SPICILEGIUM HISTORICUM
Congregationis SSmi Redemptoris

Annus XXXIV 1986 Fasc. 1

STUDIA

SAMUEL J. BOLAND

THE REDEMPTORISTS AND THE PARISH MINISTRY

SUMMARY

1. The prohibition. 2. The Redemptorists in Warsaw. 3. The Passerat Regime. 4. The Smetana Regime. 5. Fathers Mauron and Raus. 6. The Murray Regime. 7. After World War II.

The institute that was established towards the end of 1732 in Scala, the picturesque little town on the heights above Amalfi, remained during its earliest years scarcely distinguishable from the Congregations of clerics which were so much a feature of Church life in Italy of those times [1]. The similarity extended to the fact that the Redemptorists, like many, possibly most, of the contemporary institutes of priests concentrated on preaching popular missions. No doubt considerable impetus was given in this direction by the fact that St. Alphonsus, the founder and superior, was himself a capable and enthusiastic preacher and a well known exponent of missionary practice.

[1] Cf. M. De Meulemeester, *Origines de la Congrégation du Très Saint-Rédempteur*, I, Louvain, 1953, 12 - 14, where the author speaks of the remarkable proliferation of such institutes, especially in the Kingdom of Naples.

A brief experimenting with schools proved disappointing [2]. From almost the beginning, therefore, the missions became the exclusive occupation of the institute. This was so much the case that early legislation specified certain activities, the care of souls among them, as prohibited on account of their being incompatible with the missions, declared to be the principal work of the Congregation [3].

This concentration on the popular missions is certainly to be interpreted as reflecting the circumstances of time and place of Redemptorist origins, the south of Italy in the eighteenth century. The same is to be said of the prohibition to accept the cure of souls, or what we would call the parish ministry. It was only one among the occupations excluded as incompatible with the principal work, and apparently not the most serious of the perils to be avoided. Much more space and emphasis were expended on retreats to nuns and their spiritual direction, whereas at the end it was merely added, « for the same reason the cure of souls is also forbidden » [4]. If this prohibition of parishes should strike a modern reader almost as an afterthought, there would be some justification. While parish duties would so obviously hamper a missionary apostolate, it did not appear as an urgent problem in eighteenth century Naples, where there was no shortage of priests to look after the day-to-day pastoral duties.

It was different when times changed and the Redemptorists established themselves outside Italy. The community assembled in Warsaw by St. Clement Hofbauer and Father Thaddeus Hübl looked very different from those of Naples. When, however, some of St. Clement's companions questioned the authenticity of his work, the Rector Major, Father Pietro Paolo Blasucci, vindicated him after a thorough investigation [5].

After the turn of the century in the improved climate that followed the fall of Napoleon the Congregation expanded north of the Alps, extending even to America. Both in Europe and the United States parishes were accepted with few apparent qualms. It was only

---

2 De Meulemeester, I, 177-192.

3 *Documenti intorno alla Regola della Congregazione del SS. Redentore* (*Bibliotheca historica C.SS.R., IV*). eds. O. Gregorio & A. Sampers, Rome, 1969, 411, 415.

4 *ibid.*

5 J. Hofer, *St. Clement Maria Hofbauer*, E.T., J. Haas, New York, 1926, 169-175. Two Frenchmen, Fathers Joseph Passerat and Jacques Vannelet, had complained about the excessive activity in the church of St. Benno's. In the end Father Blasucci warned St. Clement to be careful especially of Vannelet, who showed signs of being more than a little neurotic.

about the middle of the century that there appeared signs of uneasiness lest this state of affairs might not be in accordance with the Rule.

Once the foreign missions began to attract more and more attention from Redemptorists the *cura animarum* in the sense of the Pontifical Rule of 1749 became much more common. It was the more readily acceptable, however, in that the need in mission lands was so much more evident. The situation emerged in the years following World War II that a very large proportion of the Congregation was engaged in these mission stations or parishes, which had multiplied even in Europe as well as in America. General chapters now gave attention to legislation for those engaged in the parish ministry, seen now as at least an actual occupation of Redemptorists.

It is the purpose of the present brief study to examine this development in more detail. It is an evolution which more than once was visited by growing pains. At least the information should provide the means of a clearer perspective of a work for many years undertaken by Redemptorists in spite of their seeing themselves regarded as « second class religious » [6]. That sort of insensitiveness is now a thing of the past, and nothing can be done to assuage those hurt feelings and resentments. A review of the story of Redemptorist parishes will contribute a little, we hope, to an appreciation of the more comprehensive concept of their proper ministry proposed in present legislation.

1. *The prohibition*

The newly founded institute was quickly at work. In the weeks before Lent of 1733 the little band enthusiastically preached missions in the tiny hamlets of the Tramonti region above Scala. The lonely folk who lived in poverty and pastured their few sheep and goats among those rugged hills were the abandoned souls who had fired the zeal of St. Alphonsus and of Vincenzo Mannarini, one of his first eager companions. The latter had his own ideas, and after that first mission campaign with some followers broke away; but the work continued with little interruption, thanks to those who came to reinforce the reduced numbers. That first experience of the missions

---

[6] That expression was used during debate of the issue in the general chapter of 1963. Cf. *Acta integra capituli generalis XVI C.SS.R.*, Rome, 1963, no. 1725.

amply satisfied the expectations of the founders [7]. During those earliest years the missions were so gratifyingly successful that they very quickly overshadowed the other apostolic venture of the first Redemptorists.

In Scala and in the second foundation of Villa degli Schiavi the new Congregation conducted schools. We have some evidence of St. Alphonsus' faithfully working to devise suitable regulations for the schools, but it is probably not unfair to suggest that his heart was not really in his task [8]. Mannarini and Donato, another of the first associates,were very much in favour of a teaching apostolate. Very probably, too, it was urged by Mgr. Tommaso Falcoia, *Direttore* of the new institute, an office which in effect made him major superior. Both before and after he became Bishop of Castellamare di Stabia he was interested in education. The troubles encountered in these first two schools, however, were in marked contrast to the continued success of the missions attested by the flattering comments of bishops and clergy. It was inevitable that when there was question of a third foundation, that of Ciorani, established in 1738, there was no longer any provision for a school. The very success of the missions had narrowed the scope of the young Congregation. Its ministry was clearly to be preaching, and that principally of missions.

That was undoubtedly the way St. Alphonsus saw it, and that from a very early date. In July 1734 he wrote to a prospective candidate about the missions, « which are the principal end of our institute » [9]. His previous experience with the *Missioni Apostoliche* since his ordination had given him a competence and an appreciation of the work which he never lost. It can scarcely be questioned that he really did see the missions as the principal end of the Congregation; and he continued to speak in that way after he became Rector Major in 1743. Writing to Pope Clement XIII in 1758 on the occasion of sending some of his writings, he spoke of the Redemptorists. « The end of our little Congregation is to evangelise by means of missions the poor abandoned people of the country districts » [10]. That expression, which was his normal way of speaking, was more absolute than the careful and precise formulation of the Rules of the Congregation,

---

[7] Cf. De Meulemeester, I, 123-151 for an account of the missions between 1733 and 1740.

[8] *ibid.*, 177-192.

[9] *ibid.*, 128.

[10] Letter of 24th August 1758 in *The Complete Works of St. Alphonsus* (*The Centenary Edition*) XXII, New York, 1897, 353.

even in those where his own authorship is to be discerned.

As long as the institute was under the guidance of Mgr. Falcoia there was no mention of incompatible occupations in the legislation. For that matter, in the *Regole grandi* the *Direttore* took eleven years to formulate there is precious little practical matter whatever. This first formula was a long, even rather tedious, exhortation to live according to the twelve virtues which were its framework.

After Falcoia's death in 1743 the development of Redemptorist legislation came into the more capable hands of St. Alphonsus. He prepared a text formulating the *Regole grandi* in more suitable terminology. This text, *Regole di Conza,* as it has been named by its editors, was read and approved by the Archbishop of Conza in 1748 on the occasion of the foundation of the house in Materdomini [11]. In the section on government, which was an addition to Falcoia's formula, there is for the first time mention of the forbidden occupations [12].

> In order that the subjects of the institute be free to attend to their duty, which is to assist the more neglected souls of the country districts with the holy missions and other exercises, they are forbidden to undertake the direction of monasteries of nuns, either in common or individually, or to be their ordinary or extraordinary confessors. It is permitted only at a time when missions or other exercises are being conducted in the same place where there is such a monastery. On such an occasion the spiritual exercises may be given and the nuns' confessions may be heard.
>
> It is also forbidden to the subjects to have the direction of seminaries, to accept charge of parishes and to take part in processions or other public functions.

This is quite a categoric statement of Redemptorist apostolate. The missions are stated to be their duty (*impegno*). This priority of the missions is the reason for excluding the allurements of the career of spiritual director of nuns. It seems significant that the other incompatible works, seminaries, parishes and processions, are added in a brief concluding sentence.

In a text which bears the title, *Breve ristretto delle regole,* of about the same time as the *Regole di Conza,* the prohibition is repeated, this time under the heading of *Charity towards one's neighbour* [13].

---

11 *Documenti intorno alla Regola,* 282.

12 *ibid.,* 383-384.

13 *ibid.,* 389.

After the warning against the siren songs of the nuns it is stated more succinctly: « It is also forbidden to have charge of seminaries or care of souls so as not to be distracted from the principal scope of the institute, to assist country people ». Perhaps it is worth noting that the missions are not mentioned in this instance as the special means of assisting the abandoned people in the rural areas.

There is a final text carefully prepared by St. Alphonsus which deserves to be noted. It was composed with the help of some canonists of Naples and is called by its editors the *Transcript of Cossali* from the name of the secretary whose signature appears on the manuscript. It was the formula presented for the approval of the Holy See at the end of 1748. Again the significant passage comes under *Regola IV* on fraternal charity. And once more pride of place is given to the dangers of the nuns, after which the text adds: « In the same way it will also be forbidden to have charge of seminaries or care of souls, and also to give lenten courses » [14].

The incompatible works were given a further mention in the same text, this time in an appendix, which dealt with government and the apostolate of the institute. It is the first point made in the section on the apostolate [15].

> The members of the Congregation are forbidden to direct seminaries or monasteries of nuns and even individual religious women, as was said above, since their principal task (*istituto*) is to help poor country folk by missions.

The missions, whose worth had been so thoroughly proved by experience, are again emphasised as the main task of the Redemptorist. But in this brief resume of the forbidden works the parishes are not mentioned, as they had been under the rule of charity. That oversight, if such it was, was corrected in the Pontifical Rule of 1749, given with the Papal approbation of the institute.

The Roman text of 1749 may be fairly described as more coldly juridic in form than the fervent expression of Redemptorist life in the *Transcript of Cossali* on which it was based, but it is more orderly and it has remained very much the framework of subsequent legislation. There is now a section on *Missions and Other Exercises* as Part I of the Rule. And right at the beginning the principle is stated.

---

[14] *ibid.*, 403.

[15] *ibid.*, 411.

« Since their being devoted to the missions is one of the principal ends of the institute, all shall give themselves principally to this duty »[16]. Having laid that basis, the Rule goes on to its regulations, among which is the prohibition of « distracting occupations » (*occupazioni distrattive*)[17].

They shall not take part in processions or public functions; they shall not undertake the direction of seminaries or of nuns, in community or individually, whether cloistered or of a conservatory; nor shall they give them the spiritual exercises, since this is permitted only on the occasion of missions or other exercises conducted in places where such monasteries are situated or in their neighbourhood. For the same reason it is forbidden to have the care of souls or give lenten courses.

That balanced and clear statement of the priority of the missions proved to be not quite as final as it seemed. There was a brief questioning by the general chapter of the houses of the Pontifical States held in Scifelli in 1785. At that time the Congregation was sadly divided by reason of the *Regolamento* imposed by the King of Naples on the houses of his realm. The eight communities in the States of the Church had their own major superior, Father Francesco Antonio De Paola, a man of driving energy and, it must be confessed, no small measure of ambition[18]. The capitulars of Scifelli were men of moderation, but they did introduce some interesting innovations, which were quickly rectified[19]. The significant modifications for our present concerns are to be found in the text of the Rule promulgated after the chapter. The Pontifical Rule was altered (doctored would not be an unfair description) to read now as permitting even retreats to nuns, if the Ordinary should so request, and the acceptance of the care of souls, should the Superior General in a particular case judge it opportune[20].

This was hardly a revolutionary act. It was certainly a less

---

16 *ibid.*, 414.

17 *ibid.*, 415.

18 Biographical data may be seen in *Spic. hist.*, 2(1954) 18, 22, 245; F. Minervino, *Catalogo dei Redentoristi d'Italia, 1732-1841 e dei Redentoristi delle provincie meridionali d'Italia, 1841-1869* (*Bibliotheca historica C.SS.R., VIII*), Rome, 1978, 60-61.

19 The *Acta* of the chapter together with the modified text of the Rule which it issued may be seen in *Acta integra Capitulorum Generalium C.SS.R. ab anno 1749 usque ad annum 1894 celebratorum*, Rome, 1899, 51-81. The constitutions of Scifelli have been published in *Spic. hist.*, 18(1970) 250-312.

20 *Acta integra*, no. 175.

startling change than that of the decree that permitted schools « to teach to seculars grammar, rhetoric, literature, philosophy, theology and other sciences »[21]. That return to Scala and Villa degli Schiavi was bound to alarm the less venturesome spirits in the Kingdom of Naples, as indeed it did some of the men in the Papal States.

In the event the issues that seemed to be raised by Scifelli occasioned very little trouble. The divided Congregation healed its unhappy breach in a general chapter in 1793, which made a thorough revision of existing constitutions, or statutes as we say nowadays[22]. The capitulars were firm in excluding schools, declaring that their decree might not be dispensed even by the Rector Major, « so that our institute be not adulterated »[23]. In the constitutions promulgated by the chapter much attention was devoted to the « distracting occupations », in order that the members « never be drawn away from the principal end of the missions »[24]. The old prohibitions were repeated, and in the case of the cure of souls it was stated that such might not be accepted « with the title of parish priest, bursar etc. ».

Reading the various prohibitions of the parochial ministry formulated between 1747 and 1793 one gets the impression that it was included among the « distracting occupations » almost as an afterthought, put in rather for the sake of completeness. Until the chapter of Scifelli made its very tentative suggestion to introduce the schools, the principal danger had always been represented as retreats to nuns and their spiritual direction. Parishes, on the other hand, did not appear to present too grave or too proximate a threat.

That really represents the condition of Catholic life in eighteenth century Naples. Southern Italy was so generously provided with clergy, both secular and regular, that parish duties could hardly be suggested as an avenue of approach to needy, abandoned souls. Professor Owen Chadwick of Cambridge has described Italian society in the middle of the century[25].

> The life of an Italian country town had an *ecclesiastical* appearance — cassocks everywhere, processions in the streets, bells frequent, crowds at services, priests not highly respected for their priesthood (too

---

21 *ibid.*, no. 149.

22 *ibid.*, nos. 237-459, p. 85-186.

23 *ibid.*, no. 294.

24 *ibid.*, no. 338.

25 O. Chadwick, *The Popes and European Revolution*, Oxford, 1981, 99.

numerous for that) but only for other and more personal reasons. No child could escape the stamp of liturgical experience. It was part of the social order; at times it was the social order; at times it was too much of a social order.

Could it be that the frequency and ubiquity of those processions led to their being numbered among the « distracting occupations »? The parishes with pastoral care limited to a single place were obviously incompatible with the missionary apostolate; but would scarcely have been seriously considered, one would have thought, had it not been for that suggestion of the capitulars at Scifelli. Parish life would have been far too much what one would have taken for granted, part of what Chadwick called « the social order ». It was in wild regions like Tramonti, where St. Alphonsus and his first companions preached in 1733, that the ordinary parish ministry proved inadequate. And such rough, virtually trackless places were not uncommon. In order to evangelise them it was necessary to avoid being tied to centres that were managing very well indeed even without the Redemptorists. It seems fair to conclude that the ban on parishes was introduced into early legislation because they were so plainly incompatible with the missions, whose proven worth was so engrossing. Obviously, there was no reason to consider whether parishes in circumstances other than those of Southern Italy might not be a useful or even necessary work for abandoned souls.

2. *The Redemptorists in Warsaw*

When the Redemptorists first established themselves outside Italy, they came among people whose conditions made it clear that the Kingdom of Naples had been preserved from the worst evils of the age of the Enlightenment. St. Clement Hofbauer and Father Thaddeus Hübl, professed and ordained in the Papal States in 1785, at once set out for the north with the purpose of introducing the Congregation into new lands. Settling in Warsaw in 1787, they inaugurated a spectacularly busy and successful apostolate. The Polish people had suffered more than most from the wars of that violent century: their land had been invaded and divided; they had been indoctrinated by the new teachers of the times; and in the end they had become thoroughly and abjectly demoralised. St. Clement's first impressions of Warsaw were far from promising. « From the clergy

down to the poorest beggar, society is rotten to the core »[26]. He met the challenge with the vigour that was so characteristic of him. In the German church of St. Benno's he and his rapidly growing community conducted an intensive pastoral activity which makes even the most demanding parish mission appear meagre by comparison: five sermons each day with two instructions on Sundays, three High Masses daily as well as various popular devotions, besides the seemingly unending confession work continuing until a late hour each night. This was the daily programme for about ten years before St. Benno's was closed in 1808[27].

This was the sort of thing that troubled some of the community and occasioned the request of Father Blasucci, the Rector Major, for an explanation. Certainly the « perpetual mission » in St. Benno's, to use the well-merited name by which it is known, was very different from the sort of thing that was familiar in Italy. Perhaps the most significant difference about this really extraordinary ministry was its being confined to the single pastoral centre, and that the city church of St. Benno's. When, however, in his eagerness to help harrassed pastors St. Clement undertook regular parish work, the departure was more open to question.

Between 1795 and 1799 with the knowledge and warm encouragement of Father Blasucci he stationed three of his subjects in a neglected parish in Mitau in Courland. It did not prove a happy venture, mainly perhaps because of the troubled conditions, since two of the men left the Congregation in 1799[28]. Two further ventures in the parish ministry were closer to home, Radzymin in 1798 and Lutkowka in 1803, both in neighbourhood of Warsaw[29].

Father Hofer, the biographer of St. Clement, wonders if the capitulars in Scifelli had the newly professed Germans in mind when they introduced into the Pontifical Rule their modifications concerning schools and parishes[30]. It was about the time of the chapter that the two set out for Austria. The communities established in Warsaw and later in Southern Germany evidently followed a Rule that con-

---

26 Hofer, 100. Father Hofer goes on to show from other contemporary accounts how accurately St. Clement judged the scene of his labours.

27 *ibid.*, 98-100. Cf. also *Monumenta Hofbaueriana.* II, Torun, 1929, 42-46.

28 *ibid.*, 110-112.

29 *ibid.*, 155-156.

30 Hofer, 57.

tained the modifications introduced at Scifelli. So much is apparent from the « Warsaw Rule », a Latin version of the Italian text, probably the work of St. Clement himself and dated 1789 [31]. The text contained the Scifelli changes. What is particularly relevant to our present concerns is the Appendix which is found in a copy of this « Warsaw Rule » which seems to have been used in the short-lived house of Triberg [32]. There is considerable attention to the office of parish priest, his appointment, his authority and his assistants. It does seem highly probable that Scifelli did contemplate quite significant adaptations of the Redemptorist apostolate, whether or not it was with a view to northern lands. In Warsaw schools were opened at an early date, rather as an obvious thing to do; and they proved gratifyingly successful. And in a small way a parochial ministry was attempted.

Father Joseph Passerat, who was to succeed St. Clement as superior outside Italy, had early experience of the problems associated with the parish ministry among his subjects. Driven from pillar to post for more than a decade as he led his community in search of a home in Switzerland, he found it impossible to refuse pleas of bishops and their people, and he allowed some of his Fathers to be assigned to parishes. When he finally found a permanent residence in Valsainte, he could no longer reassemble his entire community. Redemptorists remained in parishes in Switzerland and even as far afield as Alsace [33].

Conditions during these early years in the north of Europe were certainly far from normal. They corresponded roughly with that turbulent era of the French Revolution and of Napoleon that moved an exasperated British statesman to exclaim: « Roll up the map of Europe »! The ventures into parochial ministry at this time should not, therefore, be given too much significance. It would appear that even the Rector Major, Father Blasucci, saw them that way. When he was voted into office in 1793, what justification St. Clement had found in the chapter of Scifelli was abolished by the revision of the former constitutions. Just the same, Father Blasucci did not insist

---

31 Cf. E. Hosp, *Geschichte der Redemptoristen-Regel in Österreich (1819-1848)*, Vienna, 1939, 11-16.

32 The text of the « Warsaw Rule » with the appendix is to be found in Hosp, 193-216.

33 Cf. Hofer, 406-407. More information concerning parish work of the Redemptorists in Switzerland is to be found in *Spic. hist.*, 24(1976) 216-234; 29(1981) 389-404.

on the prohibition of schools and parishes in the Pontifical Rule. After the Congregation was authorised by the Austrian emperor in 1820, it was possible for the Vicar General, now Father Passerat, to introduce a more regular Redemptorist observance. The attitude to parishes in these more orderly years must obviously be more informative.

3. *The Passerat Regime*

When St. Clement died on 15th March 1820 fortune was beginning to smile on the Congregation. Later in the year his successor as Vicar General, Father Passerat, with the Emperor's approval, was able to assemble an eager young community in the fine monastery and church of Maria am Gestade in Vienna. Before he resigned his office in 1848 he saw the Redemptorists beyond the Alps expanded marvellously, even to England and to America. In spite of the immense fund of goodwill, even in the highest circles, which was the legacy he had received from his predecessor, there remained many an obstacle to be overcome. Austria was still under the Josephist laws.

Father Passerat, ever a champion of regular observance. was anxious from the start to begin the missions. He sent Father Franz Springer to Naples to study methods used in Italy [34]. The man chosen was a good observer, able to assimilate what he learned, and he used to excellent effect what he had seen among his southern confrères when he led a team of missioners in two parishes of Hagenau in Alsace in 1826 [35]. Even though this marked the beginning of a brilliant and successful tradition, it was to be several years yet before missions were more generally permitted. In Austria Joseph II had forbidden them in 1782, and it would not be until 1840 that the Redemptorists would be free to engage in what their Rule called « one of the principal ends of the institute ». The Redemptorists, increasing in numbers, did not lack occupation, but soon they were faced with appeals for parish work.

In Switzerland in spite of the strenuous efforts of Father Passerat since 1818, there were still Redemptorists serving in parishes. And in Poland, where the Congregation had been forcibly suppressed in 1808, there was a courageous attempt to gather the scattered con-

---

[34] Father Springer's report has been published in *Spic. hist.*. 2(1954) 295-364.

[35] On the mission in Hagenau see *Spic. hist.*. 4(1956) 280-339.

frères. Father Jan Podgórski, a tower of strength in the days of St. Benno's, in 1823 with the Vicar General's approval established a community in Piotrkowice, where he had charge of a parish [36]. Before the community was dispersed by the government in 1834 it had given considerable promise, especially in he number of candidates attracted to it. Father Podgórski had the unhappiness of seeing his companions scattered and himself left with the responsibility for the parish, which he was unable to relinquish.

The wounds inflicted by Josephism on the Austrian Church were slow to heal. Some parishes remained in the hands of religious, largely on account of the people's earnest pleading. After forty years, however, of virtual suppression declining personnel made it increasingly difficult for the older Orders to meet their commitments. This need was already urgent by 1820, and very soon it was brought to Father Passerat's notice by a man it would be very hard indeed to refuse. Roman Zängerle, Prince Bishop of Seckau, had been a disciple of St. Clement and a close associate of those eager candidates who had been drawn to Maria am Gestade [37]. It was at his request that Father Passerat made a foundation in Frohnleiten in 1826, the first in Austria outside Vienna [38]. It had been a Servite parish, which was in danger of being abandoned, and the Redemptorists when asked worked most zealously and to excellent effect, even developing confraternities, an abomination to the Josephists, until the revolution year of 1848. In the same way and once more at the instance of Bishop Zängerle Father Passerat after much wrangling with the government authorities assumed charge of a parish in Marburg [39]. Before it was overtaken by the revolution in 1848 the Marburg house proved an immense blessing especially for the Slav people of the neighbourhood.

On the whole the Rectors Major in distant Pagani were sympathetic with the problems of the Vicar General. For one thing, they were much better informed than had been the case in the days of St. Clement. While they encouraged Father Passerat to rectify the anomalies in Switzerland, where there were individuals scattered in

---

36 Cf. *Spic. hist.*, 7(1959) 118-151.

37 Cf. Hofer, 492.

38 On the history of the house in Frohnleiten see *Spic. hist.*, 12(1964) 145-184; E. Hosp, *Erbe des heiligen Klemens*, Vienna, 1953, 158-160.

39 On Marburg see *Spic. hist.*, 13(1965) 166-214; Hosp, *Erbe*, 283-289.

different parishes [40], they did not trouble him over the situation in Austria. Nor was there at first any question about the pioneers in America after 1832.

The first Redemptorists in the United States found themselves very much in a frontier country. The Bishops of Cincinnati and Detroit used the three Fathers in a succession of posts throughout their vast dioceses [41]. One cannot avoid the reflection that these early years must have been especially trying for the three Brothers of the founding band. It was not until they had struggled, often in isolation and always in poverty, for seven years that they had at last a permanent foundation. St. Philomena's in Pittsburg, established in 1839, was a parish, just like Frohnleiten and Marburg in the home country [42]. The foundations that followed, Rochester in New York State about the same time [43] and Baltimore in 1840 [44], both had parishes attached. From these earliest times a pattern was set, without apparently any objection being raised.

The introduction of the Redemptorists into England in some respects resembled their early experiences in the United States, though the circumstances, needless to say, were vastly different [45]. In the beginning it was a question, not of parishes, but of what were called missions. That was a name that spoke volumes for the long struggle of the English Catholics from penal laws to emancipation. The name, which continued to be used after the restoration of the hierarchy in 1850, usually designated a church and residence established by a wealthy Catholic landowner for the convenience of his own family and of his neighbours. Especially in the south, where the Redemptorists were first established, the congregation served by one of these missions was usually a mere handful of faithful. When the small community came to Falmouth in Corwall in 1843 they found barely a dozen or so at Mass on their first Sunday. It was a challenge to

---

[40] M. De Meulemeester, *Outline History of the Redemptorists,* Louvain, 1956, 133-1344.

[41] John F. Byrne, *The Redemptorist Centenaries,* Philadelphia, 1932. 41-79; M.J. Curley, *The Provincial Story,* New York, 1963, 1-57.

[42] Byrne, 80-83; Curley, 50-53.

[43] The pioneers had worked in Rochester on earlier occasions, but their permanent presence in the city dates from 1839. Cf. Byrne, 126-127; Curley, 52-53.

[44] Cf. Byrne, 93-95; Curley, 53-54.

[45] The introduction of the Redemptorists into England is treated by J. Sharp, « The Redemptorists in the United Kingdom: the Early Years » in *The Clergy Review,* London, 67(1982) 383-392.

the zeal of the founders that they met with considerable credit. In the five years they remained they extended their ministry as far afield as Truro and the islands off the coast and built up a respectable Catholic presence in a region where previously they had been scarcely known. Falmouth was a busy seaport. More typical English missions were the foundatons that followed, Lanherne, where Father Josef Prost acted as chaplain to the Carmelite nuns as well as pastor to the neighbours, Hanley Castle and Great Marlow. These were small places, supporting no more than two or at the most three Fathers and perhaps one Brother, but they made the Redemptorists known and appreciated. Hanley Castle under the kindly Father John Baptist Lans soon became a place for retreats favourably known among the disciples of John Henry Newman [46], and Great Marlow, when Father Prost became superior, looked like satisfying the high hopes of its founder and patron, Charles Scott Murray, M.P. for Buckinghamshire, when it had to be relinquished [47].

Father Passerat, before he resigned his office in 1848, had ample opportunity to consider the lawfulness of parish work for Redemptorists. It seems only fair to distinguish between his attitude to Switzerland and Poland and his policy in other places. He was uneasy about those who lived apart from the religious house, scattered in various parishes, and those who were able to exercise the parochial ministry more or less as a community. He showed considerable anxiety about the Swiss Fathers, and his dealing with those in Poland appears as lacking in sympathy for their very real difficulties. On the other hand, he showed no qualms, as far as we can judge, over accepting the parishes in Austria and the situation that developed in America and England. He certainly had a high appreciation for the missions and promoted them most zealously, but his objections to parishes do not seem to have been concerned with their being incompatible with the missions, which was the point made in the Pontifical Rule. What disturbed him more was the harm that might be done to the orderly life of the religious community. For this reason it seems right to discern a change of emphasis in the attitude of his successor, Father Rudolf von Smetana and those who came after him.

---

[46] Cf. *Spic. hist.*, 28(1980) 435.

[47] Cf. *Spic. hist.*, 11(1963) 404-406.

4. *The Smetana Regime*

The year 1848 was a troubled one for Europe. In March Austria suffered its revolution, which showed particular animosity against the Redemptorists, whose very success made them objects of jealousy. Their institute was suppressed and their houses closed [48]. Father Passerat escaped from Vienna, and from Belgium resigned his office into the hands of the Holy See [49]. Owing to the current disturbances, especially in Austria and Switzerland, the office of Vicar General beyond the Alps was allowed to lapse for a time, a situation that many hoped would become permanent. By 1850, however, it had become apparent that peaceful collaboration had become extremely difficult between what were now two branches of the institute; and the Holy See restored the Vicariate, appointing Father Smetana as Vicar General [50]. The new superior, unable to return to Vienna, fixed his residence in Coblenz and prepared to meet his problems, of which there was no lack.

Towards the end of October he assembled at Bischenberg in Alsace an important meeting of superiors and vocals of each of the provinces under his jurisdiction [51]. Among those who met to discuss the problems of the times were the great Dutch missioner, Father Bernard Hafkenscheid, superior of the newly erected American province, and the energetic disciple of St. Clement, Father Frederick von Held, representing the houses in England. For the Vicar General it was a critical time, in which it was necessary to find security in the Rule. That is how he expressed himself in a circular to the scattered Austrian Redemptorists shortly after the meeting in Bischenberg. « If we are to restore the good order that has been disturbed by violent assaults, we must gather up the bonds of discipline which through necessity have become loosened and bring back regular observance » [52].

In particular he came to a decision concerning those little missions in England, which he communicated to Father von Held during the meeting. Hanley Castle and Great Marlow were to be relinquished, and the little communities were to be gathered in a large mission house at Bishop Eton, Liverpool [53]. This decision, confirmed by the assembly,

---

48 Hosp, *Erbe,* 373-387.

49 *Spic. hist.,* 2(1954) 50.

50 *ibid.,* 54.

51 Cf. K. Dilgskron, *P. Rudolf von Smetana,* Vienna, 1902, 163-172.

52 *ibid.,* 173.

53 K. Dilgskron, *P. Friedrich von Held,* Vienna, 1909, 263.

Father von Held undertook to implement faithfully, in spite of the unpleasantness he clearly foresaw. Closing the houses was a thankless task, which he was doubtless by no means sorry to delegate to Father Prost, superior in Great Marlow [54]. Poor Father Prost dutifully braved the wrath of the Bishops of Birmingham, the formidable Ullathorne, and of Northampton, as well as the protests of Cardinal Wiseman of Westminster and the indignation of Scott Murray, who saw the ruin of his hopes for Great Marlow. Father von Held wrote to explain himself to Bishop Waring of Northampton, aggrieved at the sudden departure of the Redemptorists from his diocese. The policy was, he said, to retain only such foundations « as held out the hope of being able to found a full community ». Such a regular religious house was necessary, he went on, « for the accomplishment of the great objective of our Order, that is to give missions and retreats » [55]. Father Prost, when it was all over, found himself superior of the new house in Bishop Eton and about to embark on a series of brilliantly successful missions. Just the same, he had his regrets at having to leave work and people he had come to love. It had been surely, he reflected sadly, after the mind of St. Alphonsus to care for the country folk about Great Marlow.

With Father Smetana the emphasis on the incompatibility with the missions as in the Pontifical Rule had returned. This point, made so firmly in the case of the English foundations, he had occasion to stress when better times returned to his native Austria. When the ban on Redemptorists was eased in 1852, there was question of the parishes in Frohnleiten and Marburg. But there had been important changes since they had been accepted by Father Passerat. Since 1840 the Redemptorists had been able to give missions, and now at their restoration there were urgent requests for them to continue. During the years of suppression, moreover, their numbers had been diminished by almost half, mainly through having made foundations in the south of Germany [56].

With fewer men to call on and so much promise in the missions, the choice was an obvious one. The small community in Marburg had remained after 1848, prudently dressing as secular priests; but now in 1852 the parish was surrendered to the diocese [37]. In Frohnleiten, the

---

54 Father Prost's account of the closing of the two houses may be seen in *Spic. hist.*, 11(1963) 406-408.

55 Letter of 18th January 1851 quoted by Sharp, *art. cit.*, 388.

56 Hosp. *Erbe*, 391.

57 *ibid.*, 402.

earlier foundation, the government closed its ears to the people's pleas and insisted that the Fathers must go; and it was only with the greatest reluctance that it had yielded to the extent of allowing Father Wenzel Zyka to remain as parish priest. The question of Frohnleiten was discussed at a meeting of superiors at Eggenburg, but without coming to a decision. The new provincial, Father Adam Mangold, at the beginning of 1854 referred the matter to the Vicar General. As was to be expected, Father Smetana was not moved by representations of bishop and parishioners. At his direction Father Zyka resigned the parish. Lack of personnel did not allow him to satisfy even the further request of the bishop that Frohnleiten remain simply as a mission house [58].

Things did not run so smoothly when Father Smetana tried to extend his policy to America. He sent word that the houses in Detroit and Monroe were to be closed [59]. These houses were seen, it would seem, as somewhat similar to the two English houses closed in 1851. They were small and offered little immediate promise of developing into larger foundations. Whatever the motives of the Vicar General, the Bishop of Detroit was outraged when the unfortunate provincial, Father George Ruland, informed him of the decision in 1854. His indignant reply described the poor man's letter as « very unjust, unreasonable and unchristianlike ». In his wrath he applied to the Sacred Congregation of Propaganda to force the Redemptorists to remain in his diocese. The case dragged on until 1858, probably on account of some exaggeration in the bishop's statement of his complaints. At any rate, it was abundantly clear that it would be no easy matter to renounce parishes in America. This unhappy Detroit experience was still unresolved when the general chapter convoked by Father Smetana met in Rome in 1855.

5. *Fathers Mauron and Raus*

The capitulars who met in the recently acquired Villa Caserta were commendably expeditious about electing a Superior General in the person of Father Nicholas Mauron, superior of the province of France and Switzerland. Then they addressed themselves to the formidable task of examining the Constitutions of 1764 in order to

---

[58] *ibid.*, 388-392.

[59] Byrne, 211-213; Curley, 127-129.

adapt them where necessary to the changed conditions of the institute, no longer confined to the Kingdom of Naples, but spread throughout the world (*in orbem terrarum*)[60]. The section on works incompatible with the missions called for the exercise of some ingenuity. The retreats to nuns that had loomed largest among the forbidden works in St. Alphonsus' time could have been embarrassing, since they figured quite prominently among the activities of most of the capitulars. Their solution was the declaration that in the transalpine provinces such retreats could not be given on the occasion of missions[61]. When they came to consider the parishes, the situation in the United States was very much in their minds as they showed in their decisions[62].

As regards parishes the chapter declared: By the word « parish » is not to be understood so-called mission stations with care of souls; with the exception, however, that in Europe mission stations of this kind are to be only rarely accepted, it being left to the judgment of the Superior General what should be opportune or necessary in each individual case.

America was to be left alone and Europe was to be protected as far as possible. Most probably the mission stations of which the chapter spoke were an institution familiar in most English-speaking lands during last century[63]. They were also called quasi-parishes (*ad instar paroeciarum* in official language). Bishops in English-speaking lands especially were generally reluctant to erect canonical parishes, as they considered the greater freedom in placing personnel and altering parish boundaries was to their advantage in developing their dioceses. Needless to say, it was highly unlikely that such an institution find its way into Europe. And one must surely see the decision as dangerously close to quibbling. After all, what had been forbidden originally had been simply the care of souls (*cura d'anime*).

Father Mauron, elected Superior General, saw himself as the defender of the Rule, and for that reason he was anxious to prevent the American example influence other parts of the Congregation. He welcomed the offer of a foundation in Chile in 1860 because, as he explained to Father Kockerols, the Belgian provincial, « there we could live in community as we do in Europe and without the quasi-

---

60 *Acta integra,* no. 988.

61 *ibid.,* no. 1036.

62 *ibid.,* no. 1037.

63 Cf. *The Catholic Encyclopedia,* XI, New York, 1911, 499-503.

cure of souls as in the United States »[64]. Father Mauron's dreams of Chile came to nothing, principally because of the inefficient leadership he selected. He had no more success when he turned his attention to the United States themselves. The American provincial from 1865 to 1877 was most sympathetic to the Superior General's views concerning parishes. Father Joseph Helmpraecht was eager to promote the missions[65].

The Mission Church in Boston, founded in 1871, has a name that bears witness to good intentions in its regard[66]. Good intentions, sad to say, were not enough to save Father Helmpraecht from the necessity agreeing to undertake parish duties as well as maintain a community of missioners. A similar fate befell his attempted mission houses in St. Louis and St. Alphonsus, New York. In answer to the Superior General's repeated urging Father Helmpraecht had at length to explain why his earnest efforts to establish houses without parish duties had not succeeded. The bishops in the United States were under great pressure to provide pastoral care for the rapidly increasing Catholic population, being increased in the latter half of the century by a flood of immigrants. And there was the further practical consideration that experience had shown that mission work alone could not guarantee financial support for a community[67].

On 2nd July 1893 Father Mauron convoked a general chapter, the first to be held since the one that had elected him thirty-eight years earlier. Less than a fortnight later, on the thirteenth, he died, something of which his failing health had been giving warning for more than ten years. The chapter he had called came together on 25th February of the following year and elected Father Matthias Raus, also of the province of France and Switzerland, to succeed him. The capitulars, reviewing half a century and more of considerable achievement, assessed their Redemptorist life in the light of an enthusiastic rediscovery of St. Alphonsus, their founder. One of the fruits of their reflections was the declaration: « Though missions to Catholics are the primary and proximate end of the Congregation of the Most Holy Redeemer, missions to unbelievers are not only not opposed but altogether in keeping with this end »[68]. The capitulars, we are informed

---

[64] Cf. *Spic. hist.*, 30(1982) 387.

[65] Cf. Curley, 152-180.

[66] *ibid.*, 167.

[67] *ibid.*, 168.

[68] *Acta integra*, no. 1352.

by the *Acta,* all showed their approval by rising to their feet, « and some even clapped ». This very decorous enthusiasm marked an important new stage in Redemptorist history. Those « mission stations » of the United States which had exercised the previous chapter were now given a new and much more credible significance.

Before the year was out it seemed that the decision about foreign missions was already having effect. The Dutch and Upper German (Munich) provinces, in response to appeals by Brazilian bishops, made foundations in the country. It would not be correct, of course, to see these ventures as what had been intended by the capitulars, missions to unbelievers. Just the same, they aimed at meeting the needs of bishops who found it impossible to provide ordinary pastoral care for their people. It was in some respects very similar to the situation in the United States in 1832, and once more the Redemptorists met the need by accepting parishes [69]. There were, however, important developments in foreign missions in the stricter sense during Father Raus's time. The Belgian province established a string of missions in the Congo, now Zaire [70]. The same flourishing province had worked in the West Indies for almost half a century, when in 1902 its foundations became the vice-province of Roseau [71]. In 1906 the Irish province made the first Redemptorist foundation in Asia, Opon in the Philippines [72]. Whether or not in the sense understood in 1855, the twentieth century was beginning with a dramatic increase in the number of mission stations. That was possibly the principal legacy Father Raus bequeathed to his successor.

6. *The Murray Regime*

During the general chapter held in 1909 Father Raus resigned, to be succeeded by the Irish provincial, Father Patrick Murray [73]. As

---

[69] The Dutch foundations in Brazil are treated in W. Perriens, *Vice-provinciae Hollando-Brazlicae res gestae per quinque lustra, 1894-1919,* Rio de Janeiro, 1920. The German presence in treated in G. Brandhuber (ed.), *Die Redemptoristen,* Bamberg, 1932, 256-261.

[70] See M. Kratz, *La mission des Rédemptoristes Belges au Bas-Congo. La période des semailles (1899-1920),* Brussels, 1970.

[71] Concerning the work of the Belgians in the West Indies see A. Boni, *In den Westindischen Archipel.* Bruges, 1944.

[72] M. Baily, *Small Net in a Big Sea. The Redemptorists in the Philippines, 1905-1929,* Cebu City, n.d.; *Spic. hist.,* 27(1979) 228-255.

[73] For biographical data concerning Father Murray cf. *Spic. Hist.,* 9(1961) 3-79.

the Congregation entered the twentieth century it clung tightly to the cherished traditions that linked it to its origins. In almost two centuries, however, its expansion to all the continents of the world had necessitated some departures from the practice of St. Alphonsus. In particular the *cura d'anime* forbidden by the Pontifical Rule as a distracting occupation was very much included among the works undertaken by Redemptorists in the Americas, in Africa and the Philippines. There is evidence of some uneasiness in the careful distinction drawn between parishes and mission stations; and it is this uncomfortable sense that all was not right that was manifested more and more during the thirty-eight years Father Murray was Superior General.

In the beginning he continued the policy of his predecessor with regard to the new ground that had been opened since the Chapter of 1894. As superior of the Irish province he had experience of that policy in the parish of Opon for which he had been responsible. Possibly as a consequence, he appears to have had no qualms about accepting a second parish in the Philippines. When the Archbishop of Manila offered the parish of Malate in August 1912, it was acepted so promptly that within a few months, in spite of the long time necessary for correspondence, the contract was signed. It would not be misrepresenting the negotiations to say that the Superior General rather snapped up the offer. Father Baily in his account of the early days in the Philippines suggests that the unhesitating decision betrayed a lack of confidence in the future of the missions in the Philippines [74]. When, a couple of years later, he commissioned Father Edmund Gleeson, superior in Australia, to make a canonical visitation of the Philippine houses, Father Murray accepted without comment the report praising the parish work and warmly recommending its continuance [75].

There was evidence of some change of attitude during the general chapter in 1921, during which there was a thorough examination of Rule and Constitutions in order to make adaptations required by the recently promulgated Code of Canon Law. The matter of parishes occupied the capitulars during three sessions, and before the debate ended the Superior General intervened. Addressing the chapter, he cited the example of those provinces which of necessity had

---

[74] Baily, 48-49; Cf. also S.J. Boland, *The Redemptorists in Luzon*, Manila, 1982, 15-15.

[75] Cf. General archives of the Redemptorists, Rome (quoted AGR). XIII D,

from the beginning undertaken parochial duties [76]. Obviously, he was speaking of the American and Canadian provinces. The Constitution was then amended to read: « As regards parishes, the Rule is to be kept and therefore they shall not ordinarily be accepted, unless in the Rector Major's opinion their acceptance is a necessary means for obtaining the principal end » [77].

Evidence of the changed attitude appeared, as was probably to be expected, in dealings with the Philippines, where Father Murray's own Irish confrères were committed to parishes. In 1922 the Superior General wrote to the newly appointed superior in Malate, warning him that the parish was not to be considered as definitively accepted [78]. During the years that followed superiors, from Father Murray down to the poor, harrassed rector on the spot, repeatedly appealed to the archbishop to allow the Redemptorists to resign from the parish. At length in February of 1928 the Irish provincial, visiting the Philippines, in an interview with the archbishop bluntly declared that the community was leaving Malate with as little delay as possible [79]. Then on Holy Thursday, 5th April, a cable arrived from the Superior General ordering the community to suspend at once its preparations for departure.

Archbishop O'Doherty of Manila was a wily and formidable opponent. After that rather stormy interview with the Irish provincial he sent a cable to the superior of the Baltimore province, offering a city parish in which the work would be mainly in English [80]. The Superior General replied to the American provincial's report in March, pointing out that he considered it inopportune to have another province working in the Philippines along with the Irish Fathers. And he did not fail to correct the false impression given by the archbishop: it would be imperative to learn the difficult Tagalog language [81]. Just

---

Cebu, Visitations. Father Gleeson had been a priest of the Maitland diocese before taking his vows as a Redemptorist in 1905. He was appointed Visitor (equivalently vice-provincial) of the Australian houses in 1912. Consecrated coadjutor Bishop of Maitland in 1929, he succeeded to the see two years later and died in Mayfield in 1956.

76 *Acta integra Capituli Generalis XII C.SS.R.*, Rome, 1921, no. 1529.

77 *ibid.*

78 Cf. Boland, 28.

79 *ibid.*, 30.

80 AGR, VII Ba, Provincialia, James Barron to Murray, 29th February 1928. The letter enclosed the cable from Manila, stating that « Brother Redemptorists » were withdrawing through lack of personnel.

81 AGR, VII, Ba, Provincialia, Murray to Barron, 28th March 1928.

a few days after so summarily dismissing the matter Father Murray learned to his dismay to what lengths the archbishop was prepared to go to win his point. A letter from the Sacred Consistorial Congregation brought word that the Archbishop of Manila had written personally to the Holy Father, asking him to intervene « with his august word » and have American Redemptorists sent to Malate [82]. This wholly unexpected communication was, of course, the reason for that cable suspending the departure of the community from Manila. Father Murray put off his reply to the Sacred Congregation until he should have conferred with the Irish provincial, on his way home from the Philippines [83]. While he waited to see what would eventuate he wrote to Father Barron, provincial of Baltimore, warning him that the matter of the Philippines was in the hands of the Holy See, « as the Archbishop of Manila is sending telegram after telegram, urging the Holy Father to force me to send your Fathers there to Manila » [84]. By that time he had sent off his own delayed reply to the Sacred Congregation [85]. It was a long statement, pointing out the outstanding success of the missions in the Philippines, which had convinced the Bishop of Cebu to allow the Fathers to leave Opon for a residence in the city without parochial duties. He concluded with a plea, which revealed more of his attitude to parishes.

> Should I follow my own inclination, I would beg your Eminence and through you the Holy Father kindly to suggest to His Excellency, the Archbishop of Manila, to give us a foundation in the suburbs of Manila without the care of a parish, as the Bishop of Cebu has done, and leave us free for the missions. In such a case it would not be possible to transfer to the American Fathers the parish now in the charge of our Irish Fathers, in view of the fact that the parochial ministry has introduced into the provinces of the United States of America, as happens everywhere, certain relaxations, particularly in matters of poverty, recollection and entertainment, the experience of which through contact with the Baltimore Fathers in Manila would do great harm to our Irish and Australian provinces.

It looks as though here we have the basic cause of the increasingly firm stand against parishes adopted by the Superior General.

---

82 AGR, XIII D, Cebu, Provincialia, S. Cong. Concistorialis to Murray, 31st March 1928.

83 AGR, XIII D, Cebu, Provincialia, Murray to S. Cong. Concistorialis, 3rd April 1928.

84 AGR, VII Ba, Provincialia, Murray to Barron, 29th May 1928.

85 AGR, XIII D, Cebu, Provincialia, Murray to S. Cong. Concistorialis, 4th May 1928.

He feared they were undermining the religious spirit. In any case, his fears about Manila were finally allayed in October, when the Sacred Congregation informed him that Archbishop O'Doherty had at last yielded [86]. As a matter of fact, the astute old man had also for some time been negotiating with the Irish Society of St. Columban and in the end had persuaded them to take over Malate.

The tussle over Malate, in which even the Pope found himself involved, seems to be a significant stage in the development of Father Murray's policy about parishes. After it he did have a very definite attitude, which he was able to express forcibly enough to convince others. So much may be gathered from a letter of the American Consultor General, Father McEnniry, to Father Barron's successor, Father Andrew Kuhn. He wrote at length about the « parish-minded » attitude in the American provinces, declaring that he had personally been convinced by his discussion with « Father General and the other consultors » [87].

> The principal object of our Congregation is to give regular, formal missions. In the history of the Church the deterioration of many Orders has resulted from their departing from their principal object or in making other objects *aeque principalia.* To accomplish the immense good of real missions our whole training and our whole life must fit us and keep us fit for this work. This is done by the exact observance of our Rule, written with this precise object in view. Other activities can interfere with the exact observance of the Rule, and thus wean some of our men away from the missionary spirit.

The matter of parishes emerged once more in debate during the general chapter held in 1936 [88]. After it had been decided not to change the formula decided in 1921 the Superior General made a statement of his manner of acting in authorising the acceptance of parishes, as he had been empowered to do. He made his disapproval apparent in the broad principle that ordinarily parish work was easier than preaching missions. It seems fair to see the memory of the Malate experience in his policy, when he gives as reasons for agreeing to parochial duties when the Holy See insists or when a bishop makes it a condition for a new foundation. Before the discussion of parishes ended Father Murray took occasion to speak again, this time in praise

---

[86] AGR, XII D, Cebu, Provincialia, S. Cong. Concistorialis to Murray, 17th October 1928.

[87] AGR, VII, Ba, Provincialia, McEnniry to Kuhn, 13th August 1930.

[88] *Acta integra Capituli Generalis XIII C.SS.R.*, Rome, 1936, no. 1602.

of parish work being undertaken in Bolivia [89]. The parishes there were far more extensive than those in most other places, and they were served by communities of six or eight Fathers. The more regular life in such houses he obviously saw as compensating for the parishes.

The position regarding parishes before World War II, therefore, was one of stern official disapproval, and this in spite of a growing commitment to the parochial ministry. The Superior General's opposition was well known, one might gather from a remark of Father McEnniry to the Baltimore provincial. He spoke of an African bishop who had mentioned to Pius XI that he was thinking of asking the Redemptorists to take charge of a parish in his diocese. The Pope replied that the Redemptorists would certainly do excellent work, but that for a parish the bishop should apply to the Superior General, adding « and I do not think you will succeed » [90].

7. *After World War II*

During the general chapter of 1947 Father Murray resigned, to be succeeded by Father Leonard Buijs of Holland [91]. The capitulars made no more than passing reference to the parish ministry. It was during the years that followed that the question became one that had at last to be squarely faced. After the experience of the war there was so much reconstruction needed both in ecclesiastical and civil affairs that the Redemptorists found themselves very much affected. In particular there was a very considerable change in their apostolic activities. Even in Europe parishes were accepted in increasing numbers. The effects are discernible in the catalogue of the Congregation published in 1955 [92]. Of the twenty-seven provinces fewer than half a dozen were without responsibilities for parishes. This quite dramatic change had come about within a very short space of time. It is not surprising, therefore, that a new attitude had been manifested during the general chapter of the previous year. It had been convoked to elect a successor to Father Buijs, who had died in 1953.

---

[89] *ibid.*, The vice-province of La Paz in Bolivia had been developed by the Strasbourg province since 1910. Cf. P. Henlé, *Lebensbilder verstorbener Redemptoristen der Strassburger Ordensprovinz*, Strasbourg, 1937, 82-100.

[90] AGR, VII, Ba, Provincialia, McEnniry to Kuhn, 13th August 1930.

[91] For biographical data on Father Bujis see *Spic. hist.*, ((1953) 11-58; 4(1956) 425-461.

[92] *Catalogus C.SS.R., 1955*, Louvain, 1955. This very informative catalogue included among other useful items the pastoral activity of each house.

Acting with unusual despatch, the capitulars in the second ballot chose Father William Gaudreau of the Baltimore province and then turned their attention to what they obviously saw as their principal task. They voted unanimously that the new Superior General be asked to undertake a revision of the Constitutions, and that « even the text of the Pontifical Rule should not be excluded from that revision » [93]. The remaining sessions were occupied mainly with preparing material for the revision, clarifying principles and suggesting adaptations. When it came to the matter of the parishes it was suggested that the existing legislation was sufficient, but in need of some explanation [94]. In particular it was asked that there be formulated a satisfactory definition of those « mission stations », which had been mentioned regularly since 1855. The purpose of this definition was to emphasise the mission work being done among unbelievers; but the capitulars also insisted that provinces with parish duties should provide adequate training for those assigned to such occupations. The discussions in 1954, however, were never seen as more than preparatory for the subsequent chapter, when the revision of the Constitutions, and possibly even of the Pontifical Rule, should be be submitted.

In the chapter of 1963 there was a mood for change considerably more radical than had been contemplated in 1954. The work of the commission that had functioned in the intervening years was rejected in favour of a complete revision of both Rule and Constitutions to be undertaken by the capitulars themselves. Debate was vigorous throughout, and the official *Acta* indicate that it was particularly so over the topic of parishes. The discussion occupied four sessions [95], and it proved most revealing. One capitular pointed out at an early stage that there were more Redemptorists occupied in parish duties than in missions [96]. This thought seemed to trouble many who spoke, insisting that due notice should be taken of the facts and less insistence made on a prinicple which no longer represented the real condition of the institute. One man argued with evident feeling that it was necessary to take due cognisance of the

---

93 *Acta integra Capituli Generalis XV C.SS.R.*, Rome, 1954, no. 1669.

94 *ibid.*, no. 1686.

95 *Acta integra Capituli Generalis XVI C.SS.R.*, Rome, 1963, nos. 1725-1728.

96 *ibid.*, no. 1725.

parishes so that many good Redemptorists should no longer see themselves reduced to the level of second class religious [97].

The outcome of this, the most thorough discussion of the question by Redemptorists, is to be found in the text of the Constitutions produced by the chapter to replace the old Pontifical Rule. Missions were now described as « the chief of all the works of the Congregation », to which it should especially devote its efforts [98]. Parishes could be lawfully accepted with the consent of the Rector Major, and should be served « in a missionary manner » [99]. These Constitutions, it was understood, were the basic legislation, requiring further explanation and definition in capitular statutes, to be formulated in the next chapter.

As it happened, the projected chapter had to give place to the special general chapter required by Pope Paul VI in his *motu proprio* of 1966 for the complete revision of religious legislation. For the Redemptorists this task of producing new Constitutions and Statutes was undertaken in a chapter which met in 1967 and 1969 and whose work was approved by the Holy See on 2nd February 1982. So much plain speaking in 1963, it seems, had removed many prejudices and assuaged many a sensitivity. The debate was now much calmer, and it found expression in a statute on the parochial ministry as one among other « forms of missionary work » [100]. It required that those assigned to parish work should be whole-hearted in their dedication, as befits those « engaged in a continual mission ».

This simple formula, as can be seen, retains a faint memory of the anxious efforts of the nineteenth and early twentieth centuries to be true to the letter of legislation seen as the precious heritage of St. Alphonsus. It was at times a somewhat tortuous path through those « mission stations » of 1855 and the insistence of the Holy See and bishops, which in 1936 was admitted as justifying some deviation from principle. In the end, it has to be said that the gradual coming to grips with Redemptorist parish ministry represents the passage from the much simpler conditions of eighteeth century Naples to the Church of 1982.

---

97 *ibid.*

98 *ibid.*, p. 136, no. 8.

99 *ibid.*, p. 137, no. 15.

100 *Constitutions and Statutes C.SS.R.*, Rome, 1982, p. 84.

SANTE RAPONI

CATEGORIE-CHIAVE NELLE COSTITUZIONI RINNOVATE C.Ss.R.

SOMMARIO

Dopo aver delineato la formazione storica delle Costituzioni

rinnovate [1], vogliamo iniziare lo studio sistematico dei contenuti. Seguiremo un criterio ben preciso: quello di realizzare un'esegesi storico-genetica dei testi. Si tratta in altre parole di « risalire alle fonti », per coglierne sul nascere il messaggio [2]. Con questa precisa metodologia analizzeremo, uno dopo l'altro, i cinque capitoli delle Costituzioni.

In questo primo studio, tuttavia, vogliamo presentare quelle categorie di fondo che costituiscono i presupposti del contenuto dottrinale delle Costituzioni nel loro insieme. Si tratta di idee-forza che percorrono traversalmente tutto il dettato della nuova legislazione e che, pertanto, rappresentano un « lessico familiare » che occorre subito precisare, nel numero e nell'ordine.

Nel *numero*. Si tratta di quattro categorie così collegate: La Vita apostolica, l'Esempio del Salvatore, l'Evangelizzazione dei poveri, la Missione di Cristo. Una specie di quadrilatero all'interno del quale si innalza e si sviluppa l'edificio.

Nell'*ordine*. Tra le quattro la sequenza vorrebbe essere progressiva. *La Vita apostolica,* che dà il titolo generale alle Costituzioni, è come la tela di fondo. In una prospettiva storica differenziata, essa fa emergere l'unità che deve intercorrere tra i due aspetti della vocazione missionaria: il ministero e la vita interiore. *L'Esempio del Salvatore* ci riporta al testo del Fondatore, che esprime in termini originali il carisma, o intento dell'Istituto da lui ideato. *L'Evangelizzazione dei poveri* è un pò l'idea madre che ha guidato il Capitolo speciale a impostare per l'oggi della Chiesa la vocazione redentorista. *La Missione di Cristo* è come la radice profonda che dà la giustificazione definitiva alla vita missionaria sigillata dalla professione religiosa.

Debitamente inquadrate e caratterizzate, le quattro categorie costituiscono un ineludibile criterio di lettura delle Costituzioni, altrettante chiavi di comprensione.

---

[1] Cf. S. Raponi, *Formazione storica delle Costituzioni rinnovate della Congregazione del Santissimo Redentore (1967-1982)*, in *Spic.hist.*, 32(1984)353-400.

[2] Tra il Capitolo del 1973 e quello del 1979, l'autore dovette preparare già una specie di commento, per incarico del Governo generale, che portava il titolo: *Un aiuto alla lettura delle Costituzioni* (tradotto nelle varie lingue) (cf. *Spic.hist.,cit.*, pp. 389; 398, 20). Ultimamente, ad approvazione pontificia avvenuta, il Governo generale ha fatto pressione presso l'autore perché riprendesse quel primo commento e lo perfezionasse. Ecco perché mi sono accinto al lavoro. E credo che il tempo spinga in questo senso, dal momento che gli anni si accumulano e il vigore della memoria si affievolisce. Il valore di un simile lavoro sta infatti soprattutto nella testimonianza; non solo perché l'autore fu presidente della Commissione di redazione incaricata di stendere i testi, ma perché fu membro attivo del Capitolo speciale nelle sue due sessioni.

Volendo assumerle globalmente, possiamo dire che esse, sotto angolature diverse e complementari, tendono a sottolineare l'unità di fondo della vita missionaria redentorista. Unità che trova il suo punto nodale nella persona stessa del Redentore, al quale dette categorie fanno costante riferimento.

Costituendo un momento ermeneutico di grande rilievo per la giusta comprensione dei testi è, dunque, del tutto opportuno dedicare ad esse un capitolo che, dalle premesse fatte, possiamo chiamare preliminare [3].

[3] Nel corso dell'esposizione ritorneranno delle sigle che qui vogliamo in anticipo risolvere: TI=Textus Italicus; TD=Textus Distributus; TR=Textus Revisus; TC=Textus Capitularis; TV=Textus Vigens; TEP=Textus Emendatus Propositus; CPPC=Commissio Peritorum Praeparatoria Centralis. Per la storia delle sigle, cf. *Spic.hist., art.cit.*, pp. 377; 380-382; 384; 389; 391.

I - *LA VITA APOSTOLICA DEI REDENTORISTI*

E' questo il titolo generale delle Costituzioni rinnovate, approvate dalla S. Sede in data 2 Febbraio 1982. Trattandosi di un'espressione importante, ossia d'un termine-chiave, per la comprensione dei testi, è opportuno offrirne una illustrazione storico-evolutiva.

1. *La scelta della formula*

Occorre risalire alla *riunione di Lugano* (aprile 1966):

« Conviene prendere tale frase nel suo senso pieno, e preferirla a quella di ' vita religiosa '. La formula vuole indicare una vita simile a quella degli Apostoli e a quella della prima comunità di Gerusalemme. E' il punto di partenza della vita monastica dei primi secoli e del suo sviluppo nella Chiesa. D'altra parte il riferimento al testo degli *Atti* (2,42-45;4,32-35) è presente in un gran numero di Regole religiose. Questa *vita apostolica* include, per le Congregazioni clericali fondate dopo il Concilio di Trento, un'opera propria, un ministero; nel caso nostro un ministero di evangelizzazione.

Da qui la divisione in due parti del capitolo relativo alla *vita apostolica*: primo, il ministero; secondo, la vita religiosa. Il « ministero » va collocato al primo posto, all'inizio. Collocazione che del resto va nel senso del testo originale delle nostre Regole (cf. testo-Cossali). Ciò risponde anche ad una richiesta del Concilio, secondo il quale le osservanze religiose vanno adattate in funzione del ministero. Infine, questo primo posto mette in risalto il nostro sacerdozio e permette di porre la nostra spiritualità al servizio della Parola di Dio. La ' vita religiosa ', a sua volta, comprende i voti, l'ascetica (= le osservanze), le riunioni di comunità, gli esercizi di penitenza, la preghiera liturgica e privata »[1].

La proposta di Lugano fu decisiva per la successiva redazione dei testi. La formula, fatta propria dal TI, suscitò discussioni e con-

---

[1] Sulla riunione di Lugano, cf. S. RAPONI, *Formazione storica delle Costituzioni rinnovate della Congregazione del Santissimo Redentore (1967-1982)*, *Spic.hist.*, 32 (1984)365-366.

trasti nelle due sessioni del Capitolo speciale [2]. A favore di essa i redattori del TI addussero argomenti di vario genere, anche se necessariamente solo abbozzati [3].

Durante l'intersessione la Commissione di redazione, nella Introduzione al TD, illustrava ulteriormente la formula con rimandi ad At 6,4 e 2,45-46.

Nel TI, nel TD e nel TR, il titolo inglobava la materia relativa all'apostolato e alla comunità consacrata: praticamente gli attuali primi tre capitoli delle Costituzioni. Nel TC, invece, esso veniva assunto a frontespizio di tutto il testo. Avendo il Capitolo approvata l'estensione, il titolo diventava ufficiale nel TV, pubblicato nel 1969.

Nel TEP la CPPC volle, a scopo pedagogico, aggiungere in calce al titolo una breve didascalia: « Voce *vita apostolica,* i.e. ad instar Apostolorum, in legislatione nostra intelligitur una simul vita specialiter Deo dedicata et opus missionale Redemptoristarum » [4].

Il Capitolo del 1979 giudicò opportuno introdurre la didascalia, leggermente ritoccata, nel corpo stesso della Cost. 1 [5]. L'inserzione, se da una parte conferiva alla frase carattere ufficiale e permanente, dall'altra veniva a spezzare l'andamento logico del dettato. La dissonanza risaltava ancora di più nella collocazione che all'embolismo aveva fissata il Capitolo, cioè come secondo paragrafo. Dissonanza così stridente che lo stesso primo perito della SCRIS la faceva notare esplicitamente [6]. Nell'edizione definitiva delle Costituzioni, il Governo generale corse ai ripari trasferendo la didascalia alla fine

---

2 Cf. *Acta Integra Capituli Generalis XVII,* Roma 1967/1969: pag. 137, 2(70 Capitolari propongono il TI come base di discussione); 142,8 (Interventi); 143, 9 (Proesmans, a favore del TI); 147,6 (il TI accettato come base di lavoro); 175,21 (contro il titolo: Hidalgo. Ne riprenderemo gli argomenti a proposito della « evangelizzazione »); 335 (ancora contro il titolo: Etchegaray). Vedere anche *Elaboratio modorum,* p. 89, B.

13 *Ibid.,* p. 176,22 (CHIOVARO); 177,2 (RAPONI).

4 Che la formula stentasse a penetrare nella mentalità dei congregati si può vedere da alcune proposte pervenute in occasione del Capitolo del 1979 (dieci anni dopo il Capitolo speciale!): CPPC, *Praeparatio Capituli Generalis 1979. Adnotationes particulares* (fogli verdi), pp. 21-24 (con buona documentazione sul senso della formula). Cf. anche H. ARBOLEDA VALENCIA, *La spiritualità del Concilio Vaticano II nelle nostre Costituzioni e statuti,* Roma 1978, spec. pp. 7-13.

5 L'inserzione fu proposta dal P.A. KRAXNER, già membro della CPPC, con la motivazione che, trattandosi di un concetto centrale della nuova legislazione da molti ancora non sufficientemente capito, era opportuno metterlo in risalto incorporandolo al testo stesso delle Costituzioni: cf. *Acta Integra Capituli Generalis XIX,* Roma 1979, p. 48, c; pp. 53-54, *Prop.* 1,3,11.

6 Cfr. *Responsio ad Animadversiones peritorum circa Constitutiones CssR.* Prot. 57/79, p. 4.

della Costituzione. Tuttavia il turbamento letterario, anche se mitigato, resta ancora. Non è comunque la prima volta che inserzioni del genere, generalmente *modi* spesso solo giustapposti alla redazione di base, vengono a rompere lo sviluppo lineare del pensiero.

La formula rappresentava qualcosa di nuovo rispetto alla terminologia corrente. Gli stessi documenti conciliari distinguono sistematicamente *vita religiosa* da *vita apostolica.* Che tuttavia l'assunzione della medesima non fosse una novità in assoluto fu già detto nella riunione di Lugano, e ribadito nel dibattito capitolare a proposito del titolo del TI. Qui vogliamo riprendere il discorso in modo più sistematico ripercorrendo l'*iter* della formula nel corso della storia. Lo faremo segnalando le tappe più significative dell'evoluzione. Al termine dell'indagine dovrebbe apparire abbastanza chiaro che non si tratta tanto di una innovazione, bensì di una riscoperta. All'interno della stessa C.Ss.R.

2. *Curva semantica dell'espressione*

Semplificando al massimo, possiamo dire che la storia dell'espressione ha conosciuto in concreto tre momenti fondamentali.

2.1 *Dal sec. IV al sec. XI* la formula caratterizza il *monachesimo cenobitico.* Il modello di riferimento è certo la vita stessa di Gesù, e quella dei Dodici intorno a Lui: come più tardi saranno anche le vite dei fondatori, o padri del monachesimo (*vita Christi, vita apostolica, vitae Patrum*). Ma modello piú immediato sarà la prima comunità degli Atti: citazione d'obbligo è At 4, 32. La *koinonia* della chiesa di Gerusalemme è infatti l'ideale soggiacente a tutta l'opera di Pacomio. In tal senso il monachesimo cenobitico è l'antica *via apostolica* restaurata sulla terra da Pacomio, per una chiamata ricevuta direttamente da Dio. In seguito questa immagine ideale verrà ripresa dal monachesimo basiliano e agostiniano [7].

2.2 *Nei secc. X-XII* sono i canonici ad applicare la formula alla loro vita in comune: detti appunto *canonici regolari* perché viventi sotto la *regola apostolica.* Oltre la messa in comune dei beni e

---

[7] Cf. *Vita copta di S. Pacomio,* a cura di J. Gribomont. Traduzione, introduzione e note di F. Moscatelli, Messaggero, Padova 1981, Appendice B, p. 307. Vedere Introduz., pp. 22,24. Riferimenti testuali, p. 34; 193;219.

la unione fraterna, essi esplicano un ministero sacerdotale sotto varie forme, tra cui la predicazione. Di qui le espressioni ricorrenti: *vita apostolica, predicatore apostolico, povertà apostolica,* e simili.

Più generalmente, in questo tempo *i movimenti* religiosi sono eminentemente *apostolici,* in quanto vogliono tornare al fervore del cristianesimo primitivo, soprattutto in materia di povertà.

La *vita vera apostolica* del clero venne sollecitata, e attuata, dalla riforma gregoriana.

2.3 *Nel sec. XIII* la formula subisce un'ulteriore evoluzione. Oltre la comunione fraterna e di preghiera, la vita apostolica è caratterizzata dalla *predicazione itinerante,* accompagnata da una povertà effettiva implicante la rinunzia dei beni, non solo privata ma comunitaria.

Tra codesti predicatori si distinguono i cosiddetti *Ordini mendicanti,* facenti capo a S. Francesco e a S. Domenico. A questo stadio la *vita apostolica,* o *apostolica vivendi forma,* entra in collisione con le forme precedenti: monastica e canonicale, provocando opposizioni e dibattiti teologici che videro uomini come S. Tommaso e S. Bonaventura schierati a difesa dei Mendicanti contro i Maestri secolari [8]. I Mendicanti sono coscienti della nuova interpretazione della formula, come si può vedere dall'Ufficio di S. Domenico (del 1242): *Tandem virum canonicum auget in apostolicum!*

La differenza risalta anche in rapporto al modello biblico. Infatti, mentre per i monaci e per i canonici regolari punto di riferimento della vita apostolica era principalmente la comunità degli Atti (oltre s'intende la *sequela Christi,* che è alla radice di ogni vita religiosa in tutte le sue forme), per i predicatori itineranti e mendicanti era invece il *Discorso di missione* (Mt 10, par.). Persiste, evidentemente, il collegamento con la comunità degli Atti per quanto riguarda la vita comunitaria nel suo insieme, ma questa è finalizzata all'annuncio della Parola.

Predicazione itinerante, dunque, caratterizzata dal pieno distacco dai beni e sostenuta da un'intensa vita comune fatta di preghiera, di studio, di penitenza, di carità [9].

---

[8] S. TOMMASO, *De perfectione vitae spiritualis* (1269/1271); *Contra pestipheram doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu* (1270); S. BONAVENTURA, *De perfectione evangelica; Apologia pauperum* (1270).

[9] La bibliografia sullo sviluppo semantico della formula è molto vasta. Ci limitiamo a un ragguaglio essenziale. Opera fondamentale per l'insieme del problema: M.H. VICAIRE, O.P., *L'imitation des Apôtres. Moines, Chanoines et Mendiants (IVe-*

Possiamo riassumere col Cerfaux questa differenza di modelli di riferimento:

« Fino a S. Francesco la formula significava prevalentemente il genere di vita che imitava la prima comunità di Gerusalemme, quando tutto era in comune nell'esercizio della carità di Cristo. Con S. Francesco l'espressione cambia significato: la vita apostolica si avvicina più a Nostro Signore. E' la maniera di vivere degli Apostoli col Maestro, mentre Gesù era ancora in vita: la vita di uomini associati in carità per stabilire il Regno di Dio sulla terra. Gli Apostoli sono sempre con il Signore ed Egli li invia a predicare » [10].

E' appena il caso di ricordare che vari riferimenti concreti all'ideale primitivo (sia degli Atti che dei Vangeli) poggiano spesso su tradizioni o interpretazioni dubbie, storicamente devianti [11]. Un testimone in tal senso, importante per il suo influsso sulla mentalità posteriore, è Cassiano [12].

XIIIe siècles), Paris 1963. Trad. ital., Coletti, Roma 1964. Secondo i vari periodi: A. DESCAMPS, *Aux origines du ministère. La pensée de Jésus*, in *Revue Théol. de Louvain* 1(1971) 3-45; J.B. BAUER, *Alle origini dell'ascetismo cristiano*, Paideia, Brescia 1983; M. HENGEL, *Nachfolge und Charisma*, Berlin 1968; K.S. FRANK, *Vita apostolica. Ansätze zur apostolischen Lebensform in der alten Kirche*, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1971, 145-166; IDEM, *Askese und Mönchtum in der alten Kirche*, Darmstadt 1975. H. GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Hildsheim 1961² (trad.ital., *Movimenti religiosi nel Medioevo*, Il Mulino, Bologna 1974); CH. DEREINE, *La 'vita apostolica' dans l'ordre canonial du IVe au XIe siècle*, in *Revue Mabillon* 51 (1961) 47-53; IDEM, *Les chanoines réguliers au diocèse de Liège avant saint Norbert*, Bruxelles 1952; FLAVIO DI BERNARDO, C.P., *'Apostolica vivendi forma' e 'Vita Christi' nella predicazione itinerante del secolo XII*, in *Missioni al popolo per gli anni '80*, Antonianum, Roma 1981, 458-487; F. GIORGINI, C.P., *Il ruolo delle missioni itineranti nella storia della Chiesa, ibidem*, 47-94, spec. 48-50 (« La nuova comprensione della 'vita apostolica'); R. GREGOIRE, *S. Norberto e i canonici regolari*, in *Le grandi scuole della spiritualità cristiana*, a cura di E. ANCILLI, Teresianum - O.R., Roma 1984, 288-307, spec. 288-289 (sulla 'vita apostolica'); vedere *Breviario romano*, 6 giugno, festa di S. Norberto: « Si convertì all'ideale monastico e fu ordinato sacerdote. Votatosi all'imitazione degli Apostoli, si dedicò interamente alla predicazione del Vangelo ».

[10] L. CERFAUX, *Retraite apostolique*, Gembloux 1947, p. 81.

[11] Alcune indicazioni. A proposito dell'*apostolikos bios* rivendicato da ORIGENE ai cristiani perfetti, il FRANK, *art.cit.*, fa notare che la *vita* apostolica così prospettata non corrisponde affatto alla forma di vita originaria degli Apostoli, ma è una creazione dell'Alessandrino il quale proietta indietro, all'ambiente di Gesù, forme di vita proprie del suo ambiente. Poco più tardi, EUSEBIO di Cesarea, attribuendo alla prima comunità cristiana di Alessandria la descrizione che FILONE fa dei Terapeuti ebrei, proietta nei primissimi tempi apostolici l'istituzione del monachesimo cristiano: *Storia ecclesiastica*, II, 17. Altri storici lo seguiranno, tra cui GIROLAMO e SOCRATE (per quest'ultimo cf. PG 67, 512). Il CRISOSTOMO attribuisce agli Apostoli l'istituzione dei cori dei monaci (*Hom. in Mt.* 33,4: PG 57, 393). Cf. FRANK, *cit.*, 146-147.

[12] CASSIANO si interessa al nostro argomento specifico specialmente nella *Institutio* II, 5 e nella *Collatio* XVIII, 5. Diamo i brani salienti di quest'ultima:

« *Da chi sia stata istituita la professione cenobitica.*

La vita cenobitica nacque al tempo della predicazione apostolica. E' proprio questa la forma di vita che vediamo sorgere a Gerusalemme, in quella moltitudine

Si può tuttavia parlare, col Vicaire, anche di interpretazioni provvidenziali (pur nel loro anacronismo), nel contesto di una lettura attualizzante della Parola [13]. Il che non toglie che, al di là delle incoerenze storiche, si siano registrate anche distorsioni teologiche che hanno pesato sulla concezione stessa della vita cristiana [14].

---

di credenti di cui parla il libro degli Atti (citaz. di At 4, 32; 2, 45; 4, 34-35). Tutta la Chiesa presentava allora uno spettacolo che oggi è possibile vedere soltanto (ohimè raramente!) presso un numero ristretto di cristiani, cioè nelle case cenobitiche.

Ma dopo la morte degli Apostoli la moltitudine dei cristiani... incominciò a intiepidirsi. La libertà concessa ai convertiti dal gentilesimo (At 15, 29)... non mancò di contaminare a poco a poco la perfezione della Chiesa di Gerusalemme. Ogni giorno aumentava il numero dei convertiti... ma il fervore della primitiva fede diminuiva ogni giorno di più. E non fu soltanto la massa dei neo-convertiti a raffreddarsi e allontanarsi dall'antica austerità: i capi della Chiesa fecero altrettanto...

Ma quelli che sentivano ancora il fervore dei tempi apostolici e volevano restare fedeli al ricordo della primitiva perfezione, lasciarono le città e la compagnia di coloro che ritenevano lecita, a se stessi e a tutta la Chiesa di Dio, la negligenza di una vita più comoda. Si stabilirono nei dintorni delle città, in luoghi appartati, e s'impegnarono a seguire per proprio conto quelle regole di vita che sapevano dettate dagli Apostoli per tutto il corpo della Chiesa. Nacque così il metodo di vita del quale stiamo parlando, cioè di quei seguaci del Signore che si erano ritirati nella solitudine per non contagiarsi nella tiepidezza dei più. Con l'andare del tempo questi solitari si costituirono in una categoria distinta da tutte le altre... Le comunità che formarono in seguito, meritarono a loro il nome di cenobiti, mentre alle celle e ai luoghi nei quali si raggruppavano fu dato il nome di cenobi.

Questa è la sola specie di monaci dei tempi più antichi: essa è la prima nel tempo e la prima per grazia. Si conservò per molti anni in tutto il suo splendore e in tutta la sua integrità, fino all'epoca degli abati Paolo e Antonio. Ai nostri giorni possiamo vederne i vestigi nei monasteri dei cenobiti » (G. CASSIANO, *Conferenze spirituali,* 3 voll., Ed. Paol., 1966: vol. 3°, *Conferenza XVIII, 5,* pp. 59-61. Per il testo originale, con traduzione francese, cf. *SCh.* 64, pp. 14-16).

Il brano compendia tutta la tradizione. In realtà, il monachesimo nasce soltanto agli inizi del IV secolo, con Antonio e Pacomio. Quest'ultimo, come si è visto, crede di risuscitare nelle proprie comunità l'antica *via apostolica.*

13 Dopo aver riscontrato incoerenze o proiezioni antistoriche, basate spesso su false letture, il Vicaire annota che, a parte la plausibilità storica, la forza di attrazione e la nostalgia delle origini ha sollecitato e fatto « crescere » la parola ispirata: « Non avremmo potuto scoprire tutta la ricchezza dei quattro versetti degli Atti e di una diecina di altri testi del Vangelo, se ci fossimo accontentati di tormentarli soltanto filologicamente o anche di meditarli in astratto. La storia della Chiesa è il commento più vivo e più ricco che si possa fare del Vangelo » (VICAIRE, *o.c.,* 145-146).

Sull'attuazione della *vita apostolica* domenicana nel mondo attuale, cf. MARY ANN FATULA, O.P., *Reclaiming the Dominican Mission,* in *Review for Religious,* Sept.-Oct. 1983, 759-766, spec. 761-763.

14 Parliamo in particolare della *doppia classe di cristiani* (perfetti/imperfetti), collegata con il modo di impostare l'origine del monachesimo. Si veda in questo senso il già citato CASSIANO (*Coll.* XVIII, 5; *Coll.* XXI, 5-9); S. AMBROGIO, *De officiis,* I, cap.11; *De viduis.* Tale dottrina ha trovato assetto giuridico nei *Duo genera christianorum* di GRAZIANO (cf. *Decretum Magistri Gratiani,* a cura di Aemilius Friedberg, Lipsiae 1879, col. 678), e assetto teologico nella teoria suareziana dei « due stati » (F. SUAREZ, *Tractatus de religione. Pars II, De statu perfectionis et religionis: Opera omnia,* Parisiis 1859, t. XV).

2.4 *In epoca moderna* il senso della frase conserva in parte la pregnanza registrata presso i Mendicanti, anche se via via tende a restringersi all'aspetto del ministero. Questo diventa pressoché esclusivo in epoca contemporanea, ivi incluso il Vaticano II. A noi comunque qui interessa in particolare l'epoca tridentina, nella sua fase iniziale e nel suo prolungamento fino al sec. XVIII. E' l'epoca delle Congregazioni votate all'evangelizzazione.

2.4.1 Merita una menzione particolare la riforma di *S. Gaetano Thiene* (1480-1547). Il primo capitolo delle Costituzioni dichiara che uno dei fini dell'Ordine è: Clericalem vitam ducere et instaurare in Ecclesia Dei *primitivam apostolicae vitae normam,* quae inserviat tamquam typus et exemplar ecclesiasticis.

« Fin dall'inizio, Gaetano e compagni vollero organizzare una vita fondata direttamente sugli insegnamenti del Vangelo e degli Atti, che imitasse la vita degli apostoli e dei chierici della chiesa primitiva, nell'armonia dell'azione e della contemplazione. Nelle sue Annotazioni al martirologio romano, il 29 giugno, il Baronio scrive dei Teatini: Pristinam illam *apostolicam vivendi formam* ex integro redditam sancte pieque colunt » [15].

2.4.2 Costante riferimento al Signore e ai suoi Apostoli troviamo nelle *Regole comuni* di *S. Vincenzo de' Paoli* (1585-1660), sia per quanto riguarda il fine, sia per i voti, per la vita comunitaria, per la vita di preghiera e per i rapporti sociali. Qualche citazione:

« Avendo Cristo nostro Salvatore radunati insieme *gli Apostoli*

---

[15] B. MAS, *S. Gaétan de Thiene*: *Dict. de Spirit.*, VI (Paris 1967), col. 39-40; 43. Nota ancora lo stesso autore: « Gaetano e i suoi chierici volevano ispirarsi, nel loro modo di vivere e di agire, agli esempi di Cristo e degli Apostoli. La lettura assidua e l'interpretazione quasi letterale, ' sine glossa ', del Vangelo tendevano a imprimere nei loro spiriti il programma di perfezione evangelica che essi intendevano realizzare: rinunzia a tutti i beni temporali, distacco nella pace e nella tranquillità interiore, fondate sulla fiducia filiale nella divina Provvidenza. L'accordo tra la vita apostolica del sacerdote e la vita ' regolare ' appare a Gaetano e ai suoi compagni molto semplice se si contempla il Cristo e i suoi primi discepoli: la ' vita apostolica ' diveniva un'esperienza della vita sacerdotale » (*ibid.*, col. 43).

Il P. Raponi, nel giustificare il titolo delle Costituzioni, citava, tra l'altro, la liturgia di S. Gaetano, prima della riforma di Paolo VI. Precisamente il Breviario romano (7 agosto, *lectio III*): « Collapsam ecclesiasticorum disciplinam *ad formam* fessori tuo *apostolicam vivendi formam* imitari tribuisti, ecc. ». In quella stessa oc- *apostolicae vitae* instaurare desiderans »; e l'*Oremus*: « Deus, qui Beato Caietano Concasione richiamava anche il titolo di un libro scritto da un grande devoto di S. Alfonso, Don CALABRIA, *Apostolica vivendi forma,* Verona 1946 (cf. *Acta Capit. 1967/69,* p. 177). Di passaggio ricordiamo che S. Alfonso ebbe due cugini Teatini e ci fu un momento in cui aveva intenzione di raggiungerli. Designò poi S. Gaetano come uno dei patroni della sua Congregazione.

e Discepoli, diede ad essi alcuni precetti per convivere rettamente... *Perciò* la nostra Congregazione bramando di seguire le orme di *Cristo e dei discepoli...* ». (cap. VIII, n. 1).

« Oltre alle regole che il nostro Salvatore diede agli *Apostoli ed ai suoi Discepoli* sul modo di agire tra loro, aggiunse certe prescrizioni sul modo di trattare col prossimo. *Perciò,* a suo esempio... » (cap. IX, 1).

« *Cristo Signore e i suoi Discepoli* avevano i loro esercizi di pietà... *Perciò...* » (cap. X) [16].

2.4.3 La formula *vita apostolica* nel suo senso pieno è caratteristica di *S. Paolo della Croce* (1694-1775) e della sua Congregazione. Essa arriva ad abbracciare anche la vita eremitica. Non adduciamo testi, ma la bibliografia da sola dimostra la familiarità della formula presso i Passionisti [17].

3. *La vita apostolica alle origini della C.Ss.R.*

3.1 *La Congregazione delle Apostoliche Missioni* (Cattedrale di Napoli) [18].

Fine dell'istituzione: « Quo fiat, ut apostolicae vitae, ipsiusque Evangelii pondus... valeat sustineri » [19].

---

[16] S. VINCENZO DE' PAOLI, *Regole comuni della Congregazione della Missione.* Testo in *Costituzioni e regole della Congregazione della Missione,* Parigi 1955, pp. 173-260, *passim.*

[17] La *vita apostolica* passionista è stata oggetto di molti studi, secondo i quali essa caratterizza i membri della Congregazione nella loro esistenza globale, dentro e fuori casa: S. PAOLO DELLA CROCE, *La Congregazione della Passione di Gesù. Cos'è e cosa vuole* (a cura di F. Giorgini), Roma 1978 (= *Ricerche di storia e spiritualità passionista,* 1). Nell'Introduzione il Giorgini, tra l'altro, scrive: « La vita dei religiosi passionisti è conforme alla vita degli Apostoli. Perciò essi sono veri operai evangelici e ministri apostolici, ispirando la loro vita alle istruzioni che Gesù diede ai discepoli ed agli apostoli prima di inviarli in missione » (p. 4); F. GIORGINI, *La povertà evangelica nella Congregazione passionista,* Roma 1980 (= *Ricerche...,* 8); IDEM, *La comunità passionista nella dottrina di S. Paolo della Croce,* Roma 1980 (= *Ricerche...,* 9); C. NASELLI, *La solitudine e il « deserto » nella spiritualità passionista,* Roma 1978 (= *Ricerche...,* 7); IDEM, *L'« uomo apostolico » nella esperienza e dottrina del Ven. Giov. Batt. di S. Michele Arcangelo,* in *Missioni al popolo per gli anni '80,* Roma 1981, pp 536-567, spec. 541-547 (*Le origini della « vita apostolica » nel quadro storico del Settecento*).

[18] *Regulae clericorum saecularium Congregationis Apostolicarum Missionum sub patrocinio S. Mariae, Reginae Apostolorum* (Napoli 1777, edizione identica a quella del 1768).

[19] *Ibid.,* p. 1.

Metodo: « Methodus autem nullatenus abest ab illa quam Christi Domini, ac Servatoris nostri monstratum edocet exemplar. Is enim a Patre missus, Evangelicos Missionarios omnino ad sui formam disponere sategit »[20].

Comportamento: « Ad missiones vocati, sedulo perspiciant, se jam Apostolico muneri devotos, Apostolorum vitam debere quam enixius aemulari »[21]. « Apostolicis vestigiis inhaerere quam maxime aemulamur »[22].

Idoneità, o requisiti: Orazione, meditazione, lectio divina, umiltà, mortificazione, fuga delle cose terrene, carità eccellente, purezza di cuore, temperanza, scienza, dottrina, disponibilità a qualunque sacrificio sull'esempio di S. Paolo, stile familiare nel predicare, e simili[23].

Come si vede da questo abbozzo, anche se l'accento cade sull'attività apostolica, lo spirito fa un tutt'uno con essa.

Che l'esperienza delle Apostoliche Missioni abbia segnato profondamente il Liguori lo si deduce dalla *Supplica* da lui inviata a Benedetto XIV. S. Alfonso vi fece parte da chierico, fin dal 1724, e ne rimase membro a vita. Per otto anni, fino al 1732, predicò missioni nelle città e nei grossi paesi del Regno, accorgendosi però che villaggi e campagne non erano raggiunti dalle Apostoliche Missioni. Di qui l'idea del suo nuovo Istituto. Quanto alle Regole, egli dovette, più degli altri, assorbirne linguaggio e contenuti, che ritroveremo nell'Alfonso fondatore e legislatore.

3.2 *Usi e costumi dei Missionari delle origini*

Il periodo delle origini, piuttosto complesso nella sua spiritualità, fu caratterizzato dall'imitazione spesso letterale di atteggiamenti e costumi della prima comunità evangelica. Dove si avverte l'influsso del Falcoia. Ne ricordiamo alcuni:

- In ogni comunità dovevano risiedere normalmente 12 Padri e 7 Fratelli (per questi ultimi, il modello erano i 7 diaconi degli Atti).
- Erano previsti all'inizio 12 Consultori generali (poi ridotti a 6).
- Le 12 virtù mensili, con i 12 Apostoli come protettori.

---

20 *Ibid.*, p. 7.

21 *Ibid.*, p. 141.

22 *Ibid.*, p. 144. Notevole il paragrafo sul disinteresse, pp. 142-147.

23 *Ibid.*, p. 145 ss. Sul modo di predicare, pp. 181-183.

- Si doveva uscire in missione a 30 anni.
- Precedeva l'invio in missione un ritiro di 30 giorni, meglio se di 40 (come il ritiro di Gesù nel deserto).
- In missione si doveva andare a piedi, salvo in caso di vera necessità; ma allora sempre su « vil giumento », mai a cavallo, tanto meno in carrozza.
- Si doveva uscire in missione almeno in due.
- Equipaggiamento e vestito alla semplice (« scarpe all'apostolica ») [24].

L'imitazione estrinseca e materiale dei modelli trovò in Alfonso l'uomo dell'equilibrio e del buon senso, che seppe discernere il caduco dal permanente [25].

3.3 *L'Idea delle missioni e delle disposizioni per le medesime*

Le citazioni sono desunte dal testo della Regola approvata da Benedetto XIV, anche se il contenuto è molto più antico:

- « Le sante missioni altro non sono che una continuata redenzione che il Figlio di Dio sta facendo continuamente nel mondo per mezzo dei suoi ministri » [26].
- « Per effettuare quest'alto e sublimissimo consiglio della divina Bontà, i nostri congregati sono chiamati siccome coadiutori, compagni e ministri di Gesù Cristo nel grande affare della redenzione (...) Con questo

---

[24] Citiamo alcune disposizioni tratte dal *Regolamento per le sante Missioni* (1747): « Per un sì gran impiego, debbano a similitudine del Signore prepararsi bene sino a trent'anni dell'età loro con raccoglimenti, silenzi, studj ed orazioni ... Quando sia vicino il tempo di mettersi in pubblico, per seguitare anche l'esempio del Signore faranno un esatto e mortificato ritiramento, che sarebbe più proprio se fusse per lo spazio di quaranta giorni » (*Analecta CssR*, I, 1922, fasc. 4,174).

« Anderanno nelle missioni sempre a piedi, come andava S.D.M., ed andavano i Santi Apostoli, purché la precisa necessità non l'obligasse d'avvalersi d'alcun vil giumento » (*Ibid.*, fasc. 6, p. 261, n. 2).

[25] Scrive in proposito il TANNOIA: « Il dott. Tosquez facendo giocar troppo la fantasia, perché il fine dell'Istituto era l'imitazione di Gesù Cristo, pretendeva, fissandosi alla corteccia, che vestir si dovesse con sottana di un rosso suboscuro, e con cappa di color turchino, perché così credesi, dicea, che vestiva il Salvatore (...) Pretendeva che quanto nel secolo si avesse di proprio da ognuno, tutto si dovesse vendere, e presentarsene il prezzo ai piedi del Superiore; ma non vedeva che troppo lontano ne stava da' tempi Apostolici.

Ridevasene Alfonso per le pretensioni del Tosquez. Essendo noi semplici Preti, non conviene, dicea, mascherarci in faccia al pubblico circa il vestire con una novità non per anco intesa; e vie più rideva per lo preteso spropriamento: chi vorrà seppellire, diceva, i tanti Anania, che mentitori ci saranno fra di noi? » (I, 90).

[26] *Costituzioni e Regole della Congregazione dei sacerdoti sotto il titolo del Santissimo Redentore,* Roma 1923, Parte I, Cap. I, Cost. I, n. 40.

proposito predicò Gesù Cristo, col medesimo i santi Apostoli, discepoli veri e imitatori perfetti di un sì gran Maestro »[27].

- « Interpongano i meriti e l'intercessione potentissima di Maria (...) e dei ss. Apostoli i quali, colla Beata Vergine, sono i principali protettori di tutti i missionari, specialmente del nostro minimo, ma santo Istituto »[28].
- « Bisogna, senza dubbio, predicare come predicarono Gesù Cristo e i santi Apostoli, semplicemente e familiarmente (...) Predicare Gesù Cristo all'apostolica e con istile semplice e familiare »[29].
- Sulla *condotta da tenersi in missione* si dilunga la cost. III: essa deve essere consona all'*uomo apostolico,* o all'*operaio evangelico.*

Le *virtù* di cui deve essere adornato il missionario sono ricalcate sulla figura del Redentore, primo Missionario, e dei suoi Apostoli. Virtù dunque eminentemente *apostoliche*[30]. Come diceva il Vicaire, « l'apostolato esige vita apostolica »[31].

3.4 *La testimonianza del Tannoia*

Ci riferiamo ad A.M. TANNOIA, *Della vita ed istituto del Ven. Servo di Dio D. Alfonso M. Liguori,* 3 voll., Napoli 1798-1802. Ristampa anastatica, Valsele, Materdomini (AV), 1982.

Dividiamo in tre paragrafi le espressioni attinenti alla termi-

---

[27] *Ibid.,* n. 42. Parte del primo periodo è stata inserita nelle Costituzioni rinnovate, precisamente alla Cost. 2.

[28] *Ibid.,* n. 44.

[29] *Ibid.,* n. 47. Sull'argomento cf. V. RICCI, *Per una lettura degli interventi di S. Alfonso sulla predicazione apostolica,* in *Spic.hist.,* 20 (1972), Fasc. I,54-70 (I Cappuccini come esemplari di predicazione apostolica). Nell'articolo si fa riferimento ad altri lavori dello stesso autore in materia di predicazione popolare.

[30] Un sondaggio sulle Regole e costituzioni di alcuni Istituti (Lazzaristi, Passionisti, Redentoristi) offre in merito un ventaglio di atteggiamenti praticamente concorde. Una buona sintesi delle *virtù apostoliche* richieste dai Padri Fondatori ai loro missionari si trova in F. GIORGINI, *Il ruolo delle missioni itineranti nella storia della Chiesa,* in *Missioni al popolo per gli anni '80,* Roma 1981, pp. 50-54 (con citazioni molto significative). Si può vedere anche S. RAPONI, *Gli operatori della missione, ibid.,* pp. 196-203.

Sono celebri le *Cinque levigatissime pietre di Davide,* di S. Vincenzo de' Paoli: semplicità, umiltà, mansuetudine, mortificazione, zelo delle anime. Per i Redentoristi, ci limitiamo alla seguente citazione: « Stando in missione, si sfugga in ogni maniera l'esagerata preoccupazione della salute, e lo spirito di delicatezza. Perché chi non si butta, come suol dirsi, alla disperata, non avrà mai il vero spirito del Missionario. Se non si è animati da tale spirito, è meglio restarsene a casa, piuttosto che andare in missione. Poiché gli incomodi e le fatiche sono i compagni inseparabili della vita apostolica » (Cost. III, n. 56).

[31] M.H. VICAIRE, *o.c.,* p. 149.

nologia presa in esame: da quelle più generali e comuni a quelle più specifiche e puntuali. Tra parentesi i riferimenti al Tannoia, per non appesantire inutilmente le note.

3.4.1 *Espressioni più comuni*

Diciamo « comuni », perché presenti nel linguaggio di tutte le Congregazioni o Istituti (Gesuiti, Cappuccini, Pii Operai, Lazzaristi, Passionisti, ecc.): Uomini Apostolici, Operai Apostolici, Campagne Apostoliche, Ministero apostolico, Candidati apostolici (per quest'ultimo, cf. I, 83); nuovi Apostoli (I,123), veri Uomini apostolici (I,265), Uomo Apostolico e tutto zelo (I,59). Riferendosi ai Redentoristi, Benedetto XV « benedisse Iddio che, anche in questi ultimi tempi, suscitasse nella Chiesa degli Uomini Apostolici » (I,210).

Il famoso missionario apostolico Giuseppe Luigi di S. Caterina in una lettera al Rettore Maggiore di Pagani, in data 25 Dic. 1796, chiamava Alfonso « Vero successore degli Apostoli » (III,233).

3.4.2 *Espressioni più piene*

« Sotto il titolo del Salvadore, cioè sotto la protezione del Capo di tutti i Missionari » (I,83).

« L'unico intento altro non fu che di unire in un corpo tanti zelanti sacerdoti, che altro fine non avessero che la gloria di Dio e la salvezza delle anime. Soprattutto un vivere apostolico, tutto uniforme alla vita sacrosanta di Gesù Cristo, cioè umile e povero, e spropriato totalmente di se stesso, e delle cose di questa terra » (I,83).

« Ma perché lo spirito nelle case religiose, anziché crescere, di ordinario manca, Alfonso, volendo formare, come proposto si aveva, una comunità Apostolica e tutta santa, spesso spesso metteva in veduta il maggior merito, che presso Dio si acquista, quando con voto se li dedica la propria volontà, e spogliati si vedano di ogni cosa terrena » (I,133).

« Nel tempo istesso s'invogliò della nostra Congregazione, e del vivere apostolico di Alfonso, l'anzidetto Abbate (= Muscari) » (I,216).

« Ho più volte ridetto non esservi stata cosa tanto a cuore ad Alfonso quanto il veder radicato tra'suoi un vero spirito Apostolico e quella evangelica povertà amata da Gesù Cristo » (I,278).

(Gli avversari di Pagani dicevano) « che un ceto di uomini apostolici, com'essi si chiamavano, anzi che fissarsi in luogo determinato, vagar dovevano, proseguendo, secondo il Vangelo, le orme di Cristo e degli Apostoli » (I,164).

3.4.3 *Il testo più significativo*

« La vita Apostolica, di già abbracciata, diceva Alfonso, se vogliamo dirlo, propriamente consiste nel dare un addio solenne alla propria casa,

senza più vedere né patria, né parenti, e che ove domina la carne, ed il sangue, non ci può essere né amore verso Dio, né zelo per le anime. Dobbiamo darci a Dio, anche dir soleva, ma con una volontà risoluta di mai più lasciare di seguitarlo. Non si può dire atto al Regno di Dio chi, avendo posto mano all'aratro, si arbitra in cuor suo riguardar indietro, e voltar dispoticamente le spalle a Dio, ed alla Congregazione » (I,135-136) [32].

3.4.4 *Le virtù apostoliche*

Il materiale a disposizione è molto ampio, e procedere per citazioni ci porterebbe troppo lontano. Indichiamo i capitoli in questione, invitando alla lettura diretta: C.50 (I,304-308): *Doti personali che accompagnavano Alfonso nel Ministero Apostolico.* C.53 (I,317-323): *Stretti doveri che Alfonso esigeva da' suoi Missionari.* C.54 (I,324-328): *Sul vero predicare apostolico.* C.56 (I,334-340): *Altri doveri ricercati da Alfonso nei suoi Congregati.*

Stralciamo solo qualche frase:

« Il nostro impiego, diceva Alfonso, è quell'istesso che esercitò Gesù Cristo e, dopo di Lui, i SS. Apostoli. Chi non ha lo spirito di Gesù Cristo, e lo zelo de' SS. Apostoli, non è atto per questo ministero » (I, 317-318).

« Chi è chiamato all'Apostolato, diceva a' suoi, non deve dipartirsi dall'umile condotta degli Apostoli » (I,318).

« Non voleva tra' suoi rozzezza e rusticità di tratto: Gesù Cristo, diceva Alfonso, fu piacevole, e manieroso: trattava affabilmente con tutti; né si legge nella sua vita tratto rozzo, e dispiacevole » (I,321).

La *vita apostolica* non è pertanto unicamente la predicazione, ma *in primis* la conversione fondamentale, o spirito evangelico: umiltà, povertà, dono di sé, abnegazione, ecc. Ministero e vita di santità sono una stessa cosa. « Se un Congregato vuole salvarsi senza farsi santo, dubito che si salverà », nota S. Alfonso.

3.5 *Il secondo libellus supplex*

Ne tratteremo *ex professo* a proposito del confronto tra il testo Cossali e il testo pontificio. Qui basti accennarvi per l'apporto che esso rappresenta al tema che stiamo trattando, ossia sul senso di *vita apostolica.*

---

[32] Il testo s'inquadra nell'emissione dei voti e del giuramento di perseveranza richiesti dal Fondatore. Il cap. 14, da cui è tratta la citazione, s'intitola appunto: *Alfonso ed i Compagni si legano coi voti semplici religiosi, e col Giuramento di stabilità in Congregazione* (II, 133). Il REY-MERMET, *Il santo del secolo dei Lumi,* Roma 1983, p. 414, riporta il testo commentandolo adeguatamente.

Comincia così:

« Essendosi nell'anno 1732 adunati insieme il Sacerdote Alfonso de' Liguori, Napolitano, con altri Sacerdoti del Regno, per menare una vita apostolica, intenta allo studio della propria perfezione e di ridurre l'anime più bisognose alla strada del cielo, s'obbligarono con voti... » [33].

Come si vede, sotto il termine *vita apostolica* vengono ricondotti tutti e due gli elementi che caratterizzano l'adunanza: la propria perfezione e il ministero apostolico. Anche se la *e* che congiunge i due elementi è, come vedremo, la spia della teoria dei « due fini ».

3.6 *Romiti in casa, apostoli fuori*

— *Le testimonianze*

In apparente contrasto con quanto siamo venuti finora esponendo, nel tempo delle origini esistono alcune testimonianze che sembrano attestare un certo dualismo nella vita dei Congregati.

3.6.1 Cominciamo dal TANNOIA: « Se fuori di casa voleva Alfonso i suoi Missionari altrettanti Apostoli, in casa li voleva tanti romiti. Fuori, diceva egli, dovete uscire per santificare gli altri; in casa dovete trattenervi per santificare voi medesimi. Prefisse per tutti, come fine essenziale, l'imitazione di Gesù Cristo capo dei Missionari, e volle che ognuno sforzato si fosse per imitarne gli esempi. Ogni mese propose per tutti una delle virtù, che più fu a cuore al Salvatore... » (I,334).

3.6.2 Lo stesso S. ALFONSO, a proposito della *vita mista*, scrive: « Onde possono dire tali religiosi, che quando stanno fuori di casa sono operai, ma quando stanno in casa sono romiti » [34].

3.6.3 Il P. Giuseppe LANDI, parlando della fondazione di Scala, afferma tra l'altro: « Si mangiava poco, e malamente si dormiva sopra la paglia. Quattro volte la settimana si faceva (= Alfonso) la disciplina per Regola; oltre quelle di ogni giorno, che si faceva a secco, et a sangue. Dippiù portava continui cilizii, catenelle, faceva continue penitenze. Tanto che quella prima casa si doveva chiamare piuttosto Romitaggio, e luogo di solitudine e di anacoreti, che casa di Missionarii, tanto era il silenzio e ritiro che si praticava continuamente » [35]. E ancora: « Ond'erano stimati

---

[33] Cf. A. SAMPERS, *Duo libelli supplices*, in *Spic.hist.*, 17 (1969), 215-224, (223).

[34] S. ALFONSO, *Opuscoli sulla vocazione* (a cura di O. Gregorio), Ed. Paol., 1965², Cap. IV, *Conforto ai Novizi*, p. 143.

come tanti anacoreti per l'esatta osservanza delle di loro Regole e per le tante penitenze che continuamente facevano »[36].

3.6.4 Il P. Pietro VOLPICELLI nei Processi apostolici riferì che Alfonso, abbandonato dai suoi confratelli che volevano aprire le scuole, e restato con un solo Compagno (= Vito Curzio), abbia detto: « I soggetti dell'Istituto dovevano essere romiti in casa ed apostoli fuora »[37].

3.6.5 *La relazione di Teano (1753)*

Redatta da coloro, *in primis* De Donato e Mandarini, che avevano abbandonato Alfonso quasi subito, per motivi di fondo, cioè per la diversa finalità perseguita, la relazione, anche se di parte e perciò deviante circa la vera « idea » che S. Alfonso si faceva dell'Istituto, offre tuttavia un'idea dell'ambiente in cui visse la prima comunità redentorista:

« La diversità di ciò che si proponevano nel promuovere il culto divino il padre Donato e il padre De Liguori ben presto li separò. Il primo infatti (...) meditava di stabilire che l'istituto di questo sodalizio dovesse consistere nell'adempiere nei paesi, contrade e piccoli centri gli stessi uffici che la Compagnia di Gesù con tanto profitto cura nelle grandi città (...) Al contrario il padre De Liguoro riteneva (...) che bisognasse solo attendere alla propria salute, al divino ufficio, alle pie meditazioni e soltanto all'evangelizzazione dei poveri, e perciò il sodalizio dovesse, sull'esempio degli anacoreti, costituirsi in luoghi deserti ed eremitici »[38].

3.6.6 Nella *Supplica* a Benedetto XIV S. Alfonso scrive che i Missionari « si sono congregati a vivere in alcune case, o sieno ritiri posti fuori dell'abitato »[39]. Il termine *ritiri*, ubicati *fuori dell'abitato*, può evocare facilmente l'idea di romiti, o anacoreti, di cui parla sia il Landi che la Relazione di Teano.

3.6.7 Vogliamo infine accennare ad *alcune varianti* della frase in esame.

- Apostoli fuori, certosini in casa.
- Certosini in casa, apostoli fuori. Questa seconda formula sembra sia stata più in uso nelle nostre Province francesi.

Probabilmente la formula è stata mutuata dai Lazzaristi presso i quali essa era molto usuale, a cominciare dal primo biografo di S. Vincenzo, Abelly.

---

[35] G. LANDI, *Istoria della Congregazione del SS. Redentore* (Due tomi manoscritti, 1782). Tomo I, cap. V: *Compendio della vita di Mons. De Liguori*, & 1: *Della sua vita in generale*, p. 34.

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

[37] *Summarium super virtutibus*, Romae 1806, 110.

[38] R. TELLERIA, *Relatio theanensis an. 1753 super primordiis Congregationis SS. Sacramenti ac Instituti alfonsiani*, in *Spic.hist.*, 12 (1964) 321-335 (339-340). Il TELLERIA commenta: « Unde ex vitali finis exigentia, praediligebat S. Alfonsus — *Relatione* teste — domos Instituti extra civitatum moenia condendas, in aprica solitudine spe-

— *Il senso dell'espressione*

- Per prima cosa è giusto ricordare che S. Alfonso rifiutò la vita eremitica proposta dalla Crostarosa [40].
- Nel '700 i romiti, integrati nella vita sociale, costituivano una nota di colore che li portava, quasi naturalmente, a termine di paragone. Ricordiamo, per es., la frase sprezzante del barone di Villa degli Schiavi rivolta ad Alfonso e compagni: *Che puzza di romiti!* [41]. O la *barbaccia da romito,* con cui il servo del vescovo di Cerreto annunziò al suo padrone la presenza di Alfonso [42].
- Secondo alcuni, nella prima citazione (3.6.1.) sarebbe riflessa la mentalità dello stesso Tannoia, il quale avrebbe vissuto un pò questa dicotomia. A lui infatti si deve la redazione delle Costituzioni del 1764, che recepivano esplicitamente la teoria dei « due fini » (=Cost.I). Essendo inoltre stato per lungo tempo Maestro dei novizi sarebbe stato portato quasi naturalmente ad accentuare la vita interiore. Nel testo riportato bisogna comunque notare la frase: *Gesù Cristo capo di tutti i Missionari,* che addita nel Redentore il centro unificatore della vita missionaria [43].
- Quanto all'ubicazione delle case, su cui dovremo tornare, essa obbediva prima di tutto alla finalità missionaria (per uscire *con prontezza* alla volta delle genti di campagna). Tuttavia bisogna tener conto anche del dato contingente: la quasi totalità delle case furono offerte, e a volte accettate con difficoltà proprio per l'eccessiva distanza dai centri abitati [44].

Né bisogna sottovalutare i risvolti socio-economici. Collocando le case nei paesi, dove la gente era sufficientemente assistita, c'era

---

ciatim repositas ad evangelicos praecones seorsum pascendos officio morali, studio disciplinarum magis congruentium confessariis, exercitio virtutum poenitentialium aliisque vitae stricte communis adiutoriis, quin interea in propriis domibus confovere deessent exercitia spiritualia continuo viris ecclesiasticis ac laicis tradenda » (p. 329). Sull'ubicazione delle prime case, *ibid.*, pp. 353-354. Sulla *Relazione di Teano,* cf. anche D. CAPONE - S. MAJORANO, *Le radici...*, Materdomini 1985, pp. 357-358.

39 Cf. A. SAMPERS, *Duo libelli supplices, cit.*, p. 221.

40 Cf. Th. REY-MERMET, *Il santo del secolo dei Lumi...*, pp. 300-301.

41 A.M. TANNOIA, *o.c.*, I, 115.

42 *Ibid.*, I, 276. Per la presenza dei romiti nella sola diocesi di S. Agata, *ibid.*, II, 58, 297.

43 Mi riferisco in particolare all'opinione del Rey-Mermet, espressa in occasione del *Corso sulla storia e spiritualità CssR,* Roma, Gennaio 1985.

44 A proposito della casa di Iliceto il TANNOIA scrive: « Non inclinava Alfonso per questa fondazione, essendo la chiesa quasi un miglio e mezzo fuori dell'abitato. Ma pregato dal canonico (= Casati)... » (I, 159).

da attendersi la reazione del clero locale, sia diocesano che regolare. Basti ricordare le lotte, a volte spietate, incontrate a Pagani. Si temeva la concorrenza a livello economico. Ciò spiega, almeno in parte, anche la proibizione per i nostri di mendicare.

Il bisogno di collocare le residenze fuori dei paesi obbediva anche all'esigenza, allora fortemente avvertita, del rinnovamento della vita religiosa tentata di imborghesimento. I Passionisti, per esempio, rivalutavano espressamente la vita eremitica. I Redentoristi accentuarono da parte loro l'austerità della vita comune, vissuta all'insegna di un fervore ascetico spesso eccezionale.

La frase in esame mette nel giusto rilievo la serietà con cui i missionari vivevano all'interno della comunità. La solitudine, il raccoglimento, la preghiera intensa, la mortificazione costituivano il retroterra del dinamismo missionario. Tra i due aspetti della *vita apostolica* non c'era affatto contrapposizione, o dicotomia, bensì integrazione; non interruzione, ma continuità. *In casa* l'attività missionaria continuava, ma in altro modo e con diversità d'impegno: lavoro in chiesa, studio, preghiera. Le nostre chiese erano come una missione permanente. Anche in casa dunque i romiti erano in missione. S. Alfonso aveva orrore di quelli che perdono tempo e lo fanno perdere anche agli altri. Proprio per proteggere lo spazio personale di studio e di preghiera, cioè il lavoro degli altri, era proibito entrare nelle stanze.

Opporre dunque la frase all'unità di vita evocata dalla formula *vita apostolica* è un sofisma. Non si può del resto essere simultaneamente dentro e fuori casa. Ma dovunque realizzate, vita religiosa e attività apostolica fanno un tutt'uno e concorrono al raggiungimento della santità del missionario [45].

---

[45] Ci riferiamo ancora una volta al REY-MERMET, vedi *nota* 43. Scrive il P. ARBOLEDA: « Non mi sembra errato affermare che, secondo S. Alfonso, la missione di Cristo viene ad essere il principio unificatore della nostra vita: *in casa* lo sforzo nostro continuo è di seguire Cristo, di conformarci a Lui il più possibile (come missionari, curando il bene spirituale dei fedeli nelle nostre chiese e nelle nostre stesse case con gli Esercizi spirituali, e preparandoci intellettualmente con la preghiera e lo studio all'esercizio del nostro ministero); *fuori di casa,* il nostro sforzo deve essere ugualmente di seguire Cristo nell'evangelizzazione dei poveri.

Sebbene in casa ci consacriamo più agli esercizi della contemplazione, *lo facciamo come missionari,* per poter seguire Cristo nell'opera della redenzione, e allo stesso tempo esercitiamo la nostra attività apostolica nelle nostre chiese... E fuori casa, non trascuriamo gli esercizi della contemplazione: S. Alfonso insiste sulla meditazione, sul ritiro, sugli atti propri della vita comunitaria durante le missioni... e insiste anche sullo sforzo di unire l'attività apostolica con la preghiera, di fare di ogni azione esterna un mezzo di santificazione personale » (*La spiritualità del Concilio...* p. 78; cf. sopra, nota 4).

- Infine, non è superfluo ricordare che la varietà di linguaggio che riscontriamo nei documenti delle origini, a cominciare dalle cosiddette Regole primitive, sottendono spesso mentalità diverse, o sfumature ideologiche non sempre componibili tra di loro. Una spiritualità piuttosto complessa esige un'ermeneutica appropriata. Vi dovremo tornare sopra fra breve. Qui basti aver notato che, nell'insieme, il fascio delle testimonianze addotte parla a favore dell'unità della vita missionaria, espressa nella formula *vita apostolica* [46].

4. *Sintesi*

Dopo questo ampio *excursus* storico, sembra giustificata la scelta della formula *Vita apostolica* a titolo generale delle Costituzioni rinnovate. E' su questa linea che si pone la Cost. 1, che è opportuno citare: « Séguita l'esempio di Cristo (la Congregazione) con la vita apostolica, che fonde insieme la vita di speciale dedicazione a Dio e l'attività missionaria dei Redentoristi ».

Il *dossier* raccolto sembra dare una risposta convincente a coloro che, nella proposta della formula, paventavano una sopravvalutazione del ministero a scapito della vita religiosa. Semmai è il contrario. La formula cònnota infatti il ministero come elemento finalizzante, ma postula ugualmente, e a volte prevalentemente, le disposizioni, o *virtù apostoliche,* che sostanziano la vita missionaria, dentro e fuori casa.

E' vero pertanto quanto abbiamo detto all'inizio della trattazione, che cioè il suggerimento della formula, più che un'innovazione, è un recupero. Si può affermare che le testimonianze delle nostre origini descrivono una vita apostolica che, tutto sommato, corrisponde a quella delineata nelle attuali Costituzioni.

Tutto il dettato delle Costituzioni rinnovate è modulato sulla *vita apostolica* come sul principio di unità vitale della vocazione redentorista. Ma probabilmente la Cost. 22 è quella che, più delle altre, descrive in maniera chiara e vigorosa la vita apostolica dei congregati.

---

[46] A titolo di curiosità segnaliamo come *Le Robert. Dictionnaire Universel des noms propres,* Paris 1980, édition revue et mise à jour, alla voce *Rédemptoristes* afferma, tra l'altro: « La Règle est inspirée de celle de saint Augustin »! Una conferma involontaria dell'unità globale sottesa alla formula *vita apostolica?*

4.1 *La Cost. 22*

« La vita comunitaria fa sì che i congregati, ad imitazione degli Apostoli (Mc 3,14; At 2,42-45;4,22), in un rapporto di sincera amicizia, mettano insieme preghiere e propositi, lavori e dolori, successi e insuccessi, e anche i beni temporali, per servire il Vangelo ».

Come si vede, nella Cost. sono presenti tutti gli elementi qualificanti che la storia della formula *vita apostolica* ci ha fatto mano mano riscoprire. La *vita comunitaria* ci riporta alla forma primordiale di ogni esperienza vissuta insieme nel nome di Cristo: di qui i riferimenti agli Atti. Ma, più a ritroso, troviamo la *sequela Christi,* ossia la società degli Apostoli intorno alla persona del Redentore: di qui il riferimento ai Vangeli.

I contenuti di questa vita *ad instar Apostolorum* abbracciano tutti gli aspetti della vita missionaria: la predicazione, il vivere in comune, la condivisione dei beni, le sofferenze, le gioie. Tutto *per il servizio del Vangelo,* cioè, per l'evangelizzazione dei più poveri ed abbandonati.

Questa è *La vita apostolica dei Redentoristi!* (Titolo generale delle Costituzioni).

4.2 *Valore pedagogico della formula*

In via preliminare, notiamo che, per un senso di coerenza anche terminologica, i testi non parlano mai di *vita religiosa* (ad eccezione della Cost. 74, perché citazione della *Perf.car.* 2 a). Viene invece usato l'aggettivo « religioso/a » in contesti precisi, ossia in senso tecnico: per es. « Istituto religioso » (cf. Cost. 1, e 059), « professione religiosa », « voti religiosi » (cf. in particolare il cap. III).

La riproposta della formula rappresenta una scelta emblematica tesa a restituire unità ed armonia alla vita missionaria, insidiata da un certo dualismo, o dicotomia. Per il suo potere evocativo, e per il richiamo a una lunga esperienza storica, l'espressione è destinata a propiziare una visione unitaria dell'esistenza redentorista. Ridurne pertanto il senso alle attività apostoliche, o alle opere di ministero, è tradirla.

La riappropriazione della formula tende a riaffermare la complementarietà dei due coefficienti della comunità apostolica: ministero da una parte, vita spirituale e di osservanza dall'altra. I due elementi sono strettamente correlativi: non per giustapposizione, ma per una

dinamica interna nella quale « il servizio del Vangelo » funge da centro propulsore e da polo di orientamento della vita missionaria nelle sue varie articolazioni.

L'opzione per la formula non è dunque vezzo filologico, né mania archeologica. E' bensì scelta deliberata che intende portare avanti da una parte un discorso di coerenza dottrinale, e servire dall'altra come tramite pedagogico per una educazione al carattere unitario della vocazione redentorista imperniata sull'evangelizzazione [47].

---

[47] La teologia della vita religiosa degli Istituti apostolici si muove oggi sulle stesse direttrici da noi indicate. Segnaliamo, tra la letteratura che comincia ad essere vasta, due volumi particolarmente significativi: *Vita religiosa APOSTOLICA. Fondamenti e Note distintive.* Documento dell'Unione Internazionale Superiore Generali (UISG), con commento, Edizioni Dehoniane, Bologna 1984; AA.VV., *La consacrazione religiosa,* Editrice Rogate, Roma 1986 (Atti della XXV Assemblea Generale CISM, 5-8 Nov. 1985).

II. - *L'ESEMPIO DEL SALVATORE*

Seguendo uno dei criteri che, secondo la *Perf. car.* 2,b e il *motu proprio Eccl.sanctae* II, 12, a, deve presiedere al rinnovamento degli Istituti di perfezione, allo scopo di recuperarne o di sottolinearne l'ispirazione originaria, il Capitolo speciale ha riassunto *l'Intento* del fondatore così come espresso nel testo sottoposto all'approvazione pontificia nel 1748, cioè nella Trascrizione Cossali.

Allo scopo di cogliere anche visualmente la differenza tra il testo Cossali e il testo pontificio, ci sembra opportuno ripresentare in ordine cronologico le varie tappe delle regole: dalle origini fino all'approvazione. Dal confronto risulterà la ragione che ha spinto il Capitolo speciale a tornare al testo del fondatore.

E' chiaro che non trascriveremo le regole, ma solo la parte iniziale, cioè quella che si riferisce all'idea, o fine, o intento dell'Istituto. E' infatti soprattutto qui che si delineano le differenze tra le varie redazioni.

Le citazioni vengono prese dall'edizione curata dai membri dell'Istituto storico della Congregazione [1].

Le note introduttive ai testi sono ridotte all'essenziale. Volta per volta si rimanda all'Introduzione generale di detta edizione.

A ogni gruppo di testi faremo seguire delle annotazioni, o riflessioni.

E' appena il caso di avvertire che nostra intenzione non è in alcun modo quella di fare un'analisi dettagliata o un'esegesi completa dei testi che verranno trascritti, bensì quella di rilevare alcune linee di fondo che illustrino la ripresa, da parte del Capitolo speciale, del testo-Cossali.

---

[1] *Regole e costituzioni primitive dei Missionari Redentoristi, 1732-1749,* a cura di O. Gregorio e A. Sampers, *Spic.hist* 16 (1968), Fasc. 2. Salvo caso contrario, che sarà segnalato esplicitamente, ci riferiremo sempre a questo fascicolo. Segnaliamo la recentissima traduzione inglese di tutte le Regole antiche, corredate da relative Introduzioni e Note, a cura di C. Hoegerl: *Foundig Texts of Redemptorists. Early Rules and Allied Documents.* Edited, Introduced and Annotaded by CARL HOEGERL, CSsR, Collegio Sant'Alfonso, Rome 1986. Citeremo: *Founding Texts.*

1. *Le Regole primitive*

Sotto questo titolo poniamo quei testi che videro la luce prima del 1747, quindi anche dopo la morte del Falcoia (1743). Nella comunità delle origini convivevano mentalità diverse, riflesse in documenti di vario genere (lettere, regole, memoriali). Per un gruppo molto consistente il nucleo della spiritualità si condensava prevalentemente sulla « imitazione »; per altri, tra cui S. Alfonso, sulla evangelizzazione. Le Regole primitive, pur non escludendo la collaborazione del fondatore, risentono principalmente della mentalità del Falcoia e delle regole delle monache [2].

1.1 *Compendio delle regole*

L'edizione citata lo pone al primo luogo. Il Compendio si ritrova nei testi di Bovino e di Nocera.

« L'intento di questo minimo nuovo Istituto de' Discepoli del SS.mo Salvatore altro non è che imitare al possibile colla divina grazia questo divino Maestro ed esemplare ed aiutare le anime più bisognose, specialmente quelle che sono ne' paesi in mezzo alle diocesi.

Da questo punto sono tirate tutte le linee delle regole da prescriversi (o: prescritte), tanto per quel che concerne (o: riguarda) il proprio profitto, quanto per quel che concerne (o: riguarda) l'operare a prò della salute de' prossimi.

Le Regole prescritte per questo intento sono dodici... » [3].

---

[2] Il Londoño, a cui dobbiamo un lavoro in materia, riguardo al gruppo delle origini, annota: « Per alcuni, la parte spirituale aveva un primato tale che poteva prescindere dalla parte apostolica: parleranno allora del fine primordiale (l'imitazione). Per altri si trattava di una unità: seguaci di Cristo nell'evangelizzazione dei poveri. I primi si appellavano alla ' intuizione della Crostarosa ' sulla possibilità di vivere la vita contemplativa ed eremitica dentro la Congregazione; i secondi si orientavano maggiormente secondo lo spirito di S. Paolo: ' Guai a me se non evangelizzo '. Non si trattava tuttavia di due gruppi opposti, ma di sfumature all'interno degli stessi ideali » (N. Londoño C.Ss.R., *Secuela e imitación de Cristo en San Alfonso de Ligorio: 1730-1750*, Tesi di licenza in teologia presso la Pontificia Università Gregoriana (dattiloscritta), 1983, p. 23). Poco prima, il Londoño afferma che S. Alfonso apparteneva chiaramente al secondo gruppo. L'impulso da lui dato all'aspetto missionario appare, tra l'altro, nella Supplica al re (1742) e nel Memoriale alla s. Sede (stessa data); più tardi nella Lettera al Cappellano maggiore e nella Lettera-memoriale al Card. Spinelli (ambedue del 1747): *o.c.*, p. 22 (con citazioni pertinenti).

[3] *Spic.hist.*, p. 293. Per notizie più ampie sull'origine e natura del Compendio, *ibid.*, pp. 278-282; *Founding Texts*, pp. 151-155.

1.2 *Regole grandi*

Non c'è un paragrafo introduttivo sul fine. Ma nella Regola I, sulla Fede, il Signore così si esprime in prima persona, secondo lo stile falcoiano:

« ...Ho manifestata questa gran' luce con la mia predicazione, con l'esempio della mia vita e sopra il Calvario con la mia dolorosa morte... Mostratevi miei seguaci, col tenermi impresso com'un sigillo nel cuore... Operando per imitarmi quello (che) io ho operato... Dovete voi altresì... manifestare il mio nome... agli uomini » [4].

1.3 *Regole di Conza*

Si fondano sul Compendio e sulle Regole Grandi. Dal punto di vista che ci riguarda sono le più esplicite e complete:

« L'idea di questo Istituto si è quella della più vicina imitazione della vita sacrosanta di Nostro Signore Gesù Cristo e delle sue adorabilissime virtù, da ricopiarsi nella vita di ciascheduno de' soggetti, perché questi adempiano nelle proprie persone l'intento di S.D.M. (= Sua Divina Maestà), apparsa nel mondo nella nostra carne, per essere da noi imitato, e perché ciascheduno si renda esemplare agl'altri e possa dire coll'apostolo: *imitatores mei estote, sicut et ego Christi* (= 1 Cor 4,16).

Le Regole per questo intento sono le seguenti, al numero di dodici, circa le dodici più principali cristiane virtù... » [5].

1.4 *Annotazioni ai tre testi*

- Il vocabolario dominante è *imitare, imitazione.*
- L'oggetto dell'imitazione sono: la *vita,* le *virtù* e gli *esempi* (ambedue al plurale) di N.S.G.C., o S.D.M.
- Il modo dell'imitazione è *ricopiare* l'esemplare.
- L'imitazione persegue un *duplice obiettivo*: quello 'spirituale', cioè *il proprio profitto;* e quello ministeriale o 'apostolico, cioè

---

[3] *Spic.hist.*, pp. 318-319. Per maggiori notizie introduttive, pp. 280-282; *Founding Texts*, pp. 107-110.

[5] *Spic.hist.*, p. 349. Per le notizie, p. 282; *Founding Texts*, pp. 175-178.

l'*operare* per i prossimi. La duplicità del fine è chiara soprattutto nel Compendio: si noti la congiunzione *ed* e la correlativa: *tanto... quanto*.

- In tutti e tre i testi il fine ' spirituale ' è primario, o prevalente. Nel testo di Conza è anzi l'unico.

- Si può affermare, pur senza forzare i termini, che ci troviamo di fronte a due concetti non del tutto integrati tra di loro.

- Come si è accennato, è indubbio l'influsso del Falcoia, la cui spiritualità imitazionista e tendenzialmente dualista risulta dagli scritti, come pure dalle lettere dello Sportelli, il suo discepolo più fedele [6].

2. *I testi « alfonsiani »*

Riferiremo prima i testi normativi (Ristretto/Cossali). Citeremo poi in appoggio un brano tratto da un opuscolo sulla vocazione. Termineremo con la Lettera-supplica a Benedetto XIV, come conferma di una mentalità omogenea e costante.

2.1 *Intento e Ristretto delle Regole*

Scritto di proprio pugno dal fondatore, e sottoposto all'esame di alcuni compagni (Mazzini, Villani, Sportelli), il documento fu inoltrato alla corte di Napoli, il 21 luglio 1747, nella speranza del beneplacito regio.

« Per la prima volta si constata la forma stilistica propria di sant'Alfonso senza le locuzioni familiari al Falcoia: le frasi figurate sono state rimpiazzate da modi più realisti: è scomparsa del tutto la parlata diretta del Signore » [7].

« L'intento de' Sacerdoti del SS.mo Salvatore è, per seguitare l'e-

---

[6] Cf. O. Gregorio, *Mons Tommaso Falcoia, 1663-1743*, Roma 1955; Mons. Tommaso Falcoia, *Lettere a sant'Alfonso de Liguori, Ripa, Sportelli, Crostarosa*, a cura di O. Gregorio, Roma 1963; *Epistolae Ven. Servi Dei Caesaris Sportelli*, Roma 1937.

[7] *Spic.hist.*, p. 283; *Founding Texts*, pp. 227-229.

sempio del nostro comun Salvatore Gesù Cristo, d'impiegarsi principalmente... nell'aiutare i paesi di campagna più destituiti di soccorsi spirituali. Saranno ad instar delle Congregazioni dei PP. della Missione, e dei Pij Operai e Filippini.

Ma col distintivo assoluto di dover sempre situar le loro chiese e case fuori dell'abitato e in mezzo alle diocesi, affine di andar girando con maggior prontezza colle missioni per i paesi d'intorno; et affine insieme di porgere in tal modo più facilmente il commodo alla povera gente di accorrere a sentir la divina parola e prendere i sacramenti nelle loro chiese.

Le Regole prescritte per questo intento saranno dodici, circa dodici virtù cristiane più principali... » [8].

2.2 *Trascrizione Cossali,* ossia *Intento e Regole per la Congregazione...*

Dopo aver inoltrato la Supplica a Benedetto XIV, questa fu inviata all'arciv. di Napoli, Card. Spinelli, « pro informatione et voto », sia circa l'Istituto sia circa le Regole.

« Su invito del Card. Spinelli sant'Alfonso si recò nella capitale (= Napoli) col manoscritto delle regole, cioè il Ristretto, che venne riordinato... corretto e chiarito in alcuni punti alla luce del diritto canonico. Il testo trascritto dal segretario di Spinelli, G. Cossali, fu riletto dal santo... La dipendenza della trascrizione dal Ristretto è innegabile. L'Em.mo Spinelli inoltrò a Roma il manoscritto con il voto favorevole, proponendo 5 emendamenti... » [9].

« Il fine di questo Istituto è di formare una Congregazione di Preti secolari viventi in comune sotto il titolo del SS.mo Salvadore, soggetta alla giurisdizione de' Vescovi: l'unico intento della quale sarà di seguitare l'esempio del nostro Salvadore Gesù Cristo in predicare a' poveri la divina parola, come egli già disse di se stesso: *Evangelizare pauperibus misit me.*

E perciò i soggetti di questa Congregazione dipendentemente dall'ubbidienza agli Ordinari de' luoghi s'impiegheranno totalmente nell'andar'aiutando la gente sparsa per le campagne e i paesi rurali, colle missioni, istruzioni, dottrine cristiane, amministrazione de' sagramenti, e singolarmente col ritornar più volte ne' paesi che hanno avuto le missioni, affine di stabilire il frutto ivi fatto.

Sarà dunque questa Congregazione sottoposta sempre alla giurisdizione de' Vescovi delle diocesi, dove si terranno le case, che dovranno

---

[8] *Spic.hist.*, p. 385; *Founding Texts*, pp. 230-231.

[9] *Spic.hist.*, pp. 283-284; *Founding Texts*, pp. 242-247; 257-261 (*Votum* del Card. Spinelli).

sempre situarsi *fuori dell'abitato* (sottolin. nell'originale) e in mezzo alle diocesi, e ciò affine di star sempre sciolti per potere andare con prontezza girando per i luoghi d'intorno colle missioni e rinnovazioni di spirito... e affine insieme di porgere in tal modo più facilmente il comodo alla povera gente della campagna di accorrere a sentir la divina parola ed a prendere i santi sagramenti.

Le Regole per quest'intento e per la conservazione dello spirito de' Congregati saranno le dodici seguenti, circa dodici virtù cristiane più principali... » [10].

Come osservazione generale, si deve dire che i due testi, anche se diretti a destinatari diversi, sono identici nella sostanza e omogenei nella terminologia. Le differenze riguardano aspetti secondari e formali.

Sempre in via generale, si può affermare che il Ristretto sa più di getto e tradisce in maniera più immediata l'intuizione originale del fondatore. Il Cossali invece obbedisce ad un dettato piú disteso ed elaborato, con nessi più accurati e giuridicamente più precisi.

La redazione

- Il Ristretto usa solo il termine *intento;* il Cossali invece apre il discorso con *il fine* cui subordina l'*intento.*

- Nel Ristretto si va subito al cuore del problema: « L'intento *è... d'impiegarsi* ». L'enunciato è *in recto,* come proposizione principale. In proposizione dipendente, come *in obliquo,* si parla dell'esemplare: « *per seguitare* ecc. ». Nel Cossali l'intento, pur essendo in posizione relativa rispetto al « fine » (unico intento *della quale*), è in maggior evidenza e formulato in modo più pieno. L'*impiegarsi* è conseguenza dell'intento (*E perciò...*).

- L'impiegarsi *principalmente* del Ristretto è risolto nel Cossali con due avverbi diversi: *totalmente* e *specialmente*: aventi però sempre lo stesso quadro di riferimento, cioè l'apostolato.

- Circa la geografia delle case non troviamo più, nel Cossali, il di*stintivo assoluto* del Ristretto, così caratteristico della mentalità del fondatore. Probabilmente la caduta può esser dovuta all'omis-

---

[10] *Spic.hist.*, p. 400; *Founding Texts,* pp. 266-267.

sione della frase « ad instar... » che, nel Ristretto, aveva portato alla precisazione circa il *distintivo assoluto.*

- Notare nel Cossali il *riferimento a Lc 4,18.* Esso manca nel Ristretstretto, probabilmente a causa dei destinatari. Il testo di Luca, sufficientemente presente nel periodo delle origini, può essere considerato come il « testo di fondazione » dell'Istituto, e rispecchia più da vicino la mente del Fondatore. Il testo paolino di 1 Cor 4,16 (*Imitatores mei estote* ecc.) è invece più congeniale alla spiritualità imitazionista prevalente nelle Regole primitive (specialmente testo di Conza) [10bis].

- Il Ristretto concretizzava l'impiegarsi: *colle missioni,* come attività tipica del gruppo, senza evidentemente negare le altre forme che invece, nel Cossali, vengono dettagliate per senso di completezza.

- Lo stesso si deve dire delle *rinnovazioni di spirito,* presenti solo nel Cossali: per caratterizzare l'Istituto con un'opera del tutto peculiare.

Il contenuto

- La frase: *seguitare l'esempio del Salvatore in predicare,* illumina in maniera straordinaria l'Intento e dà il tono a tutta l'esposizione. Ci troviamo di fronte ad una svolta nel vocabolario rispetto alle regole primitive: è caduto il linguaggio dell'« imitazione », sostituito da quello della « sequela ». Come sappiamo, la differenza non è casuale, ma indicativa di mentalità diverse.
  S. Alfonso normalmente ignora il vocabolario dell'imitazione, non solo nei testi normativi, ma anche nelle sue lettere e, più in generale, nella sua produzione ascetico-spirituale.

[10bis] La presenza di Lc 4,18 è attestata, già prima del Cossali, almenò in altri due documenti. Primo, in una lettera dello Sportelli a S. Alfonso (scritta a nome di Mons. Falcoia), in data 7 Sett. 1741, nella quale il vescovo di Castellammare « non inclina » per una fondazione nei pressi di Napoli, « perché S.D.M. *Evangelizare pauperibus misit nos,* ed a quei Casali si può ben provedere da Napoli, che abbonda di tanti operarij » (Epistolae Ven. Servi Dei C. Sportelli, Roma 1937, p. 53). Secondo, in due abbozzi (di memoriale e ristretto) dello stesso S. Alfonso, scritti tra il 1743 e il 1745, dove si legge: « ...per seguitare l'orme del nostro Divino Maestro Gesù Cristo che venne ad evangelizzare i poveri » (il riferimento a Lc 4,18 è trasparente). Cf. C. HOEGERL. *Founding Texts,* p. 266, nota 56.

Nei testi che stiamo esaminando, *seguitare l'esempio* significa insieme « seguire » e « continuare » l'opera del Salvatore; assumerla e prolungarla. Il Salvatore non si presenta alla considerazione del missionario nella molteplicità delle sue *virtú ed esempi, da ricopiare* nella propria vita spirituale, per poi riverberarla eventualmente negli altri, bensì come il Missionario del Padre che viene nel mondo per annunziare il Regno. In questo senso egli è *l'esempio,* al singolare. L'evangelizzazione dei poveri rappresenta pertanto *l'unico intento* dell'Istituto, perché fu l'unico intento del Salvatore [11].

- L'intento così formulato conferisce *unità di vita* al missionario che evangelizza i poveri. Seguire Cristo e impiegarsi totalmente per il prossimo sono aspetti inseparabili: l'uno dice rapporto essenziale all'altro. L'*impiegarsi totalmente* comprende ogni altro aspetto della vita missionaria. L'evangelizzazione pertanto è l'asse portante, il punto di coagulo, la forza aggregante e unificante dei « viventi in comune ». L'annunzio del Vangelo ai poveri è la ragion d'essere della Congregazione. Il servizio della Parola costituisce l'unità radicale della vita dei congregati. E' la Parola che suscita, mobilita e unifica tutti gli aspetti della vita associata.

- L'Intento, nei due testi, è concretizzato dalla qualità dei *destinatari*: la gente delle campagne più bisognosa di aiuti spirituali. « I più abbandonati » per S. Alfonso sono in fondo i poveri evangelizzati da Gesù. Come Gesù, Alfonso riparte dagli ultimi. Ancora una volta messaggio e destinatari qualificano la presenza missionaria del nuovo Istituto nella Chiesa.

- Una conferma del carattere essenzialmente evangelizzatore del nuovo Istituto sta nella *geografia delle case.* In ambedue i testi l'ubicazione di case e chiese: « in mezzo alle diocesi, fuori dell'abitato », è ordinata prevalentemente, se non unicamente, all'evangelizzazione. Appo scopo cioè di muoversi « con maggior prontezza » in

---

[11] Secondo il Londoño, nel periodo 1730-1750, S. Alfonso usa il termine « imizione » solo tre volte. La prima, in riferimento a S. Teresa; la seconda, nella formula di professione: « Ti voglio servire con tutto il mio essere *seguendo* e *imitando* » (formula di compromesso); la terza, negli *Avvisi spettanti alla vocazione religiosa* (riferimenti): LONDOÑO, *o.c.,* p. 27. A proposito del « seguitare » richiamiamo l'espressione « seguitare l'esempio del Signore », per i 40 giorni di ritiro prima di uscire in predicazione (cf. *Regolamento per le missioni*: il testo è riportato in *La vita apostolica dei Redentoristi,* nota 24). Ma soprattutto la frase: « Le sante missioni altro non sono che una *continuata redenzione* che il Figlio di Dio *sta facendo continuamente* nel mondo per mezzo dei suoi ministri » (*ivi,* nota 26).

aiuto dei più abbandonati « e insieme porgere più facilmente il commodo alla povera gente d'accorrere nelle loro chiese » [12].

L'Intento così formulato implica una *spiritualità eminentemente missionaria.* L'esercizio delle virtú mensili è infatti ordinata *a quest'intento...* Le Regole, ossia l'insieme delle osservanze, degli esercizi ascetici, delle opere di penitenza, in una parola la « vita spirituale », si radica e si esprime nell'evangelizzazione.

Anche nelle Regole primitive ricorre costantemente la dicitura: « Le Regole per quest'intento », ma il contesto al quale la frase fa riferimento piega il senso verso lo « spirituale »: l'imitazione delle « virtù ed esempi » di Gesù Cristo. Nel testo alfonsiano invece le Regole sono finalizzate principalmente alla dimensione missionaria. La stessa frase dunque sembra assumere significati o sfumature diverse nei due contesti [13]. L'intento alfonsiano recide alle radici ogni dualismo, additando nel Cristo, Evangelizzatore dei poveri, il paradigma cui assimilarsi per essere nel mondo suoi seguaci e continuatori dell'opera della salvezza [14].

---

[12] Il Cossali e il Ristretto, nella parte del *Governo* (dopo la XII virtù), quando si parla del Rettore Maggiore cui spetta la scelta dei siti, adducono una motivazione prevalentemente ascetica: « E tutto ciò affinché i soggetti possano vivere con maggior raccoglimento e più lontani dagli attacchi del mondo » (*Spic.hist.*, 409; per il Ristretto, AGR SAM). La parte del Governo è tra le costituzioni più antiche e risente la mano del Falcoia. La motivazione è molto vicina a quella del testo pontificio.

[13] Qualche dubbio potrebbe essere ingenerato dall'aggiunta, propria del Cossali: *e per la conservazione dello spirito de' congregati.* A riguardo, si potrebbe ipotizzare che i revisori napoletani, paventando l'accentuazione troppo ' apostolica ' dell'intento, abbiano voluto salvaguardare, con l'aggiunta, l'aspetto ' spirituale ', o la dimensione ascetica. Ci troveremmo così di fronte alla dicotomia riscontrata già nelle regole primitive.

Tuttavia l'aggiunta potrebbe, più semplicemente, riguardare lo spirito « missionario » dei congregati, in sintonia con il pensiero e il vocabolario di S. Alfonso, secondo il quale *lo spirito dell'Istituto* sta proprio *nell'aiutare la povera gente delle campagne,* come vedremo nella *Considerazione* XIII.

[14] « Dobbiamo supporre, evidentemente, che Alfonso non avesse nulla contro l'imitazione di Cristo... Però l'uso che fa di sequela, e non di imitazione, quando quest'ultimo termine era comune nella terminologia dell'epoca ed era il vocabolo preferito dalla Crostarosa e dal Falcoia, ci lascia intravvedere una scelta deliberata. Alfonso aveva, questo sì, qualcosa contro il modo con cui l'imitazione era intesa. Capiva molto bene che Gesù Cristo non può essere ' ricopiato ', come se vivessimo ancora nella Palestina dell'epoca romana. Intuiva, inoltre, che la vita e la morte di Cristo sono molto più di un esempio illustrativo. Era convinto che la sequela abbraccia lo stare-con-il-Signore e l'essere-inviati-a-predicare, senza alcun pericolo di dualismo spirituale-apostolico » (LONDOÑO, *o.c.*, 28).

2.3 *La Considerazione XIII*

Una conferma all'intento del fondatore, secondo il quale la ragion d'essere della Congregazione sta nell'impiegarsi per i più abbandonati, la troviamo negli *Opuscoli relativi allo stato religioso,* precisamente nell'*Opuscolo* III, dal titolo: *Considerazioni per coloro che son chiamati allo stato religioso.* Sono 15 considerazioni sulla preziosità e sulle esigenze della vocazione. Quella che interessa più da vicino il nostro argomento è la Considerazione XIII: *Del zelo della salute delle anime,* seguita da una *Preghiera* appropriata.

« Chi è chiamato alla Congregazione del ss. Redentore non sarà mai vero seguace di Gesù Cristo né si farà mai santo, se non adempirà il fine della sua vocazione, e non avrà lo spirito dell'istituto, ch'è di salvare le anime più destituite di aiuti spirituali, come sono le povere genti della campagna.

Questo già fu l'intento della venuta del Salvatore, il quale si protestò: *Spiritus Domini... unxit me evangelizare pauperibus* (Lc 4,18).

Ed egli in niun'altra cosa volle provare S. Pietro se l'amava, se non in questa di attendere alla salute delle anime: *Simon Joannis diligis me?... Pasce oves meas* (Jo. 21,17). Non gl'impose, dice S. Giovan Crisostomo, penitenze, orazioni o altro, ma solo che procurasse salvare le sue pecorelle...

E dichiarò Gesù Cristo, che intendeva come fatto a se stesso ogni beneficio che si facesse al minimo dei nostri prossimi (citaz. di Mt 25,40). Dee perciò ogni soggetto della Congregazione nutrire al sommo questo zelo e questo spirito di aiutare le anime.

A questo fine deve ciascuno indirizzare tutti i suoi studj. E quando poi da' superiori sarà impiegato in tal officio, a questo dee mettere tutto il suo pensiero ed attenzione.

Non potrebbe già dirsi vero fratello di questa congregazione chi non accettasse con tutto l'affetto questo impiego (quando glie l'imponesse l'ubbidienza) per attendere solo a se stesso, con far vita ritirata e solitaria.

E qual maggior gloria d'un uomo, ch'essere cooperatore di Dio, come dice S. Paolo, in questo grande impiego della salute delle anime? Chi ama assai il Signore non si contenta d'esser solo ad amarlo, vorrebbe tirar tutti al suo amore...

Gran fondamento poi di sperare la sua salute eterna ha chi attende con vero zelo a salvare le anime (Citaz. di S. Agostino; di Is. 58, 10, particolarmente interessante; di 1 Tess 2, 19) ».

« Signor mio Gesù Cristo, come poss'io ringraziarvi abbastanza vedendomi chiamato da voi a quello stesso officio che voi avete esercitato in terra, di andare colle mie povere fatiche aiutando l'anime a salvarsi?... Sì, mio Salvatore, giacché mi chiamate ad aiutarvi in questo grande impiego, voglio servirvi con tutte le mie forze. Ecco vi offerisco tutte le mie fatiche, ed anche il sangue e la vita per ubbidirvi.

...Altro non pretendo che vedervi amato da tutti, come voi meritate. Stimo la mia sorte e mi chiamo fortunato perché voi mi avete eletto a questo grande officio... Vostro sia tutto l'onore e compiacimento, e solamente gl'incommodi, i vituperi ed i rammarichi sieno miei.

Accettate, Signore, quest'offerta che vi fa un misero peccatore che vi vuole amare e vuol vedervi anche dagli altri amato, e datemi forza di eseguirla.

Avvocata mia, Maria ss., voi che tanto amate le anime, voi aiutatemi » [15].

Ritroviamo qui tutte le caratteristiche incontrate nel Ristretto e nel Cossali, espresse con maggior libertà e fervore. Stesso vocabolario, stessa insistenza sul prodigarsi per la salvezza delle anime.

In particolare:

- Si noti, nel periodo iniziale soprattutto, lo stretto rapporto tra chiamata/sequela/santità da una parte, e fine/spirito dell'Istituto dall'altra. Difficile esprimere con maggior efficacia l'unità di vita del religioso missionario. Ciò porta ad affermare anche che la *Considerazione* XIII non deve essere avulsa dalle altre, bensì inquadrata nell'insieme. In particolare con la *Consid.* XII (sul « rendersi conforme a Gesù Cristo »), che tra l'altro cita il testo evangelico: « Qui vult venire post me abneget semetipsum, tollat crucem suam et sequatur me » (Mt 16,24).

- Notare la motivazione cristologica: *Questo fu l'intento della venuta del Salvatore,* che ricorda *l'unico intento* del Cossali: il *seguitare l'esempio.* Uno stesso *impiego* salda la vocazione missionaria del redentorista alla *venuta* del Redentore. Questa identità d'impiego, o d'*officio,* è ben sottolineata nella preghiera: *Vedendomi chiamato a quello stesso officio che voi avete esercitato in terra.*

- Il *grande impiego* viene ancorato, nel Redentore e nei congregati, alla Parola di Dio. Impressionante il fascio di citazioni bibliche

---

[15] S. ALFONSO, *Opuscoli sulla vocazione,* (a cura di O. Gregorio) Ediz. Paol., Alba 1965², pp. 114-116. Le *Considerazioni,* dirette ai Novizi redentoristi già nel 1749, furono stampate, per un uditorio più ampio, nel 1750. Nell'occasione S. Alfonso sostituì sistematicamente, negli *Opuscoli, Congregazione* con *Religione.* Nella *Considerazione XIII* tuttavia *Congregazione del SS. Redentore* è rimasta, in apertura del discorso. Più avanti invece torna la sostituzione: Ogni soggetto della *religione* deve ecc. Dagli opuscoli II-IV (ediz. Gregorio) è tratto *Il vero Redentorista* (Appendice all'antiche Regole).

che illuminano il discorso, come del resto accade per tutte le *Considerazioni.* Il testo-principe è anche qui, come lo era nel testo Cossali, Lc 4,18, che però è citato fin dall'inizio: *Spiritus Domini* ecc.

- Due volte si parla di *spirito dell'istituto,* che consiste nel *salvare le anime,* nell'*aiutare le anime.* Ancora una volta, e con estrema chiarezza, si tratta di una spiritualità eminentemente missionaria [16].

- Altra nota, tutta alfonsiana, è il servizio ai fratelli impostato *in chiave di amore.* L'amore di Dio passa attraverso l'amore del prossimo. Il ministero di Pietro è espressione del suo amore a Cristo. Quello che si fa al minimo dei fratelli, Cristo lo ritiene fatto *a se stesso.* Il missionario *vuole amare Gesú Cristo e lo vuole vedere amato anche dagli altri,* sull'esempio stesso di Maria *che tanto ama le anime* (Preghiera).

- Interessante l'esegesi del Crisostomo, che Alfonso fa propria, circa la natura del compito affidato a Pietro. Al quale non vengono chieste *penitenze, orazioni o altro,* ma solo il servizio pastorale. Il che non significa certo che la preghiera e l'austerità di vita siano escluse o svalutate, ma solo che devono essere funzionali all'impegno pastorale. Ancora una volta ogni dissociazione, o dualismo, tra vita « spirituale » e vita « apostolica » è rifiutata in nome del *grande impiego* dell'evangelizzazione dei poveri.

- L'essere « cooperatori di Dio » è compito talmente nobile da richiedere una *dedizione totale.* Coloro che sono chiamati non si appartengono più: *A questo fine deve ciascuno indirizzare tutti i suoi studj... A questo mettere tutto il suo pensiero e attenzione... tutto l'affetto.* Il verbo *dee* torna tre volte. Questa donazione assoluta può portare a *dare anche il sangue e la vita,* come pure ad accettare *gl'incommodi, i vituperj e i rammarichi* (Preghiera).

- Questo servizio a tempo pieno non lascia spazio a progetti personali che non siano in sintonia con l'intento. Non può essere perciò chiamato alla Congregazione chi volesse *attendere solo a se stesso, con far vita ritirata e solitaria* [17]. Anche qui non sono rifiu-

---

[16] Questi testi possono aiutare a capire il senso dell'aggiunta di cui si è parlato nella *nota* 13.

[17] Preziosa indicazione che illumina quanto abbiamo detto sul tema « Romiti in casa, apostoli fuori », a proposito della *Vita apostolica,* pp. 47-51.

tati raccoglimento, preghiera, solitudine, e simili; è rifiutata la motivazione che sta a monte: ossia l'*attendere solo a se stesso*. La Congregazione non è una cittadella ben munita e protetta dove rifugiarsi per cercare la « propria salvezza », bensì un campo aperto sull'orizzonte delle *povere genti di campagna,* che esige sentinelle sempre all'erta e truppe di pronto intervento. Solo lo « spirito missionario » dà senso alla vita ritirata e penitente, la quale allora diventa il retroterra dell'impiego pastorale facendo un tutt'uno con esso.

2.4 *La Supplica a Benedetto XIV* (*Libellus supplex*)

Vi abbiamo fatto cenno parlando del Cossali, col quale deve essere idealmente e cronologicamente ricollegata. Ne richiamiamo brevemente il contesto. « Fallita a Napoli la richiesta dell'approvazione, il santo senza perder tempo si rivolse a Roma per ottenere quella pontificia. Nella primavera del 1748 indirizzò a Benedetto XIV una Supplica, implorando il riconoscimento dell'Istituto le cui Regole sarebbero state presentate al momento opportuno » [18].

Il documento, stilato di proprio pugno dal fondatore, è una fonte storica di primaria importanza per conoscere la mente che l'ha ideato.

S. Alfonso ripercorre a grandi linee le tappe del suo itinerario missionario, a cominciare dall'esperienza delle Apostoliche Missioni della arcidiocesi di Napoli, fino all'approdo di Scala nel 1732. Trascriviamo i brani più significativi:

« Il Sacerdote Alfonso De Liguori, Napoletano, insieme cogli altri Sacerdoti Missionari suoi compagni, congregati sotto il titolo del SS.mo Salvadore, umilmente espongono alla Vostra S., come essendosi per più anni esercitato nelle sante missioni come Fratello della Congregazione dell'Apostoliche Missioni, eretta nella Cattedrale di Napoli, ed avendo osservato il grande abbandono, in cui si trovava la povera gente, specialmente delle campagne ne' vasti paesi del Regno, fin dall'anno 1732 si unì con detti Sacerdoti suoi compagni... affine d'impiegarsi nell'ajutare colle missioni, istruzioni ed altri esercizi le anime de' poveri della campagna, che sono i più destituiti di soccorsi spirituali... E perciò essi supplicanti sin d'allora colle missioni sono andati ajutando questa povera gente, girando per le campagne e per li luoghi più abbandonati di sei Provincie del Regno con tanto profitto universale...

---

[18] *Spic.hist.*, p. 283.

In queste case oltre le missioni, colle quali essi Supplicanti continuamente sono usciti, si è dato ancora il comodo a' contadini di venire da' loro paesi, dove hanno avuto le missioni, a rinnovare le confessioni e ristabilirsi colle sante prediche. Dippiù nelle medesime case si sono dati più volte l'anno gli esercizj spirituali chiusi, così agli ordinandi, come a' Parochi e Sacerdoti... ed a' secolari ancora; cosa ch'è riuscita di sommo lor profitto così proprio, come degli altri...

Esso Supplicante e suoi Compagni La supplicano per l'amore che V. Santità conserva della gloria di Gesù Cristo e della salute spirituale di tanti poveri contadini, che sono i figli più derelitti della Chiesa di Dio, a concedere il suo apostolico assenso, che la suddetta lor Compagnia si erigga e stabilisca in Congregazione di Preti Secolari sotto il titolo del Santissimo Salvadore... ad instar... Col distintivo di dover sempre abitare i Congregati fuori dell'abitato e nel mezzo delle Diocesi più bisognose, affine di meglio impiegarsi in benefizio de' contadini e d'esser così pronti a porger loro aiuto...

Degnandosi insieme la S.V. di approvare le Regole che a suo tempo s'umilieranno a' suoi piedi...

Sperando da V. Santità... che voglia stabilire colla sua autorità suprema un'opera non solamente sì utile, ma ancora sì necessaria per l'aiuto di tante povere anime, che ne' luoghi rurali di questo Regno così vasto vivono abbandonate di soccorsi spirituali. E l'avranno a grazia ut Deus » [19].

- E' più che evidente la stretta consonanza con gli altri testi alfonsiani surriferiti.

- Mancano nella Supplica alcuni elementi presenti in quelli: per es. il termine « intento », il « seguitare l'esempio del Redentore », e il testo di Luca. Quasi certamente lo stile giuridico, proprio di tali documenti, portava a tralasciare gli elementi più strettamente « spirituali » per fermare l'attenzione sulla peculiarità, diremmo operativa, del nuovo Istituto.

- Notare l'insistenza sugli abbandonati, ossia sulla salvezza spirituale di *tanti poveri contadini, che sono i figli più derelitti della Chiesa,* verso i quali anche il Papa si è dimostrato particolarmente sollecito. Una elegante *captatio benevolentiae* che mira all'approvazione di un istituto non solo *utile,* ma *necessario* allo scopo.

- Ancora sottolineato *il distintivo,* ossia l'ubicazione delle case, in posizione strategica rispetto all'aiuto da prestare ai poveri contadini:

---

[19] A. SAMPERS, *Duo libelli supplices, Spic.hist.* 17 (1969), Fasc. 2, pp. 220-223. Ampia introduzione ai due *libelli,* pp. 215-219; *Founding Texts,* pp. 248-252.

per *essere così più pronti,* come pure *per dare comodo di venire.* Resta assodato che la geografia delle case obbedisce primariamente, non ad una finalità ascetica o eremitica, ma all'obbiettivo pastorale.

- Ultimo rilievo: il passaggio brusco, all'inizio, dal plurale « espongono » al singolare « essendosi esercitato », è come un autografo che il fondatore appone al documento. Il quale pertanto delinea, senza ombra di equivoci, l'immagine che egli si faceva dell'Istituto nella Chiesa di Dio.

3. *L'approvazione pontificia dell'Istituto e delle Regole*

Verso la fine di Novembre 1748 la Congregazione del Concilio incaricò il Card. Besozzi di emettere un giudizio sulle Regole, cioè sulla Trascrizione Cossali. Besozzi e collaboratori (tra cui il P. Sergio, Pio Operaio) fecero una redazione più conforme alle consuetudini romane del tempo, come presto vedremo. Il 18 Gennaio il Cardinale dette un voto molto favorevole. Una volta redatta la Regola in modo certo e definitivo, fu fatta una nuova Supplica, o *libellus.* Questo, accompagnato dal testo riformato delle Regole, fu presentato al Papa per il Breve Apostolico di approvazione, sia dell'Istituto che delle Regole. Breve che venne emanato il 25 febbr. 1749 [20]. Per cogliere la differenza tra i « testi alfonsiani » e quelli « romani », parliamo prima del *libellus II* e poi del testo delle Regole approvato.

3.1 *Il secondo Libellus supplex*

Diamo i brani più significativi:

« Santissimo Padre,

Essendosi nell'anno 1732 adunati insieme il Sacerdote Alfonso de' Liguori, Napolitano, con altri Sacerdoti del Regno, per menare una vita apostolica, intenta allo studio della propria perfezione e di ridurre l'anime più bisognose alla strada del cielo, s'obbligarono con voti di povertà rigorosa, vita comune, castità ed ubbidienza.

E così dato principio ad una nuova Congregazione d'operarj evangelici... soggetti alla giurisdizione de' rispettivi Ordinari de' luoghi, furono da questi sempre impiegati alla cultura delle diocesi colle incessanti fa-

[20] Cf. *Spic.hist.,* 1968, pp. 285-286; 1969, 216-218; *Founding Texts,* pp. 285-290.

tiche di missioni, esercizi spirituali per li paesi e nelle loro case a' secolari ed ecclesiastici...

(Si parla del numero delle case; della prima Supplica; della revisione delle regole; del Decreto di approvazione, da parte della C. del Concilio, dell'Istituto e delle sue Regole; del nuovo titolo del SS. Redentore).

Si prostra dunque di ben nuovo esso Alfonso di Liguori e tutti i suoi Fratelli congregati ai piedi della S.V., supplicando... di voler corroborare questa approvazione con suo Apostolico Breve, degnandosi in esso, per maggiormente animare questa Congregazione all'inteso fine dell'aiuto dell'anime specialmente più abbandonate, renderla partecipe di tutte le grazie, favori, facoltà ed indulgenze concesse dalla S. Sede a tutte le altre Congregazioni... (Pii Operai, Preti della Missione), a guisa delle quali questa del SS.mo Redentore è istituita... » [21].

- Il *libellus II,* redatto dal P. Villani o, più probabilmente, da un ufficiale della Congr. romana d'intesa col Villani [22], risente chiaramente della mentalità curiale. Questa appare nella proposta del duplice obiettivo: la propria santificazione *e* il ministero apostolico. E' la teoria dei « due fini », propria dello *stilus curiae,* su cui torneremo a proposito della Regola pontificia. Il testo di S. Alfonso, così lineare, essenziale e ispirativo, ne esce ridimensionato, e pressoché omogeneizzato. L'intento, da unitario qual'era, viene forzosamente rimodellato sullo stampo dualistico.

- Solo verso la fine si parla dell'*inteso fine dell'aiuto dell'anime specialmente più abbandonate.* Ma non si parla mai della gente sparsa nelle campagne e nei paesetti rurali. Si dice solo « per li paesi ».

- Neppure un accenno alla geografia delle case « fuori dell'abitato »: aspetto particolarmente insistito nei testi alfonsiani, ivi compresa la Supplica [23].

---

[21] *Spic.hist.,* 1969, pp. 223-224; *Founding Texts,* pp. 291-293 (*Votum* del Card. Besozzi); pp. 294-296 (*Supplex libellus* del Villani); pp. 297-298 (Breve Apostolico).

[22] Scrive il LONDOÑO: « Il rappresentante (di S. Alfonso) a Roma, P. Andrea Villani, forse perché vide l'ambiente romano poco favorevole a missionari a tempo pieno, o perché egli stesso non era del tutto convinto della posizione di Alfonso, scrisse un altro testo-sintesi con cambiamenti molto significativi » (*o.c.,* 24).

[23] « La differenza (tra i due *libelli*) è molto chiara. Alfonso non parla di cercare la propria perfezione né menziona i voti religiosi. Il fine è l'evangelizzazione dei poveri, senza fare dualismo tra lo 'stare col Signore' ed 'essere inviati ad annunziare la Buona novella'. La vita comune nasce dall'amicizia e dal saper fare compagnia, prima che da un voto. La geografia del nuovo Istituto deve restar chiara: vivere per i poveri della campagna e *in mezzo a loro.* Alfonso ripete nel testo quello che era venuto ripetendo fin dal 1742: con l'obbligo di stabilire le case in mezzo alle diocesi, per star pronti a uscire colle missioni e per offrire ai contadini il comodo di venire nelle case dei missionari » (LONDOÑO, *o.c.,* 24-25).

3.2 *La Regola pontificia*

« Poiché il fine dell'Istituto del Santissimo Redentore altro non si è che di unire Sacerdoti secolari, che convivano e che cerchino con impegno imitare le virtù ed esempi del Redentore nostro Gesù Cristo, specialmente impiegandosi in predicare ai poveri la divina parola: pertanto i fratelli di questa Congregazione coll'autorità degli Ordinari, ai quali vivran sempre soggetti, attenderanno in aiutare la gente sparsa per la campagna e paesetti rurali, più privi e destituiti 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 Ordinari de' luoghi e dal Rettore Maggiore; perché meno distratti ed impediti attendano all'acquisto di quello spirito, che è tanto necessario negli operari evangelici ed alla cultura della gente più abbandonata »[24].

Non è difficile avvertire i punti di divergenza con i ' testi alfonsiani '. Ne richiamiamo alcuni:

- La prima divergenza, quella fondamentale, riguarda la formulazione del fine. All'*unico intento* del Cossali: *Seguitare l'esempio del Salvatore in predicare ai poveri,* subentra l'impegno di *imitare le virtù ed esempi* del Redentore, *specialmente* in predicare.
  I revisori romani operarono di fatto un ritorno alle regole primitive (in particolare alle regole di Conza). Tuttavia, piú che di un ritorno, si tratta di puntuale applicazione della teoria dei « due fini », largamente vulgata nella teologia coeva sulla vita religiosa e corrente nella pratica legislativa degli Istituti. Teoria che qui è allusa e implicita, ma che nelle Costituzioni del 1764 è esplicita e precisa (Cost.1)[25]. Accolta, come si è detto, nello *stilus curiae,* detta teoria serviva da modello cui attenersi nel giudicare i codici legislativi dei vari istituti[26].

---

[24] *Spic.hist.*, p. 413.

[25] « Il dualismo, che compare nelle Regole approvate dalla S. Sede nel 1749, sarà definitivamente codificato nelle Costituzioni del 1764. Il Capitolo del 1764 (il meno alfonsiano di tutti i Capitoli di quell'epoca e dal quale Alfonso, già vescovo, si ritirò disgustato del legalismo degli altri partecipanti) formulò appunto la Cost. I » (di cui si dà il testo) (LONDOÑO, *o.c.*, 39, *nota* 99).

[26] A proposito della teoria dei « due fini », dominante nella teologia della vita religiosa e usuale nello *stilus curiae* per circa tre secoli (1600-1900), ricordiamo due casi che si situano agli estremi del lungo periodo: la *Regole comuni* di S. Vincenzo de' Paoli e le *Costituzioni* dei Giuseppini del Murialdo.

Nelle *Regole comuni* il fine è così formulato:

« Gesù Cristo Nostro Signore, essendo stato mandato nel mondo per salvare il genere umano, cominciò a fare e poi ad insegnare. Adempí il primo col prati-

S. Alfonso collocava la sequela, in modo esistenziale, nell'esercizio stesso dell'apostolato. I revisori romani turbano l'equilibrio del testo alfonsiano rompendone la compattezza e ponendo le premesse di una certa dicotomia nell'impostazione stessa del fine. Per S. Alfonso il fine del convivere è l'evangelizzazione, che include tutti gli aspetti della vita, anche quella « spirituale »; nel testo riformato riappare la dualità, o dualismo: imitare-predicare.

- Sicché, mentre nel Cossali l'« andar aiutando la gente sparsa per le campagne » rappresenta un impegno totale (« s'impiegheranno *totalmente* »), che è conseguenza del « seguitare » (*Perciò...*), nel testo pontificio è solo un aspetto dell'imitazione (*specialmente*), anche se specifico. Questo si potrebbe volgere così: Noi dobbiamo imitare Gesù Cristo, ma questa imitazione deve realizzarsi in particolare nel predicare il Vangelo.

- Nel Cossali, e ancor di più nel Ristretto, la geografia delle case è incondizionata: *sempre fuori dell'abitato,* come « distintivo assoluto » (Ristretto) o semplicemente « distintivo » (Supplica). Nel

---

care perfettamente tutte quante le virtù; e il secondo quando evangelizzò i poveri... E siccome la Congregazione vuole imitare lo stesso Signore sia nelle sue virtù, sia nelle funzioni spettanti alla salvezza del prossimo, è conveniente che per raggiungere questo pio proposito si servano degli stessi mezzi. Perciò il suo fine è: *1º* attendere alla propria perfezione, sforzandosi di praticare le virtù che questo Sommo Maestro si è degnato d'insegnarci con le parole e con l'esempio (*Nota*: le Costituzioni e regole parlano di *fine generale*: cap. I, n. 2); *2º*: evangelizzare i poveri, e specialmente quelli della campagna... (*Nota*: le Cost. e regole parlano di *fine speciale*).

Il progetto primitivo (1872) del Murialdo (1828-1900) additava lo scopo della Congregazione nella « educazione religiosa, letteraria, professionale od agricola dei giovani poveri, od anche semplicemente discoli ».

Il Regolamento del 1873 riconfermava lo stesso scopo in questi termini: « La santificazione dei suoi membri mediante le opere di educazione dei giovani poveri e discoli ».

Il Programma del 1891 dovette tener conto delle « Animadversiones » della S.C. dei Vescovi e Religiosi che, tra l'altro, recitavano: *Scopus primarius a secundario... accuratius distinguendus videtur* (Decreto di lode del 1890). Commenta il Milone, giuseppino: « Appare infranta, per la prima volta, quella armonica visione unitaria dell'aspetto contemplativo e di quello apostolico della vita religiosa che aveva caratterizzato i precedenti regolamenti e in cui si rifletteva la spiritualità stessa del Murialdo. Lo scopo della Congregazione viene ora così enunziato: la santificazione dei suoi figli *e* l'educazione dei giovani poveri o bisognosi di emendazione (art. 1)... Riflettendo sulla genuina tradizione giuseppina, il capitolo generale speciale ha delineato la seguente sintesi delle principali caratteristiche spirituali e apostoliche della C., colte soprattutto nel primo regolamento (1873) e nelle rielaborazioni immediatamente seguite, e meno invece nelle attuali costituzioni (1939) che hanno perduto gran parte del sapore carismatico delle origini, anche a causa del passato orientamento di uniformità giuridica a cui si ispiravano le prescrizioni della Curia romana » (G. MILONE, *Congregazione di S. Giuseppe,* in *Dizionario degli Istituti di perfezione* (D.I.P.), vol. 2 (Roma 1975), pp. 1574-1586 (le citazioni a pp. 1575-6; 1578-9).

testo romano l'espressione è più possibilista e guardinga (*per quanto si potrà... in quella distanza peraltro...*). Il che può essere anche una nota di concretezza; ciò non toglie che il testo alfonsiano ne resti svigorito.

- Nel testo romano è scomparsa anche la frase: *in mezzo delle diocesi,* caratteristica dei testi antichi, anche non specialmente alfonsiani (cf. Compendio).

- Sempre per quanto riguarda l'ubicazione delle case, va notata un'altra differenza. Mentre nel Cossali la geografia è funzionale alla strategia missionaria (*affine di star sempre sciolti per poter andare,* e simili), nel testo pontificio essa è prevalentemente funzionale all'aspetto ascetico-spirituale (*perché meno distratti ed impediti attendano all'acquisto di quello spirito...*). Si potrebbe dire che, mentre nel Cossali la strategia in questione è di movimento (*andare girando con maggiore prontezza*), nel testo romano è di retrovia, e di equipaggiamento.

- Nel testo pontificio l'ultimo paragrafo del Cossali (e delle regole primitive): *Le Regole per quest'intento...,* non compare più. Ciò è dovuto al nuovo assetto, prevalentemmente giuridico, dato alla materia. L'esercizio specifico delle 12 virtù è rimandato alla Parte II, *Degli obblighi particolari dei congregati,* cap. II, *Della frequenza dei sagramenti, Orazione e di alcuni esercizi di umiltà* § II, n. 2: nel contesto della meditazione sulla *vita e virtù di Gesù Cristo che devono vivamente ricopiare in loro stessi* [27].

- Ultimo rammarico: la caduta di Lc 4, 18. Esso illuminava tutto *l'intento,* rivelandosi veramente, come già si è detto, un « testo di fondazione ». Che la caduta sia dovuta quasi certamente allo *stilus curiae* risulta ora in maniera ancor più evidente da una bozza inedita del P. Villani sull'Idea dell'Istituto, redatta nel corso del rifacimento delle Regole. Il Procuratore di S. Alfonso, pur accogliendo la nuova formulazione dei revisori romani sul Fine dell'Istituto, conservava però la citazione lucana [28].

---

[27] Cf. *Spic.hist.,* p. 422. Le 12 virtù vengono semplicemente enumerate, eliminando ogni considerazione ascetica.

[28] La notizia mi è stata comunicata dal P. Hoegerl, il quale si rammarica di non aver inserito la bozza nel suo volume, *Founding Texts,* perché gli era sfug-

La legge del raffronto può aver portato ad estremizzare le posizioni, e quindi le differenze, tra le Regole primitive e la Regola pontificia da una parte, e i testi di vario genere che abbiamo chiamato « alfonsiani » dall'altra.

Probabilmente non abbiamo tenuto sufficientemente conto della tipologia delle due serie di documenti: le Regole primitive più interessate alla dimensione ascetica (in parte anche la Regola pontificia), mentre il Ristretto e il Cossali, come pure la Supplica, per motivi più marcatamente politici-pastorali-giuridici (approvazione regia e pontificia) maggiormente interessati alla dimensione apostolica.

Crediamo tuttavia che tra le due serie corra, nonostante tutto, una diversa visione di fondo della vita religiosa apostolica. E anche, conseguentemente, una terminologia diversa.

Il P. DURRWELL, dopo attento esame delle due serie di documenti, pronunziava un giudizio piuttosto severo sulla teologia della « imitazione », di ascendenza falcoiana, e si schierava per i testi « alfonsiani » [29].

Oggi la teologia della vita religiosa degli Istituti di vita attiva si muove lungo le stesse direttrici del Liguori, andando diritto al cuore del problema, ossia alla peculiarità del proprio carisma apostolico

---

gita. D'accordo con lui, essa viene qui riportata per la prima volta. « *Idea di questo Istituto*:

Il fine dell'Istituto del SS.mo Redentore altro non si è che di unire sacerdoti secolari che convivano e cerchino ad ogni lor fatica a imitare le virtù (o la vita?) e gli esempi del nostro Salvadore Cristo Gesù specialmente impiegandosi in predicare a' poveri la divina parola: questo essendo stato il principale incarico dato al Salvatore dall'eterno Padre: *Evangelizare pauperibus misit me Pater*, ecc. ». (MS AGR: Regulae et Constitutiones, 5).

[29] F.X. DURRWELL, *Il fine della Congregazione del SS. Redentore* (a cura del Segretariato generale della Formazione, Collana « Per un Direttorio di spiritualità », n. 2, Roma, aprile 1977). Il fascicolo, che è una ristampa, comprende la bozza « sul fine » elaborata per Delémont II, con un *dossier* storico e riflessioni teologiche attualizzanti. Cf. anche *Postulata maiora*, pp. 110-115.

Una giustificazione documentata della scelta Cossali, da parte del Capitolo speciale, si può trovare nel lavoro della CPPC: *Praeparatio Capituli generalis 1979, Adnotationes generales*, pp. 10-15. Nelle *Adnotationes particulares, ibid.*, n. 14, pp. 25-35, una eccellente messa a punto sulla teoria dei « due fini ».

Del DURRWELL segnaliamo anche le riflessioni dettate ai Capitolari all'inizio del Capitolo generale 1985. Tradotte in italiano e raccolte in fascicolo dal P. Vincenzo Ricci, sotto il titolo: *Seguitare Cristo Salvatore*, Palermo 1986 (Pro manuscripto), 35 pp., specialmente pp. 6-7. L'originale francese appare in questo stesso numero, pp. 91-11-. Una sola citazione circa l'unità della 'vita apostolica': « Questo (= l'annunzio missionario) non costituisce un secondo fine, parallelo a quello della santificazione personale. Da una parte, infatti, la santificazione personale è essa stessa apostolica..., dall'altra l'annunzio missionario ci unisce a Cristo in ciò che lui chiama la propria santificazione (Gv 17,19). Nella sua attività esteriore come nella sua vita profonda, la Congregazione è chiamata a « seguitare Cristo Salvatore » (p.17); ed. francese, p. 102.

come nucleo catalizzatore della vita nel suo insieme [30].

Recuperando il testo del suo fondatore, la Congregazione intende riaffermare il senso unitario della vocazione redentorista, focalizzando il proprio carisma sulla sequela del Redentore, *primo Missionario* [31]. E' lui *l'Esempio,* lui il punto di riferimento, lui la norma concreta unificante della vocazione missionaria nelle sue varie articolazioni [32].

---

[30] Cf. *La vita apostolica dei Redentoristi, nota* 47 (bibliografia *ad hoc*).

[31] L'espressione è presente nel *Regolamento per le sante missioni,* 1747, dove Gesù è chiamato *il primo, e sommo Missionario* (*Analecta CssR,* I, *fasc.* 4, p. 173); *Founding Texts,* p. 346.

Vedere anche *Statuta capitularia* del 1963:... per imitationem *Iesu Christi Missionarii* (*Acta Capit. generalis 1963,* p. 43,n. 4).

[32] « E' indubbio che Alfonso aveva un'idea molto speciale della sua Congregazione e che, in mezzo a quel 'mare' di imitazioni (i testi della Crostarosa, del Falcoia, di Sportelli, ecc.), egli preferì sempre definirla come un gruppo di seguaci di Cristo nell'evangelizzazione dei poveri » (LONDOÑO, *o.c.,* 26).

Un bel capitolo sul nostro argomento in TH. REY-MERMET, *Il Santo del secolo dei lumi. S. Alfonso M. De Liguori,* Roma 1983, cap. 34, pp. 527-542. Uno studio interessante sulle varie fasi di elaborazione dell'« Idea » dell'Istituto al tempo delle origini si trova in D. CAPONE - S.MAJORANO, *Le radici, cit.,* pp. 349-424. Restano tuttavia problematiche, ci sembra, le implicanze dedotte dal raffronto tra la « memoria » crostarosiana e il « seguitare » alfonsiano.

III. - *L'EVANGELIZZAZIONE DEI POVERI*

Questo tema non intende fare doppione con i due precedenti. In questi infatti, specie nel secondo, la « evangelizzazione dei poveri », nache se ricorrente con una certa frequenza, illustrava il carisma redentorista soprattutto dal punto di vista storico, o di ritorno alle fonti; qui invece lo riprendiamo nel contesto del Capitolo speciale. Tra i due momenti, storico e attuale, corre sì un rapporto di continuità, ma anche di superamento quanto a ricchezza di contenuti e a forza ispirativa. Non per nulla la tematica conciliare ha rinnovato e rivitalizzato concetti e categorie che l'usura del tempo aveva impoverito.

La trattazione risulterà piuttosto breve, rispetto ai primi due, ma di particolare incisività nel ridefinire il carisma della Congregazione nella Chiesa. Nella sua densità biblica, la categoria costituisce una terza chiave di lettura dell'unità di vita redentorista.

1. *L'iter capitolare*

Nel Capitolo speciale, soprattutto nel corso della I sessione, i Capitolari si erano trovati a un punto critico circa l'impostazione da dare alla nuova redazione dei testi. Si discuteva, cioè, sul punto di partenza, o linea di fondo, che costituisse il principio d'intelligibilità di tutto il lavoro da realizzare.

1.1 Una tendenza abbastanza diffusa, manifestatasi anche a proposito del titolo *vita apostolica,* proponeva di partire dall'idea di « comunità », più precisamente di « comunità consacrata », come dal nucleo generatore di ogni attività, o ministero. In appoggio si citava l'assioma: *operari sequitur esse,* dove l'*esse* sarebbe equivalso appunto alla comunità consacrata, incentrata sulla vita religiosa, e l'*agere* al ministero apostolico [1].

---

[1] Cf. *Acta Capit. XVII,* pp. 175-176 (intervento di HIDALGO, a proposito della 'vita apostolica'). Citiamo le frasi salienti (il corsivo è nostro):

« Postulat orator ut dicatur sensu pleniore: C.SS.R., participans de sanctitate

Di conseguenza, si chiedeva di invertire l'ordine dei capitoli così come proposto dal TI (e più ampiamente dal TC), ponendo come capp. I e II rispettivamente la comunità apostolica e la comunità consacrata, e rinviando l'evangelizzazione al cap. III, seguito dalla Formazione e dal Governo come capp. IV e V [2].

Le stesse perplessità erano emerse a proposito della *Supplica* a Benedetto XIV che la Commissione di redazione, anche per suggerimento dell'Istituto storico della Congregazione, proponeva di collocare all'inizio delle Costituzioni, subito dopo il Prologo storico [3].

Ecclesiae deque eius activitate, efficit communitatem sanctitatis ideoque apostolatus missionarii, professione publica consiliorum evangelicorum compagninatam, ad homines magis derelictos salvandos, in communione caritatis, totam vitam informantis. Le ragioni:

a. Omnia bona supernaturalia, in actuali oeconomia salutis, ab Ecclesia partecipata habemus.

b. Et *prius* participamus de eius sanctitate (...) Radicaliter participatur per Baptismum... sed status religiosus aptior est omnibus.
Unde extollendus huiusmodi valor in nostris Constitutionibus:
. *Prius est esse quam operari,* etiam in ordine supernaturali.
. Ex Vat. II...
. Ex doctrina s. Alfonsi
. Ex Paulo VI, in oratione ad Capitulares plurium Institutorum.

c. Sed sanctitas status religiosi evolvitur in communitate... Ergo sumus *prius* communitates sanctitatis, visibilem facientes sanctitatem Ecclesiae.

d Sed *et participamus de eius activitate.* Participans de *esse sanctitatis* Ecclesiae, logice et sine oppositione nec iuxtapositione, participat *de eius activitate* in communicanda sanctitate qua gaudet..... Communitates nostrae sunt sanctitatis *et* apostolatus... ».

[2] Cf. *Acta Capit. XVII,* p. 262, *Prop.* 5: Ordo capitum mutatur sequenti modo: II,III,I,IV,V. (Placet 30; Non pl. 69). Nello stesso senso si muovevano già alcuni postulati maggiori: per esempio, il London I (*Postulata maiora,* pp. 1-3); il testo di Varsavia (*ibid.,* pp. 34-51); il testo di Cebu (*ibid.,* pp. 17-29). Il London II invece adottava sostanzialmente l'ordine del TI (*ibid.,* pp. 57-58: schema del testo). Non mancava chi avrebbe voluto fare di II e III un solo capitolo, in due sezioni, come già nel TI. Ma il problema è secondario.

[3] La scelta della *Supplica* era parsa felice in quanto in essa il Fondatore formulava, di propria mano, lo scopo del gruppo e la sua collocazione nella chiesa del tempo.

Tuttavia a più di qualche Capitolare la scelta appariva inopportuna in quanto il testo indugiava quasi esclusivamente sulla dimensione apostolica, mettendo in sordina quella più propriamente 'religiosa' e di osservanza. La perplessità si manifestava più a livello di discussione libera che di interventi ufficiali in Capitolo. In contrario si faceva notare che la *Supplica* accompagnava le « Regole » sottoposte all'approvazione, ed era in queste che andavano cercate le specificazioni più propriamente 'religiose'. Se invece il Fondatore nella lettera insisteva sull'aspetto apostolico significava che la vita comunitaria, nelle sue diverse articolazioni, andava finalizzata in concreto all'evangelizzazione dei più abbandonati. La *Supplica* dunque, anziché svalorizzare la 'vita religiosa', invitava piuttosto a ricondurla alla sua motivazione di fondo.

Ciò spiega come, in pratica, la votazione a favore fosse plebiscitaria (94 pl., 7 non pl.): cf. *Acta Capit. XVII,* p. 257.

Il Capitolo del 1979 espunse la *Supplica* del testo delle Costituzioni rinvian-

1.2 La maggioranza del Capitolo, accogliendo invece l'impostazione del TI, riteneva più consono al carisma del Fondatore, e all'*intento* da lui formulato, partire dall'evangelizzazione dei poveri come dall'idea-madre e dal centro d'intelligibilità di tutta la vita redentorista.

Tra l'altro, si faceva rilevare che una comunità, di qualsiasi tipo, non esiste in concreto se non finalizzata ad uno scopo ben preciso. Ora, se S. Alfonso aveva riunito intorno a sé dei compagni, lo aveva fatto in vista della evangelizzazione. A questa, dunque, andavano rapportati tutti gli altri elementi, primo fra tutti l'esigenza di una vita comunitaria debitamente articolata e consacrata. In altre parole: se il gruppo delle origini si era costituito col preciso *intento* di andare incontro alle genti più abbandonate, allora bisognava riaffermare il primato dell'evangelizzazione nell'ordine dell'intenzione, dichiarandolo nucleo generatore della vita missionaria nei suoi diversi aspetti.

Ciò significava mantenere l'ordine dei capitoli così come proposto dal TI (e più distesamente dal TC).

Ordine, del resto, come si faceva rilevare, del tutto tradizionale. Infatti le Regole approvate da Benedetto XIV nella Prima Parte parlavano dell'apostolato, nella Seconda della vita comunitaria, sotto il duplice profilo della vita consacrata (i voti) e della vita di osservanza. Per terminare col Governo e colla Formazione [4].

2. *Valore della categoria*

La rilevanza del vocabolario relativo all'evangelizzazione è evidente nei testi, specialmente nel cap. I. *Evangelo, evangelizzazione, evangelizzare, opera evangelizzatrice,* e simili, sono tutti termini che intendono comunicare alla Congregazione lo stesso messaggio [5].

---

dola a un *dossier* sulle fonti della nostra spiritualità. *Dossier* che, tra l'altro, dovrebbe includere anche il *Ristretto,* che alcuni Congregati avrebbero voluto in appendice al libro delle Costituzioni: cf. *Acta Capit. XIX* (1979), p. 198, *Prop.* 4-6, e *Prop.* 8-9. A nostro modesto parere, l'esclusione comporta un impoverimento, e un restringimento di prospettiva storica.

[4] Sull'ordine e divisione dei capitoli delle nuove Costituzioni in confronto con le Regole e cost. del 1749, si consulti: CPPC, *Praeparatio Capituli generalis 1979,* Romae 1979, *Adnotationes generales* (fasc. verde), pp. 15-19.

[5] Per i riferimenti completi cf. *Constitutiones et statuta C.SS.R.,* Romae 1982, *Index alphabetico-analyticus, s.v.*

Riproporre l'evangelizzazione come punto nodale della vita redentorista significava riconoscere la ricchezza teologico-misterica di questa categoria biblica, così come era riemersa dagli stessi documenti del Concilio. In codesta rinnovata visione, l'evangelizzazione non era riconducibile al ' ministero ' o ai ' lavori apostolici ' del linguaggio tradizionale, che sono piuttosto concretizzazioni della medesima. L'evangelizzazione andava invece considerata come la « categoria più fontale e fondamentale » [6].

Questa si configura come un trascendentale rispetto alle attività settoriali: le ingloba e suscita senza peraltro esaurirsi in esse.

Lungi dunque dall'impoverire la ' vita religiosa ', e tanto meno dal metterla in pericolo, l'evangelizzazione ne costituisce la motivazione di fondo, l'anima segreta e dinamica, attestandosi a principio unificante e catalizzatore della vita redentorista nel suo insieme.

E' in questa ottica e con questa pregnanza tematica che vanno letti e interpretati i testi della nuova legislazione [7].

Il termine *opus* (cf. titolo del cap. I: *De opere missionali* Congregationis, e titolo della sez. seconda dello stesso capitolo: *De opere evangelizationis*) è sinonimo di « evangelizzazione » e « evangelizzare », con la stessa pregnanza di significato. Non suggerisce affatto il senso di « operari » come contraddistinto dall'« esse », e a questo inferiore.

[6] La frase è del P. PAUL HITZ, in nota a un biglietto indirizzato al sottoscritto (a proposito del mio commento al cap. I delle Costituzioni). Può essere utile riportare il biglietto: « Rev. de! Je suis bien *d'accord* avec ce qui est dit dans ces pages... Cet exposé correspond au devenir et développement et au *sens* des *Nouvelles Constitutions*... pour autant que j'ai pu y participer moi-même. Ave! Et ora pro me! Paul Hitz, CssR. Le 8 Avril 1974 ». Il 17 nov. dello stesso anno l'illustre pastoralista venne improvvisamente a mancare.

[7] Da qualche tempo, e se n'è avuta un'eco nel corso del Capitolo del 1985, sembra farsi strada in alcuni il binomio *essere-fare*, come due concetti in qualche modo contrapposti (cf. tra l'altro *Ratio formationis continuae*, Lettera-prefazione, ed. ital., p. 3: « ...per dare vitalità al nostro essere e al nostro operare missionario »). A livello esortativo un linguaggio del genere può anche essere gratificante, ma in sé può nascondere l'insidia di quel dualismo che le Costituzioni rinnovate, tramite le categorie o chiavi di lettura di cui ci stiamo occupando, si propongono di allontanare.

IV. - *LA MISSIONE DI CRISTO*

E' la quarta chiave di lettura delle Costituzioni.

Nei cc. I-II si parla, tra l'altro, del mistero di Cristo (Cost. 10; 28; 29), del mistero di Cristo Salvatore (Const. 20), del mistero del Verbo incarnato (Cost. 19), dei misteri della Redenzione (Cost. 31), della persona di Cristo (Cost. 23). Ma non si parla esplicitamente della *missione di Cristo*. La formula è propria del cap. III, e suppone una scelta consapevole. Essa propone una categoria che ci riporta alle radici stesse della evangelizzazione e che, in quanto tale, costituisce la ragione ultima della vita redentorista sigillata dalla professione religiosa. « Evangelizare pauperibus *misit* me ».

1. *Le vicende capitolari*

Assente nel TI [1], la formula era presente in maniera massiccia nel TR, fino a dare il titolo al cap. III: Communitas apostolica *Missioni Christi* totaliter consecrata.

Nell'inter-sessione, soprattutto durante le riunioni continentali, che dovevano esaminare appunto il TR, da parte di molti Capitolari si registrarono perplessità nei confronti della formula.

Nel TC la Commissione di redazione cercò di mediare le posizioni con un compromesso: mutò il titolo del capitolo III (Communitas apostolica *Christo Redemptori* consecrata), ritenendo però la formula nel corpo del capitolo [2].

La II sessione del Capitolo speciale registrò in merito un dibattito assai vivace.

Una votazione preliminare sulla proposizione: Retinetur expressio *missio Christi* ubicumque invenitur, dette un risultato di stret-

---

[1] Cf. *Acta Capit. XVII*, p. 188.

[2] Cf. *Acta Capit.*, pp. 242; 269; 321.

ta misura (52 placet, 47 non pl.)[3]. Era un indizio abbastanza chiaro che la formula non riscuoteva la fiducia necessaria; che, anzi, era guardata con un certo sospetto.

La prosecuzione delle votazioni sui singoli numeri del cap. III confermava la stessa ombra di diffidenza.

Anche la votazione complessiva del capitolo non fu entusiasmante (per le Cost.: 64 placet, 35 non pl.; per gli Statuti: 69 placet, 30 non pl.). Per le Costituzioni mancava dunque la maggioranza necessaria dei 2/3! Si procedette allora alla votazione per articoli singoli, e così si raggiunse la maggioranza qualificata[4].

I motivi che portavano alcuni a rifiutare la formula erano sostanzialmente due: primo, il suo carattere astratto e impersonale, che ne faceva una costruzione teologica artificiale. Non un'idea, dicevano, ma una persona, può essere il centro della vita. Secondo, la pericolosità di interpretazione cui la formula poteva prestarsi, privilegiando l'attività apostolica a scapito della vita interiore. Si proponevano perciò forme alternative[5].

La maggioranza era invece schierata a favore della formula, per i motivi che tenteremo di esporre e che rappresentano nello stesso tempo una risposta alle obiezioni avanzate[6].

1.1 *Formula astratta e impersonale?*

Apparentemente, sì. Considerata in profondità, no. Trattandosi di una categoria dalle vaste risonanze bibliche, come si vedrà, essa

---

3 Cf. *Acta Capit.*, p. 321, *Prop.* 5.

4 Cf. *Acta Capit.*, p. 377.

5 Cf. *Acta Capit.*, p. 321 (Intervento COYLE): « Pro multis non est haec expressio clara. Quod scit qua lector Theologiae dogmaticae, ex experientia 17 annorum. Quid praecise respicit haec idea: Missio Christi? Est quid abstractum, impersonale, neque inspirationem dat. Talis constructio theologica artificialis nequit esse centrum nostrae vitae redemptorianae. Expressio magis concreta habetur: Christus Redemptor. Est traditionalis et alfonsiana.

Etiam alia expressio adhiberi potest: Amor Christi Redemptoris. Insimul exprimit Christi amorem erga nos et nostrum amorem erga Christum ».

6 Cf. *Acta Capit.*, p. 320 (Intervento MAHONY): « Missio Christi est ratio consecrationis nostrae et principium quod vitam Redemptoristae unificat. Textus propositus bene coadunat aspectum interiorem et aspectum exteriorem seu missionalem vitae nostrae. Dat solidum fundamentum theologicum pro operibus apostolatus. Bene concordat cum historia Congregationis nostrae qua Instituti missionarii. Dat aspectum completum vitae Christi, quem considerare debemus ut nostrum primarium exemplar. Documenta Concilii Vaticani II hoc thema aequivalenter tangunt in Constitutione 'Ad gentes' (n. 2-5) et 'Lumen gentium' (n. 24) ».

fa appello all'intuizione e alla globalità. Capace di parlare a tutto l'uomo. Non solo alla sua testa, ma al suo cuore. Non solo alla ragione, ma al sentimento. Formula pregnante, atta a far leva soprattutto sui giovani, ed a scuotere la Congregazione da un certo torpore abbastanza diffuso.

L'espressione non era poi affatto nuova, bensì corrente nella letteratura relativa alla necessità di annunziare di nuovo il Vangelo in maniera missionaria [7]. In tale contesto, la formula si era venuta imponendo all'attenzione di teologi e pastoralisti impegnati nella ricerca di nuove vie per il dialogo coi non credenti.

1.2 *Formula pericolosa?*

Rettamente intesa, la formula non solo non presta il fianco a interpretazioni di comodo, ma è del tutto cònsona a restituire vigore e freschezza alla vocazione redentorista. E questo in forza soprattutto della sua portata biblico-teologica, sulla quale vogliamo riflettere un pò. Pensiamo così, non senza una certa presunzione, di venir incontro a quel Capitolare che, nel suo intervento a favore della formula, raccomandava al Capitolo di curare una giustificazione dottrinale della medesima [8].

2. *Alle origini della Missione di Cristo*

2.1 *Impostazione del problema*

Per cogliere nel suo giusto valore il ruolo che i testi attribuiscono alla *missione di Cristo* (ed espressioni affini), è opportuno ancora una volta rifarsi alla problematica che investe il rapporto tra vita interiore, o di consacrazione, e attività apostolica, o di ministero.

Schematizzando e calcando volutamente le tinte, si possono ipotizzare due alternative estreme.

---

[7] Ricordiamo in proposito il titolo di un libro molto fortunato del nostro Padre Paul HITZ: *L'annonce missionaire de l'Evangile,* Coll. « Foi vivante », Paris 1954 (tradotto in varie lingue).

[8] Intervento dello stesso P. MAHONY: Capitulum praeparare curet iustificationem doctrinalem textus (*Acta Capit.*, p. 320).

- La prima alternativa postulerebbe, non solo distinzione, ma separazione tra i due termini: consacrazione *e* servizio. Come due parallele che si prolungherebbero sempre senza mai incontrarsi. Il rapporto tra i due aspetti, che pur deve esistere, non proverrebbe da dinamica interna, ma da intenzionalità soggettiva, quasi imposta. In questa ipotesi i due elementi si assommerebbero senza riuscire ad armonizzarsi, costretti a una specie di coabitazione forzata e in continua tensione. Di qui lacerazione interiore e senso di insoddisfazione in chi, per vocazione, deve esprimere la consacrazione in forma di servizio.

- La seconda alternativa porterebbe invece all'identificazione dei due aspetti, per fusione (e confusione) del primo nel secondo: consacrazione *è* servizio. In una tale concezione la consacrazione, ridotta a servizio, in questo si diluirebbe, fin quasi a scomparire. La vita interiore sarebbe così vista piuttosto come fuga dall'impegno, come intimismo, come tentativo di ripiegamento sterile su se stessi e sui propri piccoli problemi.

- Tra questi due estremi si colloca la soluzione che tende ad armonizzare i due elementi. Non separandoli, ma distinguendoli. Non riducendoli l'uno all'altro, ma unificandoli in sintesi vitale. La correlazione non fa leva su una intenzionalità volontaristica, quasi estrinseca, ma su di un nesso organico interno. Piú concretamente: l'unità dei distinti promana dal riferimento che ambedue gli elementi stabiliscono con la categoria fontale: Cristo. O con la missione di Cristo.

Cerchiamo di illustrare l'assunto a partire dai documenti conciliari e dalla teologia biblica sulla vocazione-missione.

2.2 *I documenti conciliari*

Il Vaticano II si è occupato del problema dell'unità tra vita interiore e attività apostolica in vari documenti: *Lumen gentium,* 31-34 (in rapporto ai laici); *Perf.carit.,* 8 (in rapporto ai religiosi); *Ad gentes,* 24 (in rapporto ai missionari); *Presb.ordinis,* 14 (in rapporto ai presbiteri).

Non potendo scendere ad una analisi dei diversi documenti, crediamo opportuno fermarci sull'ultimo, come il più significativo per

la nostra tematica. Nel *P.O.*, 14, per la prima volta un Concilio si occupa *ex professo* del problema. Perché di un problema si tratta. Ne riassumiamo l'insegnamento in alcune note essenziali, rinviando a una lettura meditata del testo.

• *Cristo di fronte al progetto del Padre* — Dopo aver descritto l'angosciante problema nel quale il presbitero si trova di dover dare un orientamento unitario alla sua vita, spesso dispersa in molte occupazioni ministeriali, il documento afferma che l'unità di vita dei presbiteri può essere raggiunta efficacemente solo seguendo, nell'esercizio del ministero, l'esempio di Cristo, penetrando sempre più nel suo mistero. In sostanza, l'atteggiamento di Cristo di fronte alla sua missione è il parametro del ministero sacerdotale.

Proponendo al sacerdote l'esempio di Cristo, il documento non rinvia a qualcosa di esterno e di statico, a un puro modello ascetico valido a livello di pura intenzionalità, bensì ad una Persona con la quale bisogna entrare in comunione. L'esempio di Cristo richiama alla sua missione. Seguendo Cristo Signore, il cui cibo era compiere la volontà di colui che l'aveva inviato, il sacerdote trova l'unità della sua esistenza nell'esercizio stesso del suo mandato pastorale. La 'missione' acquista in questo contesto una pregnanza storico-salvifica che abbraccia e unifica l'intera vita del presbitero.

• Del resto la *Chiesa stessa,* per definizione, *è missionaria,* nel senso che *la missione* ne determina la realtà profonda. In proposito occorre rileggere i paragrafi fondamentali dell'*Ad gentes* 2-5, secondo i quali la missione di Cristo continua nella Chiesa, per la quale essere inviata appartiene alla sua stessa natura. La Chiesa, in quanto 'inviata', segue la stessa via percorsa dal suo Signore: quella della povertà, dell'obbedienza, del servizio, del sacrificio fino alla morte. E comunica la salvezza attraverso la testimonianza, la predicazione, i sacramenti. Tutto questo costituisce la missione della Chiesa, e la Chiesa stessa.

• *Il sacerdote* e *il missionario,* a loro volta si definiscono in rapporto alla missione di Cristo e della Chiesa.

E' in questo quadro che il problema dell'unità di vita del presbitero e del missionario desume la sua vera impostazione e soluzione.

2.3 *La testimonianza biblica*

La Bibbia è una storia ininterrotta di vocazioni. Colui che viene chiamato viene per ciò stesso inviato per una missione. La vocazione-missione rappresenta l'evento che pone in essere un destino nuovo nella vita del personaggio. Il quale assume a volte anche un nome nuovo, proprio per manifestare concretamente il cambiamento radicale sopravvenuto. Essere profeta, o apostolo, significa che la vocazione-missione assorbe ormai pienamente il senso e l'ampiezza di tutta un'esistenza. In tal senso la missione non è qualcosa di accidentale o di aggiunto, ma di essenziale e qualificante. Al limite, colui che viene chiamato e inviato si identifica con la missione stessa. Questa lo configura e lo plasma in maniera indelebile e totale. Per rapidi tocchi, passiamo ai riferimenti più significativi.

2.3.1 *L'Antico Testamento*

• Ger 1,5-6. Già prima di essere formato nel seno materno Geremia è prescelto e consacrato (gr. *haghiazein*), per essere inviato (*exapostellein*). Consacrato per la missione: questa è ormai la sua ragion d'essere. Intorno ad essa, e partendo da essa, si sviluppa il suo rapporto spesso drammatico con Dio, che lo ha chiamato, e con il popolo, al quale è stato inviato.

• *Il Servo di Iahve* (Is 42,1-9;49,1-6;50,4-9;52,13-53; cf. 43, 1: I carmi del Servo).

In sintesi: Il Servo è plasmato e chiamato in vista del servizio, della missione. Egli deve annunziare la salvezza impegnandosi totalmente, fino al sacrificio di sé, per la redenzione dei molti.

Come in Geremia, sulla stregua del quale il Servo sembra essere stato, almeno in parte, concepito e descritto, la chiamata del Servo è in stretta connessione con il servizio-missione. Il « nome » con il quale è chiamato significa il nuovo modo di essere. L'inviato dice relazione essenziale a colui che invia e a coloro ai quali è inviato. Colui che invia è all'origine del nuovo essere che viene plasmato: perciò l'inviato è posto prima di tutto al servizio di Dio, è Servo di Dio. Come tale egli deve portare a compimento il mandato ricevuto, con la parola e con la testimonianza di tutta la vita.

L'esistenza dell'Inviato-Servo è racchiusa tutta nella piena disponibilità alla missione ricevuta e nella totale appartenenza al pro-

getto di Dio. Il Servo è essenzialmente un inviato. L'essere mandato è il senso stesso di tutta la sua vita. Egli è « sequestrato » da Dio per i fratelli.

2.3.2 *Il Nuovo Testamento*

• *I sinottici* - In alcuni testi-chiave, che riecheggiano i Canti del Servo, Gesù è stato mandato dal Padre per servire e salvare « i molti »: « Il Figlio dell'uomo non è venuto per essere servito, ma per servire e dare la sua vita per i molti » (Mc 10,45). Servizio e missione qualificano la sua ' venuta ' nel mondo.

In Mc 3,14, già altre volte citato, lo stare col Signore e l'essere inviati a predicare sono due risvolti di uno stesso destino.

• *Il IV vangelo.* Giovanni fornisce i passi più numerosi e significativi. Solo per darne una selezione: Gv 4,34;5,19;5,30;6,38; 8,26;10,36;16,28. Ma i riferimenti piú densi sono nel c. 17.

Gesù e colui che il Padre ha *consacrato* e *mandato* nel mondo (*haghiazein-apostellein*): Gv 10, 36. Cf. Geremia e i Canti del Servo.

Come per il Maestro, anche per i discepoli « consacrazione » e « missione » sono correlativi: « *Consacrali* nella verità. La tua parola è verità. Come tu mi *hai mandato* nel mondo, anch'io li *ho mandati* nel mondo. Per loro io *consacro* me stesso, perché siano *anch'essi consacrati* nella verità » (ancora gli stessi verbi *aghiazein-apostellein*: Gv 17,17-19).

Il IV vangelo inquadra l'esistenza e l'opera di Gesù nello schema *exitus-reditus*: « Sono uscito dal Padre e sono venuto nel mondo; ora lascio il mondo e vado al Padre » (16,18).

Non si tratta di cornice puramente decorativa e formale, ma di uno schema che investe il contenuto stesso. L'invio ingloba tutti gli aspetti dell'esistenza di Gesù, che culminano nella testimonianza alla verità, fino al sacrificio supremo.

Il mistero di Cristo si risolve in definitiva nella missione. Questa implica un servizio, un donarsi totalmente al Padre donandosi agli uomini. Cristo è consacrato per la missione, è l'Inviato per eccellenza (Gv 9,7)[9].

---

[9] La Bibbia di Gerusalemme ha in proposito un'eccellente *nota* a Gv. 4,34. Riportiamo un pensiero di U. VANNI su Gv. 17,19: « Io per loro santifico me stesso, ecc. ». Cos'è questa santificazione di Gesù? Con tutta probabilità non è soltanto l'offerta che Gesù fa di se stesso sulla croce... ma è la vita vissuta da Gesù in sinto-

• *S. Paolo* - Anche per Paolo Gesù è l'Inviato del Padre per la salvezza del mondo: Rm 8,3; Gal 4,4; cf. Eb 3,1. Ma egli stesso si qualifica come il servo (*doulos*), il chiamato (*kletos*), l'inviato (*apostolos*). La vocazione-missione comporta una trasformazione radicale. Il nuovo nome di Paolo è quello di « Apostolo ». La chiamata pone in essere un uomo nuovo, un nuovo destino. Paolo è votato irrevocabilmente al servizio del Vangelo. Come Geremia, egil è « segregato » (Gal 1,15) per la rivelazione del Figlio. L'Apostolo non si appartiene piú. Egli fa un tutt'uno con la missione ricevuta. Questa coinvolge in profondità tutta la persona. Paolo è apostolo lungo tutto l'arco della vita. Quando predica, certo. Ma anche quando prega, quando soffre, quando è perseguitato, quando è nell'angoscia, e quando, a suprema testimonianza, incontra la morte. L'annuncio resta, evidentemente, il punto culminante, ma è la vita intera a essere trascinata e unificata in quel servizio.

2.4 *A modo di deduzione*

• Da quanto siamo venuti esponendo ci sembra si possa concludere che la proposta della *missione di Cristo,* come principio di unità della vita missionaria redentorista e come ragione ultima della professione religiosa, sia sufficientemente giustificata.

Per il profeta e per l'apostolo, ma prima di tutto per Gesù, la Missione non rappresenta solo la cornice entro la quale si svolge la vita, ma qualifica questa stessa vita, facendola essenzialmente un invio.

Nella sua densità storico-salvifica questa missione si distende tra due poli: Dio che manda per realizzare il suo piano di amore, e l'uomo al quale è annunziata e comunicata la salvezza.

Per Cristo la Missione è tutto. E' la sua vita. Il suo destino. « Fare la volontà del Padre » è per lui non un esercizio ascetico, bensì un modo di essere. Egli compie la sua missione secondo le vie volute

---

nia completa, sì che poteva dire: « Io faccio sempre quello che piace al Padre » (Gv 8,29). Questa disponibilità continua, questa reciprocità senza limiti fra Gesù e il Padre è quello che costituisce, con tutta probabilità, lo stato di santificazione di Gesù. Quando Gesù dice: « Io santifico me stesso », vuol dire: « Io sono sempre a disposizione del Padre con una apertura totale e gioiosa, entusiasta, fatta di amore nei riguardi del Padre ». Ma questo Gesù non lo fa solo per sé. Aggiunge infatti: « Io per loro santifico me stesso ecc. ». Questo tipo di santificazione... potremmo dire di consacrazione che Gesù realizza personalmente, tende a trasferirsi nei discepoli. C'è in proposito un movimento da Gesù a noi » (U. VANNI, *I fondamenti biblici della consacrazione religiosa,* in AA.VV., *La consacrazione religiosa,* Editrice Rogate - Roma 1986, p. 29).

dal Padre: nell'obbedienza, nel rinnegamento, nel sacrificio. Questi atteggiamenti stanno alla sua missione non come semplici condizioni o presupposti, ma come sostanza viva e costitutiva.

Cristo, si può dire, *è* la sua missione.

• Questa missione continua nella Chiesa, per la quale essere inviata appartiene alla sua stessa natura: « natura sua missionaria est » (*Ad gentes,* 2). La Chiesa è, per definizione, « apostolica ». Essa, come Cristo, si definisce per la sua stessa missione. Missione promanante dalla « fonte di amore » trinitaria (cf. *Ad gentes,* 2; *Lumen gentium,* 2-4), e coestensiva a tutto il piano di salvezza.

• Come, e più dell'evangelizzazione, la missione emerge dunque come la motivazione teologica di fondo della vita redentorista nella Chiesa, come il principio d'intelligibilità della vita apostolica.

Così intesa, la missione è categoria generale, ma non generica; complessiva, non astratta. Essa traduce, in ogni istante e in ogni circostanza, quell'inserzione vitale nel disegno di Dio che raggiunge ogni missionario nel posto di lavoro e di testimonianza.

La missione ci assicura che, qualunque sia il tipo di attività e di testimonianza svolto, noi ci muoviamo dentro il piano di Dio, dentro il mistero di Cristo e della Chiesa. Sotto questo profilo la Cost. 55 si presenta come la formulazione più felice, l'espressione più alta del senso misterico della missione nei suoi aspetti diversi e complementari.

In questa prospettiva il redentorista si sente interiormente liberato e unificato. Sentirsi inviati, sentirsi nella missione, *sentirsi missione,* significa assicurare coerenza all'esistenza missionaria, contro l'insidia della dispersione e della dissociazione [10].

A questo punto non sembra esatto parlare della « missione di Cristo » come di una formula pericolosa. Essa infatti non sottovaluta

---

[10] Citiamo ancora il DURRWELL: « 'Mi ha inviato ad annunziare la Buona Novella ai poveri'. Gesù è inviato al mondo: 'Dio ha tanto amato il mondo da dare il suo unico Figlio' (Gv 3,16). Dio lo dona a noi, lo genera per noi: Gesù è Figlio di Dio per noi. Tutto il suo essere è impegnato nella missione. L'invio del Figlio nel mondo ha il suo ultimo compimento nella pasqua di Gesù, nella quale muore per noi; è risuscitato per noi (2 Cor 5,15) ... *Gesù si identifica totalmente con la sua missione* (sottolineato nell'originale).

La Chiesa, che è il corpo di Cristo, è anch'essa apostolica per natura. Potrebbe essere unita al Cristo che è inviato senza essere inviata anch'essa? Nella Chiesa apostolica la Congregazione è inviata anch'essa in specialissimo modo in missione. Può dire: 'Lo Spirito del Signore è sopra di me, egli mi ha inviata' » (F.X. DURRWELL, *Seguitare Cristo Salvatore, cit.,* p. 32).

né strumentalizza la vita interiore o la professione religiosa a vantaggio dell'attività ministeriale, ma rappresenta il centro propulsore della vita missionaria nel suo insieme. Allontanando qualunque dicotomia, essa favorisce l'unità. E invece di portare a un depauperamento spirituale e a un vuoto attivismo, essa ridà vigore alla vita comunitaria votata a servizio del Vangelo (cf. Cost. 22).

3. *Il testo approvato*

Con questo paragrafo ci ricolleghiamo al § 1. (*Le vicende capitolari*) per constatare i risultati definitivi consegnati nelle Costituzioni rinnovate.

Tenendo presenti le riflessioni finora portate avanti, e che in maniera almeno informale occupavano la mente dei Capitolari, si può capire perché il Capitolo speciale, a maggioranza qualificata, abbia accolto il testo proposto dalla Commissione, ossia il TC. Anche se la votazione complessiva non raggiunse l'unanimità, si può tuttavia affermare che l'adozione della formula, avvenuta dopo un dibattito aperto e vivace, rispondesse in sostanza alla nuova sensibilità missionaria che percorreva il corpo della Congregazione e che, nella formula, trovava un ulteriore stimolo alla crescita.

La *missio Christi Redemptoris* resta pertanto al centro del cap. III che, a sua volta, rappresenta un pò il culmine delle Costituzioni in quanto la professione religiosa è l'atto definitivo (*actus definitivus*: Cost. 54) della vita missionaria.

Per comodità del lettore, diamo le riferenze della formula:

- Missio Christi Redemptoris ratio dedicationis (titolo dell'art. 1)
- In missionem Christi peculiariter assumuntur (Const. 47)
- Christus ut hanc missionem adimpleret (Const. 48)
- Missio totam vitam unificans (titolo dell'art 3)
- Per hanc totalem missioni Christi dedicationem (Const. 51)
- Caritas apostolica, qua sodales participant missionem Christi Redemptoris (Const. 52)
- Ut se Deo et missioni Christi dedicent (Const. 58)
- Se missioni Christi Redemptoris in Congregatione perfectius dedicant (Const. 85)

Il migliore commento alla portata della *missione di Cristo,* per significare e realizzare l'unità della vocazione redentorista, sono le

Cost. 52-54, nelle quali, come dice il titolo dell'articolo, la missione appare come *unificatrice di tutta la vita.*

Quanto più la *missione di Cristo* sarà sentita come la dimensione essenziale della vocazione redentorista, tanto piú la persona del Redentore sarà viva ed operante tra i suoi. Missione, Missione di Cristo, persona del Redentore, si richiamano a vicenda e, in prospettiva, si identificano [11].

* * *

Come si è detto, e ripetuto, compito del Capitolo speciale era quello di ridestare la coscienza missionaria dell'Istituto. Allo scopo parve opportuno assumere formule che, per la loro pregnanza biblica e la loro carica evocativa, fungessero da forza d'urto e da stimolo efficace.

Tra le quattro categorie fondamentali corre un rapporto vitale e intuitivo, più che una distinzione logica stretta. Ognuna di esse, a suo modo, tenta di esprimere la ricchezza dell'unico carisma della Congregazione. La *vita apostolica* ne sottolinea l'unità; *l'Esempio del Salvatore* il raccordo con l'intuizione del Fondatore; l'*Evangelizzazione,* la finalità dinamica; la *missione di Cristo,* la radice profonda.

Al termine di questa piuttosto lunga esposizione che, come abbiamo detto all'inizio, è preliminare ai cinque capitoli delle Costituzioni, ci scusiamo con i lettori della eventuale pesantezza del dettato e delle ripetizioni quasi inevitabili in cui siamo incorsi.

Vogliamo aggiungere che la validità dei contributi offerti va ricercata meno nella tenuta dei singoli argomenti, che nella qualità del discorso nel suo insieme.

Ultima osservazione: più che una elaborazione rifinita e definitiva, si è voluto approntare un « materiale » sul quale i confratelli sono invitati a reagire con senso critico e valutazioni personali.

---

[11] Per la *Bibliografia* cf. la nota 47 di *Vita apostolica.* A proposito del volume in collaborazione, ivi citato, edito dalla Rogate (e ricordato anche qui sopra nella nota 9), si può leggere con interesse D. MARIO MIDALI, *Consacrazione e missione,* pp. 91-116 (che si muove nello stesso ambito di idee da noi esposte). In un quadro teologico più ampio, rimandiamo alla prospettiva nella quale oggi viene collocata la realtà della Rivelazione: dove essere ed agire vanno presi insieme, come modi complementari del manifestarsi di Dio (di Cristo e della Chiesa) nella storia. Si veda *Dei verbum,* 2 (« Eventi e parole intimamente connessi »). Cf. J. ALFARO, *Encarnación y revelación,* in *Greg.* 1968, 431-459; R. LATOURELLE, *Teologia della Rivelazione,* Assisi 1980[6], 414-433; W. KASPER, *Le Dieu des chrétiens,* Paris 1985, 247-255; BRUNO FORTE, *Gesù di Nazareth,* Roma 1981, 236-259. Vedere anche sopra, p. 75, nota 1; p. 78, nota, 7.

François X. Durrwell

CONTINUER LE CHRIST SAUVEUR PAR L'APOSTOLAT DE L'ANNONCE MISSIONNAIRE

Sommaire

Vous ne m'en tiendrez pas rigueur si, étant un simple Rédemptoriste et déjà fort âgé, je vous adresse aujourd'hui un appel: un appel à une radicale conversion du coeur. Qui de nous n'a pas besoin de se convertir toujours plus profondément, jusqu'au jour de la mort où nous sera enfin donnée la grâce d'accueillir entièrement l'amour de Dieu qui est en Jésus - Christ? Je ne serais pas Rédemptoriste si, en toutes mes activités et en celle d'aujourd'hui, je n'appelais pas à la conversion. La Constitution 11 déclare: « Rédemptoristes, nous sommes donc *apôtres de la conversion* du fait que notre prédication vise surtout à une remise en question radicale de la vie, au choix décisif pour le Christ, et incite, avec force et douceur, à la conversion continue et plénière ».

Apôtres de la conversion, nous sommes les premiers, dit la Constitution 54, appelés à « une conversion continuelle, fruit de notre don total au Seigneur ». La Constitution 40 en fait un devoir à la communauté entière: « Il est souverainement important que nous considérions la communauté comme sans cesse à rénover de l'intérieur ».

Or, voici que la communauté rédemptoriste tout entière est réunie en la personne de ses supérieurs majeurs et des représentants élus des Provinces. C'est donc particulièrement aux membres du Cha-

pitre Général que les Constitutions adressent l'appel à la conversion.

Même les fondateurs d'Ordres ont cru qu'il leur fallait se convertir jusqu'à la fin de leur vie. Encore en son extrême vieillesse, saint Alphonse disait: « Nunc incipiam! Je veux maintenant commencer! » Sainte Thérèse, qu'il vénérait tant, avait écrit: « Nous commençons maintenant, mais ne négligeons rien pour commencer toujours ». De saint François d'Assise son biographe a écrit: « François était déjà cloué à la croix avec le Christ... quand il disait aux frères: commençons à servir le Seigneur notre Dieu, car nous avons fait bien peu jusqu'à présent... Et, avec le Christ comme chef, il se proposait d'accomplir de grandes choses ».

Certes, nous aimons Dieu, nous voudrions l'aimer de tout notre coeur. Et cependant nous devons nous convertir à une profondeur plus grande. Mais celui d'entre nous qui serait parvenu au sommet de sa charité, devrait, à partir de ce sommet, commencer aujourd-hui.

Nous nous mettons donc en état de bonne volonté, nous abandonnant sans restriction à l'Esprit Saint de Dieu. Ainsi la Congrégation, fondée il y a 250 ans, pourra connaître de nos jours les grâces de sa jeunesse première, dont saint Alphonse a dit: « C'est quelque chose de merveilleux de voir des âmes qui se sont données totalement à Dieu dans la Congrégation et qui vivent, ici sur terre, comme si elles n'étaient pas du monde, uniquement préoccupées de la pensée comment plaire à Dieu » [1].

1. *Une grande mission confiée à la Congrégation*

Le Christ a confié à la Congrégation une mission d'une telle grandeur qu'elle ne peut la remplir que dans un commun effort de sainteté.

« Saint Alphonse crut toujours que sa Congrégation, sous le patronage de la Vierge Marie, était appelée à fournir une grande tâche dans l'Eglise pour gagner le monde au Christ » [2]. Il affirmait que le Christ aime la Congrégation comme la prunelle de ses yeux. C'est pourquoi il avait l'espoir, voire la certitude, qu'elle subsistera jusqu'à la fin des temps.

Cette mission, saint Alphonse l'a définie ainsi: « L'intention

---

[1] S. ALPHONSE, *Le vrai Rédemptoriste,* conclusion.
[2] *Constitutions et Statuts des Rédemptoristes,* 1982, introduction.

des prêtres du T.S. Sauveur est de *continuer l'exemple de notre commun Sauveur Jésus-Christ,* en s'employant principalement... à aider les campagnes plus dénuées de secours spirituels »[3]. Un peu plus tard, il s'exprime plus nettement: « L'unique fin de la Congrégation sera de *continuer l'exemple de notre Sauveur Jésus-Christ* en prêchant aux pauvres la divine parole, selon ce qu'il dit de lui-même: Il m'a envoyé porter la Bonne Nouvelle aux pauvres (Lc 4,18) »[4].

Nos Constitutions actuelles, enfin dégagées des éléments non alphonsiens, définissent l'Institut comme une continuation sur terre du Christ Sauveur:

« Le but est de *continuer le Christ Sauveur* en annonçant la Parole de Dieu aux pauvres » (Const. 1). « Tous les Rédemptoristes s'efforcent donc de *continuer la mission du T.S. Rédempteur* »[5]. Ils se disent « heureux de *continuer le Christ Sauveur* » (Const. 20). Les Constitutions capitulaires de 1764 avaient donné de notre travail missionnaire la définition suivante: « Les saintes missions ne sont pas autre chose que *la Rédemption continuée* » (Const. 40).

2. *La mission de l'Église*

Après avoir déclaré que la Congrégation a pour but de continuer le Christ Sauveur, la première Constitution enchaîne: « Ainsi la Congrégation participe-t-elle à la mission de l'Eglise... sacrement universel du salut ». Elle ambitionne donc de réaliser, pour sa part, le but fixé par Dieu à son Eglise.

Or, celle-ci est *le Corps du Christ,* c'est-à-dire sa présence visible et agissante dans le monde. Elle est le Corps du Christ *Sauveur,* la présence du Christ en sa mort et sa résurrection pour le salut du monde. Ce que nous disons de la Congrégation vaut donc en premier lieu de l'Eglise qui, tout entière, « continue le Christ Sauveur ». Le mystère du salut est vivant et agissant en elle, pour qu'elle-même et le monde avec elle soient sauvés et sanctifiés.

Quand le Christ a célébré la cène, il a créé l'image parfaite de l'Eglise. Il a montré qu'elle est composée de disciples-apôtres qui participent à son oeuvre de salut. Il avait appelé à lui douze hommes.

---

[3] Ristretto (1747), in *Spic. Hist.*, 16 (1968) 385-400. Cf. Th. Rey-Mermet, *Le Saint du siècle des Lumières: Alfonso de Liguori (1696-1787)*, Paris 1982, 355.

[4] Cossali (1748), in *Spic. Hist.*, loc. cit. Rey-Mermet, 405.

[5] *Constitutions et Statuts,* introduction.

Saint Marc écrit: « Il les voulut douze » (Mc 3,14), car il voulait faire d'eux les représentants de l'Israël nouveau des douze tribus, c'est-à-dire de l'Eglise entière. « Il les voulut douze », dit encore saint Marc, « pour être avec lui et être envoyés prêcher ». Ils représentent l'Eglise en étant des disciples-apôtres, à la fois unis à lui et envoyés par lui. A la cène, Jésus institue l'Eucharistie pour des disciples-apôtres qui représentent l'Eglise entière. Ceux-ci lui sont unis, ils se nourrissent de son corps et ne forment qu'un seul corps avec lui. Ils lui sont unis, formant un corps avec lui *dans la participation au mystère de la rédemption*: « Prenez et mangez: ceci est mon corps livré; prenez et buvez, ceci est mon sang versé... ».

On a dit: « L'Eucharistie fait l'Eglise » (H. de Lubac). Saint Paul, méditant sur l'Eucharistie, appelle l'Eglise le Corps du Christ: « Parce qu'il n'y a qu'un seul pain, nous sommes tous un seul corps, nous tous qui mangeons ce pain » (1 Co 10,17). Elle est le corps du Christ, mais dans la communion au mystère salvifique de la mort du Christ: « La coupe que nous bénissons, n'est-elle pas communion au sang du Christ? Le pain que nous rompons, n'est-il pas communion au corps du Christ? » (1 Co 10,16). *Un corps avec le Christ dans la communion à son sacrifice qui est le salut du monde.*

Quand les fidèles célèbrent l'Eucharistie, ils rendent visible le mystère invisible de l'Eglise; celle-ci est une assemblée d'hommes réunis dans le Christ, formant un seul corps avec lui, dans la communion à sa mort et à sa résurrection, pour son salut à elle et pour le salut du monde: un seul corps avec lui, dans la même mort et la même vie. Dans le langage de saint Alphonse et de nos Constitutions, on dirait: *l'Eglise continue le Christ et le mystère de la Rédemption qui est en lui.*

« L'Eglise est donc, de sa nature, missionnaire » [6], composée de disciples-apôtres, chrétienne par communion au Christ dans le mystère du salut du monde. Déjà le baptême la montre fondée sur le Christ, dans la participation à l'acte rédempteur: « Nous tous qui avons été baptisés *dans le Christ,* c'est *dans sa mort* que nous avons été baptisés » (Rom 6,4) et « ensemble avec lui nous avons été *ressuscités* » (Cf. Col 2,12). On est donc chrétien par communion au Christ dans sa mort et sa résurrection, et donc dans l'oeuvre de la rédemption du monde.

Tel est le statut de l'Eglise: elle est chrétienne, est sauvée et sainte, par communion de corps livré, de sang versé et de résurrec-

---

[6] Cf. *Conc. Vat. II,* AG, 2.

tion. Elle est chrétienne par participation à « la rédemption qui est dans le Christ Jésus ». Telle est aussi l'identité de chaque fidèle. Saint Paul se considère comme une présence au monde du Christ dans son mystère salvifique de mort et de résurrection: « Nous portons partout et toujours en notre corps la mort de Jésus, pour que la vie de Jésus soit, elle aussi, manifestée dans notre corps » (2 Co 4,10). Paul est sacrement du mystère du salut. En langage rédemptoriste: il continue le Christ sauveur.

L'Eglise est donc apostolique non pas en premier lieu en raison de ses activités extérieures mais parce qu'elle est chrétienne. Elle est le Corps du Christ dans le mystère de la Rédemption, l'associée, la compagne du Christ comme on se plaisait à l'appeler dans les premiers siècles, l'épouse dans la parfaite union avec le Christ sauveur. Ce qu'est le Christ, elle l'est aussi; ce que fait le Christ pour le salut du monde, elle le fait aussi, dans la communion avec lui. « Tel il est lui, tels nous sommes, nous ». (1 Jn 4,17).

Avant la dernière Cène, Jésus avait demandé: « Où mangerai-je la pâque avec mes disciples? » (Cf. Mt 14,14). La pâque juive mais aussi sa propre pâque de rédemption, Jésus la célèbre ensemble avec ses disciples. Pareils à une vigne, Jésus et ses disciples produisent ensemble le fruit nombreux des âmes.

3. *La Congrégation dans le mystère de l'Église*

La vocation rédemptoriste se situe dans celle de l'Eglise. Les Constitutions capitulaires de 1764 déclarent: « Ils sont appelés à être les aides, les associés et les ministres de Jésus-Christ dans la grande oeuvre de la rédemption » (n. 42)[7]. Le but de la Congrégation est celui même de l'Eglise, mais qu'elle doit poursuivre avec une ardeur particulière.

Jadis le Christ a fondé l'Eglise, il ne cesse de la fonder à travers les siècles. La Congrégation a été, elle aussi, fondée par le Christ et elle ne cesse d'être fondée par lui, *en tant qu'il est le fondateur de l'Eglise.* Saint Alphonse a souvent répété que la Congrégation est l'oeuvre du Christ. Les membres de la Congrégation sont appelés à la communion du Christ, tout comme saint Paul dit de tous les chrétiens qu'ils sont appelés à cette communion (1 Co 1,9). La Congré-

---

[7] Veluti Iesu Christi in magno Redemptionis opere adiutores atque socii et administri vocati sunt.

gation est, elle aussi, ce qu'est l'Eglise: la compagne du Christ dans l'oeuvre du salut, le Christ en son oeuvre continué sur terre.

Elle a ce privilège, très exigeant, de ne pas avoir une mission particulière telle, par exemple, les oeuvres caritatives, l'éducation de la jeunesse, la recherche théologique, la vie contemplative, l'imitation du Christ sous l'aspect particulier de la pauvreté... Sa spécificité est dans l'essentiel, dans ce qui est la mission du Christ et qui fait la synthèse de toutes les vocations chrétiennes. Comme l'Eglise entière, elle est l'associée du Christ, et son activité en faveur des hommes doit se déployer, comme celle de l'Eglise entière, surtout en faveur des pauvres.

Dans la grande sainte Eglise, la Congrégation n'est pas une chapelle latérale. Sa mission la place au choeur de l'Eglise, là où se trouve l'autel et qu'est célébré le mystère de la pâque du Christ pour le salut du monde. Elle est appelée à réaliser ce qui est central, à continuer le Christ et l'événement du salut qui est dans le Christ. Quelle est alors sa spécificité dans l'ensemble de l'Eglise? *Sa spécificité est dans la réalisation de l'essentiel, selon une intense plénitude.*

Parmi les hommes auxquels l'Eglise apporte le salut, il existe, de par la volonté de Dieu, une priorité: c'est aux pauvres que Dieu envoie son Christ: « Evangelizare pauperibus misit me ». Par un choix préférentiel, l'Eglise doit mettre les richesses de sa grâce à la disposition surtout des hommes les plus pauvres. Au centre de la mission, il y a ce centre plus intime: le coeur de l'Eglise se tourne en priorité vers les pauvres. Qui ne reconnaît ici la mission de la Congrégation? Tannoia écrit: « Faisant à Jésus-Christ le sacrifice de la ville de Naples, Alphonse s'offrit à vivre le reste de ses jours dans les bergeries et les chaumières, et à y mourir parmi les pâtres et les campagnards ». Tel est le choix de toute la Congrégation: « Tous les Rédemptoristes s'efforcent donc de continuer la mission du T.S. Rédempteur et des apôtres; ils s'appliquent à garder l'esprit de leur saint Fondateur, s'accordent toujours au dynamisme missionnaire de l'Eglise, avec une préférence pour les pauvres... » [8].

S'il est vrai que « l'Eucharistie fait l'Eglise », que l'Eglise se constitue dans la célébration du mystère pascal, on peut penser *que chacune de nos célébrations eucharistiques est une fondation toujours renouvelée de la Congrégation.* Celle-ci se constitue dans la communion au Christ en sa pâque de salut; elle est, comme l'Eglise, une as-

---

[8] *Constitutions et Statuts,* introduction.

semblée d'hommes réunis dans le Christ et dans le mystère de la Rédemption.

4. *Mission et sanctification*

L'Eglise remplit sa mission de « continuer le Christ sauveur » en premier lieu par la sainteté de ses membres: elle est apostolique dans la mesure où elle est chrétienne. La Congrégation est, de même, appelée à la sainteté en vertu de la mission d'Eglise qui lui est confiée à un titre privilégié. La parole bien connue de saint Alphonse peut paraître excessive, elle correspond cependant à la nature de notre vocation: « Si un Rédemptoriste veut se sauver sans devenir saint, je ne sais s'il sera sauvé ». La mission est grande, grande et exigeante est aussi la grâce qu'elle porte en elle.

Le Rédemptoriste est apôtre d'abord en son coeur, par la participation personnelle au mystère du Christ. Saint Alphonse fait du Rédemptoriste cette description paradoxale: « Il peut arriver que celui qui a le désir le plus ardent de s'adonner au travail pour le salut des âmes, à la prédication, aux confessions ou aux études... qu'il soit le moins employé à cet effet... Celui donc qui voudrait entrer dans cet Institut principalement pour aller en mission, pour prêcher et choses pareilles, qu'il n'y entre surtout pas, car il prouverait par là qu'il n'a pas l'esprit de l'Institut » [9].

Voilà qui est étonnant! Le but essentiel de la Congrégation est l'évangélisation des pauvres, et celui qui y entre ne doit pas avoir principalement le désir d'évangéliser! La parole de saint Alphonse n'a de sens que si la sainteté est pour l'apôtre l'essentiel de l'oeuvre d'évangélisation. Saint Alphonse termine ainsi sa description du vrai Rédemptoriste: « Bref, quiconque désire entrer dans la Congrégation, veuille considérer qu'il doit se décider à devenir saint ».

Notre Constitution 54 peut donc écrire: « L'engagement religieux qui nous voue à Dieu est *de soi apostolique* et rend plus missionnaire. Notre profession religieuse devient donc l'acte qui engage toute notre vie missionnaire de Rédemptoriste ». Jésus lui-même a reconnu que sa mission de rédemption trouve son couronnement dans ce qu'il appelle sa propre consécration: « Je *me* consacre moi-même, pour que eux aussi soient consacrés dans la vérité » (Jn 17,19).

---

[9] S. ALPHONSE, *Le vrai Rédemptoriste.*

Car l'oeuvre de salut est de nature personnelle, une oeuvre qui se réalise dans la personne du sauveur: « Je *me* consacre », dit Jésus. Il est le grain de blé, il meurt lui-même et ressuscite lui-même, portant beaucoup de fruit (Cf. Jn 12, 24): il ressuscite en personne et communauté de salut. Non seulement il acquiert des mérites pour le salut d'autrui, il devient le salut du monde: « Pour nous, il est devenu... rédemption » (1 Co 1,30), « il est devenu esprit vivifiant » (1 Co 15, 45), « il est devenu cause de salut » (Hé 5,9; Cf. Col 2,9-10); il est devenu « le pain de la vie », l'Agneau pascal que les hommes peuvent manger, la vigne qui porte beaucoup de fruit. Jésus convertit le monde dans son propre coeur d'homme, Fils de Dieu, qui se livre entièrement à son Père: « Je *me* consacre moi-même, pour que, eux aussi, soient consacrés ».

Or, ce qui vaut du Christ sauveur vaut de l'apôtre qui le « continue ». La Rédemption est dans l'apôtre ce qu'elle est dans le Christ, une oeuvre de nature personnelle: « Sans cesse nous portons dans notre corps la mort de Jésus, pour que la vie de Jésus soit, elle aussi, manistestée dans notre corps... Ainsi la mort est à l'oeuvre en nous, mais la vie en vous » (2 Co 4,10.12). Les fruits de l'apostolat mûrissent dans le coeur du Christ et de l'apôtre: « La grâce en moi n'a pas été stérile », déclare saint Paul (1 Co 15,10). Il sait que les communautés nées de son apostolat constituent son éternelle gloire personnelle: « Quelle est, en effet, notre espérance et notre joie, la couronne dont nous serons fiers, si ce n'est vous, en présence de notre Seigneur Jésus, lors de son avènement? » (1 Th 2,19; Ph 4,1). Il sait qu'il sera jugé selon l'authenticité de son apostolat (Cf. 1 Co 3, 11-15). Il croit que son apostolat et son propre salut sont inséparables: grâce au salut des autres, « ma course et ma peine n'auront pas été vaines (Ph 2,16; Cf. 1,19) »; « je me suis fait tout à tous... et tout cela je le fais à cause de l'Evangile, afin d'en avoir ma part » (1 Co 9,22 ss.). Paul sera sauvé dans le salut apporté aux autres! Cela signifie que l'oeuvre apostolique ne peut être séparée de la personne et de la vie chrétienne de l'apôtre.

Dieu accorde à l'apôtre du Christ un honneur divin: à cet homme il fait la grâce d'être pour autrui une source de vie éternelle! C'est ainsi que Dieu honore tout d'abord son Christ, lui donnant de « porter beaucoup de fruit », d'être source de vie pour le monde. Apprenant que des païens désirent un entretien avec lui, Jésus s'est écrié: « Voici l'heure où le Fils de l'homme va être glorifié! » (Jn 12,23). En quoi consiste cette gloire? Il ajoute: « En vérité, en vérité, je vous le dis... si le grain de blé meurt, il porte beaucoup de

fruit ». L'unique gloire du grain tombé en terre est de porter beaucoup de fruit. Sa gloire personnelle, Jésus la voit dans les hommes qu'il va attirer à lui du haut de sa croix glorieuse (Jn 12,32), dans « le fruit nombreux » qu'il va porter. L'image du grain de blé ne parle pas seulement de la mort nécessaire, elle annonce surtout la gloire future de Jésus, qui consiste à donner la vie à la multitude. Jésus ressuscite pareil à ces lourds épis nés du grain de blé: il ressuscite portant en lui la multitude. Donner, dans son propre coeur, à d'autres la vie éternelle, cette gloire est strictement divine.

Or, Jésus la promet aux disciples qui « demeurent en lui »: « Là où je suis, là aussi sera mon serviteur. Si quelqu'un me sert, le Père l'honorera » (Jn 12,26). « Celui qui demeure en moi et en qui je demeure, celui-là produira du fruit en abondance... Voilà ce qui glorifie mon Père » (Jn 15,5.8).

Avec ses disciples, Jésus forme une vigne qui porte du fruit nombreux, « du fruit qui demeure »: éternellement. A partir de l'image de la vigne et d'autres indices scripturaires, les chrétiens ont eu très tôt l'intuition que l'Eglise est une épouse qui, dans son union au Christ, est *la mère* des hommes pour la vie éternelle, « la Jérusalem d'en-haut, notre mère » (Ga 4,26). Or une mère ne suscite pas la vie à la manière d'un artisan qui fabrique un objet extérieur à lui-même: l'enfant naît de la vivante substance de sa mère.

En fondant la Congrégation, le Christ lui confie la vocation propre à l'Eglise, celle d'être mère, une source de vie pour beaucoup d'hommes. Dans l'humanité confiée tout entière à l'Eglise, le Christ confie un grand nombre d'hommes particulièrement aux soins de la Congrégation pour qu'elle en soit la mère pour leur vie chrétienne. Dans ma jeunesse religieuse, j'ai souvent entendu cette formule: « Notre mère la Congrégation », de même qu'on dit: « Notre mère la sainte Eglise ». La Congrégation, à son humble niveau, partage cet honneur avec la sainte Eglise.

La Congrégation vit ainsi en grande affinité avec la Vierge Marie. Présente auprès du Christ en croix, elle s'est entendu dire: « Voici ton fils! » La sainte Eglise reconnaît en Marie sa plus parfaite image; la Congrégation la vénère grandement - « cette Congrégation du T.S. Rédempteur, écrit saint Alphonse, où l'on fait profession spéciale de rendre honneur à la Vierge Mère » [10] - elle se laisse impré-

---

[10] S. ALPHONSE, *Considérations pour ceux qui sont appelés à l'état religieux* (1750), 15ème considération.

gner par la mission maternelle de Marie. De son côté, la Mère du Christ est heuseuse d'être aimée par la Congrégation et de la voir travailler à la mission que le Christ lui a donnée au Calvaire, celle d'être la mère des hommes.

5. *L'Apostolat de ceux qui n'ont pas d'activité apostolique*

Dans notre Congrégation tout entière consacrée à l'apostolat, de nombreux confrères n'ont aucune part aux activités extérieures de l'apostolat. Ils sont, au milieu de nous, la preuve que l'apostolat est d'abord une affaire de sainteté. De saint François d'Assise, son biographe Celano raconte: « Voici comment il interprétait le verset: Celle qui était stérile a eu beaucoup d'enfants (2 Sm 2,5): la femme stérile, c'est le pauvre petit frère qui n'a pas mission d'engendrer des enfants à l'Eglise (par la prédication), mais on verra, au jour du jugement, qu'il est devenu la mère de nombreux fils, car le juge lui attribuera pour sa gloire tous ceux qu'il convertit par sa prière que personne ne voit ».

Parmi nous vivent des confrères que l'âge ou la maladie réduisent à l'inactivité et dont la vie est devenue douloureuse. Leurs épreuves peuvent être une grande richesse pour eux-mêmes et pour la mission de la Congrégation. Du Christ il est dit: « A travers la souffrance, il a appris la soumission... et il fut rendu parfait (glorifié) et *devint cause* de salut » universel (Cf. Hé 5,7-9). A travers sa passion, Jésus s'est laissé creuser, s'est laissé ouvrir à l'océan infini de la vie divine, pour devenir lui-même source universelle du salut: Toute la plénitude divine est ainsi venue « habiter corporellement en lui », et en lui nous sommes comblés (Col 2,9-10).

Il faut aider les confrères âgés ou malades à prendre dans la Congrégation leur place qui est éminente. Ils exercent leur apostolat à la manière de saint Paul: « je me réjouis de mes souffrances pour vous et j'achève dans ma chair ce qui (dans l'Eglise) manque encore des tribulations du Christ. (Je le fais) pour son corps, c'est-à-dire l'Eglise, dont je suis devenu le ministre » (Col 1, 24-25). Dans le Christ, la mesure des épreuves a été pleine, il n'y a aucun manque en lui. Mais la participation de l'Eglise au mystère du salut n'est pas encore totale. L'apôtre, ministre de cette Eglise, veille à ce qu'elle atteigne cette perfection. Il accepte d'accueillir en lui ce qui, dans l'Eglise, manque encore des souffrances du Christ. Que nos anciens et nos malades le sachent et que leur désir et leur espérance soient à

la mesure du salut du monde.

Lorsque la vie s'achève, il reste encore au Rédemptoriste de mourir avec le Christ pour le salut du monde. C'est dans sa mort que le Christ est parvenu au sommet de sa mission où, dans la plénitude divine habitant désormais corporellement en lui, il est devenu principe de salut universel (Cf. Col 2, 9-10). Par la mort, le fidéle entre enfin en pleine communion avec le Christ en sa mort: « Si nous mourons - avec - lui... » (2 Tim 2,11).

Le Rédemptoriste a beaucoup travaillé dans sa vie. Il sait cependant qu'il lui reste une oeuvre plus grande encore à accomplir, où sa communion baptismale au Christ, ses eucharisties, ses labeurs apostoliques trouveront leur accomplissement. Il lui reste de mourir avec le Christ pour le salut du monde. S'il lui est arrivé d'être négligent dans son labeur, il sait qu'une grâce ultime lui est réservée, où les défaillances du passé peuvent être compensées: Dieu lui donnera la grâce de « *continuer* le Christ sauveur » en mourant en communion avec lui.

La Constitution 55 nous dit: « Cette profession nous engage tous dans la mission: occupés aux diverses tâches du ministère apostolique ou réduits à l'inactivité, pris par les multiples services de la Congrégation et des confrères, âgés ou infirmes, privés de toute activité au dehors, dans la souffrance et *dans la mort,* nous sommes tous à la même tâche: le salut du monde ».

« Continuer le Christ sauveur », voilà donc notre vocation. La Congrégation entière « le continue », en tous ses membres, même en ceux qui n'exercent aucun ministère. La sainteté de vie et la sainte mort constituent l'apostolat premier, l'apostolat en sa dimension profonde et la plus essentielle.

Mais là ne s'épuise pas la vocation de la Congrégation. « Parachevant le témoignage silencieux de la présence fraternelle par celui de la parole, nous annonçons avec confiance » et constance le mystère du Christ » (Const. 10). Car « le but (de la Congrégation) est de continuer le Christ sauveur *en annonçant la parole de Dieu aux pauvres,* selon ce qu'il a dit de lui-même: il m'a envoyé évangéliser les pauvres » (Const. 1).

L'Eglise entière « continue » le Christ sauveur. Elle lui est unie, ne formant avec lui qu'un seul corps, dans la communion de sa mort et de sa résurrection. Elle est son corps *visible,* sa présence sacramentelle dans le monde; par elle le Christ se fait voir et entendre, se fait connaître des hommes et les attire à lui. Elle est apostolique, non seulement par sa sainteté intérieure mais par l'annonce de l'Evan-

gile: « Elle est tout entière missionnaire, *l'oeuvre d'évangélisation est le devoir fondamental du peuple de Dieu* » [11].

Après avoir parlé de l'apostolat en sa dimension de profondeur, il me faut proposer maintenant une réflexion sur l'annonce missionnaire. Celle-ci n'est pas un deuxième but, parallèle à celui de la sanctification personnelle. Car, d'une part, la sanctification personnelle est elle-même apostolique — nous l'avons vu —; d'autre part, l'annonce missionnaire nous unit au Christ en ce qu'il appelle sa propre sanctification (Jn 17,19). Dans son activité extérieure comme en sa vie profonde, la Congrégation est appelée à « continuer le Christ sauveur ».

6. *L'annonce de l'Évangile*

Evangéliser, c'est annoncer Jésus-Christ et le salut qui est en lui. Je dis: c'est annoncer Jésus-Christ; je dois aussitôt en tirer la conclusion que l'apôtre est un homme qui vit en profonde amitié avec le Seigneur Jésus qu'il annonce.

Nous ne sommes pas, en premier lieu, les propagateurs d'une doctrine, les enseignants et les démonstrateurs d'une vérité ou de multiples vérités. Les premiers apôtres n'ont pas été cela. Ils étaient des disciples, des chrétiens, c'est-à-dire les hommes de Jésus-Christ, ses témoins: « Vous serez *mes* témoins » (Ac 1,8), « les témoins de Jésus » (Ac 17,6).

Dans un sens, nous ne sommes pas un Ordo Praedicatorum, des Frères qui prêchent des vérités. De par la volonté de Dieu inscrite dans nos Constitutions, nous sommes des Rédemptoristes, des hommes du Christ sauveur, par lesquels le Christ vient à la rencontre des hommes. Nous annonçons l'Evangile. Or, l'Evangile n'est pas autre chose que le Christ sauveur venant lui-même dans le monde par la prédication. Nous « continuons le Christ » par l'annonce de l'Evangile.

A. *L'Évangile*

Le mot Evangile, très fréquent chez saint Paul, a différents sens chez lui. Tantôt il désigne *l'action* de prêcher la Bonne Nouvelle

---

[11] Cf. *Conc. Vat. II*, AG, 35.

(Cf. 1 Co 9, 14), tantôt il désigne à la fois l'annonce et la *réalité* annoncée, par exemple lorsqu'il écrit: « Notre Evangile ne s'est pas présenté à vous en paroles seulement, mais avec puissance, Esprit Saint et grande plénitude » (1 Th 1,5); ou bien lorsqu'il déclare aux Corinthiens qu'ils sont « sauvés par l'Evangile » (1 Co 15, 1-2).

Quand Jésus est mort, il ne s'est pas retiré de son Eglise, pour ne revenir qu'après des milliers d'années. Il n'a pas seulement laissé à son Eglise des écrits, les évangiles, pour qu'elle conserve ses paroles et les transmette aux hommes. Il ne lui a pas laissé seulement des sacrements, qui contiennent les grâces qu'il a acquises et pour que l'Eglise les transmette aux hommes. Christ n'est pas seulement mort, il est ressuscité, il vient lui-même dans le monde, chargé des richesses du salut. Tout ce qu'on appelle moyens de salut est au service de sa venue dans le monde et de la rencontre avec lui. Il vient visible et audible par l'Eglise, par ses apôtres, ses sacrements. *Il est devenu en personne la Bonne Nouvelle qui, par les apôtres, se répand dans le monde.* Quand Paul se dit mis à part pour l'Evangile de Dieu (Rm 1,1), cela ne signifie pas seulement que Dieu l'a choisi pour prêcher, mais que Paul a été consacré au mystère de l'Evangile, c'est-à-dire au Christ ressuscité qui est, en personne, la Bonne Nouvelle se propageant dans le monde. Il est consacré à « l'Evangile qui est la force de Dieu pour le salut de quiconque croit » (Rm 1,16). Bien plus qu'une simple prédication, l'Evangile est le Christ et le salut qui est en lui, « s'annonçant lui-même » [12] dans la prédication apostolique, ce Christ qui « non seulement est venu prêcher un évangile, mais qui est devenu Evangile » [13].

Le Christ sauveur est à la fois l'Evangile prêché et c'est lui qui se prêche par le ministère des apôtres. C'est pourquoi saint Paul peut dire: « Nous parlons en Christ » (2 Co 2,17), « Christ parle en moi » (2 Co 13, 4). Très biblique est l'affirmation de saint Augustin: « C'est le Christ qui prêche le Christ » [14], il se prêche lui-même à travers l'Eglise qui est son corps [15].

Combien donc est vraie, théologiquement fondée, l'affirmation de notre Règle selon laquelle la Congrégation « continue » le Christ par sa vie et par l'annonce missionnaire. Car par cette annonce, le Christ lui-même « se continue », se propage dans le monde, vient à la rencontre des hommes.

---

12 H. SCHLIER, *Der Brief an die Galater,* Göttingen 1965, 39.
13 A.-M. RAMSAY, *The Resurrection of Christ,* London 1950 3, 8.
14 *In Joh. tract.* 47, 3. CCL 36, 405 s.
15 Cf. S. AUGUSTIN, *Sermo 354,* 1. PL 39, 1563: « C'est le Christ qui prêche le Christ, le corps prêche la tête ».

A la question: Qu'est-ce que l'Evangile?, j'ai répondu: le Christ en personne est l'Evangile, la Bonne Nouvelle qui se répand dans le monde par le ministère des apôtres. Mais il faut préciser: ce Christ vient *en tant que sauveur du monde.*

Selon les Actes des Apôtres, le témoignage apostolique se porte sur Jésus ressuscité, c'est-à-dire sur le Christ en qui Dieu a accompli le mystère du salut: « Ce Jésus, Dieu l'a ressuscité, nous en sommes tous témoins » (Ac 2,32; 3,15 pass.); « Dieu a ressuscité son Serviteur et il vous l'envoie vous bénir » (Ac 3,26).

L'Evangile que prêche saint Paul est celui de Jésus qui est mort *pour nous* et est ressuscité *pour nous* (2 Co 5,15), un Evangile par quoi nous sommes sauvés (1 Co 15,2): « Nous vous annonçons la Bonne Nouvelle: la promesse faite à nos pères, Dieu l'a pleinement accomplie en notre faveur... en ressuscitant Jésus » (Ac 13, 32-33). Le Christ ressuscité que l'apôtre proclame contient le salut du monde. Comme l'atteste Rm 1,4, il est en personne « la résurrection des morts » [16].

C'est donc bien une Bonne Nouvelle que la Congrégation a mission d'annoncer; elle est chargée de propager, par l'annonce évangélique, le mystère du salut qui est dans le Christ. Elle proclame la *Copiosa Redemptio.* C'est pourquoi saint Alphonse a toujours voulu que soit prêché l'amour que Dieu nous porte en Jésus-Christ et le salut surabondant qui nous est offert. La prédication rédemptoriste devrait toujours être une prédication qui suscite l'espérance des hommes.

En résumé: c'est ainsi que l'annonce missionnaire est la parole de Dieu - « ma parole, vous l'avez reçue non comme une parole d'homme, mais, ainsi qu'elle l'est vraiment, comme parole de Dieu qui agit en vous » (1 Th 2,13). L'apôtre non seulement transmet les paroles jadis prononcées par Jésus, c'est le Christ lui-même qui, par l'apostolat, vient à la rencontre des hommes et leur offre le salut.

B. *L'annonce*

Sachant ce qu'est l'Evangile, nous devinons désormais ce qu'est l'apôtre, ce que signifie *annoncer* l'Evangile. Si le Christ en son mystère de salut est en personne l'Evangile, l'apôtre nous apparaît comme le sacrement de ce Christ qui vient à la rencontre des hommes.

---

[16] C'est ainsi qu'est appelée en Rm 1,4 la résurrection de Jésus. Cf. le texte grec, mal traduit dans les Bibles françaises.

L'Eglise, tout d'abord, est le Corps du Christ, le sacrement de la présence du Christ et de sa rencontre avec le monde; dans l'Eglise, les apôtres tout particulièrement jouent ce rôle. L'Eglise est intimement liée au Christ, dont elle est le corps visible; les apôtres, Jésus les appelle ses amis (Jn 15,15); il les a choisis « pour être avec lui » (Mc 3, 14); ils vivent dans son intimité et peuvent ainsi parler de lui en vérité.

En raison de cette intimité, ils peuvent témoigner en sa faveur. Pour le choix du remplaçant de Judas, Pierre pose la condition qu'il ait été avec Jésus et les apôtres depuis le baptême jusqu'à la croix, pour « qu'il devienne avec nous témoin de sa résurrection » (Ac 1, 21 s.).

« Porter témoignage en faveur de Jésus ressuscité » est un autre langage pour dire « évangéliser ».

a. Un témoin est un homme qui a vu, a entendu, et qui atteste ce qu'il a vu et entendu. L'apôtre d'aujourd'hui est un témoin du Christ, non pas du fait qu'il répète ce que quelques hommes d'il y a deux mille ans disent avoir vu et entendu. Sinon les apôtres d'aujourd'hui ne seraient pas des témoins, ils ne feraient que rappeler le témoignage de ces hommes d'autrefois. Les apôtres d'aujourd'hui disent ce qu'ils ont vu eux-mêmes, ce qu'avec certitude ils savent par leur propre expérience de foi.

Selon Luc et Jean qui en parlent abondamment, il n'y a pas de vrai témoignage sinon oculaire. Nous venons d'entendre ce qu'affirme Luc dans les Actes. Pour saint Jean, le témoin est celui qui a vu de ses yeux et touché de ses mains: « Ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé et ce que nos mains ont palpé du Verbe de vie... nous (en) rendons témoignage et nous vous annonçons la vie... » (1 Jn 1,1-2; Cf. Jn 19,35). Personne n'est le témoin du Christ à moins de l'avoir rencontré, de l'avoir vu: « Ne suis-je pas apôtre? N'ai-je pas vu Jésus, notre Seigneur? (1 Co 9,1); « il m'a révélé son Fils pour que je l'annonce » (Ga 1,16). C'est ainsi que Jésus témoignait en faveur de son Père. Au dire de l'évangéliste, il parlait de ce qu'il avait vu et entendu de son Père (Jn 3,32), comme un homme qui habitait le pays dont il parlait (Jn 3, 11-13).

Certes, ce n'est pas des yeux de notre corps que nous voyons le Seigneur. D'ailleurs le témoignage des premiers apôtres portait non seulement sur ce qu'ils avaient vu des yeux de leur corps; l'essentiel de leur témoignage proclamait ce que le regard de leur foi percevait de Jésus: « Et nous, nous avons *vu* et nous témoignons que le Père a

envoyé son Fils, sauveur du monde » (1 Jn 4,14). Cela, Jean l'a vu *des yeux de la foi.* Aucun apôtre n'a jamais vu, sinon des yeux de la foi, que Jésus est le sauveur, que c'est le Père qui l'a ressuscité, qu'il est le Fils de Dieu.

L'apôtre rédemptoriste, lui aussi, témoigne de ce qu'il a vu. Car la foi a des yeux. Elle n'est pas un voile, comme on le suppose quand on parle du « voile de la foi ». Au contraire, elle est un dévoilement, mais encore incomplet; elle est l'effet d'une révélation, c'est-à-dire de l'enlèvement du voile. Le regard de la foi est prophétique; il perçoit, au-delà des réalités visibles, le mystère profond, celui du Christ en sa pâque rédemptrice: « Nous avons *vu* et nous témoignons que le *Père* a envoyé son *Fils sauveur* du monde ». Les apôtres témoignent de l'invisible qu'ils voient par la foi.

De saint Clément-Marie Hofbauer, ses disciples ont rapporté: « Il ne prouvait pas longuement, il annonçait comme quelqu'un qui a vu, qui a entendu. On s'étonnait de la disproportion entre ses faibles moyens oratoires et la grandeur des effets ».

La foi vivante et voyante est donc la source de la prédication: « J'ai cru, c'est pourquoi j'ai parlé » (2 Co 4, 13). Or, la foi est un don, c'est le Christ qui se fait voir à ceux qui vivent avec lui: « Celui qui m'aime... je me manifesterai à lui » (Jn 14,21). On ne devient pas par ses propres moyens le témoin du Christ. L'apôtre est un ami de Jésus-Christ, il vit avec lui et le connaît, parce que Jésus se révèle à lui. Malgré les luttes que sa propre foi doit parfois soutenir, il proclame ce qu'il sait, il parle avec assurance.

Dans la vie du Rédemptoriste, l'importance de l'*Eucharistie* est, de ce fait, souveraine. Elle est le sacrement de l'apostolat, institué à la Cène pour des apôtres, toujours encore célébrée pour que l'Eglise et pour que la Congrégation soient apostoliques. Jésus s'y rend présent, y apparaît aux siens, comme aux disciples d'Emmaüs qui « l'ont reconnu pendant la fraction du pain ». *L'Eucharistie est par excellence la révélation, encore obscure mais réelle, de la résurrection* de Jésus, pour que l'Eglise en soit témoin: « Dans chacune des parcelles (eucharistiques), le Christ s'approche de celui qui le reçoit. Il salue et révèle sa résurrection » [17]. Dans l'anamnèse de la messe, les fidèles chantent, en regardant l'hostie et la coupe: « Nous célébrons ta résurrection! ». Ils peuvent dire aux hommes: « Christ est ressuscité! Nous en sommes témoins ».

---

[17] Théodore de Mopsueste, *Hom, cat.* 16, 2ème sur la messe, 20. Ed. R. Tonneau et R. Devresse, Città del Vaticano 1949, 563.

b. Pourtant cela ne suffit pas. L'apôtre est témoin non seulement *en disant* ce qu'il sait du Christ, mais *en le montrant* aux hommes.

Car pour amener les hommes à la foi en Jésus-Christ, il ne suffit pas au témoin de dire ce qu'il sait sur le Christ. Croire, ce n'est pas seulement accepter les dires de l'apôtre; croire c'est s'ouvrir au Christ et l'accueillir. L'acte de foi est une adhésion au Christ en qui est notre salut. Comment un homme peut-il accueillir et adhérer, si le Christ ne vient pas à lui, ne se révèle pas à lui? Pour se convertir à la foi, il faut que l'homme, de quelque manière, rencontre le Christ.

Le rôle du témoin ne consiste donc pas seulement à dire ce qu'il sait du Christ; le témoin doit être, par sa personne et sa parole, un médiateur de la présence salvifique du Christ, comme un sacrement de sa rencontre. La foi naît de la rencontre; l'apôtre peut la susciter s'il est un médiateur de présence et de contact du Christ avec les hommes. Notre Constitution 23 déclare: (Nous sommes) « appelés à continuer la présence du Christ au monde dans sa mission de salut ».

L'efficacité de l'évangélisation ne réside donc pas tout d'abord dans la science et l'éloquence de l'apôtre, mais dans le Christ qui vient à la rencontre des hommes par ses apôtres dont il dit: « Qui vous reçoit me reçoit ». Le Christ vient sous les espèces visibles de l'Eglise; il vient par saint Paul qui peut dire: « Christ vit en moi » (Ga 2,20), « Christ parle en moi » (2 Co 13,3). L'Evangile, c'est-à-dire le mystère du salut se propageant par le ministère des apôtres, est en lui-même « la puissance de Dieu pour le salut de celui qui croit » (Rom 1,16). L'apôtre ne démontre pas seulement, il montre le Christ. Saint Ignace d'Antioche dit que « le christianisme n'est pas une oeuvre de persuasion mais de puissance » [18].

Le Rme Père Pfab a écrit une fois que le missionnaire rédemptoriste doit être une transparence du Christ. Ce terme est d'une rigoureuse exactitude théologique. L'apôtre est, par la grâce de Dieu, comme une émergence, dans le monde, du Christ et du mystère du salut. Saint Alphonse et nos Constitutions parlent du Christ sauveur continué dans le monde; selon la Vénérable Marie-Céleste, Dieu « s'est plu à choisir cet Institut pour qu'il soit une *memoria viva* pour tous les hommes du monde »: un vivant symbole de la présence du Christ sauveur.

L'analogie, plus d'une fois notée par la tradition patristique, en-

---

[18] *Rom.* 3,3. *Sources chrét.* 10, 129.

tre l'Eucharistie et l'Eglise, Corps du Christ, existe surtout entre l'Eucaristie et l'apôtre. De l'Eucharistie il est dit, dans une oraison de la liturgie pascale, qu'elle « continue » le mystère de la rédemption. De l'apôtre comme de l'Eucharistie, on peut dire qu'il le rend présent et le propage.

On comprend dès lors que personne ne devient apôtre du Christ par ses propres moyens; personne ne peut se sacrer témoin du Christ, c'est-à-dire médiateur de sa présence et de sa rencontre avec les hommes, de même que le pain et le vin ne peuvent pas, par eux-mêmes, devenir le sacrement du Christ et de sa pâque. Le pain et le vin et l'apôtre sont transformés par le Christ et par l'Esprit Saint en sacrements de la présence de ce Christ et du salut qui est en lui [19].

La première exigence et la première grâce de l'apostolat est celle de l'amitié du Christ. La Constituion 23 nous dit: « Appelés à *continuer* la présence du Christ au monde dans sa mission de salut, nous choisissons sa personne comme centre de notre vie et nous nous efforçons d'intensifier, jour après jour, notre union avec lui ».

On ne sera donc pas un vrai apôtre sans être *un homme de prière*. Saint Paul dit qu'il « prie sans cesse », qu'il « prie nuit et jour ». Car la prière est une entrée en communion avec le Christ et le mystère du salut. La prière permet de contempler le mystère dont il faut témoigner: contemplata tradere; par la prière on est même transformé en ce mystère, pour devenir un médiateur de présence et de rencontre: « Et nous, nous contemplons la gloire du Seigneur et nous sommes transformés en cette même image, de gloire en gloire, par le Seigneur qui est esprit » (2 Co 3,18). Notre ancienne Constitution 84, parlant du prédicateur, écrit: « Il lui est très fortement recommandé de passer une demi-heure ou du moins un quart d'heure dans la prière, avant le sermon ».

L'Eucharistie est le grand sacrement du témoignage. Non seulement elle fait du chrétien un témoin qui a vu et qui sait, elle le transforme en médiateur de présence et de rencontre. Ne demandons-nous pas: « Fais de nous-mêmes une éternelle offrande? » Et encore, dans une postcommunion: « Fais que nous devenions ce que nous avons reçu », le corps du Christ sauveur.

Le ministère lui-même de la prédication contribue à transformer l'apôtre dans le mystère qu'il prêche. On a dit de saint Alphonse qu'il avait grande joie à prêcher. C'est une très grande grâce de pou-

---

[19] Je me permets de parler de l'apôtre comme d'un sacrement dans le sens où l'on dit que l'Eglise apostolique est sacrement de salut.

voir prêcher l'Evangile. La parole de Dieu convertit en premier lieu celui qui la proclame.

Béni soit donc Dieu! Béni soit-il de nous avoir appelés à la vie religieuse apostolique qui nous sanctifie nous-mêmes dans la sanctification que nous avons la grâce d'apporter aux autres.

7. *Avec les sentiments qui sont dans le Christ*

J'ai dit ce qu'est l'Evangile, puis ce qu'est l'annonce de l'Evangile. Je dois ajouter: pour « continuer » dans le monde le Christ sauveur, le Rédemptoriste prêche l'Evangile *avec les sentiments du coeur du Christ.*

Le Rédemptoriste est un ami du Christ, sincère, dévoué, vivant dans son intimité, dont la Constitution 23 déclare: « Nous choisissons sa personne comme centre de vie et nous nous efforçons d'intensifier jour après jour notre union avec lui ».

Dans cette intimité avec le Christ, le Rédemptoriste partage l'amour que le Christ porte aux hommes. A la suite de saint Alphonse, le doctor zelantissimus, il veut le salut de *tous* les hommes. L'ancienne Constitution 42 demandait qu'il prêche « avec la plus grande soif des âmes »: « Par chacune de leurs prédications, ils cherchent à amener non seulement leurs auditeurs mais, si c'était possible, tous les hommes au plus haut degré d'une vie sainte ». Ce texte, où s'exprime le coeur de saint Alphonse, fait écho à cette parole d'un autre apôtre: « C'est le Christ que nous annonçons, avertissant *tout* homme, instruisant *tout* homme en *toute* sa sagesse, pour présenter *tout* homme *parfait* en Christ » (Col 1,28).

Le Rédemptoriste est l'apôtre d'une *copiosa redemptio.* Son désir est grand et grande est sa confiance. Selon une autre ancienne Constitution (n.44), le nombre des hommes convertis à Dieu est en rapport avec le désir et la confiance de l'apôtre. Saint Paul veut « présenter tout homme parfait en Christ », parce qu'il se sent fort de la puissance de Dieu qui agit dans le Christ. Le texte cité plus haut s'achève ainsi: « C'est à quoi je peine, luttant selon l'activité (du Christ) qui agit en moi puissamment » (Col 1,29).

Ce zèle n'est pas amer. Il est plein de la bienveillance de Dieu qui a « tant aimé les hommes qu'il a donné son propre Fils ». Le message rédemptoriste est une *Bonne Nouvelle.* Il proclame « la rédemption surabondante », l'amour du Père « qui nous a aimés le premier et qui a envoyé son Fils en propitiation pour nos péchés » (1 Jn 4,10).

Saint Alphonse a exprimé cette plainte au sujet des missions prêchées en son temps: « Le plus souvent, dans les missions, on ne parle que des quatre fins dernières ou d'autres sujets à faire peur; mais on traite peu, sinon en passant, de l'amour que Dieu nous porte et de l'obligation où nous sommes de l'aimer... L'effet principal du prédicateur de mission doit être, dans chaque sermon, de laisser les fidèles enflammés du saint amour »[20].

Ceux de nos Pères qui, dans le passé, ont visé à obtenir des conversions surtout au moyen de la crainte, savaient-ils qu'ils étaient infidèles à leur père, saint Alphonse, et à notre première Constitution: « Il m'a envoyé apporter la Bonne nouvelle? » Apporter la Bonne Nouvelle et non pas les châtiments!

« Evangelizare *pauperibus!* » Aux pauvres, c'est la Bonne Nouvelle qu'il faut apporter. Dieu veut qu'on leur annonce l'amour de Dieu, la libération qui leur vient par le Christ, qu'on proclame très haut leur dignité suréminente d'enfants de Dieu. « Il eut pitié », est-il souvent dit du Christ. Saint Alphonse écrit: « Celui qui est appelé à la Congrégation du T.S. Rédempteur ne *continuera* jamais vraiment Jésus-Christ et ne sera jamais un saint, s'il ne s'applique pas à ce à quoi il est appelé, il n'a pas l'esprit de l'Institut qui est de sauver les âmes les plus dépourvues de secours spirituels, comme sont les pauvres gens de la campagne. C'est à cette fin qu'est venu Jésus-Christ qui affirme: « L'Esprit du Seigneur est sur moi, il m'a consacré pour porter aux pauvres la Bonne Nouvelle »[21].

S'il est vrai que sans l'amour des plus dépourvus le Rédemptoriste ne « continue » pas le Christ sauveur, la question doit sans cesse se poser à nous: « Notre coeur est-il plein d'amour pour les pauvres? ».

Etant amie des pauvres, proche d'eux, la Congrégation occupe dans le monde et dans l'Eglise une place très *humble*. « Continuer » le Christ sauveur, c'est partager son humilité: « Ayez entre vous les sentiments qu'on a dans le Christ Jésus... qui s'est dépouillé... s'est humilié » (Ph 2,5-8). Participer à la kénose du Christ, être sans gloire selon les critères humains, vivre dans l'effacement, cela fait partie du charisme de la Congrégation. Un voile recouvre le visage de la Congrégation, pour qu'elle reste fidèle à continuer le Christ. (J'ai été souvent frappé par ce fait: le bien accompli par la Congrégation ne fait pas de bruit. Si quelque chose de remarquable est réalisé par

---

[20] Cf. REY-MERMET, 326 s.
[21] S. ALFONSO, *Opere*, Marietti, IV 429 s. REY-MERMET, 414.

des Rédemptoristes, ou bien personne n'en parle, ou, si l'on en parle, on oublie de dire que des Rédemptoristes en sont les auteurs, ou bien on l'attribue à d'autres. Il faut en prendre son parti). Un excellent connaisseur de la spiritualité rédemptoriste, le Père Majorano, a dit: « Comme Rédemptoristes, nous serons toujours les derniers des derniers dans l'Eglise, parce que la dernière place c'est notre place... et c'est de cette manière que nous devenons les ministres du mystère du Christ » [22]. Saint Paul a dit de lui-même quelque chose de semblable (1 Co 4,13).

C'est le souci des petits, des pauvres, qui a inspiré à saint Alphonse une réforme du *Style oratoire*. Notre parole est simple, sans recherche; notre science ne fait pas étalage d'érudition. Saint Alphonse veut que ses disciples soient des hommes d'études, mais la science qu'ils cultivent veut être au service de la sanctification des hommes.

Parce qu'il « continue » le Christ sauveur qui est la Bonne Nouvelle apportée aux pauvres, le Rédemptoriste est à l'écoute de l'homme dans sa détresse personnelle. Il est dévoué au sacrement de la conversion. Ce sacrement, il le considère comme le sacrement de la miséricorde de Dieu. La Parole: « Tes péchés sont pardonnés! » fait partie de la proclamation de la Bonne Nouvelle.

Voilà notre vocation, le charisme de la Congrégation: « continuer » le Christ sauveur et apporter aux hommes la Bonne Nouvelle de leur surabondante rédemption. C'est une grâce exigeante. C'est pourquoi je me suis permis, ce matin, de vous adresser un appel à la conversion. Le renouveau de la Congrégation passe par un renouveau du coeur. « Je veux commencer », disait saint Alphonse encore dans ses vieux jours. Après 250 ans d'existence, la Congrégation veut commencer, avec ferveur, à concélébrer avec le Christ le mystère de la rédemption du monde.

---

[22] Retraite prêchée à la Maison St Gérard de Haguenau.

JOSEPH PFAB

A PAUPERIBUS EVANGELIZARI

Nelle riflessioni del XX Capitolo Generale della Congregazione del SS. Redentore è stata presente fortemente la formula *Evangelizare pauperibus et a pauperibus evangelizari.* Mentre la prima parte della formula (*evangelizare pauperibus*) si trova nel testo delle Costituzioni della Congregazione [1], che del resto hanno la loro fonte in uno di S. Alfonso [2] in riferimento al Vangelo [3], conviene interrogarsi sulla origine della frase complementare *a pauperibus evangelizari.*

Il XX Capitolo Generale, nel suo *Documento finale,* ha formulato un *Tema maggiore,* al centro del quale si trova la formula *Evangelizare pauperibus et a pauperibus evangelizari* [4]. Come è nata l'ultima parte della frase: durante questo Capitolo, oppure già prima? [5].

In una lettera [6] del 22 marzo 1986, all'autore di questo studio, il P. Josef Heinzmann C.SS.R. [7] scriveva che egli conosceva la formula *a pauperibus evangelizari* fin dall'inizio degli anni '70. Essendo Superiore Provinciale, già in quel tempo utilizzava la summenzionata formula spesso in senso complementare all'*evangelizare pauperibus.* Egli crede d'aver sentito la formula « a pauperibus evangelizari » durante una delle sue visite in America Latina (Bolivia).

---

1 Cf. *Constitutiones et Statuta Congregationis SS. Redemptoris,* Romae 1982, 19, nº 1.

2 Cf. *Spic. Hist.* 16 (1968) 400.

3 Cf. *Lc* 4,18.

4 Cf. *Acta integra Cap. Gen. XX,* Romae 1985, 217.

5 In questo studio ci limitiamo ad indagare sull'uso della suddetta frase all'interno della nostra Congregazione. Certamente sarebbe interessante farlo anche su quello che ha avuto fuori; lasciamo però tale studio ad altri.

6 Scritta ad Agarn (Svizzera) durante la predicazione di una missione popolare.

7 Nato il 13 Maggio 1925; professo il 16 Ottobre 1948; sacerdote il 4 Aprile 1954; superiore provinciale della provincia di Berna dal 1970 al 1981; capitolare nei Capitoli generali XVIII (1973), XIX (1979) e XX (1985).

I

In modo « ufficiale » la formula *a pauperibus evangelizari* appariva già durante il XIX Capitolo Generale (1979).

Questo Capitolo doveva preparare il « testo definitivo » delle Costituzioni C.Ss.R., che in seguito sono state approvate dalla Santa Sede (1982).

Nell'arco di detto lavoro, la Commissione « De Statu Congregationis » [8], in data 6 Settembre 1979, proponeva il seguente testo, da inserire nelle Costituzioni [9]:

Unser Auftrag « Evangelizare pauperibus » zielt auf die Erlösung und Befreiung des *ganzen Menschen* hin. Somit besteht unsere Aufgabe darin, sowohl das *Evangelium ausdrücklich zu verkünden* als auch sich mit dem *Geschick der Armen zu verbinden,* für die *Rechte des Menschen* einzutreten und uns für seine *volle Befreiung* einzusetzen.

Wo also Menschen unter *Ungerechtigkeit und Unterdrückung* leiden, müssen gerade wir Redemptoristen, als Einzelne und als Gemeinschaft, den unterdrückten *Schrei der Armen hören,* um ihnen dann *Für-sprecher* zu sein und je nach den Umständen verschieden, aber ganz entschieden zu *helfen.*

Von heilsamer Unruhe gepackt bemühen wir uns, diesen Armen zu helfen, daß *sie selber das überwinden,* was sie verdammt, am Rande des Lebens zu bleiben, wie Hunger, Analphabetismus, Rechtlosigkeit, Unterdrückung in allen Formen. Ein solcher Einsatz für die Kleinen ist ja *wesentlicher Bestandteil der Evangelisation.*

Umgekehrt besitzen die *Armen oft andere Werte,* die wir verloren haben. Wenn wir hellhörig sind, können *sie ihrerseits uns beschenken* und so zu unserer Bekehrung beitragen (Evangelizari a pauperibus).

Nell'intenzione della summenzionata Commmissione, il testo sarebbe stato inserito dopo la Cost. 6 o dopo la Cost. 10; oppure, per i due primi brani, dopo la Cost. 10; e per i due ultimi, come seconda parte dello Stat. 09.

Il Capitolo non accettò la proposizione « uti iacet », ma ne accolse il contenuto aggiungendolo alla Cost. 5, lasciando però fuori la frase « a pauperibus evangelizari » [10].

---

[8] I membri di detta Commissione erano i Capitolari PP. Michael Mason (21-Cm), Moisés Silva (30-Sb), Josef Heinzmann (25-Bn). Cf. *Acta integra Cap. Gen. XIX,* Romae 1979, 31.

[9] La proposizione della Commissione « De Statu Congregationis » era stata formulata in tedesco. La riportiamo perciò nel testo originale. Da parte della suddetta Commissione, questo testo era considerato come « testo di lavoro » per offrire ai Capitolari degli elementi e delle formule per ulteriori riflessioni e decisioni.

[10] Cf. *Acta integra Cap. Gen. XIX,* Romae 1979, 230. Nel contesto del dialogo

Nel XIX Capitolo Generale era presente il Padre Victor Dussex C.Ss.R. della provincia di Berna (25-Bn) come interprete [11]. Detto Padre, che era stato missionario nell'America Latina durante lunghi anni, celebrava durante il Capitolo, cioè in data 8 Settembre 1979, il suo giubileo di 50 anni di professione religiosa [12]. In quella occasione, alla fine della celebrazione liturgica, egli indirizzava ai Capitolari un messaggio di ringraziamento. Nel contesto di detto messaggio, alludendo alla sua esperienza missionaria, il Padre Victor Dussex pronunciava la formula piena « Evangelizare pauperibus » e « a pauperibus evangelizari ».

La testimonianza personale, che era esperienza vissuta, del Padre Victor Dussex [13] impressionò fortemente i Capitolari. Spinto da detta testimonianza, il P. Heinzmann, terminato il Capitolo Generale, pubblicò un articolo, centrato sul mandato dei Redentoristi riguardo all'« Evangelizare pauperibus - evangelizari a pauperibus » [14].

II

La prima volta, che in un documento ufficiale, indirizzato a tutta la nostra Congregazione, si parla del farsi evangelizzare dai poveri, è nella lettera del 23 Ottobre 1979 (Gen. 281/79). In essa il Superiore Generale Joseph Pfab informava i confratelli sull'andamento del Capitolo Generale XIX [15].

---

tra la S. Congregazione per i Religiosi e gli Istituti Secolari e il Governo Generale C.SS.R., prima della approvazione definitiva, l'ultimo brano della Cost. 5, approvata dal Capitolo Generale, è stato trasferito allo Statuto 09 b.

[11] Cf. *Acta integra Cap. Gen. XIX*, 5.

[12] *Ibid.*, 37.

[13] Il P. Victor Dussex nacque il 17 Novembre 1907 nel villaggio di Ayent (Svizzera), sesto dei dieci figli di una famiglia povera; professo nella Congregazione del SS. Redentore l'8 Settembre 1929 e ordinato sacerdote il 16 Settembre 1934. Nell'Ottobre 1935 fu inviato in America Latina per divenire missionario nel Perù. Egli è stato missionario degli indiani peruviani fino all'anno 1973, anno in cui tornò in Svizzera. Morì il 28 Gennaio 1980. Cf. A. ZIMMERMANN, *Le R. P. Victor Dussex, Missionnaire Rédemptoriste (1907-1980)*, St-Etienne 1981. Alle pagine 32-34 e 44-45, si parla della testimonianza e del messaggio che il giubilare Victor Dussex dette nel Capitolo Generale del 1979.

[14] J. HEINZMANN, *Die Armen verkünden uns das Evangelium*, in *Herz im Angriff*, 1980/2.

[15] Cf. *Communicanda 40*, nº 8: « La preocupación de evangelizar a los pobres ha de manifestarse también en la disposición a ser evangelizados por ellos, como se dijo en el Capítulo General ». Cf. *Analecta C.SS.R.*, ed. española, 1980, 26.

E' difficile controllare e verificare quanto e quale influsso la formula « a pauperibus evangelizari » abbia avuto nelle Provincie dopo il Capitolo Generale XIX (1979). Menzioniamo alcuni fatti:

a) Dal 15 al 20 Giugno 1982 il P. Josef Heinzmann predicava a Gars am Inn un ritiro per i confratelli della Provincia di Monaco (8-M). In una delle sue conferenze egli diceva:

> Wir reden vielleicht zu viel über das « evangelizare pauperibus » und wir vergessen dabei nur zu leicht das « *evangelizari a pauperibus* ». Die Armen stellen uns in Frage. Sie treiben uns Nägel ins Gemissen. Sie können uns davor bewahren, uns vom falschen Ideal der Konsumgesellschaft verführen zu lassen. *Sie zwingen uns, das Evangelium ernster zu nehmen und rufen uns zur Umkehr.....* Die Frage bleibt weiterhin in ihrer ganzen Schärfe: *wie wird eine Kirche damit fertig, daß es in ihrem Innern solche Unterschiede gibt, daß sich in ihr die sozialen Gegensätze unserer Welt einfach noch einmal widerspiegeln?*

b) Le stesse idee ritornano nell'anno 1982 — anno giubilare della Congregazione — durante il Convegno su *Morale e Redenzione* tenutosi all'Accademia Alfonsiana dal 10 al 13 Novembre. Il P. Josef Heinzmann C.Ss.R. presentava uno studio sul tema « I poveri — una sfida per i redenti ». Anche in quella occasione egli spiegava, con cuore ardente, il significato della frase « evangelizari a pauperibus » [16].

III

Per la preparazione del Capitolo Generale XX (1985), si tennero cinque Riunioni precapitolari nelle diverse parti del mondo: Cortona (Italia), Belo Horizonte (Brasile), Zenderen (Paesi Bassi), Windsor (Canada) e Pattaya (Thailandia). Ognuna di esse formulò delle conclusioni, destinate ai Capitolari.

In nessuna di queste conclusioni si trova esplicitamente la formula « a pauperibus evangelizari ».

Tuttavia, la Riunione precapitolare di Belo Horizonte (12-20 Maggio 1985) adottava una formula preparatoria nella quale si parlava dell'annuncio esplicito profetico e liberatore del Vangelo ai poveri, prendendo come punto di partenza gli stessi poveri, e sempre in

---

16 Cf. L. ALVAREZ - S. MAJORANO (a cura di), *Morale e Redenzione*, Roma 1983, 160 s.

conformità con la nostra missione e il nostro carisma [17]. E concludendo si diceva: Questo significa che i poveri sono i nostri *maestri e mediatori* per la nostra vita di redentoristi.

All'inizio del Capitolo Generale XX sono state create diverse Commissioni, tra le quali la « Commissio Redactionis » [18]. Questa Commissione doveva procedere fin dall'inizio, alla stesura di un progetto per un « Documento finale », con il quale il Capitolo intendeva proporre alla Congregazione un *Tema maggiore* per il sessennio 1985-1991.

In data 4 Novembre 1985 la suddetta « Commissio Redactionis » presentava un primo progetto, che doveva servire ai Capitolari come « strumento di lavoro » [19].

Già in questo primo progetto si trova presente, alcune volte, la formula « a pauperibus evangelizari ».

In data 6 Novembre poi la « Commissio Redactionis » presentava al Capitolo un elenco di proposizioni provenienti dai gruppi linguistici. In tre di queste proposizioni per il *Tema maggiore* si trova in parentesi la formula: Evangelizare pauperibus et a pauperibus evangelizari. Riportiamo qui il testo originale francese [20]:

(1a) L'annonce explicite, prophétique et libératrice de l'Evangile au pauvre et en se laissant évangéliser par le pauvre (EVANGELIZARE PAUPERIBUS ET A PAUPERIBUS EVANGELIZARI), selon notre mission et charisme exprimés dans les Constitutions 1,3,4,5, et les Statuts 09 et 021.

(1b) L'annonce explicite, prophétique et libératrice et l'Evangile au pauvre et en se laissant évangéliser par le pauvre (EVANGELIZARE PAUPERIBUS ET A PAUPERIBUS EVANGELIZARI), *dans un engagement pour la défense de la dignité de la personne humaine,* selon notre mission et charisme exprimés dans les Constitutions 1,3,4,5 et Statuts 09, 021.

(1f) *Le chapitre général de 1985 désire continuer le thème des priorités pastorales, développé par le chapitre général de 1979; et maintenant nous voulons insister sur* l'annonce explicite, prophétique et libératrice de l'Evangile au pauvre et en se laissant évangéliser par le pauvre (EVANGELIZARE PAUPERIBUS ET A PAUPERIBUS EVANGELIZARI), selon notre mission et charisme exprimés dans les Constitutions 1,3,4,5 et Statuts 09 et 021.

---

17 Cf. anche *Acta integra Cap. Gen. XX*, Romae 1985, 64.

18 *Ibid.*, 43. I membri di detta Commissione erano i Capitolari. PP. Jean-Claude Bergeron (19-SA), Gonzalo Ortiz (24-Q), Josef Heinzmann (25-Bn) e Kenneth Williams (21-Ip).

19 *Acta integra Cap. Gen. XX*, 79 s.

20 Il testo di queste proposizioni (e delle altre) si trova *ibid.*, 93 s. in latino. Ma nel testo latino è stata omessa la parentesi (Evangelizare pauperibus et a pauperibus evangelizari)!.

La stessa Commissione presentava poi in data 8 Novembre per il *Tema maggiore* delle ulteriori proposizioni, variate conforme al risultato delle votazioni del 6 Novembre. Due testi delle proposizioni e uno dei « modi » contengono esplicitamente la formula: Evangelizare pauperibus et a pauperibus evangelizari [21].

In base alle suddette votazioni era libera la strada per formulare un progetto di « Documento finale ». Tale progetto fu presentato al Capitolo (da parte della « Commissio Redactionis ») in data 15 Novembre [22]. Il testo del « Documento finale » maturava così mediante diverse votazioni, avvenute in data 18 Novembre [23] e 19 Novembre [24]. Finalmente, in data 20 Novembre, ultimo giorno del Capitolo, ebbe luogo l'approvazione definitiva del « Documento finale » [25].

La seconda sezione tratta del *Tema maggiore,* che qui riportiamo nella lingua originale francese [26]:

LE THÈME MAJEUR

Le Chapitre Général de 1985 veut continuer le thème des priorités pastorales décidé par le Chapitre de 1979. A présent nous voulons mettre l'accent sur l'annonce explicite, prophétique et libératrice de l'Evangile aux pauvres, nous laissant interpreller par eux (Evangelizare pauperibus et a pauperibus evangelizari) selon le charisme de notre Congrégation exprimé dans les Constitutions 1,3,4,5 et les Statuts 09 et 021.

Le choix de ce thème exige quelques explications et contient une série d'implications.

Le nouveau thème veut prolonger et continuer celui du sexennat précédent. Si, en 1979, le Chapitre a mis l'accent sur l'annonce, surtout explicite, de l'Evangile (EVANGELIZARE), nous insistons cette foi sur notre attention toute spéciale aux pauvres (PAUPERIBUS).

Nous considérons comme mots clefs de ce thème:

1. *L'évangélisation explicite, prophétique et libératrice.*
De cette façon le thème antérieur est concrétisé et approfondi.

2. *Les pauvres à évangéliser.*
Les pauvres ne sont pas des idées et des théories, mais des visages, des hommes concrets. Nos Constitutions énoncent quelques critères pour

---

21 Cf. *Acta integra Cap. Gen. XX,* 105 s.

22 *Ibid.,* 146 s.

23 *Ibid.,* 168 s.

24 *Ibid.,* 181 s.

25 *Ibid.,* 200. Il testo completo del « Documento finale », *ibid.,* 216-224 e in *Communicanda* 2 del 25 Gennaio 1986 (Gen. 21/86).

26 Cf. *Acta integra Cap. Gen. XX,* 217 s.

le choix des destinataires privilégiés de l'évangélisation selon le charisme de notre Congrégation (Const. 3,4,5): Ce sont d'abord les plus abandonnés spirituellement; parmi eux, surtout les pauvres, les gens qui sont privés de leurs droits fondamentaux et qui sont privés de leurs droits fondamentaux et qui vivent dans la misère materielle.

3. *L'interpellation par les pauvres.*

Les pauvres nous mettent en question et nous invitent à nous rendre pauvres et libres pour le Royaume de Dieu. Notre option pour les pauvres nous appelle sans cesse à une conversion personnelle et communautaire.

E' importante tener presente che il Capitolo Generale XX, approvando il *Tema maggiore,* non voleva cambiare oppure modificare né lo scopo né il mandato della Congregazione nella Chiesa; anzi lo voleva confermare fortemente. Il riferimento esplicito alle Costituzioni 1,3,4,5 e agli Statuti 09 e 021 conferma che l'intero « Documento finale », e particolarmente il *Tema maggiore,* devono essere interpretati e applicati in conformità alle sopraindicate Costituzioni e Statuti Generali.

Tuttavia, alla luce delle nostre Costituzioni e Statuti Generali, e fatto salvo il loro contenuto, il Capitolo Generale XX intendeva provocare una coscientizzazione dei confratelli e dare una chiara accentuazione prioritaria all'« *Evangelizare pauperibus et a pauperibus evangelizari* ».

Detta formula avrà la sua evidente importanza nella storia della Congregazione del Santissimo Redentore.

FERNANDO J. GUIMARÃES

DOM BOSCO E O POBRE

O pensamento original do Padre Júlio Maria CSSR

A pessoa e a mensagem do redentorista brasileiro Padre Júlio Maria de Moraes Carneiro (1850-1916) sempre se mantiveram vivas na memória nacional. Após sua morte, ocorrida no Rio de Janeiro a 2 de abril de 1916, além do estudio fundamental de Jônathas Serrano [1], prova o contínuo interesse a periódica reedição de algumas das obras do célebre pregador nacional [2]. Mas é sobretudo na última década, com o redespertar do interesse pela história da Pátria e da Igreja, tão característico de nossos dias, que volta à ribalta a figura ímpar do grande polemista [3].

Desejo apresentar, no presente trabalho, um texto de 1897, até agora conhecido apenas pelos poucos privilegiados possuidores do folheto original. Mas seja-me permitida, antes, uma reflexão introdutória, de caráter mais geral.

O pensamento do Padre Júlio Maria

A própria experiência de busca intelectual da verdade marcará definitivamente o pensamento do Padre Júlio Maria e o método com que procurará cumprir a sua vocação missionária e sacerdotal.

---

[1] J. SERRANO, *Julio Maria*, Edição do Centro Dom Vital, Rio de Janeiro 1924; 2ª edição: Livraria Boa Imprensa, Rio de Janeiro s/d (1941). Citarei sempre a 2ª edição, com a sigla JS.

[2] Não se elaborou ainda uma bibliografia completa da complexa obra de Julio Maria. A fundamental continua sendo a de JS, 9-12, retomada depois por M. DE MEULEMEESTER, *Bibliographie Générale des Ecrivains Rédemptoristes*, vol. 2, Louvain 1935, 107-109 e atualizada em parte por J. F. HAUCK, em PADRE JULIO MARIA C.SS.R., *A Igreja e a Povo*, Edições Loyola/CEPEHIB, São Paulo 1983, 67-69. As obras de Júlio Maria reeditadas ultimamente são: *Apóstrofes* (1897), 2ª edição: Rio de Janeiro 1935, com prefácio de Alceu de Amoroso Lima; *O Deus Desprezado* e *A Graça* (1895), 2ª edição: Rio de Janeiro 1932; 3ª edição: Rio de Janeiro s/d (1934); *A Paixão* (1895), 2ª edição: Rio de Janeiro 1937; *A Igreja e o Povo* (1898), 2ª edição: São Paulo 1983; *Memória Histórica - A Religião, Ordens religiosas, Instituções Pias e Beneficentes no*

De jovem agnóstico e positivista, tal como se manifestava por ocasião de seu doutoramento pela Faculdade de Direito de São Paulo, em 1875 [4], será através de um longo processo que Júlio Maria chegará à fé. Este será provocado por sua insaciável curiosidade intelectual, que o faz percorrer as diversas propostas intelectuais características do século XIX, mas que o deixa, enfim, insatisfeito e frustrado, até que se volta para a doutrina católica, estudando-a com afinco e abraçando-a com ardor. Encontramo-lo plenamente católico já por volta de 1884 [5].

Esta sua experiência faz com que seu pensamento tenha como eixos dois polos fundamentais: a razão, na busca do conhecimento dos mistérios do homem e do mundo e, do outro lado, a fé, entendida não como renúncia à compreensão, mas como entendimento mais alto, que não nega a razão, mas reconhecendo-lhe os limites, incorpora-a e a eleva: « No raciocínio não achei a fé; dentro da fé achei o raciocínio » [6]. Mais tarde, ao defender seu método apologético, considerado como racionalista, não hesitará em afirmar o valor de ambos, fé e razão, quando postos a confronto [7].

Júlio Maria conseguirá, com sensibilidade verdadeiramente profética, identificar os elementos mais positivos do complexo e dramático

---

Brasil (1900), 2ª edição; *O Catolicismo no Brasil*, con prefácio de Alceu de Amoroso Lima, Rio de Janeiro 1950; 3ª edição: *A Igreja e a República*, com prefácio de Anna Maria Moog Rodrigues, Brasília 1981; *A Segunda Vinda de Cristo* (1913), 2ª edição: Rio de Janeiro 1932.

[3] Um primeiro esboço de bibliografia dos estudos sobre Júlio Maria pode-se encontrar em F. GUIMARÃES, *Padre Júlio Maria CSSR: Notas Bibliográficas*, « Boletim do CEPEHIB » 26 (1985), 19-21.

[4] Cfr. J. O. BEOZZO, *Pe. Júlio Maria - Uma teologia liberal-republicana numa Igreja monarquista e conservadora*, em AA.VV., *História da Teologia na América Latina*, São Paulo 1981, 108 (Citarei sempre BEOZZO); J. F. HAUCK, *Esboço Histórico*, em PADRE JULIO MARIA C.SS.R., *A Igreja e o Povo*, São Paulo 1983, 12 (Citarei sempre HAUCK).

[5] Sua obra *Pensamentos e Reflexões*, que remonta a 1882, mostra a presença da fé em Jesus Cristo, embora não haja referência direta à Igreja e à vida sacramental. Em 1884, estabelecendo-se em Rio Novo, MG, « começou logo a se manifestar puramente católico prático, frequentando a igreja e os sacramentos » (C. GAMA, *Júlio Maria*, em « União » de 18 de maio de 1922). Ao contrário da interpretação dada por Alceu no prefácio de *O Catolicismo no Brasil*, 9-10 e assumida por BEOZZO, 109, toda a documentação até agora levantada é unânime em reconhecer um processo de conversão lento e progressivo, em que entram o estudo e a influência de pessoas queridas. Ao iniciar sua pregação em São Paulo, no ano de 1894, Júlio Maria fará confissão pública de seus erros passados, « ...dizendo que era exatamente aqui que se devia retratar perante Deus, dos erros que o seu orgulho e inexperiência científica obrigaram a propagar. Estudos posteriores mais aprofundados e a melhor interpretação dos textos sagrados transformaram as suas crenças » (Resumo publicado no « Diário Popular » de São Paulo, 2 de julho de 1894; Cfr. « O Pharol », de Juiz de Fora, 7 de julho de 1894).

[6] JULIO MARIA, *Pensamentos e Reflexões*, Rio de Janeiro 1882, 7.

[7] Cfr. seu *Discurso* na posse como membro do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, a 8 de dezembro de 1899, que, na sua última parte, é uma veemente defesa de seu método apologético: Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 90-100 (1900), 368 ss. Sobre o método de Júlio Maria, cfr. JS, 135-146.

choque cultural da segunda metade do século XIX e, ao ressaltá-los, será seu mérito, no contexto cultural religioso do Brasil, mostrar a total coerência dos mesmos com a mensagem evangélica e com o cristianismo.

O pensamento de Júlio Maria, em sua forma madura, denunciará ao mesmo tempo os preconceitos de uma pseudo-ciência arrogante e de um século que se pretende construir sem Deus, mas também porá em claro, com a mesma força, o pessimismo de uma Igreja saudosista, mesquinha e conservadora, apegada ao passado, fim a si mesma.

Mundo e Igreja se encontram, na obra de Júlio Maria. Se nos escritos imediatamente posteriores à sua conversão predomina a análise das lacunas da proposta cultural do seu século, para fazer realçar a indispensável necessidade da religião [8], esquema mental que ainda encontramos nos primeiros anos de suas pregações sacerdotais [9], Júlio Maria, aos poucos, no embate permanente da polêmica, sobretudo quando ampliará sua área de referência, com o início da peregrinação que o levará por todo o Brasil (foi nomeado Missionário Apostólico em 1895), ampliará também a sua visão. Ele passará, sobretudo, a sublinhar os aspectos positivos contidos na aparente revolução cultural que se processava, negará as cores ameaçadoras com que muitos, na Igreja, pretendiam carregar o quadro social, apresentando-o como intrinsecamente inimigo de Deus e destruidor da Igreja [10]. Não se trata, porém, de um otimismo ingênuo, irênico, capaz de camuflar desvios e erros em uma afirmação mentirosa de uma falsa paz. Sua crítica permanecerá sempre forte, viril, sincera.

Expressão madura deste seu pensamento serão, sem dúvida, as séries das Conferências da Assunção, que pronunciará no Rio de Janeiro, a partir de 1897, até 1900 [11]: « Desertor da incredulidade, prisioneiro de Jesus Cristo, sou, entretanto, homem do meu tempo, da minha época, sem receio nem perante os homens nem perante Deus, prefiro a todas as épocas que a precederam, porque a todas elas sobrepuja nas vitórias gigantescas sobre a natureza, nas liberdades civis e políticas, no direito, na razão, na eloquência, na justiça e até mesmo no esplendor da Igreja » [12]. E o pessimismo religioso « não tem olhos senão para ver os defeitos do nosso tempo; não tem ouvidos senão para ouvir a acusação de seus desvios; não tem coração senão para lamentar conflitos, divergências mais

---

[8] Refiro-me, sobretudo, às obras *Pensamentos e Reflexões*, e *Apóstrofes* (Niteroi 1897, mas publicadas como artigos no « Jornal do Commercio » de Juiz de Fora em 1885).

[9] São deste período as obras *O Deus Desprezado* e *A Graça* (Juiz de Fora 1895), *A Caridade* e *Apelos* (Juiz de Fora 1896).

[10] Ver, por exemplo, diversos exemplos da temática de suas conferências deste período: JONATHAS SERRANO, *Farias Brito - O homem e a obra*, São Paulo 1939, 151-162; HAUCK, 18-19; BEOZZO, 111-121.

[11] Os temas da primeira série (1897) encontram-se em JS, 150-151. Espero poder publicá-la em breve, pois é fundamental para um estudo aprofundado do pensamento de Júlio Maria.

[12] *Conferências da Assunção*, 1ª série (1897), 2ª conferência.

aparentes que reais entre a sociedade moderna e a Igreja »[13]. « A pergunta - *qual a missão do Clero nos tempos novos?*, desde já, em síntese, respondo: aceitá-los, combater neles e com eles; olhá-los, não com o olhar estreito e oblíquo dos que só vêem os seus defeitos e erros; mas com o olhar amplo e desprevenido dos que sabem contemplar tudo o que eles têm, no seu essencial, de belo e cristão »[14].

Assim sendo, Júlio Maria consegue elaborar uma nova fisionomia de uma Igreja voltada, toda ela, para o que hoje se poderia chamar de « evangelização da cultura ». Reduzir a originalidade de Júlio Maria tão somente ao aspecto social do seu pensamento é desfigurá-lo, lendo restritivamente os seus textos. É falsear a verdade histórica, tal como a encontramos no conjunto da produção juliomariana.

O pensamento adulto de Júlio Maria desenvolve-se em três níveis que se interpenetram, completando-se harmoniosamente.

Um primeiro nível dirige-se à Igreja, vendo-a em sua dimensão interna. Uma visão crítica insiste sobre a falsidade de uma religião meramente exterior, por Júlio Maria sempre lida em chave vétero-testamentária[15] de uma religião de ritos externos que desconhece a conversão do coração; sobre um devocionalismo sem referência cristocêntrica e, por isso mesmo, estéril[16]. Sua crítica da situação em que se encontram as paróquias de seu tempo é áspera e dura[17]. Como consequência lógica, defende a imperiosa necessidade de uma profunda formação da fé popular. A ela dedicará o tempo em que permanece em Juiz de Fora, entre as viagens missionárias, quando padre secular[18]. A ela dedicará parte da programação das suas pregações quaresmais, quando Redentorista. E a própria morte o surpreenderá na tarefa de explicar os artigos do Credo, que começara com a quaresmal de 1914 e continuara com a de 1915...[19].

---

[13] Ibid., id.

[14] Ibid., 1ª série, 7ª conferência.

[15] Cfr., p. exemplo, *O Deus Desprezado*, 16-19 (cito sempre a 2ª edição); *A Graça*, 42-43 (cito a 3ª edição, ampliada); *Conferências da Assunção*, 1ª série, 3ª conferência; 2ª série, 3ª conferência, etc.

[16] Sobre a cristologia de Júlio Maria ver, por exemplo, sua reflexão sobre a encarnação em *A Graça*, 52-53, ou ainda sua visão pastoral do Ano Litúrgico, Ibid., 56-58. Ela alcançará tons profundos e belos na pregação quaresmal em Ouro Preto, 1895: *A Paixão*, 27-28; 69-70, etc (cito a 2ª edição). Toda a segunda série das *Conferências da Assunção* será dedicada à reflexão sobre Jesus Cristo.

[17] Cfr. *O Deus Desprezado*, passim. É sintomático que as edições posteriores abrandem, em vários trechos, as afirmações generalizantes que o Autor fazia nos artigos originais publicados no jornal « O Pharol » de Juiz de Fora. Por exemplo: « ... em *muitas* paróquias a degeneração de culto », etc (*Deus Desprezado*, 62); substitui um fortíssimo: « ... *em geral, nas nossas* paróquias a degeneração do culto... » (« O Pharol », 12 de fevereiro de 1895).

[18] Suas pregações semanais em Juiz de Fora querem ser, como ele mesmo comunica ao povo, « um curso permanente de religião », uma « constante e concatenada doutrinação que o instrua nas verdades da religião » (« O Pharol », 12 de fevereiro de 1895). Ver, por exemplo, o que ele diz sobre a pregação, em *O Deus Desprezado*, 84-87.

[19] Abordara, em 1914, a Criação e, no ano seguinte, a Encarnação. Os resumos das conferências estão publicados pelo « Jornal do Commercio » do Rio de Janeiro, nos meses de março e abril de 1914 e de fevereiro e março de 1915.

Um segundo nível do pensamento de Júlio Maria abre-se sobre o mundo, encarnado na cultura de seu século. A grande preocupação de nosso autor é a de demonstrar que a cultura não elimina a religião, mas, ao contrário, dela tem necessidade para ser plena. O diálogo com a cultura de seu tempo é elemento essencial tanto no conteúdo de sua pregação como no seu método: « Não há na religião um só erro contemporâneo que não seja reprodução de alguma heresia antiga, pulverizada pelos Padres, Doutores da Igreja (...). No nosso tempo, reveste-a um falso verniz de ciência; e parece ser isto o que mais fascina a pobre mocidade, que não duvida já, sem nenhum estudo da religião, deixar as fontes caudais da verdade para beber nas cisternas rotas do moderno filosofismo »[20]. « No terreno da polêmica, não há um só preconceito contra a religião que eu não tenha encarado de frente dando às objeções especiosas dos inimigos da Fé a refutação que nos fornece a própria ciência »[21].

Por isso mesmo, sua atenção prioritária dirige-se à classe intelectual, à liderança do país. É o próprio Júlio Maria que explica sua missão, em conversa com o Internúncio Apostólico no Brasil, Dom Giuseppe Macchi, em 1898: « Vendo por um lado a ignorância imensa e os inúmeros preconceitos que, em matéria de religião, dominam em nosso Brasil, especialmente na classe que se diz mais culta e inteligente, entre a qual é pouco menos que um dogma a pretensa antítese entre a fé e a ciência, entre a Igreja e as instituições republicanas, e, por outro lado, observando que não existe um só sacerdote em todo o Brasil que assuma o trabalho de iluminar este tipo de gente, que, no entanto, é quem tem em mãos os nossos destinos, falando-lhe de nossa santa Religião e das suas harmonias com a sociedade civil, pensei eu em dedicar-me a este ministério, fazendo render a minha fé, o estudo incessante que faço da Teologia, da apologética católica e das Encíclicas de Sua Santidade (Leão XIII) e aquele pouco de eloquência natural que o Senhor me concedeu »[22]. Ao orientar-se para a vida religiosa, escolhe a Congregação Redentorista, identificando entre os « mais abandonados » aos quais ela se volta, as « classes dirigentes » do país[23].

O diálogo com a cultura representa, na ação de Júlio Maria, um elemento antecipador de nossa época, do desafio que a Igreja é chamada, também hoje, a enfrentar. Devemos, no entanto, reconhecer que em vários elementos contigentes, Júlio Maria foi filho de sua época e seu pensamento apresenta lacunas. Entre estas, as duas talvez mais gritantes são a visão limitada que teve da Reforma no contexto do mundo moderno

---

[20] JULIO MARIA, *A Graça*, 10.

[21] Ibid., 9-10.

[22] Relatório do Internúncio Macchi ao Secretário de Estado, Cardeal Rampolla, 26 de setembro de 1898; *Arquivo Secreto Vaticano*, Fondo Nunziatura Brasile, Busta 84, fasc. 611. Traduzo do original italiano.

[23] « Conhecendo a extrema ignorância em matéria de religião das classes dirigentes, ele se convenceu que a evangelização dessas classes era o único meio de salvar a pátria. É por isto que a ela dedicou-se inteiramente (...). Ele escolheu a nossa Congregação como correspondendo o mais perfeitamente ao seu ideal de cristianizar o Brasil, afirmando que as classes dirigentes, no Brasil, são também aque-

e o insuficiente conhecimento do socialismo enquanto filosofia social chamada a ter papel importante no século XX. Júlio Maria não conseguiu ver, na primeira, senão uma expressão de rebeldia religiosa e, no segundo, um movimento de rebeldia social[24].

Um terceiro nível pode ser identificado no capital papel político que teve a sua pregação para a atitude da Igreja no Brasil com relação às instituições políticas, na difícil transição da monarquia para a república. Crítico impiedoso do regime do Segundo Império[25], Júlio Maria não se torna republicano, no sentido político do termo. Mas sua reflexão, influenciada pelo catolicismo social de Ketteler[26], pelo americanismo representado por Ireland e Gibbons[27] e pelo magistério de Leão XIII, não deixa de insistir sobre a afinidade da democracia com o ensinamento do cristianismo, tornando-se defensor intrépido de todas as conquistas sociais de seu século, entre as quais a separação da Igreja e do Estado, a liberdade de cultos[28], contribuindo, dessa forma, para reaproximar as duas Instituições.

---

les 'pobres' que o Santíssimo Redentor deve evangelizar» (Carta do Visitador redentorista no Brasil, Padre Augusto Beukers, ao Superior Geral, 24 de agosto de 1908; *Arquivo Geral Redentorista de Roma*, Provincia Holandesa, Vice-Prov. Holandico-Brasileira; o original está escrito em francês).

[24] Cfr. *Conferências da Assunção*, 1ª série, 6ª conferência: «Os dois filosofismos que no mundo moderno fazem perigar a democracia». Quanto à sua insuficiente visão do protestantismo, os evangélicos não deixaram de responder polemicamente, organizando conferências de refutação. Algumas delas estão publicadas, na íntegra, pelo «Jornal do Commercio» do Rio de Janeiro: 3 e 5 de abril de 1908; 23 de março de 1909; 8 de março de 1915.

[25] Ver seu livro *Apóstrofes*, que retoma artigos publicados em 1885. Pregando a oração fúnebre de Pedro II, a 5 de janeiro de 1892, na matriz de Juiz de Fora, faz uma «dissertação sobre os deveres dos príncipes e reis perante o Evangelho e o direito cristão; de um lado faz a apologia das virtudes naturais e privadas de Pedro II, do outro mostrou as omissões e as culpas da monarquia brasileira» (JS, 52-53. Cfr. HAUCK, 18).

[26] *Wilhem Emmanuel von Ketteler*, Bispo de Mogúncia (1811-1877), é considerado um dos precursores da doutrina social católica, criticando, em suas obras, o capitalismo liberal e defendendo a necessidade de uma legislação social que leve em consideração a natureza ética da sociedade. Foi um dos organizadores e propagadores do movimento social católico alemão no século XIX.

[27] *John Ireland*, 1º Arcebispo de St. Paul do Minnesota (1838-1918), tratou dos problemas candentes da sociedade americana de então, defendendo sobretudo a presença e atuação da Igreja nos novos rumos democráticos de uma sociedade pluralista, em uma atitude de respeito e de colaboração. Sua obra *The Church and the modern society* (1896) exerceu grande influxo no pensamento de Júlio Maria.

James Gibbons, Cardeal Arcebispo de Baltimore (1834-1921), dedicou-se com afinco, não sem polêmicas e mal-entendidos com Roma, à luta pela abolição da escravidão nos Estados Unidos e às questões sociais da pobreza, migrantes e outros marginalizados. Defendia uma presença ativa da Igreja na sociedade americana, no respeito mútuo e na colaboração entre sociedade civil e Igreja.

[28] É característica, neste sentido, a 5ª conferência da 1ª série das *Conferências da Assunção*: «Que se pode e se deve reconhecer a legitimidade cristã da democracia» e a 12ª da mesma série: «Que no Brasil, a Igreja e a Estado, independentemente de laços oficiais, podem e devem unir-se no interesse do povo e para a salvação da pátria».

Como diante da cultura de seu século, também aqui Júlio Maria não assume um irenismo ingênuo. Ele é crítico impiedoso dos preconceitos anti-religiosos que marcam a 1ª República e combate sem trégua o positivismo que a influenciava [29]. Mas denuncia igualmente, com a mesma força e indignação, os preconceitos que, sob motivações aparentemente legítimas, escondiam, em muitos homens de Igreja, uma nostalgia mal disfarçada pelo regime passado, um desejo de restauração de uma hegemonia eclesiástica que, na realidade, era uma verdadeira escravidão a atrelar a Igreja ao controle rígido do Estado [30].

No respeito à liberdade da Igreja e à do Estado, ele propõe um encontro vital, uma colaboração leal e honesta, em prol do bem comum e do homem. Nisto, respondia a uma recomendação explícita do pontificado de Leão XIII, voltado para uma atitude mais positiva diante dos regimes democráticos então emergentes [31].

Agindo dessa maneira, não pretendia Júlio Maria fazer política: « Em primeiro lugar, Senhores, eu não poderia fazer a propaganda que tenho feito, sem admitir a harmonia possível da democracia com o catolicismo; e sem dar um certo lugar na minha pregação às verdades sociais do Evangelho », afirmará ele em seu discurso no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, a 8 de dezembro de 1899. « Pregar estas verdades não é ser pregador político; ou então têm sido políticos, desde João Batista até Leão XIII, todos os pregadores que com a palavra ou com a pena têm tido por intuito a reconstrução social de um povo pela religião. Não; não é fazer pregação política pregar as verdades sociais do catolicismo

---

[29] A refutação do positivismo é uma constante em suas pregações pelos estados brasileiros e constituirá o tema de quatro vibrantes conferências da 1ª série das *Conferências da Assunção.*

[30] O exemplo mais eloquente é a 7ª conferência da 1ª série *das Conferências da Assunção*: « A missão do clero nos tempos novos », que chegou a provocar um sério incidente. Revoltado com as afirmações renovadoras do pregador, Mons. Molina, o vigário da matriz da Glória, onde se realizava a conferência, levanta-se e abandona ostensivamente a igreja, em meio à pregação (Cfr. « Jornal do Commercio », Rio de Janeiro, 20 de agosto de 1899, 4). A partir de então, as conferências daquele ano passam a ser feitas na igreja da Cruz dos Militares (Cfr. « Jornal do Commercio », 13 de setembro de 1897, 2 e 3).

[31] Ao assumir sua função no Brasil, em 1892, o Internúncio Gotti recebia a seguinte intrução da Secretaria de Estado do Vaticano, com relação à situação nova criada pela república: « Compreenderá como seja imprescindível, antes de tudo, procurar com uma ação contínua e sagaz, que desapareça do ânimo dos governantes qualquer desconfiança para com a Igreja, e que eles se disponham não somente a não impedir a sua obra fecunda de todo bem, mas também a favorecê-la com ajuda material e com seu apoio moral (...). Assim, conquistando uma geral confiança pessoal e uma sincera benevolência entre todas as ordens sociais, bem poderá fazer compreender como as leis contrárias à Igreja e restritivas da liberdade dos bispos são, ao mesmo tempo, prejudiciais à sociedade civil, em um Estado que ainda não conseguiu estabelecer solidamente o seu ordenamento político » (Instruções de 1... de maio de 1892 (o estado do original não permite ler a data); *Arquivo Secreto Vaticano,* Fondo Nunziatura Brasile, Busta 70, fasc. 495) original em italiano. Em 1894, Leão XIII escreverá aos bispos brasileiros, recomendando respeito e colaboração com as autoridades da República (Cfr. Nota do Ministério das Relações Exteriores ao Internúncio, 23 de agosto de 1894; *Arquivo Secreto Vaticano,* Ibid., fasc. 499).

(...). Dizer ainda: devemos aceitar o novo regime, combatendo para que ele se harmonize com a religião; dizer isto, senhores, será talvez contrariar interesses partidários, mas não é fazer pregação política. Não; não sou partidário; não o serei nunca »[32].

Apresentando o texto

As idéias de Júlio Maria, no Brasil, são originais. Acompanhando atentamente o melhor do pensamento apologético de sua época, o pregador redentorista conseguiu traçar vastas perspectivas de vanguarda para uma teologia cristocêntrica, encarnada em um compromisso de vida, alimentada por uma dimensão sacramental coerente e fecunda, para uma Igreja livre de preconceitos, inserida na trama social de seu tempo, sem temores mas também sem traições de sua fisionomia autêntica. Algumas de suas reflexões, nesse campo, chegam mesmo a impressionar pela modernidade de sua visão que alcançava longe.

A maturidade da produção, em Júlio Maria, acontece com as *Conferências da Assunção,* cuja primeira série ele inicia em 1897. Suas idéias provocam, então, uma violenta polêmica que, inicialmente, vem à luz nos jornais cariocas, mas que, posteriormente, chegará inclusive à Santa Sé[33]. Júlio Maria sente a necessidade de precisar seu pensamento, e, para isso, escreve uma série de 12 artigos, publicados semanalmente, na « Gazeta de Notícias » do Rio de Janeiro, de 14 de março a 7 de maio de 1898, sob o título *A Igreja e o Povo*[34].

É deste mesmo período o texto que agora reproduzo. Estando no Rio de Janeiro para a segunda série das Conferências da Assunção, em 1898, Júlio Maria é convidado para falar em uma reunião solene dos Cooperadores Salesianos, no dia 12 de outubro, « quando se comemora o 406° aniversário da descoberta da América (...). À 1 hora da tarde, precedendo uma breve leitura e canto de um Moteto, falará o Revd. Padre Dr. Júlio Maria »[35].

A reunião acontece na ampla e espaçosa igreja de São Francisco de Paula, no centro do Rio de Janeiro. O tema escolhido foi « Dom Bosco e o Pobre ». Júlio Maria inspira-se no célebre sermão sobre a dignidade do pobre, de Bossuet[36]. Deste extrai o versículo bíblico que usa como

---

[32] Cito diretamente do texto original manuscrito, com frontispício, assinatura e correções autógrafas de Júlio Maria e que se conserva no Arquivo do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Doc. 11, Lat. 487.

[33] Cfr. HAUCK, 19-21. No *Arquivo Secreto Vaticano,* Fondo Nunziatura Brasile, Busta 84, fasc. 617, encontra-se uma valiosa coleção de documentos da Internunciatura do Brasil que permitem precisar, corrigir e completar as informações dadas por HAUCK. O objetivo do presente estudo não me permite fazê-lo no momento.

[34] Publicados os artigos como livro em 1900, foram reeditados em 1983 por meu confrade JOÃO FAGUNDES HAUCK.

[35] « O Apóstolo », Rio de Janeiro, 7 de outubro de 1898.

[36] *Sermon pour le dimanche de la Septuagésime, sur l'éminente dignité des pauvres dans l'Eglise;* Oeuvres Complètes de BOSSUET, Besançon 1836, vol I, 187-193.

introdução, uma citação direta, duas alusões explícitas e algumas das idéias de fundo, como indicarei nas notas críticas que acrescentarei ao texto.

Há, porém, uma essencial diferença de perspectiva. Bossuet orienta todo o desenvolvimento do seu sermão para a atitude prática proposta na conclusão: a esmola, a ajuda à obra de caridade, como forma de participação do rico na bem-aventurança do pobre [37]. Júlio Maria, no entanto, assumindo o esquema do grande pregador francês, elabora-o em uma dimensão que ele mesmo chama « teológica » e, assim, supera-o. Em Júlio Maria, o pobre assume uma identidade teológica na própria composição da Igreja, abrindo, desta forma, perspectivas não encontradas no orador francês. Embora, como ele, peça a ajuda do rico, esta última não se esgota na esmola. Supõe uma identificação com o pobre, que, por sua vez, é ele mesmo identificação com o próprio Cristo. E é tal *compreensão* do pobre que ele coloca como objetivo principal de seu discurso, deslocando sintomaticamente uma citação bíblica feita por Bossuet, no decorrer de seu sermão, quase de passagem, colocando-a, ao invés, como introdutória de sua mensagem e fazendo-a retornar mais vezes, ao longo da sua reflexão. É ela que assume, no contexto atual da Igreja, uma intuição realmente antecipadora dos tempos.

Também a figura de Dom Bosco é abordada por Júlio Maria em tal perspectiva: « Eu vejo na obra de Dom Bosco um fulgor distinto, uma beleza característica, uma formosura teológica por muitos despercebida. Parece-me que Dom Bosco não se compadeceu somente do pobre (...). Parece-me que ele entendeu o pobre ». Acrescentará, já quase ao final de sua reflexão: « Dom Bosco entendeu o que é o pobre, reconstruiu o papel evangélico do pobre; fez com que o pobre reassumisse a sua dignidade na Igreja ».

Publicado em 1899 pela Escola Typographica Salesiana de Niterói [38], o folheto de 20 páginas é, atualmente, de difícil acesso ao estudioso. Creio fazer obra benéfica apresentá-lo a quantos se interessam em conhecer melhor o pensamento de Júlio Maria. Reproduzo-o, portanto, integralmente, respeitando o original, apenas modernizando a ortografia.

---

[37] « Donc, mes frères, ouvrez les yeux sur cette maison indigente, et soyez intelligents sur ses pauvres. Si je demandois vos aumônes pour une seule personne, tant de grandes et importantes raisons, qui vous obligent à la charité, devroient émouvoir vos coeurs. Maintenant j'élève ma voix au nom d'une maison tout entière, et encore d'une maison chargée d'une multitude nombreuse de pauvres filles entièrement délaissées »... (op.cit, 193).

[38] *Dom Bosco e o Pobre,* pelo Padre Julio Maria, Missionário Apostólico. Conferencia realizada a pedido dos Cooperadores Salesianos na Egreja de S. Francisco de Paula na Capital Federal, Escola Typographica Salesiana, Nichteroy, 1899.

DOM BOSCO E O POBRE

Texto da conférencia realizada pelo Padre Julio Maria, Missionario Apostolico, a pedido dos Cooperadores Salesianos na Igreja de S. Francisco de Paula na Capital Federal a 12 outubro de 1898.

Beatus qui intelligit super pauperem.
Feliz aquele que compreende o que é o pobre. DAVI, *Salmo* [39].

Exmo. e Rev. Sr. [40]
Rev. Clero e
Ilustres católicos

O maior, o mais ardente e também o mais legítimo de todos os problemas sociais da hora presente é o alívio do proletário, e dignificação do indigente — é o problema da pobreza.

É o maior, porque ele abrange todas as relações da vida social, na justiça, no direito, na administração e na política, exigindo do direito uma legislação adequada, da justiça uma equidade bem meditada, da administração medidas sábias e prudentes, e da política, não só certa previdência que os estadistas não revelam hoje, mas o espírito com que os governos devem fazer dela a arte de governar, esclarecer, dirigir os povos para seu duplo destino — terrestre e divino — e não, como acontece, a arte de proporcionar-lhes a maior soma de gozos animais, desprezando nas lições da sabedoria cristã a resolução das grandes, terríveis e solenes questões da nossa época.

Mas o problema da miséria não é só o maior problema atual, é também, como eu disse, o mais ardente de todos os problemas modernos. É o mais ardente, porque ele prende-se a todas as questões da nossa época. Ele agita-se no mundo inteiro; está nas cogitações da pena, nos arroubos da palavra, nas transcendentes concepções do filósofo, nas meditações mais profundas do pensador. Enfim, ele enche de tal sorte a nossa época que só a cegueira dos interesses materiais, só a imprevidência de certos estadistas ou a negligência de certos governos o podem desconhecer, não vendo o problema senão onde o petróleo e a dinamite já exigem pelas armas a sua solução. Tão grande, tão terrível problema, o mais transcendente da atualidade, é também o mais amplo, porque ele abrange todas as relações da vida pública e da vida privada.

---

[39] *Sl* 40, 1.

[40] Monsenhor Amorim, Governador do Arcebispado (nota do texto original).

E não só é hoje o primeiro, o maior, o mais ardente de todos os problemas; mas ainda o que desperta a maior soma de idéias, de pensamentos, de teorias.

Precisamos dizê-lo (não sem estigmatizar as loucuras do espírito revolucionário, não sem amaldiçoar, cobrindo-os de opróbrio e de ignomínia, os atentados inauditos contra a vida e contra a propriedade), precisamos dizê-lo alto e francamente: é o mais legítimo de todos os problemas, esse, cuja solução é imposta à nossa civilização pelos direitos do pobre e os deveres do rico.

Não é simplesmente um problema político e econômico: é um dos maiores temas teológicos, a mais bela das revelações que o Divino Mestre fez aos seus discípulos, a mais sublime de todas as solicitudes que Ele recomendou na pessoa de seus Apóstolos à consciência da humanidade. Com palavras solenes e grandiosas, Jesus Cristo descrevia um dia aos seus discípulos o seu futuro advento, a manifestação gloriosa da sua justiça sobre o universo transfigurado, nessa sublime palingenesia de que Ele próprio há de ser o herói e o executor; e quando quis significar, mostrar aos seus discípulos os que ficariam à sua direita e os que ficariam à sua esquerda; os que teriam e os que não teriam o gozo da suprema recompensa, assim lhes falou: « O Rei dirá então aos que hão de ficar à sua direita: Vinde, benditos de meu Pai, possuí o reino que *ab-aeterno* vos está preparado, porque tive fome e me destes de comer; tive sede e me destes de beber; era hóspede e me recolhestes; estava nú e me cobristes; estava enfermo e me visitastes; estava no cárcere e viestes ver-me. E os justos perguntarão ao Rei: Senhor, quando é que nós te vimos faminto e te demos de comer, ou sequioso e te demos de beber!? Quando te vimos hóspede e te recolhemos, ou nú e te vestimos!? Quando te vimos enfermo, ou no cárcere e te fomos ver!? E respondendo o Rei lhes dirá: Na verdade vos digo que quantas vezes vós fizestes isto a um dos vossos irmãos, a mim é que o fizestes »[41].

Palavras sublimes! Suprema expressão da Caridade divina! Transfiguração, Senhores, da pobreza, da miséria, da indigência! Identificação do pobre com Jesus Cristo! Substituição real, verdadeira, do mendigo, ainda o mais desprezado, pelo mais formoso e mais belo e mais puro dos filhos dos homens — pelo próprio Filho de Deus! Caridade suprema e sublime, repito, e que não podemos expressar condignamente na nossa fraca linguagem humana; mas palavras também que provam o que eu disse, isto é, que o problema da pobreza

---

[41] *Mt* 25, 34-40.

não é somente um problema político e econômico, mas também um grande assunto teológico pelo Divino Mestre proposto à consciência universal. É por este lado, Senhores, que eu vou hoje considerar o problema; e estou certo que estudando-o na sua transcendência teológica, lograrei, por isso mesmo, indicar a sua justa solução social e econômica. Hoje, eu não quero ver no pobre aquilo que em nós desperta a condolência, a compaixão; prefiro mostrar-vos nele aquilo que em nós deve despertar a admiração, o enlevo, o pasmo e, se possível, uma santa emulação, um nobre pesar de não termos recebido a mesma vocação. Eis porque dos salmos do Poeta-Rei, para vos expressar hoje os meus pensamentos, escolhi aquele que melhor pode exprimir a imensa dignidade do pobre: *beatus qui intelligit pauperem.* Feliz o que compreende o que é o pobre! Aprofundai bem este texto.

Não; não basta, Senhores, ver; não basta olhar; não basta contemplar o pobre: não basta mesmo ter solicitude pelo pobre; não não basta ter compaixão pelo pobre; eu ouso dizer não basta amar ao pobre; não basta dar-lhe o coração; é preciso saber conhecer, compreender o que é o pobre: *Beatus qui intelligit super pauperem!*

Ter sabido o que é o pobre, Senhores, me parece que esta foi a maior das glórias de Dom Bosco, de cuja obra não escolho hoje senão uma face para a contemplar — em todo o fulgor da sua beleza divina.

Quando Dom Bosco apenas tivesse assombrado o mundo com os prodígios da sua caridade; quando apenas tivesse enchido as nações da Europa e da América de institutos, de fábricas e de oficinas, sem dúvida, grande seria a sua glória e a sua memória digna das bênçãos da humanidade. Mas eu vejo na obra de Dom Bosco um fulgor distinto, uma beleza característica, uma formosura teológica por muitos despercebida. Parece-me que Dom Bosco não se compadeceu somente do pobre; não se condoeu somente dos seus sofrimentos e necessidades. Parece-me que ele entendeu o que é o pobre, elevando-se na sua percepção até estas idéias do maior dos oradores sagrados, do Demóstenes do púlpito: « Não basta olhar o pobre com os olhos da carne; é preciso olhá-lo com os olhos da inteligência e da fé... com aqueles não se vê senão o que o pobre tem de abjecto; com estes vê-se no pobre a imagem de Jesus Cristo, o cidadão de seu reino, o herdeiro de suas promessas, o distribuidor de suas graças, o filho verdadeiro de sua Igreja, o primeiro membro de seu corpo místico... Também não basta assistir ao pobre em suas necessidades. - Pessoas há que socorrem o pobre, mas que não o socorrem senão por compaixão natural, e que não sabem o que é o pobre. Só o que considera o pobre como o

primeiro filho da Igreja, e que, honrando-o nesta qualidade, julga-se obrigado a serví-lo, esse entende o que é o pobre »[42]. Ora, Senhores, parece-me que foi assim que Dom Bosco principalmente considerou o pobre; e que a inteligência que ele teve do que é o pobre, constitui a sua maior glória. Parece-me que Dom Bosco reconstruiu na sociedade moderna o papel evangélico do pobre, tal como Nosso Senhor no-lo tinha mostrado. Parece-me que ele restabeleceu na Igreja a eminente dignidade do pobre; parece-me que mais do que os prodígios de sua caridade, mais do que as maravilhas de sua obra salesiana, ele firmou esta tríplice grandeza do pobre: privilegiado de Deus na Igreja; hierarca do rico na Igreja; protetor do rico na Igreja.

Eu sei, Senhores, esta doutrina forte, estas virtudes másculas estão um tanto esquecidas. Ser-nos-há, talvez, mister retroceder alguns séculos para vermos os Padres e os Doutores da Igreja proclamar, em livros monumentais e em discursos sagrados, esta grande e tríplice dignidade do pobre.

Eu o sei; mas é preciso lembrar tais verdades para mostrar a beleza característica da obra de Dom Bosco.

O pobre é o privilegiado de Deus na Igreja[43].

Os teólogos nos ensinam que a Igreja, no plano primitivo de Deus, foi edificada para os pobres; que ela é verdadeiramente a cidade dos pobres; que grande é a diferença entre a sinagoga e a Igreja: a sinagoga, esplendor do poder, da onipotência e da justiça de Deus; a Igreja, manifestação suprema de seu amor, de sua ternura, de sua compaixão. Na antiga aliança, na sinagoga, que vemos? Promessas temporais. Deus promete ao homem multiplicar-lhe os rebanhos, estender suas terras, abençoar sua prole; promete-lhe, enfim, as coisas que fazem o bem-estar, a prosperidade, a felicidade do tempo.

Na nova aliança (mudança maravilhosa!) já não são prosperi-

---

[42] « Il ne suffit pas, chrétiens, d'ouvrir sur les pauvres les yeux de la chair: mais il faut les considérer par les yeux de l'intelligence: *beatus qui intelligit.* Ceux qui les regardent des yeux corporels, ils n'y voient rien que de bas, et ils les méprisent. Ceux qui ouvrent sur eux l'oeil intérieur, je veux dire l'intelligence guidée par la foi, ils remarquent en eux Jésus-Christ; ils y voient les images de sa pauvreté, les citoyens de son royaume, les héritiers de ses promesses, les distributeurs de ses grâces, les enfants véritables de son Eglise, les premiers membres de son corps mystique. C'est ce qui les porte à les assister avec un empressement charitable. Mais encore n'est-ce pas assez de les secourir dans leurs besoins. Tel assiste le pauvre, qui n'est pas intelligent sur le pauvre (...). Celui-là entend véritablement le mystère de la charité, qui considère les pauvres comme les premiers enfants de l'Eglise, qui honorant cette qualité, se croit obligé de les servir » (*Troisième Point,* op. cit., 193).

[43] Todo o conjunto dos próximos parágrafos inspira-se muito estreitamente no « Premier Point » do sermão de Bossuet, sintetizando-o (cfr. op.cit., 188-189).

dades materiais; já não é a multiplicação das riquezas; já não é a fecundidade dos campos nem o aumento da prole; é, como bem diz Bossuet, a Cruz [44], a aflição, a ignomínia, o opróbrio, a pobreza. Por que? Ele o explica admiravelmente.

Na antiga aliança, Deus, tendo manifestado sua glória, seu poder, era preciso que a sinagoga se revestisse de sinais exteriores de força, grandeza e elevação.

No nova aliança, Jesus Cristo, tendo tomado uma forma servil, como Verbo tendo-se feito homem, tendo-se feito mesmo o opróbrio do homem, a ignomínia da plebe, convinha que a sua Igreja, isto é, a sua esposa mística [45], reproduzisse os sinais de seu esposo, isto é, a abjeção, a miséria, a ignomínia, a mortificação e a pobreza. Assim é que se pode dizer que a Igreja foi edificada especialmente para o pobre. *Evangelizare pauperibus misit me* [46]. Sem dúvida, também os ricos entram na Igreja; mas despojando-se de suas riquezas, e, como diz o Apóstolo, entregando suas riquezas, permutando-as pelos grandes privilégios do pobre [47]. Sem dúvida, também os ricos entram na Igreja; mas humilhando-se, reconhecendo os privilégios do pobre, desejando, como São Paulo, que seus serviços ao pobre sejam agradáveis ao pobre, em relação ao qual jamais devem esquecer aqueles delicados sentimentos que animavam o Apóstolo quando, falando aos Romanos de uma esmola que ia mandar aos fiéis de Jerusalém, lhes pedia que orassem para que seu óbulo fosse bem recebido dos pobres [48].

Que profundo respeito o do Apóstolo pela pessoa do pobre!

Mas, o pobre não é somente o privilegiado de Deus na Igreja; ele é também o hierarca do rico na Igreja. Como e por que? Darei a explicação dos teólogos. Deus, que como Redentor é o primeiro dos pobres, como Criador é o primeiro e o maior de todos os ricos. Ele

---

[44] Bossuet fala genericamente: « Jésus-Christ a substitué en leur place les afflictions et les croix » (*Premier point*, op. cit., 188). Júlio Maria personifica a Cruz.

[45] Júlio Maria substitui a imagem de Bossuet pela da « esposa mística »: « ... l'Eglise, son corps mystique, devoit être une image de sa bassesse, et porter sur elle la marque de son anéantissement volontaire » (*Premier Point*, op.cit., 188).

[46] *Lc* 4, 18.

[47] Ao resumir o pensamento de Bossuet, o texto de Júlio Maria é obscuro. Em Bossuet, a citação do Apóstolo é *alter alterius onera portate* (*Gl* 6,2). O fardo dos ricos é a riqueza, que eles são chamados a trocar com o fardo do pobre, que é a necessidade: « Riches, portez le fardeau du pauvre, soulagez sa nécessité, aidez-le à soutenir les afflictions sous le poids desquelles il gémit; mais sachez qu'en le déchargeant vous travaillez à votre décharge; lorsque vous lui donnez, vous diminuez son fardeau, et il diminue le vôtre; vous portez le besoin qui le presse, il porte l'abondance qui vous surcharge » (*Second Point*, op. cit., 191).

[48] Cfr. *Rm* 15, 30-31.

não precisa, sem dúvida, das nossas riquezas [49].

As magnificências todas espalhadas pelo globo; as maravilhas encerradas nas profundezas da terra; desde o pingo d'água até o diamante; desde o nosso planeta até os mundos brilhantes que se equilibram no espaço iluminados por sóis múltiplos, tantas, tão inumeráveis riquezas..., a quem pertencem? Ao primeiro rico, ao Deus Criador, àquele do qual todas as criaturas dizem: *Tu creasti omnia* [50].

Entretanto, tratando de edificar a sua Igreja, Deus parece desdenhar todas essas riquezas.

As coisas de que Ele condescende em precisar para sua Igreja são justamente as mais insignificantes no seu valor monetário: a água, o pão, o vinho, o óleo.

Isto quanto às coisas. Agora, quanto às pessoas, se ricas, não as repele por isso da sua Igreja, mas nesta só as admite como vassalos dos pobres, sujeitos aos pobres [51], tributando-lhes a homenagem e o culto a que eles têm direito na Igreja. Homenagem, porque a pobreza é a reprodução mística de Jesus Cristo; culto, porque o pobre não é só, como tendes visto, o privilegiado de Deus na Igreja; é também, como eu disse, o hierarca do rico na Igreja.

Tendo Deus edificado a Igreja principalmente para os pobres, não se contentou com dar-lhes essa sublime regalia: encheu-os de privilégios em relação aos ricos; privilégios que dão aos pobres na Igreja uma majestade, um poder, uma grandeza, uma força que constituem os ricos na dependência deles.

Como em todos os reinos, impérios, repúblicas, há grandes, poderosos, magnatas, homens que pela privança com o soberano ou a autoridade suprema dispõem de certos atributos e faculdades e gozam por isso de certos favores, assim também, Senhores, para me servir de um outro pensamento de Bossuet, há grandes, há potentados, há magnatas no reino de Deus [52]; e estes são os pobres, em cujas mãos

---

[49] Cfr. « Second Point » do sermão de Bossuet (op. cit., 190-192), que inspira os próximos parágrafos. Júlio Maria, porém, introduz toda uma sua reflexão original, modificando bastante as idéias do texto francês.

[50] A citação latina é aproximativa. Cfr. *Sl* 103, 24: *Omnia in sapientia fecisti.*

[51] « Venez donc, ô riches, dans son Eglise; la porte enfin vous en est ouverte: mais elle vous est ouverte en faveur des pauvres, et à condition de les servir (...). ... dans l'Eglise de Jésus-Christ, vous êtes seulement serviteurs des pauvres » (*Second Point*, op. cit., 190). « C'est pour cela, chrétiens, qu'il a établi son Eglise, où il reçoit les riches, mais à condition de servir les pauvres » (Ibid., 191).

[52] « Dans tous les royaumes, dans tous les empires, il y a des privilégiés, c'est-à-dire des personnes éminentes qui ont des droits extraordinaires: et la source de ces privilèges, c'est qu'ils touchent de plus près, ou par leur naissance ou par leurs emplois, à la personne du prince. Cela est de la majesté, de l'état et de la gran-

estão a sorte, o destino, a salvação dos ricos, os quais só podem entrar na Igreja, diz São João Crisóstomo, se os pobres lhes abrem as portas [53].

É, pois, certo, Senhores, como acabamos de ver, que o pobre dispõe da sorte do rico; que o rico pode entrar na Igreja, mas introduzido pelo pobre; que nas mãos do pobre estão as chaves da maravilhosa cidade que a Escritura chama - o reino de Deus. Portanto, *beatus qui intelligit super pauperem,* feliz o que compreende o que é o pobre.

Aquele que vê o pobre sem esta compreensão, pode, sem dúvida, compadecer-se dele, ter piedade dele e mesmo, com misericórdia, cuidar das suas necessidades; mas não logrará saber que ele é a imagem de Jesus Cristo, o distribuidor de suas graças, o mais precioso membro de seu corpo místico, o privilegiado de Deus na Igreja, o hierarca do rico na Igreja, o protetor do rico na Igreja.

Compreendei, Senhores, estas verdades. Não presteis atenção às vozes incrédulas ou mesmo irônicas que porventura vos digam: « privilégio do pobre! hierarquia do pobre! dignidade do pobre! Paradoxo! ».

Paradoxo, sim, mas paradoxo fecundo e prolífico. Justamente, meus Senhores, quando o mundo estava absorvido pelo egoismo, a ambição e o desejo do bem estar; quando as nações estavam mais oprimidas pelo despotismo político, as almas mais corrompidas, os corações cheios de paixões e de vícios; quando uma grande parte de Roma só se ocupava dos negócios materiais do grande Império, cuja soberania, em todo o mundo, era o sonho que o animava; quando todo o brilho, todo o fulgor, toda a perspicácia da in-

---

deur du souverain, que l'éclat qui rejaillit de sa couronne se répande en quelque sorte sur ceux qui l'approchent. Puisque nous apprenons par les saintes Lettres que l'Eglise est un royaume bien ordonné, ne doutez pas, mes frères, qu'elle n'ait aussi ses privilégiés. Et d'où se prendront ces privilèges, sinon de la société avec son prince, c'est-à-dire avec Jésus-Christ? Que s'il faut être uni avec le Seigneur, chrétiens, ne cherchons pas dans les riches les privilèges de la sainte Eglise. La couronne de notre monarque est une couronne d'épines: l'éclat qui en rejaillit, ce sont les afflictions et les souffrances. C'est dans les pauvres, c'est dans ceux qui souffrent, que réside la majesté de ce royaume spirituel. Jésus étant lui-même pauvre et indigent, il était de la bienséance qu'il liât société avec ses semblables, et qu'il répandît ses faveurs sur ses compagnons de fortune » (*Troisième Point,* op. cit., 192).

[53] Cfr. S. João Crisóstomo, *Homilia XI,* « De divitiis et Paupertate » (PG, XII, 637-645), que é citada por Bossuet (*Premier Point, op.cit.,* 187). A frase é uma interpretação não literal do sentido do discurso de João Crisóstomo (PG, XII, 645). Trata-se de uma idéia que é constante em diversas homilias deste Santo Padre. Cfr., por exemplo, a Homilia XXIII, « De eleemosyna et Hospitalitate » (PG XII, 715-752). Esta última emprega o texto do Juízo Final de Mt, citado também por Júlio Maria e que não se encontra no texto de Bossuet.

teligência humana, na Grécia, aplicados a desfigurar a razão do homem, a apagar no seu espírito os restos da verdade tradicional; quando na própria Judéia o abatimento de uma nação humilhada nos seus brios políticos, escravizada pelo poder romano, não lhe permitia o heroísmo de uma grande e verdadeira batalha pela pátria e a liberdade, consumindo o povo eleito em lutas estéreis, improfícuas e inglórias a seiva que tinha animado antigamente o seu patriotismo, o estro que tinha feito a inspiração dos seus profetas; quando a Grécia, Roma e a Judéia assim se apresentavam, uma escravizada às empresas da ambição, outra escravizada ao desvario da filosofia, outra escravizada a um sonho insensato de restauração, foi justamente nessa época que repercutiu no mundo o paradoxo cristão; foi justamente nessa época que o paradoxo cristão disse: Eu venho, não só para renovação da sociedade; eu venho, não só para a autonomia das consciências; eu venho, não só para a grandeza política dos povos; eu venho para que se introduza no mundo a renúncia da riqueza, o gozo das dores, o prazer das lágrimas, o amor da miséria! Gozo das dores! prazer das lágrimas! amor da miséria! Oh! Senhores, que paradoxo!

Tudo isto, entretanto, foi e é uma realidade no cristianismo. O amor da pobreza não foi a menor das novidades que Jesus Cristo trouxe ao mundo.

O paganismo considerava a pobreza como um vício, a enfermidade como uma aberração da natureza, os indigentes como menos úteis que os animais e a mendicidade como um mal que devia ser, não o objeto da caridade, mas de medidas preventivas, de leis que o extirpassem! Jesus Cristo, desde seu berço, divinizou a pobreza, metamorfoseou o mendigo, de tal sorte transfigurou o enfermo, que o mundo, arroubado, sentiu-se preso à formosura da pobreza, aos encantos da miséria, aos atrativos da indigência! Que renovação nas idéias! Que metamorfose nos pensamentos do mundo! Que delicadezas novas no coração humano! Que divinos instintos, desde então, nas almas que o amor da pobreza eleva até ao heroísmo!...

Jesus Cristo introduziu no mundo o paradoxo cristão - *Beati pauperes spiritu* [54]; e mendigos disputam aos fidalgos o amor das princesas! Grandes, poderosos abatem-se! Altos personagens vêm aos pés dos pobres render o tributo que Jesus Cristo exige para os pobres! Jesus Cristo proclamou o paradoxo cristão, o amor da pobreza: e

---

[54] *Lc* 6,20.

donzelas piedosas, cheias de grandezas e de mocidade, trocam as púrpuras de seus palácios por aventais! Donzelas nobilíssimas trocam a inutilidade dos bailes pelas solicitudes dos hospitais!

O paradoxo cristão proclamou o amor da pobreza, o amor das lágrimas, o amor das dores; e este tríplice amor repercutiu no mundo, renovou o mundo, embalsamou o mundo, fazendo brotar das almas a flor da caridade, cujos perfumes sanearam os pântanos do paganismo. Foi esse tríplice amor, introduzido no mundo por Jesus Cristo, que criou o lazareto, o hospital, os institutos de beneficência, as casas todas consagradas à pobreza.

Desde que o amor das lágrimas, das dores, da miséria foi conhecido, o mundo viu na caridade os heroísmos mais maravilhosos. Viu o irmão do louco, o amigo do leproso, o amigo do doente, o amigo do órfão, das crianças, a irmã da pobreza, da doença, da dor.

Viu todos esses apóstolos da caridade que tanto têm glorificado a Jesus Cristo nos mais preciosos membros de seu corpo místico, isto é, nos pobres.

Dentre tantos apóstolos, Senhores, que tanto têm amado a pobreza e glorificado Jesus Cristo no pobre, quem o glorificou mais do que esse homem extraordinário, esse homem estupendo de nosso século, cujo amor predileto parece ter sido justamente o amor da pobreza? Quem o glorificou mais do que Dom Bosco? Quem mais do que Dom Bosco compreendeu o que é o pobre?

Dom Bosco, Senhores, não forneceu somente à nossa época uma das mais belas soluções do problema social nas suas múltiplas faces - educação, ensino, trabalho, moralidade; Dom Bosco não deu somente à nossa época, ao nosso século, à sociedade moderna modelos admiráveis na oficina, na fábrica, nas indústrias, nas profissões e artes liberais; Dom Bosco não provou somente com a eloquência dos fatos como é pueril, estreito, ridículo mesmo esse preconceito, aliás de homens de letras, de homens políticos e de governo, de estadistas, que já Montesquieu combatia no « Espírito das Leis », que a religião católica diz apenas respeito aos interesses supra-sensíveis do homem, às suas esperanças imortais, desprezando completamente os interesses da terra; Dom Bosco não provou somente com a eloquência dos fatos como o rico e o pobre se podem entrelaçar, realizando o pensamento da Escritura - *dives et pauper obviaverunt sibi* [55]; Dom Bosco não foi somente um dos grandes pacificadores da revolução que agita o mundo moderno...

---

[55] *Prov* 22,2.

Permití que eu volte ao meu primeiro pensamento, à minha primeira idéia, à idéia fundamental de meu discurso, e que vos diga, em relação a Dom Bosco: « *beatus qui intelligit pauperem* ». Dom Bosco entendeu o que é o pobre; reconstruiu o papel evangélico do pobre; fez que o pobre reassumisse a sua dignidade na Igreja. Dom Bosco compreendeu o que é o pobre, compreendendo a grandeza sobrenatural do pobre, o seu destino providencial ao mesmo tempo e, por isso, transformou o pobre em protetor do rico no século XIX.

Compreendeis bem, meus amigos, o meu pensamento ? Apreendeis perfeitamente esta beleza admirável da obra de Dom Bosco!?

Muitos têm decantado a obra social do apóstolo; outros muitos têm enumerado os múltiplos benefícios da Instituição Salesiana; eu quero, hoje, posto que o primeiro, saudar a beleza teológica da obra de Dom Bosco. Essa obra não foi um tratado, um compêndio, um livro; foi mais, muito mais, incomparavelmente mais do que isso: foi a restauração, na Igreja, do plano de Deus que a fundou sobre a pobreza, fazendo do pobre não só o privilegiado de Deus, não só o hierarca do rico, mas o protetor do rico.

Eis a grande obra teológica de Dom Bosco.

No seio da sociedade moderna, onde tantos ódios, tantas paixões e tantas ambições inconfessáveis assaltam a propriedade e ameaçam a riqueza, ele criou uma proteção para a riqueza, mais poderosa que os governos, mais eficaz do que os exércitos, mais solícita e previdente do que a política. Comprendeis a beleza de sua obra?

Mais do que a infância desamparada, os ricos devem venerar Dom Bosco! Saudemos, pois, saudemos na sua obra gloriosa o grande restaurador! [56]...

---

[56] Temos notícias do contato de Júlio Maria com as obras salesianas já em 1894, na sua primeira viagem apostólica a São Paulo, quando visitou o Liceu Salesiano, no dia 5 de agosto (cfr. « A Pátria », 12 de agosto de 1894, 351). Júlio Maria chama-o de « monumental instituto de educação, formosa vergôntea da grande árvore salesiana que já estende seus ramos pelo mundo inteiro » (*A minha pregação em São Paulo*, em « A Pátria », 28 de outubro de 1894, 443). Em 1897 será a Tipografia Salesiana de Niterói a imprimir a primeira edição do seu livro *Apóstrofes*. A Revista « Santa Cruz », dos Cooperadores Salesianos de São Paulo, em 1911, publica uma bela fotografia de Júlio Maria, com o seguiente autógrafo: « Aos laboriosos Filhos de Dom Bosco devemos, no Brasil, não só a obra industrial e artística que esse grande amigo dos Pobres consagrou ao pauperismo moderno, mas também, realçando-a, uma fecunda officina litteraria, donde, em proveitosas publicações, como entre outras, a formosa Revista *Sancta Cruz*, muita luz tem sahido illuminando os transviados do caminho da verdade, e dando a almas envenenadas pelo erro o andito da Doutrina que unica regenera e salva. Padre Julio Maria C.SS.R. - Rio de Janeiro, 12 de Maio de 1911 » (*Santa Cruz*, IX (junho de 1911), 332).

E Vós, Senhora amabilíssima, vós que fostes a estrela de Dom Bosco nas batalhas ardentes da sua caridade; vós bem sabeis, é inútil lembrar-vo-lo, foi num dia memorável, no dia de vossa Imaculada Conceição, no dia de vossa festa a mais gloriosa, que se despertou no espírito do padre ilustre o pensamento da obra salesiana, esta obra gigantesca que devia tornar-se, como aconteceu, um dos maiores prodígios do século dezenove.

Pois bem, Senhora sacratíssima, Mãe amabilíssima de todos nós, nós os brasileiros queremos também de vós, em relação a Dom Bosco e à sua obra, um favor especial; queremos, Senhora, que inspireis a imprensa, os parlamentos, os governos, a política, a todos os cidadãos e cristãos que aqui estão presentes.

Nós os brasileiros queremos, Senhora, que inspireis à imprensa, para que ela proclame em todas as regiões do Brasil Dom Bosco não só um dos benfeitores da humanidade, um dos atletas da civilização universal, mas também um dos promotores da civilização brasileira, que do norte ao sul do Brasil já contempla frutos benéficos de sua obra.

Nós queremos que inspireis os parlamentos, para que eles saibam tirar dessa obra gloriosa os princípios e idéias que devem ser adotados na legislação sobre o ensino e a educação das novas gerações, máxime da infância, que não só nos colégios, mas também nas oficinas, nas fábricas, nas indústrias, por toda parte precisa de ver a Jesus Cristo dignificando o homem, nobilitando o trabalho, divinizando a alma. Queremos que inspireis os governos brasileiros para que eles tenham a isenção de espírito e a independência cívica necessária para calcar aos pés preconceitos puerís contra a Igreja e a sua divindade para auxiliarem quanto possível esta grande empresa salesiana que oxalá víssemos extendendo-se a todas as cidades do Brasil! Queremos que inspireis a política, para que, no meio de tantas tristezas e adversidades, no conflito de tantas idéias, num como que ceticismo que vai pouco a pouco apagando das almas os grandes ideais cristãos, ela compreenda que jamais poderá resolver o problema brasileiro sem o auxílio da religião.

E pela minha parte, Senhora, eu vo-lo suplico: inspirai a todos estes cidadãos aqui presentes; fazei que eles saiam hoje deste templo considerando cada um como tríplice dever de sua parte — dever de homem em face do problema universal, dever de patriota em face do futuro nacional, dever de cristão em face de Deus e da Igreja — *auxiliar a obra de Dom Bosco.*

SAMUEL J. BOLAND

AN EARLY OFFER OF AN AUSTRALIAN REDEMPTORIST FOUNDATION

SUMMARY

1. Earlier approaches. 2. The Brighton foundation. 3. Reception of the offer. 4. The end of the negotiations. Documents.

During the year 1866 Redemptorist superiors in Rome and England gave serious thought to invitations to establish the Congregation in Australia [1]. Coming from the newly established diocese of Brisbane and one of its most flamboyant early priests, the letters hold some interest for the student of Australian Catholic history. They add a little life and colour to the story of the Church establishing itself in a vast new world. It is possible for one to share, with a better understanding indeed, the regret expressed by the Superior General that negotiations so full of promise should have collapsed.

The story of the correspondence is brief enough, to be sure, After all, in those pioneering days it took at times many months for letters to be exchanged. While letters, penned in hope, made their laborious way from Brisbane to London, much was happening in Rome; and it was there that the decisions were being made. The small incident of the proposed foundation and its fate reveal the condition of the Redemptorists. They were still centralised in their government to an extent a modern must find surprising. Father Nicho-

---

[1] Redemptorist archives quoted in this article will be designated by the following abbreviations:

AGR: General archives, Rome,
APC: Archives of the Canberra (Australasian) province,
APD: Archives of the Dublin (Irish) province,
APL: Archives of the London (English) province.

las Mauron, the Superior General, made decisions of this kind very much his own personal responsibility. Very soon he found himself faced with the choice between Brisbane and another place; and in the end he chose neither.

1. *Earlier approaches*

By 1866 the possibility of a foundation in Australia had already been more than once proposed to the Redemptorists [2]. There was an intriguing mention of the country as early as 1848. In March of that year Father Rudolf von Smetana wrote on behalf of the Vicar General of the Redemptorists outside Italy, Father Joseph Passerat, to inform the superior in England that it was most unlikely that it would even be considered sending a community to Australia [3]. At that time the Redemptorists had been in England only five years and were under the leadership of the energetic Father Frederick von Held, who had been a disciple of St. Clement Hofbauer. It is not possible to be quite certain as to who had approached Father von Held. Two of the new Australian bishops had come to England in 1847, Willson of Hobart and Polding of Sydney [4]. The bishop from Van Diemen's Land had come to plead for more humane treatment for the convicts, and it was hardly likely that he was thinking of bringing religious to his depressing prison island. It seems more probable that it had been the zealous and saintly Johan Bede Polding of Sydney who had made this attempt to induce the Redemptorists to join the sadly thin ranks of his clergy.

The matter came up again in the beginning of 1860. The minutes of a consultation on 2nd January record that the Superior General had decided not to accept a foundation in Brisbane [5]. In this case the origin of the suggestion is easy to identify. James Quinn, newly appointed bishop, was making his way from Ireland to his distant see and had paused in Rome, hoping to entice some few recruits to the huge colony of Queensland. There was probably some

---

[2] In an earlier article in *Spic. hist.*, 25(1977) 250-271, I had occasion to mention these offers. At that time I mistakenly indentified the alternative that Father Mauron chose in place of Brisbane as Surinam. Further searching has shown that the venture of the Dutch province in no way affected the plans for Australia.

[3] Smetana to Held, 11th March 1848. The letter is in the archives of the Redemptorists of the Cologne province.

[4] P.F. MORAN, *History of the Catholic Church in Australasia*, Sydney, 1895, 273, 445.

[5] AGR, *Liber consultationum*, I, 76.

excited speculation in Sant'Alfonso when it was known that a bishop had come asking for missioners for such an exotic land as Australia. Later in the same year one of the Fathers who were unhappily trying to establish themselves in Chile suggested to Father Mauron that Australia was a much better choice to have made and offering himself to go to Sydney and explore the prospects [6].

In 1862 Archbishop Polding made a further attempt. Addressing himself to Father R.A. Coffin, he mentioned relatives of his, the Sharples family of Liverpool, close neighbours of the community in Bishop Eton [7]. Hoping perhaps to exploit this meagre bond, he proposed a plan to settle a small community in Gosford, or Brisbane Water as it was then called, with charge of that picturesque district north of Sydney. The ship carrying the mail foundered when it was a couple of days out from Ceylon. The archbishop's letter was among the mail recovered from the disaster, and it still bears the stains of its hazardous passage as it reposes in the files of the Australian Redemptorists [8]. It is a pity to have to record that nothing came of the adventure. At that time the Redemptorists were firmly opposed to parish ministry, which was the main reason why the request was unsuccessful.

Five years later Father Coffin, then superior of the newly created English province, met Archbishop Polding in the home of the Sharples. The now aged pioneer missionary renewed his request, even going on his knees and pleading with tears in his eyes. The English provincial, however, did not allow himself to be moved. Not only did he share the general opposition to parishes, but he was in those early years very much aware that the personnel at his disposal was limited. That was the reason why his first reaction had been unfavourable to the offer made in the previous year from Brisbane, which is our present concern.

---

[6] Cf. *Spic. hist.*, 30(1982) 378.

[7] The English and Irish houses then belonged to the province of Holland and England. Father Coffin, an Oxford convert and associate of Newman in establishing the English Oratory, was vice-provincial and resident in Clapham. It seems that Mr. & Mrs. Sharples were acquaintances of Father Coffin. Archbishop Polding's letter is in APC, Episcopal.

[8] The story of the shipwreck and the recovery of the letter is in T. SHEARMAN, *The Redemptorists in Australasia*, Mayfield, I, 1907, 2. Father Shearman's work in MS is in APC.

2. *The Brighton foundation*

Towards the end of 1865 Father Coffin received a letter from Brisbane with the signature of Father Patrick Dunne [9]. The writer introduced himself as having « some seven or eight years ago had the happiness of making a retreat in the house of your order in Rome, and ever since I have been looking for some opportunity of doing something in return for all the kindness I then received ». This information identifies the writer quite definitely as that Patrick Dunne who had left Melbourne in 1857 after he and two of his clerical cronies, forming what their long-suffering bishop called « the clique », had engaged Church authorities in a noisy, protracted and embarrassingly public quarrel [10].

A writer who loved to reminisce about the priests who laboured *in diebus illis* has described Father Dunne as « one of the most picturesque of the early priests, who touched Australian life at almost as many points as Father Therry, whom in many ways he resembled. He was of the same build, much of the same temperament, loved a fight and feared no man » [11].

A few months after reaching Melbourne late in 1850 he was appointed to the new parish of Pentridge, a name now reserved for the prison, the district going by the presumably more respectable name of Coburg. He had not been there long when the colony was thrilled by reports of gold discovered in Ballarat. The diggings were some hundred or so kilometres from Coburg, but as far as the parish priest could see, they were his responsibility. In any case, so many of his parishioners were rushing off to try their luck that he thought it best to follow them. His tent, pitched on what is now called Brown Hill, has a claim, scarcely to be disputed, to have been the first church of any denomination on the Victorian goldfields. When a priest was appointed to Ballarat a few months later, Father Dunne was sent to Geelong and later to the Western District. His outspoken criticism of his bishop, joined to the complaints of his two bosom friends,

---

9 APD, Dunne to Coffin, 18th October 1865.

10 An account of Father Dunne's spectacular career has been given in JOHN O'BRIEN, « In diebus illis » in *The Australasian Catholic Record*, second series, Sydney, 22(1945) 32-34. John O'Brien was the *nom-de-plume* of P.J.HARTIGAN, whose highly entertaining and generally trustworthy reminiscences of the early Australian clergy have been republished as *The Men of '38 and Other Pioneer Priests*, Kilmore, Vic., 1975.

11 *ibid.* The Father Therry mentioned was one of the first two Catholic priests authorised by the British government to exercise their ministry in Australia. He is naturally a figure of legend. The many tales of his zeal are matched by amusing (at this distance in time) stories of his controversies with authorities, both civil and ecclesiastical, in Sydney and Hobart.

reached a climax in 1856 with the members of the « clique » being released from the diocese. Patrick Dunne in this way found himself in Rome in 1857. Besides the happiness of making that retreat in Sant'Alfonso there is reason to know that he did not fail to use the opportunity of letting authorities in Propaganda know about the hopeless incompetence of the poor Bishop of Melbourne. He was in Ireland by 1858, because in that year we find him President of St. Brigid's Seminary, Tullamore. But Patrick Dunne was no academic.

In 1861 he was touched by the plight of the numerous Irish who sought to escape the poverty of their homeland by emigration. No longer able to find refuge in America, where civil war was raging, they were becoming quite desperate. The resourceful President of Tullamore Seminary was sure he had found the answer in the assisted migration being promoted by the newly proclaimed colony of Queensland. Irish clergy were dismayed when the learned Father Dunne appeared in pulpits all over the country preaching both the Gospel and the Queensland Land Act. The formidable opponent of Bishop Goold of Melbourne brushed aside the chorus of condemnation and launched the Queensland Immigration Society with the warm support of the new Bishop of Brisbane [12].

The first migrant ship, sailing in 1862 daringly loaded with four hundred hopefuls, was named with a touch of Irish pride the *Erin-go-Bragh*. Before the leaky, hardly seaworthy old wreck ended its seemingly interminable voyage its passengers had renamed it the *Erin-go-Slow*. It has been described as « the worst ship that ever sailed the seas ». That title might well be contested by the *Fiery Cross,* which brought the next group of Irish settlers to Queensland. On its return voyage, true to its name, it caught fire at sea, and Father Dunne, who had been unable to find a place in the life boats, was one of the few survivors. His migration scheme continued until bigoted opposition prevailed on the Queensland government to withdraw its support. By the time Father Dunne had settled down in Sandgate he had brought some 6000 or so Irish colonists to the new country, which Protestants were beginning to call in some alarm Quinnsland after the Catholic Bishop of Brisbane. By 1865 the indefatigable pioneer was thinking of the Redemptorists, who had been his hosts in 1857. And what he proposed to Father Coffin in October looked very promising indeed.

---

[12] There is an informative study of the society in T.P. Boland, « The Queensland Immigration Society » in *The Australasian Catholic Record,* second series, Sydney, 39(1962) 205-212; 298-304; 40(1963) 23-30.

He offered to make available at very reasonable terms five hundred acres « in this beautiful seaport of Sandgate » to the Redemptorist Fathers, adding as a possible further inducement, « I would hope to join the Order myself and do all in my power to promote its interests » [13].

The letter went on to describe the property. It was part of a larger estate on which the writer had established what he called the « small township » of Brighton. The five hundred acres he described as lying along the shore of Moreton Bay and bordered on two other sides by a river and a broad creek. He urged Father Coffin to « lose no time in seeing about this important matter », because the bishop was already thinking about « the Passionists or some other Order » [14]. Dunne ended his plea with a description, not really exaggerated, of the property as not only beautifully situated but quite valuable. It was certainly a very generous gift he was proposing, as became clearer when later correspondence enabled him to refer to a map in his description of the Brighton property.

It was after receiving an encouraging reply from the provincial [15] that Dunne sent along his neatly drawn map of Sandgate and the adjoining Brighton « township » with the extensive property awaiting the coming of the Redemptorists [16]. He did not fail to sound a warning about dealings with the bishop, a note that would have sounded ominous to his former bishop of Melbourne. Bishop Quinn liked to keep control of finances in his own hands, to the great resentment of the lay people, said Dunne; but he had already shown his incompetence. « The bishop is unable to pay the debts which are immediately pressing on him. We cannot expect any assistance from his Lordship. His blessing and good will are all we can expect ». From himself, on the other hand there was much to be expected. « As soon as I can wind up my affairs I purpose with God's assistance to join the Fathers and bring anything I can spare with me and end my days in peace ».

---

13 APD. Dunne to Coffin, 18th October 1865.

14 It has been pointed out that religious clergy were only tardily admitted to dioceses like Brisbane which had Irish bishops. Cf. K.T. LIVINGSTONE, *The Emergence of an Australian Catholic Priesthood, 1835-1915*, Sydney, 1977, 99-100. It was not for want of trying, as is clear from Dunne's letter. There is also evidence that Bishop Quinn tried to interest the Vincentians in 1866, even while he was still hoping to secure the Redemptorists. Cf. D.F. BOURKE, *The History of the Vincentian Fathers in Australasia*, Melbourne, 1980, 18.

15 APD, Coffin to Dunne, 31st January 1866.

16 APD, Dunne to Coffin, 17th May 1866.

A few days later he was writing again with cautions, now liberally underlined, about depending on the bishop [17].

« Believe me, if the securing of the land be left to the bishop it will *never be done*. Should you wish to send money to secure the land, I would *privately* suggest to you not to let the money get into his Lordship's hands. If you do, it might be devoted, *for the present* to meet some more pressing call ». He once more ended by expressing his desire for the religious life in words that came strangely perhaps from the pen of one who « loved a fight and feared no man ».

« I trust that when I have sold off all the property in my hands and paid off all my liabilities I shall be able to bring in with me about 1000 pounds at least and will, I trust, find a home and more peace and happiness than I have ever had in the world, when observing under our superior the Rules and observances of our holy Founder. I cannot sell my property at present with any advantage. I must wait till times become a little better and the colony more prosperous. If I were able to hold over the property for five or ten years I would not part with it for 50,000 or 60,000 pounds. I am sick and tired of the world. I am most anxious to retire from it and save my soul, as I find it difficult to do now, situated as I am with so much worldly business to attend to. I hope you and the Fathers under you will pray that God may spare me till I get out of the bustle of the world and a few years of holy peace to prepare for a better one ».

Almost at this very time the bishop himself was writing about the Brighton foundation [18]. « I write to assure your reverence that the project of securing for the purpose of the foundation a quantity of land near Brisbane has my approval and most cordial cooperation ». Some little problem had arisen, he warned, about the purchase of the land; but the legal documents would be in his hands within a few days. With himself, presumably, the pioneers would have to deal on their arrival. This, one gathers, was the very thing that had occasioned Dunne's heavily underlined warnings.

The bishop, who no doubt had learned of the Redemptorists' views on the occasion of his earlier dealings, hastened to declare his own intentions. « My wishes are identical with those of your Superior General, namely that the object of the foundation here should be to labour for the salvation of souls in the spirit and according to the Rules of your holy Founder, St. Alphonsus ». There would be ample opportunity to achieve this object, he went on, « in this vast

---

17 APD, Dunne to Coffin, 20th May 1866.
18 APD, Quinn to Coffin, 21st May 1866.

diocese about three times the size of France ». There was not a single religious house where his clergy could make a retreat, even after long years of unremitting pastoral work in isolated places. The Redemptorists were bound to find a welcome in the colony, « where religion is perfectly free, and all religious denominations have a great respect for the Catholic Faith ».

The account given by Patrick Dunne and the assurances offered by his bishop made the prospective foundation appear most attractive. They wrote of a distant and unknown land. The colony of Queensland had been in existence barely half a dozen years, but in the mind of one man at least there was little doubt of its future. And the bishop's apparent good will augured well for the foundation.

3. *Reception of the offer*

Father Coffin seems to have reacted to Father Dunne's offer rather as he had to the earlier request of Archbishop Polding. Sending the letter on to his Superior General early in January 1866, he added that he had warned the writer that the English province was not yet in a position to think about overseas foundations, but that the final decision rested with the Roman authorities [19].

The Superior General replied promptly, at some length and with an enthusiasm which surely surprised the English provincial [20]. He had been thinking, he declared, for some years about Australia, a reference, no doubt, to the visit of Bishop Quinn in 1860. It would be a pity, he thought, to be so preoccupied with the familiar world of Europe as to overlook the new world, where in countries like Australia the Church of the future might well be developing. He saw it as providential that the call should have come just at that moment. « I wish to know only the Will of God and the good pleasure of St. Alphonsus ». His consultors, he added, warmly and enthusiastically agreed that the time had come to think seriously about Australia.

Continuing in the same vein of optimism, Father Mauron weighed the possibilities. At the most he considered that there would be need for no more than three Fathers and two Brothers to set up a house and church. He undertook to find two men who could be taught English, and that would leave England a share that should not prove too taxing. Father Coffin in replying declared himself will-

---

[19] AGR, Prov. Anglica, Provincialia, I, Coffin to Mauron, 5th January 1866.

ing to cooperate [21]. He should have no trouble in providing one Father and two Brothers. Just the same, he had misgivings, which he voiced. « I can't help fearing that Mgr. Quinn will put us in charge of some district, at least of the little town of Sandgate ».

Under the same date he wrote to Father Dunne in far-off Brighton [22]. He faithfully reported the Superior General's eagerness to accept the offer. Owing to the lack of English-speakers who could be spared, however, it was necessary to be patient for some time, while the members of the community were chosen and prepared. Father Coffin took occasion to spell out clearly and firmly his wish that it be understood that Redemptorists were preachers, who should not be hampered by parish duties, because otherwise

> « we should fail in the special work proposed to us and disappoint those who kindly desire to see the Redemptorists settled in Australia... Our sole desire in this matter is to know and do God's Will to promote His greater glory and to save souls redeemed by His Blood in the spirit and according to the rules of our holy Founder St. Alphonsus which we have bound ourselves to follow ».

Not long after all that talk about the opening in Australia another matter intruded to divide Father Mauron's attention, as may be gathered from his next mention of Brighton. In March he sent on to Father Coffin a package of letters to be forwarded to Father Louis de Buggenoms in the West Indies [23]. He spoke of the mission to the Dominican Republic entrusted by the Holy See to Father de Buggenoms and the proposal that there should be a foundation on the island [24]. This business, he has to confess, has prevented his reaching a final decision about Australia. It would be helpful, he suggests, if he had a map. There the matter had to rest until almost the end of the years. Patrick Dunne duly provided his map on 17th May, of which a copy was sent off to Rome bearing the date of 31st May [25]. By then Father Mauron had become very much involved in dealings with the Holy See and the varying fortunes of the project for Santo

---

[20] AGR, Prov. Anglica, Provincialia, I, Mauron to Coffin, 13th January 1866.
[21] AGR, Prov. Anglica, Provincialia, I, Coffin to Mauron, 31st January 1866.
[22] APD, Coffin to Dunne, 31st January 1866.
[23] AGR, Prov. Anglica, Provincialia, I, Mauron to Coffin, 23rd March 1866.
[24] Father Louis de Buggenoms, a Belgian, had been a member of the first community in England. There is information about his extraordinarily varied career, especially in the West Indies, in A. Boni, *In den Westindischen Archipel*, Bruges, 1944, 188-238.
[25] AGR, Prov. Anglica, Provincialia, I, Coffin to Mauron, s.d.

Domingo. Brighton, meanwhile, receded further and further into the background.

4. *The end of the negotiations*

Finally, in September Father Mauron wrote to ask the English provincial to let Father Dunne know that his offer had to be regretfully refused [26]. That outcome had been altogether foreseeable over the past few months. Just the same, the Superior General tried to cling to the hopes with which he had greeted the possible foundation in January. « If your province could undertake it », he told Father Coffin, « I should desire it with all my heart ». But there was no hope in that quarter, so that nothing remained but for Father Coffin to wind up the negotiations.

> « Your reverence can write to his Lordship the Bishop of Brisbane and to Mr. Dunne that against my will I am obliged to renounce the foundation; and the chief reason you can give is that by order of the Holy Father we have had to take charge of a large mission in the Indies, and that has strained our resources, especially those I had intended for Australia ».

The provincial, who from the beginning had been less than enthusiastic about the venture, was able to write to Father Dunne about « the formal order from the Holy Father to undertake a large and most important mission in the West Indies » [27]. It was this sacred charge, he went on, which had deprived the Father General « of those subjects whom he had intended to associate with us of this province in Australia ». On the same day he wrote in the same terms to Bishop Quinn [28].

Perhaps it will not be without interest to speculate as to whom the Superior General had in mind as founders in Australia. In his communications with Father Coffin he mentioned no names at any time. The clearest indication he gave was at the end, when he had the provincial inform the Bishop and Father Dunne that the two men intended for Brighton had to be diverted to Santo Domingo. He had, in fact, designated three Fathers for the West Indies about the middle of 1866 [29]. They were Fathers F.X. Masson, who was to be the supe-

---

[26] AGR, Prov. Anglica, Provincialia, I, 11th September 1866.

[27] APD, Coffin to Dunne, 1st October 1866.

[28] *ibid.*

[29] *Annales Provinciae Hispanicae C.SS.R.*, I, Madrid, 1925, 38-39; D. DE FELIPE, *Fundación de los Redentoristas en España*, Madrid, 1965, 58-59.

rior, Célestin Etienne and Felix Grisar. Of the three the most suitable would seem to have been the first named. Father Masson had been a member of the community in Fribourg when it was suppressed in 1847 after the war of the Sonderbund. He was sent to the United States, where he worked mainly in New Orleans until he was recalled in 1856 to become superior of the province of France and Switzerland [30]. He was the only one of the three with any experience of English. He could well have been one of the two mentioned by Father Mauron in January as knowing German and likely to learn English with little trouble [31]. The other was almost certainly Father Grisar, who had been born in Germany of Belgian parents and had volunteered for the recently established foundations in Spain. He was to be one of the pioneers of the South American missions a few years later [32]. Father Etienne was a Belgian who had been working in Spain for two or three years; and there is no reason to think that he was a German speaker [33]. He was possibly a restless character, as Father de Buggenoms protested when he heard that Father Etienne was likely to join him in Santo Domingo.

The final decision had rested with Father Mauron, the Superior General. Indeed he had personally directed the negotiations with distant Australia. And these dealings offer some information about the man who governed the Redemptorists for nearly forty years.

On more than one occasion Father Mauron had showed his interest in transplanting the Congregation outside Europe. At the same time he had his misgivings. For one thing, he showed an uwillingness to accept foreign missions, and for that reason showed considerable reluctance when the Dutch province was considering a foundation in Curaçao. The provincial on that occasion concluded that Father Mauron was positively opposed to foreign missions, even when the Holy See seemed to insist [34]. When a foundation was attempted in Chile some six years earlier he had expressed his ideal as being the establishment in the New World of what had functioned so well in Europe [35]. That was very likely the thinking expressed in his cor-

---

30 Information concerning Father Masson can be found in [J.-B. LORTHIOIT], *Mémorial Alphonsien*, Tourcoing, 1929, 161.

31 AGR, Prov. Anglica, Provincialia, I, Mauron to Coffin, 13th January 1866.

32 On the career of Father Grisar see LORTHIOIT, 473; *Annales Provinciae Hispanicae*, I, 125.

33 See LORTHIOIT, 94; *Annales Provinciae Hispanicae*, I, 124.

34 Cf. A. SAMPERS, « The Transfer of the Catholic Mission of Surinam to the Dutch Redemptorists, 1864-1865 » in *Studia Dondersiana* (*Bibliotheca Historica C.SS.R., XI*), Rome, 1982, 113-114.

35 Cf. *Spic. hist.*, 30(1982) 370.

respondence about Brighton. There is emphatic mention of the missions and the importance of avoiding the charge of a parish. On the other hand, there is no indication of how that tiny community of three Fathers and two Brothers in a very distant land should be reinforced and even replaced. This foundation, for which the Superior General assumed what amounted to sole responsibility, does not really seem to have been well organised.

It is true that Father Mauron kept the business very much in his own hands. In his reply to Father Coffin when the Australian offer was brought to his notice he mentioned how warmly his consultors supported his views; but that was the only word about them during the whole course of the affair. The Superior General had a strong, one might even justly say an overwhelming, consciousness of his personal responsibilities. It was the sort of centralism that was encouraged by the Holy See in the time of Pius IX [36]. For Father Mauron the acceptance or refusal of the Brighton offer was a grave matter, as he put it to the English provincial, « I wish only to know the Will of God and the good pleasure of St. Alphonsus ». Sentiments like this reveal much, not only of himself, but of his times. It was in the same lonely search for the Will of God (and of St. Alphonsus) that he found himself burdened with the cares of Santo Domingo. « The good God knows », he wrote to Father Coffin, « how hard I have been working to find a certain number of Fathers for Santo Domingo » [37]. In the end neither project succeeded.

And what of Patrick Dunne, whose attempt to help the new diocese of Brisbane had occasioned so much trial for the Superior General? His subsequent career was quite in keeping with his varied past. Brisbane's financial troubles were the occasion for his leaving for Goulburn in 1867. Bishop Lanigan had already accepted the other two members of the notorious « clique » of ten years or so earlier. Now he warmly welcomed their equally turbulent companion and at once made him administrator of his cathedral. A few years later he became the first president of St. Patrick's College, a post he held for one year. He went on to establish the vast parish of Gundagai and Cootamundra, passing to Albury where he was vicar general of the diocese as well as parish priest. He ended his days as chaplain to the Catholic orphanage in Albury, completely deaf and unable to discharge the pastoral duties he had so loved, the result of a night in bitter cold

---

[36] Cf. R. Aubert, *The Church in a Secularised Society* (*The Christian Centuries, V*), London 1978, 114-115.

[37] AGR, Prov. Anglica, Provincialia, I, Mauron to Coffin, 11th September 1866.

when he had lost his way on a sick call.

This was the man who had hoped to find among the Redemptorists « a home and more peace and happiness than I have ever had ». One has to admit, however, that Patrick Dunne was not of the kind to make for peace in a religious community. The years of his priestly life had been filled with conflict, the best remembered of which were with his bishops. « John O'Brien » ends his reminiscences of the colorful if stormy character by recalling what had been said by his panegyrist of « the grand old man of the diocese. With a sharp tongue and an able pen he fought the Church's battles to the end ».

DOCUMENTS

1. Dunne to Coffin, 18th October 1865, APD.

Very Rev. & Dear Sir,

Some seven or eight years ago I had the happiness of making a retreat in the house of your Order at Rome, and ever since I have been looking for some opportunity of doing something in return for all the kindness I then received. I have just been speaking with the Bishop of this diocese on the subject of inviting the Redemptorist Fathers into his diocese, and his Lordship is quite willing to do so and has promised to write home to his brother, the Very Rev., now perhaps the Right Rev. Dr. Quinn, of Gayfield House, Donnybrook near Dublin, on the subject [38].

I have offered to give five hundred acres of land here in this beautiful seaport of Sandgate for ever in *fee* and in *trust* for the Redemptorist Fathers, should you be able to make arrangements to establish a house here. I would hope to be able to join the Order myself and to do all in my power to promote their interests.

The land is beautifully situated between a small river or creek on one side and by the Bay on the other. It is surrounded on all sides by water except one, so that you could be quite secluded here, and in five minutes' walk you could reach the site of the projected railway and pier connecting Sandgate with Brisbane. The land, though in its natural state is now worth 10 pounds an acre, in the course of a few years it may well be worth 50 pounds an acre, as there is a great

[38] Matthew Quinn, in fact, had been consecrated Bishop of Bathurst on 23rd June 1865 and arrived in his diocese in November of the following year.

possibility of this place becoming the shipping port of Brisbane, as no large ships can go nearer the City than the Bay, a distance of twenty-two miles by water, while a railway and pier would make the distance only twelve miles.

I have formed a small township here and called it Brighton. The land I propose giving to the Redemptorists is a portion of the Brighton estate. By next mail I may be able to send you a local sketch of the place.

You have no idea of all the good you could do here. Unfortunately, the devil is working hard against our holy religion in this new country and many of our Catholics are becoming tepid and negligent of their religious duties. There is no place in the diocese at present where a man, lay or clerical, can go to spend a few days in retreat, and if a man comes from the bush into Brisbane the chances are that he goes away a much worse man than he came. Do, then, take compassion on us out here and your reward will be very great. I beg you will lose no time in seeing about this important matter, as the bishop will invite the Passionists or some other Order if you do not come. I will take care that the land will be conveyed in the names of trustees for the Redemptorists first; and if they cannot come, for some other Order to be approved of by the Bishop of this diocese. If you decide on coming, as I hope you will, then the land can be conveyed in trust to yourselves.

This is the most beautiful and healthy place in the world and the land is capable of producing almost anything. At present, as I stated, it is in its natural state; but a little labour and perseverance would make it all you could desire. There is an unlimited supply of fish in the river adjoining, and the vine, pineapple, sugarcane, banana, besides potatoes and all kinds of vegetables can be cultivated with the greatest success. The land is also particularly adapted for a dairy farm, being well supplied with fresh water lagoons.

I would be anxious to hear from you by the next mail as to the chances of getting a branch of your Order out here. In the meantime, I beg you will pray for me, and I remain, Very Rev. & Dear Sir,

Yours very faithfully,
P. Dunne C.C.

2. Coffin to Mauron, 5th January 1866, AGR, Prov. Anglica, Provincialia I. (extract)

Voici la copie d'une lettre que je viens de recevoir d'un prêtre du diocèse de Brisbane, Australie.

Je lui ai répondu en lui remerciant seulement de sa bonne volonté envers la Congrégation en lui disant que je ferais parvenir sa lettre à V. Paternité de laquelle seulement dépendait la décision. J'ai crû bien d'ajouter que pour nous autres de cette province nous avions besoin du temps avant de pouvoir pouvoir aux fondations d'outre mer, et que je ferais savoir la réponse de Votre Paternité.

3. Mauron to Coffin, 13th January 1866, AGR, Prov. Anglica, Provincialia I.

Très révérend & mon cher Père,

Je viens répondre à votre lettre du 5 Janvier relative à la proposition faite par Mr. Dunne pour l'Australie.

Déjà depuis plusières années l'Australie a eu mes sympathies, puisque c'est une contrée à laquelle l'Eglise a voué toute son attention maternelle. C'est tout un nouveau monde où le Catholicisme se developpe d'une manière bien remarquable, et si un jour il y a le préponderance cette contrée deviendra une partie importante de l'Eglise Catholique. Si en ce moment on peut espérer de faire relativement plus de bien dans l'ancien monde, néanmoins les conséquences pour l'avenir sont bien plus importantes en Australie que partout ailleurs. Il y a plusieurs années que déjà l'Evêque de Brisbane avait insisté auprès de moi pour y avoir une mission, mais je ne croyais pas le moment venu de lui donner un espoir fondé; et même *en ce moment* j'eusse préféré ne pas recevoir une invitation telle que nous a faite Mr. Dunne. Si je savais que la chose ne fut pas dans les desseins de Dieu et suivant Sa sainte Volonté, je répondrais avec beaucoup de plaisir et même de satisfaction par un refus absolu. Je désire par conséquent bien connaître là et faire la volonté de Dieu et le bon plaisir de St. Alphonse.

L'offre que nous fait Mr. Dunne est vraiment importante; l'invitation est pressante; et l'occasion de songer à l'Australie vraiment si belle que je craindrais de mal faire et même de déplaire à Dieu en donnant un refus pur et simple. Ce que je viens de dire, je le sens beaucoup plus que je ne saurais l'exprimer: c'est pour cela que j'ai beaucoup prié afin que le Seigneur veuille m'éclaircir sur ce qu'il

y a à faire. J'ai pris l'avis de mes consulteurs, et ils m'ont *unanimement* prié de vouloir faire tout mon possible pour ne pas laisser échapper une si belle occasion de transplanter la Congrégation dans cette partie importante du monde. Mr Dunne dans une retraite faite dans notre maison à Rome il y a huit ans a pris la résolution de ne pas désister qu'il n'ait obtenu le but de ses désirs. En outre, le lieu offert est dans le diocèse de l'Evêque de Brisbane, qui le premier et le seul ait fait des tentatives auprès de moi; et se trouve dans la plus belle partie de l'Australie où il n'y a pas encore de religieux. De plus on nous fait une offre vraiment considérable qui nous permettra de pouvoir amplement aux besoins de ceux que nous aurons à y envoyer. La proposition est faite sans ombre de conditions. On y exprime même le but special très propre à notre Congrégation, à savoir celui de donner les exercises spirituelles dans la maison même, soit au clergé soit aux séculiers. Il est à renseigner en outre que dès le principe il n'y a aucune obligation de nous charger d'un district particulier, et qu'il n'y a point de charge d'âmes, de moins qu'il ne s'agit que de ministère à exercer par charité pure et simple, le tout sans contrat et les charges et obligations de justice qui en découlent, ce qui est d'une très grande importance. Combien il eut été avantageux pour le bien de la Congrégation et ses sujets si on eut pu conter de la même manière aux Etats Unis!

Votre révérence ne manquera pas de convenir que tout cela est bien beau, mais répondra que les sujets propres pour cette mission nous manquent et que la province Anglaise ne peut par les pouvoir. Que reste-t-il donc à faire! Je comprends fort bien cette énorme difficulté. Mais voyons si nous ne pouvons pas la résoudre à une manière ou l'autre. Pour commencer, il faudrait tout d'abord seulement deux Pères et un Frère, ou tout au plus trois Pères et deux Frères, car il s'agit avant tout de bâtir une maison et une église pour recevoir la petite communauté, et entretemps préparer d'autres sujets. Mais où prendre ces deux ou trois Pères et Frères? Si votre révérence peut en attendant donner *un* Père avec un ou deux Frères, je pourrais sans difficulté trouver deux autres Pères, qui malhereusement ne connaissent pas encore l'anglais, mais que je ferais partir aussitôt que possible pour l'Angleterre pour y apprendre la langue. Ces deux Pères savent l'allemand et le français et ils pourraient en peu de temps apprendre suffisamment d'anglais pour pouvoir partir pour l'Australie. Tous les deux m'ont écrit plus d'une fois pour me faire connaître leur grand désir d'être employés aux missions étrangères. Et pour autant qu'il est à ma connaissance ce sont des sujets sains pour la

moralité et déjà depuis bien des années dans le ministère. De cette manière nous pourrions *d'ici en ce cas* pouvoir la petite colonie de cette mission nouvelle qui viendrait tout naturellement agrandir votre chère petite province anglaise. L'essentiel est que vous puissez donare *un* Père et un Frère mûr, sûr, bon religieux, et qui ait des capacitès d'être Supérieur des autres. Comme la langue anglaise s'apprend plus facilement que toute autre, surtout par les allemands, je n'ai aucune crainte pour l'avenir pour vous aider et trouver les confrères necessaires et du reste, comme vous le savez, on étudie beaucoup l'anglais au studendat français et plusieurs sont bien avancés. J'aurai soin de penser aux premiers frais à faire.

Réfléchissez donc bien sur tout ce qui précède et priez comme je le fais moi-même et veuillez ensuite me dire votre opinion. Entretemps si vous n'êtes pas d'un avis contraire et faudra donner une réponse à Mr. Dunne, lui écrivant que je désire beaucoup accepter l'offre qu'il nous fait, et que j'ai l'espoir de réussir à tout arranger d'une manière favorable, mais que pour cela il n'y a pas de Pères anglais disponibles et qu'il faut quelques mois pour préparer les sujets. Il sera opportun que votre révérence dans sa lettre revienne sur la manière dont j'entends la proposition faite, comme je l'ai expliqué plus haut. Tout fois si avant de lui écrire vous avez des observations à me soumettre, vous pouvez le faire en toute liberté, car je désire par dessus tout être parfaitement éclairé avant d'entreprendre cette affaire. Je le répète, je ne veux de l'Australie que pour autant ce soit la volonté de Dieu pour Sa plus grande gloire et pour le bien de la Congrégation. Du reste, je ne doute nullement que Dieu n'intervienne dans cette affaire comme Il l'a fait dans tant d'autres.

Je suis toujours dans les SS. Coeurs de Jésus et Marie
Votre très affectionné confrère,
Nic. Mauron C.SS.R., R.M.

P.S. Votre révérence connait mieux que moi le P. Theunis, en ce moment à Lille, et je sais qu'il est bon missionnaire et qu'il regrette toujours les Irlandais [39]. D'après la connaissance que vous avez de lui pensez-vous qu'il puisse convenir pour l'Australie pour le cas où nous

---

[39] Father Francis Theunis, then forty-five years of age, had been a member of the province of Holland and England when it was established in 1855 and had worked for some years in England and Ireland. He passed to the Belgian province, and in 1866 was a member of the province of France and Switzerland. When he died in 1882 he belonged to a Belgian community.

acceptons? Et lui croyez-vous la vertu et le courage nécessaires pour changer le vieux monde contre le nouveau etc. etc.?

N.M.

4. Quinn to Coffin, 21st May 1866, APD.

Dear Rev. Father,

The Rev. Patrick Dunne has shown me two letters which your reverence addressed to him respecting a foundation of your Holy Congregation in this diocese, for which he asked, and which you, with the sanction of your enlightened and saintly Superior General are disposed to grant.

I write to assure your reverence that the project of securing for the purpose of the foundation a quantity of land situated near Brisbane, as explained to you, I presume, by Father Dunne, has my approval and most cordial cooperation. The legal documents having reference to the land and rendering it available for the purpose of the foundation would be now completed and in my possession, were it not for the ill health of one of the lawyers concerned. They will be ready and handed over to me, Father Dunne assures me, within a few days.

I wish also to inform your reverence that I most earnestly desire the presence of the Redemptorist Fathers in my diocese. My wishes are identical with those of your Superior General as expressed by you in your letter to Rev. P. Dunne dated 31st January 1866, viz. that the object of the foundation here should be to labour for the salvation of souls in the spirit and according to the rules of your Holy Founder, St. Alphonsus.

I wish also to state to your reverence my belief that there are few places where the special objects of your Congregation can be better carried out than in this colony. You can judge for yourself when I tell you that in this vast diocese, about three times the size of France, there is not a single religious house into which the clergy or members of the laity so disposed could retire to make a spiritual retreat; that the clergy are, for the most part, young men who only entered college seven, eight or nine years since; that the towns of the colony are separated long distances from each other and have nearly all considerable Catholic populations, while some of them have no resident priest; that there is a large number of German Catholics and no Ger-

man or German-speaking priest; that religion is perfectly free and that all religious denominations have a great respect for the Catholic faith.

I am, very reverend Father,

Your very faithful servant in Christ,
+ James Quinn,
Bishop of Brisbane.

5. Coffin to Dunne, 1st October 1866, APD.

Reverend and Dear Sir,

I have duly received your reverence's two last letters and I have explained the whole question, as it now stands, to our Superior General. His Paternity has written to me in reply and desires me to communicate to your reverence and to his Lordship the decision to which after much and careful reflection he has come; and it is this:

That in spite of himself and much against his will he finds himself obliged to give up for the moment the proposed foundation in Australia. The principal cause of this decision is that he has lately received a formal order from the Holy Father to undertake at once a large and most important mission in the West Indies. This has exhausted our strength, and especially has deprived him of those subjects whom he had intended to employ and associate with us of this province in Australia.

His Paternity desires me to thank your reverence for the good will and interest you have so kindly shown in this affair, and to express his regret that he has been obliged to come to this decision.

In these sentiments I also beg to join and to offer to your reverence my sincere thanks and best wishes, while I remain always,

Your faithful servant in Christ,
R.A. Coffin C.SS.R.,
Sup. prov.

COMMUNICATIONES

GIUSEPPE ORLANDI

SCUOLA PRIMARIA E CATECHESI A ROMA

Il 28 ottobre 1785 il III Capitolo Generale dei Redentoristi, radunato a Scifelli (Frosinone), adottò un'importante decisione, come apprendiamo dagli atti da esso redatti: « Dicendo 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 C.SS.R.*, Romae 1899, p. 67, n. 149). E' stato detto che tale scelta, che modificava una linea programmatica seguita per quasi mezzo secolo dai Redentoristi, era stata imposta dalla necessità di agevolare l'inserimento nella monarchia asburgica di S. Clemente Maria Hofbauer, che proprio nell'autunno del 1785 attraversò le Alpi per recarsi a Vienna. In realtà la motivazione della risoluzione adottata dal Capitolo non doveva essere questa, o almeno non solo questa. La divisione dell'Istituto in due rami, provocata nel 1780 dall'« affare del Regolamento », aveva creato gravi difficoltà sia ai Redentoristi napoletani che a quelli romani. Questi ultimi avevano vista progressivamente restringersi, fin quasi a chiudersi completamente, il loro campo apostolico, costituito dai territori settentrionali del Regno di Napoli, confinanti con lo Stato pontificio. Infatti, la corte borbonica aveva loro interdetto con la minaccia di gravi sanzioni di recarsi nell'Abruzzo e nel Molise, mete abituali delle « campagne » missionarie dei Redentoristi romani. Era forse la necessità di cercare uno sbocco al-

ternativo al loro zelo, che li aveva indotti — in occasione del Capitolo Generale del 1785 — ad accogliere tra le finalità dell'Istituto anche l'attività didattica, sempre accuratamente esclusa in precedenza, se si eccettua un breve perirodo agli inizi della Congregazione. La soppressione della Compagnia di Gesù decretata nel 1773 aveva lasciato libero uno spazio, che venne occupato anche da Istituti non impegnati tradizionalmente nell'insegnamento. Così i Lazzaristi, che in precedenza si erano limitati all'assistenza spirituale e all'istruzione dei seminaristi e degli ordinandi, tra il 1774 e il 1783 rilevarono le scuole dei Gesuiti soppressi, a Roma, Bologna, Torino, Mondovì, Parma, Costantinopoli e nel Levante. Che il suddetto decreto del III Capitolo Generale non venisse tradotto in pratica, poté dipendere semplicemente dal fatto che i membri del ramo romano dei Redentoristi — nessuno dei quali era nato suddito pontificio — non possedevano alcuni requisiti indispensabili a Roma per essere autorizzati all'attività didattica: per esempio, di essere « statisti », cioè originari dello Stato della Chiesa, di avere dimorato a Roma per cinque anni senza interruzione, di possedere la pronuncia romana e toscana, ecc.

Queste e molte altre notizie, che possono contribuire a fare meglio comprendere anche la storia della Congregazione del SS. Redentore, ci vengono offerte dalla recente opera di Guerrino Pelliccia, *La scuola primaria a Roma dal secolo XVI al XIX*. L'istruzione popolare e la catechesi ai fanciulli, nell'ambito della parrocchia e dello « Studium Urbis », da Leone X a Leone XII, 1513-1829 (Studi e Fonti per la Storia dell'Università di Roma, 8), Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1985, pp. XVI+543+64 di tabelle, con numerose illustrazioni nel testo e fuori testo. L'Autore, sacerdote della Società S. Paolo e professore di Storia all'università di Roma e di Bari, debuttò quarant'anni fa con un'opera che lo impose all'attenzione degli studiosi: *La preparazione e l'ammissione dei chierici ai santi ordini nella Roma del secolo XVI,* Roma, Edizioni Paoline, 1946. Dei molti lavori che ha dato alla luce in seguito, ci limitiamo a menzionare la *Rassegna storico-bibliografica intorno al sacerdozio cattolico,* inserita nell' *Enciclopedia del sacerdozio,* a cura di G. Cacciatore C.SS.R., Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 1953, pp. 1525-1636.

L'opera del Pelliccia che ora segnaliamo all'attenzione dei lettori merita un particolare elogio, soprattutto per l'abbondanza delle fonti archivistiche consultate. Come egli stesso ci informa, « dalle molteplici e diuturne ricerche, tra filoni, giacimenti, rigagnoli più o meno affluenti, cominciate prima degli anni quaranta », ha « potuto accu-

mulare una quantità imponderabile di testimonianze intorno alla formazione intellettuale dei giovani romani e di quanti venivano a Roma per istruirsi ed educarsi » (p. 8). Infatti, con questa sua nuova opera egli ha « cercato di sistemare in sintesi l'immensa mole di dati raccolti, con l'intento di offrire un quadro d'insieme, nel quale il lettore possa avere una visione panoramica tricentenaria della scuola e dell'istruzione primaria romana, nelle varie componenti — istituzionali, strutturali, costituzionali, operative —, nell'impianto di cornice e nell'organicità programmatica ed applicata dei contenuti didattico-pedagogici, e cogliere gli aspetti storico-evolutivi fra alternanze di avanzamenti, stasi, regressi, riprese, bilanci delle risultanze quantitative e qualitative » (pp.8-9). Il reperimento delle fonti ha, naturalmente, rappresentato per l'autore soltanto una delle fasi, e non la più gravosa, del suo lavoro: infatti la loro sistemazione « ha dovuto fare i conti con la qualità e le proporzioni della documentazione. Per quanto abbondantissima, essa si presenta spesso lacunosa, discontinua e ripetitiva. Raramente essa permette di seguire in continuità l'evolversi d'una istituzione, di una struttura, di una normativa, di un'esperienza, d'una prassi » (p.9).

Il Pelliccia ha diviso la sua opera in tre parti. La prima tratta dell'evoluzione storica delle istituzioni, delle strutture, delle normative e delle prassi scolastiche della scuola primaria di Roma (pp. 27-242). La motivazione che aveva indotto le autorità ad istituirla e a mantenerla in attività era stata soprattutto la necessità di assicurare ai fanciulli, fin dalla tenera età, l'insegnamento catechistico. Ad ottenere la frequenza al quale, si fece leva sull'interesse delle famiglie e dei fanciulli ad imparare a leggere, scrivere e far di conto. Per apprendere meglio la dottrina cristiana non ci si poteva basare solo sull'ascolto e la ripetizione mnemonica, anche per essere in grado di competere con i compagni alfabetizzati, i quali con lo studio privato dell'apposito libretto potevano prepararsi meglio alla recita della lezione assegnata dal catechista e alle dispute coi compagni. Oltre che l'istituzione delle scuole rionali, l'Autore illustra anche i criteri di scelta dei maestri, la loro preparazione e retribuzione, il controllo esercitato dalle autorità, l'istituzione di scuole popolari gratuite da parte dei religiosi (Gesuiti, Dottrinari, Fratelli delle Scuole Cristiane, e soprattutto Scolopi), e quella di scuole gratuite per l'avviamento al lavoro. La prima parte dell'opera si conclude con la riforma della scuola primaria promossa dai papi al tempo della Restaurazione. La seconda tratta della didattica della scuola primaria: i tempi, le classi, i metodi, i contenuti, le norme e gli accorgimenti psico-pedagogici

(pp.243-391). La terza parte illustra la cura riservata all'educazione femminile nelle scuole rionali, e in quelle delle Orsoline, delle Dame Inglesi, delle Maestre Pie Venerini e Filippini, delle Convittrici del Bambin Gesù, ecc. (pp.393-417).

Il quadro che risulta dalle ricerche del Pelliccia, quanto mai ricco e articolato, permette di affermare che l'organizzazione della scuola primaria « pose la Roma pontificia non solo all'avanguardia dell'istruzione generalizzata e popolare, ma in posizione pionieristica e avanzata rispetto alle altre città del mondo occidentale » (p. 9). Alla caduta del potere temporale dei papi (1870), Roma contava 8.100 ragazzi scolarizzati (= 72% del totale dei ragazzi tra i 7 e i 14 anni) e 9.377 ragazze (= 85% del totale). Le difficoltà che incontrarono allora le autorità italiane per assicurare la continuità di questo servizio essenziale vennero, da lì a poco, accresciute dal fatto che parte dei religiosi e delle istituzioni cattoliche fu colpita da soppressione, o comunque messa nell'impossibilità di continuare la sua attività benefica. Riteniamo che le seguenti parole del Pelliccia sintetizzino bene la sua opera: « Nonostante difficoltà, carenze e abusi, le scuole di Roma erano in maggioranza ben regolate per numero di scolari e di maestri titolari e aiutanti, e profittevoli per l'abilità e diligenza della maggior parte dei maestri, e l'applicazione della maggioranza degli scolari. Non pochi maestri si elevarono al di sopra della media, alcuni erano degni di ammirazione e di encomio, alcuni segnalati per l'imitazione » (p. 391).

Un'opera di tale mole non può essere completamente immune da omissioni e da mende. Ci limitiamo a segnalarne qualcuna. Nella abbondante *Nota bibliografica,* l'Autore avrebbe potuto opportunamente inserire, tra le analoghe, anche l'importante opera di P. Riché, *Le scuole e l'insegnamento nell'Occidente Cristiano,* Roma, Jouvence, 1984. Talora egli torna, senza ragione plausibile, su concetti già precedentemente illustrati (cfr, ad esempio, le pp. 249 e 358, 254 e 356, 321 e 356). Sembra ingiustificata, anche tenendo conto della varia consistenza delle fonti disponibili, la troppo accentuata disparità di trattamento riservata ai vari Istituti religiosi maschili, impegnati nell'attività didattica durante il periodo preso in esame. L'Autore è troppo benevolo nei confronti di Napoleone, dimenticando che l'Imperatore perseguitò gli Istituti religiosi insegnanti. Per esempio, nel 1810 deportò in Francia i generali dei Barnabiti e dei Somaschi, decretando la chiusura di quasi tutti i loro collegi. Anche gli Scolopi furono duramente colpiti, perdendo inoltre parte dei documenti conservati nell'Archivio Generale dell'Ordine, inviata a Parigi e mai più recu-

perata. Per finire, un più dettagliato indice analitico avrebbe consentito una migliore utilizzazione dell'abbondantissimo materiale contenuto nel volume del Pelliccia. Questi rilievi, tuttavia, non ne intaccano i molti meriti. Si può infatti essere convinti che, quando il suo esempio sarà imitato anche in altre città e in altre regioni d'Italia, si realizzerà un importante passo avanti verso una migliore conoscenza delle strutture, dei metodi e delle dottrine che presiedettero alla formazione spirituale ed intellettuale del nostro popolo nei secoli passati.

GIUSEPPE ORLANDI

LA SOPPRESSIONE NAPOLEONICA E I REDENTORISTI

Carmelo Amedeo Naselli C.P. ha appena pubblicato un interessante volume intitolato *La soppressione napoleonica delle corporazioni religiose. Contributo alla storia religiosa del primo Ottocento italiano, 1808-1814* (Miscellanea Historiae Pontificiae, 52), Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1986, pp. 309. In tal modo egli ha completato il quadro già in parte tracciato più di quindici anni fa, allorché dette alle stampe *La soppressione napoleonica delle corporazioni religiose. Il caso dei Passionisti in Italia, 1808-1814* (Analecta Gregoriana, 169), Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1970, pp. XLIV + 495. Questa sua nuova fatica intende contribuire all'approfondimento di un argomento di indubbio interesse, dato che dai tempi della Riforma protestante l'Europa non aveva fatto esperienza di nessun tentativo di soppressione degli Istituti religiosi su scala così estesa e con criteri così radicali.

La vicenda della soppressione generale dei religiosi dell'Impero francese e del Regno italico durò dal 1810 al 1814, anche se in qualche regione si erano già avute delle anticipazioni con le soppressioni parziali del 1808. Essa rappresentò uno degli aspetti rilevanti del conflitto tra Pio VII e Napoleone, considerando anche il suo rapporto con gli avvenimenti drammatici del giuramento e delle deportazioni degli ecclesiastici. A ragione il Naselli sottolinea che i religiosi, « cacciati dai loro conventi, rappresentarono l'anima della resistenza morale a Napoleone non meno del clero secolare, con il quale condivisero il rischio del rifiuto del giuramento e le sofferenze del carcere e dell'esilio. Questa fu la grande prova, che vide affiancati il pontefice, i vescovi, i sacerdoti e i religiosi nello stesso spirito di fedeltà al diritto e alla libertà della Chiesa. La maggior parte del clero seppe dare questa coraggiosa testimonianza, meravigliando buoni e cattivi,

amici e avversari, contemporanei e posteri » (p. 204).

L'Autore è stato indotto a questa ricerca dalla constatazione che l'argomeno non era stato ancora trattato nella sua globalità. Se per un verso egli ha scelto come « criterio fondamentale di presentare una narrazione breve e spigliata, in modo da ridurre il testo a un colpo d'occhio immediato » (p.3), nelle abbondanti note e nella ricca Appendice di documenti in gran parte inediti (pp. 206-286) ha procurato di offrire un allargamento e un approfondimento della sua esposizione. Egli — che delle sue capacità storiografiche ci ha offerto una recente, ulteriore conferma con la pubblicazione del volume *L'epoca italiana: le rivoluzioni e le soppressioni, 1775-1839* (*Storia dei Passionisti,* vol. II), Parte I: *La successione, 1775-1796,* Pescara, Stauròs, 1981, pp. 484 - ha condotto un'accurata indagine archivistica in tutte le opportune sedi, come prova l'elenco che ce ne offre (pp.287-294). Quanto alla bibliografia da lui utilizzata, avremmo gradito vedervi incluso l'importante saggio di M. MIELE, *Ricerche sulla soppressione dei religiosi nel Regno di Napoli* (*1806-1815*), in *Campania Sacra,* 4 (1973) 1-144. Ad una attenta lettura non sfugge qualche imprecisione o qualche menda contenuta nel volume che stiamo presentando. A p. 19, per esempio, si legge « Lions » anziché « Lyon ». Il numero delle case religiose soppresse dall'imperatore Giuseppe II indicato a p. 5 (« Si calcola che sino al 1791 furono secolarizzati 413 conventi, dei quali due terzi femminili e un terzo maschile ») è largamente inferiore a quello presentato da altri autori, per esempio da E. KOVÁCS (*Giuseppinismo,* in *Dizionario degli istituti di perfezione,* IV, Roma 1977, 1363), che parla di « un totale approssimativo di 700-800 tra monasteri e conventi » soppressi « in tutto l'impero ». Perplessità suscita anche il fatto che l'Autore ponga tra le leggi « più dannose » quelle emanate nel 1806 dal governo napoletano per la « diminuzione del numero eccessivo dei preti », che si voleva far scendere fino a 1 per 200 abitanti (p.24). Il Regno cantava allora circa 5 milioni di abitanti, e quasi 100 mila ecclesiastici (di cui metà regolari), cioé 1 ecclesiastico per 50 abitanti (p.22).

Il Naselli tratta anche delle traversie vissute in quel periodo dai Redentoristi (pp.65-66), che « erano al pari dei Passionisti la più recente congregazione religiosa, che la Chiesa contasse alla vigilia della soppressione napoleonica ». A differenza dei confratelli di altre zone d'Italia e di altri Paesi, i Redentoristi napoletani non furono colpiti da soppressione. Come altri Istituti senza voti solenni al cui fine apostolico venne riconosciuto il carattere di pubblica utilità, la Congregazione del SS. Redentore non entrò nel novero degli Ordini

religiosi presi di mira dal decreto di soppressione del 7 luglio 1809, anche se il 2 gennaio 1810 si cercò di condannarla praticamente ad una graduale estinzione con la proibizione ingiuntale di reclutare novizi [cfr G. ORLANDI, *La missione popolare redentorista. Dal Settecento ai giorni nostri,* in *Spic.Hist.,* 33 (1985) 106]. Se riuscirono a giungere al termine del regno di Gioacchino Murat senza eccessivi danni, i Redentoristi napoletani lo dovettero anche all'aiuto del conte Francesco Ricciardi di Camaldoli, ministro di Grazia-Giustizia e Culto. Questi si comportò in modo assai diverso con altre famiglie religiose, dato che il Naselli lo definisce « non moderato come i suoi predecessori (davvero signori al suo confronto), [...] un burocrate rigoroso, che compì l'opera finale, approntando il decreto di soppressione generale » del 7 agosto 1809 (p. 32). Ciò che l'Autore scrive a proposito della sorte toccata ai Redentoristi dello Stato pontificio andrebbe opportunamente integrato con altre fonti, che a quanto pare egli ignora. Per esempio, con una supplica (s.d., ma ca del 1814) indirizzata al papa dal procuratore generale della Congregazione del SS. Redentore, p. Vincenzo Antonio Giattini, nella quale si legge: « Nello Stato Pontificio esistevano sei Case della suddetta Congregazione, due cioè nello Stato Beneventano, e propriamente in Benevento e S. Angelo a Cupolo, una in Gubbio, una in Spello, Diocesi di Fuligno, e due nella Diocesi di Veruli, una in Frosinone e l'altra ne' Scifelli. Di queste, le due Beneventane furono soppresse, smembrato che fu quello Stato da que' della S. Sede, e le altre quattro nella generale soppressione; ma fra d'esse, la sola de' Scifelli, per continuati miracoli di Maria SS.ma del Buon Consiglio, è stata protetta in modo che gl' individui sono stati sempre in vita comune, mai hanno lasciato l'abito, han sempre fatte le loro apostoliche funzioni, sì dentro il Collegio che fuori ne' paesi circonvicini dello Stato [pontificio] e del Regno [di Napoli], ed obbligati a giurare, per essersi concordamente negati, furono spogliati de' pochi beni che possedevano, i quali, unitamente col Collegio di loro abitazione, sono stati venduti per venti mila franchi di partite di luoghi di Monte. Ciò malgrado, quella Comunità non ha mai lasciato di commorarvi, e di assistere e coadiuvare quelle povere anime, disperse nelle campagne e ne' boschi, affidate alla sola divina Provvidenza » (ARCHIVIO SEGRETO VATICANO, Congregazione della Riforma, fil. 29, fasc. « Liguorini »).

P. NICOLA FERRANTE (1910-1986)

In memoria

Alle h. 11.40 del 20 agosto 1986 — dopo alcune settimane dalle prime manifestazioni di un male rivelatosi ben presto incurabile — è morto a Roma il p. Nicola Ferrante, Postulatore Generale della Congregazione del SS. Redentore. Nato a Ripi (Frosinone) il 15 maggio 1910 da Filippo e da Anna Marini — genitori profondamente cristiani — era il primo di sei tra fratelli e sorelle. Entrò nella scuola apostolica dei Redentoristi della Provincia Romana a Scifelli (Frosinone) il 5 novembre 1922, compiendovi gli studi ginnasiali. Il 27 settembre 1926 venne ammesso alla vestizione nel noviziato di Pagani (Salerno), e il 28 settembre 1927 alla professione religiosa. Trasferito per gli studi liceali e il corso filosofico-teologico a Cortona (Arezzo), sede dello studentato della Provincia Romana, vi venne ordinato sacerdote il 28 ottobre 1934. Dall'ottobre del 1935 al luglio del 1939 fu insegnante di lettere (italiano, latino e greco) nella scuola apostolica di Scifelli. Dall'ottobre del 1939 al settembre del 1940 appartenne alla comunità redentorista di S. Gioacchino ai Prati in Roma, con mansioni di assistente della Gioventù Maschile di Azione Cattolica di quella parrocchia. Dopo l'ingresso dell'Italia in guerra (10 giugno 1940), venne richiamato e nominato cappellano militare della XXXV Sezione di Sanità della Divisione « Siena », operante in Albania, in Grecia e a Creta. Durante la permanenza in Albania ebbe la possibilità di conseguire il diploma di maturità classica nel Liceo « Francesco Crispi » di Tirana (luglio 1941), e successivamente di iscriversi alla facoltà di Lettere dell'Università Cattolica di Milano (ottobre 1941). Nel marzo del 1943, volgendo le sorti della guerra particolarmente nel Mediterraneo a sfavore dell'Italia, venne trasferito ai presidi militari di Forlì e di Rimini. Dopo l'armistizio (8 settembre 1943), rientrò subito in Provincia, venendo assegnato alla comunità di Milano. Ripresi gli studi universitari alla Cattolica, il 15

novembre 1945 ottenne la laurea in lettere (110 e lode) difendendo una tesi dal seguente titolo: « Ricerche critico-esegetiche sulla lirica di Niccolò Tommaseo » (relatore: Prof. Mario Appollonio). L'anno seguente tornò a Roma come assistente della Gioventù Femminile di Azione Cattolica della parrocchia di S. Gioacchino. Il 25 febbraio 1947 si iscrisse alla facoltà di Filosofia dell'Università Statale, e il 18 novembre 1948 si laureò (con il voto di 110), con una tesi (relatore: Prof. Guido De Ruggero) sul « Pensiero filosofico di Niccolò Tommaseo ». Un estratto di questa venne pubblicato in *Humanitas,* 12 (1949) 1141-1151. Nel 1947 e per la prima parte dell'anno successivo, il p. Ferrante dimorò nella casa generalizia, collaborando anche all'edizione critica delle *Opere* di S. Alfonso. In seguito, e fino al 1951, fu professore di lettere nel liceo redentorista di Cortona. Tornò quindi a Roma, assistente delle Donne Cattoliche della parrocchia di S. Gioacchino. Vi rimase fino al 30 luglio 1958, allorché venne trasferito alla casa generalizia e nominato Postulatore Generale della Congregazione del SS. Redentore. Ricoprì tale ufficio fino alla morte. Come vocale della Provincia Romana, partecipò al Capitolo Generale XVI (1963) e alla seconda parte del Capitolo Generale XVII (1969).

Non è nostra intenzione tracciare un quadro dettagliato della vita del p. Nicola Ferrante, anche perché è già in parte stato fatto da altri [cfr *L'Osservatore Romano,* 22 agosto 1986, p. 5; *Bollettino della Provincia Romana C.SS.R.,* 31 (1986) 181-182; *Communicationes C.SS.R.,* n. 47 (1986) 11-16; *Ricordo e Suffragio,* 24 (1986) 178-179]. In questa sede ci limiteremo a trattare della sua attività letteraria, esprimendogli tutta la nostra gratitudine, specialmente per la collaborazione a *Spicilegium Historicum.*

Prima di dare l'elenco dei suoi libri e degli scritti che a vario titolo gli appartengono, ricordiamo che il p. Ferrante, appena nominato Postulatore Generale, si pose subito all'opera per portare avanti le cause dei Servi di Dio e dei Venerabili dell'Istituto. Frutto del suo indefesso lavoro sono state la beatificazione (13 ottobre 1963) e la canonizzazione (19 giugno 1977) di Giovanni Nepomuceno Neumann, vescovo di Philadelphia (USA); e la beatificazione (23 maggio 1982) di Pietro Donders, apostolo dei lebbrosi del Suriname. Altra causa che lo impegnò molto fu quella del Servo di Dio Gaspare Stanggassinger (1871-1899), di cui il 16 gennaio 1986 è stata dichiarata l'eroicità delle virtù. Il p. Ferrante ha contribuito anche a fare avanzare le seguenti cause a lui affidate: 1. Giuseppe Amando Passerat: dichiarazione della eroicità delle virtù (29 aprile 1980); 2. Alfredo Pampalon: causa in corso per la dichiarazione dell'eroicità delle virtù;

Nova Positio (16 luglio 1981); 3; Giovanni Battista Stöger: nomina del relatore, p. Pietro Gumpel S.J. (30 gennaio 1984); 4. Guglielmo Janauschek: completato il processo con l'escussione dei testi a Vienna, il materiale è stato affidato al relatore, p. Ambrogio Eszer O.P. (20 giugno 1984); 5. Francesco Saverio Seelos: affidata la relazione al p. Ambrogio Eszer O.P. (9 aprile 1984); 6. Bernardo Lubienski: ricevuta la copia pubblica del processo (12 luglio 1984); 7. Maria Celeste Crostarosa: nomina del relatore mons. Giovanni Papa. Il p. Ferrante lavorò anche alle cause dei seguenti confratelli, benché difficoltà di vario genere abbiano impedito di compiere dei significativi passi in avanti: Paolo Cafaro, Giuseppe Maria Leone, Vittorio Lojodice, Antonio Maria Losito, Emanuele Ribera, Gennaro Maria Sarnelli, ecc. Egli ottenne invece la conclusione positiva della causa di beatificazione dei seguenti Venerabili non appartenenti alla Congregazione del SS. Redentore: Bartolo Longo (26 ottobre 1980); Maria Repetto (4 ottobre 1981) e Virginia Centurione Bracelli (22 settembre 1985). Alle sue cure erano anche affidate le cause di Maria della Concezione Barrecheguren, Raffaella Cimatti, Miriam Teresa Demjanovich, Catharina Maria Drexel, Alfonsa Maria Eppinger, Teresa Fardella, Carolina Lanferna de Laresles, Antonio Solari, ecc.

Come Postulatore, il p. Ferrante elaborò varie *Positiones* ed altri scritti relativi alle cause a lui affidate (anche se, a motivo delle norme in vigore fino al 1982, dovette pubblicarli come opere di altri). Ecco un elenco parziale, da lui stesso redatto e consegnato, poco prima della morte, all'Archivista Provinciale p. Giuseppe Pascoli: 1. Causa Passerat: *Nova Positio super virtutibus,* Romae 1973, pp. 1-90; 2. Causa Stanggassinger: *Positio super virtutibus. Informatio,* Romae 1974, pp. 1-81; Causa Demjanovich: *Positio super virtutibus. Informatio,* Romae 1976, pp. 1-86; Causa Stanggassinger: *Positio super virtutibus,* e *Responsio ad Animadversiones,* Romae 1978, pp. 1-56; 5. Causa Centurione Bracelli: *Positio super virtutibus. Informatio,* Romae 1979, pp. 1-76; 6. Causa Repetto: *Positio super miraculis. Responsio ad Animadversiones,* Romae 1979, pp. 31; 7. Causa Centurione Bracelli: *Positio super virtutibus. Responsio ad Animadversiones,* Romae 1983, pp. 1-47; Causa Centurione Bracelli: *Informatio, Fattispecie cronologica* e *Summarium,* Romae 1985, pp. 1-16, 1-28, 1-106; 9. Causa Stanggassinger: *Summarium, Fattispecie cronologica,* Romae 1985, pp. 1-124, 1-126.

Bibliografia del p. Nicola Ferrante

LIBRI

1. *Storia meravigliosa di San Gerardo Maiella,* Roma, Edizioni Padri Redentoristi, 1955[1], pp. XI-464; Roma; Coletti Editore, 1959[2], pp. 549 (le pp. 415-539 contengono un' importante *Appendice storico-critica sui miracoli di S. Gerardo Maiella*); Roma, Coletti Editore, 1965[3], pp. 388; Materdomini, [Valsele Tipografica], 1980[4], pp. 388. Della seconda edizione è stata fatta anche una traduzione francese (*Une merveille de sainteté. Saint Gérard Majella,* Montréal, Filles de Saint-Paul - Apostolat des Editions, 1963, pp. 382), a cura di L.X. Aubin C.SS.R.
2. *Breve storia di S. Gerardo Maiella,* Roma, Casa Editrice Padri Redentoristi, Roma 1955, pp. 32.
3. *San Gerardo Maiella, Patrono delle madri,* Roma, Casa Editrice Padri Redentoristi, 1955, pp. 32. Il testo è quasi identico a quello della *Breve storia.*
4. *Il Beato Giovanni Nepomuceno Neumann,* Roma, Coletti Editore, 1963[1]; Roma, Postulazione Generale C.SS.R., 1977[2], pp. 546.
5. *L'Apostolo dei lebbrosi. Il Beato Pietro Donders C.SS.R.,* Roma, [Postulazione Generale C.SS.R.], 1982, pp. 111.

SAGGI E ARTICOLI

1. *Le fonti storiche della vita di s. Gerardo Maiella,* in *Spic.Hist.,* a. 2(1954) 125-149.
2. *Il Padre Caione autore della Vita Grande di S. Gerardo nel Landi I, cap. 42, ibid.,* 400-420.
3. *Il nome e cognome di s. Gerardo Maiella, ibid.,* 461-462.
4. *Quando è nato s. Gerardo Maiella, ibid.,* a. 3 (1955) 449-455.
5. *La casa natale di s. Gerardo Maiella, ibid.,* 456-457.
6. *L'atto di cresima di s. Gerardo, ibid.,* 4 (1956) 194-195.
7. *Tria manuscripta (Caione; Landi) circa vitam s. Gerardi primum eduntur, ibid.,* 8 (1960) 181-300.
8. *Umanità e spiritualità dei documenti agiografici,* in *Monitor Ecclesiasticus,* a. 86 (1961) 118-125.
9. *Ai morti del Kalamas,* ne *La Divisione Siena,* Napoli 1974, p. 24.
10. *S. Gerardo, il Santo di oggi,* in *S. Gerardo,* a. 74 (1974) 186-189.
12. *Il compimento della causa di S. Giovanni Neumann,* ne *L'Osservatore Romano,* 19 giugno 1977, p. 5.
11. *La causa di beatificazione e canonizzazione di S. Giovanni Nep. Neumann, 1886-1976,* in *Spic. Hist.,* a. 24 (1976) 485-511.
13. *I direttori spirituali di Bartolo Longo,* ne *Il Rosario e la nuova Pompei,* a. 97 (marzo 1981) 6-10.
14. *Pietro Donders sacerdote della Congregazione del SS. Redentore: dall'Olanda a Batavia,* ne *L'Osservatore Romano,* 23 maggio 1982, p. 5.

15. *La B. Maria Repetto. La morte fu l'inizio della sua epifania nel mondo,* ne *L'Osservatore Romano,* 4 ottobre 1981, p. 7.

Il p. Ferrante collaborò anche a *Vita nostra,* il bollettino della parrocchia di S. Gioacchino ai Prati in Roma che egli aveva fondato nel 1946. Assicurò la sua collaborazione anche a *Il SS. Redentore, Vita e Luce* (anni 1938-1940, e 1954-1958) e alla *Voce di S. Gerardo Maiella* (anni 1939-1940).

VOCI DI ENCICLOPEDIA

Egli era anche autore delle seguenti voci della *Bibliotheca Sanctorum,* voll. 1-13, Città del Vaticano, Istituto Giovanni XXIII, 1961-1970: *Blasucci Domenico,* III, 205-206; *Cafaro Paolo, ibid.,* 639-640; *Di Netta Vito Michele,* IV, 616-618; *S. Gerardo Maiella,* VI, 193-196; *Neumann Giovanni Nepomuceno,* IX, 833-839; *Pampalon Alfredo,* X, 74-75; *Passerat Giuseppe Amando, ibid.,* 367-368; *Ribera Emanuele,* XI, 152-153; *Sarnelli Gennaro, ibid.,* 661-662; *Sportelli Cesare, ibid.,* 1359-1360; *Stanggassinger Gaspare, ibid.,* 1361-1362; *Stöger Giovanni Battista,* XII, 35.

TRADUZIONI

Il p. Ferrante tradusse dal francese e curò l'edizione italiana delle seguenti opere del p. Louis Colin C.SS.R. (1884-1973):

1. *Il culto della regola,* Milano, [Padri Redentoristi], 1950[1] (in collaborazione con il p. Cesare Speranza C.SS.R.); Roma 1951[2], 1953[3], 1957[4], 1963[5].

2. *Il culto dei voti,* Roma, Edizioni Padri Redentoristi, 1952[1], 1954[2], 1958[3], 1962[4].

3. Tradusse anche dal latino il volume di *Costituzioni e statuti della Congregazione del Santissimo Redentore,* Roma-Napoli-Palermo 1983.

EDIZIONI

Il p. Ferrante collaborò all'edizione delle seguenti opere di S. Alfonso [cfr *Spic.Hist.,* a. 1 (1953) 247; *Analecta C.SS.R.,* a 29 (1957) 25]:

1. *Pratica di amar Gesù Cristo,* Roma-Pagani, Padri Redentoristi, 1953, pp. XXXV-297.

2. *Le glorie di Maria,* Roma-Pagani, PP. Redentoristi, 1954, pp. XVIII-1031.

3. *Visite al SS. Sacramento,* Roma-Pagani, PP. Redentoristi, 1955 pp. XVIII-187.

GIUSEPPE ORLANDI

SUMMARIUM HUIUS FASCICULI

STUDIA

COMMUNICATIONES

Rev.mus P. Generalis impressionem permisit die 15 novembris 1986

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. 1987