SPICILEGIUM HISTORICUM

Congregationis SSmi Redemptoris

Annus XXXV Fasc. 1 1987
Collegium S. Alfonsi de Urbe

STUDIA

SANTE RAPONI

L'OPERA MISSIONARIA DELLA CONGREGAZIONE DEL SS. REDENTORE NELLE COSTITUZIONI RINNOVATE

SOMMARIO

I. - *Origine e sviluppo della Congregazione nella Chiesa.* — II. - *Missione ecclesiale della Congregazione* (Cost. 1-2; Stat. 01-08). — III. - *L'opera missionaria della Congregazione* (Cap. I): 1. *L'evangelizzazione dei poveri* (Cost. 3-5): a) I più abbandonati (Cost. 3; 09-015); b) Opzione per i poveri (Cost. 4); c) Ragion d'essere della C.Ss.R. (Cost. 5). 2. *L'opera dell'evangelizzazione* (Cost. 6-12): a) Il Vangelo della salvezza (Cost. 6); b) L'evangelizzazione (Cost. 7-10); c) Il fine dell'attività missionaria (Cost. 11-12). 3. *Come attuare l'evangelizzazione* (Cost. 13-19): a) Il dinamismo missionario (Cost. 13-17); b) Alcune forme di apostolato missionario (Stat. 016-024); c) La collaborazione nella Chiesa (Cost. 18); d) Il dialogo col mondo (Cost. 19). 4. *Il missionario redentorista* (Cost. 20).

Facendo seguito ai due precedenti lavori sulla genesi storica e sulle categorie dominanti delle Costituzioni rinnovate *, intraprendiamo col presente contributo il commento esegetico. Lo studio, dopo alcune considerazioni sulla struttura generale del testo complessivo, tocca successivamente il « prologo storico » (I) e la missione ecclesiale della C.Ss.R. (II), per soffermarsi più esplicitamente sul Cap. I, che è quello che dà il titolo al lavoro (III).

---

* Cf. S. RAPONI, *Formazione storica delle Costituzioni rinnovate, Spic. hist.* 32 (1984) 353-400; IDEM, *Categorie-chiave nelle Costituzioni rinnovate C.Ss.R., ib.* 34 (1986) 31-89. Ricordiamo qui alcune sigle ricorrenti: CPPC = Commissio Peritorum Praeparatoria Centralis; TI = Textus Italicus; TD = Textus Distributus; TR = Textus Revisus; TC = Textus Capitularis; TV = Textus Vigens; TEP = Textus Emendatus Propositus. Per la storia delle sigle, cf. S. RAPONI, *Formazione storica,* pp. 377; 380-382; 384; 389; 391. Ci riferiremo spesso anche a EN = *Evangelii Nuntiandi,* Esort. Apost. di Paolo VI, 1975.

Una struttura fondamentale delle Costituzioni nel loro insieme è la distribuzione della materia in « Costituzioni » e « Statuti » (la terminologia era stata introdotta già nel Capitolo generale del 1963). Il primo termine implica un contenuto universale e permanente (*ubique et semper*), il secondo un contenuto universale ma non permanente (*ubique sed non semper*). In pratica: per cambiare le Costituzioni occorre l'autorità della S. Sede; per mutare invece gli Statuti basta l'autorità del Capitolo generale [1]. Nel nostro commento l'attenzione prevalente va alle Costituzioni. Terremo però presenti gli Statuti perché anch'essi interessano il carisma dell'Istituto nel suo complesso. Pur essendo dunque diversi il carattere e l'ispirazione dei due elementi, non vogliamo tuttavia separarli.

Una seconda struttura è data dai *riferimenti al Vat. II,* e ad altri documenti ecclesiali. I riferimenti, originariamente posti in margine al testo latino, nell'edizione definitiva sono invece rinviati alle note in fondo al volume. Questo spostamento non ci soddisfa. Posti infatti nelle note, i riferimenti appaiono semplicemente allineati, perciò non sempre identificabili, laddove nelle precedenti edizioni essi accompagnavano lo sviluppo del pensiero, in qualche maniera visualizzandolo [2].

Una terza struttura, fondante, è la disposizione complessiva del testo. Dopo una *ouverture* che focalizza la missione della C.Ss.R. nella chiesa (Cost. 1-2), la materia si distende in cinque capitoli: Apostolato, Comunità apostolica, Comunità consacrata, Formazione, Governo. L'« opera missionaria », finalizzata all'evangelizzazione dei poveri (= Cap. I), trova nella vita comunitaria « il mezzo più efficace per spianare la via alla carità pastorale » (= Cost. 21, inizio del Cap. II), e nella professione religiosa la modalità « per una più perfetta carità apostolica » (Cost. 46, inizio del Cap. III). Delineato nei primi tre capitoli quanto alla strategia di fondo e quanto al progetto di vita, « il fine apostolico della Congregazione deve ispirare e permeare l'intero processo formativo di tutti i suoi membri » (Cost. 77, inizio del Cap. IV), nonché « ispirare tutto il governo della Congregazione » (Cost. 91, inizio del Cap. V) [3].

---

[1] Sui criteri di distinzione cf. *Acta Capituli XVII,* p. 241, III (dove si rimanda al fascicolo della Commissione pre-capitolare: *Normae conciliares et post-conciliares ad accomodatam renovationem Constitutionum,* pp. 4-5); vedere anche p. 286 (AYERBE-RAPONI).

[2] Per i riferimenti al Vat. II e ad altri documenti ecclesiali, cf. H. ARBOLEDA, *De fontibus Constitutionum et Statutorum,* in CPPC, *Praeparatio Capituli XIX* (Fogli bianchi).

Come si vede, anche a livello redazionale il testo si preoccupa di stabilire un nesso interno tra le varie parti. Queste trovano nell'« opera missionaria » la chiave di volta su cui tutto si regge e verso cui tutto converge.

Una struttura minore è costituita dalle divisioni interne ai capitoli, facenti capo a *sezioni* e *articoli.*

I. ORIGINE E SVILUPPO DELLA C.Ss.R.

Questo brano introduttivo intende « situare » la Congregazione nel contesto storico in cui è nata e si è evoluta. Non previsto come entità a sé stante, esso venne come imponendosi nel corso dei lavori capitolari quale punto di raccordo tra il passato e il presente. Sotto il titolo di « Prologo storico » la prima redazione apparve nel TD, pp. 49-50, migliorata poi nel TC sotto il titolo « De origine et incremento C.Ss.R. ». La stesura fu ulteriormente perfezionata nel TEP [4].

Il « Prologo » vuol mettere in rilievo il carisma apostolico del fondatore, o quella che altri chiamano la sua intuizione originaria, cioè l'evangelizzazione dei più abbandonati. Il richiamo dei due secoli e mezzo di storia C.Ss.R. mira, in una visione di scorcio, a caratterizzarne la vitalità missionaria secondo il duplice profilo: della fedeltà all'intuizione del fondatore da una parte, della fedeltà ai segni dei tempi dall'altra.

Si tratta evidentemente di una presentazione schematica, nella quale sono tuttavia evocate le linee direttrici fondamentali del cari-

---

[3] Sull'ordine e divisione dei capitoli delle attuali Costituzioni nei confronti delle Regole del 1749, cf. CPPC, *Praeparatio, Adnotationes generales* (fogli verdi), pp. 15-19, 4. Cf. anche *Adnotationes particulares*, pp. 46-47, n. 38 (dove la CPPC rifiuta la proposta della commissione di Madrid di dividere la materia in quattro capitoli, così distribuiti: I. De activitate apostolica. II. De vita religiosa et communitaria. III. De regimine. IV. De formatione. Ai capitoli doveva precedere un Proemio sulla vocazione della C.Ss.R. nella chiesa). Si veda in proposito S. RAPONI, *Categorie-chiave*, p. 77, nota 4.

Per un punto di vista comparativo più ampio, cf. O. GREGORIO, *Il « Proemio » delle Costituzioni redentoriste (1749-1969)*, *Spic. hist.* 22 (1974) 53-74; S. CAMPARA-F. FERRERO, *La Congregación del Smo Redentor en las Reglas pontificias del 1749 y en las Constituciones capitulares del 1969*, *ib.* 22 (1974) 81-138; 272-295. Cf. anche H. ARBOLEDA, *Spiritualità comparata delle nostre Costituzioni e Statuti anteriori e presenti: Costituzioni di Benedetto XIV e Costituzioni capitolari del 1964 / Costituzioni e Statuti del 1979* (Dattiloscritto, Roma 1979).

Un commento rapido ed essenziale alle attuali Costituzioni si può leggere in E. LANGTON, *The C.Ss.R. Constitutions: Once over Lighty*, in *Spiritus Patris* 10 (1984) 18-23; 65-77; 96-105. Più impegnativo, anche se condotto con metodo semplice e piano, è il lavoro di JOHN O' DONNELL, *Reflections on the Constitutions of the C.Ss.R.*, Dublin 1988.

sma redentorista: in particolare la dimensione missionaria « ad gentes », la dimensione ecumenica, le rinnovazioni di spirito, il patrocinio della Beatissima Vergine Maria, nonché le figure eminenti che hanno plasmato nel corso del tempo la fisionomia concreta dell'Istituto. Un doveroso rilievo viene conferito alla ricerca scientifica dal taglio essenzialmente pastorale.

Preparato e perfezionato con l'aiuto degli esperti dell'Istituto storico della Congregazione, il « prologo » rappresenta una valida premessa al libro delle Costituzioni [5].

II. MISSIONE ECCLESIALE DELLA C.Ss.R. (Cost. 1-2; Stat. 01-08)

Si tratta di un quadro d'insieme che in qualche modo corrisponde al « Fine » delle antiche Regole, sostanzialmente immutato nelle Costituzioni del 1963 [6].

Il testo attuale, senza dimenticare il termine « fine » (cf. Cost. 1), preferisce caratterizzare con quello di « missione » il carisma dell'Istituto, rilevandone fin dall'inizio l'essenziale dimensione missionaria-ecclesiale [7].

Per cogliere più da vicino il senso e la portata del titolo è opportuno ripercorrere i vari tentativi che « sul Fine » si erano venuti delineando in fase di elaborazione dei testi, prima, durante e dopo il Capitolo speciale. In realtà, in merito ad un capitolo o brano introduttivo « sul Fine » si discusse molto a livello sia precapitolare che capitolare. Rinviando a un precedente studio per le informazioni più generali sul contesto [8], ci limitiamo qui a rievocare gli aspetti più pertinenti al nostro tema.

---

[4] Cf. *Acta Capituli XVII*, pp. 255-257 (testo completo), e p. 243. Vedere anche il London II (*Postulata maiora*, pp. 58-59, nn. 13-18). Per i miglioramenti proposti dalla CPPC nel TEP, e accolti dal Capitolo, cf. CPPC, *Praeparatio, Adnotationes particulares*, pp. 19-20, nn. 1-5.

[5] Sul « prologo storico », cf. L. VEREECKE, *Continuité ou rupture?*, *Spic. hist.* 22 (1974) 75-80; J. PFAB, *De indole iuridica votorum in Congregatione SS.mi Redemptoris emissorum ante a. 1749*, *ib.* 19 (1971) 280-303. Sulla « Supplica » a Benedetto XIV, presente nel TV ed espunta nel testo definitivo attuale, cf. S. RAPONI, *Categorie-chiave*, pp. 66-68; 76, *nota* 3.

[6] Diamo il testo del 1963: « Finis C.Ss.R. est adunare sacerdotes et fratres qui simul vivant, virtutesque et exempla Iesu Christi Redemptoris nostri imitari conentur, specialiter se consecraturi praedicationi Verbi Dei pauperibus » (*Constitutiones C.Ss.R.*, Romae 1964, p. 4, n. 1). Sul contributo decisivo del p. E. WUENSCHEL al Capitolo del 1963, specialmente in rapporto al Fine, cf. S. RAPONI, *Formazione storica*, pp. 356-357.

[7] Nel dibattito capitolare sul TC alcuni proposero (ma invano) di espungere dalla Cost. 1 la frase: « Quae est universale salutis sacramentum quaeque natura sua missionaria est », ritenuta superflua: cf. *Acta Capit. XVII*, p. 260, Prop. 2 (Non placet 53; placet 42).

La bozza *sul Fine* presentata dal p. DURRWELL a Delémont I, successivamente rielaborata dai Capitolari europei e da questi approvata a Delémont II, per vari motivi venne poi accantonata. Tra l'altro, a molti sembrava che il testo corresse per una sua strada, non sufficientemente armonizzato con il dinamismo missionario come elemento finalizzante [9].

Il « testo di Bruxelles », che rielaborava tutto il materiale intorno alla « Vita apostolica », si apriva con alcuni tratti essenziali di natura giuridico-operativa sul Fine [10].

Questi precedenti, che in fondo denotavano una certa insicurezza sul contenuto preciso da inglobare nel Fine, spiegano almeno in parte il fatto che il TI si limitasse ad un Proemio che in realtà si riduceva a presentare lo schema della materia [11].

La Commissione di redazione, istituita dal Capitolo, nel TD cercava di giustificare l'assenza di un capitolo sul Fine, ritenendo sufficiente il Proemio del TI [12].

Nel TC il Proemio prendeva il titolo: « De vocatione C.Ss.R. in Ecclesia », e così veniva stampato nel TV.

Nel TEP il termine « Proemio » venne espunto come superfluo. Inoltre la voce « vocazione » fu sostituita da quella di « missione »: la sostituzione, estesa sistematicamente a tutto il dettato costituzionale [13], fu fatta propria dal Capitolo del 1979 [14].

In effetti, il vocabolo « Proemio » suonava piuttosto ambiguo, in quanto avrebbe potuto far pensare a un prologo alla materia, estraneo in qualche modo alla materia stessa; laddove le Cost. 1-2 non sono un semplice prologo, bensì normativa fondamentale. In esse, infatti, a modo di *ouverture,* si parla in maniera sintetica e concentrata della natura stessa dell'Istituto [15].

Per quanto riguarda poi l'altro termine, quello di « missione », esso caratterizza meglio l'indole dinamica e attiva della Congregazione

---

[8] Cf. S. RAPONI, *Formazione storica,* pp. 353-400, speciamente 365-380.

[9] Il testo del p. DURRWELL, con le note illlstrative, è in *Postulata maiora,* pp. 110-115.

[10] Diamo l'introduzione: « C.Ss. R., a Sancto Alfonso fundata, adunat fratres, clericos et laicos, qui sese sequelae dedicant Christi pauperibus Regnum Dei evangelizantis, iuxat illud, quod de seipso edicit: 'Misit me evangelizare pauperibus' (Lc 4,18). Ad hunc finem redemptorianorum vita apostolica in Ecclesia, organica virium compositio et formatio ordinantur » (*Postulata maiora,* p. 106).

[11] Ecco il Proemio del TI, nel quale vengono enunziati i titoli dell'intero testo: « Apostolatui dediti (I), Redemptoriani sodales communitatem apostolicam constituunt (II) tamquam: Corpus missionale (A), professione consiliorum evangelicorum compaginatum (B) atque communionem caritatis efformans totam vitam amplectentem (C) »: *Acta Capit. XVII,* p. 176, 23.

[12] Citiamo: « Putamus enim finem nostrum, praeter id quod in Prooemio apparet, in tota parte de Vita Apostolica sufficienter describi; ita ut pars specialis de fine non esset nisi repetitio vel anticipatio capitis sequentis » (p. 47,1) .

[13] Cf. CPPC, *Praeparatio, Adnotationes particulares,* pp. 24-25, n. 13, b.

[41] Cf. *Acta Capit. XIX,* p. 54, *Prop.* 4 (« Expungatur Prooemium »); *Prop.* 6-7 (« Missio » al posto di « vocatio »; « In omnibus locis similibus, mutatur vox «vocatio » in « missio »).

[15] Cf. CPPC, *Praeparatio, Adnotationes particulares,* p. 24, n. 13, a.

nella Chiesa, rispetto al vocabolo « vocazione » che cònnota maggiormente l'aspetto passivo della chiamata.

• A proposito della Cost. 1, l'aggettivo « clericale », evitato di proposito nel TC e nel TV, è stato introdotto nel primo paragrafo in seguito ad un preciso intervento della SCRIS [16]. L'omissione non intendeva in alcun modo negare il prevalente carattere sacerdotale dei membri, bensì porre l'accento su quanto doveva unire i congregati nella realizzazione dell'unico carisma: tutti missionari, perché tutti impegnati nell'unica missione. Dal punto di vista strettamente giuridico l'inserzione contribuisce comunque alla chiarezza.
L'altro suggerimento della SCRIS, di trasferire qui lo stat. 01 per caratterizzare più adeguatamente la struttura giuridica dell'Istituto, non fu accolto dal Consiglio generale.
L'inserimento, nell'ultimo paragrafo, della didascalia sulla « vita apostolica » è stato già ampiamente illustrato altrove [17].
Accenniamo a un'altra richiesta d'inserzione, fatta nel Capitolo del 1979: quella della Congregazione come « viva memoria di Cristo Salvatore ». Il postulato non fu accolto dal Capitolo [18]. Opportunamente, ci sembra. In realtà, interpretare il « seguitare l'esempio del Salvatore » nel senso della « viva memoria » della Crostarosa si rivela un tentativo storicamente non giustificato, in quanto non appare fondato sui testi. Della « viva memoria » non si hanno tracce nella spiritualità alfonsiana. Il concordismo appare pertanto piuttosto superficiale[19].

---

16 Cf. *Emendationes iuxta Animadversiones SCRIS diei 30 Iunii 1981 factas* (dattiloscritto), p. 1. Nella stessa pagina la proposta di trasferire lo stat. 01.

17 Cf. S. RAPONI, *Categorie-chiave*, pp. 45-47.

18 Cf. *Acta Capituli XIX*, p. 49, e (intervento S. MAJORANO); p. 55, *Prop.* 16 (postulato respinto: Non placet 52; placet 50). Ecco il testo del postulato: « Id autem facit urgentiis pastoralibus pro hominibus magis derelictis inprimis pauperibus impetu missionali occurrens. Quapropter inter eos Congregatio tamquam vivam Christi Salvatoris memoriam sese ponit ita ut per ipsam Spiritus Sanctus Evangelium salutis plenius et aptius annuntiet et copiosa sit in Christo Redemptio mundi ».

19 Il postulato, non fatto pervenire alla Commissione preparatoria (CPPC), fu presentato per la prima volta nella riunione pre-capitolare europea di Wien-Mödling (Austria) (17-23 Aprile 1979), dove sembra essere stato favorevolmente accolto. Buona accoglienza ebbe, come si è visto, anche in seno al Capitolo. Se il postulato fu respinto era perché, per essere inserito in una Costituzione, si richiedevano i 2/3 dei voti. A danneggiare l'accoglimento del postulato sarebbe stato, secondo l'interessato, anche il metodo di votazione adottato dalla Commissione di redazione capitolare: cf. *Acta Capit. XIX*, p. 77, 2, a (S. MAJORANO); cf. anche p. 78, 2, b (V. RICCI).

Il proponente, a più riprese e in varie sedi, è tornato su quella votazione rammaricandosi che il Capitolo abbia fallito un'occasione storica per rivitalizzare il nostro carisma. Si possono confrontare, in tal senso, le conferenze tenute dal MAJORANO, tra l'altro alle nostre Province di S.te-Anne-de-Beaupré e di Strasburgo, nel corso dell'anno 1984, riportate in forma pressoché identica, in *Notre Famille* (S.te-Anne) e, per Strasburgo, in un opuscolo intitolato: *La présence d'amour du Rédempteur* (per quanto abbiamo detto si veda p. 52).

Dietro la proposta c'era l'intenzione di fecondare, e di interpretare, il « seguitare l'esempio » di S. Alfonso con la « viva memoria » della Crostarosa. L'autore vede in questa saldatura un autentico arricchimento del carisma redentorista. Citiamo ancora da *La présence*: « Il messaggio della Crostarosa può, ancora oggi, dare a noi

Per alcuni cambiamenti di sola natura formale, proposti dalla CPPC e accettati dal Capitolo, si può vedere il lavoro già più volte citato [20]. Infine, per quanto riguarda la scelta del testo Cossali come emblema del nostro carisma, rinviamo alla trattazione specifica nello *Spicilegium historicum* [21].

Accanto al ricupero del testo del Fondatore, la Cost. 1 dà forte rilievo al *carattere ecclesiale* della missione C.Ss.R. Il carisma

---

molta ispirazione nella nostra ricerca dell'espressione attuale del nostro essere redentorista » (p. 25). « La disattenzione, l'oblio di Suor Maria Celeste è stato per noi un vero impoverimento. Ci ha privato di una fonte capace di arricchirci e di fecondarci. Perciò bisogna affrettare la riscoperta di Suor Maria Celeste fra di noi. A quattro livelli (...) Credo che per capire tutto questo bisogna che noi ritroviamo la comunione con le nostre Suore Redentoriste. Dio non ha voluto che l'uomo fosse solo: l'ha creato uomo e donna. Allo stesso modo nella nostra Congregazione noi siamo redentoristi e redentoriste » (p. 33). « Se Suor Maria Celeste non fosse stata troppo presto allontanata dalla vita della comunità redentorista, ella avrebbe dato a questa altre profondità, in forza della sua visione dell'imitazione come partecipazione per mezzo dello Spirito. Ma oggi noi abbiamo questa possibilità » (p. 40).

Lasciamo agli storici il giudizio sull'esattezza di una tale ricostruzione, che in *Notre Famille* aveva toni anche più drastici (l'« esilio » della Crostarosa avrebbe costituito « un vero peccato » per la Congregazione: cf. *Notre Famille*, N. 350, 1er Janvier 1984, p. 16 e 24), suscitando l'intervento del p. TH. REY-MERMET (*Ibidem*, N. 352, 1er Mars 1984, p. 138-139). Restando nell'ambito della nostra interpretazione dei testi, ci sembra che il postulato, ove fosse stato accettato, oltre a turbare la struttura logica della Cost. 1, vi avrebbe introdotto un concetto difficilmente armonizzabile col contesto incentrato sull'Esempio del Redentore, ossia sull'evangelizzazione dei poveri. L'accoglimento del postulato, più che un arricchimento, avrebbe significato in qualche modo la trasformazione del nostro carisma, in quanto avrebbe spotato l'accento dalla « Missione » alla « comunità radiante »; spostamento che, alla base, nasconde una indebita contrapposizione tra « essere » e « fare ». Si può vedere in proposito quanto abbiamo detto nel nostro articolo: *Categorie-chiave*, p. 74, *nota* 32; p. 78, *nota* 7. Anche ammesso, come afferma il p. D. CAPONE, che « una sola è la linea teologica che lega la visione dei due » (di s. Alfonso e della Crostarosa), e che le nuove costituzioni C.Ss.R. *confermano* la visione teologica della Crostarosa collegata con la ' viva memoria ' (D. CAPONE, *Sant'Alfonso missionario*, Valsele 1987, pp. 44-46, spec. p. 44: il corsivo è mio), occorre tuttavia dire con chiarezza che né il Capitolo speciale, né la successiva redazione dei testi, hanno fatto mai riferimento alla « viva memoria », per attenersi alla citazione del solo testo Cossali e alla visione missionaria del Fondatore. In parole più brevi: l'influsso della Crostarosa sulle Costituzioni rinnovate è inesistente. Se dunque di « conferme » si vuol parlare, ciò significa che le Costituzioni godono di buona salute teologica ed esprimono bene il nostro carisma. Non hanno quindi bisogno di essere arricchite, o fecondate, o rivitalizzate dal riferimento alla « viva memoria ».

Sul rapporto tra il « seguitare l'esempio » di S. Alfonso e la « viva memoria » della Crostarosa, riferiamo il parere del redentorista LONDOÑO: « E' infondato pretendere che Alfonso respinga la dottrina falcoiana ('imitar le virtù ') per accettare quella crostarosiana (' imitazione per la memoria '). L'influsso di Sr. Celeste è minimo in Alfonso (non così nei testi primitivi), specialmente perché il santo è già un uomo formato spiritualmente, e perché non arriva a convincersi del tutto delle rivelazioni della Crostarosa, o della giustezza del suo atteggiamento contro il direttore spirituale. Non possiamo affermare perciò che la ' imitazione per la memoria ' si trasformi in Alfonso nella ' sequela ', come se fossero termini equivalenti » (N. LONDOÑO, *Secuela e imitación de Cristo en San Alfonso de Ligorio: 1730-1750* — Tesi di licenza in teologia alla Pont. Università Gregoriana, dattiloscritta, 1983, p. 28).

20 Cf. CPPC, *Praeparatio, Adnotationes particulares*, p. 35.

21 Cf. S. RAPONI, *Categorie-chiave*, pp. 65-85, spec. 68-73.

dell'Istituto si trova così inserito nel mistero stesso della Chiesa essenzialmente missionaria [22]. Questo respiro ecclesiale, che nel TR (n.11) occupava uno spazio ancora maggiore (un po' sovraccarico), immerge la Congregazione nella sua atmosfera più congeniale, ridimensionando certe prospettive particolaristiche secondo cui i singoli Istituti si erano venuti configurando come monadi, o piccole chiese autosufficienti, nell'ambito della grande Chiesa. E' appena il caso di rilevare che questa più avvertita coscienza ecclesiale non comporta affatto la mortificazione dei carismi particolari dei vari Istituti, come del resto l'ecclesiologia del Vat. II non ha compresso, bensì promosso, la personalità delle chiese locali. La composizione tra crescita di coscienza ecclesiale e fedeltà al proprio carisma è risultata poi particolarmente agevole per una Congregazione, come la nostra, la cui vocazione missionaria batte col cuore stesso della vocazione missionaria della Chiesa: l'evangelizzazione dei poveri. I testi conciliari tornano ripetutamente su codesta esigenza prioritaria, ai vari livelli: della Chiesa come tale, dei vescovi, dei sacerdoti in cura d'anime. La missione della C.Ss.R. si iscrive dunque nel centro stesso dello spazio ecclesiale. Per servirci di un'immagine: quella della chiesa-edificio, possiamo dire che in questo edificio la Congregazione si colloca, non in una cappella laterale, bensì nella grande navata. Dove, in un primo momento, si può avere l'impressione di perdersi, ma in realtà si acquista in prospettiva e in proporzione [23].

---

[22] L'esigenza di una prospettiva ecclesiale per la C.Ss.R. era stata già espressa con vigore nel Capitolo generale del 1963 (influsso del p. HITZ). Essendo ancora immutabili le Costituzioni, l'esigenza fu consegnata negli *Statuti capitolari.* Citiamo i passi rilevanti:

« Ecclesia Congregationem SS.mi Redemptoris per approbationem pontificiam assumpsit. Ita Congregatio fit participes naturae et missionis ipsius Ecclesiae, specialiter praedicando verbum Dei pauperibus » (*Acta Capit. generalis XVI,* p. 42, 1). Nella circolare inviata ai Congregati si diceva tra l'altro: « De charactere Congregationis nostrae plura illuxisse, quae nobis antea non adeo perspicua fuerant: nos habere specialem vocationem in Ecclesia Christi » (*ibid.,* p. 104, n. 1763).

[23] Parlando per paradosso si potrebbe dire che se la C.Ss.R. non esistesse bisognerebbe fondarla oggi, talmente la « missione » è sempre attuale nella Chiesa di Dio atttraverso la redenzione.

Nelle riflessioni rivolte ai Capitolari del 1985 il p. DURRWELL diceva: « Il fine della Congregazione è quello stesso della Chiesa, ma da perseguire con un ardore particolare...

La Congregazione è anch'essa ciò che è la Chiesa: la compagna di Cristo nell'opera della salvezza; Cristo nella sua opera continuata sulla terra. Ha questo privilegio, molto esigente, di non avere una missione particolare come, per esempio, le opere caritative, l'educazione della gioventù, la ricerca teologica, la vita contemplativa, l'imitazione di Cristo sotto l'aspetto particolare della povertà... La sua specificità consiste nell'essenziale, in ciò che è la missione di Cristo e che costituisce la sintesi di tutte le vocazioni cristiane. Come la Chiesa intera, è l'associata di Cristo; e la sua opera a vantaggio degli uomini deve essere impiegata, come quella della Chiesa intera, soprattutto in favore dei poveri. Nella grande santa Chiesa, la Congregazione

I testi, lungo tutto l'arco della nuova legislazione, sono estremamente sensibili a questa dimensione, sforzandosi di distendere sul piano delle applicazioni concrete la visione più propriamente teologico-misterica enucleata nella Cost. 1. Solo per fare qualche esempio: cf. Cost. 18; 50; e, più generalmente, la materia sui voti.

Sempre nella Cost. 1 si noti il riferimento al « fervore missionario » (anticipazione del dinamismo missionario di cui si parlerà in seguito: cf. in particolare Cost. 13-16), strettamente correlato alle urgenze pastorali, ossia all'aiuto degli abbandonati, che è quanto dire l'« intento » stesso dell'Istituto.

Considerata complessivamente, la Cost. 1 delinea la Congregazione secondo le componenti essenziali della sua missione: la componente storico-giuridica (primo paragrafo); la componente misterico-ecclesiale (terzo paragrafo): ambedue convergenti sull'evangelizzazione dei più abbandonati (quarto paragrafo), secondo l'intento del Fondatore (secondo paragrafo). Fin dall'inizio abbiamo dunque una Congregazione non ripiegata su sé stessa, ma aperta sul vasto orizzonte della Chiesa nel mondo.

• Se la Cost. 1 delinea, come di scorcio, « il senso » della missione della C.Ss.R., la Cost. 2 ne indica sinteticamente « il modo » di realizzazione [24].

Il primo paragrafo afferma il *carattere comunitario* dell'evangelizzazione, come elemento essenziale. Si tratta tuttavia di una comunità che non è semplice aggregazione funzionale o sociologica, ma che è segnata dalla *professione religiosa,* come da un peculiare carisma [25]. Si afferma inoltre che il gruppo missionario, se da una parte

---

non è una cappella laterale. La sua missione la pone al centro della Chiesa, là dove sta l'altare e viene celebrato il mistero della pasqua di Cristo per la salvezza del mondo. E' chiamata a realizzare quello che è centrale, a continuare Cristo e l'evento della salvezza che è in Cristo. Qual'è dunque la sua specificità nel complesso della Chiesa? *La sua specificità sta nella realizzazione dell'essenziale, secondo una intensa pienezza.*

In mezzo agli uomini ai quali la Chiesa reca la salvezza esiste, per volontà di Dio, una priorità: è ai poveri che Dio invia il suo Cristo: ' Evangelizare pauperibus misit me '. Per una scelta preferenziale, la Chiesa deve mettere le ricchezze della sua grazia a disposizione soprattutto degli uomini più poveri. Al centro della missione c'è questo centro più intimo: il cuore della Chiesa si traduce in priorità per i poveri. Chi non riconosce qui la missione della Congregazione? » (F. X. DURRWELL, *Seguitare Cristo Redentore,* Palermo 1986, pro manuscripto, a cura di V. RICCI, pp. 9-10. Titolo dell'originale francese: *Continuer le Christ Sauveur par l'apostolat de l'annonce missionaire, Spic. hist.* 34 (1986) 91-111 (95-96).

[24] Forte somiglianza delle Cost. 1-2 con gli *Statuta capitularia* del 1963, cf. *Acta Capit. XVI,* p. 42, n. 1724, et 1-2 (« Verum coetum missionarium constituunt »).

[25] Notiamo già da adesso che i testi, per esprimere il carattere specificamente

cementa i membri in un corpo ben compaginato e strutturato, dall'altra rispetta e promuove la personalità dei singoli secondo la varietà dei carismi e dei compiti.

Nel secondo paragrafo si richiamano i criteri-guida della missione: fedeltà alla tradizione e attenzione ai segni dei tempi [26]. Atteggiamenti questi che, a loro volta, devono trovare la molla interiore e la pietra di paragone nello « spirito degli Apostoli », ossia in un modo di essere che faccia rivivere nei Congregati lo stile di vita degli Apostoli (discreto aggancio al titolo « Vita apostolica »: cf. anche Cost. 22), e in uno « zelo » che si accenda all'ardore missionario del Fondatore.

Il duplice riferimento: agli Apostoli e al Fondatore, trova la convergenza di vertice nel Cristo Salvatore, inviato del Padre e Primo Missionario, del quale i Redentoristi sono chiamati ad essere « collaboratori, soci e ministri nella grande opera della Redenzione » [27]. Il termine « redenzione » appare qui per la prima volta dando il tono al carattere peculiare dell'opera missionaria redentorista. Del resto, la valenza soteriologica del messaggio, affidata a un vocabolario calibrato, scandisce come un *leit-motif* tutte le pagine della nuova legislazione.

Il paragrafo si conclude con la divisione dei vari capitoli, collegati organicamente tra di loro.

Come si vede, le Cost. 1-2 costituiscono veramente una *ouverture,* in quanto anticipano tutti i temi che verranno mano mano ripresi e approfonditi nel corso della legislazione.

« religioso » della vita apostolica usano sempre il verbo latino « dedicare » e derivati, invece di « consecrare » e derivati. Per la giustificazione cf. CPPC, *Praeparatio, Adnotationes particulares,* p. 36, n. 20.

[26] L'« attenzione ai segni dei tempi » si deve a un « modo » fatto proprio dal Capitolo: cf. *Acta Capit. XVII,* p. 262, *Prop.* 2.

[27] Il testo da noi virgolettato è citazione testuale dalle antiche *Regole e costituzioni,* precisamente dalla cost. 42 (riferentesi alla « Idea delle missioni »). Nell'edizione ufficiale latina del 1982 il riferimento manca; è stato recuperato nell'edizione latina recentissima (1986).

L'inserzione della cost. 42, suggerita dalla CPPC e accolta dal Capitolo, portò alla soppressione della frase « Christum Missionarium sequentem » (TV), che così appariva piuttosto superflua. Essa era stata adottata perché molto antica, oltre che felicemente espressiva dell'« intento » della Congregazione. Cf. CPPC, *Praeparatio, Adnot. partic.,* pp. 36-37, n. 20. Gli Statuti capitolari del 1963 tra l'altro recitano: « Congregatio Sanctissimi Redemptoris est essentialiter missionaria... per imitationem Iesu Christi Missionarii » (*Acta Capit. XVI,* p. 43, n. 4).

Osservazioni sugli Statuti 01-08.

Lo stat. 01 ribadisce e concretizza la varietà dei doni nel loro organico rapporto all'unica missione. In proposito è istruttivo rileggere il paragrafo dedicato all'argomento dal Capitolo del 1963 negli *Statuta capitularia* [28].

La menzione dei *diaconi* fa evidente riferimento alla nuova possibilità pastorale-missionaria del diaconato permanente, con una sua precisa fisionomia nel quadro dell'evangelizzazione.

Il termine *laici* riguarda i nostri « Fratelli ». L'attenzione alla laicità va intesa nell'ambito della riqualificazione teologico-pastorale del laicato all'interno della Chiesa. Sotto questo profilo si dischiudono ai nostri Fratelli vaste possibilità d'intervento nel campo dell'apostolato diretto, senza dimenticare il servizio che tradizionalmente essi continuano a prestare in ambito domestico [29]. Riaffermata la pluriformità di servizi e di carismi, il testo richiama « la stessa missione » nella quale ognuno si inserisce nella complementarietà delle prestazioni.

La novità dello stat. 02 sta nella caratterizzazione degli *Oblati.* Non si tratta solo, né principalmente, del riconoscimento di eventuali benemerenze da loro manifestate verso l'Istituto, ma della partecipazione al nostro servizio apostolico: come « cooperatori permanenti o temporanei ». Ci muoviamo qui in un campo poco dissodato e in fase di sperimentazione, che richiede forza di immaginazione per aprire nuovi orizzonti alla nostra azione missionaria.

Nello stat. 03 si noti in particolare il rilievo dato alla forza giuridica degli *statuti (vice) provinciali,* nel quadro del decentramento legislativo esigito dai nuovi principi su autorità e obbedienza. Le varie unità della Congregazione sono impegnate a tradurre, nel concreto della loro esistenza, le indicazioni più generali delle leggi-quadro valide per il complesso dell'Istituto. Non si tratta certo di una novità assoluta. E' innegabile tuttavia che il coinvolgimento delle varie

---

[28] « Sodales nostri Sanctissimum Redemptorem eo imitantur quod Verbum Dei praedicant: *et* Evangelium Dei annuntiando, modo quidem missionario: *et* sacra mysteria celebrando, praesertim per baptismum, paenitentiam et Eucharistiam; *et* vitae testimonio Christum hominibus manifestando, quae via est omnibus Congregatis, etiam Fratribus, praedicandi Verbum Dei. Ita tota Congregatio omniaque eius membra vere missionaria sunt » (*Acta Capit. XVI,* p. 43, 3B).

[29] Cf. S. Raponi, *Il Fratello redentorista,* in *Il Fratello religioso nella comunità ecclesiale oggi,* Ediz. CIPI, Roma 1983, pp. 229-266. Vedere anche il *Communicanda* 64 (Gen 69/82): *I Fratelli coadiutori nella nostra comunità apostolica: Chi sono? Cosa fanno?* (15 pagg. nell'ediz. italiana).

unità nella ricerca delle espressioni più rispondenti ai diversi contesti ha conosciuto col Vaticano II un impulso senza precedenti.

Degna di attenzione è anche la natura dell'*esenzione* descritta nello stat. 04 (cf. Cost. 1, primo paragrafo). Non si tratta tanto di una *libertà da,* anche se questa è chiaramente affermata; quanto di una *libertà per,* ossia di un concetto prevalentemente positivo dell'« esenzione ». L'autonomia dell'Istituto non sottende una difesa gelosa, quanto una condizione per una più qualificata collaborazione. Non dunque un arroccamento di fronte ai responsabili della chiesa locale, ma una relativa indipendenza a vantaggio dell'azione pastorale complessiva. In definitiva, l'« esenzione » è in funzione di una visione più larga del bene comune [30].

Lo stat. 05 non ha bisogno di particolari commenti. Basti qui attirare l'attenzione sulla cura con cui il testo si sforza di caratterizzare la fisionomia dei nostri santi, in quanto « modelli » vivi: simili e diversi nello stesso tempo. Tutti infatti hanno vissuto lo stesso carisma, ossia « lo spirito » del Fondatore, ognuno però secondo un « particolare modo » di incarnazione, dovuto sia alla diversità delle singole persone, sia alla peculiarità delle situazioni pastorali. La Congregazione vive dunque dello spirito del Fondatore come di un ambiente vitale senza del quale perderebbe la sua connotazione essenziale; ma nello stesso tempo eredita la particolare spiritualità dei suoi figli più eminenti, i quali sono venuti arricchendo il patrimonio tradizionale.

Del resto, fin dalle origini i compagni di S. Alfonso, pur costituendo un gruppo omogeneo in quanto compartecipi di un unico progetto di vita in funzione dei più abbandonati, coltivavano tuttavia spiritualità personali diverse. Questa pluriformità di carismi personali nel vivere lo stesso progetto comunitario, che da una parte assicura ai membri libertà interiore e dall'altra converge in obiettivi comuni, costituisce per la Congregazione un autentico arricchimento che è frutto dello Spirito (cf. Cost. 25).

---

[30] A proposito dell'esenzione il TI, in un N. B., così si esprimeva: « In Statutis Capitularibus sermo fiat *de sensu exemptionis.* Exemptio est necessaria ut Congregatio fidelis esse possit propriae vocationi secundum suam dimensionem universalem, et ut in tuto ponantur exigentiae mobilitatis quae vitalitatem Congregationis fovent » (*Acta Capit. XVII,* p. 182, 7).

Fondamentale, nel rapporto tra Religiosi e chiese locali, è il documento intitolato: *Criteri direttivi sui rapporti tra vescovi e religiosi nella Chiesa* (= « Mutuae relationes »), emanato congiuntamente dalle S. C. dei vescovi e dalla SCRIS, il 14 Maggio 1978. Vi torneremo a proposito della Cost. 18.

Sarebbe auspicabile, in un prossimo Capitolo generale, l'aggiunta, nell'elenco dei nostri Santi e Protettori, di S. Teresa di Avila, così intimamente legata alla spiritualità del Fondatore e della Congregazione.

Lo stat. 06 descrive il sigillo della Congregazione, ossia il suo emblema. Prescindendo in questa sede dalle origini storiche e dai dettagli che lo compongono, basti rilevare che il sigillo è impostato tutto sulla « redenzione »: la scritta che lo accompagna, e lo interpreta, ne è la prova irrefragabile. Il progetto di vita dell'Istituto è dunque visualizzato in maniera straordinariamente efficace.

L'abito religioso, di cui allo stat. 07, è quello tradizionale. Il suo uso è commisurato da varie circostanze che lo statuto non poteva determinare una volta per tutte. Di qui nasce la formulazione piuttosto generica del testo, la quale però non denota poca assunzione di responsabilità da parte del legislatore, bensì consapevolezza di una applicazione decentrata; di qui il rinvio agli statuti (vice-) provinciali.

Lo stat. 08 dedicato all'O.Ss.R. intende richiamare ai comuni ideali che legano le monache ai missionari. La figura della Ven. Crostarosa, al di là delle vicende storiche da chiarire sempre meglio e al di là delle differenze che, secondo noi, esistono tra il « seguitare » alfonsiano e la « viva memoria », resta tuttavia un provvidenziale tramite di mediazione nelle origini del nostro Istituto [31].

III. L'OPERA MISSIONARIA DELLA CONGREGAZIONE (Cap. I)

Prima di iniziare il commento, mi sembra doveroso ricordare almeno due nomi: il p. F. X. DURRWELL (1912-), e soprattutto il p. PAUL HITZ (1915-1974) che all'impostazione di questo capitolo dette un contributo decisivo. Nelle riunioni pre-capitolari europee il p. HITZ ebbe infatti l'incarico di preparare il *dossier* sul ministero. Il noto pastoralista si dedicò con estremo impegno al lavoro, inquadrandolo dal punto di vista storico, teologico, ecclesiale, e permeando il tutto con un afflato missionario veramente impressionante. Nelle due successive redazioni del *dossier* il p. HITZ non dava un testo rifinito, bensì un insieme articolato di orientamenti da cui era agevole trarre un documento organico. In realtà, l'attuale capitolo I e, più generalmente, i cc. II-III, seguono le linee di fondo, e spesso

---

[31] Cf. *nota* 19.

la lettera stessa, di quegli orientamenti [32]. Chi scrive lo può attestare in prima persona, sia come redattore del TI, sia come Presidente della Commissione di redazione istituita dal Capitolo speciale. Poco prima di morire, esaminando dietro mia richiesta il commento al cap. I da me preparato come « Aiuto alla lettura delle Costituzioni », egli si dichiarava « del tutto d'accordo con quanto era ivi scritto » [33]. Ciò significava che egli si riconosceva sostanzialmente nell'attuale stesura del testo.

Il capitolo I è distribuito in tre sezioni, comprendenti sei articoli e venti Costituzioni. La Cost. 20 è come un *hors d'oeuvre* che sta a coronamento di quanto precede e a preannuncio di ciò che segue [34].

1. L'EVANGELIZZAZIONE DEI POVERI (Cost. 3-5)

E' il cuore di tutto il capitolo, anzi di tutta la legislazione. La sezione delinea *l'essere per* della Congregazione, determinando i soggetti dell'evangelizzazione, ossia i gruppi umani verso i quali essa dirige il suo carisma.

Le tre Costituzioni, con i relativi Statuti, rappresentano un insieme organico dagli aspetti complementari. Ne tratteremo perciò come di un unico blocco, pur analizzandole una per una.

a) *I più abbandonati* (Cost. 3)

Nel TC, e nel TV, constava di due paragrafi.

Il primo aveva accolto una felice formulazione del p. COLLISON, membro della Commissione di redazione, e fatta sua anche dal London II [35]. Nel TEP il paragrafo fu espunto in base ad alcuni rilievi pervenuti alla CPPC. A mio parere, l'abbandono rappresenta una perdita, o uno scotto pagato a una mentalità mirante a formulazioni scarne e senza calore.

---

[32] L'elaborato del p. HITZ è tra i *Postulata maiora,* pp. 96-100; quello del P. DURRWELL, a pp. 110-111, nn. 3-4. Il lettore può agevolmente rilevare i punti di contatto tra i due elaborati e il testo attuale. Noi vi faremo riferimento saltuariamente.

[33] Cf. S. RAPONI, *Categorie-chiave,* p. 78, *nota* 6.

[34] Per le fonti del cap. I, cf. H. ARBOLEDA, *De fontibus Constitutionum et Statutorum,* in CPPC, *Praeparatio Capituli generalis 1979,* fogli bianchi, pp. 1-35.

[35] Il paragrafo faceva parte di un progetto di costituzioni apparso anonimo, ma di cui era autore p. COLLISON (provincia di Edmonton): *Postulata maiora,* pp. 52-64; il paragrafo è a p. 53, II (inizio); per London II, *ibid.,* p. 59, 1.

La proposta di espunzione di cui si parla nel testo, come pure quella del cam-

Il secondo paragrafo, quello veramente centrale, nel TEP ha subìto un cambiamento nell'ordine, rispetto al TV. Il cambiamento ha forse conferito al testo maggiore scioltezza, sacrificandone però probabilmente la freschezza: il TV, tutto sommato, appariva più pregnante e ispiratore. La sostanza resta comunque invariata.
Nell'ultimo comma, la frase conclusiva: « et fidei testes ecc. », è un'aggiunta abbastanza significativa inserita nel TEP [36].
A livello di vocabolario l'espressione « homines maxime derelicti » traduce in termini antropologici più pieni la formula tradizionale « le anime più abbandonate ». A sua volta, l'avverbio « speciatim » introduce una nota di realismo pastorale che evita ogni radicalizzazione.
Da rilevare infine l'atteggiamento di alcuni Capitolari che nel TEP, a differenza del TV, deploravano la presenza troppo insistita della « Chiesa », a scapito del « Vangelo » che è categoria più universale e viva [37].

Occorre affermare con forza che la punta della Cost. 3 sta nella scelta prioritaria dei gruppi umani più bisognosi di salvezza. Lo « speciatim » (nel TV c'era anche « praeprimis »), se, come abbiamo già detto, esclude ogni radicalismo, non lascia però adito a dubbi: esso intende riferirsi all'abbandono spirituale come al criterio primordiale di ogni intervento missionario.

• *Coloro che non hanno potuto avere ancora dalla Chiesa mezzi sufficienti di salvezza.*

Lo stat. 010 offre una lista indicativa.

In proposito si può pensare, tra l'altro, a molte zone dell'America latina che rientrano di pieno diritto nella sfera direttamente mis-

---

biamento dell'ordine, proveniva dalla commissione provinciale di Colonia. Può essere interessante conoscere la formulazione del TI:

« *Ad homines magis derelictos missi*

In mysterio Ecclesiae, quae est sacramentum salutis pro omnibus hominibus, vocatio nostra missionaria SS.mi Redemptoris 'salvificum munus studiosius nititur participare' (Alloc. Ioannis XXIII ad Capit. 1963), quatenus homines spirituali auxilio magis privatos intendit.

Quapropter sodales Congregationis sua opera in primis dedicant iis hominum coetibus iisque regionibus quas Ecclesia nondum mediis salutis sufficientibus ditare potuit, vel qui ab Ecclesia recesserunt, vel nationibus Evangelii luce nondum illuminatis » (*Acta Capit. XVII*, p. 181, n. 1).

Il testo è praticamente citazione testuale di DURRWELL: *Postulata maiora*, p. 110, 4. Cf. anche i testi di P. HITZ (*ibid.*, p. 97, 4), e di Bruxelles (*ibid.*, p. 106, 1). Il London II seguiva l'ordine seguente: domestici della fede, fratelli separati, non cristiani (*ibid.*, pp. 60-61, nn. 14-17).

[36] L'aggiunta era stata proposta da 10-C: cf. CPPC, *Praeparatio, Adnot. partic.*, p. 37, n. 22. Per altre alternative, *ibid.*, pp. 37-38.

[37] Cf. S. RAPONI, *Formazione storica*, p. 393, *nota* 55.

sionaria della Chiesa, come si afferma nel Decreto *Ad gentes,* 6, nota 15.

Se il futuro della Chiesa sembra proiettarsi verso l'emisfero sud del mondo, ciò vale specialmente per l'America latina. La Congregazione è perciò pungolata ad intensificare la sua strategia missionaria in un continente dove del resto è già massicciamente impegnata.

• *Coloro che non hanno mai ascoltato il suo messaggio*

Si tratta delle « nazioni non ancora illuminate dalla luce del Vangelo », secondo la redazione più pregnante del TV (risalente al TI e al testo DURRWELL). Data l'importanza dell'argomento occorre parlarne più distesamente.

Partiamo dal Decreto *Ad gentes,* 40. Esso mette tutte le istituzioni ecclesiali, ivi compresi gli Ordini contemplativi, davanti a precise responsabilità, invitando tutti ad un serio esame e, se opportuno, ad una riconversione delle opere tradizionali a favore dell'attività missionaria propriamente detta.

Di fronte ad appelli di questo genere un settore del Capitolo speciale prospettava per la Congregazione la priorità dell'evangelizzazione « ad gentes », a preferenza di altre attività per quanto meritorie. Si trattava di cogliere, secondo questi Capitolari tra cui c'era anche il p. HITZ, un segno dei tempi, un *kairós,* nel quadrante della storia della salvezza. In breve: la Congregazione veniva sollecitata a portarsi più coraggiosamente su posizioni di frontiera, da dove avrebbe certamente attinto nuova vitalità [38]. L'intenzione del gruppo non era certo di far *tabula rasa* di ogni altra iniziativa, bensì di risvegliare in maniera più decisa l'ansia missionaria dell'Istituto che, nei tempi più recenti, sembrava essersi alquanto affievolita accusando

---

[38] Cf. *Acta Capit. XVII,* pp. 178-180. Indicativo della mentalità del gruppo può essere il seguente testo del p. HITZ: « Inter homines hodiernos, sodales imprimis *ad pauperes* mittuntur. Quorum nomine eos intellegunt coetus easque regiones, qui practice ad Ecclesiam accedere nequeunt, qui Christum nihili aestimant, quorum Deus mortuus est.

In condicione actuali Ecclesiae et humani generis, hic impetus missionalis imprimis illas regiones illosque homines appetet, qui nondum christiani, vel qui ad incredulitatem et atheismum practicum ac theoreticum relapsi sunt.

Officium primum et primarium Ecclesiae est etiam officium missionale primum et primarium sodalium redemptorianorum: « Evangelizatio et implantatio Ecclesiae in populis et coetibus humanis, in quibus radicata adhuc non est » (Ad gentes, n. 6).

Dum Ecclesia hodie omnia Instituta Religiosa amplius hoc missionale officium curare iubet, sodales redemptoriani se speciali modo ista monitione intentos esse existimant » (*Post. Maiora,* p. 97-98, n. 4).

un certo torpore e ripiegando su attività pastorali poco significative per il nostro carisma. Occorreva insomma non lasciar cadere l'appello del Concilio.

La priorità, o quanto meno la forte accentuazione della « missio ad gentes », sembrò alla maggioranza dei Capitolari una posizione eccessiva. Ad accreditarla come tale contribuì, almeno in parte, un certo linguaggio massimalista che non sempre rispecchiava le vere intenzioni del gruppo.

Oltre che eccessiva, la proposta sembrò a molti antistorica. L'assumerla avrebbe comportato un cambiamento notevole nella fisionomia dell'Istituto il quale, fin dalle origini, aveva operato su larga scala all'interno della Chiesa, nella ricerca e nella cura delle anime più abbandonate. Quanto poi all'*Ad gentes,* 40, si faceva rilevare che l'appello riguardava, certo, anche la C.Ss.R., ma ciò non implicava uno spostamento dell'asse missionario tale quale veniva postulato. Del resto si ricordava il grande contributo che la Congregazione, soprattutto dall'inizio del '900, aveva dato e continuava a dare all'attività missionaria in questo campo. Le statistiche in merito parlavano da sé! Non ci si nascondeva comunque che andava fatto ogni sforzo per incrementare la nostra presenza nei territori di missione propriamente detta.

Il vivace dibattito, ispirato da ambe le parti da genuino zelo apostolico e da sincero amore verso la Congregazione, culminò in un dignitoso compromesso che teneva conto delle diverse esigenze emerse nelle discussioni cercando di accordarle in nome del dinamismo missionario. Da una parte, infatti, la « missio ad gentes » doveva riconoscere come del tutto legittima l'evangelizzazione in ambito di cristianità; dall'altra, l'attività « in medio Ecclesiae » veniva sollecitata a preferire programmaticamente i settori più lontani e le situazioni di urgenza missionaria.

La « missio ad gentes » resta comunque, per la coscienza della Congregazione, un compito primario, anche se non prioritario in senso assoluto. In proposito il TD parlava di « munus quoddam essentiale et decisivum » [39].

A dimostrarlo, basterebbe riflettere sulla cura che il Capitolo vi ha dedicato nello stat. 011: il più elaborato rispetto a tutti gli altri, e il cui dettato svela la passione dell'Istituto verso le genti, la stessa passione che aveva infiammato il fondatore che nello statuto è esplicitamente citato. Dello statuto riportiamo solo l'inizio: « Con-

---

[39] *Textus Distributus,* p. 53, 8, a.

gregatio nostra, in hac primaria Ecclesiae missione iam occupata, ipsam *intensius promovere intendit* » (011,a). Occorre appena ricordare che, sul terreno della « missio ad gentes », le Costituzioni sono tornate alle origini, ossia alle proposizioni del fondatore che, per le note ragioni, furono radiate nel testo approvato da Benedetto XIV.

Le Regole primitive, a proposito della virtù della « Fede », pur usando formulazioni a volte leggermente diverse, concordemente esortano alla prontezza e al desiderio ardente di andare verso gli infedeli, obbligandosi a ciò anche con voto [40]. La censura pontificia costituì per la Congregazione, se non una battuta d'arresto, un impedimento nello sviluppo in direzione *ad gentes* (intendendo l'espressione in senso piuttosto ampio, in quanto può arrivare a comprendere eretici e scismatici). Per circa un secolo e mezzo il ministero fu rivolto quasi esclusivamente ai fedeli di antica e nuova cristianità, con sporadiche puntate in direzione ecumenica (si pensi a S. Clemente). Per quanto riguarda le nuove cristianità si può pensare all'America del Nord, dove i Redentoristi dal 1832 si occuparono degli immigrati cattolici minacciati dalle sètte protestanti, o comunque privi di adeguate strutture ecclesiali. Lo stesso si può dire delle fondazioni in America latina; si pensi, tra l'altro, al Vicariato del Surinam (1865) e alla missione del Pacifico (1870).
Una svolta si registrò nel Capitolo generale del 1894. Anche dietro la spinta delle « missioni estere » che nella metà dell'800 ebbero un impulso vigoroso, pervennero al Capitolo vari postulati a favore appunto delle « missioni estere ». In particolare, si esprimeva il desiderio delle missioni agli infedeli e della cura dei negri [41]. Pur riaffermando la centralità dell'evangelizzazione « in medio ecclesiae » (e più largamente nelle zone del nuovo mondo più bisognose di aiuto), il Capitolo apriva la C.Ss.R. verso il mondo degli « infedeli », riallacciandosi coscientemente al programma del fondatore [42].

---

[40] Citiamo, nell'ordine, da *Spic. hist.* 1968: *Compendio delle regole,* pp. 294-295; *Regole grandi,* p. 321; *Regola di Conza,* p. 351; *Ristretto,* p. 386; *Cossali,* p. 401. Per la traduzione inglese, cf. C. HOEGERL, *Founding Texts,* Roma 1986, *passim.* Riportiamo il testo Cossali, richiamato anche nello stat. 011: « Dovranno sempre i soggetti di questo Istituto nutrire un gran desiderio di promulgare la santa fede di Gesù Cristo, particolarmente ne' paesi degli infedeli, e dar la vita per la medesima; ed a tal fine ciascun soggetto giunto all'età di 33 anni finiti, dopo un particolar ritiro, *s'obbligherà con voto di andare alle missioni anche degl'infedeli, sempreché li verrà ordinato* o dal Sommo Pontefice o pure dal Rettore Maggiore della Congregazione, sempre però dipendentemente dal medesimo Pontefice » (le parole sottolineate nell'originale rinviano alle osservazioni del card. Spinelli, in base alle quali la frase fu espunta nel testo pontificio).

[41] Cf. *Acta Capituli generalis* X (1984), n. 1337, p. 664.

[42] Data l'importanza del Decreto capitolare, come momento di rottura e di rilancio nello stesso tempo, lo riportiamo integralmente: « Vestigiis inhaerens S. P. N. Alphonsi, qui nihil antiquius habebat, quam ut filii sui magnum nutrirent desiderium propagandi sanctam Jesu Christi fidem in terris etiam infidelium, pro eaque vitam profundendi, Capitulum declarat: Etsi missiones apud populos catholicos sit finis primarius et proximus C.Ss.R., verumtatem missiones apud paganos non modo

Dall'inizio del '900, e specialmente dopo la II guerra mondiale, il ministero *ad gentes* ha conosciuto un notevole sviluppo. A cominciare dalla missione del Congo (fondata nel 1899), che tuttavia agli inizi prese in cura gli europei cattolici ivi residenti, oltre venti missioni sono state mano mano fondate, particolarmente in Asia e Africa. Queste nel frattempo sono diventate Vice-province e Province [43].

Altro momento qualificante della « missio ad gentes » fu il Capitolo del 1947, che trovò nel neoeletto Rettore Maggiore L. BUIJS l'interprete più coraggioso [44].

Nel Capitolo del 1954 fu accolta la proposta della Commissione *de ministerio* di redigere una « costituzione speciale sulle missioni ai pagani, ecc. con l'aiuto di periti in materia ». La stessa Commissione dava alcuni suggerimenti pratici e giuridici, accettati dal Capitolo [45].

Il Capitolo del 1963 dedicava all'argomento il seguente paragrafo: « Magni faciant missiones ad gentes quae ad fidem per Evangelium Christi nondum pervenerunt » [46].

In vista di un'azione programmata e incisiva per la « missio ad gentes », negli ultimi Capitoli generali fu prospettata anche la costituzione di un *Centro, o Segretariato Missionario,* a Roma. Avere avvertito questa esigenza è segno evidente di un più deciso risveglio

---

non esse eius fini contrarias sed omnino consentaneas. Ubi vero hasce missiones acceptari contigerit, delectum missionariorum, non sine magnis cautelis faciendum soli Rectori Maiori reservari ». Il notaio annota compiaciuto: « Omnibus surgentibus, multis etiam applaudentibus, approbatum est » (*Ibidem,* n. 1352, p. 671). Il Decreto fu inserito, tale quale, nel testo delle *Regole e costituzioni,* cost. 136-137.

43 Cf. S. RAPONI, *I Redentoristi oggi e domani,* Verona 1982², pp. 28-29.

44 Il P. BUIJS, astraendo dalla questione circa il ministero primario e secondario dell'Istituto (riferimento al Decreto del Capitolo del 1894, inglobato nelle cost. 136-137), attirava l'attenzione sui seguenti punti: 1. Era desiderabile che l'opera delle missioni estere venisse più apertamente favorita e lodata anche nei documenti ufficiali dell'Istituto, e la si riconoscesse come opera genuina della C.Ss.R. 2. Per il momento non si cambiasse nulla nella legislazione. 3. Si sarebbe dovuto preparare per il Capitolo successivo un nuovo Statuto a riguardo (contenente norme sia circa l'apostolato sia circa la condotta di vita). Nel frattempo il Rettore Maggiore avrebbe emanato opportune istruzioni sulle missioni estere, anche in forma di Lettere circolari. Sarebbero stati inoltre elaborati, o completati, statuti speciali per ogni regione (riguardanti vitto, vestito, alloggio, ritorni in patria). Il consenso dei capitolari fu unanime. Cf. *Acta Capituli XIV* (1947), n. 1639, pp. 24-25. Il Generale ribadiva essere sua intenzione di illustrare le cost. 136-137 con lettere circolari, dando anche, a tempo opportuno, norme pratiche più accurate sulla vita di ministero e di osservanza dei nostri missionari (*Ibidem,* n. 1662, p. 50).

45 Cf. *Acta Capituli XV,* n. 1675, p. 22.

46 *Acta Capituli XVI,* n. 1728, II, 11.

Lo *Spicilegium historicum* ha dedicato vari articoli al nostro argomento. Li ricordiamo, in ordine cronologico: A. SAMPERS, *I primi inviti ai Redentoristi per l'America meridionale (Brasile 1843 e 1857, Argentina 1851 e 1857),* in *Spic. hist.* 21 (1973) 9-27; IDEM, *Father Francisco de Menezes, the first Asian Redemptorist, 1830-1863, Ibidem* 23 (1975) 200-220; IDEM, *The first offer of a Redemptorist Mission in Africa, 1864, Ib.* 27 (1979) 425-429; S. J. BOLAND, *Attempted foundation in Chile, 1860-1861, Ib.* 30 (1982) 369-399; IDEM, *The Redemptorists in the Foreign Mission Field, Ib.* 32 (1984) 127-151 (è la panoramica più ampia sull'argomento); G. ORLANDI, *I Redentoristi italiani nel '700 e le missioni estere. Il caso del P. Antonio Mascia, Ib.* 32 (1984) 85-125, specialmente 85-93.

della coscienza missionaria della Congregazione. Del Centro si parlò nella I sessione del Capitolo speciale [47]; dello stesso si occupò la Commissione di redazione nell'inter-sessione [48]; su di esso tornò il Capitolo nella II sessione, ma con risultati apparentemente deludenti [49]. Il nuovo Superiore generale, T. A. AMARAL, contrario alla costituzione formale del Centro a Roma, chiedeva al Capitolo fiducia nel Governo generale, il quale avrebbe provveduto all'attuazione

---

[47] Di un « Segretariato Missionario Centrale » si era parlato, a livello europeo, nella riunione di Lugano (1966): cf. S. RAPONI, *Formazione storica*, pp. 365-366. Ma a decidere la costituzione di un Centro Missionario a Roma fu, come si è detto, il Capitolo speciale. Ecco la proposizione approvata: « Habeatur Secretariatus Centralis Missionalis cui adsunt periti in re missionali et cui competunt omnia munera quae inserviunt fini eius primario: promovere et coordinare opus missionale Congregationis » (*Acta Capit. XVII*, p. 112, Prop. 117: Placet 87; Non pl. 10; m. 2). Dunque, il Centro, alle dirette dipendenze del Governo generale, avrebbe dovuto coordinare e stimolare l'attività missionaria dll'Istituto, in costante collegamento con le Province e le riunioni regionali. In fase di intervento, il p. W. HUGHES, non senza un certo umorismo aveva così delineati i compiti del Centro: « Sit Centrum coordinationis operis missionalis Congregationis. Secundo: Sit Centrum ad nostros missionarios adiuvandos, quo melius possint adire cum gaudio fontes pecuniarum. Tertio: Sit Centrum informationis pro nobis et ideo sit res magni momenti in opere vocationum. Quarto: Sit Centrum ad missionarios adiuvandos in quasi cunctis rebus ». Concludendo, l'oratore ammoniva il Governo generale a preporre al Centro un padre veramente capace: « pater vere animator et inspirator, dono praeditus pro relationibus publicis, huic Centro praeficiatur » (*Acta Capit. XVII*, p. 111, 9). Sul Centro il Capitolo tornò, durante la Ia sessione, in occasione del dibattito sulla Vice-provincia (*Ibidem*, p. 127, 7: intervento G. BÉRUBÉ; cf. anche p. 99, 6: intervento G. ZIRILLI).

[48] La Commissione dedicava all'argomento il seguente paragrafo: « Ut hoc opus (= « missio ad gentes ») efficaciter promoveatur, instituitur apud Consilium generale *Centrum Missionale* tamquam instrumentum dynamicae coordinationis et fecundae cooperationis in activitate missionali totius Congregationis » (*Textus Revisus*, stat. 9, c).

[49] Spieghiamo brevemente i fatti. Dal momento che il P. Generale AMARAL non era del tutto convinto dell'utilità di una costituzione « formale » del Centro a Roma, la Commissione di redazione tenne conto della cosa e nel TC non faceva cenno del Centro. Nel corso della II sessione, visto il silenzio del TC, il p. W. HUGHES chiedeva che si tenesse fede a quanto stabilito nella I sessione, e che pertanto sul Centro venisse ripreso il testo del TR (cf. *Acta Capit. XVII*, p. 268, 1). Venne quindi messa a votazione la seguente proposizione: « Reassumitur Textus Revisus, p. 11-12, const. 2 a) b) ». Il risultato fu a sorpresa: Non placet 76; pl. 21 (*Ibidem*, p. 282, Prop. 5). Stessa sorte toccò a un'altra proposizione, collegata con lo stat. 09; essa suonava così: « Reassumitur mentio Secretariatus Centralis Missionalis, sicuti habetur in Textu Reviso, p. 23, stat. 9, c »: Non placet 68; pl. 30 (*Ib.*, p. 282, stat. 09). Dell'utilità di un Centro si tornò a parlare incidentalmente in altra occasione (*Ib.*, p. 288, 3). In seguito a codeste votazioni si spiega come nel TV fosse assente ogni riferimento al Centro.

Come spiegare queste incongruenze? In parte lo si è accennato, ma giova ribadirlo. In realtà, dietro le schermaglie delle formule si misuravano mentalità diverse, o meglio disparità di vedute tra il P. AMARAL, neo-eletto Generale, e coloro, come il p. HUGHES, che premevano per una costituzione formale del Centro come ente a sé stante. Il nuovo Generale, edotto anche dall'esperienza passata in quanto consultore e Procuratore generale, non era incline all'impianto formale del Centro nel timore di mettere su una struttura di cui non si vedevano i precisi contorni e che, pertanto, avrebbe potuto non avere effettiva operatività. Fu questa posizione del Generale a spingere la Commissione di redazione a non far più menzione del Centro nel TC. Come si è detto, il nuovo Generale chiedeva al Capitolo, in detta materia, fiducia nel Governo generale il quale avrebbe agito con decisione e con realismo nello stesso tempo.

del Centro nei modi da esso giudicati più idonei. In concreto, nell'ambito del Governo generale, la cura per l'attività missionaria in questione fu affidata alla responsabilità di un consultore generale (nel governo AMARAL il compito fu devoluto al p. G. BÉRUBÉ, allora Vicario generale). I governi successivi a quello del P. AMARAL si sono mantenuti, più o meno, sulla stessa linea, assorbendo l'impegno per le « missioni estere » nel Segretariato generale della Pastorale, al quale fanno capo uno o due consultori generali, coadiuvati da periti in materia. Al termine di questo piuttosto lungo *excursus* ci si può chiedere se il tanto auspicato « Centro Missionario » abbia avuto, fino a questo momento, un'attuazione veramente rispondente alle attese [50].

• *Coloro che non ascoltano più il messaggio come ' buona novella '*

Nel precedente brano abbiamo accennato ai « settori più lontani ». E' di questi che si occupa il presente paragrafo. Il fenomeno della « lontananza » ha assunto dimensioni macroscopiche. Tanti cristiani, pur battezzati, non sono più tali. La crisi di fede è un dato vistoso, oltre che allarmante. Essa riguarda in particolare le zone di antica cristianità nelle quali la presenza della Chiesa non è più sentita come segno del Vangelo. A questi settori scristianizzati, permeati di laicismo e di indifferentismo religioso, si rende necessario un nuovo annunzio del Vangelo, fatto soprattutto di testimonianza. Lo stesso Decreto *Ad gentes* accenna al fenomeno quando parla di situazioni del tutto nuove che possono scaturire da cambiamenti radicali dei gruppi in mezzo ai quali si trova la Chiesa. « In questo caso la Chiesa deve valutare se esse (= le situazioni del tutto nuove) sono tali da richiedere di nuovo la sua azione missionaria » (n. 6). E' appunto la situazione dei « lontani » i quali, pur vivendo in territorio tradizionalmente cristiano, non sono più reattivi al Vangelo e guardano alla Chiesa come ad una grandezza umana.

Lo stat. 012 sembra caratterizzare abbastanza felicemente la natura del fenomeno, le cause che ne sono all'origine, e i possibili rimedi.

---

[50] Rimanendo nello stesso contesto, ci sembra opportuno accennare all'eventuale costituzione di un *Istituto di missiologia C.Ss.R.*, a Roma, per la formazione dei giovani missionari destinati all'evangelizzazione (cf. stat. 011). Alla richiesta, più volte ricorrente, i Capitoli del 1936 e del 1954 avevano risposto prospettando con realismo una soluzione di ripiego: inviare i giovani missionari presso Istituti già esistenti, a Roma o altrove, o frequentare Corsi regionali (cf. *Acta Capit. XV* (1936), n. 1598, p. 19; *Acta Capit. XV* (1954), n. 1690, p. 33).

• *Coloro che sono danneggiati dalla divisione della Chiesa*

La redazione ha attraversato formulazioni varie, non del tutto soddisfacenti. Anche la presente non è un modello di chiarezza. Lascia comunque capire a sufficienza il contenuto che intende trasmettere.

Occorre ricordare che l'attività ecumenica non è nuova nella C.Ss.R., specialmente nelle regioni dell'Europa orientale dove i cattolici vivono a fianco degli ortodossi. Si pensi ai Ruteni e agli Ucraini. Alla presenza in quei territori rinvia la Cost. 1 quando parla di « diversità di riti ».

Che l'ecumenismo sia qualcosa di congeniale all'Istituto basti ricordare l'assillo del Fondatore verso i Nestoriani della Mesopotamia, cui si accenna nel « prologo storico ».

Lo stat. 013 dà particolare rilievo allo « spirito ecumenico », ossia a quelle disposizioni interiori che aprono agli altri, e che rappresentano un « vivere secondo il Vangelo » [51].

• *I fedeli chiamati ad una conversione continua*

E' questo il titolo dello stat. 014 che ben riassume il contenuto della Cost. 3, ultimo comma.

Si noti l'impostazione prevalentemente kerygmatica, ossia il richiamo alla « continua conversione », dimensione permanente della vocazione cristiana (cf. Cost. 11-12). Questo appello conferisce alla nostra pastorale parrocchiale o catechetica il carattere di « missione » (cf. 018).

Lo stat. 014, in cinque paragrafi, si sforza di caratterizzare il nostro tipo di apostolato presso i fedeli credenti mettendo un accento particolare sull'educazione alla fede, la cui progressiva maturazione diventa per sé stessa testimonianza verso il mondo dei distratti e dei lontani. Tale pedagogia della fede ha di mira soprattutto i giovani, « forza attiva di massima importanza nella società moderna ».

Dopo questa rapida presentazione dei vari soggetti di evangelizzazione, ci sembra opportuno tornare brevemente sull'*ordine di*

[51] Il Capitolo del 1954 decise di aggiungere alla cost. 136 un riferimento esplicito all'apostolato tra i « fratelli separati »: « Congregati cordi etiam habeant Missiones apud infideles, haereticos *et schismaticos, fini praecipuo nostri ministerii omnino consentaneas* » (*Acta Capit. XV*, n. 1675, p. 22). Per alcune informazioni storiche vedere la bibliografia alla *nota* 46.

collocazione dei quattro gruppi, nel primo paragrafo.

Tutti dipendenti dallo « speciatim », essi non sono distribuiti, di per sé, secondo una scala digradante, o secondo un ordine di dignità e di prevalenza. Ma vanno valutati su piede di parità. L'enumerazione cioè, pur seguendo un certo ordine logico in rapporto alla lontananza dalla salvezza [52], sul piano operativo colloca i gruppi allo stesso livello. La preferenza per l'uno o per l'altro dipenderà da fattori diversi e da situazioni ambientali.

Quanto all'attività presso i fedeli, di cui al secondo paragrafo, bisogna dire anzitutto che essa si allinea legittimamente tra i soggetti di evangelizzazione, come suggerisce l'avverbio « simulque » (nel TV « pariter »). Tuttavia, l'attuale collocazione all'ultimo posto è intenzionale. Sicché il ministero presso i fedeli già favoriti dell'ordinaria cura pastorale, per quanto legittimo e tradizionale nella storia dell'Istituto, viene in qualche modo ridimensionato. Esso appare in posizione meno rilevata, e piuttosto subordinata, rispetto agli altri gruppi maggiormente caratterizzati dall'urgenza missionaria, che pertanto vanno nettamente preferiti. E' bene non dimenticarlo.

In sostanza: la Cost. 3 stimola la Congregazione ad uno sforzo maggiore in proiezione più strettamente missionaria. Merita perciò un'attenzione più vigile di quella che forse le è stata finora riservata. In termini operativi più concreti, la Cost. 3 pungola la C.Ss.R. a muoversi più decisamente verso i Paesi emergenti (Africa, Asia, nonché America latina) e verso i settori, nelle antiche cristianità, bisognosi di nuova evangelizzazione.

Nell'impostare questa più coraggiosa strategia missionaria bisogna, evidentemente, tener conto del personale e delle situazioni, procedendo con realismo, senza radicalismi. Quello che è essenziale, e ineludibile, è una nuova presa di coscienza, soprattutto nelle forze giovani dell'Istituto.

Ripetiamo: la Cost. 3 mira a risvegliare, e a plasmare, una coscienza missionaria più acuta verso le situazioni di urgenza missionaria, ossia verso i gruppi « più bisognosi di aiuti spirituali ». Solo il tempo dimostrerà le potenzialità insite nel testo.

---

[52] In realtà non si tratta di un vero ordine logico. Se così fosse, « i non credenti » e « quelli che non credono più » andrebbero collocati all'inizio, secondo il parametro di distanza dalla salvezza. Sui destinatari dell'evangelizzazione si veda l'eccellente trattazione di EN, 49-57.

b) *Opzione per i poveri* (Cost. 4)

Il nostro carisma, che riconosce nell'evangelizzazione delle « anime più abbandonate » il suo criterio di base, trova nella scelta dei poveri un criterio complementare ugualmente essenziale. L'abbandono spirituale, primo e fondamentale punto di riferimento della nostra strategia missionaria, si coniuga con l'abbandono materiale come elemento strettamente connesso.

Ma chi sono i poveri per la C.Ss.R.?

I riferimenti biblici nel testo, pur significativi, non pretendono dare una risposta decisiva alla domanda. Più in generale, i poveri nella Bibbia non coincidono esattamente con i poveri intesi nella Cost. 4 [53].

Il modo più sicuro di identificare i poveri di cui stiamo parlando è il criterio storico. Ora, nel linguaggio tradizionale della C.Ss.R. essi corrispondevano alla gente umile, semplice, culturalmente carente, e generalmente emarginata. In una parola: il popolo minuto, confrontato col duro lavoro quotidiano, in larga parte agricolo. S. Alfonso parla spesso, nella *Supplica* a Benedetto XIV, di poveri contadini, di povera gente della campagna, e simili [54].

---

[53] Può essere istruttiva la definizione che del povero secondo la Bibbia dà il P. F. PRAT, a proposito delle Beatitudini: « Il *povero* della Bibbia — specie nei salmi e nei profeti — è l'uomo senza difesa, vittima e ludibrio della tirannide dei potenti, l'uomo inerme che accetta, in silenzio, la sua lagrimevole sorte, e che volge solo a Dio il proprio sguardo e ripone soltanto in Lui la propria speranza. E Dio protegge il povero: Egli è il suo unico rifugio e il suo unico sostegno » (F. PRAT, *Gesù Cristo. La sua vita, la sua dottrina, l'opera sua,* Firenze 1945 3, vol. I, p. 280 (Ediz. francese: *Jésus-Christ. Sa vie, sa doctrine, son oeuvre,* Paris 1933, I, p. 271). La definizione è ritenuta « eccellente » da J. DUPONT, *Le Beatitudini,* vol. I, Roma 1976 3, p. 547.

[54] Riferiamo qui alcuni testi del TANNOIA riguardanti il nostro argomento.

- Facendo a Gesù Cristo un sacrificio totale della Città di Napoli, si offerse menar i suoi giorni dentro proquoi e tuguri, e morire in quelli attorneato dai villani e dai pastori (I, 66).
- Le anime che vivono abbandonate nei luoghetti e villaggi (...) Quantità di villaggi e casali (II, 99). (Anime) non curate da altri missionari (II, 240).
- (Rincresceva) a Don Giuseppe suo padre vederlo in mezzo ai Pretàzzoli e marcire tra i Contadini e tra i Proquoi (II, 140).
- Non proibì il far delle Missioni nelle Città cospicue. Era ben persuaso che anche queste sono bisognose di spirituale sollievo; ma voleva che preferiti si fossero i Contadini e le ville. Se al medesimo tempo, ci disse un giorno, vi fosse richiesta di Missione per Napoli e per li proquoi, prima si deve fare quella dei proquoi e poi l'altra di Napoli. La ragione si è perché le Missioni rurali, e non quelle delle città, sono il fine principale del nostro Istituto... (II, 322).
- (Visitando, da vescovo, Napoli) spaziava soprattutto e godeva vedersi impiegato tra la gente povera e minuta (...) Con il maggior stupore di tutta Napoli, ritornava con maggior piacere nei luoghi i più umili ed abietti (III, 203).
- (Circa la fondazione in Roma, progettata dal De Paola): Che ci faressimo noi in Roma? Sarebbe perduta la Congregazione perché distratti dalle nostre missioni, perduto il fine dell'Istituto, sarebbe finita la Congregazione. Resterebbe un ir-

Mano mano che la questione sociale si è venuta imponendo, la semantica si è fatta più complessa, abbracciando la larga fascia del proletariato urbano sorto in seguito alla rivoluzione industriale. Attualmente la criteriologia della povertà è ancora più problematica, data la grande varietà delle situazioni sociali. La mappa delle povertà cambia di continuo: decifrarla comporta analisi molto attente: si pensi, tra l'altro, alle « nuove povertà » (i problemi della droga, della solitudine, degli anziani, ecc.). La griglia di lettura diventa sempre più diversificata e richiede discernimento.

Qui basti rilevare che la Cost. 4, e la legislazione in generale, si riferisce a situazioni di povertà reale, cioè socio-economica; come pure a condizioni di natura politica nelle quali la povertà e il sottosviluppo si traducono spesso in forme di oppressione e di mortificazione dei diritti umani. Tenendo presente questo contesto, il Capitolo del 1979 accolse l'aggiunta del termine « oppressi », con evidente richiamo alle molteplici servitù che attanagliano vaste zone del mondo.

Il termine « oppressi » venne inserito anche nel corrispondente stat. 09, a. In esso si fa carico alle (Vice-)province di « indagare con diligenza » le sacche di povertà alle quali andare incontro con l'annuncio missionario. In situazioni fluide e differenziate non è infatti possibile adottare lo stesso tipo d'intervento, anche se bisogna ipsirarsi allo stesso criterio di fondo.

---

cocervo, e a che servirebbe più? In Roma vi sono mille, che possono fare quello che faressimo noi... La nostra Congregazione è fatta per le Montagne, e per li Villani... Pagliaia, e procuoi, soleva dire, sono la nostra messe: quivi Iddio ci chiama, e per questo dobbiamo sagrificarci (III, 269).

Sulla peculiarità dell'intervento di s. Alfonso e del suo gruppo, cf. F. FERRERO, *La parabola di s. Alfonso e dei redentoristi nella Chiesa,* in *Problemi e prospettive dell'evangelizzazione in Sicilia,* Palermo 1984, pp. 13-31; IDEM, *Misión a los más pobres,* in *Vida religiosa* 64 (1987) 274-281. Istruttivo quanto scrive il DE ROSA a proposito delle « cappelle serotine »: « Egli (= s. Alfonso) non si confonde nella povertà e nella miseria dei 'lazzari', non c'è nulla di *sociale* nei suoi discorsi, non ha né può avere la mentalità di chi organizza comitati e circoli per la difesa di qualcosa... non scende al linguaggio dei poveri penitenti... non crea distanza fra lui e chi lo ascolta... S. Alfonso resta nel comportamento un signore, un gentiluomo, che si preoccupa di essere capito non solo dal povero penitente, dal lazzaro e dal tagliaborse, ma anche dai nobili e dai borghesi » (G. DE ROSA, *S. Alfonso e il secolo dei lumi,* in *Rassegna di teologia,* N. 1/1987, p. 18). E a proposito della predicazione missionaria: « Che si sia troppo insistito sull'aspetto *sociale* della predicazione sua e dei redentoristi (la pacificazione delle classi e delle famiglie) nel clima delle alleanze trono-altare, ha forse lasciato in ombra la sua rivoluzione pastorale, attuata senza proclami e messaggi, ma in una eccezionale rarissima simbiosi fra dottrina e pietà » (*ibid.,* p. 31). Dal punto di vista iconografico è interessante un quadro (risalente ai primi dell'800) nel quale s. Alfonso vescovo è rappresentato (caso piuttosto raro) come avente tra le mani il libro del Vangelo con la citazione di Lc 4,18: « Spiritus Domini super me, evangelizare pauperibus misit me, sanare contritos corde » (riproduzione del quadro in D. CAPONE, *Il volto di s. Alfonso,* Roma 1954, p. 163, figura 147). Cf. S. RAPONI, *Categorie-chiave,* p. 60, *nota* 10 bis.

c) *Ragion d'essere della C.Ss.R.* (Cost. 5)

Nel primo paragrafo, che in forma estremamente sintetica sintetizza le due precedenti Costituzioni, viene descritta con vigore la carta d'identità della C.Ss.R. nella Chiesa.

Il secondo paragrafo, relativo alla giustizia sociale, ossia alla solidarietà coi poveri e alla promozione dei diritti umani, rappresenta un'aggiunta approvata dal Capitolo del 1979 in seguito ad un postulato [55].

> Il postulato (originariamente destinato, nella mente del proponente, alla Cost. 6) è un brano tratto dalla *Evangelii nuntiandi.* Approvato dal Capitolo nella sua integralità, il testo nella redazione definitiva venne decurtato dal Consiglio generale, dietro richiesta della SCRIS [56]. Il comma espunto dalla Cost. 5 fu dal Consiglio trasferito nello stat. 09, b (il grido dei poveri oppressi).
> La stessa preoccupazione portò al cambiamento del titolo dello stat. 021. Un'aggiunta, nel corpo dello stesso statuto, che aveva per oggetto il vangelo di Cristo come vangelo di libertà, non appare invece inserita, probabilmente perché già sufficientemente espressa nel secondo paragrafo della Cost. 5 [57].
> Sul postulato HEINZMANN vennero sollevati in Capitolo alcuni inconvenienti. Il p. A. KRAXNER, membro della Commissione di redazione del Capitolo, rilevava che il postulato ripeteva un'idea già presente nella Cost. 6 (alla quale, come si è detto, esso era originariamente destinato). Se il postulato fosse stato accolto, la Cost. 6 avrebbe dovuto essere rielaborata. A sua volta, il p. R. CAMPOS faceva notare che le idee del postulato erano presenti anche in alcuni statuti: se esso fosse stato approvato, bisognava rielaborare anche gli statuti? [58].
> Alla fine, il Capitolo accoglieva il postulato e lo inseriva nella Cost. 5.

A proposito del postulato HEINZMANN si possono fare due osservazioni. Primo, che le riserve dei pp. KRAXNER e CAMPOS erano pertinenti, in quanto lo stesso contenuto era espresso in maniera esplicita nella Cost. 6, nello stat. 021, e in particolare nella Cost. 65, con i relativi stat. 044-045. L'aggiunta dunque è piuttosto ripetitiva. Secondo, dal punto di vista redazionale l'embolismo, per la sua

---

[55] Cf. *Acta Capit. XIX* (1979), p. 58, *Prop.* 47 (J. HEINZMANN). L'approvazione a p. 79, *Prop.* 1: *Textus de Iustitia* (Placet 83; non placet 24).

[56] Cf. *Emendationes,* p. 1 (cf. sopra, *nota* 16). Secondo la SCRIS la Cost. 5 andava emendata perché troppo spostata su di una linea sociologico-politica (si riferiva evidentemente al postulato annesso). La stessa osservazione, ma con poca pertinenza, la SCRIS faceva per le Cost. 8-9 (*Ibidem*).

[57] Cf. *Acta Capit. XIX,* p. 75, *Propp.* 77 e 79.

[58] Cf. *Acta Capit. XIX,* p. 78, c (A. KRAXNER), d (R. CAMPOS).

lunghezza e la sua enfasi, turba la struttura fortemente controllata della Cost. 5 e ne spezza lo sviluppo logico. In tal senso essa dà l'impressione di un masso erratico non compaginato col contesto.

L'aggiunta, comunque, va accolta con riconoscenza: la Congreazigone si deve sentire partecipe al massimo della sorte dei poveri, il cui grido sale a Dio e invoca giustizia. La salvezza abbraccia tutto l'uomo [59].

A modo di conclusione, torniamo un momento sui due criteri che devono guidare il nostro discernimento apostolico: primo, gli uomini più abbandonati; secondo, specialmente i poveri. Due criteri che oggi siamo soliti assommare quando parliamo di « abbandonati » o di « poveri », ma che per ragioni pedagogiche occorre distinguere. Si tratta infatti di due criteri indissociabili, ma non confondibili. Il criterio primario è l'abbandono spirituale, secondo una prassi risalente alle origini stesse dell'Istituto. Di esso si occupa appunto la Cost. 3. Il secondo criterio sono « i poveri », di cui alla Cost. 4. La scelta dei poveri è funzionale all'abbandono spirituale. In tal senso la Cost. 5, primo paragrafo, offre una sintesi equilibrata e ben bilanciata, riaffermando da una parte l'unità dei distinti, e dall'altra la preminenza dei gruppi più bisognosi di salvezza. Un accento eccessivo sui poveri potrebbe spostare l'attenzione sul contesto sociale a scapito del messaggio globale.

L'intervento missionario deve restare eminentemente salvifico, in senso evangelico ed ecclesiale, e non può ridursi a promozione sociale, o a liberazione politico-economica. Se la promozione umana e

---

[59] Citiamo dalle riflessioni dettate dal p. DURRWELL al Capitolo del 1985: « Evangelizare *pauperibus!* Ai poveri è la Buona Novella che bisogna portare. Dio vuole che si annunzi loro il suo amore; la liberazione che viene da Cristo; che si proclami con forza la loro dignità sovreminente di figli di Dio. 'Ebbe pietà': è detto spesso di Cristo... S. Alfonso scrive: 'Chi è chiamato alla Congregazione del Santissimo 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, che è di salvare le anime e le anime più destituite di aiuti spirituali, come sono le povere genti delle campagne. Questo già fu l'intento della venuta del Salvatore, il quale si protestò: Spiritus Domini... unxit me evangelizare pauperibus' ... Se è vero che, senza l'amore per i più destituiti, il redentorista non 'séguita Cristo Salvatore', dobbiamo continuamente porci la domanda: Il nostro cuore è pieno di amore per i poveri? » (F. X. DURRWELL, *Seguitare Cristo Salvatore*, p. 27: cf. sopra, *nota* 23; ediz. francese, *Spic. hist.*, 1986, p. 110).

Nell'Omelia, il DURRWELL così continuava: « Questa pietà di Cristo (per le folle) ha preso S. Alfonso alla vista delle folle miserabili delle campagne; dei mandriani che, anch'essi, erano pecore senza pastori. La Congregazione è nata dalla pietà di S. Alfonso per la folla dei poveri; è nata dalla pietà del Cuore di Cristo. La Congregazione non raggiungerà il suo fine; non avrà santità senza questa pietà. La volontà di Dio è che essa annunzi la Buona Novella ai poveri » (*ibid.*, p. 34).

la denuncia profetica delle situazioni d'ingiustizia fanno parte dell'evangelizzazione (cf. Cost. 6 e 9), questa tuttavia le sovrasta e le finalizza.

A quei confratelli che svolgono il loro servizio missionario in situazioni politiche particolarmente difficili è forse opportuno ricordare che, secondo le nostre Costituzioni, il loro intervento dovrebbe attestarsi lungo una linea prevalentemente pastorale. Dovrebbero cioè offrire i princìpi del Vangelo, in base ai quali i fedeli stessi possano operare scelte mature nel contesto socio-politico. Sarebbe pastoralmente improduttivo voler imporre le proprie opzioni politiche al popolo di Dio.

Sarebbe comunque iattura separare quello che la nostra missione considera inscindibilmente unito. Si tratta di due aspetti complementari da tenere costantemente presenti perché essi sono, nella loro reciproca interdipendenza, « il distintivo » della nostra presenza nella Chiesa (cf. Cost. 5) [60].

2. L'OPERA DELL'EVANGELIZZAZIONE (Cost. 6-10)

a) *Il Vangelo della salvezza* (Cost. 6)

L'inciso « Ecclesiae magisterium semper sequentes », assente nel TC, risale a un « modo » che si preoccupava di collegare la genuinità dell'annuncio missionario con l'obbedienza al Magistero [61]. Per quanto degna di rispetto, l'inserzione non si intonava col contesto.

---

[60] Ricordiamo il Tema maggiore approvato dal Capitolo generale del 1985 e scelto come tema del sessennio 1985-1991: *XX Capitolo generale, Documento finale*, Roma, 25 Gennaio 1986, p. 5. Pagine illuminanti sull'argomento in EN, 30-38. Giovanni Paolo II torna a ribadire che la scelta dei poveri per la chiesa va intesa « non come scelta esclusiva di classe, ma come opzione evangelica ». In ambito ecclesiale in genere, in particolare presso gli istituti religiosi maschili e femminili, è facile constatare come il riferimento ai poveri/povertà sia diventato pressoché una koinè culturale. Perché codesto linguaggio risponda a un impegno significativo, è necessario che ogni istituzione puntualizzi l'angolazione precisa, ossia il criterio discriminante, del proprio intervento in merito. Per fare un solo esempio, ricordiamo l'intervista congiunta dei Superiori generali dei Fatebenefratelli e dei Camilliani alla Radio Vaticana (7 maggio 1987), nella quale essi caratterizzavano la loro opera ospedaliera come « servizio per i più poveri e abbandonati », come impegno ad essere « sempre più presenti dove più grande è la povertà ». Per un istituto missionario, come il nostro, il criterio prevalente deve restare il ministero della Parola.

[61] Cf. *Acta Capit. XVII*, p. 268, 2 (GREDLER); p. 284, *Prop.* 17: « Redemptoristae in absolvendo apostolatus munere, fideliter sequuntur Magisterium Ecclesiae ». Il modo, a detta dello stesso proponente, non andava inserito necessariamente alla lettera, ma secondo il senso. Nel Capitolo gener. XIX fu respinta una proposta che chiedeva di trasferire la frase nella Cost. 18: cf. *Acta Capit. XIX* (1979), p. 57, *Prop.* 36.

La Commissione di redazione, istituita dal Capitolo speciale, cercò di armonizzarla, senza peraltro riuscire ad evitare l'impressione di una certa sutura.
Un'altra inserzione, proposta da 28-Bg e accolta dalla CPPC nel TEP, suonava così: « Quae redemptio totum hominem amplecitur, *ab omnibus quibus homo opprimitur liberat, sed potissimum a peccato et a Maligno,* omnesque valores etc. » [62]. Il postulato (tratto da *Evangelii Nuntiandi,* 9) non fu però ratificato dal Capitolo, insieme ad altre proposizioni [63]. Il testo attuale è pertanto identico a quello del TV.

« Il Vangelo », di cui si parla nel titolo e nel testo, va inteso nella sua accezione originaria di annunzio solenne, di proclamazione ufficiale del messaggio salvifico (kerygma). A questo traguardo, infatti, deve tendere, come alla sua espressione più piena, tutto il processo evangelizzatore.

Al centro dell'annunzio sta il Cristo, col suo mistero di morte e di risurrezione: Cristo « Redentore e Signore », quale segno della più stretta solidarietà con l'uomo peccatore che viene riconciliato.

Notare la dimensione trinitaria del piano salvifico, ossia il mistero dell'« economia ».

Notare anche il vocabolario, caratteristico della spiritualità redentorista: Redentore, Redenzione, Redenzione copiosa, e simili. Esso evidenzia l'aspetto del perdono, della liberazione, ossia dell'amore misericordioso di Dio per gli uomini peccatori.

« Tutto l'uomo »: affermazione di un'antropologia integrale, e superamento di una certa concezione dell'uomo, piuttosto tradizionale nel messaggio missionario, che privilegiava la componente spirituale (« Sàlvati l'anima ») a svantaggio di quella corporea. Per lo stesso motivo i testi, come si è già accennato, evitano l'espressione tradizionale « le anime più abbandonate » [64].

Oltre che antropologicamente unitario, il messaggio è aperto su una dimensione escatologica più integrale. Mentre la tematica tradizionale sui « fini ultimi » e sulle « massime eterne » era impo-

---

[62] CPPC, *Praeparatio, Adnot. partic.,* p. 38, n. 24. Nella stessa pagina, la CPPC respingeva la nuova redazione della Cost. 6 proposta da 10-C, nella quale venivano espunte le citazioni bibliche e la menzione dello Spirito Santo.

[63] Cf. *Acta Capit. XIX,* p. 58.

[64] Interessante, a questo riguardo, il modo con cui, nello stat. 05, viene caratterizzato l'apostolato del Beato Donders: « che ha prestato il suo servizio missionario alla redenzione di tutto l'uomo » (ad *totum hominem* salvandum). A titolo di curiosità attiriamo l'attenzione sulla *Regola di Varsavia* che più volte parla di « felicità temporale ed eterna ». Cf. F. Ferrero, *Modelo general de Congregación en la primera versión latina de la Regla pontificia CSSR (Varsovia 1789),* in *Spic. Hist.* 32 (1984) 170-171, 174-177.

stata su base prevalentemente individuale, qui la visuale escatologica si radica nella storia della salvezza che, nell'arco del suo sviluppo, abbraccia e trasfigura « tutti i valori umani », proiettandosi nella redenzione cosmica dei « nuovi cieli e nuova terra ». Una salvezza pertanto veramente totale, una redenzione veramente copiosa.

Come si può notare, il messaggio è affidato a citazioni bibliche, contenute ma pregnanti, desunte da S. Paolo e S. Giovanni, la cui soteriologia è un patrimonio caro alla tradizione C.Ss.R., oltre che a tutta la Chiesa.

La valenza soteriologica dell'annunzio si apre con estrema naturalezza a tutte le formulazioni che si possono avanzare in questo campo. Encicliche quali la *Redemptor hominis* e la *Dives in misericordia* sono, per i Redentoristi, come documenti di famiglia, variazioni e arricchimenti del messaggio affidato alla Congregazione [65].

L'accentuazione, nel messaggio, dell'aspetto *redentivo e misericordioso* spiega il comportamento del missionario redentorista, portato più al perdono che alla condanna. La comprensione amorosa, ma non lassista, verso il peccatore conferisce alla nostra prassi missionaria quella nota di *ottimismo della salvezza* che la contraddistingue. Sull'esempio del Fondatore: il quale, in un'epoca di rigore sacramentale, confidava di non aver mai rimandato nessuno dal confessionale senza assoluzione [66].

---

[65] Le Costituzioni si limitano ad una visione fondamentalmente biblica della redenzione senza pretendere di volerne fornire un approfondimento teologico. Per una valutazione d'insieme del senso della redenzione nelle Costituzioni si possono vedere: H. SCHERMANN, *Copiosa apud eum Redemptio. Erlösung und Befreiung nach den Konstitutionen der Redemptoristen.* Edizione parziale in *Spiritus Patris,* 9 (1983) 86-106; F. FERRERO, *El sentido de la Redención en la Constitutiones actuales de la Congregación del Smo. Redentor, Spic. Hist.* 31 (1983) 125-156. Per una rilettura ermeneutica dei diversi codici, o categorie, della redenzione, si può vedere L. ALVAREZ VERDES, *La redenzione come liberazione,* in *Morale e Redenzione,* Edacalf, Roma 1983, pp. 155-168.

[66] Vedere P. HITZ: *Postulata maiora,* p. 96, n. 2. Cf. S. RAPONI, *I Redentoristi oggi e domani,* Verona 1982 [2], pp. 20-22. Citiamo ancora il DURRWELL: « Il redentorista predica il Vangelo *con i sentimenti del cuore di Cristo.* Il redentorista è un amico di Cristo, sincero, devoto, che vive nella sua intimità (cf. Cost. 23). In questa intimità con Cristo, il redentorista compartecipa l'amore che Cristo porta agli uomini. Seguace di S. Alfonso, il Dottore zelantissimo, vuole la salvezza di *tutti* gli uomini. L'antica cost. 47 voleva che egli predichi ' con fame grandissima delle anime. Desiderando ognuno, se fosse possibile, di santificare in ogni predica non solo gli uditori presenti, ma ben anche tutto il mondo '. Questo testo esprime il cuore di S. Alfonso ... Il redentorista è l'apostolo di una *copiosa redemptio.* Grande è il suo desiderio e grande la sua fiducia... Questo zelo non è amaro. E' pieno della benevolenza di Dio ' che ha tanto amato gli uomini da dare il proprio Figlio '. Il messaggio redentorista è una *Buona Novella.* Proclama: *la redenzione abbondante,* l'amore del Padre *che ci ha amati per primo e ha inviato il Figlio in propiziazione per i nostri peccati* (1 Gv 4, 10). S. Alfonso si è lamentato così delle missioni predicate ai suoi tempi: ' Nelle missioni ordinariamente non si parla d'altro che de' quattro novissimi e d'altre ma-

b) *L'evangelizzazione* (Cost. 7-10)

Potremmo porre come sotto-titolo « Metodologia missionaria », perché di questa essenzialmente si tratta. Di essa vengono presentati il presupposto di fondo (Cost. 7), le varie tappe di realizzazione, lo spirito che deve accompagnarle (Cost. 8-10).

• *Presupposto di fondo* (Cost. 7)

Sulla scorta della *Gaudium et spes* e dell'*Ad gentes* (cf. i riferimenti), si ripropone al missionario un problema dal quale egli non può prescindere senza grave pericolo per la retta interpretazione del suo impegno. Ossia la sovrana libertà di Dio Salvatore, vicino a quanti lo cercano, anche se resta il « Dio ignoto ». Viene suggerita, in definitiva, una mistica missionaria, una convinzione di fede, in base alla quale l'apostolo deve sperare contro ogni speranza, sicuro che la grazia di Dio è sempre all'opera, secondo vie che spesso passano al di là delle istituzioni e delle strutture visibili. Il segno della grazia può incontrarsi anche fuori della comunità ecclesiale. « Andare incontro » non vuol dire, certo, che tutto è già fatto, o che le religioni siano tutte eguali, sicché i cosiddetti « cristiani anonimi » renderebbero superflua la missione della Chiesa. Se così fosse risulterebbe nullificata l'opera di evangelizzazione, che resta il mandato per eccellenza di Cristo ai suoi Apostoli. Ma « andare incontro » non vuol dire neppure che tutto sia da fare. La salvezza è prima di tutto un dono, una grazia: le citazioni di At 20,24 e Rm 8,29 sono a riguardo emblematiche. Il missionario dunque non parte mai da zero! La grazia di Dio lo precede, ed egli si inserisce in questo lavoro mi-

---

terie di spavento, e da taluni poco si tratta, se non di passaggio, dell'amore che Iddio ci porta e dell'obbligo che abbiamo noi d'amarlo (...) L'impegno principale del predicatore nella missione ha da esser questo, di lasciare in ogni predica che fa i suoi uditori infiammati del santo amore'. Quei nostri padri che, in passato, hanno mirato ad ottenre le conversioni soprattutto con lo spavento, si rendevano conto che erano infedeli al loro Padre S. Alfonso e alla nostra prima Costituzione: 'Mi ha inviato a portare la Buona Novella?' Portare la Buona Novella, non i castighi! » (F. X. DURRWELL, *o.c.*, pp. 26-29; ediz. franc., *Spic. hist.* 1986, pp. 109-110).

All'Omelia, il Durrwell insisteva: « Alla sequela di Cristo, la Congregazione deve annunziare una *Buona Novella*. Ha per divisa: « Copiosa apud eum Redemptio ». Predichiamo l'abbondanza della salvezza. La parola di Gesù era salvifica... Con il nostro ministero Cristo vuol 'continuare' l'opera della redenzione; l'opera della liberazione dell'uomo. Rivolgiamo, perciò, a Dio questa preghiera: che voglia concedere con abbondanza alla Congregazione il carisma di una predicazione *evangelica;* di un annunzio che allarghi il cuore dell'uomo, che converta suscitando la speranza e l'amore » (*ibid.*, p. 33). Pertinente commento alla Cost. 6 in EN, 26-29.

sterioso come « servo umile e audace della Buona Novella di Cristo » (Cost. 6)[67].

• *Tappe e spirito dell'evangelizzazione* (Cost. 8-10)

A proposito di queste due Costituzioni, nel Capitolo del 1979 vi fu una proposta di riordino di tutta la materia perché non rispondente a esigenze di logica e di chiarezza. Il Capitolo giustamente non accolse il postulato[68].

• *Strategia missionaria* (Cost. 8)

Pur nella sua brevità, questa Costituzione imposta la metodologia missionaria in maniera nuova rispetto alle antiche Regole e costituzioni. Queste, infatti, prospettando l'azione missionaria in ambito di cristianità, si preoccupavano della condotta da tenersi in missione, oltre che fornire evidentemente le direttive circa la conduzione della missione stessa. Essendo l'intervento missionario diretto essenzialmente alla proclamazione esplicita della Parola, il comportamento ne doveva costituire il supporto morale[69].

I nuovi testi s'inquadrano in una prospettiva più ampia e differenziata, in funzione della varietà di ambiente e di cultura dei soggetti dell'evangelizzazione. Come abbiamo rilevato a proposito della

---

[67] Richiamiamo l'apporto che la Cost. 7 deve al p. HITZ: cf. *Postulata maiora*, p. 97, 3. Solo qualche assaggio: « Sodales, in fide Christi Redemptoris et Domini, memores sunt, omnes homines esse peccatores et cor habere perversum, sed etiam omnes istos homines iam profundius esse *electos, salvatos et congregatos in Iesu Christo* (cf. Rm 3; 5; 8; 11, ecc) ... Domino obviam ire student, ubi iam versatur, in mundo hominum hodiernorum, cum eo viam incedere in patientia et fide... ». Ugualmente significativa l'espressione di altri postulati: « Ecclesiae missio est, ut annuntiet evangelium mundo indigenti, in cuius tamen corde Deus, suo modo mysterioso, iam operatur » (*Post. maiora*, p. 52, b = COLLISON; e p. 57, 2 = London II). Sulla complessità dell'evangelizzazione, cf. EN, 17.

[68] Cf. *Acta Capit. XIX*, p. 49, h (l'alternativa fu avanzata da p. LIPPERT, a nome del gruppo di lingua tedesca); la votazione a p. 59: *Prop.* 56 (Placet 50; i. m. 4; non pl. 50).

Per le tappe e la metodologia dell'evangelizzazione nel suo complesso, cf. P. HITZ, *Post. maiora*, p. 98, 5; *Testo di Bruxelles, ibid.*, pp. 106-107, n. 2.

[69] Cf. *Regole e cost.* approvate da Benedetto XIV: Parte I, Capitolo I: *Delle missioni*, specialmente & VI, e cost. 52-67 (« Sulla condotta da tenersi in missione »). Si può vedere anche S. RAPONI, *Categorie-chiave*, pp. 43-44; 46. Sulla « testimonianza della vita » riferiamo il numero del TI: « Ministerium verbi semper fulciri debet testimonio vitae et sanctitatis. Meminerint sodales opus externnum nil valere nisi a communicare cum Christo in eius caritate salvifica proveniat. Ad hoc necessaria est cognitio personalis et vivax Christi, patientia et fortitudo semper nova, una cum humilitate et fide, spe et amore ultra omnem mensuram; quae omnia sunt profecto dona Spiritus Sancti apostolis destinata » (*Acta Capit. XVII*, p. 186, n. 12). Cf. DURRWELL, *Postulata maiora*, p. 110, n. 3.

Cost. 3, detti soggetti sono attualmente allineati su di una frontiera strettamente missionaria, la quale esige pertanto una metodologia pastorale e un discernimento apostolico adeguati. Tale maggiore complessità d'intervento implica approcci diversi nella programmazione missionaria. Si tratta di una nuova strategia apostolica, che trova le sue linee maestre nel Decreto *Ad gentes* (spesso richiamato). Questa strategia comporta, quasi strutturalmente, due modi di annuncio: implicito ed esplicito. In prospettiva l'evangelizzazione tende alla proclamazione esplicita della Parola; ma spesso è affidata alla sola presenza, fatta di testimonianza e di carità irradiante. Quando, e come, porre in essere l'uno o l'altro dei due modi è frutto appunto del discernimento apostolico [70].

• *La testimonianza* (Cost. 9)

Non è una ripetizione della Cost. 8, come da qualcuno si è pensato [71], bensì la ripresa di una delle due alternative ivi prospettate. La testimonianza viene descritta a grandi linee senza pretendere alla completezza delle eventuali applicazioni, da commisurare alle circostanze di luogo e di tempo.

Quello che si vuol mettere in rilievo, specialmente nella parte conclusiva, è che la testimonianza tacita, o apostolato di presenza, rientra in maniera del tutto legittima nel concetto di evangelizzazione. Non ne costituisce, certo, il grado supremo, che compete all'annuncio diretto; ne rappresenta nondimeno una tappa autentica, tendente di per sé alla proclamazione della Parola. Può accadere che questa fase intermedia, o di preparazione resti, in determinati contesti geografici e culturali, l'unico o almeno il prevalente modo di evangelizzazione. In tal caso, il missionario, giova ripeterlo, si muove all'interno del processo evangelizzatore. Il suo campo di lavoro, cioè, non si situa in una supposta fase previa (detta « pre-evangeliz-

---

70 Esemplare a riguardo la strategia di S. Francesco d'Assisi. Tornato in patria dall'Egitto egli scrive una nuova Regola per il suo Ordine, nella quale, mettendo a frutto la sua esperienza con i mussulmani (gli « infedeli »), scrive queste parole degne di essere anche oggi meditate: « I frati che vanno tra gli infedeli, possono ordinare i rapporti spirituali in mezzo a loro in due modi. Un modo è che non facciano liti o dispute, ma ' siano soggetti ad ogni creatura per amore di Dio ' (1 Pt 2,13) e confessino di essere cristiani. L'altro modo è che, quando vedranno che piace al Signore, annunzino la parola di Dio perché credano in Dio onnipotente Padre e Figlio e Spirito Santo, e nel Figlio Redentore e Salvatore, e siano battezzati... » « (*Regola non bollata,* 16). Sulla complementarietà tra testimonianza e annuncio esplicito cf. EN, 21-22; 41-42; 76.

71 Cf. *nota* 68.

zazione », o umanizzazione, e simili), ma s'iscrive nel perimetro dell'evangelizzazione propriamente detta, di cui rappresenta il primo approccio [72].

E' superfluo rilevare l'opportunità di una tale strategia missionaria, soprattutto per quei Redentoristi che vivono e operano in ambienti particolarmente restii ad aprirsi al Vangelo. Si pensi, per esempio, ai territori mussulmani, o anche a certi settori, in zone di antica cristianità, rigidamente chiusi o del tutto indifferenti, quando non ostili.

• *L'annuncio esplicito* (Cost. 10)

Al termine del primo paragrafo, la frase: « Redemptoristae quidem etc. » è stata qui trasferita dalla Cost. 11 del TV, dove appariva in realtà fuori contesto, in quanto riguarda più la stessa evangelizzazione che non il fine dell'opera missionaria. Il trasferimento, proposto dalla CPPC nel TEP, suggerì anche il cambiamento del termine « propriam » (semper del TV) in quello di « praecipuam », per armonizzare la frase col contesto. Sempre nel TEP, la CPPC aveva fatto cadere la conclusione della frase: « ad conversionem fundamentalem », perché più consona con la Cost. 11 [73]. Il Capitolo del 1979 accolse le proposte del TEP, eccetto che per la parte conclusiva: « ad conversionem fundamentalem », che rimane pertanto agganciata alla Cost. 10, non senza qualche forzatura [74]. Qualcuno dirà: tanto rumore per nulla! Bisogna ricordare però che la proposizione in questione era stato un « modo », durante il Capitolo speciale, che nella sua formulazione assoluta veniva a turbare lo sviluppo logico della trattazione sulla gradualità di approcci all'evangelizzazione [75]. Iniziare la Cost. 11 con una proposizione del genere significava rompere la linearità del discorso portato avanti con le Cost. 8-10. D'altra parte, la redazione finale del testo (TV) volle conservare l'aggiunta in tutta la sua materialità, per non dare l'impressione di manipolare una proposizione votata dal Capitolo.

---

[72] Il TI, per affermare la legittimità di un tale approccio, diceva: « Quae elementa (= testimonium vitae, oratio et servitium fraternum) tamen varios gradus istius evangelizationis constituunt, ideoque nostram vocationem missionariam *pleno iure* intrant (cf. Ad gentes, nn. 11-12, 25) » (*Acta Capit. XVII*, p. 186, 13). Lo stesso ripeteva il TR, 4, b. L'espressione da noi sottolineata venne poi espunta perché ad alcuni sembrava ambigua e capace di creare confusioni (*ibid.*, p. 284, *Prop.* 23). Il P. V. SCHURR, invece, (in un colloquio col sottoscritto) trovava il testo esatto e l'espressione del tutto in linea con la teologia e la pastorale dell'evangelizzazione.

[73] Cf. CPPC, *Praeparatio, Adnot. partic.*, p. 39, n. 27.

[74] Cf. *Acta Capit. XIX*, p. 80, *Quoad Const. 10, Prop.* 2. Per altre alternative, tutte respinte, *ibid.*, pp. 59-60; 80.

[75] Riportiamo il « modo » nella formulazione originaria: « Redemptoristae habent in Ecclesia tamquam missionem propriam verbi Dei explicitam proclamationem ad conversionem fundamentalem ». Per la collocazione si premetteva: « Hic (= Const. 6), vel alio loco aptiori dicitur explicite » (*Acta Capit. XVII*, p. 284, 18).

A provocare il « modo » era stato un certo meccanismo di difesa, il timore cioè che quanto espresso nella Cost. 9 potesse attentare al carisma tradizionale dell'annuncio esplicito della Parola. In realtà, come si è visto, l'evangelizzazione — testimonianza della Cost. 9 non è fine a sé stessa, bensì aperta alla proclamazione esplicita, di cui alla Cost. 10. Tutto questo per dire che, effettivamente, il « modo » non era necessario, perché il testo provvedeva con il necessario equilibrio alla caratterizzazione del nostro ministero evangelizzatore.
Aver ricordato il *Sitz im Leben* del « modo » significa ricondurlo alle sue giuste proporzioni. Citarlo prescindendo dal contesto immediato in cui è collocato può portare ad una sollecitazione di senso del tutto indebita, facendogli dire più di quanto in verità non può dire [76].

Si noti nella Cost. 10 la ricchezza di riferimenti biblici: messi insieme formano una piccola sintesi di teologia dell'apostolato secondo il Nuovo Testamento, specialmente secondo S. Paolo. Il missionario-apostolo risalta a tutto tondo. Una ulteriore conferma, codesta, che la tematica riguardante l'apostolato è uscita dalle secche di un certo schematismo teologico-pastorale per ricuperare l'originale pregnanza biblica. Notare in particolare la dimensione pneumatica che conclude il numero (cf. EN, 75).

c) *Il fine dell'attività missionaria* (Cost. 11-12)

Aver unificato le Cost. 11-12 sotto lo stesso articolo è senza altro più logico, rispetto al TV[77]. I due numeri infatti sviluppano contenuti tra di loro strettamente connessi, che vanno dalla conversione personale (Cost. 11) alla crescita comunitaria (Cost. 12).

- *La conversione personale* (Cost. 11)

Che la conversione personale progressiva sia al centro dell'annuncio è stato già anticipato nella Cost. 3, ultimo comma (cf. riferimento a SC, 9), e nella Cost. 10 (l'embolismo di cui si è parlato).

---

[76] Che la frase si potesse prestare, nella sua formula assoluta, a una certa estrapolazione, lo dimostra l'intervento di un Capitolare nel Capitolo del 1973: non conoscendo l'origine del « modo » non poteva valutarne la portata contestuale (cf. *Acta Capit. XVIII*, p. 36, e).
Ricordiamo che la frase fu richiamata da Giovanni Paolo II nell'Allocuzione rivolta al Consiglio Generale, il 7 Dic. 1979.

[77] Cf. CPPC, *Praeparatio, Adnot. partic.*, p. 39, n. 28.

La Cost. 11 fa da riscontro alla Cost. 6: all'offerta di salvezza totale da parte di Dio, deve corrispondere l'impegno anch'esso totalitario da parte dell'uomo. La risposta dell'uomo coinvolge le profondità stesse dell'essere. Si tratta cioè di un'opzione che tocca la persona nella sua interiorità più sacra, là dove si elaborano le scelte supreme. Perciò il testo parla di « scelta radicale e decisiva », di « mettersi dalla parte di Cristo », di « conversione continua e totale ». Al « kerygma » (Cost. 6) corrisponde la « metànoia » (Cost. 11).

Si noti anche qui la densità dei riferimenti biblici da una parte, e il taglio « redentorista » del linguaggio dall'altra: « Apostoli della conversione ». Una caratteristica storica che accompagna la C.Ss.R. dalle origini all'oggi [78].

• *La crescita comunitaria* (Cost. 12)

La frase iniziale, che nel TV aveva una formulazione negativa, è ora raccordata in maniera positiva con la Cost. 11, evidenziando il nesso stretto tra conversione personale e crescita comunitaria. L'una è in rapporto con l'altra, in feconda interazione.

Il dettato, in verità un pò ridondante, è un tessuto di espressioni conciliari, e richiama quella dimensione ecclesiale che abbiamo visto essere una delle caratteristiche di fondo della nuova legislazione. La ecclesialità è qui collegata con la Liturgia, come a suo luogo privilegiato. I riferimenti alla Riconciliazione e all'Eucaristia, oltre che indicare due cardini della vita ecclesiale, vogliono sottolineare due aspetti essenziali della pastorale missionaria redentorista, sulle orme del Fondatore [79]. La caratterizzazione redentorista è segnalata oltretutto dal vocabolario tipico: la partecipazione piena alla Redenzione, il Vangelo della misericordia di Dio in Cristo, la Parola di Dio come alimento, e simili.

Alla formazione della comunità possono essere ricondotte, per analogia di contesto, alcune forme della strategia missionaria alfonsiana: la vita devota, le congregazioni laicali, e simili.

---

[78] Per alcune alternative (respinte), cf. *Acta Capit. XIX*, p. 61.

[79] Notare l'inversione di ordine, rispetto al TV, dei due sacramenti, presentati secondo un ritmo ascendente: *praecipue - maxime*. Notare anche, sempre rispetto al TV, la caratterizzazione del sacramento della Penitenza come « sacramentum reconciliationis ». I cambiamenti, proposti dalla CPPC nel TEP (cf. *Praeparatio, Adnot. partic.*, p. 39, n. 29), furono ben accolti dal Capitolo (cf. *Acta Capit. XIX*, p. 61-62). Cf. DURRWELL, *Postulata maiora*, p. 110, n. 3. Sui contenuti delle Cost. 11-12 cf. EN, 18-19; 23-24; 41; 47; 58.

3. COME ATTUARE L'EVANGELIZZAZIONE (Cost. 13-19)

Prima di passare all'esame dei vari articoli, ci sembra opportuno di inquadrare la sezione ricordando l'*Inchiesta sullo stato del ministero apostolico nella Congregazione,* voluta dal Capitolo speciale nel corso della I sessione. Condotta dal Governo generale durante l'intersessione essa venne sintetizzata dallo stesso Governo e presentata durante la II sessione [80].

La relazione, esposta dal p. BÉRUBÉ, constava di due parti: nella prima si offriva il resoconto delle risposte pervenute; nella seconda si avanzavano riflessioni e proposte. Percorriamole brevemente [81].

La prima parte passava schematicamente in rassegna le varie forme di ministero in atto: Missioni, Esercizi, Parrocchie, Attività ecumenica e verso i non credenti, e altre opere di cui si notava la « maxima diversitas ».

Per il futuro le attività si sarebbero dovute muovere lungo tre direttrici: 1) Conservare le attività tradizionali adattandole nei metodi e nei contenuti. 2) Contemperare la nostra attività alle esigenze pastorali dell'ambiente, con particolare attenzione ai poveri e ai lontani. Tutto questo da realizzare in modo comunitario. Inoltre la pluriformità delle opere esige specializzazione e formazione di gruppi d'avanguardia; come pure ridistribuzione dei soggetti nelle case. I nostri giovani richiedono vita missionaria autentica, specialmente verso la gente del popolo e verso i poveri. 3) La predicazione della Parola deve restare il nostro ministero specifico, diretto alla cura straordinaria delle anime. Ciò può essere fatto sotto diversi aspetti: sia quanto al modo, sia quanto a coloro ai quali l'annunzio è diretto: poveri, operai, non cattolici, non credenti.

Nella seconda parte, il relatore esprimeva riflessioni e suggerimenti, che diceva di dare più a nome proprio che come deduzioni dall'Inchiesta. Il discorso era impostato su due titoli maggiori: A. Conclusioni generali in rapporto alla revisione della Regola. B. Conclusioni sulla struttura e sul Governo della Congregazione.

Nel percorrere il documento, si potrà notare una certa vicinanza alle posizioni del gruppo francofono che, come abbiamo visto,

---

[80] Cf. *Acta Capit. XVII,* p. 250-251 (Intervento PFAB: se e quando far conoscere l'Inchiesta); p. 254, 2 (Votazione sulla proposizione Pfab: « Fiat a Consilio generali relatio de statu ministerii Congregationis »: placet 64, non pl. 36). Da notare che le risposte delle (Vice-)province lasciarono in parte a desiderare: delle 72 che si attendevano ne giunsero solo 59. Sufficienti comunque per farsi un giudizio oggettivo.

[81] Cf. *Acta Capit. XVII,* pp. 279-280 (Prima parte); pp. 286-288 (Seconda parte).

preconizzava un più deciso spostamento sul fronte « ad gentes ».

Qui trascriviamo solo la conclusione generale delle due parti: « Non tutte le opere della Congregazione hanno attualmente lo stesso vigore. Vi sono difficoltà, come del resto in tutto il mondo. Ma si ha vera attività missionaria, anche in favore dei poveri. C'è fedeltà nella nostra vocazione, come si constata in particolare nelle regioni dove i Confratelli sono perseguitati. C'è vitalità, ma si auspica maggiore dinamismo nell'azione pastorale » [82].

a) *Il dinamismo missionario* (Cost. 13-17)

Notare anzitutto il cambiamento del titolo, che nel TV suonava: « Le forme dell'attività missionaria ». Introdotto nel TEP, esso veniva spiegato dalla CPPC con il motivo che in questo articolo non si trattava in realtà delle forme specifiche dell'attività missionaria, di cui agli stat. 016-024, bensì del dinamismo apostolico, ossia dello spirito che deve presiedere alla scelta delle forme concrete [83].

• *Natura e criteri del dinamismo missionario* (Cost. 13-15)

Consideriamo le due Costituzioni come un tutt'uno perché, sotto angolature differenti, trasmettono lo stesso messaggio.

Nella Cost. 13 l'espressione « inceptis audacibus » (= iniziative coraggiose) attirò l'attenzione della SCRIS che chiese spiegazioni in merito. Il Consiglio generale rispose in maniera esauriente rinviando, tra l'altro, alle Cost. 6; 15-17 [84].

Sempre la SCRIS volle che nella Cost. 15 si introducesse la frase: « sub legittimae auctoritatis ductu exquirendi ». L'autorità in questione era la stessa SCRIS, « alla cui dipendenza i Religiosi svolgono il loro lavoro » [85]. L'aggiunta, qui come altrove, nascondeva la preoccupazione per gli aspetti giuridici. Il riferimento, ammesso che ce ne fosse stato bisogno, si adattava comunque meglio alla Cost. 18.

---

[82] *Ibidem*, p. 288.

[83] Cf. CPPC, *Praeparatio, Adnot. partic.*, pp. 39-40, n. 30. Le Cost. 13-16, oltre che nel TI e nei successivi testi della Commissione di redazione, si possono leggere in termini pressoché identici nel testo COLLISON (*Postulata maiora*, p. 53, d) e nel London II, in forma più diffusa (*Ibid.*, p. 60, nn. 10-13).

[84] *Emendationes*, p. 2.

[85] *Emendationes*, p. 3.

In quanto realtà in movimento, l'attività missionaria ha registrato grande varietà nel concreto della storia, di cui essa segue l'evoluzione scrutando « i segni dei tempi » (Cost. 13). Pertanto l'apostolato redentorista, più che dalle forme concrete (che tuttavia vanno mantenute e promosse ove si dimostrassero efficienti), si caratterizza dal dinamismo missionario. Questo è capace di vivificare sempre di nuovo le forme esistenti, e di suscitarne altre maggiormente rispondenti agli appelli dell'ora.

Perché il dinamismo non venga confuso con qualcosa di astratto e di vago, aperto quindi alle sperimentazioni anche le più incontrollate, la Cost. 14 richiama i criteri di fondo che devono guidare le scelte operative. Si tratta di un richiamo esplicito alle Cost. 3-5 che, come abbiamo visto, costituiscono il fondamentale criterio di discernimento del carisma redentorista nella Chiesa.

Questo dinamismo, attento ai « segni dei tempi » e guidato da precisi modelli di riferimento, suppone libertà e disponibilità: da intendersi, queste, anche come atteggiamenti soggettivi, ma soprattutto come caratteristiche oggettive, inerenti strutturalmente alla stessa dinamica missionaria. In altri termini, le « iniziative coraggiose » (Cost. 13) esigono mobilità e ricerca di vie nuove, duttilità e fantasia, per « non lasciarsi vincolare da quelle forme e strutture che renderebbero non più missionaria la loro attività » (Cost. 15). L'espressione « non più missionaria » rimanda, ancora una volta, alle Cost. 3-5 che sono il cuore del nostro apostolato [86].

---

[86] Riportiamo quanto diceva il TI, sotto il titolo: *De versatilitate in inceptis apostolicis.* « Sodales Congregationis impediuntur ne in condicionibus et structuris consistant in quibus eorum actio iam non esset missionalis. Vi eorum vocationis obligantur ut semper sint valde versatiles (mobilità), et quoad homines longinquos repetendos et quoad novas vias inveniendas eos Christo lucrifaciendi. Data optione inter diversa opera apostolica, eae seligantur condiciones ubi Ecclesia et mundus in egestate et crisi versantur » (*Acta Capit. XVII*, p. 182, n. 5). Per le fonti immediate, cf. DURRWELL, *Postulata maiora*, p. 110, n. 4; HITZ, *ibidem*, p. 98, n. 4 (in fine); p. 99, n. 6; p. 100, n. 8 (in medio); *Testo di Bruxelles, ibid.*, p. 107, 3.

In un'intervista alla Radio Vaticana (7.11.1967), il neo-eletto Generale A. T. AMARAL alla domanda rivoltagli: Chi sono oggi 'i poveri' da evangelizzare? Quali 'le anime più abbandonate', per i figli di S. Alfonso?, così rispondeva: « L'interrogativo comporta come risposta un nuovo dinamismo apostolico e la scelta di situazioni di urgenza missionaria, sia nei territori già cristiani, sia nel campo delle missioni verso i non credenti. La Congregazione deve riscoprirsi missionaria nella Chiesa missionaria. Si può dire perciò che una rinnovata coscienza della missione dovrà portare i Redentoristi a considerarsi più itineranti che residenti, più predicatori della Parola che ministri dei sacramenti, più dediti all'apostolato straordinario che a quello ordinario, più ispiratori che istitutori delle comunità cristiane » (Il testo è riportato in *Bollettino della Provincia Romana*, 1967, p. 313).

• *Passato e futuro* (Cost. 16)

Viene riconosciuto l'immenso lavoro missionario compiuto dalla Congregazione dalle origini fino ad oggi, attraverso una pluriformità d'interventi adeguati alle necessità pastorali dei diversi Paesi. Questo rapido sguardo al passato è indice di una coscienza storica radicata nell'esperienza dei predecessori.

Fu in questo contesto che, nel Capitolo speciale, si discusse se introdurre qui la menzione delle forme concrete della nostra attività, in particolare delle missioni. Come vedremo più avanti, la maggioranza dei Capitolari optò per la trattazione delle varie forme negli Statuti.

Per il futuro, il dinamismo missionario si apre a « qualunque iniziativa », purché conforme al carisma dell'Istituto, carisma delineato nelle linee maestre, è bene ripeterlo, nelle Cost. 3-5.

• *Il criterio prossimo delle scelte operative* (Cost. 17)

Nel primo paragrafo, il Capitolo del 1979 al posto di « Utrum determinatum opus apostolicum » del TV preferì porre l'attuale dizione: « Utrum determinatae *prioritates* in operibus apostolicis »[87]. L'accento cade così su un aspetto più concreto, ossia sul discernimento da operare *hic et nunc* da parte delle (Vice-)province in settori ben determinati di attività. Come si ricorderà, il tema delle « priorità apostoliche » è stata una delle grandi preoccupazioni dell'Istituto nel sessennio 1973-1979.
Sempre nello stesso paragrafo va segnalato il cambiamento del termine « invigilante » in quello di « consentiente », e di « Gubernium » (sempre del TV) in « Consilium »: ambedue suggeriti dalla CPPC nel TEP e approvati del Capitolo[88]. La scelta delle priorità è cosa molto importante per la strategia missionaria della Congregazione, perciò si richiede l'assenso del vertice supremo con un atto collegiale.

La Cost. 17 è un'ulteriore conferma che il dinamismo missionario non è atteggiamento che annaspa nel vago e nell'indeterminato. Oltre i criteri di fondo espressi soprattutto nelle Cost. 3-5, esiste un criterio più immediato, il Capitolo (vice-)provinciale, che deve commisurare le direttive generali alle circostanze particolari.

Non sembra pertanto giustificata l'ansia di coloro che temono la dispersione, o addirittura la dissoluzione, dell'attività apostolica

[87] Cf. *Acta Capit. XIX*, p. 63, *Prop.* 82.
[88] Cf. CPPC, *Praeparatio, Adnot. partic.*, p. 40, n. 31.

attraverso un pluralismo incontrollato e caotico. Il meccanismo delle scelte operative non è lasciato all'inventiva delle iniziative personali (anche se queste hanno una loro ragion d'essere, cf. stat. 049), ma è compito di tutta la comunità provinciale esprimentesi nel Capitolo come organo supremo, le cui decisioni sono sottoposte all'approvazione del Consiglio generale come ultimo sigillo. Né bisogna dimenticare l'aggiunta alla Cost. 15, voluta dalla SCRIS.

Nel secondo paragrafo della Cost. 17 si noti l'esigenza di continuo rinnovamento e di verifica puntuale (cf. i rimandi). Esigenza particolarmente evidenziata nello stat. 025, ai diversi livelli.

b) *Alcune forme di apostolato missionario* (Stat. 016-024)

Come si è accennato, l'intervento apostolico della C.Ss.R. è caratterizzato fin dagli inizi da pluriformità di iniziative. Questo ventaglio di forme molteplici si è dispiegato lungo tutta la storia successiva, fino ai nostri giorni, nei quali l'esigenza di diversificare gli approcci concreti dell'annuncio si è fatta sentire in maniera più pressante. Rimandiamo, in merito, all'*Inchiesta sul ministero* di cui abbiamo parlato sopra.

Per interpretare questa multiformità di situazioni, le Costituzioni rinnovate hanno cercato di distinguere meglio i *principi-guida* dalle *forme concrete*: dando ai primi una rilevanza programmatica capace di suscitare e individuare le seconde, secondo le richieste dell'ora.

Questa distinzione, che vuol tener conto della realtà in movimento, non significa però rinnegamento del passato. Infatti la nuova legislazione, che imposta la strategia del futuro, richiama l'attenzione su quelle forme che hanno storicamente configurato la nostra azione missionaria, e che vanno mantenute adeguandole continuamente alle esigenze pastorali (stat. 016). Passiamole brevemente in rassegna.

• *Le missioni al popolo* (017)

Torniamo un momento all'*Inchiesta*. Le statistiche sulle « missioni » davano gli esiti seguenti: il numero di Padri ad esse dedicati si aggirava sul 15-20 %: una percentuale abbastanza buona, ma non certo entusiasmante. Sul numero delle stesse si precisava: « Cresce in qualche Provincia; in altre restano allo *status quo;* nella maggior

parte si nota una diminuzione, a volte rilevante »[89]. Della diminuzione si avanzavano anche le ragioni: l'evoluzione del mondo verso il materialismo; le molte novità all'interno della Chiesa (in teologia, nella prassi pastorale) poco favorevoli alle missioni; il poco o punto apprezzamento presso i pastori d'anime; la scarsezza dei missionari, e la loro poca idoneità a rispondere alle nuove esigenze[90].

Una Congregazione per la quale la missione popolare costituiva da sempre l'elemento caratterizzante per eccellenza — al punto da fare quasi un tutt'uno con il fine stesso dell'Istituto — non poteva constatare senza traumi la crisi in atto. In effetti, nel dopoguerra la missione, anche se sottoposta a profonda revisione (tra i tentativi più coraggiosi: il C.P.M.I. in Francia), cominciava a segnare il passo. Certo, non dapertutto la situazione appariva drammatica; tuttavia essa cominciava a interessare anche quelle zone che, o per posizione geografica o per taglio pastorale, sembravano dover rimanere immuni dalla crisi.

Il profondo rinnovamento suscitato dal Concilio, cui la relazione accennava come a una delle cause, doveva per necessità di cose privilegiare alcune urgenze, tra cui la catechesi liturgica; e provocare un riesame della vita pastorale nel suo complesso. Ciò comportava, quasi naturalmente, una specie di messa in mòra di forme pastorali preesistenti che, almeno per il momento, sembravano meno atte a sostenere quell'immane compito. Che il fenomeno fosse temporaneo lo si è visto nella rinascita delle missioni dalla fine degli anni '70 in poi. Rinascita che ha trovato autorevole conferma e stimolo nell'insegnamento di Giovanni Paolo II[91]. Per capire il risveglio delle missioni su tutto il territorio ecclesiale bisogna tener conto, accanto alla decantazione e al riequilibrio di alcune forme pastorali nel post-concilio, del grande sforzo di rinnovamento che le missioni hanno attraversato, sia quanto a tematica, che quanto a metodologia[92].

---

[89] « In una alterave Provincia numerus crescit. Quaedam Provinciae manent in situ quo antea. In pluribus Provinciis habetur diminutio, quandoque notabilis » (*Acta Capit. XVII*, p. 279, A, 1).

[90] *Ibidem.*

[91] Allocuzione al Consiglio generale dei Redentoristi (6 Dic. 1979); *Catechesi tradendae*, 47; Allocuzione ai partecipanti al Primo Congresso Missionario Nazionale (6 Febbr. 1981); Lettera della Segreteria di Stato al Consiglio generale dei Redentoristi (14 Giugno 1982); Esort. Apost. *Reconciliatio et Paenitentia* (2 Dicembre 1984), n. 26.

[92] Cf. gli Atti del Primo Congresso Missionario Nazionale: *Missioni al popolo per gli anni '80*, Ed. Antonianum, Roma 1981. Per la C.Ss.R., cf. J. Ruef, *Parish Missions (1945-1976)*, 3 voll., Roma 1978-1979; All'argomento l'Istituto storico ha dedicato tutta l'annata di *Spicilegium historicum* 1985, sotto il titolo: *De Sacris Missionibus studia et documenta. Le Missioni popolari dei Redentoristi in Europa*, per complessive 493 pp.

Ma all'epoca del Capitolo speciale la crisi era chiaramente avvertibile. Da qui si può capire, almeno in parte, il motivo che divideva i Capitolari sul posto da assegnare alla missione popolare nella nuova legislazione. C'era chi, ritenendo del tutto insufficiente il TI in merito, avrebbe voluto la menzione esplicita delle missioni nelle Costituzioni in quanto « munus apostolicum peculiare C.Ss.R. »[93], ossia come forma privilegiata e irrinunciabile della nostra azione missionaria. E chi, invece, ne rinviava la trattazione agli Statuti generali, in quanto forma certamente prioritaria laddove si mostrasse ancora efficace, ma non imponibile a tutti, date le diverse situazioni.

L'andamento della discussione si rifletteva in parte nella graduale redazione dei testi. Il TI, come si è accennato, parlava in genere di « forme dell'apostolato », rinviando in un *N.B.* la trattazione delle varie forme agli Statuti ancora da elaborare[94]. Il TD dedicava perciò alle missioni gli stat. 020-021. Il TR tentava una conciliazione: menzionava le missioni nelle Costituzioni (= cost. 5), ma da un punto di vista più storico che programmatico, e ne rimandava la trattazione specifica agli Statuti (= stat. 15).

Prevalse, infine, la tesi che demandava le missioni agli Statuti. Nel TV, e in quello definitivo, ad esse è dedicato lo stat. 017. Tale collocazione, al primo posto rispetto alle altre forme di attività, rispecchia i criteri enunziati dallo stesso Capitolo circa la distinzione tra Costituzioni e Statuti[95].

Lo stat. 017 comprende due parti.

La prima caratterizza la missione nel suo aspetto teologico-pastorale, che trova il suo nucleo nel kerygma, ossia nell'annuncio della salvezza (cf. Cost. 6) e nella conversione in tutta la sua dinamica (cf. Cost. 11-12). L'ultimo comma (« la redenzione che il Figlio di Dio continua nel mondo ») è citazione delle antiche *Regole e cost.*, precisamente della cost. I, n. 40 (sull'*Idea delle missioni*). Nell'edizione ufficiale latina del 1982 manca il riferimento, presente invece nella recentissima edizione del 1986[96].

---

[93] Cf. *Acta Capit. XVII*, p. 180, 9.

[94] Nel *N. B.* il TI così si esprimeva: « In *Statutis Capitularibus* sermo fieri potest de principalioribus formis historicis nostrae missionis; quae tamen, nedum excludant alias formas noviter inveniendas, reconsiderari et readaptari debent charismati nostro specifico (= Cost. 3-5). Circa formas historicas referri potest ad textum Londiniensem II (*Postulata maiora*, p. 60, nn. 14-17), vel ad textum Collison (*ibidem*, p. 53, d) » (*Acta Capit. XVII*, p. 182).

[95] Cf. *Acta Capit. XVII*, p. 241, III. Vedi sopra *nota* 1.

[96] Cf. CPPC, *Praeparatio, Adnot. partic.*, p. 85, n. 150. L'identità redentorista consiste primariamente nella missionarietà (le cui coordinate si trovano soprattutto nelle cost. 3-5). La missionarietà si attua nelle varie forme di attività, particolar-

La seconda parte si riferisce alle « rinnovazioni di spirito »: assenti nel TV, vengono qui recuperate come tratto caratteristico della C.Ss.R. fin dalle origini [97].

• *Il ministero parrocchiale* (018)

Sono note le discussioni, ricorrenti in ogni Capitolo generale, sulla legittimità di un tale ministero per il carisma della C.Ss.R. Il Capitolo speciale, distinguendo i criteri-guida dalle forme concrete, ha sbloccato la situazione, almeno a livello teorico. Le scelte pratiche, infatti, restano sempre complesse, a seconda delle diverse situazioni.

Il testo si sforza di caratterizzare il lavoro redentorista nelle parrocchie come ministero animato da « spirito missionario », teso a fare della pastorale parrocchiale una « missione permanente ». Per fare un esempio programmatico si può pensare alle chiesa di S. Bennone.

Le frasi riportate sopra tra virgolette non possono, e non debbono, perciò essere prese alla leggera, come comodo alibi ad una certa inerzia, ma devono stimolare verso una pastorale vigile e dinamica ispirata ai criteri di fondo consegnati nelle Cost. 3-5 [98].

---

mente nelle missioni popolari, che hanno configurato storicamente la nostra vocazione e che hanno la loro finalità permanente. Certo, rinnovate e vivificate nelle strutture e nella tematica, ma senza rinnegare superficialmente il passato. Come tali, le missioni rappresentano una ri-evangelizzazione, un momento di rottura nella quotidianità pastorale. Le case furono fondate per le missioni. La stessa morale di s. Alfonso è nata dalle missioni e per le missioni.

[97] *Ibidem.* Sulle « rinnovazioni di spirito » riportiamo un antico testo, tratto dalle pagine relative al Governo della Congregazione, che chiudono la trascrizione Cossali: « Dopo le missioni si fanno le rinnovazioni di spirito seu *Tornate;* cioè in quelli paesi, dove si è fatta la missione, vi si ritorna fra lo spazio al più di quattro o cinque mesi a farvi qualche altro esercizio pubblico di prediche, ma più brevi e con meno soggetti, affine di confirmare il frutto della missione fatta.

Questa regola delle *Tornate* sarà irremisibile e peculiarmente propria di questa Congregazione, la quale a questo fine tiene collocate le sue case in mezzo alle diocesi e non molto distanti da' paesi intorno, dove suol fare le missioni, affine così di potervi ritornare di quando in quando e rinnovare lo spirito rimesso; essendosi già veduto coll'esperienza, quanto sinora le sudette *Tornate* siano riuscite utili, anzi necessarie a rinovare e conservare il profitto fatto dalle anime nelle antecedenti missioni » (*Spic. hist.*, 1968, p. 412). Traduzione latina in *Documenta miscellanea,* Romae 1906, p. 55.

[98] Sulla parrocchia nella C.Ss.R., soprattutto dal punto di vista storico, cf. S. Raponi, *La parrocchia redentorista con carisma proprio nella chiesa locale,* in *Bollettino Prov. Romana,* Sett.-Ott. 1980, pp. 455-490; S. J. Boland, *The Redemptorists and the Parish Ministry, Spic. hist.* 34 (1986), pp. 3-30.

A proposito della discussione missioni — parrocchie, ci sembra istruttivo riferire un documento risalente a un secolo fa, della Provincia di Baltimore, dove, rispetto a questo « duplex genus laborum », si dice: « Sacerdotes igitur qui in munera

Sugli stat. 019-022: nessun commento di particolare rilievo. Abbiamo già parlato del cambiamento del titolo per lo stat. 021, a proposito della Cost. 5.

• *Lo studio della teologia morale e pastorale* (023)

Rispetto al TV, la redazione appare più completa ed armonica [99]. Nell'ultimo paragrafo, l'aggiunta « a tota Congregatione sustinenda et fovenda », votata nel Capitolo del 1979 [100], intende sensibilizzare l'Istituto verso l'Accademia Alfonsiana. Questa, in realtà, è l'unica opera portata avanti a livello di tutta la Congregazione. Il testo parla anche di teologia pastorale, espressione che abbraccia un campo ancor più vasto e che da sempre ha mobilitato l'intervento culturale redentorista [101].

• *La direzione spirituale* (024)

Alcuni postulati inviati al Capitolo generale del 1985 prononevano di arricchire lo statuto, e di ampliarne il titolo, facendo espressa menzione del sacramento della riconciliazione [102]. Il Capitolo, pressato anche dal timore di addentrarsi in revisioni testuali non strettamente necessarie, non ha accolto il suggerimento. E' comunque auspicabile che, in un prossimo Capitolo, si torni sull'argomento e si dia maggior rilievo ad un ministero che, ricordato nella Cost. 12, merita di essere ulteriormente sottolineato [103].

---

pastoralia impenduntur, nullo modo ab exercitio missionum excluduntur, ita ut omnes vere sint ' missionarii ' etiamsi in sola cura pastorali occupentur » (*Conspectus laborum apostolicorum C.Ss.R. in America septentrionali, ab anno 1840 ad annum 1890,* Ilchestriae 1893, p. 6).

99 Cf. CPPC, *Praeparatio, Adnot. partic. ad Statuta,* p. 86, n. 152.

100 Cf. *Acta Capit. XIX,* p. 76, *Prop.* 85. In questo Capitolo l'Accademia fu comunque messa in discussione da un certo gruppo di Capitolari, fino a costituire una Commissione speciale che avrebbe dovuto indagare sia sul metodo d'insegnamento, sia sull'aspetto amministrativo: *Ibidem,* pp. 44, 2; 204-205; 210-211; 371-372.

101 Per una breve panoramica, cf. S. RAPONI, *I Redentoristi oggi e domani,* pp. 39-53.

102 I postulati erano praticamente due, catalogati dalla Commissione apposita come n. 53 e n. 55 (*Postulata sodalium et Commissionum C.Ss.R.*). Riferiamo il postulato 53, la cui formulazione è più completa (la redazione è dovuta al p. E. M. MARCOS, capitolare di Madrid): « Statutum Generale 024 ita legatur. *De ministerio confessionum* et de *directione* spirituali. a. Sodales, vestigia S. Alfonsi et aliorum maiorum nostrorum sequentes, magni faciant ministerium reconciliationis in sacramento paenitentiae exercendum; illud enim uti forma peculiaris et dilecta apostolatus nostri specifici ab initio Congregationis consideratum est, et per totum tempus a nostris magnopere exercitatum est. b. Carisma *quoque* consiliarii spiritualis... specificam cooperationem ».

103 Quasi in chiusura il Capitolo accolse una proposizione del p. F. DE MAESE-

c) *La collaborazione nella Chiesa* (Cost. 18)

Il titolo dell'art. è semplificato rispetto al TV.
Il paragrafo terzo (« Quamvis... Ordinario loci ») è stato inserito dal Consiglio generale in seguito alle osservazioni della SCRIS (che suggeriva di ricordare il n. 35 della *Christus Dominus,* dove si parla della sottomissione all'Ordinario del luogo) [104].
Come si può vedere, l'inserzione rompe e appesantisce lo sviluppo del pensiero. Né d'altra parte appariva necessaria, dato l'andamento di tutto il testo che insiste proprio sull'armonia con la chiesa locale, sempre nella fedeltà al proprio carisma.
Comunque, dal momento che l'inserzione andava fatta, il Consiglio generale ha voluto allargare la visione alla Chiesa universale nella persona del Sommo Pontefice, al quale in modo primario i religiosi obbediscono e dal quale desumono il principio dell'esenzione.
La Cost. 18 fu esplicitamente citata da Giovanni Paolo II nell'Allocuzione al Consiglio generale (6 Dic. 1979), come secondo criterio dell'attività della Congregazione nella Chiesa.

Dopo quanto si è detto sulla dimensione ecclesiale della C.Ss.R. (a proposito della Cost. 1), la Cost. 18 si giustifica da sé. In un tempo in cui, in forza della riflessione conciliare, il vescovo si riscopre pastore e la diocesi avverte la necessità di un'azione pastorale programmata, non si può più pensare, da pare dei Religiosi, a forme proprie o collaterali con cui agire *sulla* comunità parrocchiale o zonale. Le esigenze della programmazione, che trova nel vescovo il primo responsabile, obbligano tutte le forze operative a inserirsi, secondo angolazioni diverse, *nella* comunità, collaborando all'attuazione del programma unitario formulato da tutti gli organismi cointeressati alla crescita del popolo di Dio.

L'apporto specifico del redentorista consisterà meno in forme proprie, che evidentemente vanno perseguite nei limiti del possibile, quanto in quel dinamismo missionario che gli farà preferire situazioin di emergenza missionaria e i settori socialmente più poveri ed emarginati [105].

NEER, così riportata nel « Documento Finale »: « Il Capitolo invita i confratelli a porre un'attenzione particolare a tutto ciò che può favorire il rinnovamento del Sacramento della Riconciliazione » (*XX Capitolo generale: Documento finale,* Roma, 25 gennaio 1986 [ediz. ital.], p. 11, n. 20).

104 *Emendationes,* p. 3.

105 Cf. HITZ, *Postulata maiora,* p. 96, 1 (in fine); DURRWELL, *ibid.,* p. 111, nn. 5-6. Per indicazioni più concrete si può vedere la *Ratio Formationis continuae C.Ss.R.,* Roma 1984, nn. 76-82.

Fondamentale, nel rapporto tra Religiosi e Chiese locali, è il documento: *Criteri direttivi sui rapporti tra vescovi e religiosi nella Chiesa* (« Mutuae Relationes »), emanato congiuntamente dalla S. C. dei Vescovi e dalla SCRIS, il 14 Maggio 1978. Si pos-

d) *Il dialogo col mondo* (Cost. 19)

Il titolo appare più appropriato di quello di « colloquium missionale » del TV [106]. Il TR e il TC avevano uno sviluppo più ampio, piuttosto farraginoso.

Come si può constatare, la Cost. 19 riecheggia soprattutto la *Gaudium et spes*. Essa si salda in qualche modo con la Cost. 7, con la Cost. 43 e, più generalmente, con tutti quei passi che richiamano ai « segni dei tempi ».

Il dialogo col mondo è l'altra dimensione cui deve commisurarsi il dinamismo missionario. Chiesa e mondo non vanno intese, tuttavia, come due grandezze parallele e indipendenti, ma nella loro mutua compenetrazione: una sola storia, a più livelli. Sarebbe più esatto dire perciò: la Chiesa *nel* mondo. Non per ridurre la Chiesa al mondo, ma per affermarne la legge di incarnazione storica. Su questi due registri strettamente correlati la lettura dei segni dei tempi risulta certo più complessa e difficile, ma non per questo meno appassionante, in rapporto all'unico disegno salvifico che trova nel Cristo Redentore l'Alfa e l'Omega [107].

4. IL MISSIONARIO REDENTORISTA

La Cost. 20, nel testo latino col titolo tutto in maiuscolo, appare come un pezzo a sé (pressoché staccato dalla sezione terza), perché considerata come conclusiva di tutto il cap. I, e aperta nel contempo sui capitoli seguenti [108].

La frase « Christum Salvatorem sequentes », assente nel TV, rappresenta un evidente arricchimento [109].

---

sono confrontare anche M. VACCA, *Parrocchie affidate a religiosi: supplenza o spazio per una specificità di annuncio?* LDC, Torino 1978; M. MIDALI, *Religiosi e ministeri nella chiesa locale* (Quaderni CISM, 3), Ed. Rogate, Roma 1980. Ottimi spunti in EN, 59-64.

106 Cf. CPPC, *Praeparatio, Adnot. partic.*, p. 40, n. 34.

107 Sotto il titolo « Colloquium missionale »; il TI così si esprimeva:

« Sodales, memores Christum lucem esse quae illuminat omnem hominem, in mundo fidenter colloquium missionale exequuntur:

— se in vitam realem hominum inserunt, sincere eorum curas et desideria participant, vere reverentur et evolvunt omnes genuinos valores, praesertim aestimationem hominis, personae, libertatis, iustitiae, communionis personalis èt universalis, qua praeparationes evangelii.

— inventis psychologiae et sociologiae coaevae usi, in lumine evangelii 'signa temporum' cognoscere student » (*Acta Capit. XVII*, p. 186, n. 14). Cf. HITZ, *Postulata maiora*, p. 97, 3.

Ci si permetta la citazione di un pensatore contemporaneo: « E' la città storica la sede della testimonianza cristiana. Non malgrado la città, ma nella città e per la città. La storia come strumento essenziale del disegno redentivo. Cristo non è l'escludente, ma l'includente » (N. LIPARI, *La Discussione*, 1 Dic. 1986, N. 45, pp. 3-4, *passim*).

108 Cf. CPPC, *Praeparatio, Adnot. partic.*, pp. 40-41, n. 35.

109 *Ibidem*, p. 41.

La CPPC non accolse il postulato di chi avrebbe voluto inserire, dopo le parole « Sancti Alfonsi discipuli », la frase: « sub patrocinio Beatissimae Virginis et Matris Mariae », ritenendola una forzatura. Del patrocinio e dell'esemplarità di Maria si parla nella Cost. 32.

Il Capitolo del 1979 non ha accolto il postulato del Consiglio generale uscente che recitava: « ... Redemptoristae, *per communitatem apostolicam et* qua genuini S. Alfonsi discipuli, etc. ». Il rifiuto era giustificato dal fatto che l'aggiunta, oltre ad essere non necessaria, anticipava in modo maldestro il capit. II [110].

Per lo stesso motivo fu rifiutato un altro postulato che prevedeva, subito dopo il comma « eius mysterium participant », l'aggiunta della frase: *et a communitate missi* [111].

Il riferimento alle Costituzioni capitolari del 1764 (= *Constitutiones et regulae C.Ss.R.*, Romae 1936, nn. 42-48) dènota una continuità significativa nella descrizione del missionario redentorista [112].

Rispetto al TR e al TC, la redazione attuale appare più concentrata. Non è comunque senza un certo interesse rileggere quei testi [113].

---

110 Cf. *Acta Capit. XIX*, p. 65, *Prop.* 96.

111 *Ibid.*, pp. 65-66, *Prop.* 97 (Postulato H. ARBOLEDA).

Si deve notare che, alla base degli ultimi due postulati, si nascondeva un problema concreto, ossia la preoccupazione di evitare individualismi nelle iniziative apostoliche. Un dato che, purtroppo, esiste e che non può non preoccupare. Non è comunque la Cost. 20 a dover raccogliere tutte le preoccupazioni. Anche se essa parla dei Redentoristi, non come individui, ma come facenti parte di un « corpo missionario » (cf. Cost. 2). La nostra carità pastorale è essenzialmente comunitaria. Di questo aspetto fondamentale tratta in maniera specifica il cap. II.

112 Si può vedere S. RAPONI, *Categorie-chiave*, pp. 43-44; 46. Cf. sopra, nota 60.

113 Del TI riportiamo un numero relativo allo « zelo verso tutti »: « Nihilominus sodalium zelus omnes amplectitur homines. In quovis opere convertere et sanctificare desiderant non solum eos qui actu evangelizantur, sed, si possibile sit, mundum universum. Nil ardentius desiderant quam omnibus hanc communicare certitudinem: Copiosa apud Eum Redemptio » (*Acta Capit. XVI*, p. 182, n. 6). Cf. London II, *Postulata maiora*, p. 60, n. 9 .

La « conclusione » del cap. I del TI, rispondente sostanzialmente alla Cost. 20 attuale, era stata così rielaborata nel *Textus Revisus*:

« Utcumque accomodatum, ecclesiale Redemptoristarum servitium triplici signatur nota: *Dei erga peccatores miserentis amore, evangelica sermonis simplicitate, ad actus arduos et difficiliores disponibilitate.*

In hoc sodales veraces Fundatoris discipuli inveniuntur. S. Alfonsus profecto amorem Dei et misericordiam praedicare accenso studio curavit; eiusque vox audientes suaviter alliciebat eorumque animos vehementer amore Dei inflammabat (cf. Paulus VI ad Capitulares 1967).

Etsi praeclara doctrina praeditus, evangelicam adamabat sermonis simplicitatem, de hoc unice sollicitus ut evangelium annuntiaret, ut omnes intelligerent.

Nullo fractus labore totum se hominibus salvandis impendit, congregatos enixe cohortatus ut nec adversa fugerent, nec pericula formidarent, molestias, famem, sitim, frigus, dolores, incommoda quaeque, immo et mortem, pro nihilo haberent, si modo unam liberarent animam atque a peccato retraherent.

Quae abnegatio sui non solum condiciones arduas et periculosas respicit, sed est potius quotidiana dispositio genuini apostoli in patientia et caritate Christi ministerio reconciliationis dediti » (*Textus revisus*, Romae 1968, p. 16, const. 10. Si faceva riferimento anche a *Reg. et Const.*, 42).

La formulazione, centrata sulla figura del Fondatore, descriveva soprattutto il missionario in atto, o meglio il predicatore. Opportunamente il Capitolo speciale

A conclusione del cap. I, la Cost. 20 tratteggia per somme linee la figura del missionario redentorista. Per la sua estrema densità il ritratto esige un'analisi molto attenta, o meglio una calma meditazione. Qui bastino alcune annotazioni.

Si noti, anzitutto, il rilievo dato ad alcune caratteristiche tradizionali della nostra spiritualità: spirito di preghiera, zelo apostolico, semplicità di tratto e di parola, rinnegamento di sé, radicale disponibilità, e simili. Si tratta di un insieme che può essere chiamato il nostro codice genetico. Altra caratteristica è la « sequela di Cristo Salvatore »: essa si aggancia da una parte al « seguitare » del testo Cossali, e culmina dall'altra nella partecipazione al « mistero pasquale », cuore della spiritualità cristiana. Infine, il richiamo alla « copiosa redemptio »: emblema dell'evangelizzazione redentorista.

Lo ripetiamo: la Cost. 20 non vuol essere una sintesi compiuta della spiritualità redentorista, ma solo un profilo, o medaglione, che, a rapidi tratti, si sforza di puntualizzare alcune caratteristiche. Per una presentazione più adeguata della nostra spiritualità bisogna tener conto di tutta la legislazione rinnovata. Ciò premesso, occorre dire che la Cost. 20 si presta come tessera di riconoscimento di questa spiritualità. Qualcuno l'ha definita « una pennellata magistrale, un capolavoro da genio, da imparare a memoria » [114]. Giudizio certamente eccessivo, ma sufficiente a far capire la rilevanza della Cost. 20 nel cogliere, come di scorcio, la fisionomia del missionario redentorista.

---

tornò al TI, lievemente ritoccato, perché di indole più generale, oltre che di redazione più rapida e densa.

[114] Cf. *Bollettino Prov. Romana,* Marzo-Aprile 1982, p. 218 (G. Scelzi).

GIUSEPPE ORLANDI

RAPPORTO TRA S. ALFONSO E IL VEN. DOMENICO LENTINI

ATTIVITA' APOSTOLICA DEI REDENTORISTI IN BASILICATA TRA SETTE E OTTOCENTO

SOMMARIO

Premessa

La Basilicata occupa un posto importante nella storia delle origini della Congregazione del SS. Redentore. Non soltanto perché, a pochi anni dalla sua fondazione, l'Istituto accoglieva nel suo seno quella singolare, straordinaria figura di taumaturgo e di apostolo che fu

---

Abbreviazioni e sigle:

AG = Archivio Generale dei Redentoristi. Roma
APN = Archivio della Provincia Napoletana dei Redentoristi, Pagani (SA)
ASV = Archivio Segreto Vaticano
« Spic. Hist. » = *Spicilegium Historicum C.SS.R.*, a. I (Roma 1953) —

Il testo che pubblichiamo — per gentile concessione della Fondazione « Venerabile Domenico Lentini » — è la relazione presentata al Convegno di studio tenuto a Lauria dal 25 al 27 X 1985, ed inserita negli Atti del Convegno medesimo. Cfr. AA. VV. *Il Venerabile Lentini nella storia sociale e religiosa della Basilicata*, a cura di G. De Rosa e F. Volpe, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1987, pp. 127-156.

s. Gerardo Maiella, nato a Muro Lucano nel 1726 e morto ventinovenne a Materdomini di Caposele nel 1755. Come è noto, la fama e il culto di questo Santo sono diffusi in tutto il mondo, e decine e centinaio di chiese, di scuole e di altre istituzioni celebrano questo grande figlio della terra lucana [1].

Il legame tra la Basilicata e i Redentoristi è addirittura anteriore alla fondazione di questi ultimi. Infatti, cinque anni prima di dar vita alla Congregazione (nel 1732), s. Alfonso nella primavera del 1727 si recò a predicare missioni nella diocesi di Campagna. In quell'occasione, oltre alla città sede vescovile, vennero evangelizzate anche le parrocchie di Caggiano, Pietrafesa, Satriano, Salvia e Sant'Angelo le Fratte, alcune delle quali situate nell'attuale Basilicata [2]. Questa era la prima campagna missionaria alla quale s. Alfonso partecipava dopo la sua ordinazione sacerdotale, avvenuta appena qualche mese prima (21 dic. 1726).

A detta di un autore, per il Santo « una prima esperienza forte furono le missioni nell'interno della Basilicata nel 1727 » [3]. Infatti, in tale occasione egli ebbe modo di constatare lo stato di abbandono in cui vivevano, anche dal punto di vista spirituale, le popolazioni rurali. E certamente tale esperienza contribuì a fargli prendere da lì a qualche anno (e precisamente nel 1732) la decisione di partirsene da Napoli e lasciare in altre mani la pur promettente azione apostolica che vi stava conducendo — specialmente per mezzo di quella straordinaria iniziativa che erano le « cappelle serotine » [4] — per votarsi al servizio dei più poveri e dei più abbandonati, cioè al servizio delle popolazioni rurali. Tanto che Antonio Tannoia, suo primo biografo, scrive un po' enfaticamente che il Santo, « facendo a Gesù Cristo un sacrificio totale della Città di Napoli, si offerse menar i suoi giorni dentro proquoi, e tugurj, e morire in quelli attorneato da' Villani, e da' Pastori » [5].

---

[1] Su s. Gerardo Maiella cfr. N. FERRANTE, *Storia meravigliosa di S. Gerardo Maiella*, Roma 1959²; G. DE ROSA, *Santi popolari del Mezzogiorno d'Italia fra Sei e Settecento*, in AA. VV., *Storia vissuta del popolo cristiano*, a cura di J. Delumeau, Torino 1985, pp. 617, 618, 628, 630-658.

[2] TH. REY-MERMET, *Il santo del secolo dei Lumi: Alfonso de Liguori*, Roma 1983, p. 266.

[3] S. MAJORANO, *La scelta per il popolo di Alfonso de Liguori*, in AA. VV., *S. Alfonso Maria de Liguori e la cultura meridionale*, a cura di F. D'Episcopo, Cosenza 1985, p. 17.

[4] REY-MERMET, *op. cit.*, pp. 219-233.

[5] A. M. TANNOIA, *Della vita ed istituto del Ven. S. di D. Alfonso M. Liguori*, I, Napoli 1798, p. 66.

Quelli menzionati sono solo due dei legami che uniscono la famiglia redentorista alla terra lucana.

Il titolo della presente relazione (*Rapporto tra S. Alfonso e il Ven. Domenico Lentini*) può essere inteso in vari modi.

Se si prende il termine « rapporto » nel senso di contatto, di incontro avvenuto sul piano personale, epistolare, ecc., il discorso si può esaurire in poche righe, dato che non risulta che tale rapporto sia mai esistito. Né l'Archivio Generale dei Redentoristi, né quello della Provincia Napoletana, né i vari biografi di s. Alfonso, né i biografi del Lentini ce ne offrono la minima prova. Giustamente questi ultimi rilevano che il Venerabile aveva appena 17 anni, allorché s. Alfonso morì [6]. Quindi, tale accezione del termine « rapporto » va esclusa.

E non sembra neppure che si possa intendere « rapporto » nel senso di paragone, di confronto tra le spiritualità di s. Alfonso e del Lentini, dato che a proposito di quella del Santo sono stati versati fiumi d'inchiostro, mentre la spiritualità del secondo è ancora relativamente poco nota e non fornisce che scarsi elementi di raffronto. Di questa abbiamo potuto utilizzare solo i dati contenuti negli scritti del Venerabile, oltre a ciò che ne scrivono i seguenti biografi: Giovanni Battista Pisani, Carlo Sica, Giuseppe Reale, Domenico Mondrone e Mario Riccio.

Per via di esclusione, sembra quindi che il termine « rapporto » riferito a s. Alfonso e al ven. Lentini sia da assumere in senso lato, nel senso delle relazioni tra s. Alfonso e il suo mondo (cioè s. Alfonso e i Redentoristi) da una parte, e il mondo del Lentini (cioè Lauria, sua patria, e la Basilicata in genere) dall'altra.

Perciò riteniamo opportuno aggiungere al titolo di questa relazione il seguente sottotitolo: *Attività apostolica dei Redentoristi in Basilicata tra Sette e Ottocento.*

1. *Chiesa e campagne*

Parlare dell'apostolato della Congregazione del SS. Redentore in Basilicata — come del resto nelle altre regioni d'Italia — tra

---

[6] C. Sica, *Il Venerabile Domenico Lentini prete secolare di Lauria,* Grottaferrata 1930, p. 39; D. Mondrone, *Il venerabile Domenico Lentini. Un santo rimasto a lungo nell'ombra,* Reggio Calabria 1984, p. 11.

Sette e Ottocento, significa parlare soprattutto di missioni popolari [7].

Come è noto, il fenomeno delle missioni popolari — rimasto per lungo tempo in un oblio storiografico quasi completo — negli ultimi decenni ha finalmente attirato l'attenzione degli storici, « come dimostra una serie di studi assai validi e talvolta eccellenti » [8].

Per meglio definire le motivazioni e le caratteristiche della missione redentorista riteniamo opportuno fare alcune precisazioni.

Si è detto che nel sec. XVII la Chiesa ha riscoperto le campagne. Per secoli in Italia il suo interesse si era rivolto soprattutto alla città, centro della vita politica, culturale ed economica [9].

Secondo alcuni storici, l'accresciuta presenza della Chiesa nelle zone rurali, realizzatasi in questo periodo, sarebbe una conseguenza dell'applicazione dei canoni tridentini, dell'attuazione di una strategia durata ormai molti decenni e talvolta secolare. Insomma, il risultato di una linea di continuità, più che di nuove scelte [10].

Altri autori ritengono, invece, che la Chiesa fosse costretta a cambiare orientamento dalla constatazione delle sempre maggiori difficoltà incontrare nel tenere sotto controllo la società urbana e i nuovi fermenti che la andavano animando. Ripetendo e ampliando una azione già iniziata nel secolo precedente, la Chiesa sarebbe finalmente riuscita ad imporsi dove il movimento riformatore aveva fallito: tra le popolazioni rurali [11]. Riferendosi agli inizi del Seicento, Roberto Rusconi scrive:

> nel frattempo era venuta meno, progressivamente, la preoccupazione per i focolai ereticali ed aveva acquistato sempre maggiore interesse la prospettiva di recuperare le zone che si presentavano più arretrate non solo sul piano socio-economico, ma anche su quello religioso: le campagne e il Mezzogiorno. Queste zone, rimaste nel complesso del tutto estranee al dibattito religioso della prima metà del secolo XVI e — non a caso — poco o scarsamente toccate da una 'cristianizzazione' superficiale, vengono fatte oggetto più di una conquista che di un recupero in senso stretto [12].

---

7 Cfr. G. ORLANDI, *Introduzione* a V. GAGLIARDI, *Direttorio Apostolico, ossia Metodo di missionare,* in « Spic. Hist. », XXX (1982), pp. 7-8.

8 R. COLOMBO, *Il linguaggio missionario nel Settecento italiano,* in « Rivista di Storia e Letteratura Religiosa », XX (1984), p. 369.

9 C. GINZBURG, *Folklore, magia, religione,* in AA. VV., *Storia d'Italia,* I, Torino 1972, p. 656.

10 ORLANDI, *op. cit.*, p. 7.

11 *Ibid.*, pp. 7-8.

12 GINZBURG, *op. cit.*, pp. 660-661. Il suddetto fenomeno si verificò anche in altri Paesi. Scrive J. DELEMEAU (*Il cattolicesimo dal XVI al XVIII secolo,* Milano 1976, p. 241): « Se il XVII secolo fu una grande epoca di cristianizzazione, soprattutto in

Per attuare questa sua penetrazione nelle campagne, la Chiesa fece ricorso soprattutto a due strumenti: la parrocchia e le missioni popolari. Ma, mentre la messa a punto del primo strumento presupponeva la disponibilità di notevoli mezzi finanziari, in un contesto di lunga durata, l'altro strumento era praticamente già a portata di mano.

2. *Soppressione dei conventini e sue conseguenze*

Per meglio comprendere quanto andremo dicendo, conviene sottolineare un altro elemento. Nella seconda metà del Seicento le già difficili condizioni dell'assistenza religiosa alle popolazioni rurali andarono ulteriormente aggravandosi. A tale deterioramento contribuì un provvedimento che per un verso era la prova della nuova sensibilità delle alte gerarchie ecclesiastiche per le campagne, mentre per l'altro finì col provocare effetti diametralmente opposti a quelli desiderati.

Si tratta della soppressione dei « conventini », decretata da Innocenzo X con la bolla *Instaurandae regularis disciplinae* del 1652 [13]. Tale intervento pontificio determinò la soppressione di ben 1.513 conventi — in gran parte ubicati fuori delle città —, su un totale di 6.238 case religiose che contava allora l'Italia. Sorte uguale subirono anche 805 dipendenze varie di abbazie o monasteri (= grange) [14].

La motivazione ufficiale di tale provvedimento era la necessità di far fronte allo scadimento della disciplina regolare, invalso nelle case religiose prive del minimo di personale necessario al buon funzionamento della comunità.

Emanuele Boaga, che ha esaminato a fondo il problema, assicura però che i termini di « rilassatezza » e di « rilassato » applicati

---

Francia, è perché i missionari si sforzarono di penetrare e di modificare profondamente il mondo rurale, mentre i predicatori del XIV e del XV secolo avevano raggiunto soprattutto le popolazioni urbane ».

[13] Sull'argomento, fondamentale è l'opera di E. BOAGA, *La soppressione innocenziana dei piccoli conventi in Italia*, Roma 1971. Sono state anche condotte ricerche su singoli Istituti religiosi. Cfr. ad esempio, C. BORNTRAGER, *The State of the Servite Order in Italy, 1650*, in « Studi Storici O.S.M. », XVIII (1968), pp. 140-231; M. CAMPANELLI, *L'Ordine dei Minimi e la Riforma Innocenziana del 1649*, in « Annali dell'Università di Napoli » XXV (1972-1973), p. 109; S. L. FORTE, *Le province domenicane in Italia nel 1650. Conventi e religiosi*, in « Archivum Fratrum Praedicatorum », XXXIX (1969), pp. 425-585. Tra le ricerche condotte su base territoriale, va segnalata quella di E. CAMOZZI, *Le istituzioni monastiche e religiose a Bergamo nel Seicento. Contributo alla storia della Soppressione Innocenziana nella Repubblica Veneta*, in « Bergomum », LXXV (1981), pp. 1-502; LXXVI (1982), pp. 1-420.

[14] BOAGA, *op. cit.*, p. 72.

ai conventini non indicavano in primo luogo una connotazione morale, ma stavano « a significare unicamente la loro condizione giuridico-canonica, ossia comunità non formate giuridicamente; il provvedimento innocenziano nasce cioè da una preoccupazione giuridica più che dalla constatazione di una reale situazione di rilassatezza morale dei religiosi » [15].

Duramente colpiti dalla soppressione furono gli Ordini Mendicanti, ad eccezione dei Cappuccini, cioè i religiosi che in passato erano stati più solleciti ad accogliere gli aneliti spirituali delle classi popolari, e a cercare di soddisfarli. I dati seguenti ci danno un'idea dei tagli imposti alle loro strutture, anche se riguardano solo alcune famiglie religiose, come « gli Agostiniani (342 conventi su 751); i Minori Conventuali (442 su 927), i Carmelitani (221 su 506), i Domenicani (128 su 520), i Servi di Maria (67 su 245) e i Terziari Regolari di S. Francesco (58 su 148). Tra gli Ordini monastici, i più colpiti risultarono i Basilani (16 conventi su 42), la Congregazione benedettina di Montevergine (11 su 50), i Cisterciensi (13 su 28) » [16]. I monaci, e in particolare la Congregazione benedettina Cassinese, furono i più colpiti per quanto riguardava « le grancie e le varie dipendenze » [17].

Sempre a detta del Boaga,

> le zone più colpite dal provvedimento son quelle del Napoletano, e del Meridione in genere. E' sufficiente pensare il caso della Calabia: in questa regione gli Ordini monastici contavano un centinaio di monasteri, priorati e dipendenze, i Mendicanti vi erano presenti con ben 16 provincie religiose con un totale di 550 conventi. Inoltre vi erano case di altre Congregazioni religiose, per un totale complessivo di 660 conventi, distribuiti in 326 terre abitate. E ciò senza contare i monasteri femminili. Con la soppressione, le abbazie da 82 furono ridotte a 42; e ben 285 conventi dei Mendicanti dovettero chiudersi.

Non sembra quindi « esagerato paragonare la soppressione innocenziana ad una vera bufera abbattutasi sui religiosi nel Seicento » [18].

Il Boaga non fornisce dati relativi ai conventini soppressi in Basilicata. Secondo quelli parziali pubblicati da M. Antonio Bochic-

---

15 *Ibid.*, p. 46. Anche per CAMOZZI (*op. cit.*, I, p. 450) la soppressione « fu un provvedimento giuridico-amministrativo, non disciplinare ».

16 *Ibid.*, pp. 72-73.

17 *Ibid.*

18 *Ibid.*

chio, in questa regione i vari rami dell'Ordine francescano persero 15 dei 101 conventi che possedevano [19].

Il provvedimento pontificio si scontrò con resistenze di vario genere. Tra le più tenaci furono quelle del governo veneto e di quello napoletano.

La Repubblica di Venezia ravvisò nella bolla di soppressione anzitutto il mezzo per soddisfare l'« ingordigia delle prebende ecclesiastiche, tutto a discapito degli interessi e dei diritti della Repubblica. Altra difficoltà mossa era quella proveniente dalla situazione che si sarebbe formata nei piccoli paesi e borgate, una volta partiti i religiosi » [20]. A quanto pare quest'ultima preoccupazione delle autorità venete fu tenuta presente, quando la Repubblica aderì finalmente alle richieste pontificie. In cambio aveva ottenuto che i proventi derivanti dalla vendita dei conventini, per un totale di un milione di ducati, venissero impiegati nella guerra di Candia [21].

L'opposizione del governo napoletano aveva invece motivazioni di carattere giurisdizionale, connesse con la mancata richiesta dell'« exequatur » da parte della Santa Sede per la bolla *Instaurandae regularis disciplinae*. L'applicazione della bolla poté essere fatta dopo un paio d'anni, cioè dopo la sostituzione del viceré conte di Oñate con il conte di Castrillo [22].

Naturalmente i religiosi presi di mira dai provvedimenti innocenziani di soppressione non rimasero né indifferenti né inerti. Dopo un primo momento di incertezza e forse di incredulità, passarono ad un'energica resistenza. Nell'Italia meridionale vi furono dei casi « in cui si giunse addirittura ad uccidere alcuni preti » [23].

Tra gli argomenti addotti dai religiosi per scongiurare il pericolo incombente figuravano anche i seguenti: « il vantaggio spirituale di villaggi e paesetti, che sarebbero dalla soppressione privati della necessaria cura d'anime, essendo insufficiente quella esercitata dal clero secolare » [24]; « I conventi sono necessari al culto di Dio; infatti

---

19 M. A. Bochicchio, *Conventi e Ordini religiosi mendicanti maschili in Basilicata dal XVI al XVII sec. Vita materiale e rapporti col popolo*, in AA. VV., *Società e religione in Basilicata nell'età moderna* (Atti del Convegno di Potenza-Matera, 25-28 IX 1975), voll. 2, II, [Roma] 1977, p. 95. Nel 1650 la Provincia Lucana dei Cappuccini contava 42 conventi con 452 religiosi. *Relationes de statu conventum in Provinciis Ordinis Italicis, a. 1650*, in « Analecta Ordinis Minorum Capuccinorum », LV (1939), pp. 236-254, pp. 299-308.

20 Boaga, *op. cit.*, p. 117. Cfr. anche Camozzi, *op. cit.*, I, p. 450.

21 Boaga, *op. cit.*, p. 129. Cfr. anche Camozzi, *op. cit.*, p. 450.

22 Boaga, *op. cit.*, p. 136.

23 *Ibid.*, p. 92. Cfr. anche Camozzi, *op. cit.*, I, pp. 378-385.

24 Boaga, *op. cit.*, p. 62.

permettono che vengano mantenute decorose le chiese, che abbiano luogo le sacre liturgie che altrimenti non si potrebbero avere in piccoli villaggi e paesetti »; « I piccoli conventi servono per l'utilissima cura delle anime, ed in particolare per la confessione dei fedeli, che altrimenti non potrebbe essere esplicata »; « Alcune grancie sono parrocchie. Deputandovi un prete secolare vi è il pericolo che quelle zone in cui si trovano dette grancie rimangono senza curato. Tale deputazione quindi non risolverebbe niente in caso di soppressione delle grancie stesse » [25].

Nonostante tali resistenze, vennero soppressi, lo ricordiamo, 1.513 conventi sui 6.238 esistenti in Italia (= 24 %), oltre a 805 grange. Dei ricorsi relativi a 861 conventi, ne vennero accolti 362 (= 42% dei ricorsi presentati, ma pari solo al 23% dei 1.513 conventi a suo tempo soppressi). Alla fine di tutta l'operazione, risultò che erano stati soppressi 1.151 (cioè 1.513 meno 362) conventi, cifra equivalente a circa il 18,5 % di quelli esistenti nel 1649 [26].

Tali restituzioni vennero operate in forza del decreto *Ut in parvis* del 10 febbraio 1654, che però sottometteva i conventi restituiti alla visita, correzione e giurisdizione dell'ordinario diocesano [27].

Tra le conseguenze negative dei provvedimenti suddetti, alcune erano di carattere transitorio, altre di carattere più duraturo.

Tra le prime va segnalata la sorte toccata a migliaia di religiosi (1.910 Agostiniani, 600 Carmelitani, 1.150 Conventuali), che vennero cacciati dai conventini, senza riuscire ad essere accolti in altre case del loro Ordine [28].

Tra le conseguenze negative di carattere duraturo va segnalata quella di aver ostacolato « lo sviluppo di una mentalità pastorale tra i religiosi, trasformando i conventi in isole troppo staccate dalle strutture diocesane » [29].

La bolla pontificia riguardò tutti i religiosi, e specialmente i Mendicanti (eccetto i Cappuccini), « condizionandone in larga misura le strutture, lo sviluppo e la mentalità ». E' inoltre da rilevare che « non minori conseguenze, spesso negative, ha avuto sulla vita religiosa di molte popolazioni rurali », particolarmente nelle località in cui i piccoli conventi soppressi avevano la cura delle anime, spesso in zone che si trovavano già in condizioni critiche [30].

---

25 *Ibid.*, pp. 64-65.
26 *Ibid.*, p. 150.
27 *Ibid.*, pp. 103-104.
28 *Ibid.*, p. 74.
29 *Ibid.*, p. 144.
30 *Ibid.*, pp. 143-144.

Anche perché le entrate derivanti dalla soppressione, che avrebbero dovuto essere applicate ad altri scopi « pii », non sembra che siano state destinate in misura notevole e particolarmente significativa alla creazione e all'incremento dei seminari o all'istituzione di nuove parrocchie [31].

Le conseguenze negative della soppressione innocenziana sul piano pastorale furono avvertite per lungo tempo. L'arcivescovo di Spoleto mgr Mario Ancaiani (1773-1827), ad esempio, nel 1826 scriveva alla Santa Sede:

> La parte di Diocesi posta nella montagna, e confinante ora con quella di Norcia, ha estremo bisogno di ajuti spirituali. Abbondava di piccoli Conventi, che nella soppressione Innocenziana vennero ristretti, e che nelle ultime vicende rimasero totalmente soppressi. Quei popoli sono ridotti alla desolazione, perché appena taluni possono avere un Parroco, che o non arriva alla cultura spirituale, o la trascura, o non ha la fiducia di tutti. E' da ciò che la immoralità dei cattivi non ha freno, e si raffredda nei buoni il fervore, mancando di predicazione, e di Confessori. Il non aver poi confugio di aprire ad altri fuori che al Parroco le miserie interiori, pur troppo rende taluni muti nel Tribunale della Penitenza, e si fanno i sacrilegj. Se dunque nel centro di più paesi si stabilisce una Corporazione Religiosa attiva, si farebbe un bene sommo, e avrebbero operaj da diramare nella periferia quasi settimanalmente [32].

---

31 *Ibid.*, p. 143.

32 ORLANDI, *op. cit.*, p. 11. Interessante la seguente valutazione dell'utilità pastorale delle case religiose maschili dell'archidiocesi, formulata da un successore dell'Ancaiani nella sede spoletina. Ecco ciò che scriveva nel 1847 mgr Giovanni Sabbioni (1779-1852): « In quanto ai Conventi Mendicanti, questi vivendo di elemosine sono utili ai popoli, sono necessari, perché sono quelli che faticano assai più del Clero Secolare e di tutti gli altri Istituti, per cui se questi venissero variati vi sarebbero gran rumori nel popolo, mentre le montagne e le campagne corrono appresso a questi, e li bramano, perché li servono in tutto e per tutto. Sebbene siano piccoli Conventi di tre o quattro Sacerdoti soltanto, ciò non pertanto tutte le fatiche sono ad essi addossate, e servono di un gran rifugio ad un Vescovo, che non ha un Clero Secolare sufficiente per i bisogni della Diocesi. Quindi se nei piccoli Conventini Mendicanti qualche volta non si osserva esattamente il coro o altre particolari incombenze sono compatibili, perché i Parrochi, le particolari famiglie, le popolazioni intiere obbligano i Religiosi a trasferirsi presso loro nelle giornate di festa e di concorso ad assistere agli affollati confessionali e ad altre occorrenze delle funzioni. In quanto poi alli Conventi e Case Possidenti, fa d'uopo distinguere quelle che si prestano all'istruzione publica o ad altro publico ufficio, e quelle che abitano i Conventi per l'esercizio unicamente dei loro voti. [Della] prima classe sono i Padri della Compagnia di Gesù, li Fratelli delle Scuole Cristiane, li Padri Liguorini, li Signori Missionari Bufalini, li Padri Filippini (unicamente però questi di Spoleto): non soffrono eccezione né in generale, né in particolare, poiché o si riguardano nella loro vita comune, o si osservino nella loro particolare condotta non vanno soggetti affatto ad alcuna riforma ». Mentre quelli appartenenti alla « seconda classe », « salvo il merito particolare di qualche individuo o qualche ufficio publico che sostiene, in massima vivono tutti col loro gran commodo, e [...] tutt'altro fanno conoscere (a riserva dell'esteriorità dell'abito) fuori che di aver professato colla solennità de' voti l'obbedienza, la castità, la povertà; ma a pessimo

Come s'è già accennato, la soppressione innocenziana aveva danneggiato specialmente « la assistenza e la cura spirituale di piccoli villaggi sperduti o situati in località disagevoli, specialmente nel Meridione ». Infatti,

> parole assai gravi sono quelle scritte dal Nunzio di Napoli, quando, in una lettera [inviata] a Roma [in quel torno di tempo], notificava che l'avversione da parte di molte popolazioni alla applicazione della *Instaurandae* era causata non solo dal modo con cui si prospettava l'uso dei beni dei conventi dichiarati soppressi, ma anche dal fatto che in questi posti « non essendoci altro prete atto a confessare, oltre il parroco, nel quale molti non hanno confidenza, verranno a restare privi di confessione [33].

Sarebbe assai utile verificare, regione per regione e possibilmente diocesi per diocesi, le percentuali dei conventini colpiti dalla soppressione innocenziana, la loro ubicazione (nei centri o nelle campagne), l'impatto che la loro scomparsa ebbe nell'assistenza spirituale alle popolazioni in mezzo alle quali si trovavano [34]. Ciò vale anche per la Basilicata, di cui possediamo solo dati frammentari.

Ad ogni modo, la parte migliore del clero non tardò a rendersi conto della situazione, e della necessità di farvi fronte. Forse siò spiega almeno in parte il perché, ad esempio, la Congregazione delle Apostoliche Missioni, fondata a Napoli nel 1646 con lo scopo di inviare missionari nelle terre d'Oltremare (perciò era chiamata anche Congregazione di Propaganda), cambiò ben presto tale campo apostolico con quello delle missioni interne [35].

Tale preoccupazione si può scorgere anche nella lettera *Gravissimum supremi apostolatus* dell'8 settembre 1745, inviata ai vescovi

---

caso, quando non gli si possa imporre la vita comune perfetta, siano almeno obligati a non escir mai dal Convento, se non associati da un compagno del medesimo Istituto, e mai stare fuori del Convento dopo l'Ave Maria ». Relazione di mgr Giovanni Sabbioni, Spoleto 15 XI 1847. ASV, S. Congregazione sopra lo Stato dei Regolari, N. 34.

33 BOAGA, *op. cit.*, pp. 83-84.

34 Il discorso è valido anche per le soppressioni operate in altri periodi. Riferendosi agli inizi dell'Ottocento, Pasquale Pede, ad esempio, scrive: « Forse più che in altre zone del Regno, a Isernia la scomparsa degli ordini regolari privò le parrocchie, ma soprattutto le popolazioni, dell'assistenza fornita in ogni tempo dai frati che, mentre per le prime potevano integrare le operazioni attinenti al ministero, per le seconde sempre rappresentarono una forma di soccorso nei più svariati settori. L'organizzazione conventuale per i piccoli paesi del Meridione fu sempre un centro di riferimento di molteplici attività sia materiali che spirituali e attorno ad essa ruotava, spesso, la vita, anche economica, di interi borghi ». P. PEDE, *La diocesi di Isernia tra decenio francese e Restaurazione,* in « Rivista di Storia Sociale e Religiosa », XXVII (1985), p. 120.

35 A. MEIBERG, *Historiae missionis paroecialis lineamenta,* [Roma] 1953, pp. 57-59.

del regno di Napoli da Benedetto XIV. In essa il papa constata che se nelle città il popolo è quasi sempre abbastanza assistito dal punto di vista religioso, nelle località di campagna distanti dalla sede vescovile — e specialmente in montagna — la cura d'anime incontra maggiori difficoltà. Quale rimedio suggerisce l'incremento delle missioni popolari come strumento di rinascita spirituale [36].

E' in questo contesto che s. Alfonso decide di fondare la Congregazione dei Redentoristi. Le sue case dovranno sorgere: fuori delle città e dei paesi, in modo da essere utili alle popolazioni meno assistite spiritualmente; e in posizione strategica, ai confini di varie diocesi, in modo da potere spaziare in un campo apostolico abbastanza vasto.

Se in passato i missionari si erano trasferiti temporaneamente dalle città ai luoghi in cui tenevano la missione, chiamandovi le popolazioni dei paesi vicini, s. Alfonso pone le comunità del suo Istituto direttamente nelle campagne, in modo che possano entrare in una specie di osmosi con le popolazioni locali. Queste comunità diventano centri di irradiazione apostolica, dato che i missionari stessi si recano nelle varie parrocchie, anche le più piccole e sperdute, sostandovi tutto il tempo necessario, senza gravare né sul clero, né sulle popolazioni. Infatti le missioni devono essere assolutamente gratuite [37].

Il pensiero del Santo in proposito è bene espresso nella seguente lettera, inviata ai suoi confratelli:

> Padri e fratelli miei, giacché il nostro Istituto ci obbliga in applicarci nell'aiuto delle anime più abbandonate, procuriamo di avere un amor tenero ed un affetto particolare per le anime più bisognose ed abbandonate. Padri e fratelli miei, se si avesse da fare una missione in Napoli e si stesse in strettezza tale che nel medsimo tempo non si potesse fare quella delle « precoje » di Salerno, si deve fare quella delle « precoje » prima, e differire quella di Napoli, e la ragione, perché questo è il fine del nostro Istituto [38].

---

36 G. ORLANDI, *Benedetto XIV, S. Alfonso Maria de Liguori e i Redentoristi*, in « Spic. Hist. », XXVII (1979), p. 283. Nella *Gravissimum supremi apostolatus* si possono scorgere le tracce della notificazione (*Intimazione della Missione da farsi nella Chiesa Metropolitana di S. Pietro da' PP. della Missione della Fondazione del Beato Vincenzo de Paulis*), pubblicata il 21 III 1733 dall'allora arcivescovo di Bologna Prospero Lambertini (*ibid.*, p. 285).

37 ORLANDI, *Introduzione cit.*, pp. 30-36.

38 O. GREGORIO, *Sant'Alfonso de Liguori e l'evangelizzazione del Cilento nel Settecento*, in AA. VV., *La società religiosa nell'età moderna* (= Atti del Convegno di studi di storia sociale e religiosa, Capaccio-Paestum, 18-21 V 1972), Napoli 1973, pp. 854-855.

Forse il Santo voleva evitare gli equivoci che nel secolo precedente avevano indotto le autorità romane alla soppressione dei conventi, allorché poibì tassativamente al suo Istituto l'accettazione delle parrocchie — possibile fonte di rivalità e gelosie da parte del clero diocesano —, come alcuni elementi della vita liturgica monastica o conventuale (recita corale e solenne dell'ufficio divino, ecc.), l'esclusione della questua, ecc.

Merita comunque di essre sottolineato il fatto che quelle stesse autorità centrali che nel 1652 avevano proceduto ad una drastica riduzione della presenza degli insediamenti religiosi nelle zone rurali, accogliessero ora con favore la richiesta di Istituti come quello alfonsiano — che non fu solo, dato che, ad esempio, quasi identico era il caso della Congregazione passionista, sorta anch'essa nei primi decenni del Settecento (1728) — di stabilirsi nelle suddette zone.

Evidentemente le autorità competenti si erano finalmente rese conto del danno arrecato alle popolazioni rurali, sia dalla soppressione dei conventini, che dal mutato atteggiamento pastorale dei membri dei conventini sfuggiti ai provvedimenti pontifici.

Che un ruolo di supplenza nei confronti di questi ultimi venisse riconosciuto ai nuovi Istituti missionari, sembra provato da ciò che si legge in un rapporto inviato al re di Napoli il 27 agosto 1747 dal cappellano maggoire Celestino Galiani:

> E' ben noto al sublime intendimento di V. Maestà che alcuni popoli di questo Regno son quasi selvaggi e commettono in gran numero de' delitti, specialmente omicidi e latrocini gravissimi come nel Cilento, ne' confini della provincia di Salerno ed in alcune contrade della Calabria e della Basilicata. Or se in detti luoghi si fondasse nella campagna o ne' villaggi qualche casa di questi buoni preti [= Redentoristi], stimerei per fin che in essi si conserva il presente spirito, che potesse essere di qualche vantaggio per rendere quegli abitanti più umani ed impedire i tanto atroci omicidi che tutto giorno si commettono [...]. Volendosi introdurre questi buoni preti nel Cilento ed in altri luoghi, dove possono essere più utili, senza che vi facciano nuove fondazioni, potrà ciò conseguirsi mediante la soppressione dei conventini inutili, che si ritrovano in tali luoghi: cosa non difficile ad ottenersi, quando venga appoggiata dalla sovrana protezione di V. Maestà: maggiormente che anche i vescovi vi daranno tutta la buona mano [39].

---

[39] *Ibid.*, pp. 853-854.

3. *Tipologia della missione popolare in genere e di quella lentiniana in particolare*

Mentre conosciamo abbastanza bene il metodo missionario seguito da Michelangelo Lentini (1703-1795), missionario gesuita siracusano [40], ignoriamo quasi tutto di quello del ven. Domenico Lentini. Tanto che sorge il dubbio che egli sia mai stato missionario nel senso tecnico del termine. L'attività da lui svolta per l'annuncio della divina parola lo avvicina piuttosto a un certo tipo di sacri oratori ormai scomparso, ma ancora operante nella seconda metà dell'Ottocento. Si trattava di battitori liberi, che si recavano nelle città e nei paesi a predicarvi l'avvento, la quaresima o il panegirico in onore del santo patrono, ecc. [41]. Sostituivano così i religiosi tradizionalmente dediti alla predicazione, che le circostanze avverse avevano dispersi o comunque distolti dalla loro attività [42]. Infatti, nel caso del Venerabile ignoriamo sia l'identità che l'esistenza stessa dei suoi presunti compagni di missione. Al massimo potremmo definirlo « Missionario Apostolico » [43], anche se nell'Archivio di Propaganda Fide non si trova traccia del rilascio di tale titolo al Lentini.

Scarsissime anche le notizie sull'appartenenza del Venerabile all'Istituto dei cosiddetti « Missionari Imperiali », fondati a Roma verso il 1738 dal genovese Francesco Maria Imperiali (1692-1770) [44]. L'unico autore che ne parla è Mario Riccio, che però si limita a chiedersi: « Come il Lentini si trovò legato a questo movimento ' missionario ' del tempo? » [45]. A Roma ci siamo rivolti al presidente dei « Missionari Imperiali », che non solo non ha potuto dire nulla circa l'appartenenza del Lentini al suo Istituto, ma ha anche dichiarato

---

[40] A. Nampon, *Manuel du missionnaire,* Lyon-Paris 1884, pp. 326-328; Meiberg, *op. cit.*, pp. 230-232.

[41] G. Orlandi, *La Congregazione del SS. Redentore nel Lombardo-Veneto,* in « Spic. Hist. », XXII (1974), pp. 166-169; Id., *La Congregazione missionaria di Gesù Crocifisso e di S. Vincenzo de' Paoli di Cortona (1842)*, in « Spic. Hist. », XXIX (1981), p. 148.

[42] Id., *Associazioni missionarie per le diocesi venete nella metà dell'Ottocento,* in « Spic. Hist. », XXII (1974), pp. 349-414; Id., *La Congregazione* cit., pp. 109-113, pp. 145-152; Id., *G. B. Cavazzuti (1750-1799). Tre lettere inedite su missioni popolari ed esercizi spirituali,* in « Spic. Hist. », XXXII (1984), pp. 405-409.

[43] Sul significato del termine, cfr. *Collectanea S. Congregationis de Propaganda, Fide,* I, Romae 1907, nn. 344, 1097; *Dictionnaire de droit canonique,* VI, Paris 1957, pp. 895-896.

[44] *Dizionario degli Istituti di perfezione,* IV, Roma 1977, pp. 1678-1679; V, Roma 1978, pp. 1447-1449.

[45] M. Riccio, *Domenico Lentini, il suo tempo, la sua Lauria,* Cosenza 1985, p. 52.

[46] Attuale Presidente dei Missionari Imperiali è mgr Emilio Rufini, parroco della Basilica di S. Pietro in Vaticano.

che del Venerabile ignorava persino l'esistenza [46]. D'altra parte, sembra quasi inverosimile che il Lentini — che tra l'altro dopo l'ordinazione sacerdotale non pose mai piede fuori della diocesi — si sia affiliato ad un'istituzione attiva soprattutto nell'Italia centro-settentrionale, anziché ad una delle tante Congregazioni napoletane o locali.

Ad ogni modo, i suoi biografi ci offrono alcuni elementi atti a definire almeno approssimativamente il « metodo missionario » del Lentini (sempre ammettendo che egli sia stato veramente missionario) [47]. A questo proposito è necessario fare un breve accenno ai metodi missionari in voga in quell'epoca. Tali metodi erano sostanzialmente di tre tipi [48].

Il primo, detto della missione « catechetica », metteva l'accento particolarmente sulla necessità di dare un'istruzione di base al popolo, ritenuto dai sostenitori di questo metodo ormai privo di fede. Ciò supponeva che i missionari prolungassero la loro presenza nel luogo per un periodo generalmente lungo. Tale metodo era praticato specialmente in Francia, ed ebbe tra i maggiori fautori s. Vincenzo de' Paoli, s. Giovanni Eudes, ecc.

Il secondo metodo, detto della missione « penitenziale », prese piede specialmente in Spagna, e da qui passò nell'Italia Meridionale. Pur non trascurando l'elemento catechistico, insisteva soprattutto sulla necessità della riforma dei costumi, dato che si supponeva — o si presumeva — che il popolo possedesse già la fede. Tale metodo poneva l'accento su elementi spettacolari, destinati a muovere il popolo « a compunzione », come processioni, cerimonie penitenziali varie, ecc. Fautori di tale metodo furono anche alcuni grandi missionari gesuiti, tra cui i due padri Segneri, Paolo sr e Paolo jr [49].

C'era poi un terzo metodo, che possiamo definire « eclettico », dato che era una specie di sintesi degli altri due. Questo era praticato da s. Leonardo da Porto Maurizio, da s. Alfonso, ecc.

Secondo tale tipologia, il ven. Lentini avrebbe applicato il metodo del terzo tipo, anche se con qualche indulgenza a certe pratiche penitenziali, che altri missionari — come s. Alfonso — non avrebbero approvato. Il Pisani narra, ad esempio, che il Venerabile — durante la quaresima predicata a Lauria nel 1819 — « nella sera del

---

47 D. Lentini, *Prediche*, a cura di G. B. Pisani, Roma 1894, p. 212; Riccio, *op. cit.*, p. 53; Mondrone, *op. cit.*, p. 12.

48 Orlandi, *Introduzione* cit., pp. 13-16.

49 Id., *L. A. Muratori e le missioni di P. Segneri jr*, in « Spic. Hist. », XX (1972), pp. 158-294; Id., *La corte estense e la missione di Modena di P. Segneri jr (1712)*, *ivi*, XXI (1973), pp. 402-424.

Giovedì Santo, avendosi, in fine della predica, posta sul capo una corona di spinosi rovi, nell'impeto del suo dolore per doloroso obbietto, che trattava, se la premé tanto, che grondò vivo sangue dalle tempie » [50]. Il Sica riporta la seguente deposizione di un teste, contenuta nel *Processo informativo*: « Io l'ho inteso spessissimo [il Lentini] predicare e nella predica la sua faccia era una vampa di fuoco; si flagellava e si schiaffeggiava per commovere gli ascoltanti, e per placare l'ira di Dio, ed i sacerdoti dovevano accorrere per togliergli la disciplina, che non lasciava se non quando gliela avessero strappata » [51].

Concludendo queste brevi osservazioni sul Lentini predicatore e missionario, occorre sottolineare un elemento della sua biografia che potrebbe trarre in inganno. Mario Riccio fornisce interessanti notizie su « un corso universitario contro le società segrete e a difesa dell'Altare e del Trono », inaugurato a Lauria nell'ottobre del 1811 nel convento degli Osservanti [52]. Dice anche che il Venerabile non predicava mai contro « ' sette segrete ' o altro di non strettamente religioso » [53]. Dobbiamo evitare di attribuire a tale atteggiamento del Lentini un peso superiore a quello che probabilmente aveva. Basti ricordare che nel 1813 dal generale dei Redentoristi Napoletani venne sospeso dalla predicazione il capo dei missionari della Calabria, reo di aver parlato pubblicamente contro la Massoneria, mentre un minimo di prudenza avrebbe dovuto distoglierlo dal lasciarsi coinvolgere nella lotta allora in atto tra massoni e carbonari [54].

4. *Peculiarità della missione redentorista*

A proposito delle missioni del suo Istituto, nel 1741 s. Alfonso scriveva: « se ne sono fatte molte, e sono riuscite di mirabile frutto, poiché noi le facciamo differenti dalle altre Congregazioni » [55]. Non erano orgoglio o presunzione a dettargli tali parole, ma consapevolezza della validità di un metodo collaudato da un quindicennio di esperienza.

---

50 ORLANDI, *Introduzione* cit., p. 44.

51 LENTINI, *op. cit.*, p. 39; SICA, *op. cit.*, p. 42.

52 RICCIO, *op. cit.*, pp. 26-27. Cfr. pp. 45-51, 56, 57. Più che di un « corso universitario » doveva trattarsi di un'accademia, secondo il modello sei-settecentesco allora ancora in voga. Cfr. G. ORLANDI, *L'Accademia di San Carlo (1707-1716) e la vita ecclesiastica modenese agli inizi del Settecento*, in « Spic. Hist. », XXIII (1975), pp. 40-104; AA. VV., *Accademie e cultura. Aspetti storici tra Sei e Settecento*, Firenze 1979.

53 RICCIO, *op. cit.*, p. 51.

54 Sulla vicenda, cfr. G. ORLANDI, *Il card. L. di Canossa, i Redentoristi e la Massoneria*, in « Spic. Hist. », XXVI (1978), pp. 151-153.

55 REY-MERMET, *op. cit.*, pp. 385, 419.

Rey-Mermet riconosce che il Santo, come membro della Congregazione delle Apostoliche Missioni, aveva tratto alcuni elementi dal « tronco comune agli altri missionari ». Per esempio:

> gratuità delle missioni, alloggio autonomo, comunità di preghiera e di vita, austerità penitenziale nel nutrimento, esortazioni notturne per le strade e le piazze, organizzazione della giornata per tutto il popolo e per le categorie particolari, culto eucaristico, devozione mariana (ogni giorno litanie della Vergine e rosario spiegato e recitato). All'impronta mariana diede un suo tocco aggiungendo la presenza dell'immagine della Madonna accanto alla cattedra, l'obbligo di predicare la sua potente misericordia, l'intronizzazione definitiva della sua immagine per le « visite » quotidiane della *vita divota* permanente [56].

Le peculiarità maggiori della missione redentorista si possono riassumere nei seguenti punti [57]:

a. *Rifiuto della missione « centrale »*. S. Alfonso aveva una grande stima per il p. Paolo Segneri, che definiva « gran Missionario d'Italia », « gran maestro nell'arte di predicare », e che propose ripetutamente come modello ai suoi missionari [58]. Egli ne loda il desiderio di giovare al maggior numero possibile di anime, ma sente anche l'obbligo di dire che la missione segneriana fallisce il suo scopo principale, dato che la frequenta chi ha minor bisogno, e ne resta alla larga chi è più carico di peccati. Insomma, a suo avviso, tali missioni « non serviranno ad altro, che a far dire che in quei paesi vi è stata la missione, ma in verità dovrà poi dirsi che non vi è stata ». Ed ecco la ragione: « Il frutto del popolo in venire alla missione consiste nel sentir le prediche, e nel sentirle tutte, o quasi tutte, con quell'ordine che nelle missioni si fanno. Quell'unione di prediche delle Massime Eterne, cioè dell'importanza della salute, della Malizia del peccato, dell'Impenitenza finale, e simili, e in fine de' Novissimi, è quella con cui, per così dire, si dà un forte assalto all'anime infangate ne' vizj, e si acquistano a Gesù Cristo. Or quando la missione si fa in una chiesa di mezzo, che succede? succede che la maggior parte di coloro che vengono da paesi vicini, non sentono tutte le prediche, chi appe-

---

56 *Ibid.*, pp. 428-429.

57 M. De Meulemeester, *Origines de la Congrégation du Très Saint-Rédempteur*, I, Louvain 1953, pp. 123-151.

58 S. Alfonso, *Selva di materie predicabili ed istruttive*, III, Napoli 1780, pp. 103, 158, 164. Non sempre è possibile, appurare se s. Alfonso si riferiva a Paolo Segneri sr o al nipote omonimo. Cfr. nota 49.

na ne sentirà due, e chi tre, poiché facendosi la missione fuori del paese, vanno le genti a vicenda, per non lasciare le case sole. Perché poi debbono ritirarsi presto ne' loro paesi, che son lontani, spesso lasciano la predica al meglio » [59]. Inoltre, proprio i peccatori più bisognosi della parola di Dio, troveranno scuse per non recarsi alla missione. Scuse che saranno molto meno valide se la missione verrà al loro paese.

b. Altro punto su cui s. Alfonso insisteva era la necessità che il *numero dei confessori* fosse proporzionato a quello dei penitenti, in modo da non dover ricorrere all'aiuto dei confessori del luogo. In mancanza di personale sufficiente, era meglio rifiutare una missione, per evitare che essa riuscisse più di danno che di utilità. Scriveva il Santo a questo proposito:

> Io per me nelle missioni che ho regolate, quando non ho potuto avere missionarj sufficienti al numero dell'anime che faceva il paese, ho stimato meglio di non mandarvi la missione, e mandarla in altro luogo, per cui bastassero i confessori; perché dove sarà necessario poi chiamare i sacerdoti paesani a confessare, ivi resteranno tutti, o molti de' sacrilegj che v'erano. Se molte anime anche a noi missionarj, per non saper vincere il rossore, sieguono a confessarsi sagrilegamente, con tutto che noi non le conosciamo, e tra poco dobbiamo di là partirci; ora che speranza vi sarà che quelle vincano il rossore, confessandosi agli stessi lor confessori paesani, o convicini, che le conoscono? [60].

c. Analoghe alle precedenti le ragioni per cui la *durata della missione* non andava fissata *a priori,* ma doveva essere decisa in base alle reali necessità spirituali della popolazione [61].

d. S. Alfonso non è stato il primo ad introdurre la *vita devota* nel programma missionario. A detta del De Mura tale merito spettava alla Congregazione della Purità, alla quale egli apparteneva [62]. In seguito era stata adottata anche da altre congregazioni missionarie napoletane. Ma si trattava — per esse — di un mezzo apostolico occasio-

---

59 S. ALFONSO, *op. cit.*, p. 153.

60 *Ibid.*, p. 155. Ecco il numero dei missionari fissati da s. Alfonso, nel 1771, per le missioni da tenersi nelle seguenti località della sua diocesi: a Sant'Agata dei Goti (abitanti 2.400) 10 missionari (compresi i predicatori degli esercizi al clero, ai seminaristi, alle monache redentoriste e ai galantuomini); ad Airola (abitanti 3.350) 8 missionari; in un vicino villaggio (abitanti 1.500) 4 missionari. *Quot missionarii iuxta S. Alphonsum alicui missioni destinandi sint,* in « Analecta C.SS.R. », IX (1930), p. 272.

61 Sulla durata delle missioni predicate nel primo periodo di vita della Congregazione, cfr. DE MEULEMEESTER, *op. cit.*, p. 130.

62 Cfr. nota 93.

nale, non stabile. Per permettere ai ritardatari di confessarsi, talora i missionari rimandavano la partenza di qualche giorno, dopo la conclusione della missione. Approfittavano di questo periodo di tempo per insegnare al popolo l'orazione mentale. Nella missione redentorista, invece, la vita devota è una parte organica, che si colloca prima della conclusione, e costituisce un elemento importante per assicurare la perseveranza dei fedeli [63].

e. La *rinnovazione di spirito* è una peculiarità della missione redentorista, come venne giustamente rilevato dai cardinali Spinelli e Besozzi, nel loro *Votum* (1748) in favore dell'approvazione dell'istituto alfonsiano da parte della Santa Sede [64]. Inizialmente la rinnovazione di spirito aveva una forma piuttosto vaga, ma in seguito andò strutturandosi meglio. Consisteva soprattutto in una serie di prediche modellata sulla missione, ma di minore durata e con temi volti ad assicurare la perseveranza degli uditori [65].

A proposito delle caratteristiche proprie della missione redentorista, non si può dimenticare quello che è probabilmente il suo maggior pregio. La consapevolezza, cioè, di non essere un fine, ma solo uno strumento di azione apostolica. Lo si rileva anche da quello che notano le Costituzioni del 1764, a proposito dell'apertura della missione: « Qui s'avverta che nel cominciar le missioni non si deve stare positivamente legati ad una regola inviolabile; ma debbonsi sempre considerare le circostanze de' luoghi e delle persone che a prima giunta si trovano; e darsi principio della maniera più propria » [66].

5. *Spiritualità alfonsiana e spiritualità lentiniana*

Raymond Hostie, nel suo libro sulla storia degli Ordini religiosi, scrive che una delle cause della vitalità di essi consiste nella statura spirituale ed umana dei fondatori e dei primi affiliati [67]. Possiamo dire che ciò si verificò in pieno nella Congregazione del SS. Redentore, alle origini della quale si nota una straordinaria concentrazione di talenti e di eminenti personalità. Basti pensare che nel 1750, a 18 anni dalla fondazione, l'Istituto redentorista contava appena 44 professi, ma tra loro figuravano ben due santi (s. Alfonso e s. Gerar-

---

63 De Meulemeester, *op. cit.*, pp. 132-133.
64 Rey-Mermet, *op. cit.*, pp. 534, 536-538.
65 *Ibid.*, p. 140.
66 *Codex Regularum C.SS.R.*, n. 120.
67 R. Hostie, *Vie et mort des Ordres religieux*, Paris 1972, p. 303.

do) e tre venerabili (Cesare Sportelli [68], Domenico Blasucci [69] e Paolo Cafaro) [70], senza contare il ven. Gennaro Maria Sarnelli [71], che era morto qualche anno prima, nel 1744.

I primi compagni si erano uniti a s. Alfonso già da sacerdoti, o comunque quando presentavano già una fisionomia ben definita e possedevano una loro formazione spirituale. S. Alfonso rispettò le scelte di ognuno di loro, e nulla fece per indurli a seguirlo anche su questa strada. Col tempo però nella Congregazione andò sempre più prendendo piede la spiritualità alfonsiana, che finì col diventare una caratteristica dell'Istituto. Tutto lascia pensare, quindi, che di essa fossero fautori anche i Redentoristi coi quali il ven. Lentini venne in contatto nel corso della sua vita.

I punti caratteristici della spiritualità alfonsiana sono i seguenti (in questa sede, ovviamente, ci si deve limitare solo a qualche cenno): vocazione universale alla santità, centralità dell'amore nella vita spirituale, cristocentrismo (amore di Dio in Cristo Gesù, Natività, Passione, Eucarestia) e mariologia (strettamente legata al mistero di Cristo Redentore). Quali mezzi per raggiungere la perfezione sono indicati: il distacco dagli affetti terreni, la meditazione della passione di Cristo, l'uniformità alla volontà di Dio, l'orazione mentale, la preghiera (di petizione), la vita sacramentaria (specialmente penitenza ed eucarestia), ecc. [72].

I biografi del Lentini sono quasi unanimi nel sottolineare il legame spirituale e dottrinale con s. Alfonso [73]. Cosa che può considerarsi scontata, dato che il Venerabile si trovò a vivere e ad operare a cavallo tra Sette e Ottocento, in una regione battuta da s. Alfonso e dai suoi missionari, per di più in una diocesi che aveva un vescovo redentorista.

Ma, « a posse ad esse non valet illatio », dicevano gli scolastici. Solo prove adeguate possono convincerci che una cosa ritenuta possi-

---

[68] Sul ven. Cesare Sportelli (1701-1750), cfr. F. MINERVINO, *Catalogo dei Redentoristi d'Italia (1732-1841)...*, Roma 1978, p. 169; D. DE MEULEMEESTER, *Bibliographie générale des écrivains rédemptoristes*, II, Louvain 1935, p. 406.

[69] Sul ven. Domenico Blasucci (1732-1752), cfr. MINERVINO, *op. cit.*, p. 187.

[70] Sul ven. Paolo Cafaro (1707-1753), cfr. *ibid.*, pp. 29-30.

[71] Sul ven. Gennaro Sarnelli (1702-1744), cfr. *ibid.*, p. 161; DE MEULEMEESTER, *Bibliographie* cit., II, pp. 373-377.

[72] Tra le più recenti sintesi della spiritualità alfonsiana segnaliamo A. BAZIELICH, *La spiritualità di Sant'Alfonso Maria de Liguori*, in « Spic. Hist. », XXXI (1983), pp. 331-372; S. RAPONI, *S. Alfonso M. de Liguori maestro di vita cristiana*, in AA. VV., *Le grandi scuole della spiritualità, cristiana*, a cura di E. Ancilli, Roma 1984, pp. 621-651.

[73] MONDRONE, *op. cit.*, pp. 10, 11; G. REALE, *Domenico Lentini, santo di paese*, Reggio Calabria 1977, p. 66; SICA, *op. cit.*, p. 39.

bile, o anche probabile, sia realmente accaduta. E nel caso di Lentini tali prove sembrano assolutamente insufficienti.

I biografi del Venerabile nulla ci dicono sugli studi compiuti nel seminario di Policastro, come nulla ci dicono del suo orientamento dottrinale nell'insegnamento della teologia dogmatica e morale. Parlando di questa attività del Venerabile, Giuseppe Reale scrive: « Non ci sono più i suoi libri perché andarono perduti, né sarà mai possibile redigere elenco non dico completo ma quanto necessario per delineare gusti e interessi. Pure di libri ne possedette non pochi perché ne lasciò scritto nel testamento » [74].

Dal canto suo il Sica scrive:

> Il nostro venerabile Lentini non conobbe di persona Sant'Alfonso. Quando questi morì, egli contava appena 16 anni. Ma ne aveva senza dubbio appreso il nome e l'opera efficacissima, che per mezzo delle missioni s'era svolta intensa ed efficace anche in Basilicata e nella stessa Lauria, ed è più che probabile che avesse cominciato, giovanetto ancora, a leggere qualcuna delle sue opere ascetiche e che si fosse accinto più tardi a studiarne anche i libri di morale. Mancano argomenti positivi per dimostrare ciò [75].

Sempre a proposito del rapporto con s. Alfonso, il Mondrone scrive che il Lentini « in seminario e appena sacerdote n'ebbe certamente per le mani le opere, almeno alcune [...] a lui, è ben certo, dovette gran parte della sua formazione culturale e morale » [76].

Come si vede, solo ipotesi e supposizioni, più o meno fondate. Eppure non dovrebbe essere difficile farsi almeno un'idea di ciò che leggeva il clero di Lauria e della diocesi di Policastro in quel periodo, controllando i libri posseduti dalle biblioteche del seminario [77], del vescovado, dei monasteri, ecc.

Neanche la tesi del presunto legame tra spiritualità alfonsiana e quella lentiniana, allo stato attuale degli studi, ha basi di qualche

---

[74] REALE, *op. cit.*, p. 62.

[75] SICA, *op. cit.*, p. 39.

[76] MONDRONE, *op. cit.*, pp. 11-12.

[77] Utili indicazioni sono quelle fornite dall'*Inventario dei libri di scienze sacre e profane usati nelle scuole del seminario vescovile di Policastro Bussentino al tempo del Rettore D. Raffaele Giffoni (1780-1805) e del Ven. D. Domenico Lentini di Lauria,* (ciclost.) Policastro B. 1985, recentemente reso noto da G. CATALDO. Val la pena di sottolineare che tra i 661 volumi di 198 autori in esso registrati, i libri di s. Alfonso sono soltanto quattro (*Apparecchio alla morte, Domenicale, Novena del S. Natale* e *Selva*), oltre a non meglio precisate *Opere,* edite a Roma da Arcangelo Casaletti nel 1776-1779 (*ibid.*, pp. 2, 7).

consistenza. Il Reale scrive in proposito: « Si potrebbe tentare, pur nella inconfondibilità delle fisionomie di ogni santo, un raffronto [del Lentini], per esempio, con san Giovanni Bosco, [...] e si potrebbe tentare con altri santi, sant'Alfonso Maria de' Liguori, per esempio, santa Teresa del Bambino Gesù ». Ma poi lo stesso autore aggiunge: « Per accostarsi quindi alla spiritualità del Lentini, alla sua musica, bisogna cominciare col rifarsi ai maestri ai quali egli attinse, e che furono cinque, tutti caratterizzati da un accentuato spirito di penitenza e espiazione, san Luigi Gonzaga, san Francesco di Paola, san Vincenzo Ferreri, san Pasquale Baylon, san Pietro d'Alcantara » [78]. Come si vede, tra questi maestri spirituali del Lentini non figura affatto il Liguori.

Il Reale non cita le fonti a cui attinge le suddette informazioni. Pubblica però una preziosa relazione [79], scritta da Giovanni Viceconti ad appena quattro giorni dalla morte del Venerabile. In essa si legge:

> Prese a suo Protettore particolare il glorioso s. Pasquale Baylon, a cui in ogni anno con pompa festiva celebrava la sacra Novena [...]. Oltre di questo Santo, venerava con particolare devozione il glorioso s. Pietro d'Alcantara, e di questi due illustri campioni della Fede volle seguire le vestigia adorate. Si prefisse la umiltà dell'uno, la pazienza dell'altro, l'amor fervente di Gesù Sagramentato, le penitenze, le vigilie, il fervore, la carità, tutte l'opere imposte al zelante seguace del Redentore [80].

Stando così le cose, anziché di quella alfonsiana si dovrebbe parlare dell'influsso sul Lentini della spiritualità francescana. Cosa del resto abbastanza facile da spiegare, se si tiene presente che a Lauria esisteva un convento di Francescani Osservanti [81]. Ad ogni modo non è nostra intenzione individuare le linee portanti della spiritualità del Venerabile, anche perché altri se ne è assunto il compito. A noi

---

78 REALE, *op. cit.*, pp. 66, 155.

79 *Ibid.*, pp. 177-180.

80 *Ibid.*, p. 178.

81 Durante la giovinezza del Lentini, il convento degli Osservanti di Lauria contava una trentina di religiosi. La provincia francescana di Lucania — alla quale esso apparteneva — venne eretta nel 1639 e soppressa in forza del decreto del 7 VIII 1809. Cfr. M. MIELE, *Ricerche sulla soppressione dei religiosi nel Regno di Napoli (1806-8115)*, in « Campania Sacra », IV (1973), pp. 1, 77. Attualmente i conventi della Basilicata fanno parte della provincia francescana Salernitano-Lucana. *Schematismo della Provincia Salernitano-Lucana dell'Immacolata Concezione,* Sarno 1950. A Lauria esiste tuttora un convento cappuccino, fondato nel 1617. In passato fu sede di « studio » per i giovani chierici della provincia cappuccina di Lucania. Al tempo del Lentini contava una quindicina di religosi. Cfr. *Lexicon Capucinum,* Romae 1951, p. 933.

interessa unicamente sottolineare che allo stato attuale delle ricerche non possediamo prove sufficienti per affermare che esistono particolari vincoli tra la spiritualità alfonsiana e quella lentiniana. Né sembra che tale affermazione possa essere smentita dal fatto che il Lentini era solito fare quotidianamente la visita al SS. Sacramento [82], come raccomandava s. Alfonso [83]; che nel suo repertorio avesse una predica su « Le glorie di Maria » [84], che era anche il titolo di un famoso libro di s. Alfonso [85]; che usasse uno stile oratorio semplice e popolare, come voleva s. Alfonso, ma, ancora prima di lui, L. A. Muratori [86]; che si improvvisasse « cantautore » [87], come s. Alfonso [88]. Tutti questi elementi non bastano a provare un particolare influsso dottrinale e spirituale sul Lentini da parte di s. Alfonso. Va poi tenuto presente che, per quanto celebre in precedenza, quest'ultimo venne canonizzato solo nel 1839, quando il Lentini era già morto.

Neanche le prediche del Lentini sembrano presentare particolari affinità con quelle di s. Alfonso. Il Sica, ad esempio, scrive:

> Chi legge con un po' di attenzione il volume delle sue prediche, pubblicato dal Pisani, non può, e per gli argomenti trattati e per il metodo seguito nello svolgimento di essi e per alcune citazioni ed esempi addotti, specialmente se ha una certa familiarità con le opere di Sant'Alfonso, non convenire che esse non furono affatto estranee alla sua formazione culturale e morale [89].

Il discorso sulle prediche del Lentini pubblicate dal Pisani — o meglio su uno dei suoi quaresimali, come opportunamente fa notare l'editore stesso [90] — ci porterebbe lontano. Si tratta, come il Pisani ci informa [91], di una prima stesura (« prime bozze del suo primo Quaresimale ») [92]. Ci sarebbe da chiederci se il Lentini può aver attinto alle opere di s. Alfonso, o se invece ambedue non hanno utilizzato gli stessi repertori scritturistici, patristici, ecc. [93]. Anche se non vi

---

82 MONDRONE, *op. cit.*, p. 18.
83 DE MEULEMEESTER, *Bibliographie* cit., I, La Haye-Louvain 1933, pp. 56-61.
84 LENTINI, *op. cit.*, pp. 354-356.
85 DE MEULEMEESTER, *Bibliographie* cit., I, pp. 69-72.
86 MONDRONE, *op. cit.*, p. 12.
87 REALE, *op. cit.*, pp. 101-102.
88 DE MEULEMEESTER, *Bibliographie* cit., I, pp. 50-53.
89 SICA, *op. cit.*, p. 39.
90 G. B. PISANI, *Prologo* a LENTINI, *op. cit.*, p. XI.
91 *Ibid.*
92 *Ibid.*
93 AA. VV., *Introduzione generale* a S. ALFONSO, *Opere ascetiche*, I, Roma 1960; ORLANDI, *Introduzione* cit., 35-40. Infatti, dall'*Inventario* citato precedentemente (cfr. *supra*, nota 77) risulta che la biblioteca del seminario di Policastro possedeva ben due

mancano accenni polemici agli « spiriti forti » [94] e ai « figli abortivi di Epicuro » [95], alcuni temi trattati nelle prediche accomunerebbero eventualmente il Lentini, più che a s. Alfonso, ai Redentoristi della terza generazione, cioè a quelli passati attraverso la traumatica esperienza della Rivoluzione Francese [96]. Tra tali temi, segnaliamo i seguenti: « Divinità della Fede » [97], « Trionfo della Fede » [98], « Divinità della Religione cristiana » [99], l'« Educazione dei figli » [100].

Nelle prediche del Lentini non mancano gli attacchi, consueti nei predicatori di un'area esposta alle incursioni barbaresche, contro la « superstiziosa maomettana » religione [101]. A proposito di Maometto, vi si legge: « Il suo Alcorano, che è il centone mostruoso di tutta la legge dei Turchi, puzza di ruberie, di furti e di lascivie e di tante sfrenatezze. E questa è religione di uomini o di mammalucchi? » [102].

Da un sommario esame risulta che il Venerabile — oltre che alla Sacra Scrittura — ricorreva soprattutto ai Padri della Chiesa, in particolare a quelli latini (Cipriano, Ambrogio, Agostino, ecc.), anche se non mancano i greci (Basilio, Giovanni Crisostomo, ecc.). Degno di essere sottolineato il fatto che — per quanto ci consta — egli non utilizza s. Tommaso d'Aquino, mentre cita s. Bonaventura [103]. Il che potrebbe essere una conferma del suo orientamento filo-francescano. Spesso ricorre alla mitologia e alla storia romana, mentre rari sono gli accenni alla storia successiva [104]. Una sola volta abbiamo trovato menzione del Concilio di Trento [105]. Una volta parla anche del ministero della parola, nel quale è impegnato, come di una « missio-

---

copie di un libro di Filippo De Mura, notissimo ai predicatori di un tempo. Anche s. Alfonso lo conosceva, dato che di esso scrisse nella sua *Selva*: « Circa poi gli Esercizj di Missione, già ve ne sono molti libri che ne trattano a lungo, specialmente v'è la bell'opera del R. Sacerdote D. Filippo de Mura, intitolata *Il Missionario istruito* (dalla quale confesso di aver presa la maggior parte di questa mia operetta) ». S. ALFONSO, *Selva* cit., p. 2.

94 LENTINI, *op. cit.*, p. 231.

95 *Ibid.*, p. 244.

96 ORLANDI, *Introduzione* cit., pp. 43-47.

97 LENTINI, *op. cit.*, pp. 228-233.

98 *Ibid.*, pp. 318-324.

99 *Ibid.*, pp. 350-353.

100 *Ibid.*, pp. 311, 331-332. Cfr. ORLANDI, *Introduzione* cit. Il Lentini non omette di scagliarsi contro i vizi del suo tempo e della sua terra. In una predica, ad esempio, depreca il fatto che talora si presti il denaro con interesse del 40%. LENTINI, *op. cit.*, p. 323.

101 *Ibid.*, p. 352.

102 *Ibid.*, cfr. anche pp. 232, 319.

103 *Ibid.*, p. 327.

104 *Ibid.*, p. 353.

105 *Ibid.*, p. 254.

106 *Ibid.*, p. 213.

ne » [106]. Ma il termine è impiegato piuttosto nel senso di « invio », che in quello specifico di missione popolare.

6. *Attività apostolica di s. Alfonso e dei Redentoristi in Basilicata*

Come s'è detto precedentemente, s. Alfonso si recò per la prima volta a predicare in Basilicata nel 1727. Anche in seguito egli tenne d'occhio quest'area — come del resto il limitrofo Cilento — andandovi di persona, o inviandovi i suoi missionari [107].

Sappiamo infatti che nel 1749 questi predicarono missioni a Rapolla, Barile, Rionero, Melfi e Muro Lucano. Fu durante quest'ultima missione che s. Gerardo Maiella entrò nell'Istituto redentorista [108].

Nella primavera del 1750, s. Alfonso operò per circa un mese in varie località della diocesi di Melfi, predicandovi missioni con i suoi confratelli. In aprile tenne in Melfi stessa una missione, che è stata considerata « tra i più memorabili lavori apostolici dei Redentoristi in questo periodo ». Delle « prediche grandi » dette da s. Alfonso in quell'occasione, ci è rimasto l'elenco dei temi [109]. Da Melfi il Santo passò a Rionero, Ripacandida e Ginestra [110].

Nel 1756-1757 i missionari redentoristi furono ad operare ad Avigliano e Potenza, probabilmente per interessamento di Carmine Ventapane, un medico di Maratea che esercitava a Napoli ed era amico e benefattore dei Redentoristi [111]. Durante la campagna 1777-1778 i missionari furono ad Acerenza e a Matera [112].

I Redentoristi furono anche in seguito con le loro missioni in Basilicata. In genere la parte settentrionale della regione era frequentata dai missionari della casa di Deliceto (diocesi di Bovino e provincia di Foggia), mentre quella meridionale — con il vicino Cilento — era battuta dai missionari della casa di Materdomini di Caposele (diocesi di Conza e provincia di Avellino) [113].

Al tempo della Restaurazione l'impegno apostolico dei Redentoristi fu notevolissimo. Ricordiamo che durante il decennio francese (1806-1815) le loro case si erano salvate, a differenza di quelle di altri religiosi che in numero di 1.550 vennero soppresse e, per la maggior parte, non ripristinate con il ritorno dei Borboni [114].

I superiori dei Redentoristi entrarono nella « Commissione per

---

107 A. SAMPERS, *Progetto di fondazione dei Redentoristi a Rionero in Vulture, c. 1750*, in AA.VV., *Società e religione* cit., pp. 703-720.

108 *Ibid.*, pp. 703-704.

109 *Ibid.*, p. 708.

110 *Ibid.*, pp. 708-709.

le Sante Missioni », presieduta da mgr Camillo Alleva, insieme ai Lazzaristi e alle Congregazioni napoletane della Conferenza, di Propaganda e della Purità [115]. Dagli elenchi pervenutici, relativi agli anni 1824-1831, risulta che in questo periodo i Redentoristi compirono una assai considerevole mole di lavoro: tennero 502 missioni in 67 diocesi, e 400 corsi di esercizi in 78 diocesi del Regno [116].

Naturalmente, anche la Basilicata fu toccata da queste spedizioni apostoliche. A chiamarvi i missionari redentoristi contribuì senza dubbio il fatto che tre loro confratelli erano vescovi di diocesi situate in quest'area. Si trattava di: Pietro Ignazio Marolda (1770-1842), vescovo di Marsico Nuovo e Potenza dal 1822 al 1837 [117]; Nicola Maria Laudisio (1779-1862), vescovo di Policastro Bussentino dal 1824 al 1862 [118]; Vincenzo Marolda (1803-1854), amministratore apostolico di Capaccio e Vallo di Lucania dal 1852 al 1854 [119].

Nel 1825, quando il ven. Lentini era ancora in vita, i missionari redentoristi furono a predicare a Lauria Superiore e a Lauria Inferiore [120]. Nel 1831 predicarono missioni ad Abriola, Avigliano, Ba-

---

111 A. SAMPERS, *Primi contatti di S. Alfonso e dei Redentoristi con la Calabria. Diocesi di Cassano allo Ionio, 1732-1758*, in « Spic. Hist. », XXVII (1979), pp. 304-305.

112 A. SAMPERS, *Tabula missionum et exercitiorum an. 1777-1778*, in « Spic. Hist. », VIII (1960), p. 345.

113 GREGORIO, *Sant'Alfonso* cit., p. 853.

114 G. CUOMO, *Le leggi eversive del secolo XIX e le vicende degli Ordini Religiosi della Provincia di Principato Citeriore* (*Ricerche storiche*), I, Mercato San Severino 1971, p. 47; V, Mercato San Severino 1972, p. 652.

115 O. GREGORIO, *Contributo delle missioni redentoriste alla storia socio-religiosa dell'Italia meridionale*, in « Spic. Hist. », XXI (1973), pp. 277-281; ID., *Statistica di missioni fatte dai Redentoristi nel Regno di Napoli nel 1857-1858, ibid.*, pp. 425-436. Tra i mezzi per estirpare il brigantaggio calabrese, nel 1850 il maresciallo Nunziante segnalava come « opportunissimo » quello delle frequenti missioni « dei Padri Liguorini ». A. SCIROCCO, *Fenomeni di persistenza del ribellismo contadino: il brigantaggio in Calabria prima dell'Unità*, in « Archivio storico per le Provincie Napoletane », S. III, XX (1981), p. 261.

116 GREGORIO, *Statistica* cit.

117 Dopo essere stato vescovo di Marsico e Potenza (1822-1837), Pietro Ignazio Marolda venne trasferito alla sede di Pozzuoli (1837-1842). S. M. SCHIAVONE, *Biografie dei Redentoristi Napoletani più ragguardevoli per santità, dottrina e dignità*, Pagani 1938, pp. 107-108; R. RITZLER-P. SEFRIN, *Hierarchia catholica*, VII, Patavii 1968, pp. 254, 255, 315; Minervino, *op. cit.*, p. 111.

118 In precedenza, Nicola Maria Laudisio era stato vescovo di Bova (1819-1824). *Ibid.*, p. 100; RITZLER-SEFRIN, *op. cit.*, VII, pp. 116, 311; VIII, Patavii 1978, pp. 461, 581; SCHIAVONE, *op. cit.*, pp. 126-127.

119 Nel 1844 Vincenzo Marolda era diventato vescovo della neo eretta sede di Trapani. Nel 1853 fu trasferito alla sede titolare di Samosata e nominato amministratore apostolico di Vallo. MINERVINO, *op. cit.*, pp. 111-112; RITZLER-SEFRIN, *op. cit.*, VII, p. 180, 251, 497; SCHIAVONE, *op. cit.*, pp. 118-119.

120 I Redentoristi che nella quaresima del 1825 tennero un corso di esercizi a Lauria Superiore (abit. 4.300) e un altro a Lauria Inferiore (abit. 4.600) appartenevano alla casa di Materdomini di Caposele. L'esito di tali lavori apostolici venne definito ottimo. AG, XLI, A, 1: Missioni ed esercizi, 1824-1825.

ragiano, Brienza, Genzano, Marsico, S. Chirico a Raparo, Tramutola e Vignola [121]. Nella campagna del 1855-1856 furono in almeno cinque località lucane, tutte in provincia di Potenza: Pescopagano, Rapone, Ruvo, S. Andrea di Atella e S. Fele. Le relazioni delle missioni ci offrono interessanti notizie sulla realtà socio-religiosa di queste località. Naturalmente, nell'esame di tali documenti si dovrà tener conto dello stato d'animo degli estensori, troppo coinvolti nelle vicende narrate per riuscire sempre a descrivere con la necessaria obiettività sia i successi apostolici conseguiti, sia le circostanze in cui erano stati realizzati.

Nella relazione di *Pescopagano* (diocesi di Conza, abitanti 4.000, durata 21 giorni) si legge, ad esempio: « Il frutto fu straordinario, e fondatamente si crede che non vi sia rimasto verun [peccatore] impenitente. Pare che questa missione abbia emulata quella fattavi da S. Alfonso » [122].

Della missione di *Rapone* (diocesi di Muro, abitanti 3.000, durata 19 giorni) è detto:

> Molta fatica durarono i Padri per riformare questo paese, il quale, destituito di ogni mezzo di salute, era abbrutito nella più grossolana ignoranza delle cose necessarie a sapersi. Il Cielo però copiosissime versò le sue benedizioni sui sudori degli operai evangelici, i quali per quanto trovarono il paese rozzo e ignorante, altrettanto in partendosene, lo lasciarono istruito, religioso e devoto [123].

A *Ruvo* (diocesi di Muro, abitanti 4.000, durata 25 giorni) la situazione era la seguente:

> Qui la stessa ignoranza di Rapone, ma maggior corruzione di cuore: quindi bisogno di maggior zelo da parte de' Padri. Quel popolo rispose fedelmente alle premure di costoro, e sin dal primo giorno tenneli sempre occupati. Ma quello che maggiormente rinfocolò cotanto fervore, e ne assicurò la durata, fu l'estirpazione di moltissimi scandali pubblici e fragorosi, che avevano fino allora fomentata, e accresciuta la perversione del paese [124].

---

121 AG, XLI, A, 7: Missioni ed esercizi, 1830-1831.

122 AG, XLI, A, 9: Missioni ed esercizi, 1855-1856. Le prime quattro missioni vennero predicate da sette Redentoristi di Materdomini di Caposele.

123 *Ibid.*

124 *Ibid.*

A Sant'Andrea di Conza la missione durò 18 giorni. Nella relazione leggiamo:

> Questo paese [residenza dell'arcivescovo di Conza], benché picciolo [abitanti 2.500], pure, perché da molti anni non aveva avuta missione da' nostri, stava in estremo bisogno di spirituale soccorso, e non lasciò ai Padri momento di tregua. L'Arcivescovo [125] volle spesso essere spettatore delle fatiche de' nostri, e con immenso suo compiacimento vide i prodigi della grazia, e la perfetta riforma del paese. Volsero già presso ai sei mesi dalla missione, e quel popolo persevera tuttavia nella devozione e nel fervore [126].

Quella di San Fele (diocesi di Muro, abitanti 10.000) fu la missione più impegnativa della campagna, sia per la durata (30 giorni), sia per il numero dei padri intervenuti (dodici), sia per la scabrosità della situazione trovata. Ecco ciò che ne dice la relazione:

> Non si aggiusterebbe fede a chi prendesse a narrare lo stato deplorabile, in che i missionarî trovarono questo paese. Si potrebbe però argomentare in parte, se si ponga mente che da quarant'anni là non vi è stata chiesa, e che quindi per tutto questo elasso non vi hanno potuto essere né missioni, né esercizi. A ciò si aggiungano taluni inveterati torbidi, che han tenuto il paese scisso in partiti; e certi scandali strepitosi, anche da parte di chi, essendo sul candeliere, aveva l'obbligo d'illuminare la casa. Onde quel popolo senza aiuti spirituali, con tant'incentivi al male, sembrava un'orda di selvaggi, specialmente per la profonda ignoranza, che in fatto di religione si trovava fin negli adulti di ogni ceto. Pertanto a riformare cotal popolo, vi faceva d'uopo di prodigî della grazia, e la grazia ne oprò moltissimi e strepitosi. Concorrendo essa alla magia della novità, che per quella gente aveva ogni più minuta circostanza della missione, ben presto disfece quei cuori sì incalliti nell'ignoranza, e nel delitto. I pubblici scandalosi presero col buon esempio a riparare i guasti da' loro scandali prodotti; gl'ignoranti con avidità correvano ad istruirsi ne' rudimenti della fede; la metà del paese sparsa per le campagne, sino a più miglia lontano dall'abitato, sospendevano la fatica, e perdevano le giornate, per profittare della missione; quelle religiose, ch'eran divenute la favola della gente, riacquistarono il buon nome, col rimettersi nel buon sentiero. Ma quello, che è segno non equivoco dell'aver il cielo largheggiato in benedizioni sulle fatiche de' Padri, fu il non ordinario profitto, che gli ecclesiastici ne attinsero. Dopo ciò è inutile ricordare l'entusiasmo di tutti i ceti, il gareggiar che tutti facevano nell'assiduità alle funzioni del-

---

125 Si trattava di Gregorio De Luca (1801-1878), arcivescovo di Conza dal 1850. RITZLER-SEFRIN, *op. cit.*, VIII, p. 219.

126 AG, XLI, A, 9.

la missione, nel benedire Dio e i Missionarj, nel far echeggiare il paese e le campagne in ogni ora di canti devoti [127].

7. *Fondazione di una casa dei Redentoristi a Lauria*

Il primo tentativo di stabilirsi in Basilicata i Redentoristi lo compirono nel 1750. Quell'anno venne loro offerta una fondazione a Rionero in Vulture, che non poté essere realizzata per l'assoluta opposizione del governo regio [128]. Esito negativo ebbero anche le trattative avviate nel 1770 per una fondazione a Calvello [129]. Per molti decenni l'argomento non appare più nei documenti pervenutici.

Quando nel 1843 mgr Laudisio offrì loro una casa a Lauria Inferiore (nell'ex convento di S. Bernardino dei Minori Osservanti), furono i Redentoristi questa volta a rifiutare la proposta [130]. Soprattutto perché nel frattempo si erano stabiliti a Vallo di Lucania, da dove avrebbero potuto raggiungere tutta la Basilicata con relativa facilità [131].

Alla fine cedettero alle insistenze del prelato, ma prima che si potesse procedere alla conclusione del restauro degli edifici iniziato verso il 1858, e quindi all'erezione canonica della nuova fondazione, si verificarono alcune circostanze che la resero impossibile, come la fine del regno borbonico e la morte di mgr Laudisio (1862) [132]. Di conseguenza la casa di Lauria non venne neppure inclusa nell'elenco delle case colpite da soppressione [133].

---

127 *Ibid.*

128 SAMPERS, *Progetto* cit.

129 APN, Congregazione, VIII: Richieste di fondazioni, n. 6.

130 Lettera di mgr Laudisio al Rettore Maggiore e alla Consulta Generale dei Redentoristi, Policastro 9 IV 1843. APN, I, 366. Schiavone, *op. cit.*, pp. 126-127; G. CATALDO, *Notizie biografiche su Mons. Nicola M. Laudisio,* Policastro Bussentino 1975 (ciclost.), pp. 22-30. Informando la Santa Sede sulle difficoltà che incontrava la riapertura della casa di Gubbio, il 20 IX 1836 il p. Giuseppe Maria Mautone, procuratore generale dei Redentoristi, scriveva: « Il Superiore Generale, e sua Consulta, ha adottato la massima di non volere assolutamente nella nostra Congregazione del SS. Redentore conventini di pochi soggetti, e ciò per tre motivi: Primo, affinché ci sia un'esatta osservanza della Regola. Secondo, per adempiere al fine dell'Istituto, qual è appunto il fare le Sante Missioni. Terzo, per non lasciare nelle nostre chiese la predicazione ed assistenza al confessionale, e nelle rispettive case gli esercizi spirituali, che sogliono darsi agli ordinandi e secolari che vi concorrono ». La fondazione di Gubbio si sarebbe potuta ripristinare solo nel caso di poter disporre di « un numero di sette in otto Padri », come avveniva « in tutte le altre case della Congregazione ». ASV, S. Congregazione sora lo Stato dei Regolari, Miscellanea II, Liguorini.

131 [G. SAVASTANO], *Fondazione, durata e soppressione del Collegio di Vallo nella Lucania nel Cilento,* ms (s.d.) in APN, I, 767. Ai Redentoristi era stato concesso l'ex convento dei Domenicani di Vallo.

132 Lettera del p. G. B. Potenza al Rettore Maggire, Lauria 3 XII 1859. APN, I, 376.

133 Minuta (s.d.) di lettera del Rettore Maggiore alla Direzione Speciale della Cassa Ecclesiastica di Napoli. APN, I, 381. Cfr. SCHIAVONE, *op. cit.*, p. 127; CATALDO, *op. cit.*, p. 25.

Conclusione

Da quanto detto finora, sembra di poter concludere che il rapporto tra s. Alfonso e i Redentoristi con la Basilicata fu precoce e abbastanza stretto e costante, anche se per varie circostanze non fu mai possibile giungere alla fondazione di una casa dell'Istituto alfonsiano in questa regione. Si può anche dire che questo rapporto fu utile ad entrambe le parti. S. Alfonso e i Redentoristi hanno molto dato ma anche molto ricevuto.

Hanno dato generosamente e disinteressatamente il loro contributo al rinnovamento spirituale delle popolazioni tra le quali sono stati chiamati ad operare, e ne sono stati ripagati soprattutto in due modi.

Dalla terra lucana hanno ricevuto il dono di quella grande figura che fu s. Gerardo Maiella, oltre all'ispirazione iniziale che indusse s. Alfonso a fondare la sua Congregazione.

La Basilicata infatti ebbe un ruolo non trascurabile nell'indurre s. Alfonso — giovane aristocratico napoletano, che da poco aveva cambiato una promettente carriera forense con la vita ecclesiastica — a compiere una scelta decisiva, a scoprire la sua vera vocazione, che lo spingeva a porsi al servizio dei più poveri, cioè al servizio degli esclusi dall'avere, dal potere e dal sapere. Egli si stava occupando del rinnovamento spirituale degli strati più umili della popolazione napoletana, allorché si recò come missionario in provincia ed ebbe modo di constatare che c'era un'emarginazione peggiore di quella dei poveri della città, ed era quella dei poveri delle campagne. Infatti i primi non mancavano di chi potesse alimentarli spiritualmente, mentre i secondi — anche da questo punto di vista — si trovavano in uno stato di indigenza cronica e senza speranza. Nelle campagne la situazione pastorale si era aggravata anche in seguito alla soppressione innocenziana dei conventini.

Perciò Alfonso volta le spalle alla città, e pone le case del suo Istituto nelle campagne. Da qui, con i suoi missionari, si reca nei paesi e nei villaggi circostanti, anche nei più piccoli, evitando alle popolazioni di dover affrontare lunghi viaggi per recarsi alla missione, e mettendole quindi in grado di seguire integralmente lo svolgimento di essa.

Nello stesso tempo il Santo accoglie nelle case della sua Congregazione sia il clero diocesano che i laici della zona, per aiutarli a migliorare la loro formazione spirituale e in certa misura anche culturale. Ciò permette di scorgere nella sua azione una duplice diret-

trice: la prima consiste in un intervento diretto — attuato soprattutto per mezzo delle missioni popolari —, volto a far fronte ad una evangelizzazione carente sia sul piano dei contenuti che della forma, insomma un intervento d'emergenza; la seconda consiste in un'opera a più largo respiro, mirante ad incidere sulle strutture — spesso gracili, e talora quasi inesistenti — per mezzo della sua opera di plasmatore di uomini, di consigliere di vescovi e di scrittore.

Quanto detto può servire da sfondo anche per la vita e per l'opera del ven. Domenico Lentini. Anch'egli perseguì — pur se con altri strumenti e ad un altro livello — gli stessi obiettivi di s. Alfonso e dei Redentoristi. Si dedicò alla formazione del clero, aprendo una scuola in cui si partiva dai primi rudimenti del leggere e dello scrivere, per giungere allo studio della teologia. Si dedicò inoltre alla formazione del popolo, con la predicazione e con il ministero della confessione.

Vari punti della sua biografia andrebbero riesaminati alla luce della moderna scienza agiografica. Per esempio, se ne dovrebbe chiarire il tipo di preparazione al sacerdozio, l'orientamento politico, l'autenticità dell'aggregazione all'Istituto dei Missionari Imperiali, le caratteristiche della spiritualità, ecc. Qualora fosse provato che anziché alfonsiana questa fu francescana, come si è ipotizzato, significherebbe soltanto che, invece che in un certo pur importante filone della spiritualità cattolica, il Venerabile andrebbe inserito in un altro importantissimo filone.

Ma forse il servizio migliore che possiamo rendere a Domenico Lentini non è tanto di cercarne i legami, la dipendenza da questa o quella spiritualità, ma di individuare le componenti della sua personalità, e la sua eventuale originalità. Forse egli è più grande di quello che pensiamo. Il suo impegno sociale (nella scuola e nella pratica eroica della carità) e quello religioso fanno di lui uno dei testimoni del passaggio dalla Chiesa dell'*ancien régime* alla Chiesa della Restaurazione e forse ancor meglio alla Chiesa dei tempi nuovi; un anello di congiunzione — si dovrà verificare se minore o maggiore — tra la Chiesa dell'età dell'Illuminismo e la Chiesa dell'età del Liberalismo.

JOHN SHARP

THE APOSTOLATE OF THE PEN IN THE ENGLISH PROVINCE IN THE NINETEENTH CENTURY

In 1894 John Magnier, the Irish Consultor-General, made an extraordinary visitation of the English Province. Among the disturbing trends he detected was a growing criticism, based he believed on ignorance, of the theological and spiritual ideas and works of St Alphonsus, who was 'no longer loved, nor looked up to as a guide with the veneration and boundless affection of earlier days... worshippers of Newman rather than of Our Holy Father are found in the Province'. In the context of dangerous ideas 'that are creeping in among a certain and daily increasing numebr of fathers', Magnier further observed, and cited as evidence, the fact that 'intellectual essays, dissertations, newspaper articles, or what just sounds like them, are beginning to appear and to be approved'[1]. Although he was right to highlight an increasing lack of conviction in the relevance of the missionary apostolate among some of the English fathers, there are reasons to believe that Magnier's strictures were exaggerated and alarmist, reflecting his Celtic prejudices and distaste for intellectual novelty[2]. Neverthless, his views express a narrowness of outlook that was shared by a great many, if not the majority, of Redemptorist superiors, an outlook that stemmed from the Redemptorists' own self-image.

The Redemptorists were not, of course, an intellectual order; their training and lifestyle were geared to the missionary apostolate,

---

1 Archives of the London Province [hereafter, ALP], MS 'Additional Notes on the Missions in the English Province, written by the Visitor 1894'.

2 General Archives, Rome [hereafter, AGR], XLVII, Bennett to Douglas, 14 June 1896, mentions that many of the older fathers distrusted Magnier's judgment and that his visitation had not been sufficiently thorough.

to the production and sustenance of uncomplicated preachers of the Eternal Truths. To be a loyal Redemptorist was to be a contemporary Alphonsus, fired with his zeal for the salvation of souls, imbued with his apostolic single-mindedness. His works were deemed to be a compendium of all that was necessary for a Redemptorist in his religious life and work; they provided a boundlessly rich mine of theological, spiritual and practical wisdom, which every Redemptorist was meant to imbibe, and in them was distilled the essence of what it meant to be a member of his Institute. Not only was every Redemptorist always to be reading one of the saint's works, but he also received constant exhortations from his superiors on every aspect of his vocation and ministry, culled and derived from, or based on the words of, Alphonsus. The intention was not merely that the disciples would be soaked in the master's ideas, but that by studying his works, they would be led to acquire his virtues and be so much of one mind with him as to adopt his methods .This explains Magnier's fears about the growing ignorance of Alphonsus's works and its deleterious effect upon the apostolic labours of the English Province. For him, as for others, the spirit of the Congregation lay in an almost literal fidelity to the founder. Just as every Redemptorist was warned to shun the desire for wanton innovation in the missionary methods, technique and pulpit oratory perfected by St Alphonsus, so he was to avoid any intellectual activity, speculation or enterprise that the saint had not directly sanctioned or engaged in himself. It is interesting that when the General Chapter of 1894 directly sanctioned an apostolate of the pen for the first time, it was conceived in terms of the explanation, diffusion and defence of sacred doctrine, ' especially that handed down to us by St Alphonsus ' (' praeprimis illam quam S. Alphonsus nobis tradidit ')[3].

The consequences of this attitude need hardly be spelt out. It meant that theological studies within the Congregation were subservient to the end of the Institute and were heavily dependent on St Alphonsus. Branches of academic learning that were not directly related to the primary charge of missions and retreats were not encouraged. The narrowness of intellectual interest caused one English Redemptorist to leave the Congregation for the Benedictines in 1891, repelled by the impregnation of ' the apostolic spirit and « Redemptorist simplicity », under which I class chiefly the prevalent dises-

---

[3] *Codex Regularum et Constitutionum Congregationis SS. Redemptoris necnon Statutorum a Capitulis Generalibus annis 1764, 1855, 1894* (Rome, 1896), p. 618, n. 2132.

teem for esoteric knowledge and speculative subjects... '[4]. The rigid limits of approved intellectual enquiry are further indicated by the strict proscription of reading material available to members of the English Province: with the exceptions of the *Tablet, Journal de Bruxelles, Le Monde* and *L'Armonia* of Turin, all newspapers were forbidden, especially the *Weekly Register* ' and any other so-called C[atholic] paper which has principles contrary to those of the Holy See even in as much as regards the temporal dominion '[5]. Since it was out of such a conservative and limited intellectual climate that any literary apostolate was to emerge, and by which it was heavily shaped, it comes as no surprise to learn that the English Province produced no theologian of originality or note throughout the nineteenth century.

Instead, the Redemptorists were happy to bask in the light of the reflected glory of Alphonsus, the diffusion of whose works among the faithful was regarded ' as a sacred charge by his sons '[6]. Translations of the saint's works into English appeared at regular intervals from 1833, ten years before the introduction of the Congregation into the country, as part of the great wave of devotional and instructional works that issued from Catholic printers in England and Ireland, typifying a new confidence and renewed spirit among Catholics after Emancipation[7]. In 1854 an ambitious project was undertaken to translate all of Alphonsus's works into English, under the editorship of R. A. Coffin, C.SS.R. The projected series received the blessing and approval of Pius IX, and was welcomed as

> a great work; nothing less than the introduction among us, or rather the making us thoroughly acquainted with a saint whose name is connected with so much that every Catholic holds dear... we can look forward confidently to the time when every Englishman will be able to contemplate the devotional system of the saint in all its completeness[8].

Regarded as one of the primary legacies made by Conffin to English Catholicism in the nineteenth century[9], the dissemination of

---

[4] AGR, Pr[ovincia] An[gliae], XI (Urquhart), 'Matters of Counsel'.
[5] Domestic Archives, Limerick, El, Douglas to Plunkett, 13 April 1861.
[6] ALP, MS 'Chronology of My Life by George Stebbing', p. 189.
[7] A full list can be found in M. de Meulemeester, C.SS.R., *Bibliographie Générale des Écrivains Rédemptoristes,* 3 vols (Lauvain, 1933-39), I, 221-34.
[8] H.E.Manning, 'St Alphonsus and the Christian Remembrancer', *Dublin Review,* 37 (1854), 326-55, p. 326n.
[9] *Tablet,* 11 April 1885, p. 583.

the works was intended to facilitate the spread of sound doctrine and to encourage the faithful to avail themselves of the richness of Catholic devotional life, 'which is a special feature of those countries where persecution has never forced the faithful to restrain themselves from giving the most full, outward expression to feelings which animate and are the life of every Catholic soul'[10].

In the event, only six volumes, containing twenty-seven of the saint's ascetical works, had appeared by 1868, when the series was terminated[11]. This was largely because they were too expensive for the people for whom they were intended[12], a criticism that was extended to other publications of the Province some years later:

> The great mistake about the publications of our Province is that they are not cheap enough. The people who would buy and value the works of St Alphonsus and his sons are, as a rule, poor people, not the middle class. Cheap popular editions could be sold to any amount on our Missions without the Fathers having anything to do with the sale[13].

When a translation of a further series of *Select Works* was undertaken by John Magnier at the end of the century, care was taken that they should be reasonably priced, and they appeared in *Duffy's Penny Catholic Library.*

The scandalized reaction of Protestants to the appearance of an increasing number of Alphonsus's works, and the diatribes against his moral theology that passed into the standard anti-Catholic polemics of such bodies as the Protestant Alliance and the Reformation Society, called forth little reaction from the Redemptorists as far as the printed page was concerned[14]. Occasionally, the cudgels were taken up in defence of the Church and to answer such accusations as that Alphonsus had perverted Scripture in applying passages to

---

[10] Coffin, in the preface of his translation of L. Blosius, *The Oratory of the Faithful Soul* (London, 1848), p. 7.

[11] *The Works of St Alphonsus Maria de Liguori,* newly translated and edited by R. A. Coffin, 6 vols (London, 1854-68); I, *The Christian Virtues* (1854); II, *The Mysteries of the Faith: The Incarnation* (1854); III, *The Mysteries of the Faith: The Holy Eucharist* (1855); IV, *The Eternal Truths* (1857); V, *The Mysteries of the Faith: The Redemption* (1861); VI, *The Glories of Mary* (1852; new edition, 1868).

[12] AGR, PrAn, VII_2, 'Mémoire confidentiel sur l'histoire des premières fondations en Angleterre et en Irlande, par P. Buggenoms, avec notes du P. Douglas', p. 61.

[13] AGR, XLVII, MacDonald to Douglas, 21 February 1883.

[14] For the Protestant reaction to Alphonsus's work, see my article, 'The Influence of St Alphonsus Liguori in Nineteenth-Century Britain', *Downside Review,* 101 (1983), 60-76.

Mary which properly had as their subject her Son [15]. Wisely, perhaps, such aggressive polemic, which served merely to exacerbate differences and enrage Protestant sensibilities, as well as hinder the work of the missions, was generally avoided, and the works of Alphonsus were allowed to perform their task without apology or explanation.

Redemptorist silence on this matter should not be taken to imply indifference, for in Thomas Edward Bridgett (1829-1899) the Redemptorists had a polemicist of great subtlety and a confessional historian of much ability, for whom the study of history provided 'a commentary written by the hand of God on His own revelation' [16]. There was never for him any idea that historical studies would reveal anything but the truth of Catholicism. The impetus behind his own conversion was historical, and he always retained the feel for Catholicism as an historical religion [17]. At the time of his reception into the Church, he had a vision of the Church of the Middle Ages, 'with which I believed the modern Church to be identified, and that the Church of the Middle Ages was the legitimate development of the Apostolic Church' [18]. This vision he never lost, and it was the inspiration of his researches, which were in the medieval and Reformation eras. The medieval centuries he always regarded as the centuries of faith, darkened by the Reformation and all that issued from it, whereby true religion had declined. He was always at pains to demonstrate the continuity between the Catholicism of former ages and its contemporary manifestation. His researches were dictated by his interests, first aroused when he was an Anglican, and doubtless were influenced by the need to counter the interpretation and use made of the Middle Ages by Anglo-Catholic 'medievalists'. In contradistinction with them, he saw no essential conflict between the native spiritual tradition and contemporary Ultramontane Catho-

---

[15] J. Magnier, 'The Rev. Thomas Edward Bridgett, C.SS.R.', *Irish Ecclesiastical Record*, Fourth Series, 5 (1899), 305-18, p. 315 says that Bridgett wrote *The Art of Lying as practised by the writers of anti-Catholic tracts* (London, 1898) to 'expose the villainous tracts circulated by Protestants against the Catholic Church, and in particular against our holy father'.

[16] T. E. Bridgett, *History of the Holy Eucharist in Great Britain*, 2 vols (London, 1881), I, 2.

[17] While reading the works of Bishop John Fisher as an undergraduate at St John's College, Cambridge, Bridgett 'received a deep impression of the violence and malice of the Reformers, and a gentle drawing towards the defenders of the old faith, which all subsequent studies increased', Bridgett, *Life of Blessed John Fisher* (London, 1888), p. x. A full list of Bridgett's publications can be found in Meulemeester, *Bibliographie Générale*, II, 5-4.

[18] *Life of Blessed John Fisher*, p. 15.

licism, of which his order was a champion, but regarded the latter as a legitimate development of the former. So, for instance, he conceived his book on medieval English devotion to the Blessed Virgin as 'a supplement to St Alphonsus's *Glories of Mary* ', to demonstrate that Alphonsus said nothing of Mary that could not find echoes in the native spiritual tradition, and how that tradition reinforced and nuanced Alphonsus's interpretation [19]. The intention was to provide incontrovertible proof in the past of Catholic belief and practice in the present.

Bridgett claimed that he was involved in redressing an imbalance in contemporary historiography and that his task was to bring to light facts about the religious life and history of the Middle Ages which had been lost or distorted and gave a different (more sympathetic) picture of medieval Catholicism than that propagated by most contemporary English, Protestant historians. This intent is why his books tend to be ' storehouses of facts ready for use ' [20]. In his purpose he was at one with other Catholic writers of the time. Newman, for instance, complained that Englishmen

> drop a thousand years from the world's chronicle, and having steeped them thoroughly in sin and idolatry, would fain drop them in oblivion... they will not recognize what infidels recognize as well as Catholics, the vastness, the grandeur, the splendour, the loveliness of the manifestations of this time-honoured ecclesiastical confederation [viz. the Catholic Church] [21].

Yet at the same time that he was sure of his task, Bridgett denied that his own purpose was apologetic:

> [The book] is not a work of controversy; it is not an apology. It is an historical investigation ... an impartial statement of facts [22].

---

[19] Quoted in Cyril Ryder, C.SS.R., *Life of Thomas Edward Bridgett* (London, 1906), p. 140. It is worth noting that although the Redemptorists were strict Roman rubricists, they built their churches in Great Britain in the native Gothic style. Similarly, they saw no contradiction between fierce loalty to the Roman Church and the cultivation of devotion to local saints. Ultramontanism was not blind 'Romanism' so much as the application to the native tradition of what was universal in order to preserve and enhance what was best in the local.

[20] Abbot (later Cardinal) Gasquet in Ryder, *Life of Thomas Edward Bridgett*, p. xix.

[21] J. H. Newman, *Lectures on [the Present Position of] Catholicism in England* (Birmingham, 1851), p. 42.

[22] Bridgett, *Our Lady's Dowry: or How England won and lost that Title* (London, 1875), pp. 1-2. The sub-title was dropped in later editions.

> This work is not dogmatic, and I have purposely avoided, wherever it was possible, treating dogmatic questions except from a purely historical point of view[23].

In fact, the apologetic element is implied throughout his works, not least in the choice of subjects for investigation. Although his method was to appear to be impartial, the apologetic comes from the sheer weight of accumulated facts and from the prospect, which is gradually unfolded, of the ages of faith, when all men were united in harmonious faith and practice, in contrast with the Reformation and all that flowed from it. Occasionally, he lapsed into direct exhortation:

> Reader, death is coming on apace for you and me ... Will you risk your salvation on the accuracy of [your forefathers'] criticism of Scripture and the ways of God? Is it not perhaps true that you accept Baptism because the Reformers accepted it, and reject Unction because they rejected it, without having exercised in regard of either rite that independent judgement which is your boast?[24].

Nor was he inhibited from exhibiting the inconsistencies, illogicalities, muddled thinking and historical blunders of his Protestant antagonists. *The True Story of the Catholic Hierarchy deposed by Queen Elizabeth* was, he admitted, contentious, since he must correct widespread mistakes and historical myths in the work of John Strype, the unreliable seventeenth-century historian, and highlight the falsities in Burghley's *Execution of Justice in England,* written in 1583 by Elizabeth's Lord High Treasurer to justify the persecution of Catholic priests on the charge of high treason[25]. Similarly, in *Blunders and Forgeries: Historical Essays,* written to correct ' misunderstanding and misrepresentation of the Catholic Church, for the most part as regards historical facts ', not only did he point out the mistakes and foolish slips of clever and learned authors such as James Gairdner and J. A. Froude in relation to their sources, but he also exposed the malicious and deliberate lies which surrounded the infamous Rood of Boxley and those concocted by Robert Ware at the time of the Popish Plot of Charles II's reign and which had been

---

[23] Bridgett, *History of the Holy Eucharist,* III, 113.
[24] Bridgett, *The Ritual of the New Testament* (London, 1873), p. 235.
[25] *The True Story of the Catholic Hierarchy deposed by Queen Elizabeth* (London, 1889, p. ix.

perpetuated by historians into the nineteenth century[26]. Bridgett is often at his best as an historian when exposing the fallacious arguments, the misuse of texts, attacking the shibboleths of contemporary historiography in relation to his chosen period, correcting the false ideas which reflected badly on the Catholic Church, but which had been canonized and taken as true by many people:

> At the beginning of the Reformation the history of a thousand years back was ransacked for dirt to fling at the Catholic Church; and from the pages of those writers whose works form the Parker Society's publications, such matters have passed into innumerable modern histories and books of controversy[27].

Such offensive often gives a terseness, vibrancy and compelling character to his writings, which make them exciting to read as well as being informative.

In helping to remove ' the prejudice of ordinary Protestants ', his purpose was to vindicate the Catholic faith as historically and providentially the true, indeed only, form of Christianity, to demonstrate that it had grown into what it was intended to be, and to highlight Protestantism in comparison as reduced and starved individualism, insidious in its consequences and destructive of all religious truth[28]. This ideology he set out in *The Ritual of the New Testament,* in which he argued that Christianity is an historical religion, based on an historic revelation, the full significance and meaning of which the Church discovers only in the course of history, and to which she bears witness in every age. The Church's continuing and accumulated tradition is, therefore, not only necessary but essential for a true appreciation and understanding of God's revelation. In his enthusiasm for displaying and explaining tradition, however, Bridgett fell into the same trap as his adversaries, and he was guilty of sweeping generalisations and partisan excess. Thus, he could write that while Thomas More and John Fisher died ' not merely for fidelity to conscience [but also] for the rights of the human conscience to receive religious Truth from God only, through His own appointed channels; and not from human power, to which Truth is

---

[26] *Blunders and Forgeries: Historical Essays* (London, 1890), p. vii.

[27] *History of the Holy Eucharist,* I, 6.

[28] *The Ritual of the New Testament,* p. 7. *In The Wisdom and Wit of Blessed Thomas More* (London, 1892), p. 22, he wrote of Protestants as *men and women, erring indeed, yet who may be supposed to be in good faith, since they have been brought up in error, and are confirmed in it by inherited traditions. They deserve, therefore, to be treated courteously and respectfully.*

nothing else than State Expediency ', the greater number of executed Reformers in *Foxe's Book of Martyrs* died ' for private fancies and enthusiasms ' [29]. Archbishop Thomas Cranmer, in Bridgett's estimate, was never sincere but a toadying liar ' to whom oaths were what cards are to the juggler ' [30]. Similarly, he ascribed the increase in drunkenness in England to the Reformation and the abolition of the true religion, without which there cannot be any ultimate moral sanctions:

> I do not mean to attribute the increase of drlnkenness to the positive and explicit doctrines of the new religion... but doctrines were preached which, indirectly and contrary to the intention of the preachers, loosened the bonds of morality. And still more, the sacrament of penance had been removed, without which preaching loses more than half its power, and the belief in the Presence of Jesus Christ in the holy Eucharist had been taken, away, a belief which had been the main impulse to the frequentation of the Sacrament of Penance and the purifying of the conscience [31].

Although such sentiments mar his work as an historian and temper his denial of polemical intent, it would be wrong to dismiss Bridgett's achievements or to undervalue his influence. Many of his works ran to several editions and were translated into French and German, and such works as *Our Lady's Dowry,* the *History of the Holy Eucharist in Great Britain* and the *Life and Writings of Sir Thomas More* show evidence of much patient and deep research, the value of which is still evident. The two volumes on the Eucharist, for example, were re-issued, with corrections and additional notes by Fr Thurston, S. J., to commemorate the London Eucharistic Congress in 1908, and the work ' still has its uses ', according to a modern historian [32]. The life of More was considered by R. W. Chambers to be ' the standard modern *Life* which can never be superseded ', and More's latest biographer believes that ' without Bridgett the course of More studies as they would have since developed would have been retarded ' [33]. Bridgett's Catholic contemporaries praised his works, which were well received in the Catholic press. The Bishop

---

29 *Life of Blessed John Fisher,* pp. 442 and 444.
30 Ibid., p. 277.
31 Bridgett, *The Discipline of Drink* (London, 1876), p. 176.
32 J. C. Dickinson, *The Later Middle Ages from the Norman Conquest to the Eve of the Reformation,* An Ecclesiastical History of England (London, 1979), p. 479.
33 R. W. Chambers, *Thomas More* (London, 1935), p. 403; Richard Marius, *Thomas More* (London, 1985), p. xix.

of Salford, for example, commended *Our Lady's Dowry* in a pastoral letter as ' the most excellent, the most interesting, the most original work of its kind that has ever been published in the English language '[34]. This single work, it was later claimed,

> has had more influence, perhaps, than any other of his writings on the renewal of Catholic life in England. It has been several times reprinted, and its effect has been great. It has acted directly on the religious reading it in cloister or cell, on the community gathering in college refectory, and on laymen in their tranquil homes; and also indirectly as giving the inspiration to sermons and addresses without number[35].

So high was the regard which this work earned Bridgett, that he was invited to preach the sermon in Brompton Oratory on 29 June 1893, the occasion of the solemn renewal of England to our Lady by the Cardinal Archbishop and all the bishops of England and Wales.

The general estimate among Catholics was that Bridgett made an important contribution to the Catholic cause through his writings and the influence they had come to exercise, not only among Catholics, but also among all serious historians. His works were meticulously researched and, even if it is true that his style was ' too free from ornament to be altogether popular '[36], the information he gathered was of great interest and importance to those interested in English history. *The Times* referred to him as ' one of the most distinguished English members of the Redemptorist Order '[37], while Cardinal Gasquet placed him ' high in the ranks of historical writers ' and hoped that his works would not be neglected, ' but that the precious material he collected with such care, diligence and devotion may be utilised and made popular '[38].

Given his desire to put history at the service of the Church, it is not surprising that Bridgett took a keen inerest in the fortunes of the Catholic Truth Society (founded in 1868, re-established in 1884), for which he wrote several pamphlets, as did several other Redemptorists. The other major figure in the Redemptorists' literary apostolate was Thomas Livius (1828-1902). Like Bridgett, Livius

---

34 Quoted in the *Dublin Review*, New Series, 24 (1875), p. 218.
35 *Irish Catholic*, 18 March 1899.
36 A Berthe, C.SS.R., *Life of St Alphonsus de Liguori*, translated by H. Castle, C.SS.R., 2 vols (Dublin, 1905), II, 701.
37 *The Times*, 20 February 1899.
38 Ryder, *Life of Bridgett*, pp. xviii and xix.

was a convert from Anglicanism and his main literary work was historical, although his period was the early Church. With Bridgett, he believed that history was a commentary on God's revelation, and he sought to show that the Catholic Church is both the repository and only interpreter of that revelation. Unlike Bridgett, he held that a strictly historical treatment needed to be supplemented by arguments of a moral and theological nature; he freely admitted that the study of history must draw the student into the province of dogma and thus of polemic.

This is obvious in *St Peter, Bishop of Rome,* in which he set out to prove the fact of St Peter's Roman episcopate and to examine its consequences. Much of the book's historical and archaeological evidence is derived from earlier works, and this is then used to clinch the main argument of the book, the Catholic belief that the Petrine supremacy was intended as a permanent institution by Christ for his Church in the person of his Vicar, the Bishop of Rome. The value of all this was not merely ' to show up the emptiness or fallacy of the Protestant arguments on this question '[39], nor yet to bring together a mass of useful information[40], but to put historical study at the service of the contemporary Church in order to show that it rested on sound historical precedent and to confound its antagonists. Thus, St Peter's episcopate is not just a matter of historical interest, but is a living moral fact:

> It is ever big with great consequences, momentous to the doctrine, religion, and discipline of the Church, as well as to the political principles and actions of the entire Christian society. Throughout successive ages it has held its place in the minds and hearts of millions of the faithful, — as still with all Cotholics at the present day, — not as though it were simply some isolated, material event of past history that happened on a time and once for all, but as an ever-present principle, influential for religious belief and practice[41].

It was this aspect of the book that gave such pleasure to Newman, to whom the book was dedicated[42]. And it was the belief that a natural and necessary development of the original data of divine

---

39 *Dublin Review,* Third Series, 20 (1888), p. 443.
40 *The Month,* 63 (1888), p. 132.
41 T. Livius, *St Peter, Bishop of Rome* (London, 1888), p. xi.
42 *The Letters and Diaries of John Henry Newman,* edited by Charles Dessain and Thomas Gormal, vol. 31 (1977), p. 247.

revelation was not a perversion, but rather a preserver, of that revelation that lay behind Livius's two books on the Blessed Virgin. Taking as his starting-point the highly-developed doctrines and Marian teaching of the Church, *Mary in the Epistles* attempted to answer those who argued the lack of explicit scriptural authority for such teaching. Livius believed that Scripture did contain much implicit teaching which needed merely to be ' drawn out ' according to the intention of the authors and compilers of the canonical books of the New Testament. This was possible and permissible because Mary is ' the norma and type ... of all God's dealings with mankind in the supernatural order ... the very impersonation of divine grace ' [43]. The real interest of the work is not the devotional excursus on Mary, although it comprises two-thirds of the book, but in the introductory first part, which reveals Livius's philosophy of history. His fundamental premise is that a study of the Fathers would reveal that the Marian beliefs of the Church were held in their entirety at an early date and must, therefore, have been part of the original ' deposit ' of divine revelation, known to the apostles and communicated by them to succeeeding generations. In spite of clever, if somewhat tendentious, pleading, Livius falls back on the argument that if the Church has always sanctioned the cultus of Mary, this ' must be contained in the revealed deposit, formed part of the Apostles ' teaching, and in their days, at least in a rudimentary form, had a place in the piety of the faithful ' [44]. That being so, the New Testament writers had her in mind in all that they wrote, and this can be legitimately ' read off ' from the texts. At the end of the day, however, the written word

> could never be an adequate organ by itself for imparting to the people generally the due knowledge of the truths of faith, in the sense that the unwritten or oral teaching is [45].

Consequent upon this statement is the further belief that it is ' the special office of the Church, as the Divine teacher, to continually unfold, develop and illustrate the doctrines contained in the deposit of revelation which she has received from Christ and which the Apostles have delivered to her ' [46]. Study of the Fathers and Doc-

---

[43] Livius, *Mary in the Epistles* (London, 1891), p. 85.
[44] Ibid., p. 55.
[45] Ibid., p. 70.
[46] Livius, *The Blessed Virgin in the Fathers of the First Six Centuries* (London, 1893), p. 7.

tors of both East and West, from Justin Martyr to Gregory the Great, would reveal quite clearly that they unanimously held Mary in the same high affection and appreciation as she had been held by Catholics of subsequent ages, and that everything that the Church has at any time defined or sanctioned with regard to the privileges and honour that are her due, is to be found substantially, and at least in principle or germ, in their writings. *The Blessed Virgin in the Fathers of the First Six Centuries* sets out to do this on a massive scale, providing ' an excellent concrete example of what is meant by the « morally universal » consensus of the Fathers '[47]. For Livius, the Fathers provided a deep, intense and lively reflection and corroboration of what he believed were the divine facts of revelation, carried forward in history and receiving their ultimate expression in the Catholicism of his own day.

Livius's works have stood the test of time far less well than Bridgett's. Nevertheless, both men illustrate the readiness to tackle contentious issues and to commend the Catholic faith on the basis of fairly sophisticated, if dated, arguments. Neither engaged in crude polemic; they sought to convert by argument, by the amassing of such a wealth of material and by the sowing of the seeds of intellectual doubt. Yet however distinguished they were, whatever their contribution to the Catholic cause, they do not stand out as typical Redemptorists in their literary aspirations. Both were converts from Anglicanism and benefitted from the ' favouritism ' that Coffin was accused of showing to the English, and especially converts, in the Province. Although Bridgett did work on the missions, he was promoted to, and was largely occupied with, administrative posts, while Livius seems never to have had a great taste for missionary work. Magnier's complaints in 1894 about the appearance and approval of literary pieces may have been directed largely against Livius, who had published several articles in the *Irish Ecclesiastical Record* on speculative subjects and had been a friend and correspondent of Cardinal Newman. Magnier need not have feared, for the number of converts from Anglicanism, who might be tempted to literary or academic aspirations, was small. The majority of subjects had been formed in a different mould and were content with their own apostolate, which had an immediacy and satisfaction that was lacking to anyone engaged in the writing of books and articles; it is that books survive longer than the memorials of men.

---

[47] *The Month,* 80 (1894), p. 210.

SAMUEL J. BOLAND

LOUIS DE BUGGENOMS C.SS.R., APOSTOLIC LEGATE TO SANTO DOMINGO (1866)

SUMMARY

1. *Santo Domingo.* 2. *The government.* 3. *Father de Buggenoms, superior of St. Thomas.* 4. *The mission to the republic.* 5. *Father de Buggenoms in Santo Domingo.* 6. *The autcome of the mission. Documents.*

Shortly after the middle of last century a Belgian Redemptorist, Father Louis de Buggenoms, found himself involved in the Church's diplomatic dealings with the newly independent Dominican Republic [1]. It was not a happy experience. The representative of the Holy See diligently investigated the deplorable (the word frequently recurs in his reports and those of others) condition of the Church in Santo Domingo and faithfully reported it to Rome. It was a state of affairs that called for firm action. And Father de Buggenoms in time

---

[1] Information for the present article as for those we hope will continue the study has been found in the following archives:

ASV: Archivio segreto Vaticano
SS: Segreteria di Stato
ACAP: Archivio del Consiglio per gli affari pubblici della Chiesa, formerly Sacra Congregazione degli affari straordinari della Chiesa
AGR: General Archives of the Redemptorists, Rome. The pertinent material is found for the most part in VI, Provincia Belgica, Vice-provincia Antilles, I, B.

There is a brief and well-informed account in A. Boni, *In den Westindischen Archipel,* Bruges, 1944, 197-238. Particularly important is the work of Carlos Nouel, *Historia Ecclesiastica de Santo Domingo,* III, Santo Domingo, 1979. Unfortunately, the thorough exposition, drawing on government and ecclesiastical sources, has not been completed, the account of Father de Buggenoms, in particular, remaining incomplete. The checkered career of Father de Buggenoms himself is summarily described in *Digesta Chronica Collegiorum C.SS.R. Provinciae Belgicae,* VI, Bruges, s. d., 66-70.

found himself appointed to take the measures so urgently needed. He was sent back with the title of Vicar Apostolic to assume the government of the archdiocese.

The commission given to the Father plunged him into the decidedly muddy waters of local politics and those of ecclesiastical diplomacy, which could by no means be called limpidly clear. Towards the end of his four years of service the Vicar Apostolic was in a state of bewilderment, as he begged to be relieved of his burdens.

These events that we propose to investigate did not cover a great span of time, but they were so far from being simple that it is impossible to treat them merely as a simple chain of happenings. In the present article we shall treat Father de Buggenoms' first visit to Santo Domingo as legate to the president and for a fact-finding mission. Later we hope to deal with the vicissitudes of his unhappy term as Vicar Apostolic. No doubt, there is much in the story that must strike a twentieth century mind as bizarre, if not ridiculous, in the earnestness of the politicians and churchmen over the affairs of this tiny republic. Even Father de Buggenoms, in fact, on his first visit heard President Baëz described as « a caricature of Napoleon III »[2]. Nevertheless, the episode has considerable significance for the Church and the infant republic, as Carlos Nouel, the historian of the Church in Santo Domingo, was quick to discern[3]. There is also something to be learned about Vatican diplomacy during the sixties of last century. The story of the Vicar Apostolic has something to say, too, about Louis de Buggenoms, a man who had already assured himself of a place in Redemptorist history.

1. *Santo Domingo*[4]

The large island, named by Columbus Hispaniola in 1492, was Spain's first stepping stone in the New World. Fine public buildings still witness to its early importance; but in the course of years it was eclipsed by the development of Mexico and Peru with their exciting new cultures and more so with their promise of wealth. After a couple of centuries the island was divided by the Treaty of Ryswick in 1697,

---

[2] De Buggenoms to Cardinal Antonelli, 21st May 1866. Copy in AGR, VI, Prov. Belgica, Vice-prov. Antilles, I, B, 10.

[3] C. Nouel, 308-335.

[4] Unless otherwise indicated information about the Dominican Republic has been taken from *Encyclopedia Britannica*, 19, London, 1958, 980-981 and *New Catholic Encyclopedia* (*NCE*), IV, New York, 1966, 970-971.

the smaller and more fertile part, the present republic of Haiti, going to France, while Spain retained the eastern part, about two thirds, a mountainous and less productive region. Towards the end of the following century the revolution sweeping through Europe raised ripples even in the far-off Caribbean. The Spaniards withdrew in 1795. At that time the eastern part of the island counted about 125,000 inhabitants, while in the smaller French part there were no fewer than 450,000 slaves alone.

The early part of the nineteenth century was a period of changing fortunes for the one-time Spanish colony. The Haitian revolutionaries more than once united the island, and the Spaniards returned for a short time. At length in 1844 the Dominican Republic was proclaimed by Pedro Santana and his associate, Buenaventura Baëz. The two revolutionary leaders alternated as presidents of a poor and thinly populated nation. It was largely the wretched state of the economy that induced Santana in 1861 to invite the Spaniards to come back. Their brief stay on this occasion made them so thoroughly disliked that the people rallied to the new revolutionary movement, supported by Baëz and his formidable family, to expel their old masters, this time not to return. This was in 1865, just at the time that is our present concern.

The new republic was tiny, counting no more than 160,000 inhabitants according to Father Boni, the historian of the Redemptorists in the Caribbean [5]. It covered an area of about 48,000 square kilometers divided lengthwise by the massive Cordillera Central. To the north the country was well watered and fertile, while the south of the range had so sparse a rainfall that it could be developed only when irrigation should become available. The scattered population was desperately poor, the sad legacy of the troubled half century that had followed the first withdrawal of Spain. The struggle to find its feet had left the young republic with the scantiest resources and suspicious of all strangers, especially of the Spaniards who had earned their intense distrust. This wariness towards outsiders was to be a source of trouble to Father de Buggenoms in his difficult mission and to Church authorities as they tried to bring order into the venerable and distressed archdiocese of Santo Domingo.

The archdiocese of Santo Domingo had been established in 1511, the first in the Americas. In early years it had known some

---

[5] A. Boni, 204-205. A representative of the Holy See in 1870 gave a rather more generous estimate, 250,000. Leopoldo d'Acquasanta to Pius IX, 26th June 1870 in ACAP, A III, fasc. 504 (1867-1871), f. 52-81.

magnificence as the first capital of the rapidly expanding empire of the New World. There had been bright lights in the Church, not the least being the ardent Dominican champion of the poor Caribs, Bartholomé de las Casas. By the 1860's, however, the once proud archdiocese was in sad decline.

Between 1853 and 1866 no fewer than ten ecclesiastics of varying dignity had exercised the government of the archdiocese [6]. The Spanish Archbishop, Bienvenido Monzón y Martín, had been expelled by the revolutionaries in 1864, leaving the Church in a condition that was causing anxiety. The Franciscan sent in 1870 to investigate the state of religion in the republic put his finger on the underlying evil. « Ecclesiastical jurisdiction », he wrote to Cardinal Antonelli, « is in every respect at the service of politics and of the parties » [7]. Matters of Church and State were entangled to an extent scarcely parallelled elswhere. This condition, one of hopeless confusion, was to prevail for many years to come. Two Archbishops of Santo Domingo were to become presidents of the republic. In 1880 Ferdinando Arturo Meriño, a man whose political involvements particularly scandalised Father de Buggenoms, became president two years before being appointed archbishop; and in 1912 the popular Archbishop Adolfo A. Nouel was elected president in an attempt to pacify an unsettled republic. Needless to say, political intrigues at the head of the archdiocese did not make for good pastoral care.

The clergy were, naturally enough perhaps, the most affected by the defects in Church authority. In the archdiocese, which amounts to saying in the republic itself, there were some twenty-eight priests responsible for thirty-three parishes [8]. Of the clergy the majority, sixteen in number, were native born, or Creoles according to local terminology [9]. In the course of his dealings with the republic Father de Buggenoms had occasion to learn that the Creole clergy were officially regarded as privileged. He reported to Cardinal Antonelli a government statement published in the newspaper, *El Monitor,* in 1866 declaring that Creoles alone should be promoted to positions of honour

---

6 A. Boni, 207.

7 Leopoldo d'Acquasanta to Antonelli, 28th January 1870 in ASV, SS, 1870, 251, fasc. 2, f. 165-168.

8 Leopoldo d'Acquasanta to Pius IX, 26th June 1870 in ACAP, A III, fasc. 504 (1867-1871) f. 52-81. The lengthy report gives a thorough description of Church affairs and provides the source from which most of our comments are taken. It must be noted that numbers of clergy fluctuated with revolutions and subsequent exiles. These events were constantly recurring in Father de Buggenoms' story.

9 A. Boni, 205 draws attention to the fact that the name applied not only to persons of mixed race, but to those of European blood born in the republic.

or responsibility of any kind, « since in that consists the safety of the republic » [10]. Unhappily, lack of numbers in the archdiocese as well as the long and troubled years during which the republic was emerging from Spanish domination had disastrously affected the seminary. More than once visitors remarked on the prevailing ignorance and frequent immorality of the local clergy. Father de Buggenoms for his part declared to Cardinal Antonelli: « It is simply impossible to give you any idea of how ignorant most of these priests are » [11]. The consequence was, naturally, that it was most unlikely that any locally born priest be seriously considered as archbishop. That was the view that very quickly forced itself on the various observers whose advice counted with the Holy See.

On his first visit to the island Father de Buggenoms was informed that there were only six priests at the most who could be considered above reproach. But that did not deter him in the least, as he quickly learned to appreciate the goodness of the people. That they were ignorant was apparent; but what he called « their remarkable shrewdness » showed that they were by no means unintelligent [12]. Though the bulk of the population was similar to that of Haiti, descendants of the Africans brought as slaves in the early colonial days, there were no traces of the gross superstition of Voodoo religion and observances so widespread among their neighbours. It was their faith, he assured the Secretary of State, unaffected by either scandalous clergy or years of anarchy, that gave the Church hope for the future. All they needed was good leadership; and for that it was urgent that there be a good seminary to train good priests [13].

Among the better educated, however, those involved in politics, there were problems to occasion grave concern. Pratically all were freemasons. In fact, the craft was developed to an extraordinary extent among the wealthier citizens, with lodges for women and even for children [14]. Among those who played at politics in the new-born Dominican Republic their freemasonry pervaded everything and all parties, attitudes to religion in particular differing hardly at all from

---

10 De Buggenoms to Antonelli, 6th September 1866. Copy in AGR, VI, Prov. Belgica, Vice-prov. Antilles, I, B, 10.

11 De Buggenoms to Antonelli, 9th October 1868. Copy in AGR, VI, Prov. Belgica, Vice-prov. Antilles, I, B, 14. Cf. also Charbonneau's statement, 24th September 1869 in ACAP, A III, fasc. 504 (1867-1871), f. 30-32.

12 De Buggenoms to Antonelli, 21st May 1866. Copy in AGR, VI, Prov. Belgica, Vice-prov. Antilles, I, B, 10.

13 *Ibid.*

14 Leopoldo d'Acquasanta to Pius IX, 26th June 1870 in ACAP, A III, fasc. 504 (1867-1871), f. 52-81.

one to another. All would have readily subscribed to the profession of faith made by President Baëz to the representative of the Holy See: even though they no longer went to church, attended Mass or confessed their sins, they would always remain firm in their Catholic allegiance [15]. There were, of course, exceptions. Father de Buggenoms after his first encounter with the republic was able to name citizens of standing and influence whom he considered worthy of trust by Church authorities for their piety, culture and public spirit [16].

From the beginning of the nineteenth century Spain's crumbling American empire had given rise to new nations. Of these the Dominican Republic was one of the last to emerge. Once the gateway to the New World, its fine churches and public buildings appeared sadly out of place in the new nation's poverty. Lacking population and material resources, the country was a prey to petty factions, which achieved little more than dissipate the nation's meagre wealth. The one treasure that remained unaltered from earliest times was the people's Catholic faith, which their rulers themselves, in spite of their freemasonry, did not dream of renouncing. It was a people deserving of sympathetic consideration as the Church authorities in Rome sought ways to bring some order into the once proud archdiocese of Santo Domingo.

2. *The government*

The early years of the Dominican Republic were dominated by the formidable figure of Buenaventura Baëz. He was constantly in the public eye, either as president or as leading opposition from 1844, when the republic was successfully established by Santana, until he was definitively replaced in 1873. During a significant period in the fifties he was president, and it was to some extent in reaction against his regime that Santana in 1861 had invited the Spaniards to return [17].

Baëz came into his own after the rebellion that put an end to Spanish rule in 1865. The leader of the revolutionary armies had been General José Cabral, who was not interested in the presidency, and that gave Baëz his opportunity. Supported by his three brothers and a relative, the ex-priest, Gabriel Benito Merino, he secured elec-

---

15 *Ibid.*

16 De Buggenoms to Antonelli, 21st May 1866. Copy in AGR, VI, Prov. Belgica, Vice-prov. Antilles, I, B, 10.

17 Cf. *Encyclopedia Britannica,* loc. cit.; *NCE,* loc. cit.; A. Boni, 205-206.

tion to a four-year term [18]. To de Buggenoms, who summarised these events for the guidance of Roman authorities, his tenure of office seemed very shaky indeed. For one thing, the people did not trust him because of his subservience to the queen during the brief period of Spanish rule. More ominous was fact that Cabral, the people's hero, who had not opposed the election, was now disgusted at the devious policies of the president and was mustering a further revolution, which was bound to have popular support.

For the time being he was in command, even though there was little hope of his seeing out his term. Church authorities had already learned that he could be expected to prove troublesome. During his term as president before the Spanish interlude he had revealed his character. In 1853 Mgr. Alessandro Franchi, Vatican Chargé d'Affaires in Madrid, reported to the Sacred Congregation for Extraordinary Affairs a story that had reached him from Santo Domingo [19]. It seems that the president had suddenly appeared in the senate and proceeded to deliver what the monsignor described as a wild harangue on the relations between Church and State. The incident, no doubt, must be seen in the light of inexperience on the part of Baëz and the fact that democratic government was still a novelty in the Dominican Republic; but none the less, his future behaviour, though much more polished, was to show an extreme sensitiveness in Church matters. The appointment of an Archbishop of Santo Domingo, he was to assure the Franciscan, Father Leopoldo, was for him a matter of life and death [20].

The years taught him restraint, it appears, so that at first acquaintance he gave the impression of courtesy and a readiness to listen to reason [21]. Even Father de Buggenoms faced his dealings with the president with confidence. He told his Superior General, Father Mauron, that they were old acquaintances, having travelled together from Europe in 1859. He had found Baëz pleasant company on the long voyage and had been most favourably impressed by his attention to a group of Sisters on their way to Trinidad [22]. Father Leopoldo, how-

---

18 De Buggenoms to Antonelli, 21st May 1866. Copy in AGR, VI, Prov. Belgica, Vice-prov. Antilles, I, B, 10.

19 Franchi to Mgr. Vincenzo Santucci, Secretary, 9th June 1853 in ACAP, A III, fasc. 503 (1853-1859) f. 4.

20 Leopoldo d'Acquasanta to Antonelli, 28th January 1870 in ASV, SS, 1870, 251, fasc. 2, f. 165-168.

21 *Ibid.*

22 De Buggenoms to Mauron, 22nd April 1866 in AGR, VI, Prov. Belgica, Vice-prov. Antilles, I, B, 10.

ever, who had found the president most charming at their first meeting, soon had occasion to warn about his bullying ways, never far below the surface [23].

The president's hand fell heavily especially on the Church, so that the Franciscan emissary spoke of « a real persecution » in the summary exile of clergy suspected of opposition [24]. Father de Buggenoms for his part had reason to draw attention to the same thing [25]. That outburst in the senate had obviously not been an isolated incident. Baëz for all his pleasant manners, had a history of a cavalier fashion in dealing with Church affairs. In 1857 he had used his position as president in order to have his uncle, Elias Rodriguez, named coadjutor with right of succession to the elderly archbishop [26]. The nomination was a scandal which was long remembered. Rodriguez was a priest who had gone to Haiti and there married civilly and set up a flourishing medical practice. When his nephew became president he reappeared in Santo Domingo protesting repentance. « Fortunately », reflects Father de Buggenoms, « God brought it about that he died in 1858 before exercising the episcopal office » [27]. One could be sure Baëz had not changed his character when once more he was president.

3. *Father de Buggenoms, superior of St. Thomas*

In April Father Louis de Buggenoms, superior of the little community on the island of St. Thomas in the Danish West Indies, received from his Superior General a packet of letters [28]. In his covering note Father Mauron explained that « it was our Holy Father the Pope himself who charged me to see that they reached you. As our holy Father Alphonsus used to say, the will of the Pope is the Will of God » [29]. The burden of the documents so formidably introduced

---

23 Leopoldo d'Acquasanta to Pius IX, 26th June 1870 in ACAP, A III, fasc. 504 (1867-1871), f. 52-81.

24 *Ibid.*

25 De Buggenoms to Mauron, 22nd August 1868 in AGR, VI, Prov. Belgica, Viceprov. Antilles, I, B, 14.

26 The request of Baëz to Antonelli dated 21st January 1857 is in ACAP, A III, fasc. 503 (1853-1859), f. 47. A note added to the petition records that it was favourably received.

27 De Buggenoms to Mauron, 12th May 1868 in AGR, VI, Prov. Belgica, Viceprov. Antilles, I, B, 14.

28 A. Boni, 198.

29 Mauron to de Buggenoms, 24th March 1866 in AGR, VI, Prov. Belgica, Viceprov. Antilles, I, B, 12.

was explained at once. « The Holy Father entrusts you with an official mission to the President of the Republic of Santo Domingo ». The package contained a letter of Cardinal Antonelli, Secretary of State, explaining in detail the nature of the appointment as Apostolic Legate to the republic, together with a courteous letter to be delivered to President Baëz [30].

After his solemn announcement of the appointment Father Mauron may well have been more than a little crestfallen when Father de Buggenoms replied that he had been warned beforehand by the Bishop of Puerto Rico [31]. He went on to inform the Superior General that he would set out as as soon as possible for Santo Domingo, « trusting myself to my Guardian Angel and taking no account of my own feelings ».

At the time of his appointment Father de Buggenoms was just fifty years of age [32]. He had been born into a comfortable merchant family of Liège, and in his youth he had spent some time in England to prepare himself to take his part in the family business. His ability, well above the average, and his ease in learning languages prepared him for an extraordinarly varied career that he was to know as a Redemptorist. After taking his vows in 1837 and while preparing for ordination he translated into French the Life of St. Alphonsus by Tannoia. Immediately after he was ordained in 1843 he was sent as a member of the pioneer band to introduce the Redemptorists into England. Owing to the extreme eccentricity of the superior he had to shoulder the major burden of the pastoral work and care for the community during the foundation years in the Cornish port of Falmouth [33]. Ten years later saw him in Ireland, superior of the house in Limerick, the first in that country. In December 1859 he arrived in St. Thomas, which was to be his home for the next fifteen years. The Redemptorists had come to the West Indies in the previous year in an attempt by the Holy See to bring some sort of order into what

---

30 Copies of the letters, together with one to Benito Paez, Vicar Capitular of the vacant archdiocese, are in AGR, VI, Prov. Belgica, Vice-prov. Antilles, I, B, 12.

31 De Buggenoms to Mauron, 22nd April 1866 in AGR, VI, Prov. Belgica, Vice-prov. Antilles, I, B, 10.

32 Biographical details have been taken from *Digesta Chronica* and from S. J. Boland, *A Dictionary of the Redemptorists,* Rome, 1987, 57-58. The name is often (perhaps more frequently) spelt De Buggenoms. The spelling we have adopted, with the small ' d ' is that used in *Digesta Chronica* and Father Boni, both sources Belgian.

33 An account of the problems encountered in Falmouth has been given by de Buggenoms himself in his *Manuscrit confidentiel* in AGR, XI, Prov. Anglica, Labores Apostolici. Cf. also J. Sharp, « The Redemptorists in the United Kingdom: the Early Years » in *The Clergy Review,* London, 67 (1982) 383-392.

was being called with very good reason a state of schism among the Catholics of St. Thomas [34]. After his earlier experiences it was not surprising that in the following year he was named superior of the tiny group of Redemptorists in their isolated mission. He did much good in his pastoral work, introducing schools staffed by Sisters brought from Europe and even a small Catholic hospital. He won the warm favour of the Bishop of Roseau, Mgr. Poirier. Within a short time he had become well known to many ecclesiastical personages of Central and South America, whose travels so often brought them to St. Thomas, a sort of crossroads on the sea lanes to Europe. In 1865 Father de Buggenoms was summoned to Rome by his Superior General to give a thorough report on the West Indian mission.

The man chosen by the Holy See for the diplomatic mission seemed to have much to recommend him. But those who knew him best from close quarters had their misgivings. Father Adrian Bossers, who was left in charge in St. Thomas during his superior's absence in Santo Domingo thought it well to voice in confidence to Father Mauron a note of warning [35]. Father Bossers was a gentle and scholarly man, and the moderation with which he wrote makes his assessment of Father de Buggenoms ' character deserving of serious attention.

« Before I left Europe in January 1861 », he wrote, « I was told that Father de Buggenoms did not know how to govern a religious community, but thought he did, or in other words he had too high an opinion of himself. Five and a half years ' experience have made me agree with this criticism. Without detracting from his due, his literary gifts, his skill in business matters, his strong faith, his zeal, piety and religious spirit, it still seems to me that he is not a good superior ».

Explaining himself in detail, he went on to say that Father de Buggenoms never consulted those about him, but treated them like novices or inexperienced young men, a judgment that was shared by Father Philippe Noël, who had been Belgian provincial and with whom

---

[34] There is a study of the beginning of the Redemptorist foundations in the West Indies in J. G. Daly, *Conflict in Paradise,* St. Louis, 1972. Cf. also A. Boni, 155-187.

[35] Bossers to Mauron, 23rd August 1866 in AGR, VI, Prov. Belgica, Vice-Prov. Antilies, I, B, 10. Father Bossers really belonged to the Dutch province, being born in Holland in 1825. Ordained in 1848, he had come almost at once to the Redemptorists, taking his vows in 1849. From 1867 until his death in 1898 he worked in the Dutch mission in Surinam. He is the author of a thorough study of the foundations there, *History of the Catholic Church in Surinam.* Before coming to St. Thomas he had also published a *Life of St. Alphonsus.* We give our own translation of the French in which the letter was written.

he had spoken before writing [36]. Reflections like this made him fear trouble in Santo Domingo. « To sum up, Father de Buggenoms has too much of the warrior spirit, and in speech and conduct too much self love. I foresee trouble should be meet with spirits more sensitive than ourselves and less pliable ». One may be sure that President Baëz would have been seen by Father Bossers as a thorny character and far from pliable, from whom trouble was to be expected for Father de Buggenoms.

4. *The mission to the republic*

The scope of the mission to Santo Domingo was expalined by the Secretary of State in his letter to Father de Buggenoms [37]. The most immediate need was clarification as to what was the state of affairs in the archdiocese, where there had developed some confusion after the departure of the Spanish archbishop a couple of years earlier. When he was compelled to leave Mgr. Monzón y Martín had delegated Don Benito Paez, whom Antonelli described as « a parish priest of the archdiocese » with « suitable faculties ». Then when the Holy See had decided to transfer the archbishop to a diocese in Spain [38], it decided also to name his delegate Apostolic Administrator. Before the decision could be communicated Paez reported further complications in Santo Domingo. He had seriously fallen foul of the government through his refusal to take an oath to observe the Constitution, alleging conscientious reasons for objecting to some of its provisions. The Secretary of State had commended the archbishop's delegate for his firmness and announced his appointment as Apostolic Admnistrator. A copy of his letter Antonelli included for his information in the package sent to Father de Buggenoms [39].

Between this letter to Paez, dated 16th February, and the commission to Father de Buggenoms a month later there had emerged a further complication. The Holy See had instructed Paez that in case

---

36 Father Philippe Noël had been provincial in Belgium and then superior of the ill-fated mission to Chile before coming to St. Thomas to end his days. Cf. *Spic. hist.*, 30 (1982) 369-399.

37 The letter, dated 22nd March 1866 is in AGR, VI, Prov. Belgica, Vice-prov. Antilles, I, B, 12. It is addressed to M.R.P. Lodovico Buggenoms, which is the usual form of address used in communications from the Holy See.

38 Mgr. Monzón y Martín was transferred to the see of Granada, in fact, on 5th January 1866. He was later transferred to the archdiocese of Seville on 27th March 1885, a few months before his death in October of the same year. Cf. R. Ritzler & P. Sefrin, *Hierarchia Catholica medii et recentioris aevi*, Padua, VIII, 1978, 290, 308.

39 The copy is in AGR, VI, Prov. Belgica, Vice-prov. Antilles, I, B, 12.

of further difficulties with the government he might subdelegate his faculties to a suitable ecclesiastic. Antonelli was evidently surprised that even before the appointment as Apostolic Adminstrator had reached him, he had entrusted the administration of the archdiocese to the priest, Calixto Maria Pina. This was the position that immediately called for investigation.

To smooth the way for his mission Father de Buggenoms was given a letter of introduction to President Baëz, « to forewarn him so that everything may go ahead in complete agreement » [40]. The letter spoke of the good achieved on St. Thomas as indicating the legate's competence for his task. The holy Father, Baëz was assured, was confident that he would readily cooperate, because « your Excellency recognises that the diocese requires special provision ».

The purpose of his mission, the Secretary of State told de Buggenoms, was the good order the Pope so earnestly desired for the archdiocese. And for that reason, he went on, the Holy Father was giving serious thought to appointing as Apostolic Administrator with episcopal character « some suitable subject of the Congregation of the Redemptorist Fathers and to have them open a mission there ». This further project was not mentioned in the brief and formal letter to the president, but the legate was to raise the matter and, should objections be made, prudently try to find out what would be acceptable.

So much was for the future wellbeing of the archdiocese. In the meantime there was the actual situation that demanded much clarification. And that was obviously the principal task entrusted to Father de Buggenoms. He was required to report on the way the archdiocese was being administered; and that meant that he investigate the subdelegation made by Paez. How did it come about? Was it « regular and legitimate? » And what sort of a man was Pina? Naturally, too, the Holy See wished to know more about the Constitution, which had occasioned the objections raised by Paez. Were there, in fact, laws opposed to the Church, and what could be done to change them or to counter them?

In view of the civil upheaval that had occasioned the exile of the archbishop information was sought as to the more general pastoral care, especially the number of priests remaining in the archdiocese and who among them could be considered reliable. Father de

---

[40] A copy of the letter to Baëz with the same date as the letter to de Buggenoms, 22nd March 1866, is in AGR, VI, Prov. Belgica, Vice-prov. Antilles, I, B, 12.

Buggenoms was advised to discuss these matters with Paez who had been represented, no doubt by Archbishop Monzón y Martín, « as the person most apt to inspire confidence because of his gifts and sound principles ». That was the charge entrusted to the superior of St. Thomas, a task which carried with it the distinct probability that he should himself be the man to be given a more permanent responsibility, even with the episcopal character.

In his letter accompanying the despatches from the Secretary of State Father Mauron, unnecessarily one must surely think, spelled out the contents of the official documents [41]. Of more significance, perhaps, was a word of warning in the postscript, that in his reports Father de Buggenoms should be on his guard not to exaggerate either the good or the bad. No doubt that was on account of the Superior General's knowledge of his man. On one recent occasion he had been told by his consultor, Father Edward Douglas, that de Buggenoms « seems to take too black a view of things » [42].

The matter of the Redemptorist foundation in Santo Domingo was, not unforeseeably, described as being « for us the most important point ». Father Mauron was cautious, however, in view of the fact that the appointment of a Redemptorist as administrator with the support of a house of his Congregation was made largely dependent on the president's proving agreeable. In the course of the succeeding months the foundation assumed increasing prominence in his thinking [43], very likely through his speaking about it with curial officials. In the end nothing eventuated. It is significant, however, that in 1870 when a new Visitor was sent to the republic, his immediate task was to see about a foundation of his own institute, the Reformed Franciscans [44]. Apparently, the Holy See hoped to see a fervent and apostolic religious community bring some sort of vitality into the archdiocese, so long troubled by uncertainties and civil strife.

---

[41] Mauron to de Buggenoms, 24th March 1866 in AGR, VI, Prov. Belgica, Vice-prov. Antilles, I, B, 12.

[42] Cf. *Spic. hist.*, 33 (1985) 286. The comment was made by Father Edward Douglas, Consultor General, on the remarks on the English foundations made by de Buggenoms in his *Manuscrit confidentiel.*

[43] Towards the middle of the year, for example, it was known in Spain that three Fathers had been chosen for a foundation contemplated in Santo Domingo. Cf. *Annales Provinciae Hispanicae,* I, Madrid, 1925, 38.

[44] Cf. Leopoldo d'Acquasanta to Antonelli, 28th January 1870 in ASV, SS, 1870, 251, fasc. 2, f. 165-168.

5. *Father de Buggenoms in Santo Domingo*

Father de Buggenoms lost little time before setting out for Santo Domingo at the first opportunity, as he informed Antonelli [45]. Before leaving, he told the Cardinal, he had been fortunate in having been visited by the Bishop of Puerto Rico, who gave him the official document appointing Paez Apostolic Administrator and at the same time provided him with useful information. Among other things he had been able to assure the legate that the subdelegation to Pina made in the previous December was quite valid. The father was well prepared when he arrived in Santo Domingo early in May.

His first impressions did not incline him to approve the administration of the exiled archbishop. Mgr. Monzón y Martín, he informed his Superior General, had acted with the foolishness which had been unhappily characteristic of the short-lived Spanish regime and which had contributed to their final downfall [46]. The archbishop had expended very great and quite useless effort in establishing a cathedral chapter with seven canons, and this at a time when there was an acute shortage of priests to care for the parishes. Of the resulting cases of neglected parishes the most distressing was that of Puerto Plata in the north of the island, where there was only one priest, a man of seventy-eight, « notorious for the past twenty years for his scandalous life ». The archbishop had been warned of the needs of the neglected people in the busy seaport, but he had not made a canonical visitation. Mgr. Monzón y Martín, whom Father de Buggenoms knew personally, he admired for his personal goodness of life but considered much more suited to a diocese in Europe. As for himself, he foresaw his having to report a task calculated to daunt the man appointed to look after Church affairs in the republic. It was with some foreboding that he asked for an interview with President Baëz.

At their first meeting Father de Buggenoms explained in detail what the Holy See had in mind for improving ecclesiastical affairs in the archdiocese, asking if the president would like to offer some alternative proposals. Baëz replied in the most fulsome terms. As far as he was concerned, he declared, the wishes of the Holy Father were

---

[45] De Buggenoms to Antonelli, 21st May 1866. Copy in AGR, VI, Prov. Belgica, Vice-prov. Antilles, I, B, 12. Unless otherwise stated, this report is the source of the information offered here on this first visit of de Buggenoms to the republic.

[46] De Buggenoms to Mauron, 22nd May 1866 in AGR, VI, Prov. Belgica, Vice-prov. Antilles, I, B, 10.

sacred laws; and in fact what Rome now suggested was precisely what had been in his own mind for a long time: even the Redemptorist foundation was « the only remedy for the deplorable condition of the clergy in the republic ». During the six or seven interviews that followed he invariably repeated the same sentiments and even readily agreed to put them in writing [47]. The atmosphere could scarcely have been more amicable.

In his cordial letter to the legate Baëz voiced a warning which had about it an ominous sound. There was only one obstacle, he said, to the Holy See's plan, namely a provision in the Constitution concerning the appointment of bishops. According to the law of the republic it belonged to the senate to choose the nominee from among three names proposed by the executive authority, which was then to transmit them to the Holy See. But whatever trouble the senate might make, he assured de Buggenoms, he was confident he could smooth over and see that reason prevailed. For the immediate future he thought that the best thing to do would be to appoint one of the Redemptorists Apostolic Legae with episcopal or even archiepiscopal character.

As regards Calixto Pina, Baëz explained frankly why he was anxious to have him as administrator of the archdiocese. In fact, he said, he was thinking of putting his reasons to the Holy See itself. Pina was one of his most devoted supporters and was the candidate desired by the revolutionary movement which had brought himself to the presidency. Pina, he assured de Buggenoms, was a man of good repute, and he would be most appreciative if he could be left undisturbed in his present charge.

Of Benito Paez he presented a picture very different from the favourable impression made on Cardinal Antonelli. The incident of refusing the oath to the Constitution had been, he declared, grossly overdramatised. The offending article on freedom of worship had, in fact, been subsequently withdrawn, as had been promised when Paez made his objections. In spite of that Paez had publicly accused the president of tyranny, adding that for himself, his soul belonged to God alone and nothing would bring him to act against his conscience, but that he would first deliver up his body for the president to do his worst. He was a man, concluded Baëz, who forces doors already

---

[47] The copy of the letter of Baëz to de Buggenoms, dated 8th May 1866, is in AGR, VI, Prov. Belgica, Vice-prov. Antilles, I, B, 12. The letter was written by de Buggenoms at the suggestion of Baëz, and is in French.

open. Father de Buggenoms could only say that he would soon be speaking with the man himself.

Paez arrived in Santo Domingo on the evening of 7th May after an eight hours' journey on horseback from San Cristobal, where he was assisting the elderly parish priest. As soon as they met Father de Buggenoms handed him the letter naming him Apostolic Administrator. The effect was remarkable, confirming what the president had already warned. As he read Paez became visibly moved and he burst out:

« Here I am, ready to pass through fire and water, to shed the very last drop of my blood to justify the confidence the Holy Father has shown me by himself naming me administrator of the archdiocese. I know what it will cost me, but I am ready to suffer anything, prison and even death ».

In the hope of restoring a more reasonable atmosphere de Buggenoms introduced the question of Pina. Had he been validly subdelegated and was he free of irregularity? Paez brushed the questions aside, saying he did not know of any irregularity; but it did not matter in any case since the appointment of himself by the Holy Father annulled the earlier subdelegation. The poor legate patiently pointed out that it was only a question of waiting a short time until the Holy See made some better and more permanent provision. At the cost of some argument he got Paez to agree that he would probably confirm Pina in his subdelegation, with the proviso that it was to be only until the Holy See decided. That seemed adequate, so Father de Buggenoms suggested that they both go to the president with the good news.

They were received at once, and Baëz once more explained his reasons for wanting Pina as administrator. It was as he had already put his case to the legate, but he now added that he was asking no more than that it should hold only until further provision was made by Rome. Paez replied with an outburst denouncing both the president and Pina, whereupon Baëz turned to the legate.

« You can see for yourself. He is a man who forces doors already open. He his posing as a martyr in the presence of a tyrant. His hatred for me does not suit his priestly character ».

Poor Father de Buggenoms had to try to restore calm. He told the president that he was sure Paez did not hate him but was tired and on edge after a long day which had begun with eight hours in the saddle. He then repeated to the angry priest all the arguments he had already worked so hard to have accepted, while Baëz for his

part made it clear that he would not be satisfied except with the subdelegation of Pina until Rome decided otherwise. At length Paez grudgingly agreed that he would perhaps fall in with the president's wishes, but that he needed time to think about it.

Paez asked de Buggenoms to go with him to speak with Pina. It was another strange interview with its share of histrionics. As soon as the two arrived Paez read out the document appointing him Apostolic Administrator and then demanded: « Do you submit to the wishes of the Pope »? Startled, Pina replied at once: « Most certainly. Do you think I want to go into schism »? He did venture to offer a warning not to cross the president, at least as regards the temporalities of the administration. Paez made a gesture that seemed to indicate that money was the furthest thing from his thoughts and then said that he would probably renew the delegation, but that for the present he needed time for reflection. Before they separated for the night de Buggenoms had Paez promise to return to him next morning and in the meantime not to discuss with anyone at all the matter of the subdelegation. Paez assured him that after his extremely long and trying day all he wanted was a good night's sleep.

Early next morning Father de Buggenoms was summoned by the president, whom he found in a very angry mood. He greeted the legate with news of Paez's latest escapade. Instead of going to his home to rest as he had said he had been extraordinarily busy. He had visited some of the strongest opponents of the regime and had then sent word for all the clergy of the city to assemble at his house that afternoon. The Father could do no more than promise to do his best to repair the damage when he spoke with Paez in the interview arranged for that morning. When midday had passed with no sign of the expected visit, de Buggenomes set out for the Paez residence. He arrived at two in the afternoon, to find the meeting of the clergy in progress. Paez quickly recovered from his evident consternation at the sudden appearance of the Papal legate; explained that he had thought it his duty to communicate his appointment as Apostolic Administrator; and summarily dismissed the gathering. De Buggenoms made an appointment for six o'clock and warned Paez not to fail a second time to present himself.

As soon as they had parted the legate sent for two young priests whom he already knew and whom he had noticed at the meeting. From them he learned that it had been exactly as he had been warned by the president. Paez had spoken with known enemies of the government and on their advice informed the clergy that he would

subdelegate his faculties to nobody, but would on the contrary give himself up to martyrdom.

It was a sorry and crestfallen Paez who presented himself that evening. He confessed what he had done (he had been caught red handed after all), and humbly listened to an edifying discourse on discretion, called by St. Anthony « coachman of all the virtues ». Thoroughly alarmed at the possibility of his misdemeanours being reported to Rome, he showed himself more agreeable to confirming the subdelegation to Pina. After all, as de Buggenoms assured him, it was only until the Holy See should make its own provisions. And after all, it was pointed out most reasonably, it was scarcely possible that Pina or anybody else make much change in diocesan administration, given the shortage of priests. Paez went away in a chastened frame of mind, having promised to return next morning with the subdelegation to Pina duly prepared in writing.

The next morning with the document in his hands Father de Buggenoms was sure all his troubles were over. Since he was due to embark for St. Thomas on the next day, he went to take leave of the president with a light heart. There would be no further problems with Paez, he declared. Baëz sourly replied that he was of the same opinion as all his friends, namely that his troubles would cease only when the man was out of the country. With the legate himself, however, relations could not have been more cordial. As a parting gift the president gave Father de Buggenoms a map of the island « on a vast scale ». But the amiable farewells did not by any means guarantee an end to the legate's worries. Paez was as elusive as an eel, as Father de Buggenoms was to complain to his superior [48].

That night as he was preparing for his departure, at about nine o'clock Father de Buggenoms was visited by one of the president's brothers [49]. He had been sent to inform the legate that Paez was once more meeting the president's opponents. and that if he failed to confirm the subdelegation to Pina, the president would « see himself obliged to have recourse to coercive measures ».

Next morning Paez arrived to escort de Buggenoms to the ship. When asked if he would make further problems about the subdele-

---

[48] De Buggenoms to Mauron, 22nd May 1866 in AGR, VI, Prov. Belgica, Vice-prov. Antilles, I, B, 10.

[49] A. Boni, p. 210 identifies the nocturnal visitor as General Damiano Baëz. It is higly probable that the president's brother did hold the rank, as Father de Buggenoms reported to Antonelli that it was customary for the revolutionaries to confer military rank on themselves, with the interesting result that in the tiny Dominican Republic there were no fewer than 130 generals.

gation, he now declared that he could not in conscience appoint Pina, since he had learned the previous evening that he had taken part in the inauguration of a masonic lodge. When pressed to reveal the source of his information, he gave the name of a priest of the city whom de Buggenoms knew to be one of the most outspoken opponents of the regime as well as a person of notoriously bad reputation. Nothing remained then but to hand on the message of the president's brother with its promise of « coercive measures ». Paez replied, predictably enough, that they were going to put him in prison, but he was ready for martyrdom. Father de Buggenoms declared that he himself was satisfied to see him remain simply a devout confessor of the faith and persuaded the would-be martyr to come with him to St. Thomas. He hurried Paez on board and hid him in his cabin until the ship weighed anchor.

Before leaving de Buggenoms wrote hastily to the president expressing his regret that Paez would not agree to the appointment of Pina, but he would explain the circumstances faithfully in his report to the Holy See. It was very cold comfort indeed for the president. As soon as he reached St. Thomas Paez sent off to Santo Domingo a letter by which he subdelegated the parish priest of San Cristobal, Juan de Jesus Ayala, an old man of eighty.

When he described Paez as being as slippery as an eel, Father de Buggenoms was speaking of his own unhappy experience. His mission to Santo Domingo had come in the end to be little more than repeated and futile attempts to get the man to do what he promised. In his report to the Secretary of State he limited himself for the most part to a simple narrative of what had happened, letting the facts speak for themselves, and they were eloquent enough to be sure. He ended his long account with a thumbnail sketch, in which he revealed a little of his own feelings. Paez was a mestizo of Portuguese and Indian blood, fifty-one years of age. He seems to have suffered from some liver complaint, « which, I believe, is why he is always spitting ». He had practised law for sixteen years in Havana and had been married for eight years before the death of his wife. He had been ordained in Santo Domingo, where he had lived for the past ten years. To his Superior General Father de Buggenoms wrote with less restraint [50]. Paez had three daughters, whose love affairs had become quite notorious during the brief Spanish period and

---

[50] De Buggenoms to Mauron, 22nd May 1866 in AGR, VI, Prov. Belgica, Viceprov. Antilles, I, B, 10.

who followed their lovers to Cuba, one of them abandoning her husband on the occasion. It was also matter of gossip that one of them had been the occasion of a duel, which had led to the death of one of her admirers [51]. So much was public knowledge; but the girls' father was himself untouched by any scandal and so much respected for his learning that the former archbishop had left the archdiocese in his care. This « flower of the clergy of Santo Domingo » enjoyed considerable influence among his fellow priests, as Father de Buggenoms saw for himself when he appeared so unexpectedly during the meeting Paez had called. He was really of no more than mediocre talent, as de Buggenoms saw it, and totally unfit for any exercise of authority. He smoked day and night, and even should it happen that he was not he would still be chewing on a cigar. Father de Buggenoms had given him a present of a breviary and a copy of *Homo Apostolicus* of St. Alphonsus, which had to be in a Spanish translation, since « he is not used to Latin ».

During the short time he spent in St. Thomas Paez went to great trouble to have himself photographed and send copies to numerous friends, being careful not to omit one for the Pope. He was very happy with all this bustle, says de Buggenoms, apparently showing no regrets at having been frustrated in his desire for martyrdom; but he did not give much edification to the locals, Catholics and non-catholics. He went on to Cuba in the highest spirits, confident that he would be comfortable there, since he had a number of debtors who would provide him with funds. He was obviously an extraordinarily simple character. He was so open to flattery that de Buggenoms shrewdly suggested to Cardinal Antonelli that he could well prove useful if in the future the Holy See should wish to have its decisions accepted in Santo Domingo.

As it happened, Rome had no occasion to rely on the good offices of Paez; and it comes as no surprise to learn that it was himself who in the end made it clear that he was hopelessly unreliable. When, shortly after his own hurried departure, the Baëz government was overthrown, Paez returned in triumph to Santo Domingo, having the church bells rung in greeting. Some friends wrote of the reception to Father de Buggenoms, adding that the Apostolic Administrator, glorying in his undisputed authority, had acted with so high a hand

---

[51] De Buggenoms to Mauron, 6th July 1866 in AGR, VI, Prov. Belgica, Vice-prov. Antilles, I, B, 10.

and such clumsiness that he had alienated everyone, including those who had been his supporters [52].

Of one matter Father de Buggenoms was reassured by his experience in Santo Domingo, and that was the project of a Redemptorist foundation in the archdiocese. « I do not believe », he wrote to Father Mauron, « that ever since our Congregation was founded we have had a finer opportunity to develop on a grand scale the resources of our Redemptorist vocation » [53]. He frequently returned to the topic in future letters, especially during that year. In July he told the Superior General that if just a few Fathers went to the archdiocese and preached and heard confessions, after no more than six months the people simply would not allow them to leave [54]. Father Mauron caught the enthusiasm, especially when he was urged by the Holy See, as he reported to Father de Buggenoms in September. He had been asked, he said, to send at least two or three Fathers and to start the foundation [55]. Later in the same month he informed Father Bossers in St. Thomas to expect three Fathers and a Brother, who were preparing to depart for Santo Domingo [56]. Just a couple of weeks later reports of a revolution in the republic caused the Superior General to post-
he said, to send at least two or three Fathers and to start the foundation. Even though it still remained under consideration and was to occasion much wishful thinking, it was with decreasing hopes until it was no longer mentioned.

6. *The outcome of the mission*

Once back in St. Thomas, Father de Buggenoms set about his report to the Secretary of State. It was long, rather more than half of it taken up with a description of his frustrating attempts to come to grips with Paez. The rest was clear and orderly, well representative of the author's mind, and very informative.

---

52 De Buggenoms to Mauron, 20th July 1866 in AGR, VI, Prov. Belgica, Vice-prov. Antilles, I, B, 10.

53 De Buggenoms to Mauron, 22nd May 1866 in AGR, VI, Prov. Belgica, Vice-prov.Antilles, I, B, 10.

54 De Buggenoms to Mauron, 23rd July 1866 in AGR, VI, Prov. Belgica, Vice-prov. Antilles, I, B, 10.

55 Mauron to de Buggenoms, 6th September 1866 in AGR, VI, Prov. Belgica, Vice-prov. Antilles, I, B, 10.

56 Mauron to Bossers, 23rd September 1866 in AGR, VI, Prov. Belgica, Vice-prov. Antilles, I, B, 10.

57 Mauron to de Buggenoms, 7th October 1866 in AGR, VI, Prov. Belgica, Vice-prov. Antilles, I, B, 10.

The clergy he described succinctly. Of the thirty or so in the archdiocese he could find only six whom he could call completely above reproach; and of them only two were still young, but badly handicapped on account of their very defective studies. Of the rest four were certainly scandalous; eight of doubtful character; while the remaining dozen were reported as good, though their earlier lives would not bear investigation. It could be, he suggested at the end of his report, providential that the clergy should be so clearly of such poor quality, since that made it all the easier for the Holy See to take what steps it thought best wihout fear of being challenged.

Before offering his own personal views on the situation he explained on what grounds he had based them: seven years' experience in the region, discussion with suitable advisers before coming to Santo Domingo and most of all four men of the country itself, whose competence and uprightness he respected. On this basis he gave his opinion on the instability of the government, a view which was dramatically vindicated by a successful revolution before the very month was out. Particularly significant was a comment offered by one of his trusted informants, Dr. Del Monte, « the most famous dramatic poet in Spanish America and a good Catholic ». He had come to Santo Domingo as personal adviser to the president; and he told de Buggenoms that Baëz was making a political blunder by involving the clergy in his government. No doubt this remark was occasioned by the president's preoccupation with the advancement of Pina. The same informant assured him in his own rather poetic phrasing that for Santo Domingo the seed of resurrection was the simple faith of the people, which was not shaken either by scandals among the clergy or by the turmoil of revolutions they had suffered for so long a time. The good, patient people of Santo Domingo, Father de Buggenoms was sure, would be quick to appreciate good priests.

The third of his recommendations Father de Buggenoms described to his Superior General as « the essential part » of his report [58]. The matter of the Constitution, which Cardinal Antonelli had particularly asked him to study, he was able to dismiss briefly on the advice of Don Domingo de la Rocha, the most trusted of his advisers. Before his retirement this wealthy old man had filled more than one cabinet post, while keeping himself aloof from the intrigues and freemasonry that more generally characterised the government. The clause

[58] De Buggenoms to Mauron, 22nd May 1866 in AGR, VI, Prov. Belgica, Viceprov. Antilles, I, B, 10.

quoted by Baëz about the rights of the president and senate in the appointment of bishops was so much nonsense, he declared. The reason was that the Constitution was one that had been framed as early as 1854 and simply adopted by the present government. Ecclesiastical affairs had never been finally regulated, so that the claim made by Baëz really amounted to nothing less than usurpation. For the present it was unimportant; but later on when there should be talk of a concordat it would surface once more, and then it would be time enough to give it serious consideration.

Much more important, Father de Buggenoms considered, were thoughts offered by de la Rocha concerning the northern part of the republic. He was sufficiently impressed as to propose a reorganisation of the Church more radical than had yet been considered. Too little attention, he thought, had been paid to the region north of the Cordillera. In fact, the only school in the whole of the area was one established some ten years earlier by Protestants from the United States. It was in the north that revolutions began, and that for reasons, not the least being its isolation, which were just as significant for the Church as for the government. For one thing the north was more populous, Santiago de los Caballeros, for example, counting 2000 more inhabitants than the capital, Santo Domingo. The isolation was especially serious. The only contact with the south and the seat of government, ecclesiastical as well as civil, was by a sea journey which could take as much as thirteen days according to the vagaries of the weather. Archbishop Monzón y Martín had been repeatedly urged by de la Rocha to make a pastoral visitation in the north, but he had not done so by the time he was forced into exile. Because of the long neglect one found situations like that in Puerto Plata, where the only priest was the seventy-eight year old pastor, a man who was « scandalous in the extreme ». This sort of thing, said de Buggenoms, called for a remedy. And he had one to propose.

He frankly wrote that in his opinion any reorganisation of the archdiocese would prove unavailing unless a Vicar Apostolic or even bishop were installed in Santiago de los Caballeros. He also suggested that a community of missionaries, such as the Belgian Recollects, be established in the north. With the Redemptorists in the south in Santo Domingo there would be hope of peace and the spiritual and temporal good of the whole republic. It is clear from Father de Buggenoms' remarks to his Superior General that he attached the greatest importance to this suggestion about provision for the northern part of the archdiocese. As far as can be judged, his recommendation

carried little weight with the Roman authorities. At any rate, it was not until 1953 that a separate diocese was erected in Santiago de los Caballeros.

Before he concluded Father de Buggenoms recommended prompt action, warning that owing to the sensitiveness of the people towards outsiders it would prove impossible to pass over any suitable candidate who might emerge among the local clergy. In this connection he thought it well to sound a warning about one such possible whose name he expected to hear in the near future. This was Ferdinando Arturo Meriño, then in his early thirties and destined in fact to become Archbishop of Santo Domingo, but after a lapse of nearly twenty years. He was undoubtedly the most competent among the local clergy. After the expulsion of the Spaniards he had been appointed president of the constituent assembly. After the election of Baëz, which he had opposed, he found refuge in Havana. With the expected fall of the regime he was bound to return and would most probably be proposed for the vacant archbishopric. Meriño, wrote de Buggenoms, had a bad reputation and was besides something of a spellbinder who could easily sway people to his will. The most immediate danger was that this man would soon be back in the country with all the magic of his oratory. For that reason he recommended haste, because once the Holy See had made provision the good people of Santo Domingo would not let themselves be led astray. Father de Buggenoms was proved right in his forebodings. Meriño came to the fore within a matter of weeks and the Father had more than one occasion to oppose his candidacy, arguing that his political involvements especially made him unsuitable for the spiritual office. There is reason to think that his objections were not always well received in Rome [59].

The report Father de Buggenoms so painstakingly compiled was mostly rendered irrelevant long before it reached Rome. The regime collapsed much sooner than had been anticipated. By the end of the month, only a couple of weeks since the mission to Santo Domingo, Baëz had been removed and was in flight to find refuge in Cuba. Writing some time later Father de Buggenoms was able to give his Superior General a description of the confusion which prevailed for a time and which he suggested was the normal state of politics in the country. It is clearly exaggerated and oversimplified, but to what extent it is quite impossible to judge. « There are two factions in

[59] Cf. Mauron to de Buggenoms, 7th December 1866 in AGR, VI, Prov. Belgica, Vice-prov. Antilles, I, B, 10.

Santo Domingo: the so-called generals, hundreds of them, and the priests » [60]. The revolution that unseated Baëz had been led by Cabral, the people's favourite. He must still have been reluctant to assume the presidency, since the government was in the hands of a triumvirate, Pimental, García and de Luperon [61]. It was quite probable, he warned, that the three had already been replaced in the poor country, ruined by factions and discontent. In fact, it was not long before Cabral was installed as president. He was a strong man with sufficient popular support to provide an acceptable government, provided he was left in peace. But that was too much to expect from the formidable Baëz family with their taste of power and their capacity for rallying support.

Father de Buggenoms' mission to the republic had value, in the long run, only as a fact-finding mission. And that task he discharged with considerable credit. He had no occasion to exercise authority, so that the misgivings voiced by Father Bossers proved to be on this first occasion groundless. He showed himself, in fact, much more commendably patient than many another would be with Paez, as slippery as an eel and forever spitting and chewing his cigars. He was justified in finding some satisfaction in what he called his *coup d'état* in spiriting the man out of the country [62]. The information he assembled for the Holy See's guidance was clear and succinct, more so, one could well say than the similar report offered a few years later by Father Leopold, and more helpful [63].

As regards the archdiocese, all that was achieved was the installation of the poor, eighty-year-old Ayala as subdelegate. Even that unsatisfactory provision did not last, as Paez found himself back in charge after only a matter of weeks, and he did not fail to have all the bells rung to celebrate his triumph. For the more permanent provision for the vacant and sorely troubled see Rome would adhere more or less to the original plan communicated to the deposed president. And that would prove a further burden for the perhaps not unwilling shoulders of Father de Buggenoms. That, we hope, will provide matter for further reflection, his dealings with President Cabral.

---

[60] De Buggenoms to Mauron, 13th November 1866 in AGR, VI, Prov. Belgica, Vice-prov. Antilles, I, B, 10.

[61] De Buggenoms to Mauron, 20th July 1866 in AGR, VI, Prov. Belgica, Vice-prov. Antilles, I, B, 10.

[62] De Buggenoms to Mauron, 22nd May 1866 in AGR, VI, Prov. Belgica, Vice-prov. Antilles, I, B, 10.

[63] Cf. Leopoldo d'Acquasanta to Pius IX, 26th June 1870 in ACAP, A III, fasc. 504 (1867-1871) f. 52-81.

DOCUMENTS

1. - Cardinal Antonelli, Secretary of State, to de Buggenoms, 22nd March 1866 in AGR, VI, Prov. Belgica, Vice-prov. Antilles, I, B, 12.

Molto Reverendo Padre,

La S. V. Molto Reverenda che trovasi vicino alla Repubblica di Santo Domingo, non può ignorare lo stato della Repubblica stessa in seguito dei cambiamenti politici che vi hanno avuto luogo. Monsignor Monzon, non potendo più rimanere in quell'isola, né esercitarvi la sua giurisdizione arcivescovile ne incaricò colle opportune facoltà D. Benedetto Paez, Parroco di quella arcidiocesi; il quale, dopoché il prelodato Prelato fu dalla Santità Sua traslato nell'ultimo Concistorio ad una sede di Spagna, fu nominato dalla S. Sede Amministratore Aplico de S. Domingo. Se non che si è tanto venuto a sapere, che il riferito Sacerdote Paez, sia per la sua età, già avanzata, ed incommodi di salute, sia molto più perchè non ha creduto di poter prestare il giuramento alla nuova Costituzione politica, che da lui si esigeva per potere essere riconosciuto nella sua qualifica, sia si dimesso dal suo officio ed abbia affidato anche prima che gli giungesse la nomina di Amministratore Aplico da Roma il regime dell'arcidiocesi al Sacerdote Calisto M. Pina, designatogli dal Governo, subdelegando al medesimo le facoltà ricevute dall'Arcivescovo.

Sua Santità cui sono noti i bisogni spirituali della ripetuta Diocesi e che conosce quanto poco conto possa farsi del Clero che vi esiste, mosso dall'interesse che non può a meno di prendere per quei fedeli, ha risoluto dopo di aver fatto precedere le opportune intelligenze con questo Rmo Rettore Maggiore d'incaricare la P. V. di una missione Officiosa presso il Presidente della Republica di S. Domingo. A questo effetto io Le acchiudo una mia Commendatizia pel Sig. Presidente medesimo, cui Ella dovrà esporre a voce che il S. Padre nel desiderio vivissimo di veder regolati gli affari dell'Arcidiocesi e di affidarne l'amministrazione ad una persona pia, zelante ed istruita, vorrebbe nominarvi come Amministratore Aplico col carattere Vescovile od anche Arcivescovile un qualche idoneo soggetto della Congregazione dei PP Redentoristi bene accetto al Governo e farvi dai medesimi aprire una missione. La P. V. dovrà aggiungere che il S. Padre prima di venire a cosidetta misura, ha voluto farne prevenire per di Lei mezzo Sua Eccellenza perché ogni cosa proceda di pieno accordo, e coadiuvi le paterne cure di Sua Santità, le quali non tendono ad altro scopo che al maggior bene dei fedeli di Santo Domingo, e che non possono non contribuire alla maggior quiete e tranquillità degli abitanti dell'isola medesima. Che se questa idea non soddisfacesse pienamente il Governo stesso, Ella è autorizzato a trattare con esso lui un qualche altro progetto tendente a provvedere la regolare amministrazione diocesana e gli affari ecclesiastici della medesima, per quindi inviarlo a Roma ed attenderne le analoghe istruzioni.

In questa circostanza poi Ella dovrà informarsi dello Stato dell'Arcidiocesi e del modo come venga amministrata, e quindi darsi premura renderne esatto conto alla S. Sede. Importa anche moltissimo conoscere se la suddelegazione dell'amministrazione ecclesiastica e delle facoltà fatta dal parroco Paez sia stata regolare e legittima, e quali sono le qualità personali di chi le esercita. Se inoltre siansi dalla Costituzione emanate nuove leggi ostili alla Chiesa, e se sia speranza che vengono ritirate o modificate. Occorrerebbe pure avere notizia del numero dei Sacerdoti dell'Isola, e di quali potersi avere fiducia. Ove non lascerò di prevenirla ch'Ella ad oggetto di essere più accuratamente istruita potrebbe forse, con riservatezza e prudenza tener proposito delle anzidette cose col summenzionato parroco Paez; il quale veniva rappresentato alla S. Sede come la persona più adatta ad ispirare confidenza per le sue doti e per i suoi principii, di cui ha dato anche una prova col negarsi a dare il giuramento richiestogli alla Costituzione perchè contenente alcuni articoli contrarii alle dottrine della Chiesa. A tale effetto credo opportuno di acchiuderle pure copia della lettera spedita al Parroco suddetto.

Non dubito che la V. P. sarà per corrispondere a questo tratto di fiducia che Sua Santità ha voluto in Lei rimettere, e che perciò vorrà adoperarsi con ogni studio affinché coll'aiuto del Signore possa felicemente riuscire nell'onorevole incarico a Lei affidato. In attesa pertanto dei di Lei rapporti mi è grato di assicurarla dei sentimenti di piena stima coi quali rimango

Di V. P. Rma
Roma, 22 Marzo 1866

Affmo per servirla,
G. Card. Antonelli.

2. - President Baëz to de Buggenoms, 8th May 1866. Copy in AGR, VI, Prov. Belgica, Vice-prov. Antilles, I, B ,12.

Très Révérend Père,

Le Président de la République de Sto. Domingo déclare être parfaitement convaincu que l'unique moyen d'apporter un remède efficace aux besoins de l'Archidiocèse est présement celui que le Révd. Père Buggenoms lui a proposé de la part du Saint-Siège, c'est-à-dire d'envoyer à Sto. Domingo des missionnaires de la Congrégation du SS. Rédempteur, parmi lesquels le Saint-Père choisira celui qu'il jugera le plus propre à exercer les fonctions d'Administrateur apostolique de l'Archidiocèse, avec le caractère épiscopal ou archiépiscopal. La seule difficulté qui empêche que le Président puisse souscrire dès à présent à la proposition du Saint-Père et prier Sa Saintetè de l'exécuter le plus promtement possible, c'est que selon la Constitution maintenant en vigeur (art. 26, n. 12) *il est du*

ressort de l'assemblée de Sénat de choisir les archevêques et evêques de la République entre les trois qui lui sont proposés par le Pouvoir Exécutif qui les présente ensuite à Sa Sainteté. Le Président ne doute pas que vu le trop petit nombre de prêtres élégibles parmi le clergé de la République, et l'urgence de pouvoir à une réorganisation saine et vigoureuse des affaires de l'Archidiocèse, le Sénat ne consente à se départir pour cette fois du privilège que lui donne la Constitution; mais outre qu'une décision du Sénat ne pourrait avoir lieu sans entraîner des delais qu'il importe d'éviter, le Président croit devoir se borner pour le présent à faire connaître à Sa Sainteté les sentiments dont il est animé envers le Saint-Siège, en l'assurant qu'il fera son possible pour obtenir la sanction du Sénat en faveur des mesures que le Saint-Siège adoptera pour la meilleure organisation des affaires de l'Archidiocèse. Le Président croit que le moyen le plus sur de concilier les esprits tant du clergé que du Sénat, au sujet de l'article précité de la Constitution, serait que l'administrateur de l'Archidiocèse choisi par Sa Sainteté parmi les missionnaires Rédemptoristes portât le titre de *Légat Apostolique,* revêtu du caractère épiscopal ou archiépiscopal, ayant la mission d'administrer les affaires de l'Archidiocèse aussi longtemps que l'état du clergé ne permettra pas qu'il soit pourvu à l'élection d'archevêques ou evêques selon la lettre de la Constitution.

Sto. Domingo, 8 de Mayo de 1866

Buenaventura Baëz.

3. - Report of de Buggenoms to Secretary of State, 21st May 1866. Copy in AGR, VI, Prov. Belgica, Vice-prov. Antilles, I, B, 10.

Eminence,

Conformément aux intentions exprimées dans les lettres dont V. Em. m'a honoré de la part du S. Père par l'entremis du Rme P. Général, j'a saisi la première occasion pour me rendre à S. Domingo. Dans l'entretemps le Vén. Evêque de Porto-Rico, Mgr. Carrion de Malaga étant venu à St. Thimas, en route pour Madrid, il m'a fourni des renseignements précieux pour l'objet de ma mission à S. Dominique, e m'a remis le document officiel par lequel V. Em. mande au Rév. P. Benito Paez que Sa Sainteté le confirme dans sa charge d'Administrateur apostolique de l'Archidiocèse. Il m' apprit en même temps que le subdélégation faite en Décembre 1865 en faveur du Prêtre Pina avait été validement faite.

Dès mon arrivée à S. Dominique, sachant que le P. Paez s'était retiré depuis son acte de subdélégation dans la paroisse de S. Cristobal à quelques lieues de la Capitale pour y desservir une petit cure, je tâchai de me procurer aussitôt une entrevue avec le Président Baëz, et après lui avoir remis et traduit la lettre à lui addressée par V. Em. je lui fit

part des intentions du Saint-Siège; et comme je lui priais de me dire s'il les agréait ou s'il avait quelque autre plan à proposer pour apporter remède à l'état actuel de l'Archidiocèse, il me répondit que les intentions du S. Père avaient toujours été pour lui des lois sacrées, et que d'ailleurs ce que je venais de lui communiquer de la part du S. Père était précisement ce qu'il avait lui-même imaginé comme l'unique remède à l'état déplorable du clergé de la République. Pendant les six ou sept entrevues assez longues que j'eus avec le Président durant mon séjour à S. Domingo il maintient en substance ce qu'il m'avait dit au prime abord; et sur mon demande de vouloir bien confirmer par un document officiel le résultat de nos entrevues, il me pria d'en faire moi-même le résumé, ce qu'ayant fait, il le trouva bon, et l'ayant fait copier mot à mot, il me remit cette copie revêtue de sa signature, la veille de mon départ qui fut le jour de l'ascension. V. Em trouvera cette pièce ci-jointe.

Après m'avoir exprimé combien il révérait les intentions du S. Père et m'avoir montré deux lettres qu'il reçut de Sa Sainteté en 1857 le Président me dit qu'il avait préparé sinon envoyé une lettre au S. Père touchant le Prêtre Pina afin d'obtenir qu'il fût confirmé Administrateur de l'Archidiocèse, ajoutant que ce Prêtre était l'élu du mouvement révolutionnaire qui avait ajugé à lui, Baëz, la présidence de la République, et qu'il lui importait de se l'attacher de plus en plus, qu'il était d'ailleurs bon Prêtre et que je l'obligerais beaucoup en le secondant dans ce sens. Je lui répondis que le Saint Père ayant confirmé le P. Benito Paez dans la charge d'Administrateur apostolique qui lui avait déjà été conférée par Mgr. Monzon, je devais avant tout m'entendre sur cette affaire avec le P. Paez. Le Président répliqua aussitôt que ce Prêtre Paez était un de ses plus grands ennemis et un exalté, qu'il avait refusé de prêter serment à la Constitution sous prétexte qu'une clause y avait été insérée concernant la liberté des cultes, quoiqu'il lui avait fait entendre que cette clause serait bientôt annulée (comme elle l'est en effet) qu'il l'avait apostrophé publiquement comme un tyran, en disant que son âme n'appartenait qu'à Dieu, que rien ne lui ferait faire un acte que sa conscience désapprouvait, *mais qu'il lui livrait son corps pour en faire ce qu'il plaisait!* N'est-ce pas là agir comme un enforceur de portes ouvertes? Je lui répondis que j'avais déjà envoyé un message au P. Paez pour qu'il vînt me visiter dans la Capitale, et que je ferais mon possible pour pacifier toutes choses, sachant que telle était l'intention du S. Père. Le Président parut satisfait, et me pria de lui procurer l'occasion de parler au P. Paez en ma présence; ce que je lui promis.

Le R. P. Benito Paez étant arrivé le 7 mai, je lui donnai tout le loisir de lire la lettre de sa confirmation en qualité d'Administrateur apost. de l'Archid. par le S. Père avant de m'entretenir avec lui; ayant remis cette lettre à son frère qui habite S. Domingo pour lui être remise à son arrivée. Quelqles heures après il vint me trouver. Il me parut être dans un état de grande excitation. Le fait d'avoir reçu des éloges du S. Père pour la conduite qu'il avait tenue le mettait littéralement hors de lui-même. Me voilà, dit-il, prêt à passer par le feu et par l'eau, et à verser jusqu'à la dernière goutte de mon sang pour justifier la confiance que le S. Père m'a témoignée en me nommant lui-même Administrateur de

l'Archidiocèse. Je sais ce qu'il me coutera; mais je suis prêt à tout souffrir, le prison et la mort! Je lui demandai si le P. Pina auquel il avait déjà validement subdélégué ses facultés depuis environ six mois était empêché de quelque irrégularité qui empêchait qu'il confirmât cette subdélégation, du moins jusqu'à ce que le S. Père ait reçu mon rapport pour le tirer d'embarras, ajoutant que je croyais ce parti le plus sage, vu que j'amènerais facilement le Président à se soumettre d'avance à la décision du Pape. Il me répondit qu'il ne savait pas que Pina fut empêché d'irrégularité, mais qu'il avait brigué cette charge et que d'ailleurs le S. Père l'ayant maintenant nommé de nouveau Administrateur apostolique de l'Archidiocèse, la subdélégation antérieurement faite était anéantie, et qu'il n'avait plus le pouvoir de subdéléguer.

Comme j'avais attentivement lu la copie que V. Em. m'a envoyée de l'acte de la confirmation du P. Paez dans la charge d'Administrateur apost. de l'Archid. avec le pouvoir de subdéléguer ses facultés en cas de nécessité, je tâchai de faire entendre au P. Paez qu'il se trompait, et je lui offris de lire de nouveau la lettre de V. Em. dont je lui avouai que j'avais copie et lui lusse le paragraphe dont il s'agissait. Je lui dis que s'il jugeait Pina indigne, il pouvait du moins faire la subdélégation en faveur du Prêtre qu'il jugeait le plus propre. Il me dit alors qu'il y penserait et qu'il confirmerait peut-être Pina dans ses facultés avec réserve, c-à-d jusqu'à ce que, le S. Père ayant été informé par moi, Sa Sainteté décidât la question. Là dessus je lui proposai de m'accompagner auprès du Président, en lui racommandant de se contenir en sa présence, vu qu'il n'était déjà que trop irrité contre lui: ce qu'il promit.

Dès que nous fûmes vis-à-vis du Président, celui-ci exposa avec calme les raisons qui l'avaient obligé à contraindre le P. Paez de subdéléguer ses facultés au P. Pina, et les mêmes raisons existant, il le pria de renouveler cette subdélégation, jusqu'à ce que le Pape pût adopter des mesures fixes pour l'organisation de l'Archidiocèse. Le P. Paez perdit alors son calme, et comme il trahissait par son attitude et ses paroles son ressentiment contre le Président et le P. Pina, le Président m'addressant la parole, me dit: Vous voyez bien que c'est enforceur de portes ouvertes et qu'il se pose devant moi comme un martyr en présence d'un tyran. La haine qu'il me porte jure avec le caractère sacerdotal dont il est revêtu. Je priai alors le Prèsident de ne pas attribuer à des motifs de haine l'agitation du P. Paez, mais à son tempérament nerveux, surtout qu'il avait fait ce matin une course de huit heures à cheval; que je étais sûr que le P. Paez ne désirait que la Paix et par conséquent le maintien du gouvernement du Président afin que le S. Père eût le loisir de remédier efficacement à l'état de confusion qui affectait maintenant les affaires de l'Archidiocèse. Le P. Paez confirma ce que je disais et dit au Président qu'il avait regret de lui avoir donné occasion de se scandaliser de sa manière de parler avec une véhémence qui n'était que l'effet de son tempérament et de l'embarras de conscience dans lequel il se trouvait. Le Président insista alors de nouveau pour amener le P. Paez à confirmer Pina dans la charge d'administrateur de l'Archidiocèse. Le P. Paez répondit qu'il le fera probablement, quoique malgré lui, mais qu'il avait besoin d'y réfléchir. Là-dessus nous quittâmes le Président et le P. Paez me pria de l'accompa-

gner auprès du P. Pina, afin de lui communiquer la lettre de V. Em.

Arrivés chez le P. Pina, le P. Paez lui dit qu'il devait lui donner lecture d'une lettre qu'il venait de recevoir du S. Père par mon entremise. La lecture étant faite, le P. Paez demanda au P. Pina s'il l'avait bien comprise; et sur sa réponse affirmative, « Vouz avez donc entendu », continua Paez, « que le S. Père me nomme Administrateur apost. de l'Archid., et que par conséquent la subdélégation que j'ai faite en votre faveur est annulée. Vous soumettez-vous à la décision du Pape »? « Bien certainement », reprit Pina sans hésiter, « croyez vous que je voudrais devenir Prêtre schismatique? J'espère cependant que pour ce qui regarde purement le temporel de l'administration vous aurez égard aux circonstances et ne me le retirerez pas, car vous savez les dispositions dans lesquelles se trouve le Président ». Le P. Paez fit signe qu'il n'interviendrait pas dans le temporel de l'administration et qu'il renouvellerait peut-être la subdélégation mais qu'il avait besoin d'y réfléchir.

Sortis de chez le P. Pina, le P. Paez et moi nous nous séparâmes après être convenus que nous nous reverrions le lendemain de bonne heure, le P. Paez me disant qu'il était fatigué du voyage et avait besoin de se reposer chez son frère. Avant de le quitter je lui fis promettre de ne rien faire sans s'entendre avec moi, et il me promit d'être avec moi le lendemain matin et de ne consulter personne autre que moi.

Le lendemain matin lorsque je m'attendais à recevoir la visite du R. P. Paez je reçu un message du Président qui me mandait chez lui sans tarder. J'y fus; et dès qu'il me vit il me demanda si je savais ce qu'avait fait Paez la veille au soir quelques instants après l'entrevue que nous avions eue en sa présence. Je lui dis que nous avions été visiter le P. Pina et qu'ensuite le P. Paez était allé se reposer de ses fatigues après avoir promis de venir me voir le lendemain de bonne heure. « Il n'en est rien », reprit le Président, « je suis informé de tout, et je dirai qu'hier soir après avoir vous quitté il est allé visiter mes plus grands ennemis, et qu'il a fait savoir à tous les Prêtres de la ville qu'ils devaient s'assembler aujourd'hui chez lui pour délibérer sur la conduite qu'il avait à tenir ou plutôt pour ne pas subdéléguer ses facultés au P. Pina, car la chose est déjà arrêté ». Je lui répondis qu'il était peut-être mal renseigné et que j'attendais Paez ce matin même selon la promesse qu'il m'en avait faite. Je me débarrassai du mieux que je pus du Président en lui promettant de faire tout ce que je pourrais pour lui être agréable, mais que l'objet de ma mission ne s'étendait pas au delà de ce que j'avais déjà fait avec son Excellence et ensuite de prendre des informations sur l'état du clergé afin d'en faire au S. Père un rapport consciencieux.

De retour à mon logis j'attendis, mais en vain, la visite du P. Paez. Vers les deux heures de l'aprèsmidi je me fis conduire chez le P. Paez; et il arriva que c'était précisement l'heure à laquelle il avait convoqué chez lui tous les Prêtres et clercs de la Capitale, que je trouvai rangés en cercle autour de lui. Je dissimulai ma surprise et lui dis que ne le voyant pas arriver selon sa promesse, j'avais supposé qu'il était indisposé des fatigues de la veille, et que j'étais venu pour m'en assurer. Il me parut d'abord up peu déconcerté, mais s'étant remis de la surprise que ma visite lui causait, il me dit que le S. Père l'ayant nommé Administrateur

etc., il s'était cru obligé de faire part de son élection à tout son clergé. Je pris alors place à côté de lui, résolu de ne pas le quitter; et comme il avait déjà suffisamment communiqué ses sentiments au clergé. il congédia l'assemblée. Tout étant sortis, je lui demandai si tous ces prêtres avaient jurisdiction dans la ville, ce que je fis parceque ayant compté le nombre des personnes assemblées j'en trouvai quatre de plus que le nombre qu'on m'avait indiqué. Il me dit que ces quatre étaient deux Prêtres étrangers et deux étudiants tonsurés. Je tâchai de ne pas lui témoigner pour le moment ce que j'éprouvais, mais le priai de ne pas manquer de venir me trouver vers six heures du soir, parceque j'avais dans l'entretemps une besogne à dépêcher. Il me promit d'être exact.

Je me hâtai de regagner ma demeure et d'envoyer un message à deux des Prêtres de la ville qui s'étaient trouvés à la réunion, Ces deux Prêtres, que j'avais auparavant l'occasion de connaître et d'apprécier, sont les plus jeunes et véritablement pieux. Un d'eux a séjourné tout un mois à S. Thomas et nous a constamment édifiés par son recueillement et les longues heures qu'il prenait chaque jour pour se préparer à la Messe et faire son action de grâces. Mon but était d'apprendre de ces deux Prêtres en qui je pouvais avoir toute confiance ce que avait fait et dit le P. Paez. Ils ne tardaient pas à venir, et j'appris d'eux que le Président avait été bien informé: que le P. Paez ayant consulté des personnes hostiles au Président, on lui avait dit que je m'étais laissé séduire par lui, étranger comme j'étais, et ne connaissant pas quel homme était ce Baëz: qu'en consequence le P. Paez avait de nouveau résolu de ne subdéléguer à personne et de se dévouer au martyr. Je congédiai ces bons Prêtres en les remerciant après les avoir priés d'être discrets et de m'aider à concilier, s'il était possible, ce qui menaçait d'éclater entre le P. Paez et le Président. Ils me promisent de beaucoup prier et d'offrir le S. Sacrifice de la Messe à ces intentions.

A l'heure marquée je reçus la visite du P. Paez. Je le laissai d'abord parler, et il me confirma lui-même ce que je savais déjà. Je lui remontrai alors avec franchise que sa conduite n'était pas selon les règles de la discrétion, que est, comme dit S. Antoine, la cochère de toutes les vertus; et en résumé je lui dis qu'il agissait certainement contre les intentions du S. Père, à qui j'en ferais mon rapport, s'il ne m'aidait pas à ménager, autant que la conscience le permettait, les bonnes grâces du Président, dont nous avions besoin pour éviter le malheur d'un schisme et donner au Pape le loisir de remédier efficacement aux maux de l'Eglise dans l'Archidiocèse. Le P. Paez parut attiré de la menace que je lui avais faite de blâmer sa conduite dans le rapport que j'en ferais au S. Père, et il me dit que cela l'affligeait beaucoup. « Eh bien », dis-je alors, « montrez-vous donc conciliateur et subdéléguez vos facultés en faveur de Pina, puisqu'il peut les exercer vaildement, et faites-le en exprimant que cela ne durera que jusqu'à ce que le Pape, étant dûment informé, il soit pourvu par Sa Sainteté à une organisation stable des affaires de l'Archidiocèse. Supposé d'ailleurs que vous puissiez conserver seul avec le bon plaisir du Président votre charge d'Administrateur, quel changement ou quel arrangement ferez-vous parmi le clergé? Ne le laisserez-vous pas absolument dans le même état dans lequel Pina le laissera aussi, vu qu'il n'y a pas moyen

de rien régler de nouveau maintenant, faute de Prêtres meilleurs que ceux qui sont en place »? Je finis en lui disant que je me rendais responsable vis-à-vis du S. Père du conseil que je lui donnais s'il l'adoptait. Il me promit alors de tout faire et qu'il me apporterai tle lendemain matin la copie de l'acte de subdélégation qu'il allait rédiger en faveur du P. Pina. Ainsi nous nous séparâmes bons amis.

Le lendemain matin le P. Paez vint en effet me remettre la copie de l'acte de subdélégation, et je remerciai Dieu de m'avoir aidé à tout concilier. Ce jour étant la veille de mon départ, je me rendis chez le Président pour prendre congé de lui et lui dire que j'avais tout sujet d'espérer que le P. Paez ferait ce qu'il avait promis. Il me dit qu'il en doutait fort et qu'un de ses amis venait de lui conseiller de faire sortir Paez des états de la République comme perturbateur, car il ne cessait de s'aboucher avec ses ennemis. Je tâchai de convaincre le Président que bientôt il serait satisfait de Paez, vu que j'avais de fortes raisons pour croire qu'il ne tarderait pas à subdéléguer ses facultés à Pina, jusqu'à ce que le S. Père pût adopter des mesures pour la réorganisation des affaires de l'Archidiocèse. Le Président me fit présent d'une carte géographique de l'Ile de S. Domingo sur une échelle vaste, et je pris congé de lui de la manière la plus satisfaisante. Je passai le reste de cette journée à visiter toutes les églises et endroits remarquables de la ville.

Dans la soirée le frère du P. Paez vint me prier de lui rendre la copie que je tenais de l'acte de subdélégation sous prétexte qu'il devait faire un changement. Plus tard encore, vers les neuf heures du soir je reçus la visite d'un des frères du Président, qui avait charge de me faire savoir que son Excellence ayant été informé que le P. Paez continuait à s'aboucher avec ses ennemis et qu'il venait tout à l'heure de prendre la détermination de ne pas subdéléguer ses facultés à personne, il me prévenait que s'il ne changeait aussitôt de conduite il venait obligé d'avoir recours à des mesures coërcitives. Je répondis que la mission dont j'étais chargé ne me donnait aucun pouvoir pour obliger le P. Paez à faire ce que demandait le Président, que j'avais usé de toute mon influence pour être agréable à son Excellence, que j'espérais encore que Paez le satisferait, mais qu'en tout cas ma mission était terminée, et qu'il ne me restait plus qu'à en rendre compte au S. Père.

Le lendemain matin j'allais de très bonne heure célébrer la S. Messe, vu que le vapeur qui devait me ramener à S. Thomas devait partir dans quelques heures. De retour à mon logis je reçus la visite du P. Paez une heure avant mon embarquement, selon la promesse qu'il m'avait faite de m'accompagner jusqu'au bateau. Je lui dis que j'espérais qu'il avait maintenant réglé l'affaire de la subdélégation. Alors il m'apprit qu'après avoir entendu la veille au soir les rapports qu'on lui avait faits sur le compte de P. Pina, il se voyait obligé en conscience de ne pas lui subdéléguer ses facultés, parcequ'il était coupable de fautes qui le rendaient irrégulier, parcequ'il avait entr'autres assisté à l'inauguration d'un loge maçonique. Je lui demandai qui lui avait forni cette nouvelle information. C'était un Prêtre N. précisément celui que le Président m'avait nommé comme étant l'ennemi le plus acharné de lui et de Pina, et la conduite de ce Prêtre m'avait d'ailleurs été dénoncée comme mauvaise. Je répondis au P. Paez

que je regrettais beaucoup qu'il n'eut pas fait cette découverte plus tôt, vu que je lui aurais alors consulté de faire la subdélégation en faveur de quelque autre. Je le prévins du message que le Président m'avait envoyé la veille par son frère. Il me dit alors qu'il savait bien que le Président allait le faire incarcérer et qu'il était prêt à accepter le martyre. Je lui répondis qu'il n'y avait plus de temps à perdre, que je voulais qu'il restât confesseur quelque temps encore, et lui conseillais de s'embarquer avec moi *incognito* pour S. Thomas, que je lui payerais son passage et pourvoirais à ses autres besoins. Il accepta avec une reconnaissance des plus démonstratives. Je me hâtai alors d'écrire deux mots au Président pour lui dire que, contrairement à mon attente, le P. Paez venait de me déclarer qu'il ne pouvait en conscience subdéléguer ses facultés d'administrateur au P. Pina, que je regrettais infiniment ce contretemps, auquel je le priai de croire que je n'avais aucune part et auquel je ne pouvais remédier, qu'en rendant un compte fidèle de tout ce quis s'était passé au S. Père qui ferait tout ce que la Religion lui permettrait pour lui être agréable. Enfin que 'espérais dans l'entretemps le Président n'adopterait aucune mesure contraire aux intentions du S. Pontife, selon la promesse qu'il m'en avait faite.

Je ne vis pas de meilleur expédient que de soustraire le P. Paez comme je l'ai fait aux mesures coërcitives que le Président aurait autrement employées contre lui. Je crois même qu'en agissant ainsi j'ai fait ce que le Président désirait, en lui épargnant l'odieux qu'aurait rejailli sur lui, soit en bannissant soit en incarcérant le P. Paez, qui jouit l'estime du clergé et du peuple. L'évasion s'est fait sans qu'on puisse soupçonner que j'y aie coopéré, surtout qu'il n'y a pas eu de ma part ni de la part du P. Paez l'ombre de préméditation. Etant entré avec beaucoup d'autres personnes dans une grande chaloupe qui nous conduit au vaisseau qui était en rade à embouchure de l'Ozama, il m'accompagna jusqu'à la cabine qui m'était destinée, et il s'y tapit pendant que je montais sur le pont jusqu'à ce qu'on eût levé l'ancre. Nous arrivâmes sains et saufs à S. Thomas, d'où il a déjà expédié l'acte de subdélégation de ses pouvoirs en faveur d'un Prêtre qu'il a jugé être le plus propre, le Rd. Juan de Jesus Ayala, curé de S. Cristobal, agé de 80 ans.

Le P. Paez est de race mixte, indienne et portugaise; il est agé de 51 ans et souffre d'une affection au foie, qui est, je crois, cause qu'il crache sans cesse. Il a exercé pendant 16 ans la profession d'avocat à la Havane a vécu 8 ans dans le mariage, et a embrassé l'état ecclésiastique depuis 10 ans qu'il réside à S. Domingo. Arrivé à S. Thomas, il s'est empressé de se faire photographier pour envoyer son portrait à tous ses amis. Il m'a prié d'en faire parvenir un à V. Em. Sa soutane et son manteau sont de soie. Ce Prêtre a un coeur d'enfant, malgré son caractère exalté. J'ai tout fait pour gagner sa confiance et crois d'avoir réussi. Il importe qu'il se croie bien vu du S. Père; car, tel quel, ce P. Paez est le Prêtre le plus estimé de la partie la plus saine du clergé et il ne manquera pas de faire usage de son influence pour faire accepter ce qui sera ordonné par le S. Père en donnant lui-même l'exemple de l'obéissance.

Tout le clergé de la République de S. Domingo consiste en 30 Prêtres, ayant chacun la charge d'un paroisse. Il n'y a que la Capitale qui

compte deux paroisses. Plusieurs églises sont sans prêtre. Le territoire de S. Domingo est plus du double de celui de la Belgique, c-à-d de 114,400 mètres carées. Beaucoup d'habitants doivent parcourir une distance de sept lieues pour se rendre à l'église. Parmi le clergé on m'a désigné six Prêtres dont la réputation est intacte, tous vieux et infirmes, à l'exception de deux, dont j'ai déjà loué la pieté, mais qui n'ont fait que de faibles études. Il y a quattre Prêtres dont la conduite est scandaleuse, huit de moeurs équivoques et douze sont réputés bons, quelle qu'ait été leur vie antérieure. La République est divisée en chefs lieux, et les chefs lieux en communes. Il y a cinq chefs lieux ou villes principales d'une population de 4, 5, 8, 10 et 12,000 âmes. Il y a 26 communes ou endroits secondaires dont Puerto Plata est le plus important. Le nombre total des habitants s'élève à 250,000, parmi lesquels on compte à peine 1,800 Protestants.

Je me suis identifié autant que possible avec la situation politique et morale de la Répub. de S. Domingo afin de pouvoir en rendre un compte juste. Outre que j'ai eu depuis sept ans l'occasion d'apprécier l'état de ce pays, la Providence m'a singulièrement aidé pendant et depuis le voyage que j'y ai entrepris par l'ordre du S .Siège. Avant de soumettre à V. Em les réflexions que j'ai faites pour sa gouverne je mentionnerai les noms et le caractère de quelques personnes qui m'on le mieux secondé dans mes recherches.

1° Je mettrai en toute première ligne Dr. Domingo de la Rocha, agé 67 ans, qui a constamment rempli les charges les plus importantes de la République sans autre ambition ou intérêt que de servir son pays et surtout l'Eglise. Il est par héritage un des plus riches propriétaires de l'Ile. En 1854, epoque à laquelle la Constitution, maintenant encore en viguer, fut décrété il occupait le poste de Ministre de l'intérieur, de la police et de l'agricolture. Cet homme est très instruit, et a fait des études théologiques, bien qu'il ait, étant encore jeune, enbrassé l'état de mariage, et sa femme aussi pieuse que lui, vit encore. Depuis quelques années il s'est retiré des affaires politiques pour se donner à la prière et aux bonnes oeuvres. Il récite chaque jour les heures canoniales. Il n'a cessé de correspondre avec Mgr. Monzon, ainsi qu'avec l'administrateur du diocèse de Pto. Rico, qui savent l'apprécier. Dès qu'il a su mon arrivée il s'est mis à ma disposition pour seconder le but de ma mission.

2° Dr. José de la Cruz Castellanos, de la Havane mais résident à Madrid. Il m'a dit être connu de V. Em. par les entrevues fréquentes qu'il eut avec le S. Père et V. Em. pendant les deux mois de son séjour à Rome en 1856. Il a été enchanté d'apprendre ce que le S. Père a projeté en faveur de S. Domingo et il m'a offert sa coopération de toutes les manières en son pouvoir. L'Espagne a un grand intérêt à ce que l'organisation du clergé de D. Domingo soit capable d'exercer une influence salutaire sur les habitants et empêcher que la contagion de l'esprit révolutionnaire passe de cette Ile aux possessions espagnoles qui l'avoisinent, c-à-d l'ile de Cuba et celle de Porto Rico.

3° Un littérateur, Dr. Del Monte, le plus célèbre poète dramatique de l'Amérique espagnole et bon Catholique. Quoique résidant à Pto Rico il s'était rendu à S. Domingo, son pays natal, afin d'aider le Président Baëz à maintenir la paix avec son gouvernement. Il a acquis la conviction

que Baëz a suivi une fausse politique en impliquant le clergé dans son gouvernement et en favorisant la franc-maçonnerie, qu'il redoute plus que Dieu. Selon lui, et c'est l'opinion des hommes le plus sensis, Baëz est la caricature de Napoleon III, et son cabinet une grotesque parodie de celui de l'autre.

4° Un commerçant, né à S. Domingo et qui après avoir vécu plusieurs années à S. Thomas, où j'ai eu l'occasion de lui rendre service et de légitimer l'union qu'il avait avec une jeune dame française s'est de nouveau fixé à S. Domingo. Par reconnaissance il m'a offert l'hospitalité que j'ai acceptée avec d'autant plus de plaisir que cet homme se tient étranger à tout parti politique, ne fréquente personne et connait fort bien le pays sur lequel il m'a renseigné.

Voici maintenant les conclusions que je soumets à V. Em. pour sa gouverne.

1° Le gouvernement de Baëz qui a été élu pour quatre ans ne durera probablement plus guère. En six mois de temps six révolutions ont failli chaque fois de le renverser. Baëz est odieux aux Dominiquains, parce que il faisait cour à la Reine d'Espagne pendant que ses compatriotes combattaient pour secouer le joug de l'Espagne. S'il a réussi à être élu Président c'est grâce au désintéressement de Cabral, qui a présidé le mouvement révolutionnaire qui a été si fatal aux Espagnols. Le Général Cabral n'a a pas volu être Président, et d'un autre côté trois frères de Baëz et un mauvais Prêtre de ses parents, l'ex - Mgr. Gabriel Benito Moreno, ont agité le pays afin de procurer à Bonaventura Baëz la dignité de Président. Or, Cabral croyant que Baëz pourrait gouverner aussi bien qu'un autre a lui-même favorisé son élection. Maintenant que la politique tortueuse de Baëz mécontente tout le pays, Cabral s'est de nouveau mis à la tête du mouvement qui le renversera. Il est probable que le successeur de Baëz se maintiendra du moins pour les quatre années, terme de l'élection. Le peuple est plus que fatigué de l'état d'anarchie dont il a déjà tant souffert. Le pays est sans argent et les bons en papier qui circulent sont tellement dépréciés qu'il faut donner 40 piastres en papier-monnaie pour la valeur de 16 piastres en espèce. Cela seul forcera Baëz de quitter la République où il ne se maintient que grâces aux fortifications de S. Domingo, qui rendent cette ville imprenable, du moins par les soldats qui pourraient en faire le siège.

2° L'élement de salut, ou comme disait le poète Del Monte, la semence de résurrection pour S. Dominique c'est *la Foi,* que ni les scandales des Prêtres ni les désordres de l'anarchie et de la guerre n'ont pu altérer à l'égard de la très grande majorité des habitants. Il n'existe pas dans cette Ile où la langue espagnole est exclusivement parlée les superstitions grossières et l'idolâtrie qu'on trouve dans la partie française de l'Ile, nommée Haïty, où la langue française est l'unique qu'on connaisse. C'est un immense bienfait pour les habitants de S. Dominique d'ignorer la langue française, car cela les sauve de la contagion des mauvais livres et des écrivassiers de journaux. qui, ne trouvant plus leur compte en France, s'abbattent sur Haïty, au grand dommage des moeurs et de la religion, Bien que le Dominiquains soient généralement ignorantes, ile sont doués d'une sagacité remarquable qui, jointe à la simplicité de leur foi, fera

que le jour même qu'ils verront de dignes Prêtres ils les apprécieront et c'en sera fait des mauvais. S'ils ont péché c'est bien par ignorance et par mauvais exemple des Prêtres, qui se sont souvent eux-mêmes faits chefs de révolte et ont secondé certains aventuriers qui se sont eux-mêmes décorés du titre de Général. On en compte maintenant 130. La Religion seule peut les anéantir en paralysant leurs efforts pour soulever les paysans.

3° Il n'y a pas sujet de craindre qu'on impose une Constitution politique contenant des clauses contraires à l'esprit de l'Eglise. Toute tentative dans ce sens échouerait, dès que le clergé s'y montrerait contraire, parce que le peuple se fera l'écho du clergé, surtout si le clérgé est ce qu'il doit être. La Constitution politique décrétée en 1854, maintenant encore en vigeur, dit à l'article 10: « La Religion Catholique, Apostolique Romaine est la Religion de l'Etat. Ses ministres, en tant qu'il s'agit de l'exercice de leurs fonctions écclesiastiques dépendent seulement des Prélats canoniquement institués ». La clause no. 12 de l'article 26 citée par le Président Baëz dans la lettre ci-jointe n'est d'aucune valeur, comme me l'a fait observer Dr. Domingo de la Rocha, parce que il n'y a jamais eu du Concordat entre le S. Siège et la République, et celle-ci ne jouit pas du privilège de présentation, lorsqu'il s'agit de pouvoir à l'élection d'Archevêques ou d'Evêques. Tout ce qui viendra directement du S. Père sera accueilli avec respect et amour par le peuple. Tout dépend de la réforme du clergé et d'un Président qui ait l'intelligence et la fermeté nécessaires pour maintenir simplement et exclusivement les principes immutables de la vraie Religion.

Il est vrai que dans la partie la plus au nord de l'Ile les Protestants des Etats Unis d'Amérique ont établi une école depuis une dizaine d'années, mais on le leur a permis parcequ'il n'existe pas d'autre école dans cet endroit où se trouve d'ailleurs le plus grand nombre de Protestants. Aucun enfant catholique n'a perdu la Foi en fréquentant cette école, où l'on n'enseigne rien contre l'Eglise. J'ai néanmoins à faire une remarque à propos de cette partie du Nord qui avoisine le plus les Etats Unis, dont l'importance me parait capitale. C'est dans cette partie au Nord de S. Domingo, c-à-d Monte Cristo, Puerto Plata et Santiago de los Caballeros, qu'a commencé le mouvement révolutionnaire qu'a fini par expulser les Espagnoles. C'est parceque cette partie au Nord est plus à la portée des Américains du Nord, qui convoitent les possessions espagnoles et cherchent à y propager l'esprit républicain qui les domine. Puerto Plata compte 4000 habitants et Santiago de los Caballeros 12,000, tandis que la Capitale n'en compte que 10,000. Malheureusement c'est dans cette partie située au Nord qu'a vécu depuis longues années un Prêtre scandaleux à un suprême degré, et nonobstant cela très populaire parce qu'il a des talents et s'en est servi pour des buts exclusivement politiques. Il est encore le seul Prêtre à Puerto Plata, mais agé de 78 ans et infirme. Dr. Domingo de la Rocha (qui est ma principale autorité pour tout ce qui suivre) avait fortement engagé Mgr. Monzon à ne pas tardir de faire sa visite pastorale dans cet endroit car il pressentait qu'aucun autre expédient ne serait capable d'étouffer les étincelles de révolte que les Américains faisaient couver. Mgr Monzon ne se dissimula pas l'importance du conseil qu'on lui

donnait, mais il crut pouvoir un peu différer, en visitant d'abord la partie de l'Est (Hato Mayor) et c'est lorsqu'il était en visite pastorale a Hato Mayor qu'eurent lieu en 1863 les évenements de Monte Cristo suivis de l'incendie de Puerto Plata etc, et enfin la catastrophe que l'Espagne déplore. Le fait est que de S. Domingo à Puerto Plata il n'y a pas de route par terre à moins de traverser à gré une foule de rivières ou ruisseaux et d'aller à cheval par un temps souvent pluvieux l'espace de sept jours ou moins. Le voyage par mer exigerait treize jours d'une navigation pénible, à cause du genre des bateaux dont on devait user.

C'est pourquoi je pense que les mesures que le S. Siège désire adopter pour la bonne réorganisation de L'Archevêché ne seront que très inefficaces, à moins qu'on ne pouvoie en même temps à l'établissement d'un Vicaire Apostolique avec le caractère épiscopal à Santiago de los Cabelleros, d'où il pourra exercer son influence sur le clergé et le peuple de cette partie de l'Ile, qui est la porte et le foyer des révolutions. Cette partie de l'Ile pourrait être confiée à d'autres Missionnaires, parmi lesquels on choiserait le Vicaire apost. ou Evêque, car le caractère épiscopale est nécessaire à cause du prestige qu'il opère sur ces populations, bien autrement qu'en Europe. Les Revd. Pères Récollets de la Belgique, dont la maison principale est à Gand, sont de fervents Religieux et missionnaires qui accepteraient peut-être cette mission, qui joint à celle des Rédemptoristes dans la partie opposée de l'Ile coopérait admirablement au maintien de la paix et par suite à la prospérité temporelle aussi bien que spirituelle de toute l'Ile de S. Domingo.

4° Quoi qu'il en soit de l'époque à laquelle les projets du S. Siège en faveur de l'Archidiocèse de S. Domingo poussent être réalisés je crois qu'il est désirable qu'on tienne tout préparé pour l'exécution sans différer plus qu'il ne sera nécessaire afin de ne pas laisser passer la première occasion favorable. C'est sans doute par un dessein particulier de la Providence que le clergé actuel de S. Domingo est tel que personne ne peut même penser à faire quelque objection aux mesures proposées par le S. Siège pour réorganiser l'administration de l'Archidiocèse à l'aide de missionnaires d'un autre pays. S'il y avait quelques Prêtres indigènes réunissants plus ou moins les qualités requises pour exercer la charge d'Administrateur, on ne les écarterait pas sans difficulté, vu la disposition des Dominiquains de se suffire à eux-mêmes et de ne pas se laisser dominer par un étranger. Il est peut-être utile de savoir qu'il y a entr'autres un Prêtre nommé Meriño qui après l'expulsion des Espagnoles a été nommé président de l'assemblée constituante et n'a quitté l'Ile pour se retirer à la Havane que depuis l'élection de Baëz, dont il est le plus redoutable ennemi. Ce Prêtre, d'ailleurs mal famé, est doué d'une éloquence entraînante qui lui permet d'exercer une grande influence sur le peuple. Or il n'y a guère de doute que dès que le gouvernement très précaire de Baëz sera renversé le P. Meriño rentrera à S. Domingo, pour exercer son talent oratoire comme homme politique et probablement dans l'espoir d'être présenté pour occuper la charge qui flatterait le plus son ambition. Une fois que les esprits seront prévenus en faveur des dispositions du S. Père, les malveillants arriveront trop tard pour fourvoyer le peuple et contrecarrer les vues du S. Siège. J'ai la confiance que le P. Paez pourra en temps

opportun être très utile, ne fût-ce que pour promulguer d'avance et faire apprécier les mesures projetées pour rémedier aux maux que l'Eglise déplore maintenant dans ce pays.

Si V. Em. approuve la manière dont je me suis acquitté de la mission qu'Elle a daigné me confier de la part du S. Père, j'en attribuerai le mérite uniquement à la vertu de l'obéissance; et ma grande récompense sera d'avoir pu donner à Sa Sainteté une preuve de ma soumission et de mon dévouement.

C'est dans ces sentiments que j'ai l'honneur de me dire avec le plus profonde respect

St. Thomas (Antilles Danoise)
21 mai 1866

le très humble serviteur
de Votre Eminence
L. de Buggenoms C.SS.R.

HANS EVERS

TWO REDEMPTORIST COMPOSERS OF THE DUTCH PROVINCE: BROTHER ANSELMUS (CARL BONTEN) (1881-1946) AND FATHER JOANNES HAAGH (1857-1919)

SUMMARY

1) Brother Anselmus C.SS.R. (Carl Bonten): « A talented musician, somewhat covered with dust ». 2) Father Joannes Haagh: « A Dutch Representative of the school of Regensburg ». 3) Some concluding remarks.

Saint Alphonsus de Liguori was an accomplished musician, and he composed a number of hymns used during the missions to instruct the simple folk and divert them. And his *Duetto* is quite well known. After the example of their founder, some Redemptorists, too, have composed Church music that has been performed in liturgical functions in the monastery and in Redemptorist churches. This artistic talent manifested itself in the Dutch province; and we propose to present two (quite different) examples of these Redemptorist composers who worked in the Kingdom of the Netherlands. The name is justified, even though Anselmus lived a long time in Surinam, since that country was part of the Kingdom.

Later we hope to treat of a third person, who was very important in the fields of Church music and liturgy during the first half of this century: Father Jacobus Bogaerts (1848-1923). His *St. Alphonse Musicien* was published in Paris in 1899. Apart from this work Bogaerts wrote several articles on Church music and liturgy, some of them published in *St. Gregoriusblad* (periodical of the Gregorian Society). We are still gathering information in order to give a balanced account of his life and work. For the moment we restrict

ourselves to the two men, Anselmus and Haagh.

The matter of the present article is treated under three heads: 1. Life and Work of Brother Anselmus; 2. Life and Work of Father Joannes Haagh; and 3. Some remarks on their importance in the context of the pastoral activity of the Congregation in the Netherlands.

1. *Brother Anselmus C.SS.R. (Carl Bonten): « A talented musician, somewhat covered with dust »* [1].

Carel Theo Bonten was born on 19th October 1881 in the city of Leiden. After he finished primary school he went on to the technical school at the « Noordeinde », where he studied drawing. Apart from that he attended the evening college called « Mathesis scientiarum Genetrix », where he continued studies in language and mathematics. He was a boy of delicate health, and for that reason was unable to satisfy his intention of becoming an architect. His father, Henri Cornelis Willem Bonten, was a dealer in pianos, organist and music teacher. His mother, Theodora Christina Gabriel, wanted Carl to become a musician like his father rather than an architect. When Carl wished to study physics after he he had to leave the evening college, his parents did not give their permission. He was not especially attracted to music, preferring city life in The Hague and Scheveningen.

His father took him to a number of piano factories and organmakers, such as C.C. Bender in Leiden, Van Oudheussen in the Hague. As a sort of compromise Carl took lessons in polishing, varnishing and lacquering and studied German with a view to dealings with German traders and manufacturers. In the end it was decided that he had to become a musician. Having a music teacher as father, he had been taught the piano from the age of six. At the age of sixteen Carl himself gave private lessons in the piano and also played at balls and festivities in Leiden and the neighbourhood. This life, free and happy, he found agreeable. On one occasion he played the piano for seventy hours in the course of eight nights. He was a successful and well-known dance pianist in Leiden and elsewhere. In 1899 he became a student at the Institute of Music directed by Mr. Sissingh,

[1] This short study has already appeared in *St. Gerardusklok*, 63 (1986) 125-127; 140-152. As sources we relied on J. PETERS, « Broeder Anselmus (Carel Bonten) » in *Ter Informatie*, no. 12, June 1977, pp. 8-12; *Necrologium III*, Subjectorum Collegii C.SS.R. Wittemiensis, pp. 140-145; Dossier *Anselmus* in Archives of the Dutch province, Roosendaal; Archives of the Mission in Surinam, Nebo house, Nijmegen.

a famous music teacher at that time. Here he was trained in the classics and the modern classics, such as Max Reger, Claude Debussy, Maurice Ravel, as is still evident in the copies he made from their works for his private practising, collected in a volume of some 300 pages.

Meanwhile he continued as a private teacher to earn a living. On 19th November 1900 he gave a lecture on modern techniques of piano playing for the Society of Musicians and Composers in Rotterdam. Later he had occasion to give two courses for the members of this Society. During Easter 1901 he gave a short course in music for a group of ten Ursuline Sisters in Venray. He was invited also to conduct courses for Dominican Sisters in Voorschoten and Jesuits in Katwijk. For some years (1899-1902) he played the organ in the church of St. Lodewijk in Leiden.

At that time the Redemptorists gave a mission in Leiden with Father Scheepers as leader. Carl Bonten could not attend the mission on account of his activities and studies, but he went to Father Scheepers for confession. The advice he received was to have a strong influence on his future life.

On 26th July 1902 he passed the exam for the Dutch Society of Musicians and Composers and shortly after was accepted as a member. The famous (at least in the Netherlands) composer, Bernard Zweers, read some of Carl's compositions for piano and urged him to study composition at the conservatorium. Vol. IV in the music archives contains compositions of the period 1901 - 1904. Carl took lessons from a number of experts and wished to go to Paris and Berlin, the musical centre in Europe at the time; but his plans came to nothing. He gave up teaching because he no longer found it agreeable, and he began to concentrate on a career as a soloist. Dutch and foreign managers attentively followed his first concerts, and some plans were made for concerts in Brussels and Antwerp. It did not work out as Carl wished. For some months he had been considering his life as a musician, and he was not satisfied. He went through a period of doubt and disillusion.

In his brief autobiography, written when he entered the Congregation, Anselmus (as he was now) wrote that God used several means to lead him to the cloister. He had an uncle who worked as a Jesuit in America and one of his nieces was a Redemptoristine in Sambeek. On his First Communion Day he received a present of *The Glories of Mary* by St. Alphonsus (in a Dutch version, of course). Every day he read a little from this book. While he was studying at

the Sissingh Institute he once told a Jesuit that he wanted to become a priest and join the Jesuits. He even started studying Latin. But the life of a musician attracted him once again and he went to Amsterdam, in search of more opportunities. He lived at 158 P.C. Hooftstraat. After a time his work lost its appeal and he became discouraged. It was another crisis. He talked over his doubts and desires with people whose advice he had come to trust, and finally he decided to join a religious institute.

His parish priest, Serbroek, advised him to visit the Benedictines, but Mgr. Lans, Deacon in Amsterdam, recommended that he present himself to the Redemptorists. Carl Bonten finishes his *curriculum vitae*: « Mgr. Meeuwissen as Superior of the Dutch province, accepted me on 11th September 1906. The first novitiate lasted until 18th March 1907. The second novitiate began on 1st October 1910 and was crowned by perpetual vows on 2nd April 1911 ». This second novitiate was in 's-Hertogenbosch, and the profession had been planned for 1st April, but Anselmus asked to be allowed to take his vows on 2nd, because the 1st is April Fools Day. He said he was afraid that nobody would believe that his joining the Congregation had been intended seriously.

Living in the enclosed world of the monastery must have been quite a change after so many years as a free musician. From a respected pianist he became a laybrother with many housekeeping duties. Certainly at that time being a laybrother meant living on the lowest rung of the monastic hierarchy. This enormous change in his life did occasion some problems for himself, but also for his superiors. Father J. Lohmeijer, superior of the province after Mgr. Meeuwissen (1907 - 1912), wrote to Father G. Lambrechts, novice master, asking what to do with Anselmus during his novitiate. He had in mind that Anselmus was a professional musician, something altogether exceptional among the laybrothers. It was decided that he could play a piano for half an hour a day so as not to lose his ability and technique. He used a piano with a keyboard only; and that was an extraordinary exception for those days!

Between the first and second novitiates (1907 - 1911) Anselmus lived in Roermond and after taking his vows he lived in Amsterdam. On 24th October 1913 he left for the mission in Surinam, arriving in Paramaribo on 11th November. The journey, by ship of course, seems to have been quite fast — less than three weeks. In Surinam his duties were mostly those of musician, teacher and organist in the cathedral. Although some of his early piano pieces were

published in Amsterdam before he joined the Congregation, most of his *oeuvre* was composed in Paramaribo. He was the leader of the male choir in the cathedral and as well as his students he had also an orchestra, for which he composed and arranged a number of works. It consisted of about seven violins, a cello, a double bass, two clarinets, flute and piano, which he generally played himself. In addition some of the members of this orchestra composed marches and waltzes for performance on festive occasions. There is a volume in the archives donated by Mr. Chris Alvares, a former member of the orchestra. Frater Anselmus (the laybrothers were called Frater in Surinam) taught his boys the theory of music and was very diligent in training their voices. Every afternoon after school the boys gathered for collective and individual training. It was evident that a professional musician and teacher was doing a good work here. Many of the boys have reaped the fruits of this education. Some have become well known musicians themselves, for example Lou Lichtveld (= Albert Helman, writer and musician), Christ Alvares, Cornelis Berenis and Gil Hermelijn. To the boys who seemed exceptionally talented he gave lessons in several instruments, such as the clarinet, flute, harmonium, piano and organ. For these instruments he composed studies and small concert pieces. He gave particular attention to training organists, and he made his pupils capable of accompanying the most common Church hymns and songs. Later on these boys became organists in one or other of the Catholic churches of Surinam. Chris Alvares, for example, succeeded Anselmus in the cathedral of Paramaribo.

Anselmus was most active in composing Church music for choir and organ, but he has also to his credit some so-called profane music. He wrote dance music for the orchestra in Paramaribo, but also for the students' orchestra in Wittem. He also composed music for songs. A curious collection among these songs are the « dry season songs ». Father W. Ahlbrinck C.SS.R. wrote the texts of these songs whose purpose was to cheer up the people during the dry season, which was often quite unpleasant in Surinam. In the collection there are some merry texts and melodies. Naturally Anselmus was the man to compose songs and cantatas for feasts like jubilees and ordinations. To give a complete picture of his activity as composer we could publish the full list of his works, but even that would not be sufficient, since it is necessary to hear music and not just see titles. For the military band in Paramaribo he wrote marches and fox-trots which were often played in his time. The old folk song, « 't Lieve Land met zijn la-

chende boorden » (The Lovely Country with the Laughing Borders) was put to music by him. We need to have a good picture of the artistic world in a small town such as Paramaribo was. As a professional musician working not only in the cathedral but in the « world » Anselmus was one of the leading figures. By way of contrast in Europe he is almost unknown as a composer, also because only a few of his works have been printed.

He won enormous success with his oratorio « The Holy Family ». There are two scores in the archives in Wittem. In the Surinam papers the critics were all very enthusiastic about the performances of this work [2]. They note in their articles their regret that Frater Anselmus is going to leave Surinam on account of his health (1933). This masterpiece, a designation it deserved at that time, even though it may not be according to our contemporary standards, is worth analysing, not only for the music, but also for the theological concept implicit in devotion to the Holy Family.

Anselmus was at times hot tempered, but he also had a good sense of humour. He is the subject of several anecdotes. On one occasion he composed and performed a piece for choir in a service over which Mgr. Van Roosmalen presided [3]. The bishop was known to be sparing with his compliments. He asked Anselmus after a successful performance who was the composer, and he was told it was a certain Wolfram, an unknown composer whose work was popular with the choir members. That « Wolfram » was really Anselmus came to the bishop's ears years after. Another story. The Brothers of Tilburg, a large number of whom were then working in Surinam, asked Anselmus to write a cantata for a jubilee, telling him he could make it as demanding as he wished, as they had an excellent choir. Anselmus responded with a cantata so complicated that the Brothers had to confess that they could not perform it and ask him to simplify some of the passages. Anselmus complied with many a chuckle at having given them a lesson in humility. A third anecdote tells of the origin of his work, « O Doctor Optime », in which his style of composition shows much originality and daring [4]. After a

---

[2] Cf. an article in *De Surinamer*, 19th May 1918 entitled « Een Kunstavond », a review of the cantata of the Holy Family on 13th May 1918 in the building of the Roman Catholic Patronate in Paramaribo. Even the Governor G. J. Staal was present with his family. Two further articles in the same paper in 1931 and 1933 have been published also in *Petrus Donders Tijdschrift*, 13 (1932/33) 99-101.

[3] For information on persons and places see S. J. BOLAND, *A Dictionary of the Redemptorists*, Romae, 1987. Mgr. Roosmalen was Vicar Apostolic in Surinam from 1911 to 1946.

[4] We have a handwritten copy dated Amsterdam, 1912. It is a piece for three voices, two tenors and a bass with accompaniment in D-major.

rehearsal with the choir in the Redemptorist church in Amsterdam Anselmus remained in a small room behind the organ. Nobody knowing he was there, the church was locked. Sitting like a prisoner in this tiny room he composed the motet.

In 1933 he returned to the Netherlands after twenty fruitful years in Paramaribo. He had been home for a holiday in 1928, staying most of the time in Amsterdam. The people of Surinam were sad to see him leave their country. Anselmus was stationed in the studendate in Wittem, where he became organist and the leading figure in matters musical. Several Redemptorists who are still with us have been able to work under Anselmus as conductor, organist and teacher. One of them has become a musicologist and composer and it so happens he is a member of the commission of promoters of my doctoral thesis: Dr. Ben Kahmann. His brother, a learned biblical theologian, Professor Dr. Jo Kahmann, was leader of the choir in Wittem when Anselmus was organist (about 1935). This short *excursus* has been for the purpose of showing the influence of Anselmus not only in Surinam but also in the Netherlands.

Besides being house-musician Anselmus also had a task in housecleaning. Some of the Fathers who have known him at that time have told me he was always thinking, singing and making notes, while he cleaned a little bit here and there. It is typical of the internal hierarchy that a laybrother was not given time to develop his talent, in this case music, but had to do works that kept him humble. I do not know whether this occasioned Anselmus any pain.

During the period he was in Wittem Anselmus wrote several devotional hymns for all kinds of congregations, religious societies and special services in the Redemptorist church. Once again he was the one who took care of the music at feasts. He brought some of his manuscript books of music from Paramaribo, as we can see from the dates in vols. II and III, but he also rewrote some of his compositions and collected them in large volumes. Thanks to this we still have most of his music in our archives.

Early in 1946 he suffered in his legs, and it was discovered that he had a thrombosis. On 19th February he was anointed. While le lay in the infirmary, very ill and unable to compose, he read avidly, especially Church history, hagiography and music. He could hear the music in the church on the house radio; and he was not always pleased by the performance. On Saturday, 25th May he became unconscious and died that evening, almost sixty-five years of age.

Now, forty years later most of his music has vanished: only

paper remains. No more than a few of his songs are still known, for example some of his hymns in honour of Our Lady and St. Gerard and three melodies for the *Tantum Ergo*. Outside the monastery he is hardly known. Books on the history of Church music in the Netherlands do not mention him. Maybe that is mainly because no more than some piano sonatas composed before he became a Redemptorist have been published [5]. All the rest exists only in manuscript. Nevertheless, his work has been of great significance in Surinam as well as in the Netherlands. The quality of his music is certainly comparable with that of Perosi, Anselmus being the more advanced in the use of modern techniques. He was too original as a composer to fit into the scheme of a Caecilian Movement in those days. His fellow Redemptorist, Father Joannes Haagh, of whom we are about to write, was less original, not a professional and excellently fitting into the scheme of the Caecilian Movement. His works have been printed and his name has been mentioned (a few times only, it is true) in the history of Church music.

It is high time to rescue the manuscripts of Anselmus from the dust — not to hail him as a genius, but to learn more about the history of Church music, especially the practical aspects of that history. There have been many books and articles on the doctrinal aspects; but to me it seems more interesting to know what the people sang in those days and who wrote the music. Brother Anselmus Bonten was one of those composers, and his music was very often sung.

2. *Father Joannes Haagh: « A Dutch Representative of the School of Regensburg »* [6].

Information about Joannes Haag is to be found in various places. Some of these sources are autobiographical writings; others are notes by his confrères, Jac. Bogaerts and Henri Mosmans [7].

---

[5] Some published works:
For piano: *Beauté de la nature, Doux bonheur; Fête dans l'auberge du bois.*
For organ: *Toujuors gai; Un soir au bord de la mer.*

[6] This article was published in *St. Gregoriusbled,* 111 (1987) 84-91.

[7] J. HAAGH, *Curriculum vitae,* 's-Hertogenbosch, 1875, Archives of the Dutch Province, Roosendaal; *Necrologium Rev. Patris Joannis Haag C.SS.R., ibid.;* J. BOGAERTS, « In Memoriam J. Haagh C.SS.R. » in *St. Gregoriusbled,* 45 (1920) 7-11; J. BOGAERTS, « Ter Herinnering Musicus Pater J. Haagh » in *Van Onzen Tijd,* 19/550 (5th July 1919) 169-172; H. MOSMANS, *Het Redemptoristenkloster Wittem. Eeen bijdrage tot onze vaderlandsche Kerkengeschiedenis, 1836-1936,* Roermond, Maaseik, 1935; H. EVERS, *Historisch Repertorium met betrekking tot Wittem als bedevaartsoord,* HTP-Katern nr. 2, Heerlen, 1986. Articles from papers with no indication of title or date are found in cuttings in the Archives of the Dutch province. They are of about 13th May 1919.

In his *curriculum vitae,* written about 1875, Joannes Haagh tells us that he was born on 5th August 1857 in Rijen, not far from Roosendaal in the diocese of Breda. He had four sisters and two brothers. According to him his parents belonged to the simple middle class. In his necrology the writer adds that his parents were good Catholics. Of course, a Redemptorist Father could come only from a good Catholic family... Joannes has nothing to say about his primary school, but Jac. Bogaerts tells us that he was an exemplary pupil and a good singer, who could sing easily from hearing and read music at sight [8].

Father G. Verbunt, parish priest in Rijen, urged Joannes to do his studies well so that he also might become a priest. This Father Verbunt was friendy with the Redemptorists, and he invited them to give a mission in Rijen in 1869. Joannes was acolyte and accompanied the the Fathers on their visits to the sick. According to the classic story of a vocation, Joannes should have wished to join the Redemptorists after this experience. According to his own account this wish vanished from time to time, but Father Verbunt did not cease his urgings. He went to the trouble of asking Father Rector Vermeulen, spiritual director of a convent of Sisters in Dongen, to give Joannes supplementary classes of a Saturday. Joannes persevered in this way for three years, even though his attraction to the priesthood seemed to decrease. But Fathers Verbunt and Vermeulen did all they could to keep his interest alive. Verbunt had already contacted the Redemptorists and had spoken with Joannes' parents. Joannes offers an attractive picture of how his family influenced him. His parents and family proposed to pray to God for a solution. After a few days Joannes' mind was made up: he went on with his studies, firm in his intention to be a priest. The account in his *curriculum vitae* shows once more the power of prayer.

There was a Redemptorist preaching a retreat to priests in Hoeven, and Joannes presented himself to him to be interviewed. He then received orders to go to the Superior of the Dutch province. A short time after he left home, already feeling homesick and made his way to the juvenate in Roermond. Once there, his homesickness vanished and he found himself happy in the company of the future Fathers.

In 1874 he entered the novitiate in 's-Hertogenbosch and in 1876 he went on to Wittem, the studendate for the Dutch and Bel-

---

[8] Cf. *Van Onzen Tijd,* 19 (1919) 169-170.

gian students. On 19th October 1881 he was ordained by Mgr. Th. Laurent, former Vicar Apostolic of Luxemburg.

In his career as a Redemptorist Joannes filled many posts: teacher, missioner and administrator in various capacities. From 1881 to 1884 he taught in the juvenate in Roermond and after that was appointed lector of Canon Law in the studendate of Wittem. He remained there until 1888; but his heart was not entirely in his teaching. We next find him a missioner attached to the house of Wittem. In 1889 he made his second novitiate in Roosendaal and spent a short time in 's-Hertogenbosch. In 1890 he was transferred to the house in Amsterdam as a missioner. This period of travelling was not yet finished. The house of Wittem needed a Father to preach in German and French for missions in regions of these languages. Joannes Haagh was sent to Wittem in 1891, apparently because of his proficiency in German and French.

To this active pastoral activity there followed a time when he was employed in administrative posts. In 1895 he was transferred from Wittem to 's-Hertogenbosch and in 1898 to Roosendaal, where he became rector in 1899. During his rectorate he had a fitting place for the choir built at the back of the church. During his time as rector the Redemptorists had some conflict with the mayor. The point at issue was that the Redemptorists did not obtain permission from the civic authorities for their activities outside their monastery. Father Haagh was able to smooth over the conflict. From 1901 to 1907 he acted as bursar in the houses of 's-Hertogenbosch. and Roermond. He was then stationed in Amsterdam, where he was rector from 1912 to 1915. In that year he was once more appointed rector in Roosendaal. In 1918 the Redemptorists celebrated the fiftieth anniversary of their foundation in Roosendaal, and this jubilee received all desirable cooperation from the mayor: apparently the old trouble was completely over. After his term as rector Haagh became minister in Roosendaal. His health was deteriorating, and for some years he had been diabetic.

Because there were not enough Fathers in Roosendaal to give missions Haagh had to join two other Father for the mission in Ossendrecht (5th to 15th April 1919). He came home directly after the mission quite ill, with a rapidly growing tumour on the neck. After a first operation he wrote to Mr. A. ter Steege, conductor of the church choir « Voci et Amicitiae ». This conductor had invited him for a performance of Haagh's *Kruiscantate* (cantata of the Holy Cross) on 13th May. Haagh wrote that he was in the hospital of Charitas

in Roosendaal after a successful operation but was still suffering from a high fever and some pain. He further explained that he had a tumour and would need a long time to recover. For that reason he would not be able to attend the performance [9]. A second operation proving unsuccessful, he was anointed on 8th May. He died on 13th and was buried on 16th in the cemetery of the house of Roosendaal. The church was filled with people of every class: he was a man widely respected and loved. In his life he combined pastoral work, administration and music. It is to his music that we must attend now.

3. *J. Haagh the Musician.*

The title we have just proposed is taken from an article written as an '*In memoriam*' by Father Jac. Bogaerts [10]. Bogaerts knew Haagh very well. They were companions not only as Redemptorists but also in matters of Church music. It must be remarked that Bogaerts frequently mingles anecdote with history.

As we said before, Joannes was a good singer in primary school. While in the juvenate in Roermond he had the opportunity to play and to be taught by his fellow student, Willem Smit, son of the organist in the Redemptorist church in Amsterdam. In Wittem Haagh conducted the students' choir from 1876 to 1881. His first compositions belong to this period. Some years later Haagh described the choir of those days [11]. The house in Wittem served as studendate for several provinces and there were many students (71 in 1871) from the Netherlands, Belgium, England, Ireland, United States, France and Germany. With the foundation of other studendates the number of students in Wittem decreased. In 1878 there were thirty-one, of whom sixteen were from Belgium. This was the choir Haagh had to conduct. He writes cynically: « Masses and hymns by composers like Verhulst, Heinze, Viotta, Hol, Van Paesschen and others were performed with success; but no real Church music to talk about ».

The initiative for the reform of Church music in Germany organised around famous men like F.X. Witt and F. Haberl with Re-

---

[9] Cf. one of the unspecified articles (newspaper cuttings) in the Archives of the Dutch province.

[10] *Van Onzen Tijd,* 19 (1919) 169-172.

[11] Cf. « Stille Krachten. Vijfde Hoofdstuk III. De Provincial. Eeen Wegbaner voor de liturgische beweging » (a series of articles on Father Petrus Oomen) in *De Volksmissionaris,* 36 (1914/15) 232-236. The writer quotes Haagh.

gensburg as centre and propagated by the Caecilian Society, was followed in the Netherlands, for example by by the foundation of the Saint Gregorian Society (1876). Father Petrus Oomen, superior of the Dutch province from 1874 to 1887, was interested in the reform movement. He contended that « the Church should be free to and ought to assert her rights concerning liturgical music and that all worldly (profane) music should be banished from the sacred place as a profanation »[12]. In 1877 he ordered that in liturgical functions in the houses in future only Gregorian (plain) chant should be performed in order to increase the unity of Catholics. Further the polyphonic compositions of Palestrina, Vittoria and others should replace « the music of the theatre »[13].

When Father Oomen asked that music in Redemptorist churches be reformed, Haagh as conductor of the choir in Wittem asked permission to learn this « new direction » in order to teach it to the choir. Father Oomen permitted him to take lessons from the priest H. Böckeler in Aachen. This man was a thorough Caecilian adept, and he founded in Aachen the school for Church music, later the Sankt Gregoriushaus. Haagh went from Wittem to Aachen, a short distance, twice a week and had lessons in theory and practice of this « new direction » in Church music. Several times Böckeler visited Wittem to instruct and conduct the choir[14]. In this way Church music in Wittem was reformed in a short time. The older Fathers, however, did not always cooperate. They did not want to be taught these new ways by this young lad: Haagh was still a student. Father Jac. Bogaerts cooperated in reforming the music in a material way. « A magnificent gift has been given us by the goodness of Rev. Fr. J. Bogaerts, namely a *Graduale* for the use of our singers. Two parts in folio printed by Pustet in Regensburg. The price is 130 Dutch guilders »[15]. Bogaerts was also granted further study in Church music by Father Oomen. He did a course under H. Böckeler, had lessons from Fr. Konen, a music teacher in Cologne and received some training, too, from the Benedictines of Maredsous. Father Oomen wished to reform Church music in the house of Amsterdam as well, and so he sent there Bogaerts and Father Willem Smit, who had been Haagh's teacher in the juvenate.

---

12 Cf. a. c., 232-233.

13 *Chron. C.SS.R. Coll. Witt. ad S. Alphonsum,* pars III, Liber II, 1, « Peculiaria domus » (= Chronicles of the house of the house of Wittem, part 4), p. 354.

14 *Ibid.*

15 *Chronicles of the house of Wittem,* part 7, p. 15.

If we try to form a picture of the music education of Joannes Haagh certain personages stand out: first Willem Smit, then H. Böckeler and the German Redemptorists, Höfer and Steiner. These had come to Wittem when the Redemptorists were expelled from Germany by the *Kulturkampf*. Both had been trained in the tradition of Regensburg. Father Höfer had studied plain chant in the newly reopened abbey of Beuron and Father Steiner had been a member of the choir in Regensburg conducted by C. Proske. It is almost certain that these two Germans greatly influenced the thought and musical practice of Haagh. The chronicles of the Wittem house note under the date of 31st November 1879: « In order to improve the performance of the Church music of the old masters Father Steiner is training some boys of the parish. After a few rehearsals they can now sing the alto in some compositions of Palestrina for five voices »[16].

In this way the reform of Church music in Redemptorist churches and houses was introduced, for this had to be an example for the « ordinary faithful ». Certainly, the reform was easier to implement in the hierarchic closed system of the studendate with a reasonable supply of competent singers than in a simple parish. It was not unexpected, therefore, that the studendate choir won a certain amount of fame in the neighbourhood. We see the same in Amsterdam, where the choir led by Bogaerts and later by the composer Hubert Cuypers also became famous[17]. Both choirs were seen as exemplary by the members of the Saint Gregorian Society.

On 9th September 1879 Father J. Aertnijs celebrated his jubilee of twenty-five years of priesthood[18]. We read in the chronicles that the choir gave a successful performance of Palestrina's Mass « *Aeterna Christi Munera* »[19]. On that day the house was visited by Drabbé, rector of the seminary in Hageveld and by M. Lans, a teacher in the institute. The chronicler adds that Lans came especially to hear the choir because one of his responsibilities was Church music[20]. M.

---

16 *Ibid.*

17 Cf. TH. V. D. BIJL, « In memoriam Hubert Cuypers, 26 December 1873-22 Februari 1960 » in *St. Gregoriusbled,* 81 (1960) 96-100.

18 Father Jos. Aertnijs was a famous moralist especially known for his book *Theologia moralis juxta doctrinam S. Alphonsi Mariae de Ligorio, Doctoris Ecclesiae,* 's-Hertogenbosch, 1886-1887. Father Oomen charged him to write a manual with a systematic account of all liturgical unctions and rites, to ensure uniformity in celebrating the liturgy. *Compendium Liturgiae Sacrae juxta ritum Romanum in Missae celebrationem et Officii recitationem,* Amsterdam, Doornik, Gulpen, 1894.

19 *Chronicles of the house of Wittem,* part 7.

20 *Ibid.*

Lans is one of the founders of the Saint Gregorian Society.

It is worth mentioning also the contributions of the choir to the *Heiligdomsvaart,* a procession with relics of saints, in Maastricht and Aachen. In Maastricht the choir from Wittem, supplemented by the choir from Roermond, conducted by Haagh, performed the Mass *Papae Marcelli* of Palestrina and plain chant. The deacon of Maastricht was so delighted that a long article, probably written by himself appeared the same day in the *Courier de la Meuse* [21].

Haagh composed several pieces during his time in Wittem, for example the hymn in honour of Our Lady, *Ich sehe dich in tausend Bildern,* a text by the German poet, Novalis [22], the motet, *Ego sum panis* for three voices structured on a theme of letters/notes h-a-a-g-h (h in German is B, while in German B is B-flat), written on 11th April 1882, the motet *Tu es pastor ovium* for four voices written in February 1882, the *Lamentationes Jeremiae prophetae,* plain chant with tenor and bass parts added, the text of the first nocturn for Holy Week. This last piece was frequently performed and proved quite popular. As usual, these compositions were available only in manuscript or printed for internal use. Father Oomen, who as superior seems to have set value on cultural development, encouraged Haagh to have his compositions published. A number of hymns already in use in Redemptorist churches were collected and published as *VIII Hymni Eucharistici,* Regensburg, Pustet, 1887, *Cantus sacri diversi, opus 7,* 's-Hertogenbosch, Mosmans, 1901, *XII Hymni et Cantus Eucharistici,* Düsseldorf, 1911 and *Cantus sacri diversi, opus 18,* 's-Hertogenbosch, Mosmans, 1913. In these collections we find most motets with organ accompaniment.

Haagh seems according to his confrères to have been a rapid composer. During missions and tridua he wrote melodies for texts by his confrères. He also composed music for hymns used by religious societies and congregations. In the Handbook of the Confraternity of the Holy Family (1941) we find twenty-eight of his melodies. In 1898 a small collection, *Hymns in honour of the Sacred Heart of Jesus,* was published in Amsterdam, and in 1913 another collection of *Eight hymns in honour of Saint Gerard Majella in ecclesiastical popular music,* was printed in 's-Hertogenbosch. In addition he com-

---

21 Cf. *St. Gregoriusbled,* 45 (1920) 9, where Bogaerts gives a Dutch translation of this French version. The original text is to be seen in the *Chronicles of the house of Wittem,* part 7, pp. 53-54 (19th July 1881).

22 This hymn is published also in J. KRONENBURG, *Maria's Heerlijkheid in Nederland, VIII,* Amsterdam, 1914, p. 502.

posed many songs and cantatas for internal celebrations and feasts.

As far as I could discover, the first of his compositions to be printed was *Wij zingen op deez' jubelstond* (In this moment of joy we sing), composed on the occasion of the centenary of the founder, St. Alphonsus in 1887. In Gulpen the Alberts company, which had a close relationship with the house in Wittem, printed 13,500 copies in July 1887. We may presume that the copies were distributed to visitors during celebrations in Redemptorist churches. In the same years *O doctor optime* for double choir was printed in Regensburg. Together with the collection, *VIII Hymni Eucharistici,* also published by Pustet, this work brought Haagh an award of twenty-five Reichsmarks and twelve presentation copies. We are not going to list his complete *oeuvre,* but in fairness to him it is necessary to mention some of his many compositions. In 1889 he had composed a Requiem for four voices, printed in Düsseldorf (Schwann). According to Bogaerts this piece was praised by specialists [23]. The composer and censor, Piel, said it was one of the best written for a male choir; it was mentioned in the catalogue of the Caecilian Company in Germany and praised by Mgr. Schmidt, former president of the company. J. Vranken gave it a good review in the Catholic cultural periodical, *Van Onzen Tijd.* In 1910 Schwann of Düsseldorf printed the *Missa Sancta et Immaculata* for mixed choir. This Mass knew a wide distribution. It was printed again in the *Saint Gregorian Collection I* together with some of his motets. We conclude this list with mention of two extensive cantatas. In 1900 there was printed in 's-Hertogenbosch *Cantata for male choir and soli with accompaniment on piano. Lyrics by H. Mosmans C.SS.R., opus 9.* This cantata was dedicated to the « Committee of World Glory to Jesus Christ ». In 1905 the *Cantata in honour of the Holy Cross for soli and male choir with organ accompaniment. Lyrics by H. Janssen-Marijnen S.J., opus 14,* was published together with a German translation by J. Litz C.SS.R.

Most of his compositions, printed or in manuscript, are in the archives of the house in Wittem. There must be other compositons in other houses and in the archives of many Church choirs in the Netherlands, Belgium and Germany. They are probably covered in dust.

It is not our intention to offer a critical analysis of his style and ability as composer. We simply propose our general impression. His motets, Masses and litanies are composed in a style that we may

---

23 Cf. *St. Gregoriusbled,* 45 (1920) 11.

call *gregorianic* (imitating plain chant). The influence of the Regensburg school, the German Caecilian Movement, is very clear. He imitates the classic polyphonic style even more closely that most German composers. This sort of music was meant for choirs. When Haagh writes music for ordinary people (hymns for liturgies and celebrations of religious societies, companies and confraternities) he uses a very simple idiom, that sounds sometimes simplistic and droning or melodramatic and romantic. His cantatas and songs can be characterised as late romantic. He follows the way an ecclesiastical popular song ought to be according to the theorists of Church music of those days. He thus fits exactly into the scheme of the Caecilian Movement, and can be called a Dutch representative of the Regensburg school.

Although he was not a very original composer and a dilettante, Haagh had considerable influence with his music. Most standard works on the history of Church music do not mention even his name [24]. But his name and the names of other priests and teachers who composed « mass-production music » for the faithful between 1875 and 1950 must be mentioned in an honest, unprejudiced historical account. These ordinary people and not the geniuses and the famous composers created the sound that was heard in the churches.

4. *Some concludig remarks.*

Without a thorough investigation it is impossible to say how big an influence these two Redemptorist composers exercised on the internal life of the Redemptorists in the Netherlands and on their pastoral activities. We offer, therefore, no more than some suggestions and remarks by way of conclusions.

They had their importance for the cultural development in the Redemptorist houses. Anselmus as a professional musician brought with him a broad knowledge of the music world outside the cloister. He was acquainted with many composers and their music, as we can see in his transcriptions. Not only Church musicians but « profane » composers like Max Reger, Claude Debussy, Maurice Ravel, Anton Bruckner, Igor Strawinsky, Sergej Prokofieff, Rachmaninoff, Schumann and others. When we look in the inventory of the music archives in

---

[24] A. KAT, *De Geschiedenis der Kerkmuziek in de Nederlanden sedert de Hervorming*, Hilversum, 1939, mentions the name of Father Haagh (p. 269) but gives no further information. In other manuals on Church history or history of Church music one seeks in vain for names and information about the several priest-composers active between 1870 and 1950.

Wittem we can see clearly this influence of Anselmus. There have been many compositions of these composers used by the Fathers and students.

Haagh was a dilettante and did not know so much about the music world outside the monastery. He was completely captivated by the style and thought of the Regensburg school. It is clear, however, that he had a great influence on the reform of Church music in Redemptorist churches, together with men like Jac. Bogaerts, Willem Smit and the superior, Petrus Oomen. Haagh and Bogaerts were also members of the censorhip committee of the Saint Gregorian Society, and so they influenced the music permitted for performance in Catholic liturgy throughout the Netherlands.

It would be exaggerating to say that Father Oomen was especially interested in music and the personal cultural development of the Redemptorists. He was concerned with the directives ond wishes of the Church in matters of liturgy, Church music and doctrine. He did not encourage personal development but to be good servants of the desire of the Church for reform.

In the *oeuvre* of Haagh and Anselmus we find a fair number of hymns. Too often, in my opinion, singing in gatherings and services of confraternities, sodalities, pilgrimages and missions has not been considered seriously enough as a *locus theologicus*. The hymns give an insight into their mentality and the way ordinary people experienced their beliefs. They also reveal how the faith was proposed to the people by the Redemptorists. These hymns (words as well as music) have been used very often, and therefore certainly influenced the (de-)formation of the spirituality of ordinary people — those who frequented the confraternities, missions, places of pilgrimage and the rest. I can no more than guess as to how far the influence of hymns of Haagh and Anselmus extended. But to give some indication I can say that several of their hymns have become « symbolic » for a certain devotion, St. Gerard for example, and the spirituality behind it. In the near future I hope to shed some more light on this question after finishing my thesis on the hymns used in connection with the devotion and pilgrimage to Saint Gerard Majella in Wittem.

Writing on Haagh as musician I mentioned his twenty-eight melodies in the Handbook of the Confraternity of the Holy Family (1941). This Confraternity has known a wide expansion in the Netherlands and Belgium between 1850 and 1960. The Handbook has been an important instrument in the liturgical and spiritual formation of many people. Especially in this Handbook we can point out the

influence of the Redemptorists and particularly of Bogaerts, Haagh and Anselmus. We find more melodies of Haagh than of Anselmus, because at the time Anselmus began to compose hymns the market had already been flooded by Haagh. Another reason is the way Anselmus composed. His melodies were more demanding in execution and not according to the rules of « popular Church music ».

Comparing Haagh and Anselmus, we come on an interesting theme: the difference between Fathers and Brothers. On this complex problem I permit myself a few remarks. It is typical that a problem arose when Anselmus, a professional musician, entered the community. There had to be some exception to the rule for the Brothers so that he could keep up his practice of the piano. But he had to use a piano without sound! Il he had been a Father what would have happened? Coming back to Wittem, he had to discharge housekeeping duties. Why could he not live completely for his music? Was it intended as a lesson in humility? I think so.

Haagh had many of his compositions printed. He had influence and he was supported by Father Oomen, the superior. He had the « advantage » of not being a composer of originality and of fitting exactly into the scheme of a Caecilian Movement. Anselmus, a simple laybrother without influence or support of superiors, saw only very few of his compositions printed and distributed on a large scale. Of course, he was very useful as a musician, but he never had the opportunity of making a name as a composer. It is significant that most of the Fathers in the Netherlands had heard Haagh's name but had forgotten Anselmus. In 1982 we celebrated the 250th anniversary of the founding of the Congregation. With two friends I organised a small concert of hymns of St. Alphonsus and works for organ and solo instruments by Anselmus. None of the assembled Redemptorists could recognise the music of Anselmus. Still he is in my opinion a more important person in terms of being a better musician and composer than Haagh. Both, however, are important and deserve mention in an historical study of Church music and Redemptorist pastoral activity. That was the task I proposed in this article. A few examples of their compositions may give, I hope, a more artistic impression.

OTTO WEISS

DIE TRANSALPINEN REDEMPTORISTEN UND DER »ZEITGEIST« *

SUMMARIUM:

I. - *Der « Zeitgeist » im Wandel.* 1. Von der Aufklärung zur Romantik. 2. Von der Romantik zum Ultramontanismus.

II. - *Die transalpinen Redemptoristen im Spannungsfeld zwischen Tradition und « Zeitgeist ».* 1. Umprägung des überkommenen Erbes: Die Persönlichkeit Hofbauers. - Umprägung durch Hofbauer. 2. Rückkehr zur « Tradition »: Die Persönlichkeit Passerats. - Auf dem Weg zum Ultramontanismus.

III. - *Abschließende Bilanz.*

Im Oktober 1785 verließ Klemens Maria Hofbauer mit seinem Mitbruder Johann Hübl nach Noviziat und Priesterweihe Rom, um jenseits der Alpen (daher die Bezeichnung »transalpin«) eine Niederlassung des Redemptoristenordens zu gründen [1]. Dies löste unter den italienischen Patres nicht geringe Heiterkeit aus [2]. Hatten sie doch erfahren, wie wenig die aufgeklärten Fürsten für Klostergründungen übrig hatten. Um im Ursprungsland, dem Königreich Neapel, die königliche Genehmigung zu erhalten, hatte man schließlich eine

---

* Vorliegender Beitrag erschien zuerst im »Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte«, Bd. 6 (1987). Wir danken dem Herausgeber, dem Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart, und dem Verlag Jan Thorbecke, Sigmaringen, für die Genehmigung zum Abdruck.

1 J. HOFER, *Der heilige Klemens Maria Hofbauer,* Freiburg i. B., 31923, 46f. - J. HEINZMANN, *Das Evangelium neu verkünden. Klemens Maria Hofbauer,* Freibur/ Schweiz 1986, 54, 57.

2 A. TANNOIA, *Della Vita ed Istituto del V.S. d.D. Alfonso M. Liguori Vescovo di S'Agata de' Goti e fondatore della Congregazione de' Preti Missionarii del SS. Redentore,* Napoli 1798-1802 (Neuauflage Materdomini 1982), IV, 148.

staatskirchliche Regel angenommen. Die Gelübde waren gestrichen worden. Der Orden wurde zum Staatsinstitut zur Befriedigung religiöser Bedürfnisse und zur Bekämpfung des Räuberunwesens. Die Folge: Pius VI. erkannte nur noch die vier Klöster im Kirchenstaat an und ernannte für sie einen provisorischen Leiter [3].

Kaum wieder in Österreich erfuhr Hofbauer, daß in der Tat auch hier an keine Gründung zu denken war. Klöster wurden aufgelöst, er wollte neue errichten. Dennoch ließ er sich 1788 zum Generalvikar aller zu gründenden transalpinen Niederlassungen ernennen [4]. Doch wo sollten sie entstehen? Wie sollten sie organisiert sein? Hofbauers Mitbruder Weichert versuchte unter geistlicher Herrschaft, im Bistum Bamberg, den Orden anzusiedeln. Ohne Erfolg [5]. Auch in den geistlichen Füstentümern wollte man keine neuen Klöster. Als Hofbauer selbst später im Werdenfelser Land, auf Freisingischem Boden, ein Kloster errichten wollte, verwehrte ihm dies der Erzbischöfliche Geistliche Rat mit der Begründung, in Deutschland gäbe es schon genug Klöster [6].

Solche Schwierigkeiten verfolgten Hofbauer zeit seines Lebens. Zwar gelang ihm bereits 1787 eine Gründung in Warschau. Sie entwickelte sich zu einem blühenden religiösen Zentrum. 1807 fiel sie der Aufhebung zum Opfer [7]. Ähnlich ging es mit einer Reihe weiterer Gründungen in Süddeutschland, in der Schweiz: Jestetten, Triberg, Babenhausen, Chur [8]. Und dies obwohl Hofbauer, soweit möglich, dem entgegen kam, was man damals »Zeitgeist« nannte. Die Redemptoristen hatten mit ihrer Regel die Verpflichtung übernommen, der armen Landbevölkerung, zumal bei Volksmissionen, die Frohbotschaft zu verkünden. Aber nördlich der Alpen waren Volksmissionen fast überall verboten [9]. Was tun? Wenn im Zeitalter der Aufklärung mit

---

[3] M. DE MEULEMEESTER, *Origines de la Congrégation du Très Saint Rédempteur*, [2]Louvain 1957, II, 163-185.

[4] Antonio de Paola (1736-1814), provisorischer Generaloberer im Kirchenstaat, an Hofbauer, 31.Mai 1788, *Monumenta Hofbaueriana* (im ff. zitiert: MH), Bd. 1-15, Thorn-Krakau-Rom 1915-1951, Bd. 8, 12f. - Bestätigung durch den Generalobern Petro Paolo Blasucci (1729-1817), 11. Februar 1974, MH, Bd. 8, 40.

[5] Johann Weichert war ebenfalls in Italien in den Orden eingetreten. Im Frühjahr 1786 folgte er Hofbauer nach Wien. Wahrscheinlich kam es wegen seiner Gründungspläne zum Bruch mit Hofbauer. MH, Bd. 7, 9f; HOFER, Hofbauer (wie Anm. 1) 50 f.

[6] MH, Bd. 8, 177-188.

[7] HOFER (wie Anm. 1), passim. - HEINZMANN (wie Anm. 1), passim.

[8] Wie Anm. 7.

[9] Vgl. E. HOSP, *Erbe des heiligen Klemens Maria Hofbauer. Erlösermissionare (Redemptoristen) in Österreich*, Wien 1953, 441.

ihrem Bildungsideal ein Orden Chancen hatte, so einer, der sich der Erziehung widmete. Hofbauer machte deswegen die Erziehung zur tragenden Säule seiner Tätigkeit [10].

Aber war das Überleben überhaupt möglich? Und wenn ja, dann doch nur in der in Neapel bereits verwirklichten Form: in der Umwandlung des Ordens in ein Staatsinstitut zur Hebung der Sittlichkeit. Doch es gab noch eine zweite Möglichkeit. Die Mentalität der Zeit, der »Zeitgeist«, konnte sich ändern. Dies geschah im zweiten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts. Freilich, auch jetzt noch war eine gewisse Anpassung notwendig. Vor allem aber schien klar zu werden, daß eine neue Zeit einen Neubeginn forderte. Bei den transalpinen Redemptoristen führte diese Erkenntnis fast zu einem Bruch mit der italienischen Mutterkongregation, der vielleicht zu einem heilsamen Aufbruch hätte werden können. Wenn schließlich mit dem Sieg restaurativer Kräfte die Einheit des Ordens bewahrt wurde, so ist dies zu sehen auf dem Hintergrund eines erneuten Wandels des »Zeitgeistes«, insbesondere eines Mentalitätswandels im Katholizismus selbst.

I

DER « ZEITGEIST » IM WANDEL

Die Mentalität des 19. Jahrhunderts ist um 1815 eine andere als zu Jahrhundertbeginn und wieder eine andere um 1830. Dies gilt auch für den Katholizismus. Der Aufklärung folgte die Romantik. Dieser folgte mit der beginnenden Industrialisierung, mit der liberalen Bewegung die Infragestellung bis dahin gültiger Gesellschafts- und Denkstrukturen. Damit verband sich eine schleichende Säkularisierung, auch wenn Religion und Kirche nach wie vor für die überwiegende Mehrheit der Menschen das Leben bestimmten [11]. Im kirchlichen Bereich folgte die aggressive Abwehr, der Rückzug in die festgefügte Bastion, folgte Ultramontanismus und Integralismus [12].

---

[10] Siehe unten.

[11] Vgl. Th. NIPPERDEY, *Deutsche Geschichte 1800-1866*, München ³1985, 403, 414f.

[12] Vgl. O. WEISS, *Der Ultramontanismus. Grundlagen - Vorgeschichte - Struktur*, in: Zeitschrift für Bayerische Landesgesch. 41, 1978, 821-878.

1. - *Von der Aufklärung zur Romantik*

Die Französische Revolution mit ihren Folgen hatte den aufgeklärten Glauben an Fortschritt und Erziehung erschüttert. Im Namen von Vernunft und Freiheit waren schreckliche Greuel verübt worden. Die napoleonischen Kriege hatten Europa in ein riesiges Heerlager verwandelt und noch im letzten Winkel des Kontinents die Bedrohtheit und Gebrochenheit menschlicher Existenz erfahrbar gemacht. Dies führte auch bei den Gebildeten zu einer neuen Hinwendung zur Religion. Thomas Nipperdey schreibt: »Die ungeheuer wechselvollen Schicksale der 25 Revolutions- und Kriegsjahre, Tod und ›Errettung‹ zumal, waren für viele Menschen nicht mehr aufgeklärt, stoisch zu bewältigen, sondern legten die alte religiöse Deutung, nach der des Einzelnen Schicksal unter Gottes Fügung und Leitung steht, nahe« [13].

Hier war der Wurzelgrund, wo Grundhaltungen der Romantik gedeihen konnten. Kann sie doch gedeutet werden als der Versuch, die Einsamkeit des auf sich selbst zurückgeworfenen neuzeitlichen Menschen zu besiegen durch Protest gegen eine Verabsolutierung der aufgeklärten Vernunft, durch Bejahung des Geheimnisvollen, Nichtbegreifbaren, durch Einbettung in letzte Geborgenheit, in umfassende Ordnungen und Bindungen. Diese glaubte man im Mittelalter mit seiner angeblich wohlgegliederten Seins- und Weltordnung verwirklicht [14]. Daß da auch Religion, auch institutionalisierte Religion, gefragt war, liegt auf der Hand. So hat denn auch der deutsche Katholizismus von dem Mentalitätswandel in der Romantik profitiert. Man denke an die Konversionen führender Intellektueller wie Friedrich Schlosser, Zacharias Werner und Friedrich Schlegel.

Allerdings, die Romantik war nicht einfach identisch mit dem Katholizismus, der seit dem Tridentinum sich zu einer festgefügten Phalanx formierte und sich in Bekenntnisfrömmigkeit manifestierte [15], und sie war nur insofern Reaktion auf die Aufklärung, als sie sich — um mit Friedrich Schlegel zu sprechen — gegen eine »hohle

---

[13] NIPPERDEY (wie Anm. 11) 404.

[14] WEISS (wie Anm. 12) 854-857. - NIPPERDEY (wie Anm. 11) 404-440. Ein sprechender Ausdruck der neuen Grundhaltung ist das Gedicht »Die Gottesmauer« von Clemens Bretano. Vgl. W. FRÜHWALD, *Das Spätwerk Clemens Brentanos (1815-1842)*. Romantik im Zeitalter der Metternichschen Restauration, Tübingen 1977, 116-122.

[15] Vgl. J. MEISNER, *Nachreformatorische katholische Frömmigkeitsformen in Erfurt (Erfurter theologische Studien 26)*, Leipzig 1971.

[16] F.S. (= Friedrich SCHLEGEL), *Von der wahren Liebe Gottes und dem falschen Mystizismus*, in: Ölzweige 1, 1819, 419-429, 431-436, hier 426 f. - Vgl. DERS., *Anfangspunkte des christlichen Nachdenkens. Zweyter Anfangspunkt*, in: Ölzweige 2, 1820, 193-200.

Vernunftwissenschaft« wandte [16]. Tatsächlich wurden in der Romantik Themen der Aufklärung weitergedacht, wie die Frage nach der Begründung von Theologie als Wissenschaft [17]. Die vielfach als romantisch apostrophierte innerliche Frömmigkeit eines Johann Michael Sailer und seiner Freunde im bayerischen Allgäu war gespeist von dem älteren protestantischen Pietismus [18]. Das alles paßt nicht einfach zum nachtridentinischen Katholizismus. Vor allem paßt dazu nicht die ökumenische Weite, nicht nur bei Sailer und Baader, sondern auch bei der stärker dogmatisch gebundenen Wiener Romantik. Ihr Theoretiker Friedrich Schlegel kündigte 1820 die von ihm herausgegebene Zeitschrift »Concordia« mit den Worten an: »Wir betrachten jedes Streben, welches den Stempel der echten Wissenschaft, der Wahrheitsliebe, der Gerechtigkeit... an der Stirne trägt, in einem weiteren Sinn als dem unsrigen befreundet; den gründlich gelehrten, wahrhaft christlichen und frommen Protestanten werden wir überall die größte Achtung zollen und auch jeden Fortschritt in der Wissenschaft des Christentums und der christlichen Begründung des Lebens und der menschlichen Angelegenheiten, insofern er sich als ein gültiger und allgemeiner bewährt, als solchen anerkennen und soviel als möglich benutzen« [19].

2. - *Von der Romantik zum Ultramontanismus*

1830, vollends 1840 begann erneut ein Mentalitätswandel größten Ausmaßes. Zwar wurden die Impulse der Romantik nicht sofort unwirksam — Ganzheitsgedanke und Organismusbegriff wirkten noch lange nach—, doch beherrschend wurden andere Kräfte. Steit etwa 1830 setzte auch in Deutschland mit dem Siegeszug der Naturwissenschaften und der beginnenden Industrialisierung ein Denken, mehr noch eine Mentalität ein, zunächst im Bürgertum, in der Beamtenschaft, bald auch weite Teile der von Pauperisierung und Proletarisierung betroffenen niederen Volksklassen ergreifend—, für welches nicht mehr letzte und umgreifende Sinnzusammenhänge maßgebend waren, sondern Nutzen, Zweck, Produktivität. Hierin lag der Unter-

---

[17] Vgl. Ph. SCHÄFER, *Philosophie und Theologie im Übergang von der Aufklärung zur Romantik, dargestellt an Patriz Benedikt Zimmer*, Göttingen 1971.

[18] Vgl. H. DUSSLER, *Johann Michael Feneberg und die Allgäuer Erweckungsbewegung. Ein kirchengeschichtlicher Beitrag aus den Quellen zur Heimatkunde des Allgäus*, Nürnberg 1959, passim.

[19] Ölzweige 2, 1820, 162.

schied zur Aufklärung, zumal zur deutschen, deren entscheidende Frage die Frage nach Gott war. Erst das naturwissenschaftliche, positivistische Denken, verbunden mit einer historizistischen Betrachtungsweise, hat die Institution Kirche, ja das Christentum und den Gottesglauben wirklich in Frage gestellt. 1830 waren die letzten Konsequenzen dessen, was da aufbrach, noch nicht absehbar, die materialistischen Werke eines Johannes Voigt, Ludwig Büchner, Jacob Moleschott erschienen erst später. Aber schon 1835 gab David Friedrich Strauß sein »Leben Jesu« heraus. Arnold Ruge, Ludwig Feuerbach folgten. Man muß sich dies vor Augen führen, um die Reaktion bei den Katholiken zu begreifen, den Rückzug ins »Ghetto«, das sich Festklammern an Rom, den unüberwindlichen Felsen im Strudel zersetzender Ideologien, das Beharren auf ihres Inhalts beraubten Formen [20].

Der großartige, aber nach rückwärts orientierte Versuch der Romantik, alle Lebensbereiche mit dem Geist des Christentums zu durchdringen [21], erwies sich seit Beginn der 1830er Jahre, soweit er noch von Sailerschülern und anderen versucht wurde, als wenig wirksam. Ähnliches gilt für die letzten Ausläufer der kirchlichen Aufklärung im deutschen Südwesten, wo der Einfluß von Ignaz Heinrich von Wessenberg nachwirkte [22]. Am ehesten gelang es noch den Tübingern sowie Anton Günther und seiner Schule mit der Zeit im Gespräch zu bleiben. Freilich zu dem aufkeimenden Materialismus führte auch von hier aus keine Brücke. So wird verständlich, daß viele glaubten, der bedrängten Lage von Kirche und Glauben nur mit Konfrontation beikommen zu können. Bedenklich war vor allem, daß diese mit Angst und wenig Gottvertrauen gepaart war. Bedenklich war die pauschale Verurteilung dessen, was draußen war [23].

---

[20] NIPPERDEY (wie Anm. 11) 415. - WEISS, *Die Redemptoristen in Bayern (1790-1909). Ein Beitrag zur Geschichte des Ultramontanismus,* St. Ottilien 1983, 89-92.

[21] »Die alles vereinende Kraft des Christentums« war nicht nur das Motto des von Adam Müller (1779-1829) gegründeten Wiener Erziehungsinstitutes, sondern der gesamten Wiener Romantik. Vgl. E. WINTER, *Differenzierungen in der katholischen Restauration in Österreich,* in: Hist. Jahrbuch 52, 1932, 442-450.

[22] A. HAGEN, *Geschichte der Diözese Rottenburg,* Bd. 1, Stuttgart 1956, 9-68. - DERS., *Die kirchliche Aufklärung in der Diözese Rottenburg, Bildnisse aus einem Zeitalter des Übergangs,* Stuttgart 1953, 279-335 u. passim. - R. REINHARDT, *Die Katholisch-Theologische Fakultät Tübingen im ersten Jahrhundert ihres Bestehens,* in: DERS., *Tübinger Theologen und ihre Theologie. Quellen und Forschungen zur Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät,* Tübingen 1977, 1-48; 19-22.

[23] So in dem päpstlichen »Syllabus« vom 8. Dezember 1864 mit der Verurteilung der »hauptsächlichen Irrtümer unserer Zeit« wie schon in der Enzyklika »Mirari Vos« von 1832. Vgl. G. SPADOLINI, *L'opposizione cattolica da Porta Pia al '98,* nuova edizione, Firenze 1976, 3-39.

Die Besonneren unter den Katholiken wie der Sailerschüler Magnus Jocham konnten nicht begreifen, was da geschah [24]. Wessenberg, der 1830 München besuchte, war erschrocken von dem jetzt dort herrschenden Zeitgeist, von dem neuen »Bigottismus« [25]. Was da zum Siege kam, war eine Bewegung, der die Zeitgenossen die Bezeichnung »Ultramontanismus« gaben. Als dessen Hauptmerkmale werden in den Quellen genannt zum einen eine überstarke Zentralisierung zum Schaden der Regionalkirchen und die Wiederbelebung der Lehre »Extra ecclesiam nulla salus«, zum andern die Veräußerlichung des Religiösen [26]. Spätestens seit der Jahrhundertmitte wurde dieser Ultramontanismus zur beherrschenden Richtung im Katholizismus. Daß er den Katholiken Geschlossenheit gab, kann nicht bestritten werden, aber er verhinderte auch eine echte Begegnung mit der Zeit und verstärkte nur noch die Isolierung in Gesellschaft und Kultur. Von der Romantik blieb wenig übrig. Vieles, was peripher war, vieles, was nicht mehr verstanden wurde: die Visionen der Anna Katharina Emmerick, die »Mystik« von Görres, die Vorliebe für religiöse Sensationen: Marienerscheinungen, Stigmatisationen — alles Dinge, die angesichts eines angefochtenen Glaubens untrügliche Sicherheit zu vermitteln vorgaben [27].

---

[24] Vgl. M. JOCHAM, *Memoiren eines Obskuranten.* (*Selbstbiographie.* Nach dem Tode des Verfassers hg. von P. Magnus SATTLER OSB), Kempten 1896, 436, 506ff. u.ö. - Vgl. WEISS, *Redemptoristen* (wie Anm. 20) passim. Allerdings hat mir W. BRANDMÜLLER (Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte 59, 1986, 248-251) vorgeworfen, ich hätte Jocham »unzutreffend« zitiert. Dies ist nicht richtig. Richtig ist nur, daß Jocham seine scharfe Reaktion auf die »Münchner Erzfrommen« rückblickend als übertrieben bezeichnet und daß er in der Diözese München seine Einstellung zu manchen umstrittenen Fragen änderte. JOCHAM, *Memoiren* 499-502, 508, 558-563. Damit dürfte der schwerwiegendste Einwand *Brandmüllers* entkräftet sein. Andere, wie die Unterstellung, ich wüßte nichts von dem »Hinausdrängen der Kirche aus der Gesellschaft« oder vom Pseudomystizimus im Umkreis *Sailers,* werden bereits durch eine genaue Lektüre meines Buches widerlegt. Vgl. WEISS, *Redemptoristen* (wie Anm. 20) 36, 45f., 90ff., 305ff.

[25] I. H. v. WESSENBERG, *Reisetagebücher* (*Unveröffentlichte Manuskripte und Briefe 4*) hg. von K. ALAND, Freiburg-Basel-Wien 1970, 270-273.

[26] WEISS, *Ultramontanismus* (wie Anm. 12) 851-877. - NIPPERDEY (wie Anm. 11) 409-415.

[27] WEISS, *Ultramontanismus* (wie Anm. 12) 869. - NIPPERDEY (wie Anm. 11) 411. - FRÜHWALD (wie Anm. 14) 201-206, 291-298.

II

DIE TRANSALPINEN REDEMPTORISTEN IN SPANNUNGSFELD ZWISCHEN TRADITION UND « ZEITGEIST »

Mit den aufgezeigten Zeitströmungen wurden die Redemptoristen nördlich der Alpen nacheinander konfrontiert: mit der Aufklärung, der Romantik und dem Ultramontanismus. Wie wirkten sich diese Begegnungen auf den Orden mit seiner vorgegebenen Prägung und Zielsetzung aus?

Man kann feststellen: nicht ohne maßgeblichen Anteil Hofbauers erfolgte zunächst unter dem Einfluß von Aufklärung und Romantik eine Umprägung des überkommenen Erbes. Unter Hofbauers Nachfolger Passerat [28] wurde diese teilweise zurückgenommen. Nicht zuletzt wegen ihres Beharrens auf der »ursprünglichen« Ordensregel wurden die transalpinen Redemptoristen zum Inbegriff des Obskuren und Ultramontanen.

1. - *Umprägung des überkommenen Erbes*

Die Persönlickeit Hofbauers

Hofbauer prägte durch die Kraft seiner Persönlichkeit die »transalpine Kongregation«. Um ihm gerecht zu werden, gilt es allerdings einige falsche Hofbauerbilder wegzuräumen. So das Bild von dem Kirchenpolitiker Hofbauer, das auch dann nicht richtiger wird, wenn man es immer wieder nachzeichnet [29]. Hofbauer war Seelsorger, auch dort, wo er eher unabsichtlich kirchenpolitisch wirkte [30]. Auch die einseitige Festlegung auf den ultramontanen Katholizismus, die vor allem seine Stellung zu Sailer nahelegt, wird ihm nicht völlig gerecht [31]. Man muß wohl stärker differenzieren, so sehr man in Hofbauer und Sailer grundsätzlich die Repräsentanten zweier Richtungen

---

[28] Eine moderne Biographie von Joseph Amand Passerat (1772-1893) fehlt. Vgl. WEISS, *Redemptoristen* (wie Anm. 20) 152-154 (Literatur).

[29] Vgl. R. LILL, in: *Handbuch der Kirchengeschichte*, hg. von Hubert JEDIN, Bd. 6/1, Freiburg-Basel-Wien 1971, 625.

[30] Dies gilt auch für seine Tätigkeit beim Wiener Kongreß. WEISS, *Redemptoristen* (wie Anm. 20) 142ff. Wie weit seine Vorschläge zu Bischofsernennungen als kirchenpolitische Tätigkeit im eigentlichen Sinn verstanden werden können, bleibe dahingestellt. Vgl. MH, Bd. 14, 34, 120.

[31] In meinem Aufsatz *Klemens Maria Hofbauer, Repräsentant des konservativen Katholizismus und Begründer der katholischen Restauration in Österreich* habe ich Hofbauer und Sailer als die Repräsentanten zweier verschiedener Richtungen im

im Katholizismus — hier Restauration, dort Reform — erkennen kann. Doch sowenig man Sailer, schon gar nicht dem späten Sailer, das Etikett »Interkonfessionalismus« überstülpen kann, sowenig Hofbauer das des Konfessionalismus und Ultramontanismus. Da ist einfach zuviel, was nicht in diese Schablone paßt. Zwar hat Hofbauer das ihm zugeschriebene Wort »Alles Unheil in der Kirche geht von Rom aus« so nicht ausgesprochen, sinngemäß hat er es öfters gesagt, so wenn er der Kurie vorwirft, sie kümmere sich wenig um die Situation in Deutschland [32] oder wenn er gar schreibt: »Warum muß denn das Centrum (der Kirche) bey der faulen Nation (gemeint sind die Italiener) sein? Dero ganze Weisheit in einer schlauen Verschlagenheit beruhet?« [33]. Von da aus ist es nicht weit zu dem von Friedrich Perthes überlieferten Satz Hofbauers, er habe den Papst und die Kardinäle in Rom vergeblich zu überzeugen versucht, daß die Reformation gekommen sei, weil die Deutschen fromm sein wollten [34]. Hofbauer einfach als engstirnigen »Römling« abzuurteilen, verwehrt auch das großartige Urteil des alten, kritisch gewordenen [35] Johann Emanuel Veith, der Hofbauer als einen Menschen von großer menschlicher Aufgeschlossenheit und geistiger Weite schildert [36]. Vor allem verwehrt dies die Ausstrahlungskraft Hofbauers auf Männer wie Friedrich Schlegel, Zacharias Werner oder eben Emanuel Veith, die auch als bewußte Katholiken ihr eigenes Urteil über blinde Unterwerfung stellten. Freilich ist das bekannte Sailergutachten Hofbau-

---

Katholizismus, der Restauration einerseits, der Reform anderseits, gezeichnet. Ich stehe weiterhin zu dieser Darstellung, die inzwischen weithin rezipiert wurde. Allerdings handelt es sich um eine »idealtypische« Festlegung. Hofbauer war »romtreu«, seine Frömmingkeit kann als »ultramontan« bezeichnet werden, aber er hat sich ein unabhängiges Urteil bewahrt. Vgl. O. WEISS, *Klemens Maria Hofbauer, Repräsentant des konservativen Katholizismus und Begründer der katholischen Restauration in Österreich. Eine Studie zu seinem 150. Todestag,* in: Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte 34, 1971, 211-237; 211f, 232-237. Zur Rezeption: HEINZMANN (wie Anm. 1) 238. - H. HAUSBERGER, *Klemens Maria Hofbauer (1751-1820) und die katholische Restauration in Österreich,* in: *Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg,* hg. von G. SCHWAIGER und P. MAI, Bd. 18, Regensburg 1984, 353-366; 354. Wichtig die Hinweise bei H. GOLLWITZER, *Ludwig I. von Bayern. Königtum im Vormärz. Eine politische Biographie,* München 1986, 528f.

32 MH Bd. 14, 116ff.

33 MH Bd. 14, 121 ff. Vgl. HEINZMANN (wie Anm. 1) 236,252.

34 Cl. Th. PERTHES, *Friedrich Perthes' Leben nach dessen schriftlichen und mündlichen Mittheilungen aufgezeichnet,* Bd. 1-3, 6Hamburg und Gotha 1872. - Bd. 2, 124 f.

35 Der Vizepostulator im Seligsprechungsprozeß Hofbauers *P. Michael Haringer* hatte die Aussage des wegen seiner Kritik bekannten Veith gefürchtet. »Haringers Nachträge«, Akten zur Seligsprechung Hofbauers, Provinzarchiv der Redemptoristen Gars am Inn.

36 Das Urteil Veiths bei S. BRUNNER, *Clemens Maria Hofbauer und seine Zeit,* Wien 1858, 267-280.

ers mehr als scharf, doch steht dahinter wohl nicht nur der Gegensatz zwischen »Reform« und »Restauration«, sondern weit mehr der Schock Hofbauers angesichts gewisser Vorgänge bei der Sailer verbundenen Allgäuer Erweckungsbewegung, etwa die Rolle sogenannter geistlicher Gebärmütter oder die »Beichte ad pedes foeminae«, auf die Hofbauer in seinem Gutachten zu sprechen kommt [37].

Zurück zur Persönlichkeit Hofbauers. Ihr bestechendstes Merkmal ist eine gesunde, selbstverständliche Gläubigkeit. Aus ihr entsprang sein Seelsorgseifer, sein Bemühen, durch eine neue Begegnung mit der evangelischen Botschaft die aufgeklärte Gleichsetzung von Sittlichkeit und Religion zu überwinden [38]. In diesem Zusammenhang ist Hofbauers Kontakt mit der Wiener Romantik zu sehen. Wie dieser ging es ihm um eine innere Religiosität order, wie Schlegel sich ausdrückte, darum, »das innere Leben zu haben..., von Gott beseelt, von der höchsten Liebe durchdrungen zu sein«, anders als die Sadduzäer oder Pharisäer, von denen die einen »in ihrer oberflächlichen und vermeintlichen Aufklärung statt der geheimnisvollen Kraft des alten Glaubens uns eine seichte und ungenügende Vernunftmoral geben und dieß noch als den angeblichen Fortschritt anpreisen«, die anderen »für den Buchstaben des Gesetzes mit Härte eifern, die Liebe aber nicht kennen« [39]. Solche Worte entsprachen der Gesinnung Hofbauers, und so fiel es ihm nicht schwer, die Innerlichkeit der Wiener Romantik in den Dienst der Seelsorge zu stellen. Er tat dies durch die Anregung zur Errichtung einer geistlichen Leihbibliothek — übrigens befanden sich in ihr auch Werke Sailers [40] — und zur Herausgabe der Zeitschrift »Ölzweige« [41]. Sicher stand dabei für ihn nicht das literarische Kunstwerk im Vordergrund, aber dies nahmen ihm die Romantiker nicht übel. So Zacharias Werner, der feststellt, Hofbauer habe »gelächelt des Musenspieles«. Doch er dürfe dies auch. Wie ein Adler habe er sich, dessen Leben selbst ein Lied sei, auch ohne Hilfe der Dichtung zu Gott emporgeschwungen. Was dem Adler zustehe, stehe freilich nicht dem Kuckuck zu [42], — vielleicht eine

---

37 DUSSLER (wie Anm. 18) 144. - MH, Bd. 12, 258.
38 Vgl. Veith bei BRUNNER (wie Anm. 36).
39 (SCHLEGEL), *Von der wahren Liebe* (wie Anm. 16) 435.
40 Vgl. Ölzweige 2 (1820) 315.
41 B. PAJALICH, *Erinnerungen aus dem Leben des E. Dieners Gottes Joh. Cl. M. Hofbauer* (geschrieben 1858, Manuskript Provinzarchiv der Redemptoristen Wien), in: MH Bd. 12, 134-233.
42 Fr. L. Z. WERNER, *Clemens Maria Hoffbauer, Generalvikar des Ordens zum helligsten Erlöser. In zwei Gesängen*, in: Ölzweige 2, 1820, 273-292; 275 f.

Anspielung auf Hofbauers Nachfolger Joseph Amand Passerat, der seinen Novizen, darunter auch Werner, das Schreiben verbieten wollte [43].

Daß Gläubigkeit nicht Engherzigkeit bedeutete, zeigte sich vor allem in Hofbauers Verhältnis zu seinem Orden und seiner Ordensregel. Mit erstaunlicher Freiheit ließ er ein Stück Tradition zurück, wenn dies gefordert war. So nimmt es nicht wunder, daß Hofbauer wiederholt von Untergebenen und Vorgesetzten des Mangels an Regeltreue beschuldigt wurde [44].

Umprägung durch Hofbauer

Die Umprägung des »transalpinen« Ordenszweiges durch Hofbauer betraf dessen Seelsorgstätigkeit. Sie betraf auch Mentalität und Spiritualität der Mitglieder.

Wie eingangs erwähnt, bemühte sich Hofbauer dem aufgeklärten Bildungsideal Rechnung zu tragen, indem er die Jugenderziehung in das Ordensprogramm übernahm. Bestärkt wurde er hierin durch ein Dekret der Klöster des Kirchenstaats, das — wahscheinlich mit Hinblick auf Hofbauers spätere Tätigkeit — 1785 die Übernahme von Schulen genehmigte [45]. In der sog. »Warschauer Regel« von 1789, die eine erste Umarbeitung der Päpstlichen Regel durch Hofbauer darstellt, findet sich dann bei der Bestimmung des Ordenszweckes eine wesentliche Änderung. Als Ordensziel wird angegeben: »Predigtamt und Jugenderziehung sind der Hauptzweck des Instituts«. Nach einer Abhandlung über die Volksmissionen folgen die Sätze: »An Orten, wo die Missionen nicht in Übung sind, sind sie gehalten, sich um so mehr der vernachlässigten und armen Jugend anzunehmen. Nach dem Beispiele unseres Herrn Jesus Christus sollen sie mit gleichem Eifer und gleicher Liebe die Jugend zu bilden und zu retten suchen, Kinder in ihre Häuser aufnehmen und sie mit aller Liebe und Geduld in allen Dingen unterrichten, die ihnen für das zukünftige zeitliche und ewige Heil notwendig sind« [46].

---

43 Hosp, Erbe (wie Anm. 9) 547.

44 Siehe unten Anm. 56-58.

45 »Il Capitulo dopo mature 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 ed altre scienze«. Beschluß des Kapitels von Scifelli. *Acta integra capitulorum Generalium Congregationis SS. Redemptoris ab anno 1749 usque ad annum 1894 celebratorum,* Romae 1899, 67.

46 E. Hosp, *Geschichte der Redemptoristen-Regel in Österreich (1819-1848). Dokumente mit rechtsgeschichtlicher Einführung,* Wien 1935, 11-14, 193-216.

Nach dieser Regel richteten sich fortan die »transalpinen« Redemptoristen. Das ging so lange gut, solange sie dem Vorstand der Klöster im Kirchenstaat unterstanden. Nachdem jedoch nach Wiedervereinigung der italienischen Klöster Hofbauer seine Weisungen nicht mehr von Rom, sondern von dem noch ferneren Pagani bei Neapel erhielt, wurde ihm die Schultätigkeit untersagt. Hofbauer wehrte sich entschieden. Er stieß auf taube Ohren. 1803 ging er nach Italien. Doch suchte er nicht den Generalobern in Pagani auf, sondern begab sich direkt zum Papst, den er offensichtlich davon überzeugen konnte, daß nördlich der Alpen die Lehrtätigkeit neben der ebenfalls von der Regel untersagten Pfarrseelsorge notwendig sei [47].

In der Folgezeit war es nicht zuletzt die Frage nach dem Ordenszweck, die Hofbauer seit 1807 die Verbindung zu Neapel fast ganz abbrechen ließ. Vollends akut wurde jedoch diese Frage 1818. Mit dem aufgezeigten Mentalitätswandel dieser Jahre waren sich Kirche und Staat in Österreich — ähnlich dem ebenfalls katholischen Bayern — in diesen Jahren nähergekommen. Insbesondere führte sie die gemeinsame Angst vor den Schrecken der Revolution zusammen. Eine Folge der neuen Einstellung war die Zusage an Hofbauer, die Einführung der Redemptoristen sei beschlossene Sache. Nur galt es noch einige Hindernisse auszuräumen. Sie betrafen den Ordenszweck. Hofbauer und die staatskirchliche Gruppe am Kaiserhof arbeiteten dabei eng zusammen. Zwar war der Redaktor des von Hofbauer entworfenen Regeltextes, Jakob Frint [48], vom orthodoxen Josefinismus abgerückt, in der Formulierung des Ordenszweckes wird jedoch deutlich der alte Josefinismus seines Mitarbeiters Joseph von Stifft sichtbar. In seiner Befürwortung stellt er heraus: Der Zerfall von Religion und Sittlichkeit gefährde Staat und Monarchie. Die alten Orden seien unfähig, dies zu verhindern. Anders das neue Institut, als dessen Hauptaufgabe Jugenderziehung und Pfarrseelsorge hervorgehoben werden [49].

Die von Hofbauer und Frint ausgearbeitete Regel folgt josefinistisch-aufgeklärten Vorstellungen, geht jedoch darüber hinaus,

---

[47] *Acta integra* (wie Anm. 45) 113 f., 195. - MH, Bd. 8, 69-76. - E. Hosp, *St. Klemens und das Generalat,* in: Spicilegium Historicum CSsR (im FF. zitiert: SH) 2 1954, 150-190; 180.

[48] Jakob Frint (1766-1834) war später Bischof von St. Pölten. E. Hosp, *Zwischen Aufklärung und katholischer Reform. Jakob Frint, Bischof von St. Pölten, Gründer des Frintaneums in Wien,* Wien-München 1962.

[49] Hosp, *Redemptoristen-Regel* (wie Anm. 46) 218-222, 232-249.

insbesondere, wenn ganz im Sinne der Wiener Romantik die Verbindung von Wissenschaft und Frömmigkeit gefordert wird. Neu, etwa im Vergleich zur Warschauer Regel, ist die Einbeziehung von theologischer Schriftstellerei und Hochschulunterricht. Hofbauer selbst dürfte hinter solchen Zielsetzungen gestanden haben. Er hat hochbegabte Dozenten und Studenten der Wiener Universität zum Eintritt in die Kongregation ermutigt, wie den Physiker Johannes Madlener, den Mediziner Johannes Emanuel Veith, die Schriftstellerbrüder Georg und Anton Passy, den Juristen Friedrich von Held, den Philosophen Anton Günther [50]. Alle diese Männer erscheinen in den Quellen als Ordenskandidaten und traten zum Großsteil später tatsächlich ein [51]. Es ist unvorstellbar, daß Hofbauer ihre Fähigkeiten brachliegen lassen wollte.

Doch zurück zur neuen Regel. Ihr auffallendstes Merkmal war der völlige Verzicht auf Volksmissionen. Diese seien zwar für Neapel nützlich, nicht aber für Österreich. Dies wie die Schilderung der Redemptoristen als Volksbildner, deren Schüler in Militärdiensten zu Auszeichnungen gekommen seien, entsprach staatskirchlichen Vorstellungen. Die wichtigsten Zielsetzungen kamen in den Paragraphen 9 bis 11 zum Ausdruck. § 9 spricht vom Normal und Gymnasialunterricht, § 11 von Erziehungsanstalten und der Tätigkeit in Waisenhäusern, eine Beschäftigung, die Hofbauer schon in Warchau ausgeübt hatte. Besonderes Interesse verdient § 10: »Von der Beschäftigung mit höheren wissenschaftlichen Gegenständen«. Darin wird erklärt, daß die dazu befähigten Patres »auch zu höheren Studien in verschiedenen Zweigen der Philosophie und Theologie, ferner der philosophischen und theologischen Literatur und Sprachenkunde angehalten werden, um besonders theils für Religionslehrämter an Universitäten und Lyzeen sich zu eignen, theils aber auch etwas dem Zeitbedürfnisse Gemäßes in der theologischen Literatur leisten zu können, und so durch Wort, Schrift und Tat der Kirche und dem Staat besonders in gegenwärtiger Zeit, wo dieß am meisten Noth thut, mit Erfolg recht nützlich zu sein; die Congregation will überhaupt ächte Frömmigkeit mit gründlicher Wissenschaft vereint wissen« [52].

Zu der veränderten Zielsetzung kam die Umprägung der Mentalität und Spiritualität durch Hofbauer. Hofbauer brachte das ganze

---

[50] Zu ihnen WEISS, *Redemptoristen* (wie Anm. 20) passim.

[51] Gesuch der Ordenskandidaten an den Fürsterzbischof Sigismund Anton Graf von Hohenwart (April/Mai 1820), in: MH, Bd. 13, 223-231.

[52] HOSP, *Redemptoristen-Regel* (wie Anm. 46) 241.

Gewicht seiner Persönlichkeit in den Orden ein. So sehr er aus dem Gebet lebte und handelte — er hat seine Predigten tagelang durchmeditiert [53] —, so lag ihm doch nicht das rein beschauliche Leben. Ihn drängte es zur Seelsorge. Auch war er ein Mensch, der Geselligkeit liebte, der Freundschaft schätzte und brauchte [54]. Er fühlte sich wohl, wenn er für andere sorgen konnte, ob es zerlumpte Waisenkinnder oder hungrige Studenten waren [55]. Wo die Umstände es erforderten, stellte er seelsorgerliche Erfordernisse über die Regeltreue. Zeugnis dafür sind Beschwerden junger Patres bei der Ordensleitung über Hofbauers zu geringe »Eingezogenheit« [56], ist seine Klage über einen Novizen, »er sei nur zum Einsiedlerleben, aber nicht zur thätigen Arbeit im Weinberg des Herrn« geeignet [57], sind häufige Mahnungen des Generalobern: »Jene, die sich zu stark den äußeren Arbeiten hingeben und zu wenig dem Gebet, werden sich oft als große Sünder erkennen müssen« [58].

Nicht entschieden werden kann, ob Hofbauer in seinen Wiener Jahren infolge seiner Begegnung mit der Romantik der Ordensspiritualität noch andere Akzente verleihen wollte. Manches deutet darauf hin. Sicher steht außer Zweifel, daß die Schüler Hofbauers, die in den Orden eintreten wollten, ein ganz anderes Bild vor Augen hatten als die neapolitanischen Redemptoristen. Dies gilt etwa von Zacharias Werner, der sich selbst als Hofbauers »ältesten Diener« bezeichnet [59] und der sich völlig dem Urteil Hofbauers unterstellte [60]. In einem Nachruf auf Werner in den »Ölzweigen«, der von Veith stammen dürfte, heißt es: »Er war der entschiedenste Feind aller Unterdrükkung von Kunst und Wissenschaft und sagte, daß jede menschliche Kunst in Jesu Christo als im Brennpunkte gleichsam der ewigen Liebe veredelt werde. Darum war auch seine Lieblingsidee ein geistlicher

---

53 MH, Bd. 11, 202.

54 Hier ist an seine enge Freundschaft zu seinem Mitbruder Thaddäus Hübl (1761-1807) zu erinnern. MH, Bd, 4, 60. - Vgl. auch das Wiener Tagebuch der Sophie Anna Schlosser, in: MH, Bd. 12, 267-270. - J. v. EICHENDORFF, *Sämtliche Werke, Bd. 9: Tagebücher,* Regensburg 1908, 307.

55 EICHENDORFF (wie Anm, 54). - MH Bd. 11 19, 158.

56 »dissipazione del raccoglimento interiore«, Passerat an Lorenzo Kard. Litta, MH Bd. 8, 203. - Vgl. MH Bd. 14, 94-97.

57 MH, Bd, 1, 24.

58 MH, Bd. 8, 82-87.

59 WERNER (wie Anm. 42) 275.

60 MH,Bd. 12, 248.

61 *Friedrich Ludwig Zacharias Werner, weiland großherzoglich-hessen-darmstädtischer Hofrath, Ehrendomherr zu Waminiec in Podolien, und Mitglied der königlich-deutschen Gesellschaft zu Königsberg in Preußen. (Geboren den 18.November 1768, gestorben den 17.Jänner 1823),* in: Ölzweige 5, 1823, 57-62; 61.

Orden, in welchem ein idealer Ideenverkehr, Grandiosität und Universalität der Ansicht und ein nicht ganz blinder Gehorsam herrsche; er meinte, nur ein Orden, der sich verdeutschen könne, hönne in unserer Zeit wohlthätig durchgreifen« [61].

2. - *Rükkehr zur »Tradition«*

Am 19.April 1820 wurde die Kongregation der Redemptoristen durch kaiserliches Dekret in Österreich genehmigt. Wenige Wochen zuvor war Hofbauer gestorben [62]. Wohl gegen dessen Willen [63] wurde von der Ordensleitung P. Joseph Amand Passerat zum zweiten Generalvikar der transalpinen Redemptoristen ernannt [64].

Die Persönlichkeit Passerats

P. Passerat [65] war in seinem Charakter grundverschieden von Hofbauer. Anders als dieser hatte er sich in jungen Jahren mit Begesterung der schönen Literatur gewidmet. Nach seiner Bekehrung erkannte er in dieser Neigung eine Gefahr für sein religiöses Leben. Dies vor allem, vielleicht auch seine Schulung in der bekannten « ultramontanen » Jesuitenlehranstalt St. Salvator in Augsburg, mag dazu beigetragen haben, daß sein Argwohn gegen weltliche Bildung recht groß war. Die Welt des Glaubens war für ihn die eigentliche Wirklichkeit, in der er zu Hause war. Vor allem war er ein großer Beter. Und es besteht kein Zweifel, daß ihm das beschauliche Leben mehr lag als die rastlose Seelsorgtätigkeit Hofbauers. Bezeichnend für ihn dürfte folgender Ausspruch sein: »O meine theuren Brüder, bleiben wir immer Novizen, Novizen durch blinden Gehorsam, Novizen ohne Urtheil,... Novizen ganz besonders durch die Liebe zum Gebet! » [65]. Zu der Weltabgewandtheit Passerats, die schließlich soweit ging, daß er allen Ernstes daran dachte, man müsse das Lesen von Zeitungen und Zeitschriften in den Klöstern verbieten [67], kam unter seinem Generalvikariat die »Rückkehr« zu einer Tradition, wie es sie so im

---

62 Am 15.März 1820. Vgl. HEINZMANN (wie Anm. 1) 210.
63 Vgl. P. Martin Stark (1787-1852) an Passerat, 22.April 1820, MH, Bd. 8, 212ff.
64 Ernennungsurkunde, MH, Bd. 8, 236-240.
65 Siehe Ann. 28.
66 *Grundsätze und erbauliche Züge aus dem Leben des sel. P. Passerat,* Manuskript, Provinzarchiv der Redemptoristen Gars am Inn.

Grunde bei den Transalpinen bis dahin gar nicht gegeben hatte. Als der Orden 1820 in Wien genehmigt worden war, waren weder Passerat noch den Neueingetretenen die Regeln, wie sie inzwischen in Italien Geltung hatten, bekannt. Verschiedene Versuche, sie von Neapel zu erhalten, schlugen fehl, bis schließlich 1823 P. Franz Springer nach Süditalien reiste und von dort nicht nur die gültige Ordensregel, sondern auch ein Verzeichnis der in Italien üblichen Gebräuche mitbrachte [68]. Beides wurde ab jetzt zur Richtschnur bei den transalpinen Redemptoristen. Nicht ohne Verstimmung bei vielen jungen Mitgliedern auszulösen, die sich allein der Hofbauerschen Regel verplichtet glaubten. Die Folge: die Rückkehr zur »Tradition« führte den Orden nach außen in die Isolation, im Innern kam es zu schweren Auseinanderstetzungen und schließlich zu einer Umprägung der Mentalität im Sinne dessen, was damals »Ultramontanismus« genannt wurde.

Auf dem Weg zum Ultramontanismus

Entschieden wies Passerat mit Berufung auf die ursprüngliche Regel jede Lehrtätigkeit zurück. So blieben eine Reihe vielversprechender Gründungsangebote in Österreich und Bayern ungenützt, weil mit ihnen eine Lehrtätigkeit verbunden war [69]. Und doch besaß der Orden eine Reihe zur Lehrtätigkeit befähigter Patres, die vor allem dieser Tätigkeit willen eingetreten waren. »Ils n'aspirènt qu'à avoir l'instruction de la jeunesse« [70], schreibt P. Passerat. Der Hinweis auf die Praxis Hofbauers wurde von ihm und von der Ordensleitung in Neapel zurückgewiesen mit der Begründung, Hofbauer habe gegen die Regel gehandelt [71]. Nun kann man freilich einwenden, ein Priesterorden sei in der Tat nicht für die Lehrtätigkeit da. Dabei übersieht man jedoch die Zeitverhältnisse. Noch immer waren die Volksmissionen in Österreich verboten, und da die Regel auch keine eigentliche Pfarrseelsorge erlaubte, beschränkte sich die Tätigkeit der Patres auf Aushilfen und Spitalseelsorge [72]. Auf die Dauer gesehen freilich

---

67 P. Franz Kosmaček (1799-1860) am 27.Januar 1847 an das Generalat (P. Sabelli). Generalarchiv der Redemptoristen Rom, Generalia C 64.

68 SH 9, 1961, 166 f. - Hosp, *Erbe* (wie Anm. 9) 205 f. - Ders., *Redemptoristenregel* (wie Anm. 46) 124 f.

70 Passerat an den Generalobern, 17.Juni 1830. SH 14, 1966, 141.

71 »La dichiarazione del Padre Hofbauer non è di alcun peso, perchè contraria alle Regole«, so der Generalobere an Passerat. SH 14, 1966, 146.

72 Hosp, *Erbe* (wie Anm. 9) 184-188 und passim.

blieb durch Passerats Rückkehr zur neapolitanischen Regel die Ausrichtung des Ordens auf die außerordentliche Seelsorge erhalten, was ohne Zweifel auch den Zusammenhalt mit der Mutterkongregation in Italien festigte.

Auf die Dauer schwerwiegender als die Abwendung von der Lehrtätigkeit wirkte sich die durch Passerat angestrebte Rückkehr zur ursprünglichen Spiritualität aus. Was dabei herauskam war nämlich nicht die in einer »theologia cordis« verwurzelte Aszese des Ordensgründers Liguori, war schon gar nicht die kindliche Unbeschwertheit, die sich manche neapolitanische Redemptoristen bis heute bewahrt haben, vielmehr wirkte das Zusammenspiel des Supranaturalismus Passerats mit dem deutschen Perfektionismus und der peinlichen Gewissenhaftigkeit etlicher in den Orden eingetretenen Juristen [73] dahin, daß die österreichischen Redemptoristen — wenigstens in manchen ihrer Vertreter — das Gepräge von strengen Aszeten annahmen. Der erste neapolitanische Redemptorist, P. Modestino De Conciliis, der 1841 Wien besuchte, ist daher nicht wenig erstaunt über die Regeltreue der »Transalpinen« [74], die gerade damals begannen gegen die laxen Südländer aufzutreten [75]. Nimmt man dazu das äußere Erscheinungsbild der Patres, mit dem breitrandigen römischen Hut, den ihnen Passerat zu tragen aufnötigte, dem weiten südländischen Mantel [76], vor allem aber die neue Predigtweise, die vielfach in der Schilderung der Höllenstrafen gipfelte [7], so versteht man, daß schon wenige Jahre nach Hofbauers Tod die Redemptoristen als »Feinde aller gelehrten Bildung« und Verbreiter abergläubischer Gebräuche galten [78]. Passerat selbst sah sich bereits 1830 im Klerus »völlig isoliert«. Ja, die Wiener waren der Ansicht, es gäbe in der Stadt zwei katholische Glauben, den ihren und den der Redemptoristen [79].

---

[73] Hier sind besonders zu erwähnen die Patres Friedrich Ritter von Held (1799-1881) und Rudolf Ritter von Smetana (1802-1871) sowie Franz Ritter von Bruchmann (1798-1867), die alle bedeutende Stellungen im Orden einnehmen sollten. C. DILGSKRON, *P. Friedrich von Held. Ein Beitrag zur Geschichte der Kongregation des allerheiligsten Erlösers,* Wien 1905. - DERS., *P. Rudolf von Smetana. Ein Beitrag zur Geschichte der Congregation des allerheiligsten Erlösers,* Wien 1902. - WEISS, *Redemptoristen* (wie Anm. 20) 429-451 und passim.

[74] DILGSKRON, *Smetana* (wie Anm. 73) 79 ff.

[75] Vgl. ebd. 30-120.

[76] HOSP, *Erbe* (wie Anm. 9), 229. - F. A. SCHÖNHOLZ, *Traditionen und Charakterisierung Österreichs, seines Staats-und Volkslebens unter Franz I., Bd. 1-2,* eingeleitet und erläutert von G. GUGITZ, München 1914. Bd. 2, 265.

[77] Dies forderte Passerat ausdrücklich. Vgl. Passerat an den Generalobern, 9. August 1824, SH 10, 1960, 354.

[78] *Katholische Monatsschrift* 5, 1827, 112, 116 ff, 122-126.

[79] Passerat an den Generalobern, 5. August 1830, SH 14, 1966, 141.

Man fragt sich: Wie war dies innerhalb von zehn Jahren möglich? Sicher, wie wir sahen, weil der »Zeitgeist« dem entgegenkam. Aber, so fragt man weiter: was war aus dem Kreis »genialischer« junger Leute geworden, die Hofbauer um sich gesammelt hatte?

Darauf ist zu antworten: es gab solche, die nach Passerats Ankunft in Wien ihren Entschluß, in den Orden einzutreten, zurücknahmen. So Rinn und Günther, die zu den Jesuiten gingen [80]. Es gab solche, die sich Passerat fügten und ihre ursprünglichen Ideale zurückstellten, Madlener zumal und in etwa auch die Dichterbrüder Passy [81]. Es gab solche, die hofften, »Hyperorthodoxie und vermeintliche Hetherodoxie würden sich schon einmal in der Mitte treffen« [82]. Einige derselben, wie die Provinciale Kosmaček und Stark blieben im Orden und bildeten die innere Opposition [83] gegen den »alten Franzosen«, wie man zu sagen pflegte. Andere wurden aus dem Orden hinausgedrängt, Zacharias Werner, Veith vor allem, der Passerat vergeblich bestürmt hatte, wenn es erforderlich sei, müsse er sich von der Tradition trennen und zum Ordensstifter werden [84].

Nach dem Weggang Veiths im Jahre 1829 hatte sich bei den Transalpinen die Linie Passerats durchgesetzt. Die Seelsorge trat zunächst zurück vor einem eher beschaulich-monastischen Leben. Soweit man noch Kontakte suchte, fand man sie bei Leuten, die als konservativ, als ultramontan, ja als reaktionär galten [85]. Es verwundert nicht, daß den Redemptoristen der Ruf vorausging, sie seien undeutsch, südländisch, rigoristisch, auf Äußerlichkeiten bedacht, mehr Prediger des göttlichen Zornes als der göttlichen Liebe, mit einem Wort »ultramontan« [86].

---

[80] Friedrich Rinn (1791-1866), 1820 Ordenskandidat, trat 1823 in den Jesuitenorden ein, wo er sich als Exerzitienmeister einen Namen machte, MH, Bd. 13, 229. - MH, Bd. 11, 247-258. Zu Günther vgl. WINTER (wie Anm. 21).

[81] HOSP, *Erbe* (wie Anm. 9) passim. - WEISS, *Redemptoristen* (wie Anm. 20) passim. - *Zu Madlener* bes. E. HOSP, *P. Dr. Johannes Madlener 1787-1868, Philosoph und Homilet des Hofbauerkreises*, in: SH 5, 1957, 353-403.

[82] J. LOEWE, *Johann Emanuel Veith*, Wien 1879, 104.

[83] HOSP, *Erbe* (wie Anm. 9) passim. - WEISS, *Redemptoristen* (wie Anm. 20) passim, bes. 156.

[84] Vgl. Passerat an den Generalobern, 5.August 1830, SH 14 (1966) 141-144. WEISS, *Redemptoristen* (wie Anm. 20) 158-167, 444 ff.

[86] Vgl. L. v. OETTINGEN-WALLERSTEIN, *Aechte Erläuterungen und Zusätze zu der Rede des Reichsraths-Referenten Fürst Ludwig von Oettingen-Wallerstein*, München 1846, XCVI-CII.

III

ABSCHLIEßENDE BILANZ

Am Ende dieser Untersuchung sei Bilanz gezogen. Noch einmal sei gefragt: welchen Einflüssen — hemmenden und fördernden — war der junge Redemptoristenorden nördlich der Alpen unterworfen?

Soviel ist sicher: die transalpinen Redemptoristen waren Kinder ihrer Zeit. Aber sie ließen sich nicht einfach von ihr bestimmen. In der Auseinandersetzung mit dem »Zeitgeist« gaben letztlich — wen auch nicht ausschließlich — Persönlichkeiten den Ausschlag.

Das Eingehen auf den Zeitgeist — soweit nichts Wesentliches auf dem Spiel stand — konnte taktisch motiviert sein. So hat Hofbauer, der entschiedene Gegner des Josefinismus, nicht gezögert, dessen Bildungsideal für seine Ziele nützbar zu machen. Er wußte, nur so war Überleben möglich. Daß die Lehrtätigkeit auch seiner persönlichen Neigung entsprochen haben dürfte, war ein nützliches Stützmotiv. Freilich, das zeigen Hofbauers Regelentwürfe wie seine Warschauer Tätigkeit, er machte aus dem Möglichen das Beste. Auch für den Lehrer sah er den Auftrag zur Seelsorge, nicht nur zur Wissensvermittlung [87].

Das Gehen mit dem »Zeitgeist« geschah aus Überzeugung in der Zeit der Romantik. Der aus Krieg und Revolution neu erwachsene Glaube an eine letzte Geborgenheit bei Gott wie der Wille der Wiener Romantik, die Kultur vom Christentum überformen zu lassen, kamen Hofbauer entgegen. Er griff das neue Lebensgefühl auf, machte es sich zunutze, in den Kontakten mit den Wiener Romantikern, in der Anregung zu den »Ölzweigen«, in seinem Regelentwurf.

Nach Hofbauers Tod änderte sich die Situation. Der Orden erfuhr eine neue Umprägung, zunächst unter dem Einfluß Passerats, durch die Abwendung von jedem »Zeitgeist«. Man suchte das Heil in sicheren Bastionen, zumal in der Erfüllung der Regel, ohne sich mit der Zeit auseinanderzusetzen. So wurden die Redemptoristen zu Vorreitern einer neuen Mentalität im deutschen Katholizismus. Der Vergleich mit Mainz, diesem Geburstsort ultramontaner Mentalität in Deutschland [88], drängt sich auf: hier wie dort waren es von Frankreich her geprägte Männer, die dem sog. »Ultramontanismus« Vorschub leisteten.

---

[87] »Specialem semper diligentiam adhibeant, qua tenerrimos illos huc usque innocentes parvulorum animos, in veris Divinae religionis principiis solertissime fundent...« Warschauer Regel. Hosp, *Redemptoristen-Regel* (wie Anm. 46), 196 f.

Fragt man nach dem Fortwirken der Einflüsse der ersten drei Jahrzehnte des 19.Jahrhunderts auf die transalpinen Redemptoristen, so wird man sich vor einer schematisierenden Betrachtungsweise hüten müssen. Recht fragwürdig scheint vor allem die heute von deutschen Redemptoristen bisweilen gemachte Feststellung, es gäbe zwei Traditionen im Orden, eine Hofbauertradition und eine Passerattradition, wobei man die eine gerne im deutschen, die andere im französischen Sprachraum verwirklicht sieht. Allerdings glaubt der Ordenshistoriker in einer Reihe einfacher Seelsorger und eifriger Volksprediger des 19.Jahrhunderts die unkomplizierte Gläubigkeit und zupackende Art Hofbauers wiederzuerkennen, aber da gibt es auch die Aszeten vom Gepräge Passerats, und nicht nur in Frankreich, so daß sich solche Prägungen häufig ganz einfach aus der jeweiligen Persönlichkeitsstruktur erklären lassen. Sicher jedoch wirkten Passerat wie Hofbauer und ihre jeweilige Art, auf Zeitprobleme zu antworten, nach, schon deswegen weil Hofbauer zum Heiligen erklärt und seine Gestalt als exemplarisch vorgestellt wurde. Ähnliches gilt von Passerat, dessen Seligsprechungsprozeß eingeleitet ist. Auch für uns Heutige dürfte es bisweilen nützlich sein, zu sehen, wie diese Männer Probleme der Zeit angingen. Allerdings sind wir, inzwischen gewohnt, nicht alles, was Heilige getan oder unterlassen haben, kritiklos zu übernehmen.

---

[88] Vgl. R. Epp, *Le mouvement ultramontain dans l'église catholique en Alsace au XIXeme siècle (1802-1870)*, Bd. 1-2, Lille-Paris 1975.

NOTITIAE CHRONICALES

FABRICIANO FERRERO

INCONTRO INTERNAZIONALE DI STORICI DELLA CONGREGAZIONE DEL SS. REDENTORE

SOMMARIO:

Dal 23 al 30 aprile 1987 ha avuto luogo, nella Casa Generalizia di Roma, il *Secondo Incontro Internazionale di Storici della Congregazione del SS. Redentore.* Vi hanno partecipato 35 rappresentanti di 15 (vice-) provincie, sia come appartenenti al Governo Generale o all'Istituto Storico della Congregazione, sia come inviati delle varie provincie o specialmente invitati.

L'Incontro era stato convocato nella *Communicanda* 7 (20 Giugno 1986) in occasione del Bicentenario della morte di S. Alfonso, e

aveva come scopo generale stabilire le condizioni per un dialogo sulla situazione degli studi storici riguardanti la Congregazione e sulla programmazione di una nuova storia generale di essa.

Le relazioni, il lavoro dei gruppi e il dialogo nelle riunioni plenarie si sono centrati sui seguenti argomenti:

Gli studi storici nella C.SS.R.

Suggerimenti per una pianificazione della ricerca e delle pubblicazioni a livello generale di Congregazione.

Informazioni per un coordinamento dei lavori con altre istituzioni particolarmente vicine alla ricerca storica.

Iniziative in corso di attuazione nell'Istituto Storico e nelle varie (vice-) provincie e regioni.

Programmazione della nuova Storia generale della Congregazione.

Questo Incontro si è rifatto insistentemente al precedente *Congressus Historicus* del lontano 1948 (28 Marzo - 4 Aprile)[1]. E' stato presente alle diverse sessioni il Rd.mo P. Generale, e hanno svolto le funzioni, di Segretario, il P. G. Zirilli, e di Moderatori, i PP. F. Chiovaro e F. Ferrero.

Nella presente relazione informativa vogliamo raccogliere soltanto alcuni materiali riguardanti la genesi e lo svolgimento pratico di questo incontro, presentandoli nella diversità che avevano quando furono consegnati agli stessi partecipanti.

Proprio per questo mancano le relazioni sul dialogo delle sessioni plenarie, sulle conclusioni dei gruppi di lavoro e su alcuni interventi fatti a viva voce o in forma provvisoria. Sull'insieme cf. H. EVERS, *Verslag en persoonlijke impressies van het Congres van Redemptoristen - Historici gehouden te Rome, Generalaat C.SS.R., Via Merulana 31, van 23 tot en met 30 april 1987*. Heerlen/Wittem 21 mei 1987. La relazione sull'*Edizione critica dell'epistolario di S. Alfonso* (P. G. Orlandi) sarà pubblicata nella nostra rivista durante il 1988.

---

[1] Cf. *Congressus historicus Romae habendus in nostro Collegio ad S. Alfonsi a die 28 Mart. ad diem 4 Apr. 1948*, in *Analecta C.Ss.R.*, 20 (1948) 50-60.

I - CONVOCAZIONE DELL'INCONTRO [2]

Ai Superiori Provinciali
Vice Provinciali
e Regionali

Carissimi Confratelli,

In occasione del Bicentenario della morte di S. Alfonso e tenendo presente l'accento posto durante il Capitolo Generale 1985 sugli studi storici della Congregazione, il Consiglio Generale, dopo avere ascoltato l'Istituto storico di Roma, desidera organizzare un Congresso di Storici Redentoristi.

Scopo generale del Congresso:

1. *Dialogo sulla situazione attuale degli studi storici, riguardanti la Congregazione*:

   - scambio di idee su un possibile orientamento di tali studi per l'avvenire;
   - coordinamento delle iniziative a livello generale e locale;
   - proposte concrete per un coordinamento sistematico dell'investigazione storica su temi Redentoristi;
   - edizione critica delle opere di S. Alfonso e dell'Epistolario; Annali della Congregazione (in generale e per Province); biografie ecc...
   - Suggerimenti per un possibile orientamento della Rivista *Spicilegium Historicum,* della *Bibliotheca Historica* e di altre possibili pubblicazioni.

2. *Programmazione di una « Storia generale della Congregazione »*. Il Consiglio Generale ha affidato al p. Francesco Chiovaro la direzione di quest'opera. In una riunione svoltasi a Roma dal 1 al 4 maggio c.a., il Direttore di questa Storia della Congregazione,

---

[2] Testo italiano della *Communicanda, nº 7*: Congresso di Storici della Congregazione in occasione del Bicentenario della morte di S. Alfonso. *Gen. 186/86, Roma 20 Giugno 9186.*

insieme all'Istituto storico, ha preparato un possibile schema, che allego in *Appendice*. Preghiamo i confratelli, che parteciperanno a questo Congresso, di studiare questo schema, per potere giungere ad una redazione definitiva.

Partecipanti al Congresso

Sono invitati a partecipare i Congregati, muniti di un titolo accademico in Scienze storiche (in Università ecclesiastiche o civili) e che abbiano continuato a svolgere attività scientifica in questo campo, o quelli, che sebbene non abbiano titolo accademico, siano realmente specialisti in Storia. E' anche necessario che coloro che partecipano possano continuare a dedicarsi nel futuro a questo lavoro di investigazione storica come attività significativa pur nell'attività normale e che possano accettare qualche impegno per il futuro in relazione alla Storia della Congregazione o delle (Vice-) Province.

Organizzazione del Congresso

Il Congresso avrà luogo a Roma dal 23 al 30 aprile 1987. Ne assume l'organizzazione concreta l'Istituto Storico. Per poterne concretizzare meglio il programma attendiamo che i nomi dei partecipanti al Congresso e gli eventuali suggerimenti giungano a Roma entro il 1. dicembre 1986, indirizzando al p. Carlo HOEGERL (Istituto Storico). Si tratta di un congresso che ha lo scopo di servire la Congregazione in questo campo essenziale della nostra vita, necessario per tutti e principalmente per i giovani maestri di formazione.

In questo spirito di servizio, La prego, caro p. (Vice-) Provinciale, a vedere se nella sua (Vice-) Provincia vi sono confratelli che possano offrire questa collaborazione per il congresso, e dopo il congresso per i nostri studi storici.

Approfitto di questa occasione per ringraziare il p. Chiovaro per avere accettato la direzione della pubblicazione della Storia della Congregazione e ringrazio anche l'Istituto storico per quanto ha fatto e per quanto continua a fare per approfondire l'investigazione della nostra storia.

Aff.mo in JMJA

Juan Lasso de la Vega C.Ss.R.,
Superiore Generale

II. - ORARIO GIORNALIERO

7.30	Concelebrazione eucaristica
8.30	colazione
9.00	relazioni
10.10	pausa
10.30	gruppi di studio o tempo di lavoro
11.30	riunione plenaria
13.00	pranzo
16.00	relazioni
17.10	pausa
17.30	gruppi di studio o tempo di lavoro
18.30	riunione plenaria
20.00	cena

III. - PROGRAMMA DI LAVORO

23 aprile, giovedì

9.00	- Apertura del Congresso: Rev.mo P. Generale - Presentazione del programma del Congresso (PP. F. Ferrero e F. Chiovaro) - Presentazione dei partecipanti
16.00	Gli studi storici nella Congregazione del SS. Redentore: storia e situazione attuale. (P. F. Ferrero)
17.00	Gruppi di riflessione
18.00	Riunione plenaria
19.00	Concelebrazione eucaristica

24 aprile, venerdì

9.00	Suggerimenti per una pianificazione della ricerca e delle pubblicazioni di carattere storico a livello di Congregazione. (P. F. Ferrero).
10.30	Gruppi di riflessione
11.30	Riunione plenaria
16.00	Informazioni per un coordinamento con le altre istituzioni particolarmente vicine alla ricerca storica: - gli archivi nel mondo delle origini (P. F. Minervino). - l'Archivio della Postulazione Generale (P. A. Marrazzo).
17.30	- l'Archivio Generale Storico C.SS.R.: relazione, dialogo, pausa, visita. (P. H. Arboleda).

25 aprile, sabato

9.00 I lavori in corso di attuazione sulla storia della C.SS.R.:
- Edizione critica dell'epistolario di S. Alfonso (P.G. Orlandi).

10.30
- Edizione critica dei « Diari » di s. Alfonso (P. F. Ferrero).
- Il « Catalogo generale dei Redentoristi » (P. S. Boland).

16.00 Lavori, iniziative, prospettive nelle varie provincie, viceprovincie e regioni:
- area di lingua francese (P. G. Humbert).
- area nord-americana (P. C. Hoegerl).
- area brasiliana (P. I. Brustoloni).
- area ispano-americana (P. M. Gómez Ríos / A. Córdoba).
- area orientale (P. A. Bazielich - P. M. Brudzisz).

27 aprile, lunedì

9.00 Per una storia scientifica della C.SS.R.: finalità, criteri, problematica, pianificazione. (P.F. Chiovaro).
10.30 Gruppi di riflessione
11.30 Riunione plenaria.
16.00 Per una storia scientifica della C.SS.R.: periodizzazione, struttura generale dei diversi periodi, ecc. (P.F. Chiovaro).
17.30 Gruppi di riflessione.
18.30 Riunione plenaria.

28 aprile, martedì

9.00 Per una storia scientifica della C.SS.R. I Periodo (1732-1793): storia evenemenziale. (P.F. Chiovaro).
10.30 Gruppi di riflessione.
11.30 Riunione plenaria.
16.00 Per una storia scientifica della C.SS.R. I Periodo (1732-1793): Vita redentorista, Appendice documentaria. (P.F. Chiovaro).
17.30 Gruppi di riflessione.
18.30 Riunione plenaria.

29 aprile, mercoledì

9.00 Per una storia scientifica della C.SS.R.: II e III Periodo:
9.15
- I grandi temi nella prospettiva della storia generale della Chiesa. (P. F. Ferrero).

10.30 - Temi relativi all'Italia già sviluppati (P.G. Orlandi).
11.15 - Temi per provincie (P. C. Hoegerl / P. S. Boland).
16.00 Valutazione del Congresso nei gruppi di riflessione.
17.30 Presentazione della valutazione precedente in riunione plenaria.
Conclusioni del Congresso presentate dalla Commissione di redazione.
Chiusura.

IV. - ELENCO DEI PARTECIPANTI

1. P. Juan M. Lasso de la Vega, Superiore Generale.
2. P. Giuseppe Zirilli, Cons. gen.
3. P. Sante Raponi 1-R.
4. P. Giuseppe Orlandi, 1-R.
5. P. Francesco Chiovaro, 2-N.
6. P. Francesco Minervino, 2-N.
7. P. Sabatino Majorano, 2-N.
8. P. Antonio Marrazzo, 2-N.
9. P. Théodule Rey-Mermet, 4-L.
10. P. Jean-Marie Ségalen, 4-L.
11. P. Humbert Gilbert, 4-L.
12. P. Carl Hoegerl, 7-Ba.
13. P. Joseph Oppitz, 7-Ba.
14. P. Arthur George Wendel, 7-Ba.
15. P. John Hamrogue, 7-Ba.
16. P. Henk Manders, 9-Am.
17. P. Rolf Decot, 10-C.
18. P. Michael Baily, 13-D.
19. P. Leonard Martin, 13-F.
20. P. Fabriciano Ferrero, 15-Ma.
21. P. Dionisio Ruiz, 15-Ma.
22. P. Manuel Gómez Ríos, 15-Ma.
23. P. Antoni Bazielich, 17-Va.
24. P. Marian Brudzisz, 17-Va.
25. P. Edward Nocuń, 17-Va.
26. P. Marian Sojka, 17-Va.
27. P. Samuel Boland, 21-Cm.
28. P. Julio João Brustoloni, 23-SP.
29. P. José Inácio Medeiros, 23-SP.
30. P. João Fagundes Hauck, 26-FJ.
31. P. Fernando José Guimarães, 26-FJ.
32. P. Hernán Arboleda, 28-Bg.
33. P. Alvaro Córdoba, 28-Bg.
34. P. Fausto Sanches Martins, 33-Ls.
35. Sig. Hans Evers, Amsterdam.

V. - ALLOCUZIONE INAUGURALE DEL RD.MO P. GENERALE

Proprio alle porte della celebrazione del Secondo Centenario della Morte di Sant'Alfonso cominciamo questo congresso storico. Nella prima communicazione fatta alla Congregazione sul Congresso (Communicanda n.7), il titolo era *Congresso degli Storici della C.SS.R. in occasione del Bicentenario della morte di S. Alfonso.*

Il che significa che il nostro Congresso si inserisce nelle Celebrazioni del Bicentenario come uno dei fattori che possono avere un grande influsso sulla vita del nostro istituto.

Dal primo momento, quando il Consiglio Generale pensò all'organizzazione del Bicentenario, il suo desiderio fu sempre che le celebrazioni avessero un carattere pastorale per i confratelli e per mezzo di loro per la Chiesa, alla quale sono inviati come Redentoristi. Non vogliamo celebrazioni grandiose, ma celebrazioni pastorali. E una di queste celebrazioni pastorali è il congresso storico, che cominciamo oggi. Questa è per noi (e a nostro mezzo) per la Congregazione una maniera pastorale di celebrare il Bicentenario. Mi sembra che fin dall'inizio questo è lo spirito che deve animare questi giorni di studio e di programmazione della nostra *Storia.*

La Congregazione sta vivendo un momento importante della sua vita. Dopo la redazione delle Costituzioni e degli Statuti Generali (un lavoro che ha impegnato per parecchi anni i confratelli), abbiamo cominciato un processo di revisione sul nostro essere apostolico. Questo processo è cominciato nel 1979, con il Capitolo Generale, e ha avuto finora due momenti: nel primo abbiamo esaminato le priorità pastorali secondo il nostro carisma e i bisogni della Chiesa e del mondo. Nel secondo tempo (quello che viviamo adesso), cerchiamo di valutare la nostra fedeltà ai destinatari privilegiati della nostra missione: i più abbandonati, e fra questi, con una opzione preferenziale chiara, i *Poveri.*

Tutti siamo coscienti che ogni valutazione, anche se si referisce ad un punto concreto, porta in se stessa tutta la vita dell'Istituto. La Congregazione è un tutto esistenziale, nel quale non possiamo introdurre delle divisioni senza distruggerla. La Congregazione è un organismo vivo, che si mette in azione in ogni momento di revisione, di adattamento, di rinnovamento. Tutte le dimensioni della nostra vita Redentorista si compenetrano e si incontrano reciprocamente.

Ma è anche evidente che questa realtà esistenziale ha una dimensione che supera il presente: è una realtà storica, nella quale c'è una eredità viva che si è creata attraverso i secoli e che dobbiamo co-

noscere e assumere se vogliamo un rinnovamento fatto nella fedeltà al nostro carisma. Nella *Storia* vediamo chiaramente come il gruppo ha una propria originalità e una chiara finalità storica, e cioè una partecipazione nella realizzazione della missione dell'umanità e del cristianesimo.

I valori storici di un gruppo non hanno soltanto un valore di passato. Questi valori non sono morti. Formano parte della coscienza del gruppo e del suo patrimonio culturale e spirituale. Il nostro presente, che vuole camminare verso il futuro, non è comprensibile senza il passato.

L'interesse per la *Storia* è segno della vitalità di un gruppo soprattutto nei momenti di revisione profonda. Vogliamo comprendere bene chi siamo, come e perché esistiamo nella Chiesa e nel mondo. Non vogliamo perdere la nostra identità nell'oggi della nostra vita e della nostra società. Vogliamo fare una storia che ci aiuti a capire la realtà integrale del nostro passato per poter creare il nostro presente e il nostro futuro. I dati del passato hanno un senso e un significato per noi, quando li prendiamo con atteggiamento critico. Nel presente non vogliamo ripetere il passato, ma vogliamo conoscere i fatti del passato e le loro motivazioni per poter scoprire il nostro modo di essere e di attuare nel mondo. La storia è anche un mezzo di coscientizzazione del gruppo che ci fa capire quale deve essere la risposta redentorista ai problemi che troviamo nel mondo, quale deve essere la nostra forma di vita, la nostra spiritualità, la nostra mentalità nel dare questa risposta. E questo è sempre importante, ma più importante ancora nei momenti di cambiamento, di revisione, come è il nostro momento storico.

Conoscere il passato nel suo contesto socio-culturale è una premessa per restare sempre fedeli a quello che è permanente, e per poter sviluppare la creatività, anche essa parte della fedeltà. Fedeltà e passività sono due concetti opposti. La fedeltà ha sempre bisogno della creatività e del coraggio per diventare creativa. Per poter superare la prova del cambiamento, del rinnovamento, non basta un adattamento superficiale: ci vuole una incarnazione profonda e radicale che sia davvero una risposta agli ideali della Congregazione.

Il Concilio Vaticano II domanda agli Istituti Religiosi di ritornare alla purezza delle origini, all'intuizione fondamentale dei loro fondatori, senza dimenticare la ricchezza delle loro tradizioni (Motu Proprio « Ecclesiam Suam », 16, 3). E questo per non perdere l'identità propria nei momenti di cambiamento. La ricchezza più grande che possiamo dare alla Chiesa universale nasce dalla nostra vita evangelica e dal nostro carisma.

Ecco il perché del nostro Congresso.

Dal 28 marzo fino al 4 aprile 1948 si tenne a Roma il primo congresso storico della Congregazione. Quando il Padre Buijs, Superiore Generale, inaugurò questo congresso sottolineò aspetti che anche adesso mi sembrano importanti.

La finalità del Congresso era promuovere lo studio e la scienza della *Storia della Congregazione* perché la storia è la luce della verità. Non vogliamo soltanto godere del passato illustre della nostra famiglia religiosa. Vogliamo approfondire la nostra storia perché è la storia dell'opera di Dio attraverso il nostro Istituto, per glorificare Dio e per il bene futuro della Chiesa. Vogliamo approfondire la nostra storia, perché la storia è la maestra della vita. E, quindi, ha un ruolo importante nella formazione dei nostri giovani: se vogliamo iniziare i nostri giovani al nostro essere e ai nostri lavori, se vogliamo communicare loro il nostro spirito, che deve vivificare il tutto della nostra vocazione, abbiamo bisogno di conoscere il nostro passato.

Ma la storia non ha soltanto una importanza riguardo alla formazione dei giovani; è importante per tutta la vita dell'Istituto. La formazione continua dei confratelli è un dovere di ogni Istituto Religioso. L'Istituto deve diventare una scuola di vita, e di vita perfetta. E per adempiere questo dovere, non può mancare la storia « ipsa enim dat intelligentiam verae indolis rerum. Ipsa praestat quod nulla ieiuna theoria praestare potest, sensum sanae evolutionis historicae, vi cuius res viventes semper novae sunt semperque antiquae. Ipsa continet illam sapientiam quam homo sibi non adquirit nisi ex longa vitae experientia. Ipsa docet quid post experimentum temporis fuerit receptum, quid tamquam nullius pretii reiectum. Uno verbo: ex rerum mera scientia ad veram perducit sapientiam. In hoc sensu ultimum Capitulum Generale desiderium manifestavit circa commentarium historicum Regulae et Constitutionum faciendum ». E continuava il Padre Buijs sottolineando un'altra finalità della storia. La storia è importante non soltanto per avere una conoscenza e una comprensione dell'Istituto, ma anche per sviluppare l'amore verso di esso, verso le Regole, verso il nostro ministero; in una parola, l'amore alla nostra vocazione. Appare chiaramente che la Congregazione è un'opera di Dio, quando consideriamo la sua nascita e il suo incremento, i suoi frutti di santità nell'Istituto e la fecondità del suo apostolato. « Quid enim magis interest pro momento, et quid magis pro nostro tempore scriptum esse videtur quam illud adagium, quod universam historiam Congregationis pervadit: *evangelizare pauperibus misit me* ».

Dopo il Capitolo Generale del 1979 e, soprattutto dopo l'ul-

timo Capitolo Generale ci troviamo nelle medesime circostanze che hanno spinto il Padre Buijs a organizzare questo primo congresso.

Senza voler insistere (perché l'abbiamo fatto prima) sul momento storico di rinnovamento che vive tutta la Congregazione, ci sono nella Congregazione gli stessi motivi e desideri.

Nel suo documento finale, il Capitolo richiede che, durante tutto il periodo della formazione, si faccia uno studio e un approfondimento progressivo e ben strutturato della storia, del carisma e della spiritualità della Congregazione. E per questo: che ci siano dei confratelli preparati per essere animatori di questa dimensione redentorista, che si sviluppi il lavoro dell'Istituto Storico e della Commissione « de Spiritu Congregationis » e, quindi, che ci sia un numero sufficiente di confratelli per la ricerca, per la preparazione del materiale di insegnamento e per continuare lo sviluppo dei corsi sull'Alfonsianismo e sulle nostre Costituzioni (cfr. Documento Finale, n. 28).

Inoltre il Governo Generale « ponga particolare attenzione alla formazione permanente per la vita comunitaria, proponendo corsi regionali sulla spiritualità redentorista, sulle Costituzioni e sull'attività pastorale partendo dal tema del Capitolo » (n. 32). « Il Governo Generale inviti l'Istituto storico e l'Istituto di spiritualità a preparare dei corsi e del materiale per aiutare i formatori che ne avessero bisogno, se devono organizzare dei corsi supplementari dei quali sopra si tratta » (cfr. n. 35).

Ma quello che ci fa pensare di più al discorso del Padre Buijs, sono le parole *evangelizare pauperibus misit me* (adagium quod universam historiam Congregationis pervadit), quando vediamo che il tema di riflessione proposto dal Capitolo per tutta la Congregazione è lo stesso. « Adesso vogliamo mettere l'accento sull'annuncio esplicito, profetico e liberatore del Vangelo ai poveri, lasciandoci interpellare da essi (evangelizare pauperibus et a pauperibus evangelizari) secondo il carisma della Congregazione... e questo tema non tocca soltanto le attività dei confratelli: riguarda tutta la vita dell'Istituto e ha delle ripercussioni in ogni dimensione della vita redentorista », come indica lo stesso documento finale.

I poveri ci fanno riflette e ci impegnano a renderci poveri per il Regno di Dio. La nostra opzione per i poveri ci chiama ad una conversione personale e comunitaria (cfr. DF. n. 05).

Il Capitolo giudicava che questo costituiva un punto essenziale per il rinnovamento della Congregazione: il Capitolo Generale deve aver cura della vita apostolica dell'Istituto e deve proporre

alla Congregazione gli orientamenti necessari perché possa rinnovarsi con una sempre maggiore fedeltà (cfr. n. 02).

Nel suo discorso al Congresso del 1948, il Padre Buijs enumerava le finalità più concrete di esso, che possono essere riassunte in queste parole: continuare gli studi storici sulla Congregazione. Non si trattava di cominciare un lavoro da capo. E nel suo discorso vengono elencati tutti i lavori storici fatti fin dal tempo di Sant'Alfonso. La finalità proposta è che questi studi siano fatti « magis complete et systematice ». Noi potremmo aggiungere molti altri lavori che sono stati fatti in questi ultimi 40 anni. Il lavoro fatto dall'Istituto Storico (*Spicilegium Historicum, Bibliotheca Historica C.Ss.R., Edizione critica delle Opere di Sant'Alfonso* ecc.). Lavori storici di diverso tipo nelle singole Province e Viceprovince della CSSR. Le *Biografie* dei nostri Santi (quella più recente del Padre REY-MERMET) e tanti altri studi storici. A tutto questo dobbiamo aggiungere i *Corsi sulla Storia e Spiritualità della CSSR.*, nei quali l'Istituto Storico e altri esperti della Congregazione hanno sempre una parte attiva, dirigendo questi Corsi.

Per questo lo *scopo del nostro Congresso,* così come veniva definito nella Communicanda n.7 del Consiglio Generale è in parte lo stesso del Congresso del 1948 e in parte diverso.

La Communicanda N. 7 indica due scopi:

1. Dialogo sulla situazione attuale degli studi storici, riguardanti la Congregazione:

   - scambio di idee su un possibile orientamento di tali studi per l'avvenire.
   - coordinamento delle iniziative a livello generale e locale.
   - proposte concrete per un coordinamento sistematico dell'investigazione storica su temi Redentoristi. Edizione critica delle opere di S. Alfonso e dell'Epistolario, Annali della Congregazione (in generale e per Province), biografie ecc.
   - Suggerimenti per un possibile orientamentto della Rivista *Spicilegium Historicum,* della *Bibliotheca Historica* e di altre possibili pubblicazioni.

2. Programmazione di una *Storia della Congregazione.* E nella convocazione del Congresso si annunziava il nome del Padre Chiovaro, al quale il Consiglio Generale ha affidato la direzione di quest'opera e nell'appendice si proponeva un possibile schema di lavoro.

I partecipanti appartengono alle seguenti Province: *Roma, Napoli, Lyon, Baltimore, Amsterdam, Köln, Dublin, Paris, Madrid, Warszawa, Strasbourg, Canberra, Sao Paulo; Rio de Janeiro e Lisboa.*

Alcuni sono rappresentanti e scelti dalle stesse Province, altri appartengono all'Istituto Storico.

Ci sono inoltre alcuni invitati dal Consiglio Generale, i quali hanno lavorato in diversi campi riguardanti gli studi storici. E per questo si aspetta da loro un valido contributo.

I suggerimenti che si attendevano, secondo quanto si dice nella *Communicanda 7,* non sono arrivati a Roma. Il Padre Carlo Hoegerl (dell'Istituto Storico) ha ricevuto soltanto la comunicazione ufficiale dei partecipanti attraverso lettera della Curia Provinciale.

Nel Bicentenario della morte di Sant'Alfonso e in attesa del Tricentenario della sua nascita (1996), la Chiesa e la Congregazione domandano da noi uno sforzo speciale per approfondire le nostre radici storiche, per continuare e completare il lavoro iniziato. Il Padre Buijs diceva alla fine del suo discorso: tutto quello che finora è stato fatto « sane nos movere debent ad opus inceptum perficiendum. Ad perfectiora et altiora semper tendamus oportet et sic, datur locus innovationi, sanctae novitati ».

Come abbiamo detto, l'atteggiamento attuale della Congregazione è un atteggiamento di ricerca nella fedeltà: come possiamo essere sempre più fedeli al nostro carisma redentorista, alla nostra vita apostolica, senza creare dei dualismi fra vita e attività pastorale, fedeli alla nostra consacrazione religiosa, fedeli ai poveri, ai quali siamo inviati per portare loro l'evangelizzazione integrale, la Redenzione, la liberazione nel Cristo e per ricevere da loro, in un vero dialogo missionario, molti valori che forse abbiamo dimenticato. Questa ricerca, proposta dagli ultimi capitoli generali è vitale per il futuro della nostra Congregazione, come è anche vitale la fedeltà alla nostra eredità alfonsiana e redentorista. Veramente il Congresso ha un valore molto pastorale, come avrà anche un valore pastorale il Postcongresso e, quindi, il vostro lavoro, sia a livello generale per tutta la Congregazione, sia a livello delle singole Province.

Lo scopo, quindi, del nostro congresso si potrebbe riassumere così:

— Coordinare, completare, orientare i lavori cominciati trovando insieme nuovi suggerimenti sulla situazione attuale degli studi storici riguardanti la Congregazione.
— Iniziare la *Storia della Congregazione.*
— Trovare il personale adatto che deve fare questi lavori. Questo tema del *personale* è stato sempre un problema, che conoscono bene soltanto quelli che vivono a Roma come membri dell'Istituto Storico. Per questo problema è necessaria una soluzione reale, se non vogliamo che gli studi storici della Congregazione spariscano nell'avvenire.

Nella preparazione del Programma per lo svolgimento di questo congresso hanno partecipato: il Consiglio Generale, l'Istituto Storico e il Padre Chiovaro. La stesura definitiva dell'ordine del giorno e dei lavori è stata affidata ai PP. Zirilli, Chiovaro, Ferrero e Orlandi.

Per l'organizzazione del servizio materiale un ringraziamento al Padre Vice-Rettore (Sousa), al Padre Ministro (Ricci), al Padre Vicario della casa (adesso rettore) e membro dell'Istituto Storico (P. Carlo Hoegerl) e al Fratello Leone.

Per quanto riguarda l'organizzazione pratica, abbiamo proposto:

Il P. Zirilli sarà il Segretario e il Presidente della Commissione di redazione, formata anche dai Relatori dei gruppi di lavoro. Questa commissione ha il compito di elaborare le conclusioni del dialogo e le proposte da fare per il futuro.

I gruppi di lavoro, infatti, sceglieranno un rappresentante-relatore per informare sulle conclusioni alle quali sono arrivati e anche per la stesura definitiva delle proposte e suggerimenti da sottoporre al Consiglio Generale a nome del Congresso.

I PP. Chiovaro e Ferrero saranno i Moderatori delle sessioni plenarie.

Ci saranno anche i *Relatori* sui diversi argomenti, d'accordo con il Programma che è stato consegnato ai Partecipanti.

Come lingua ufficiale per le relazioni abbiamo pensato che sarebbe meglio, per quanto possibile, l'italiano. Ma se c'è qualche problema, si può usare quella che sia più familiare per in singoli partecipanti. E se fosse necessario si provvederà alla traduzione italiana del testo, quando questo testo è stato presentato solo a viva voce.

Questo è il mio augurio per questi giorni, per questi nove anni che ci separano dal Tricentenario della nascita di Sant'Alfonso e per il futuro della Congregazione.

VI. - PRESENTACION DEL PROGRAMA (*F. Ferrero*) [3]

Ordinariamente los historiadores estamos llamados a escribir la historia, es decir, a interpretar y a contar lo que han hecho y vivido los protagonistas (pequeños o grandes) de la vida política, social, religiosa o cultural. Hoy, en cambio, hemos sido invitados a hablar de nosotros mismos, no para hacer nuestras memorias o nuestra autobiografía, sino para programar lo que constituye nuestro trabajo específico al servicio de la Iglesia y de la Congregación. Se diría que se nos pide ser protagonistas de un hecho histórico que puede tener cierto significado a nivel de Congregación.

El Congreso fue convocado con la *Communicanda N° 7,* Gen. 186/86, Roma 20 VI 1986, con ocasión del Bicentenario de la muerte de S. Alfonso y teniendo en cuenta las recomendaciones del Capítulo General de 1985 sobre la importancia de los estudios históricos para la Congregación.

En el Programa se ha titulado *II Congreso de Historiadores Redentoristas* para relacionarlo con el *I Congressus Historicus Romae habendus in nostro Collegio ad S. Alfonsi a die 28 Mart. ad diem 4 Apr. 1948* [4].

Sin embargo, para comprender el programa del que ahora nos ocupa, quizá fuera mejor hablar de « encuentro » que de « congreso » pues se trata, más que nada, de un diálogo de los Redentoristas, dedicados de un modo especial a los estudios históricos, sobre el patrimonio histórico de la Congregación y sobre su estudio sistemático en nuestros días.

A este II Congreso parece pedírsele una respuesta a los problemas que supone para la Congregación afrontar los estudios históricos de modo que puedan responder adecuadamente a la necesidad que de ellos tiene en nuestros días como grupo religioso y apostólico. Estos estudios, en efecto, presentan dificultades especiales por motivos muy diversos: conciencia nueva de su necesidad; profesionalización de la investigación histórica; ampliación y diversificacion de

---

[3] Sintesi della relazione italiana fatta nella sede del convegno.
[4] Cf. *Congressus historicus,* in *Analecta C.Ss.R.,* 20 (1948) 50-60.

temas, fuentes, métodos y ténicas; repercusión en las opciones eclesiales del grupo, etc.

Para lograrlo, el *Programa* invita a reflexionar sobre seis temas fundamentales:

- Toma de conciencia sobre lo que se ha hecho en el campo de la historia de la Congregación y sobre lo que exigiría continuar hoy estos estudios.
- Ideales y criterios para la orientación de los estudios históricos a nivel de Congregación.
- Actividades históricas en curso de realización.
- Coordinación de la investigación histórica con la de otras instituciones especialmente relacionadas con este tipo de trabajo: Archivo Histórico de la Provincia de Nápoles, Archivo General de la Congregación, Archivo de la Postulación General, Archivos de las Provincias, etc.
- Programación general de los estudios históricos a nivel de Congregación.
- La nueva Historia general del Instituto.

VII. - LOS ESTUDIOS HISTORICOS EN LA CONGREGACION DEL SMO. REDENTOR: HISTORIA Y SIGNIFACACION ACTUAL (*F. Ferrero*) [5]

1. - EL SENTIDO DE LA HISTORIA EN LA ESPIRITUALIDAD ALFONSIANA Y EN LA TRADICIÓN REDENTORISTA

El « sentido de la historia » parece una de las características fundamentales de la experiencia cristiana de Dios a través de los siglos. « El plan divino de la salvación, que nos ha sido revelado plenamente con la venida de Cristo, es eterno. Está también... eternamente unido a Cristo... La venida del Hijo de Dios al mundo es el acontecimiento narrado en los primeros capítulos de los Evangelios según Lucas y Mateo » [6]. Desde esta perspectiva toda la Historia se convierte en Historia de salvación, es decir, de la « *Condotta ammirabile della divina Providenza in salvare l'Uomo per mezzo di Gesù Cristo* », que llega hasta nosotros en el misterio de la Iglesia.

Precisamente por eso, el sentido de la historia se halla presen-

---

[5] Sintesi della relazione italiana.

[6] JUAN PABLO II, *Carta encíclica « Redemptoris Mater » sobre el papel de la Virgen María en la vida de la Iglesia peregrina,* Roma, 25 marzo 1987, nº 7.

te, de alguna manera, en todas las escuelas de espiritualidad, y el modo concreto de vivirlo y de formularlo constituye uno de sus rasgos característicos. Es, pues, lógico que se halle también en la espiritualidad alfonsiana y en la tradición redentorista. Sus manifestaciones son muy diversas, pero, como cualquier otro rasgo de la espiritualidad propia de un grupo religioso, supone, en primer lugar, la vivencia religiosa de lo que ese rasgo implica, después, la reflexión teórica sobre el mismo, y finalmente, una serie de repercusiones o manifestaciones en la práctica de la vida espiritual.

1.1 La vivencia religiosa de la Historia o, si se prefiere, el sentido de la Historia como parte de la experiencia cristiana de Dios en S. Alfonso, parece haber tenido, entre otras, las concretizaciones siguientes:

• *Experiencia de Cristo Redentor,* presentado en su realidad histórica por la Sda. Escritura, como manifestación suprema de la misericordia y del amor salvífico del Padre: para S. Alfonso, la realidad histórica de la Encarnación, Vida, Pasión y Muerte de Cristo, nos revela la realidad del amor de Dios al hombre y nos obliga a corresponder a este amor con un amor auténtico.

• *Experiencia de la Iglesia* que, asistida por la divina Providencia, aparece en su historia real como garantía de la verdad, de la santidad y de la salvación.

• *Experiencia de los Santos* como manifestaciones históricas de la « sequela Christi », de la santidad y verdad de la Iglesia Católica, y del estilo de vida que debemos seguir: « Non vi sono che pochi santi: se vogliamo diventare santi e salvarci, dobbiamo diventare come loro » [7].

• *Experiencia de la propia vocación y misión en la Iglesia* como continuación de la misión histórica de Cristo, de los Apóstoles y de los Santos.

1.2 Esta vivencia religiosa de la Historia le hace descubrir a S. Alfonso la « Predestinación de Jesucristo como Redentor » crucifi-

---

[7] « L'anonimo medievale era la semplice eco della spiritualità tradizionale che ha sempre collocato la santità della vita al vertice di tutti i valori dello spirito, come Kierkegaard aveva letto in un testo della *Scala paradisi* del monaco Giovanni Climaco, riportato in un'antologia tedesca dalle opere di sant'Alfonso Maria de' Liguori: ' Non vi sono che pochi santi: se vogliamo diventare santi e salvarci, dobbiamo diventare come loro '. Papirer 1849, X¹ A 151; trad. it., n. 2144, t. V, p. 170. Sull'ammirazione di Kierkegaard per i « santi » come imitatori di Cristo, v. ora il nostro studio *Kierkegaard in Italia,* in « Il Veltro », XXV, 1-3 (1981) pp. 79 ss. ». Cf. C. FABRO, *Introduzione* (a) S. KIERKEGAARD, *Gli atti dell'amore,* Milano 1983, 10-11.

cado, y la « Conducta admirable de la divina Providencia en salvar al hombre por medio de Jesucristo » (1775).

1.3 Las manifestaciones de todo ello en la práctica de la vida espiritual son familiares a cuantos conocen las obras de S. Alfonso:

• Importancia del Cristo histórico en la espiritualidad alfonsiana.

• Importancia de las « vidas y ejemplos » de los santos en la lectura espiritual, en la formación de las personas espirituales y en su misma literatura edificante.

• Sentido histórico de la literatura apológetica y controversística del santo, a pesar de las limitaciones técnicas y críticas que pueda tener.

• Preocupación por los argumentos históricos en sus mismas obras de moral.

1.4 La continuación de estas características de la espiritualidad alfonsiana parece una constante en la tradición redentorista:

• En la actividad literaria de los congregados, los temas históricos ocupan el segundo puesto (después de las obras ascéticas e inmediatamente antes de las dedicadas a la moral), de acuerdo con los siguientes porcentajes por cuanto se refiere a los primeros puestos:

Ascética = 923 obras, con el 40,50% del total;
Historia = 289 obras, con el 12,67%;
Teol. Moral = 283 obras, con el 12,43%;
Predicación = 176 obras, con el 7,71%;
Teol. Dogmática = 84 obras, con el 3,68%.

Las restantes áreas temáticas ocupan porcentajes mucho menores [8].

• Por otra parte, el interés por conservar vivas las tradiciones familiares de la Congregación y la memoria de sus personalidades más representativas, ha sido considerado como un distintivo de los Redentoristas [9].

• El P. L. Buijs en su *Oratio... ad inaugurandum Congressum historicum, die 29 Martii anni 1948 habita,* recordaba ocho manifestaciones más significativas « circa inquisitiones historicas et pu-

---

[8] Cf. F. Ferrero, *Perspectivas históricas de la problemática actual sobre la Congregación del Santísimo Redentor,* in *Spic. Hist.,* 21 (1973) 388.

[9] Cf. F. Ferrero, *El primer Centenario de la muerte de San Alfonso María de Ligorio (1787-1887) en la Congregación del Santísimo Redentor,* in *Spic. Hist.,* 32 (1984) 280-281.

blicationes fontium pro nostra Congregatione », sin contar las realizaciones más recientes de los mismos participantes al congreso [10].

• También ha sido puesto de relieve el interés de S. Clemente por conocer la historia de la Congregación y su alegría al recibir la obra del P. Tannoia [11].

• En realidad se trata de una exigencia normal en cualquier personalidad que desea incorporarse responsablemente a un grupo religioso. Por eso, precisamente, las instituciones religiosas han sentido muy pronto la necesidad de escribir la propia historia para los nuevos candidatos. Es lo que podemos observar también en nuestra Congregación [12].

• Por todo ello podemos decir que el patrimonio historiográfico de la Congregación es abundante y rico, a la vez que refleja un interés constante por la historia del propio pasado.

2. - EL PORQUÉ DE UN INTERÉS ESPECIAL Y DE DIFICULTADES NUEVAS ANTE LOS ESTUDIOS HISTÓRICOS SOBRE LA CONGREGACIÓN DEL SMO. REDENTOR

2.1 *Conciencia nueva de la importancia de la historia para la vida de los grupos*: « Sepámoslo o no, querámoslo o no, escribir historia es una de las formas de ' hacer historia '. Dicho de otro modo, hacer historia escrita es hacer historia real, es una de las maneras de influir en la historia de un pueblo y de participar en la construcción de sus alternativas, de su devenir y de su destino histórico. Insisto: que lo deseemos o no, que nos demos cuenta o no, así es » ... « Según y como los historiadores cristianos escriban la historia de la Iglesia, así verá su pasado el pueblo de Dios... Y según y cómo este pueblo perciba el pasado de su Iglesia, así podrá participar en la construcción de una Iglesia a la medida de sus posibilidades, de sus esperanzas y de sus necesidades » [13].

---

10 Cf. *Congressus historicus*, l. c., 54-55.

11 Cf. FERRERO, *Perspectivas históricas*, l. c., 368-369; *Monumenta Hofbaueriana*, VIII 66.

12 Per una panoramica su questo fenomeno, cfr. *Congressus historicus*, l. c., 54-55; FERRERO, *Perspectivas históricas*, in *Spic. Hist.*, 21 (1973) 369-372; ID., *La Congregación del Santísimo Redentor en el primero y segundo centenario de su fundación (1832 y 1932)*, ib., 30 (1982) 352-356; ID., *El primer Centenario*, ib., 32 (1984) 280-283.

13 O. MADURO, *Apuntes epistemológico-políticos para una historia de la teología en América Latina*, in P. RICHARD (ed.), *Materiales para una historia de la teología en América Latina*. VIII Encuentro Latinoamericano de Cehila, Lima 1980, San José de Costa Rica 1981, 19-21.

« Solo un interesse della vita presente ci puó muovere a indagare un fatto passato: il quale, dunque in quanto si unifica con un interesse della vita presente, non risponde a un interesse passato, ma presente »[14].

Para los institutos religiosos, el interés por los estudios históricos se debe, en gran parte, a la importancia que tienen para clarificar su propia identidad: origen, finalidad, actividades propias, estructuras internas, espiritualidad. La conciencia de la propia identidad, por otra parte, está en la base de la fidelidad radical y de la renovación auténtica. Es lo que explica el florecimiento de los estudios históricos sobre los distintos institutos religiosos en el período posconciliar de renovación de la vida consagrada. A nivel de Congregación se ha manifestado en relación con la renovación de las Constituciones y con los cursos de Historia y Espiritualidad redentorista[15].

2.2 *Profesionalización y especialización de los estudios históricos.* El desarrollo de las ciencias históricas ha hecho que los estudios sobre el pasado de los institutos religiosos no puedan quedar confiados a la espontaneidad. Tienen que ser fruto de la ciencia. Y quien dice hoy « ciencia », dice método; y el método histórico, como cualquier otro método científico, exige una preparación sistemática, profesional y especializada.

Además, en nuestros días la metodología histórica es compleja y está en continua evolución. Sobre ella inciden también las exigencias de la interdisciplinaridad (tan importante cuando se trata de los estudios sobre la vida religiosa) y de las técnicas modernas de información, documentación, análisis, interpretación, etc.

2.3 *Universalización de temas, fuentes, métodos y técnicas.* Sería el origen de otra dificultad particularmente sensible en los estudios históricos sobre la Congregación. Hasta ahora los estudios sobre su historia se centraban en el siglo XVIII. Hoy, sin quitar importancia alguna al período de los orígenes, se impone también el estudio del siglo XIX. Y esto, no sólo porque se trata de un período importante de nuestra historia, sino también porque podemos consultar fuentes y documentos hasta ahora inaccesibles. De este modo, los

---

14 B. Croce, *Teoria e storia della storiografia,* Bari 1943, 4.

15 Cf. S. Raponi, *Formazione storica delle Costituzioni rinnovate della Congregazione del Santissimo Redentore (1967-1982)*, in *Spic. Hist.* 32 (1984) 397-400. Lo stesso si può vedere nei 34 volumi della rivista *Spicilegium Historicum C.SS.R.*, Roma 1 (1953) - 34 (1986) e nei 13 volumi della *Bibliotheca Historica C.SS.R.* (1955-1986).

temas y las fuentes para la historia de la CSSR se amplían de modo insospechado. Y la dificultad se hace mayor ante la complejidad de las técnicas que es posible aplicar al estudio de la fuentes modernas.

Entre los campos de la historia de la Congregación, que parecen estar adquiriendo un interés nuevo, cabría enumerar los relacionados con:

- la espiritualidad propia de la C.SS.R.;
- el influjo de S. Alfonso en el siglo XIX: moral, piedad y religiosidad popular, misiones populares, piedad mariana, vida religiosa y sacerdotal, etc.;
- la presencia de la Congregación en las diversas áreas e iglesias, en las misiones de las colonias europeas, en el mundo de la emigración, en las diversas formas de apostolado o evangelización, etc.;
- las formas de espiritualidad y santidad que los Redentoristas van encarnando en cada región;
- las figuras extraordinarias: « heterodoxos y rebeldes », fundadores de nuevos grupos religiosos o cristianos, escritores, etc.;
- la formación de los congregados, etc.

La diversidad de contextos en que la CSSR tuvo que vivir estos aspectos de su historia, la abundancia de fuentes para su estudio, el desarrollo de la historiografía local, las relaciones de los mismos con las manifestaciones sociales y culturales del momento y, en fin, las técnicas modernas de investigación hacen particularmente difíciles estos estudios.

2.4 *El desafío del « Tema Mayor » presentado a la Congregación en el Documento final del Capítulo General de 1985.* Si realmente ha de significar algo para todos los Redentoristas, tiene que reflejarse también en el modo de hacer nuestra historia y de interpretarla.

Como actitud metodológica quizá tuviera que suponer una tendencia a mirar la historia « a pauperibus », desde « el reverso de la historia », más que desde los « protagonistas » tradicionales.

Esto se manifestaría, entre otros modos, prestando atención, no solamente a las fuentes diplomáticas o de valor diplomático, archivístico, hemerográfico, etc., sino también a las fuentes más humildes del pueblo y de los grupos marginados.

Del mismo modo, la finalidad práctica de nuestros estudios históricos no debería reducirse al interés científico del trabajo realizado, ni a la « pia utilitas » (*Analecta,* 20(1948)52) de los congre-

gados, sino que debería tratar de clarificar la aportación específica de la Congregación a la misión profética de la Iglesia en cada región. Desde la teología latinoamericana quizá pudiera hablarse en este sentido de una « lectura militante de la historia », no para aludir a un método histórico más, sino a un modo de leer y de usar la historia en la vida y en la reflexión cristianas. Los aspectos que caracterizan esta « lectura militante » serían sus tres ángulos o enfoques complementarios: la praxis, la técnica científica y la teología. Desde esta perspectiva, la historia adquiere también un carácter *interpelante,* y los hechos históricos se convierten en *signos de los tiempos.*

Este tipo de lectura de la historia tiende a hacerse desde la perspectiva del *pobre,* en comunidad (religiosa y eclesial/función del técnico) y con una dimensión *espiritual.* De aquí la importancia de la « vida vivida del pueblo de Dios » y de la « vida de los Redentoristas en medio de ese pueblo ». Hasta la « geografía » del historiador adquiere una proyección hermenéutica: no es indiferente desde dónde se hace la historia de la Congregación o de la Iglesia.

Una ayuda para este modo de hacer la historia podría buscarse en la « historia social » y en la « histoire vécue du peuple chrétien » = « storia vissuta del popolo cristiano ».

VIII. - SUGERENCIAS PARA UNA PLANIFICACION DE LA INVESTIGACION Y DE LAS PUBLICACIONES DE CARACTER HISTORICO A NIVEL DE CONGREGACION (*F. Ferrero*)

1. - ANTECEDENTES DE LA PLANIFICACION ACTUAL

1.1 *Las disposiciones y deseos del Cap. General de 1921.* Entre ellos cabe destacar: 1) La publicación de una revista en que figurarían « monumenta histórica » y una sección « bibliográfica » sobre la CSSR (Analecta 1922). 2) « Bibliographia omnium scriptorum quae Nostri unquam prelo mandarunt, incipiendo a libris S. Alphonsi ». 3) Formación de una biblioteca redentorista. 4) Edición crítica de las obras de S. Alfonso. 5) Redacción de una historia de la Congregación.

Muchas de estas propuestas se fueron realizando con ocasión del Segundo Centenario de la Congregación (1932) [15].

---

[16] FERRERO, *La Congregación del Santísimo Redentor,* in *Spic. Hist.* 30 (1982) 352-356.

1.2 *El Cap. General de 1947 y el Generalato del P. Buijs (1947-1953).* Las inquietudes de este momento hay que encuadrarlas en los esfuerzos de renovación cultural auspicados por el mismo P. Buijs para el Instituto y que se manifiestan en hechos tan significativos como: la reapertura de la *Schola Maior* (1947/1948) o el proyecto de una *Academia de Moral alfonsiana* y de una *Escuela de espiritualidad* incorporada a la misma [17].

Entre las realizaciones prácticas de este momento hay que señalar:

- el Primer Congreso de Historiadores Redentoristas (1948) [18];
- la Fundación del Instituto Histórico de la CSSR (11 XII 1948) [19];
- la aparición de la revista Spicilegium Historicum CSSR (1953) [20];
- el comienzo de la Bibliotheca Historica CSSR (1955) [21];
- la continuación de muchas iniciativas comenzadas en el período anterior.

1.3 *A partir de 1968...* Los Cap. Generales posteriores, así como los Superiores generales fueron apoyando estas iniciativas, aunque el interés mayor se centrara en los estudios relacionados con la renovación de las Constituciones [22].

El 23 de febrero de 1968 el Rdmo. P. Amaral nombraba nuevos miembros para el Instituto Histórico y trataba de dar nuevo impulso a los trabajos propios del mismo.

2. - PROBLEMAS ACTUALES

- preparación y disponibilidad de personal especializado;
- coordinación del trabajo realizado en las diversas regiones;
- reorganización del Instituto Histórico de modo que pueda constiuir realmente un organismo central para la promoción, programación y coordinación de los estudios históricos de los Redentoristas;

---

17 RAPONI, *Formazione storica delle Costituzioni rinnovate,* l.c., 354.

18 Cf. *Congressus historicus,* l. c., 50-60.

19 Cf. *L'Institut historique CSSR,* in *Orbis* (1968), n. 3, p. 16-17.

20 Cf. *Decretum de instituendis Commentariis historicis Congregationis nostrae,* in *Spic. Hist.,* 1 (1953) 5-6.

21 *Ib.*

22 Cf. RAPONI, *Formazione storica delle Costituzioni rinnovate,* l. c., 397-400.

• medios, subsidios e instrumentos adecuados para una investigación histórica a la altura de las exigencias técnicas de nuestros días;

• orientación de las publicaciones históricas;

• coordinación de la investigación histórica con los trabajos de carácter científico realizados por los Redentoristas en los diversos centros de formación: Academia Alfonsiana, Comisiones, Institutos, Estudiantados, etc.;

• programación de los trabajos que se considera más urgente realizar.

3. - SUGERENCIAS CONCRETAS PARA RESPONDER A ESTOS PROBLEMAS

3.1 *Tener en cuenta los trabajos iniciados ya*: Bibliografía de los Redentoristas y sobre la Congregación; Edición crítica de las Obras de S. Alfonso; Edición de los documentos históricos importantes para la CSSR o para las distintas provincias; Monumenta Hofbaueriana, Studia Neumanniana, Studia Dondersiana, etc.

3.2 *Dar preferencia a algunos temas que parecen especialmente urgentes*: Nueva Historia general de la Congregación; Correspondencia de S. Alfonso; « Diarios del Santo »; Espiritualidad Redentorista; Historia de la Moral Alfonsiana y redentorista en el siglo XIX-XX, Catálogo general de los Redentoristas.

3.3 *Distribuir de un modo eficaz el trabajo a realizar,* de suerte que el personal especializado pueda dedicarse plenamente a trabajos que otros no estarían en grado de hacer con la misma competencia.

3.4 *En la reorganización del Instituto Histórico* quizá fuera bueno tener muy presente: la función que se le quiere asignar; el personal que para ello sería necesario estuviera a tiempo pleno en Roma; la colaboración que podrían prestar especialistas residentes fuera de la Casa Generalicia o incluso no redentoristas; la coordinación práctica con otras instituciones de la Congregación (Biblioteca central, Archivo general, Secretariados, Academia, etc.); la posibilidad de asociar a él un centro de información y documentación que hiciera posible un servicio técnico, rápido y eficaz sobre historia de la Congregación: Biblioteca de consulta técnica, bancos de datos, etc.

3.5 En el cojunto de la programación podrían servir también los « *Postulados* » *presentados por el Instituto Histórico al Capítulo General de 1985* y que se referían a temas como los siguientes:

Archivo General de la Congregación,
Bibliografía de los Redentoristas y sobre la Congregación;
Instituto Histórico (n° 24, 25);
Archivos de la CSSR (n° 26, 27, 28, 29, 30);
Bibliotecas de la Congregación (n° 31);
Conservación de nuestro patrimonio cultural (n° 32, 33);
Lugares Alfonsianos (n° 34);
Formación de un Museo Central.

3.6 No olvidar el puesto y las exigencias que conceden a los temas históricos en la Formación redentorista las *Ratio Novitiatus, Ratio Institutionis Sacerdotalis* (1983) y *Ratio Formationis Continuae CSSR* (1984).

IX. - INFORMAZIONE SU ALCUNI ARCHIVI STORICI DELLA *CONGREGAZIONE DEL SS. REDENTORE*

1. - ARCHIVIO STORICO DELLA PROVINCIA DI NAPOLI (F. MINERVINO)

Invitato dal Rev.mo Pro Vicario Generale P. Giuseppe Zirilli a partecipare a questo Congresso, e dal P. Francesco Chiovaro, coordinatore di questi studi storici sulla Congregazione, a presentare la documentazione costituente l'Archivio storico della Provincia madre dell'Istituto e la sua organizzazione per offrire agli illustri studiosi qui convenuti il panorama dei documenti ivi giacenti, prima di affrontare lo specifico argomento, delineo, brevemente, la sua storia e la sua funzionalitá.

Nato colla Congregazione, e seguendo gradualmente lo sviluppo della stessa, l'archivio storico redentorista di Pagani fu in pratica l'archivio generale dell'intero Istituto fino al 1841 quando, a seguito del decreto « Praesbiterorum secularium » del 2 luglio di Gregorio XVI, che imponeva la divisione in province dell'Istituto, l'archivio napoletano da archivio generale diventava provinciale, come la casa di Pagani da casa generalizia diventava residenza dei Provinciali di Napoli.

La esistente documentazione era giá, all'epoca, immensa e di incalcolabile valore dato l'elevatissimo numero di autografi e di unicum. Una prima depauperazione di questa documentazione fu causata dalla « Soppressione » nei tristi anni sessanta del secolo scorso;

una seconda, poi, dalla costituzione dell'archivio generale di Roma, dopo la seconda unificazione dell'Istituto nel settembre del 1869, allorché gran parte dei documenti furono trasferiti da Pagani nel predetto archivio di via Merulana. Vissuto, fino a qualche decennio fa, nell'oblio quasi totale e in un disordine impressionante, il nostro archivio è finalmente risorto nel paziente lavoro di una diecina di anni. Ora è quasi totalmente ordinato, con centinaia di modernissimi contenitori, con scaffalatura e armadi metallici che preservano i documenti dalla polvere e dalle tarme e, in più, da un completo e minuzioso inventario. Ciò ha dato piena possibilità a studiosi religiosi e laici di consultarlo e studiarlo.

Dalle Università, infatti, di Roma, Napoli, Salerno, Cassino e persino da S. Francisco di California storici di maggiore o minore risonanza, quali Gabriele De Rosa, Antonio Cestaro, Francesco Volpe, Vincenzo Clemente, Luciano Obstat e Alfonso M. Di Nola hanno indicato ad universitari laureandi il nostro archivio quale fonte per le loro ricerche. Il frutto di questi studi si è in parte realizzato in una pubblicazione che vedrà la luce a brevissima scadenza per i tipi della nostra Valsele Tipolografica di Materdomini dal titolo: *La presenza e l'opera dei redentoristi nel Mezzogiorno,* e in una trentina di tesi di laurea di cui citiamo qualche titolo:

Il documento regio imposto nel 1870 ai missionari Redentoristi di Giuliana Russo, relatore Gabriele De Rosa.

Bernardo Tanucci e l'Istituto dei PP. Redentoristi di Angelina Aliberti, relatore Gabriele De Rosa.

P. Celestino Cocle rettore maggiore e confessore di Ferdinando II di Carmela Gregorio, relatore Antonio Cestaro.

Rapporti tra la corte borbonica e i Redentoristi dalla restaurazione all'Unità di Albino Liguori, relatore Luciano Obstat.

Fondazione della casa di Pagani e controversie di Pierpaolo Califano, relatore Vincenzo Clemente.

La Madonna delle galline a Pagani di Lazzaro Longobardi, relatore Alfonso M. Di Nola.

S. Alfonso nella religiosità popolare del '700 napoletano di Francesco Costantino, relatore Alfonso M. Di Nola.

Riferiamo un brevissimo ragguaglio del nostro archivio a cura del prof. Fiorentino Di Nardo, mio collaboratore nell'opera di riordino e di catalogazione dei documenti, pubblicato nel dicembre dell'82 nel III volume della « Guida alla storia di Salerno e della sua

provincia » a cura di Alfonso Leone e di Gianni Vitolo dall'editore Pietro Laveglia.

Allo stato attuale l'archivio risulta composto di nove fondi così costituiti:

Fondo I - Congregazione

Il tutto custodito in 37 raccoglitori. Il fondo raccoglie tutta la documentazione sul primo periodo della Congregazione e si suddivide in quattro sezioni:

a) *Cronistoria;*

In sei raccoglitori sono riuniti tutti i documenti che riguardano le vicende dell'Istituto dalle sue origini al 1841.

b) *Rettori Maggiori;*

In questa sezione sono riuniti gli atti e la documentazione personale dei Rettori Maggiori fino a Celestino Berruti (+ 1872).

c) *Atti personali;*

La sezione riunisce, in 23 raccoglitori, le carte riguardanti i singoli religiosi, dalla fondazione dell'Istituto al 1841. Il riordino di questa sezione mi ha permesso di curare un « Catalogo dei Redentoristi d'Italia dal 1732 al 1841 e dei Redentoristi delle Province meridionali d'Italia dal 1841 al 1869 ». Roma, Collegium S. Alfonsi de Urbe, 1978.

d) *Dispacci Reali;*

Questa sezione è costituita da 4 raccoglitori di corrispondenza e Atti del governo borbonico, in gran parte riguardanti la Congregazione.

Fondo II - Provincia napoletana

Il tutto custodito in 68 raccoglitori. Il fondo raccoglie tutta la documentazione relativa alla Provincia napoletana della Congregazione dal 1841, e si divide in sei sezioni:

a) *Atti personali;*

In quarantadue raccoglitori sono riuniti, debitamente ordinati, tutti i documenti e le carte dei religiosi della Provincia napoletana. Questa sezione mi ha permesso la compilazione di un secondo Catalogo: « Catalogo dei Redentoristi della Provincia Napoletana dal 1841 al 1978 ». Roma, Collegium S. Alfonsi de Urbe, 1979.

b) *Superiori Provinciali;*

In 4 raccoglitori sono conservati tutti gli atti dei Superiori Provinciali.

c) *Procura;*

Raccoglie in 6 fascicoli tutte le carte riguardanti l'amministrazione della Provincia (pie fondazioni, depositi e cespiti, origine e amministrazione delle proprietà, pratiche giudiziarie, amministrazione annuale e patrimoniale delle case, ricevute di pagamenti e tasse varie, enti vari). Detta sezione è ancora da inventariare.

d) *Noviziato;*

In 5 raccoglitori sono raccolte le carte di tutti coloro che, entrati in Congregazione, ne sono usciti senza accedere agli ordini sacri.

e) *Missioni;*

In 5 fasci sono raccolte tutte le carte riguardanti l'attività apostolica dalle origini ai nostri giorni. La sezione ha come appendice copie fotostatiche dei documenti più importanti aventi lo stesso oggetto e conservate presso l'archivio generalizio dell'Istituto.

f) *Varie;*

In questa sezione sono raccolte carte riguardanti la Provincia non ancora inventariate e catalogate.

Fondo III - Residenze

In questo fondo si conserva tutta la documentazione relativa alle Case redentoriste. Si divide in due sezioni:

a) *Case soppresse.*

La sezione raccoglie in 12 fasci la documentazione riguardante le singole case soppresse della Congregazione.

b) *Case esistenti;*

La sezione ha avuto una prima sistemazione in 39 raccoglitori. L'inventario è completo.

Fondo IV - Registri

Il fondo raccoglie 164 registri manoscritti riguardanti la vita dell'Istituto (Regole, Cronache, Amministrazione, SS. Messe). Questo fondo è corredato da uno schedario e da un inventario che ne rendono agevole la consultazione.

Fondo V - Postulazione

Questo fondo raccoglie carte, scritti e reliquie dei servi di Dio, dei venerabili e dei santi appartenuti all'Istituto. Raccoglie sopratutto numerosissime lettere di S. Alfonso autografe, soltanto firmate o fotocopiate tutte debitamente inventariate.

Fondo VI - Predicazione

Fondo non ancora esplorato. Raccoglie il corredo manoscritto delle prediche degli antichi missionari ed anche dei recenti Padri.

Fondo VII

Il fondo, non ancora esplorato, raccoglie i manoscritti di molte opere inedite di missionari redentoristi.

Fondo VIII

Il fondo raccoglie carte e documenti riguardanti i religiosi tutt'ora viventi.

Fondo IX - Pergamene

Vi sono custodite tredici bolle pontificie, nove rescritti e decreti pontifici e due pergamene del XVII secolo. Sono quasi indecifrabili.

A corredo dell'archivio esiste una fototeca contenente la documentazione fotografica di missioni redentoriste, gruppi di predicatori, case soppresse o esistenti, ed altro.

Accanto all'Archivio è stato fondato un « *Centro Studi Alfonsiani* » che si propone l'incremento degli studi e delle conoscenze alfonsiane e redentoriste in questi 250 anni di storia. Esso raccoglie oltre 300 volumi editi nel tempo in cui viveva il Santo ed altri pub-

blicati successivamente alla morte fino al 1850. Tale fondazione è inoltre corredata da diverse centinaia di libri concernenti la storia di Napoli e gli usi e costumi del popolo napoletano nel settecento e nell'ottocento. Arricchiscono questa biblioteca altri volumi o riviste interessanti la storia della Congregazione o i cui autori sono confratelli di Napoli; e altri ancora riguardano le opere di S. Alfonso, la sua agiografia, o le zone evangelizzate dai Nostri. Completano questo patrimonio culturale varie collezioni di periodici e riviste pubblicate nell'ambito dell'Istituto.

E infine un sentimento personale. In una comunicazione che tenni nel settembre dell'82 sul nostro archivio di Pagani, in occasione di un seminario di studi tenuto al Colle S. Alfonso, espressi tre voti corollari della immane fatica per il riordino dell'archivio. Il primo circa un impegno da parte del Governo Generale a costituire una equipe di studiosi redentoristi per la redazione di una *Storia dell'Istituto* non ancora esistente.

Il secondo circa l'impegno da parte del Governo Provinciale per promuovere la compilazione e pubblicazione di una *Storia della nostra Provincia religiosa.*

Il terzo circa la costituzione di una *Storia delle nostre missioni* condotta con criteri scientifici.

A distanza di appena cinque anni i primi due voti sembrano essere appieno appagati. Il presente congresso, che vede quì raccolti il fior fiore dei nostri storici per realizzare la tanto agognata *Storia della Congregazione* e di cui l'archivio storico di Pagani, perfettamente funzionale, puó offrire un valido contributo; e l'impegno di un confratello napoletano, il P. Paolo Saturno, che studia alacremente per la stesura della biografia dello stesso archivio, che si trasformerà presto in *Storia della Provincia Napoletana* sulla base della documentazione ivi esistente, costituiscono la più bella ricompensa ad un duro, metodico, asfissiante lavoro che ha occupato più di tre lustri della mia esistenza redentorista. Grazie a Dio, questa fatica non è stata inutile poiché, oggi più che mai, torna a vantaggio del nostro glorioso Istituto e del suo impareggiabile Fondatore del quale, per un provvidenziale gioco di coincidenza, ci accingiamo a celebrare il secondo centenario dalla sua dipartita terrena.

2. - ARCHIVIO STORICO GENERALE C.SS.R. (H. ARBOLEDA)

1. - *Storia e ordinamento dell'Archivio*:

Secondo i dati che si leggono nell'inventario dell'Archivio, scritto dal P. Bührel, nel secolo scorso il P. Giovanni Giuseppe Sabelli a Pagani compose il primo inventario dell'archivio generale, allora a Pagani, che comprende un secolo: dal 1747 al 1848. Nel 1856 l'archivio generale si trova a Roma (a Villa Caserta) e il primo inventario romano degli anni 1856 al 1862 è fatto dal P. Edoardo Schwindenhammer e corretto dal P. Ulrich. Ma l'attuale ordinamento dell'Archivio Generale è stato fatto dal P. Edoardo Bührel, alsaziano, nato il 14 ottobre del 1843, ascritto alla Vice-provincia spagnola è venuto a Roma nel 1903: qui il 3 dicembre dello stesso anno è stato nominato Archivista Generale, mansione svolta fino alla sua morte il 1° gennaio 1924. Conviene notare che nei nostri cataloghi soltanto dall'anno 1922 figura come carica ufficiale, quella di archivista generale, e appunto con il nome del P. Bührel. Questi dunque, come si legge nella sua necrologia (*Analecta* 3 (1924) 80) ha dovuto raccogliere le carte appartenenti all'archivio, le quali erano disperse, ordinare tutto il materiale e fare l'inventario di cui ancora ci serviamo: comprende il materiale raccolto dal 1732 al 1909, in due grossi volumi, ai quali si aggiunge un terzo, nel quale si trova l'inventario del materiale raccolto dal 1909 al 1938. Parte di questo terzo volume ha dovuto essere composto dal P. Bührel, giacché morì nel 1924; il resto fino al 1938 è stato forse scritto dal P. Giovanni Battista Raus, suo successore.

Nel catalogo del 1924 figura già il P. Raus come archivista generale: apparteneva alla Provincia di Strasburgo. Sembra che ha conservato questa carica fino alla sua morte il 18 agosto 1943. Tra 1943 e 1946 l'Archivista Generale fu il P. Louis Arnold, della Provincia di Strasburgo, a cui fa accenno il Catalogo del 1943 nell'Index Generalis Sodalium. Il 19 marzo 1946 fu nominato Archivista Generale il P. Filippo Hoffmann, della Provincia di Baltimora, mansione avuta fino alla sua santa morte il 7 novembre 1948 (*Analecta* 21 (1949) 48). Come suo successore nell'Archivio Generale è stato nominato il 29 novembre dello stesso anno il P. Maurizio De Meulemeester, della Provincia belga, preside allora del nostro Istituto Storico (*Analecta* 20 (1948) 197). Ma nel 1951 rinunciò a questa carica e fu nominato Archivista Generale il 7 aprile di quell'anno il

P. Andreas Sampers (*Analecta* 23 (1951) 39), ufficio impleto fino a febbraio dell'anno scorso, nel quale ammalato tornò nella sua Provincia di Amsterdam.

Tutto l'ordinamento dell'archivio è stata opera del P. Bührel: dopo di lui, poca cosa è stata ordinata e invece quello ordinato fino a certo punto disordinato e confuso, per l'utilizzazione dei documenti esistenti senza l'apposita segnatura, spostati qualche volta e per l'aggiunta di nuovi documenti anche senza segnatura. Quindi la necessità di riordinare il materiale archivistico, completare e aggiornare l'inventario e regesto. E' doveroso però aggiungere che negli ultimi anni, grazie alla fatica del P. Bazielich e del Fratello Costanzo si sono formati parecchi volumi riguardanti le Province dal 1909 al 1954.

Il criterio dell'ordinamento è stata la storia della Congregazione: 1) Dall'origine della Congregazione (1732) fino alla divisione (1780) (Vol. I); 2) da questa fino al Capitolo di unione (1793) (Vol. II,III); 3) da questo Capitolo fino alla beatificazione di S. Alfonso (1816) (Vol.IV,V); 4) Dalla beatificazione di S. Alfonso alla sua canonizzazione (1839) (Vol.VI-X); 5) Dalla canonizzazione di S. Alfonso alla seconda divisione della Congregazione (1854) (Vol.XI-XVIII). Dopo questo non c'è altra divisione storica. L'inventario va fatto secondo le persone, i luoghi e i Superiori Generali, incominciando con il P. Mauron.

Una divisione speciale va fatta con il fondo Alfonsiano, nel quale si trovano i preziosi manoscritti del nostro Fondatore. Dopo vengono i documenti riguardanti le diverse Province della Congregazione, dopo lo stabilimento delle province nel 1841, dal 1855 al 1909 e poi per qualche Provincia fino al 1936. Formano il secondo e terzo volume dell'Inventario.

L'ordinamento però dell'Archivio non è rimasto completo, come lo spiego dopo trattando del lavoro da fare.

2. *Contenuto dell'Archivio*:

A. - *Pacchi* (fasci).

1. - Parte storica e governi generali fino al P. Buijs: . .	152
2. - Documenti riguardanti le Province	298
3. - Fondo sulla Madonna del Perpetuo Soccorso . . .	23
4. - Fondo riguardante le nostre Monache	14
5. - Fondo riguardante il Procuratore Gen. e la Casa Gen. .	55

6. - Fondo: Processus can. S. Alfonsi (volumi) 31
7. - Fondo *Causae Beatificationis* 17

Somma: 590

Sono pacchi o volumi fatti o documenti riuniti per formare fasci o volumi. Inoltre ci sono *molti* altri documenti ancora da ordinare e classificare, riguardanti specialmente le persone: scritti dei Padri defunti che furono membri della Casa Generale o di altri Padri defunti (Hitz) o ancora vivi (Sampers).

B. - *Piani, piante e carte geografiche.*

C. - *Libri*: fuori della Biblioteca dell'AG, dentro lo stesso Archivio ci sono edizioni diverse delle Costituzioni e Regole; edizione antiche delle opere di S. Alfonso; cataloghi del 700; doppioni di diversi libri; riviste ancora non rilegate.

D. - *Fotografie* di luoghi e di persone, in album o sciolte. *Microfilm.*

3. - *Biblioteca dell'Archivio generale*:

Ci sono più di tremila volumi, senza contare le riviste, che sono molte.

La biblioteca stà in processo di riordinamento, con nuova scaffalatura. Comprende diverse sezioni: Riviste, Province, Religiose, Libri ausiliari, la Congregazione in generale, Sant'Alfonso, i nostri Santi, i nostri Beati e Servi di Dio e singoli congregati (vite, necrologie), Vocabolari e Dizionari.

4. - *Lavoro da fare*:

a. *Revisione di ciascun pacco o volume per*:
- apporre in ogni documento la segnatura e il timbro dell'archivio;
- proteggere con carta i documenti che possono guastarsi a causa del mutuo contatto;
- controllare la data, l'autore, il destinatario e l'argomento del documento, a fine di correggere o completare, se bisogna, l'inventario già fatto, o di fare l'inventario del volume, se ancora non è stato fatto. Si pensi: sono 590 volumi esistenti, più quelli che debbono farsi.

b. *Inventario*: c'è un inventario fatto fino al 1908; sono stati fatti inventari del fondo *Perpetuo S.* (P. Ferrero) e della *Procura e Casa Gener.* (P. Bazielich). Del resto non ce n'è. Bisogna controllare l'esistente e fare gli altri.

c. *Schedario*: Esiste uno schedario assai voluminoso, però incompleto e non aggiornato: occorre rivederlo, seguendo i volumi di documenti, aggiornare la segnatura, completarlo e dividerlo in tre schedari: *persone, luoghi, argomento.*
Ci sono altri *schedari* complementari: bibliografico, di articoli della rivista Sant'Anna di B. Ma bisogna sistemarli, aggiornarli e completarli. Occorre aggiungere uno *schedario* di fotografie e di microfilm.

d. *Microfilmazione di tutti i documenti*: è il secondo passo da fare, dopo la nuova sistemazione dei volumi.

e. *Restauro dei documenti* che ne hanno bisogno. Da farsi dopo la microfilmazione.

f. *Rilegatura definitiva* di tutti i volumi sistemati, microfilmati e restaurati.

g. *Computerizzazione* di tutti i dati dell'archivio.

h. *Piante, piani carte geografiche, fotografie, microfilm*:
— *Sistemazione* in apposito mobile, ordinati con propria segnatura;
— Fare uno *schedario* di tutto ciò: persone, luoghi, avvenimenti.

i. *Quanto alla Biblioteca dell'Archivio storico*:
— *Registro dei libri e riviste esistenti;*
— Collocazione definitiva dei libri e delle riviste, con la loro propria segnatura;
— *Schedario* dei libri e riviste: autori e materia.

j. *Computerizzazione* dello schedario della biblioteca e delle piante, ecc..

5. - *Lavoro fatto* da febbraio 1986 fino a febbraio 1987:

a. Revisione e nuovo ordinamento dei primi 11 volumi in 19 volumi, con nuovo inventario (circa 140 pp.).

b. Nuova collocazione delle riviste e dei libri della biblioteca nei nuovi scaffali, e *registro* di più di 2.000 libri e opuscoli: registrazione in apposito quaderno dei dati di ciascun libro e apposizione in esso del numero di Registro (P. Boucher).

c. Parecchi volumi nuovi sono stati fatti dal P. Bazielich e da Fr. Costanzo. Il gran lavoro da loro compiuto risulta dal rapporto scritto dal P. Bazielich prima della sua partenza.

3. - ARCHIVES DE LA PROVINCE DE LYON (G. HUMBERT)

Je ne présente que les archives du XIXe siècle.

Origine

Ces archives témoignent d'une période qui commence avec l'histoire de ce groupe de Rédemptoristes conduits par le père Passerat, qui quitte Varsovie en 1803 et tente de se fixer en Allemagne d'abord (Mont Thabor), puis en Suisse, et en France.

Cela aboutit à la fondation de la Province appelée d'abord Hélvétique (1841-1850) puis Gallo-Hélvétique (1850-1899).

Situation matérielle

Ces archives ont beaucoup voyagé, passant par suite des circonstances d'une maison à l'autre, ce qui est un inconvénient pour leur conservation intégrale.

Mais le principal dommage fut de manquer, pendant près de quarante ans, d'un véritable responsable.

Classement

Une partie des Archives (les documents officiels) avaient reçu un classement précis, avec numérotation et cote. Mais ce classement est parallèlement double: Provincia A, Provincia B, sans que je connaisse la raison de ce double classement.

Les autres documents (non officiels) ne sont pas classés.

Il n'existe pas d'inventaire.

Des documents assez nombreux ont disparu, perdus, égarés, ou... emportés.

J'ai entrepris l'inventaire.

Je vais refaire le classement en harmonie avec les directives de l'Association des Archivistes de l'Eglise de France.

Contenu

Deux grandes périodes: Branche Transalpine (1803-1841); Province Hélvétique et Gallo-Hélvétique (1841-1899).

A. - *La C.S.S.R. transalpine*

1. - *Registre des « acta professionum » (1824-1891)*
   — Avant 1848 les « acta » sont des reconstitutions validées par une attestation du Provincial Ottmann (4 avril 1848).
   — Après 1848 les « acta » sont authentiques.
   — Un certain nombre d'« acta » authentiques (23 de choristes + 10 de frères) sur des feuilles volantes s'échelonnent de 1803 à 1844.

2. - *Livre dit des chroniques de Fribourg (1785-1836)*
   Les premières années ont été reconstituées après coup.
   La première partie (1785-1820) a été reproduite dans les M.H.

3. - *Documents divers (1803-1841)* concernant: Le Mont Thabor, Triberg et Saint Lucius, Coire, Viège et Farvagny, La Valsainte, Fribourg. Quelques documents sur le Bischenberg.
   La plupart des documents antérieurs à 1820 ont été publiés dans les M.H.

4. - *Lettres des Pères (1818-1831)*: Recteurs Majeurs: Mansione, Cocle, Ripoli (16 lettres). Passerat, Starck, Czech, Trapanese, Sabelli, Panzutti, etc...

5. - *Registre de copies de lettres du P. Passerat et des pères anciens.*

B. - *Province Gallo-Helvétique* (1841-1899)

1. - *Registre des « Acta professionum ».*

2. - *Livre des chroniques (1841-1869)*
   — Autre série de chroniques en plusieurs volumes.
   — Livres des chroniques des communautés supprimées.

3. - *Documents*:

   A - Décisions et Instructions des autorités (1841-1899) civiles, Saint-Siège, Diocèses, Supérieurs Majeurs CSSR.
   B - Dossier sur la Mission: rapports, statuts, comptes rendus.
   — Nomenclature des travaux apostoliques.
   — Relations avec l'Oeuvre de la Propagation de la Foi.
   C - Demandes de fondations.
   D - Discussions sur le voeu de pauvreté dans la CSSR.
   E - Formation: Studendat, Noviciat, Postulat, Juvénat.
   F - Communautés locales...

4. - *Catalogues officiels, catalogues divers, manuscrits*: Postulants, supérieurs, personnels des communautés.

5. - *Livres de comptes de communautés*: Comptes annuels.

6. - *Curriculums vitae* (*1831-1899*): Notices biographiques nombreuses.

7. - *Mission du Pacifique* (documents divers): Equateur, Chili, Pérou, Colombie.
Manuscrit du P. Jules Fleur: Rédemptoristes au Chili.
Manuscrit du P. Bouvard: Rédemptoristes en Equateur.

8. - *Espagne - Puerto-Rico.*

X. - PER UNA STORIA DELLA CONGREGAZIONE DEL SS. REDENTORE (F. Chiovaro) [23]

I. MANUALE O STORIA SCIENTIFICA DELLA CONGREGAZIONE.

Si conviene che bisogna tentare di scrivere una storia scientifica della Congregazione. Ragioni:

- Un manuale potrebbe essere previsto solo partendo da una storia scientifica preesistente che ancora non abbiamo.
- La carenza di lavori documentati si avverte soprattutto per il secolo XIX che sembra avere un'importanza decisiva dato lo sviluppo strutturale, geografico e numerico della Congregazione.
- Solo da una storia condotta in base a severi metodi scientifici si può sperare di ottenere il modello specifico del gruppo religioso al quale apparteniamo.
- Disponiamo di una buona base documentaria (edita o inedita) per tentare una storia scientifica dell'Istituto: in particolare, gli Archivi Generali e Provinciali contengono una massa documentaria finora mai sfruttata;
- In un periodo di grandi cambiamenti come quelli che stiamo vivendo si rischia di perdere definitivamente una tradizione orale e una prassi vitale che può ancora essere studiata *in vivo,* cosa praticamente impossibile in un manuale.

II. TERMINUS AD QUEM

La preoccupazione dominante dipende dalla scelta fatta di avere una storia scientifica della Congregazione: fino a che punto pos-

[23] Testo italiano della *Communicanda nº 7,* Appendice. Cf. nota 2.

siamo procedere sulla base di una documentazione possibilmente completa?

Per quanto riguarda le « Nostre Fonti », si fa notare che l'inventario dei documenti dell'AGR va fino al 1909. Ordinati invece, ma non ancora inventariati sono i documenti fino al 1954. Dal 1954 in poi i documenti CSSR fanno parte dell'Archivio Corrente e quindi non disponibili per la ricerca storica.

D'altra parte si fa notare che, anche se imperfetta, la storia contemporanea è possibile. Inoltre essa corrisponderebbe alle attese più vive dei nostri confratelli. Varie date vengono proposte: 1909 (fine del generalato di Raus), 1914 (prima guerra mondiale), 1947 (fine del generalato di Murray), 1963/65 (Concilio Vaticano II°), 1967/69 (XVII° Capitolo Generale).

Finalmente tutti si trovano d'accordo nel vedere nel Capitolo Generale del 1967/69 una svolta determinante nella nostra storia. Essa viene scelta come *terminus ad quem*. Le « Introduzioni » ai periodi contemporanei metteranno l'accento sui limiti documentari e sulla provvisorietà delle conclusioni.

III. PERIODIZZAZIONE

Fermi restano i punti iniziale (1732) e quello finale (1967/69). Non sono certo le date importanti che mancano nella nostra storia: 1785 (partenza di S. Clemente per Vienna), 1787 (morte di S. Alfonso), 1793 (fine della prima divisione), 1820 (Vicariato del P. Passerat), 1841 (prima divisione della Congregazione in Province), (fine del Vicariato Transalpino), 1869 (dimissioni del P. Berruti), 1894 (fine del generalato del P. Mauron), 1921 (Capitolo Generale di adattamento al nuovo Codice di Diritto Canonico)...

Si insiste molto sul carattere relativo di ogni periodizzazione ma anche sul suo valore scientifico (delimitazione del campo di ricerca) e padogogico-espositivo. Finalmente la periodizzazione ritenuta è la seguente:

I° Periodo: 1732 - 1793.
II° Periodo: 1793 - 1855.
III° Periodo: 1855 - 1894.
IV° Periodo: 1894 - 1947.
V° Periodo: 1947 - 1967/69.

IV. AREE GEOGRAFICHE

Doppio pericolo da evitare: a) Storia della Congregazione vista unicamente dal centro; b) dissolvere la storia della Congregazione in un aggregato di storie delle province. In funzione della periodizzazione adottata, questi pericoli potrebbero essere evitati con la regionalizzazione seguente:

I° Periodo: *La Congregazione in Italia.*
II° Periodo: *Congregazione in Italia - Vicariato transalpino.*
III° Periodo: *Le tre Province Italiane* (Romana, Napoletana, Siciliana).
Le tre Province Transalpine (Franco-Svizzera, Austriaca, Belga) e le loro diramazioni (le 7 Province formatesi tra il 1850 e il 1894.
IV° Periodo: Le grandi aree culturali: Europa, America del Nord, America Latina, Asia-Oceania.
V° Periodo: Alle aree culturali precedenti aggiungere l'Africa.

V. TEMATICA

Una lista esemplificativa di materie che potrebbero trovare posto in una storia della Congregazione. Per i singoli periodi, una tematica più precisa sarà determinata dagli autori d'intesa con il direttore.

A. *Le strutture della Comunità*:

1. I Capitoli Generali (loro funzione legislativa: Regole e Costituzioni).
2. La figura del Superiore Generale e del suo Consiglio.
3. Il governo provinciale e locale.
4. Povertà e vita comunitaria. L'Economia.
5. La fondazione della casa Generalizia a Roma.

B. *La vita quotidiana*:

1. Una giornata nella comunità redentorista: orario, vita e vestito, i tempi della preghiera e del lavoro, ritiri e penitenze, le riunioni domestiche, la cura degli infermi, la morte.
2. L'habitat: edifici e luoghi di culto, le abitazioni e le suppellettili.
3. Le Feste: il giorno di riposo settimanale, le feste straordinarie, modo di celebrarle.
4. L'ordinamento della vita fuori della comunità: i viaggi, in missione, nei periodi di persecuzione.

C. *La Formazione*:

1. La scelta dei candidati.
2. Il noviziato.
3. Ordinamento e orientamento degli studi (manuali, esami...).

4. Apparizione e organizzazione delle « Scuole Missionarie ».
5. Il secondo noviziato.
6. De sequenda doctrina Sancti Alfonsi.
7. Il Collegio Maggiore.
8. Le Biblioteche.

D. *Le attività della Congregazione*:

1. Missioni popolari e Esercizi spirituali.
2. Parrocchie e attività educative per esterni.
3. L'opera dei Redentoristi nei movimenti devozionali dei secoli XVIII-XX: Madonna del Perpetuo Soccorso, Cuore Eucaristico, Adorazione riparatrice, Sacra Famiglia...
4. I Santuari: Aparecida, Sainte Anne, Materdomini...
5. Tra i soldati e gli ammalati.
6. Apostolato sociale.
7. Attività letteraria: Produzione scientifica, Editrici, Riviste...

E. *I Modelli di comportamento*:

1. Idealizzazione del comportamento redentorista nei testi legislativi e nella letteratura spirituale.
2. I Tipi riconosciuti: il missionario, il confessore, il professore, il fratello, il malato...
3. Le figure esemplari nella letteratura agiografica interna: Sarnelli, Cafaro, Sportelli, Fr.llo Gaudiello, Domenico Blasucci, S. Gerardo...
4. Importanza della figura del P. Désurmont.

F. *La Spiritualità Redentorista*:

Dopo il primo periodo, esiste una spiritualità redentorista distinta dalla spiritualità alfonsiana?

G. *Influsso della Congregazione nella fondazione di altri Istituti Missionari nel secolo XIX*:

1. Oblati di Maria Immacolata. - 2. Salesiani. 3. - Bufalini. 4. - Sacri Cuori di Secondigliano (Napoli). 5. - Oblati di Maria Vergine (Pio Bruno Lanteri). 6. - Fratelli della Misericordia (B. Peter Friethofer). 7. - Discipuli Domini (Cina)...

H. *I Redentoristi e le Congregazioni Femminili nei secoli XIX e XX.*

XI. - PER UNA STORIA DELLA CONGREGAZIONE DEL SS. REDENTORE NEL XIX E XX SECOLO

1. - I GRANDI TEMI NELLA PROSPETTIVA DELLA STORIA DELLA CHIESA E DELLA STORIA UNIVERSALE DELLA CULTURA (F. FERRERO)

La tematica di questi periodi forse non è ancora chiara a livello di Congregazione. Ci può venire suggerita dagli studi fatti a proposito di altri fenomeni storici contemporanei: II Centenario della Rivoluzione Francese (1789-1989); Vita religiosa, sacerdotale e missionaria, specialmente a motivo del rinnovamento postconciliare e dei processi di beatificazione e canonizzazione dei grandi fondatori dell'Otto e Novecento; Provincie e Viceprovincie della Congregazione, ecc. Da questo insieme possiamo trarre un orientamento per gli studi che adesso ci preoccupano.

1) *Orientamenti storiografici e metodologici*

- Superamento dei pregiudizi ideologici sul XIX secolo.
- Diversità e abbondanza delle fonti.
- Sviluppo delle scienze e delle tecniche per lo studio di esse e dei loro contenuti.
- Attenzione particolare alla storia sociale e alla dimensione sociale dei fenomeni storici del periodo.
- Ricerca di una storia totale, scientifica, tecnica, interdisciplinare e capace di assumere anche le forme « narrative » della cultura attuale.
- Complessità dei rapporti storici dei fenomeni, delle personalità, degli avvenimenti, ecc. da studiare.

2) *Periodizzazione fondamentale e sottodivisione del periodo*

- Sembrano chiari tre grandi momenti: 1787-89 - 1814-20; 1814-20 - 1914-18; 1914-18 - 1939-45-47.
- Ma ce ne è una grande diversità nella sottodivisione del periodo nelle diverse nazioni ed aree geografiche.
- Per questo acquistano una grande importanza le diverse aree geografiche di sviluppo, evoluzione e configurazione nella storia della Congregazione: Europa, Stati Uniti dell'America del Nord, Nazioni indipendenti dell'America Latina, Colonie europee, Roma, senza dimenticare le microaree di alcune di esse.

3) *Temi significativi*

- Nuova situazione e funzione socio-culturale, socio-politica, socio-religiosa, ecc. del cattolicesimo.

• Importanza delle « chiese » locali, accanto alla « chiesa » di Roma, dei concordati, dei concilii provinciali, dei sinodi locali, del rinnovamento nella formazione sacerdotale e religiosa, ecc.

• Rapporti dei redentoristi delle Provincie con il mondo della fede (chiese locali), della cultura, della politica (partiti), della scienza, ecc.

• Evangelizzazione e apostolato: missioni, esercizi, parrocchie, collegi, forme nuove di apostolato, tensioni col clero locale, apostolato laicale.

• Colonie: aree di influsso politico, economico e culturale; geografia e dimensione politica ed economica delle fondazioni; ripercusioni culturali (artistiche), ecc.

• Emigrazioni europee.

• Ideologia, politica, rivoluzione, problematica sociale.

• Pietà popolare: missioni, santuari, case, pubblicazioni, ecc.

• Attività missionaria (ad fideles et ad infideles).

• Roma e la Curia Generale a Via Merulana.

• La Madonna del Perpetuo Soccorso.

• La difessa, continuazione e sviluppo del magistero ecclesiale di S. Alfonso.

• Il « culto della regola » e la spiritualità redentorista.

• Evoluzione (geografica, architettonica, economica, sociale, ecc.) delle fondazioni.

4) *Altri argomenti da sottolineare* (S. Boland)

• Missioni popolari: attività dei missionari; ripercusioni di essa sulla religiosità popolare; grandi personalità; studi sulle missioni (cf. Spic. Hist. 33(1985)).

• I superiori: importanza della lunga permanenza dei superiori provinciali nella loro carica; ripercusioni di questo fatto sulla storia della Provincia.

• Devozione popolare alla Madonna del Perpetuo Soccorso.

• Attività letteraria.

• Missioni estere: evoluzione, personalità estraordinarie.

• Stile di vita: abito, case, missioni, ecc.

2. - PER UNA STORIA DELLA CONGREGAZIONE DEL SS. REDENTORE NEGLI STATI UNITI DI AMERICA DEL NORD: TEMI FONDAMENTALI (C. HOEGERL)

1) *Fondazione*: motivazioni, luogo, personalità, fondatori.

2) *Decisioni iniziali che ebbero ripercussioni definitive*: quali, perché, ecc. Per esempio, in rapporto con l'evangelizzazione degli indiani, con l'accettazione delle parrocchie, ecc.

3) *Accettazione della nuova cultura americana*: Origine cattolica dei fondatori; pluralismo americano; atteggiamenti dei protestanti; reazione dei redentoristi di fronte alla nuova cultura; trapianto della cultura europea o accomodazione?; Hecker; predominio tedesco; gli altri redentoristi.

4) *Adattamento delle Regole alle nuove condizioni*: prescrizioni che non potevano essere osservate in America; pressioni di Roma e delle Provincie europee.

5) *Relazioni dei Superiori della Missione con quelli dell'Europa.*

6) *Lavori apostolici*: quali erano; cambiamenti nei primi anni; diversità; missioni agli emigrati; parrocchie tedesche, ecc.

7) *Formazione*: accettazione dei nativi; formazione dei nuovi candidati; problemi per questo motivo con le autorità europee, ecc.

8) *Apostolato delle parrocchie*: liturgia (influsso tedesco); scuole parrocchiali (ripercussioni di quelle protestanti); confraternite (per far fronte alle società segrete); opere sociali (orfani degli emigrati); casse di risparmio; società di assicurazione; stampa, ecc.

9) *Scrittori.*

10) *Rapporti col clero secolare e con gli altri religiosi.*

3. - PER UNA STORIA DELLA CONGREGAZIONE DEL SS. REDENTORE IN ITALIA: TEMI GIA' SVILUPPATI (G. ORLANDI)

I. STORIA GENERALE:

M. DE MEULEMEESTER, *Histoire sommaire de la Congrégation du T.S. Rédempteur*, Louvain 1958.

II. CATALOGHI:

F. MINERVINO, *Catalogo dei Redentoristi d'Italia (1732-1841) e dei Redentoristi delle Provincie Meridionali d'Italia (1841-1869)*, Roma 1978.

F. MINERVINO, *Catalogo dei Redentoristi della Provincia Napoletana, 1841-1878*, Roma 1979.

III. NECROLOGI:

• *Provincia Romana*:

[G. PAGLIARA], *Memoriale della Congregazione del SS. Redentore per la Provincia Romana*, Roma 1950.

• *Provincia Napoletana*:

S.M. SCHIAVONE, *Biografie dei Redentoristi Napoletani più ragguardevoli per santità, dottrina e dignità*, Pagani 1938.

F. MINERVINO, *Nella luce di Dio. Redentoristi di ieri*, Pompei 1985.

F. MINERVINO, *Con S. Alfonso nella luce di Dio*, Pompei 1986.

IV. STORIA DELLE SINGOLE PROVINCIE:

• *Divisione delle Provincie*:

G. RUSSO, *Le vicende redentoriste del 1841 secondo i documenti dell'Archivio Borbone di Napoli*, in S.H., 12 (1964) 270-318.

• *Provincia Romana*:

R. PITTIGLIANI, *Litterae annales de rebus gestis Provinciae Romanae*, Roma 1914.

A. SAMPERS, *De erectione et abolitione Provinciae provvisoriae in Italia superiori existentis ann. 1859-1862, cum documentis ac notis de fundatione et suppressione domorum*, in S.H., 4 (1956) 68-84.

G. ORLANDI, *La Congregazione del SS. Redentore nel Ducato di Modena, 1835-1848*, in S.H., 18 (1970) 371-430.

G. ORLANDI, *I Redentoristi nella delegazione di Frosinone durante l'ultimo decennio dello Stato Pontificio, 1860-1870*, in S.H., 21 (1973) 28-164.

G. ORLANDI, *La Congregazione del SS. Redentore nel Lombardo-Veneto. Trattative, fondazione e primo decennio della casa di Bussolengo, 1844-1867*, in S.H., 22 (1974) 165-223.

• *Provincia Napoletana*:

A. DE RISIO, *Croniche della Congregazione del Santissimo Redentore*, Palermo 1858.

G. DAMIANI, *Litterae annales de rebus gestis Provinciae Neapolitanae Congregationis SS. Redemptoris*, Napoli 1915.

• *Provincia Siciliana*:

S. GIAMMUSSO, *I Redentoristi in Sicilia*, Palermo-Uditore 1960.

V. RICCI, *I Redentoristi in Sicilia, in AA.VV., Problemi e prospettive dell'evangelizzazione in Sicilia*, Palermo 1984, 161-175.

V. STORIA DI SINGOLE CASE:

• *Provincia Romana*:

I. LOEW - A. SAMPERS, *De initiis hospitii romani S. Mariae in Monterone, 1814-1820*, in S.H., 8 (1960) 40-65.

• *Provincia Napoletana*:

I. LOEW, *La pratica dell'osservanza regolare nel Collegio principale della Congrezione del SS. Redentore in Nocera de' Pagani minutamente esposta dal P. Francesco Springer*, in S.H., 2 (1954) 295-364.

O. GREGORIO, *La soppressione del collegio redentorista di Catanzaro, 1866*, in S.H., 11 (1963) 45-82.

• *Provincia Siciliana*:

A. DE RISIO, *Breve memoria della fondazione della Casa e Chiesa dell'Uditore, Opera dei RR.PP. Liguorini*, Palermo 1856.

VI. STORIA DI ASPETTI PARTICOLARI:

• *Missioni popolari*:

— Provincia Romana:

I. LOEW, *Documenta de S. Paula di Rosa (Soror Maria Crucifixa) et de Missione in Acquafredda, 1847*, in S.H., 2 (1854) 87-104.

I. LOEW - A. SAMPERS, *De missione in Finali*, 1837, in S.H., 4 (1956) 44-64.

G. ORLANDI, *La missione popolare redentorista in Italia. Dal Settecento ai giorni nostri*, in S.H. 33 (1985) 51-141.

— Provincia Napoletana:

I. LOEW, *De Missione in Nocera, 1823*, in S.H., 4 (1956) 25-43.

O. GREGORIO, *Contributo delle missioni redentoriste alla storia socio-religiosa dell'Italia meridionale*, in S.H., 21 (1973) 259-283.

O. GREGORIO, *Statistica di missioni fatte dai Redentoristi nel Regno di Napoli nel 1857-1858*, in S.H., 21 (1973) 425-436.

— Provincia Siciliana:

S. GIAMMUSSO, *Le Missioni dei Redentoristi in Sicilia dalle origini al 1860*, in S.H., 10 (1962) 51-176.

VII. BIOGRAFIE DI SINGOLI REDENTORISTI ITALIANI:

- *Servi di Dio*
- *Altre personalità eminenti*

VIII. REDENTORISTI ITALIANI ATTIVI ALL'ESTERO:

- *Loiodice e compagni* (Colombia e Spagna)
- *Emigranti* in seguito alle soppressioni italiane (Padri e Studenti della Provincia Romana: in Austria, Francia, Inghilterra, ecc.).

IX. REDENTORISTI ESTERI ATTIVI IN ITALIA:

- *Fondatori della Vice Provincia Lombardo-Veneta*
- *Esuli dal Portogallo*

XII. - CONCLUSIONI PROPOSITIVE

1. Si richiede la riorganizzazione e ristrutturazione dell'Istituto Storico con sede attuale a Sant'Alfonso in via Merulana.

2. Per la rivista *Spicilegilm Historicum Congregationis Sanctissimi Redemptoris,* edita a cura dell'Instituto Storico della Congregazione, si richiede un segretario di redazione, il quale ne curi gli aspetti tecnici, giuridici e amministrativi.

3. A livello regionale o interregionale sia costituita una commissione che abbia lo scopo di coordinare le ricerche storiche e sia in costante contatto con l'Istituto Storico di Roma.

4. Si considera conveniente continuare i lavori in corso di realizzazione, che hanno un interesse maggiore per gli studi alfonsiani, come possono essere quelli riguardanti l'edizione critica dell'epistolario e dei « Diari » di S. Alfonso, o il « catalogo generale dei Redentoristi ».

5. L'elaborazione della nuova Storia generale della Congregazione si considera l'attività prioritaria e più urgente nel campo della ricerca storica dei Redentoristi.

6. Si invita il Governo Generale a curare in tempi non lunghi e a livello regionale convegni degli archivisti provinciali della Congregazione (America del Nord, America Latina, Asia e Oceania, Europa) con la finalità di: informare sul progetto di Storia generale C.SS.R.; avere una visione delle fonti esistenti; conoscere i lavori in via di realizzazione a livello locale; preparare schedari uniformi; cercare personale; preparare la formazione di una bibliografia più completa su gli argomenti locali riguardanti la storia della Congregazione, ecc.

NOTITIAE BIBLIOGRAPHICAE

Théodule REY-MERMET, *Le Saint du Siècle des Lumières. Alfonso de Liguori (1696-1787)*; Paris, Nouvelle Cité, 2e édit., 1987; 8°, pp. 716 - FF 250.

Les circonstances n'ont pas permis de recenser, à ce jour, la biographie de saint ALPHONSE composée par le Père THÉODULE REY-MERMET, rédemptoriste de la province de Lyon, publiée en 1982 pour le 250e anniversaire de la fondation de la Congrégation du Très-Saint-Rédempteur. En cette année du bi-centenaire de la mort de saint ALPHONSE, une seconde édition française vient de paraître. Ce nous est une joie de la saluer et de la présenter aux lecteurs du *Spicilegium Historicum C.SS.R.*, dont beaucoup connaissent déjà la première édition. Disons-le tout de suite que cette seconde édition, si elle ne comporte pas dans le texte de changements notables, a tenu compte des desiderata exprimés par certains lecteurs et a su s'inspirer des améliorations apportées par les traductions (italienne, 1983, brésilienne, 1984, castillane, 1985, allemande 1986, en attendant les éditions en polonais et en anglais). La jaquette nous présente une image de saint ALPHONSE plus agréable que la couverture de la première édition, même si la vérité historique du document y perd un peu. Le volume est relié élégamment. Il comporte aussi des Index dressés par le P. A. GARNIER: Index des noms de personnes, Index des noms géographiques, Index des matières, qui feront de cette seconde édition un excellent instrument de travail pour étudier la vie et la pensée d'ALPHONSE DE LIGUORI.

L'Académie Française a couronné le livre du P. TH. REY-MERMET du Prix d'Histoire générale: « CLAIRE VIRENQUE *1987* ».

Si « *Les saints vont en enfer* », selon le titre célèbre de G. CESBRON, ils vont aussi en purgatoire. C'est un long purgatoire biographique qu'a connu saint ALPHONSE en langue française, au cours de ce vingtième siècle. La dernière grande biographie de saint ALPHONSE en français a été publiée par le P. A. BERTE en 1900. Depuis, aucune grande biographie n'a vu le jour. Au cours du dix-neuvième siècle, saint Alphonse, par les nombreuses traductions françaises de ses oeuvres, avait été un des maîtres spirituels des catholiques français. Au concile Vatican I, il était apparu comme un des principaux théologiens de l'infaillibilité pontificale. Au cours du vingtième siècle, les éditions de ses oeuvres vont se raréfiant. Le silence descend sur sa vie et sur sa doctrine. L'image de saint ALPHONSE se présente comme celle d'un moraliste sévère en matière sexuelle, et même d'un rigoriste, comme en témoignent ces paroles de J. LE GOFF: « Saint ALPHONSE DE LIGUORI... qui n'était pas le pire rigoriste ».

Les pays de langue castillane avaient eu la chance de posséder la biographie publiée par le P. R. TELLERIA, *San Alfonso María de Liguorio*, 2 vol., Madrid, 1950-1951. Son oeuvre peut à bon droit se vanter d'être composée de première main, fruit de recherches menées dans les Archives les plus diverses. On regrettera que les documents inédits amassés par ce chercheur remarquable n'aient pas été publiés.

La nécessité d'une nouvelle biographie en langue française s'imposait, non seulement pour faire droit aux résultants des recherches historiques menées depuis près d'un siècle, mais aussi pour présenter au public français ou de langue française une image de saint ALPHONSE conforme à la réalité historique et qu'il puisse accueillir.

C'est à l'initiative du Rév.me Père J. PFAB, supérieur général des Rédemptoristes, que le P. TH. REY-MERMET fut invité à écrire une biographie de saint ALPHONSE. Certes, ce n'est pas un historien de métier. Il est surtout connu en France, par sa tétralogie *Croire* qui fut un succès de librairie. On remarquera dans sa bibliographie des essais biographiques, une vie populaire de saint GERARD: *Le petit frère qui jouait avec Dieu*, l'édition des *Carnets de Route* de J. PLOUSSARD; en 1978, la vie de la bienheureuse ANNE-MARIE RIVIER, *Vos filles prophétiseront*, enfin, en 1984, une biographie de *Louis-Marie Grignon de Montfort*. Il est évident que la vie de saint ALPHONSE était d'une toute autre dimension. L'ouvrage du P. TH. REY-MERMET est le résultat de cinq années d'efforts acharnés.

Parmi les sources utilisées par l'auteur, signalons d'abord les oeuvres mêmes du saint, surtout ses *Lettres*. Il faut faire aussi une grande part à l'oeuvre du P.A.M. TANNOIA, *Della Vita ed Istituto del Venerabile Servo di Dio A.M. Liguori*, Naples 1798-1802, dont le P. REY-MERMET déclare dans la préface à une réédition anastatique de 1982: « ... qu'elle reste et restera la source indispensable à laquelle il faut puiser pour connaître la vie et l'esprit du plus grand saint du XVIIIe siècle ». Autre source particulièrement importante la biographie écrite par le P. R. TELLERIA. Il faut signaler aussi que l'auteur a utilisé la revue de l'Institut historique des Rédemptoristes, le *Spicilegium Historicum C.Ss.R.*, qui paraît depuis 1953, et dans laquelle ont écrit tous les chercheurs de quelque importance dans les questions alphonsiennes. Durant plusieurs mois d'un travail inlassable, le P. REY-MERMET a mis en fiches toutes les informations, qui pourraient être utiles pour son travail, se trouvant dans les trente années de la Revue. Il a constitué ainsi un fichier d'une valeur inestimable. Il est à regretter qu'il soit parti en fumée. Il aurait pu rendre de grands services aux chercheurs de l'avenir.

Le P. REY-MERMET a consulté les Archives accessibles et établi l'état de celles-ci. Il a utilisé les *Annales* et les *Commentaires* du P. F. KUNTZ ainsi que les compte-rendus manuscrits des *Visites pastorales* de l'évêque de Sainte-Agathe-des-Goths. On peut dire que le P. REY-MERMET a consulté toutes les sources, ou presque, actuellement disponibles pour écrire une biographie de saint ALPHONSE.

L'ouvrage s'articule en cinq parties:

1° La famille. Naissance. Education et premières années de vie professionnelle (1696-1723).
2° Conversion. Formation sacerdotale. Premières activités pastorales et missionnaires (1723-1732).
3° Fondation de la Congrégation du Très-Saint-Rédempteur. Missionnaire, Supérieur, Ecrivain (1732-1762).
4° Evêque de Sainte-Agathe-des-Goths (1762-1775).
5° Les dernières années (1775-1787).

Les différentes phases de la vie de saint ALPHONSE sont d'inégale longueur. Cependant, quand on compare la biographie de REY-MERMET avec les Memorie du P. TANNOIA, on observe que le premier fait basculer les pôles d'intérêt vers les années de jeunesse et d'activité missionnaire chez les rédemptoristes. Le P. REY-MERMET écrit dans sa présentation de l'édition anastatique de TANNOIA: « Les deux premières parties de son oeuvre qui embrassent les 66 ans du fondateur avant l'épiscopat comptent 370 pages, alors que la troisième partie, seulement sur les 13 ans de l'épiscopat, en compte 424 ». Chez le P. REY-MERMET les années qui précèdent l'épiscopat sont narrées en 451 pages tandis que l'épiscopat ne s'en voit attribuées que 104. Cet équilibre des parties ne risque-t-il pas d'avoir des conséquences dans l'appréciation du caractère et de l'activité du saint?

Il ne peut s'agir de résumer un volume de près de 700 pages. Je voudrais simplement examiner chacune des périodes de la biographie et émettre quelques brèves réflexions.

La première partie décrit l'enfance et la jeunesse d'ALPHONSE. Le premier personnage de cette histoire est la ville de Naples où il passera les 36 premières années de sa vie. Naples était alors la capitale du monde la plus peuplée après Londres et Paris. Au début du XVIIIe siècle, elle comptait 224.000 habitants; à la fin du siècle, elle aura plus que doublée: 442.000. Sans Naples, l'histoire d'ALPHONSE ne peut se comprendre. C'est dans le milieu politique et socio-économique napolitain que s'insère la famille LIGUORI. Les quelques détails consacrés à la mère d'ALPHONSE permettent de cerner le visage de celle dont il conservera jusqu'à la mort le souvenir aimant au fond du coeur. Mais l'auteur semble porter une attention et une tendresse particulière à don GIUSEPPE DE LIGUORI. Il étudie avec soin son caractère. Il suit les degrés de sacarrière militaire jusqu'au commandement de l'escadre napolitaine. Le récit de ses campagnes, menées tambour battant, se lit comme un roman. Le P. REY-MERMET a su illustrer la figure de cet officier, qui, sur sa galère basse sur les flots, assurait la police de la Méditerranée.

Nous avons peu de renseignements directs sur les années de formation d'Alphonse. Th. REY-MERMET recueille soigneusement les indications fournies par TANNOIA et TELLERIA, il étudie les usages du temps, enfin il insère ALPHONSE dans ce cadre, nous montrant comment les éléments de cette éducation perdureront toute sa vie. Nous suivons ainsi sa formation littéraire, humaniste et philosophique. Je ne crois pas qu'il faille souligner le cartésianisme de ce futur docteur de l'Eglise. Certes la méthode cartésienne qui était dans l'air s'imposera à lui, mais comme le souligne l'auteur: « il ne sera pas un inconditionnel du grand René ».

En ce qui concerne la carrière universitaire qui mènera ALPHONSE au doctorat *in utroque iure* à l'âge de 16 ans, l'auteur s'en remet plusieurs fois aux règlements universitaires. Mais cette méthode comporte des dangers, que le P. REY-MERMET souligne d'ailleurs: à Naples, une chose, la loi, autre chose, son application.

Deux chapitres surtout me semblent d'une très belle venue; l'auteur y montre particulièrement son talent d'insérer Alphonse dans la culture du temps, ceux qui nous parlent de la formation à la peinture et à la musique. Les arguments employés atteignent un certain degré de probabilité, sans toucher toujours à la certitude. Mais le résultat est là. Les madones peintes ou gravées par Alphonse s'encadrent parfaitement dans l'école napolitaine du XVIIIe et son talent musical donnera à Naples les Canzoncine et le Noël le plus populaire d'Italie.

La destruction d'Archives, surtout durant la seconde guerre mondiale, ne permet pas à l'auteur d'apporter grande lumière sur la carrière d'avocat et d'administrateur d'Alphonse. Je crois que le P. REY-MERMET a montré qu'il ne fallait plus attendre de trouvailles en ce domaine. A la suite de R. TELLERIA et d'O. GREGORIO, l'auteur nous introduit dans les arcanes du fameux procès qui provoquera la conversion d'Alphonse. Sans que tous les secrets soient levés — le seront-ils jamais? — il nous rend plausible le chemin spirituel de l'avocat, trompé dans son honnêteté professionnelle.

La deuxième partie consacrée à la formation ecclésiastique d'Alphonse ainsi qu'à ses premières années de ministère nous apporte des vues très neuves, grâce à l'utilisation détaillée de documents déjà connus mais auxquels les autres biographes n'avaient pas prêté une attention suffisante, par exemple les *Giornali* des *Apostoliche Missioni*. Le P. REY-MERMET exorcise d'amord le mythe du clergé napolitain d'ancien régime, universellement dépravé. Il note les différentes couches sociologiques du clergé. Il remarque comment le cardinal Caracciolo avait su donner à son clergé *diocésain* un élan spirituel et culturel qui l'amena pour les années 1700-1740 à ce qu'on a pu appeler une « période d'or ». Dans ce clergé diocésain se formera Alphonse rencontrant au séminaire de Naples un corps professoral « de haute qualité intellectuelle et pastorale ».

Si la *Medulla theologica* d'ABELLY, évêque de Rodez, que l'on mit entre les mains d'ALPHONSE pour le former à la théologie dogmatique ne pose aucun problème, ce texte étant anti-janséniste et bien équilibré, il n'en va pas de même du manuel de morale écrit par F. GENET, évêque de Vaison, sous le titre de *Théologie morale*. Certes, comme le note REY-MERMET, F. GENET est-il probabilioriste et rigoriste en harmonie avec le courant rigoriste de la pastorale du temps et selon les directives du Saint Siège, spécialement d'Alexandre VII et d'Innocent XI. Un volume récent intitulé *François Genet: The man and his methodology*, Rome 1984, écrit par le P. J.R. POLLOCK, S.J. a renouvelé notre connaissance de la vie de GENET. Le P. REY-MERMET écrit: « INNOCENT XI nomme aussitôt GENET chanoine théologal d'Avignon; huit ans plus tard (1685) voici pour lui la mitre de Vaison-la-Romaine » (p. 158). Or J.R. POLLOCK l'a montré, documents à l'appui, GENET n'a été nommé chanoine théologal d'Avignon qu'au début

de 1685. (J. R. POLLOCK, *op.cit.*, p.52). Le P. REY-MERMET écrit encore: « Or, nous savons aujourd'hui qu'au fur et à mesure de leur rédaction les volumes de GENET étaient soumis à l'examen d'ANTOINE ARNAULD » (p. 138). Toujours selon POLLOCK, il ne s'est agi en fait que des deux premiers volumes d'un ouvrage qui en compte huit. POLLOCK nous avertit d'être très prudents sur la part prise par ARNAULD dans la composition de la Théologie morale de F. GENET. « Nous ne savons pas exactement quelle fut la contribution d'ARNAULD à l'oeuvre de GENET, car nous n'avons pas les brouillons de GENET et nous n'avons pas non plus les corrections ou suggestions d'ARNAULD » p. 17). Reste au delà de ces précisions matérielles, que, selon l'expression du P. REY-MERMET, le rigorisme de GENET sera la cause d'un drame de conscience pour ALPHONSE, mais aussi le point de départ de sa recherche d'un système équilibré en théologie morale.

La formation du futur missionnaire ne fut pas qu'intellectuelle, elle se fit aussi sur le terrain, dans l'association des prêtres diocésains des *Apostoliche Missioni*, dont le P. REY-MERMET a heureusement exploité le *Giornale*. La méthode alphonsienne des missions paroissiales ne sera pas le fruit d'une génération spontanée, mais elle s'inscrira dans un cadre institutionnel en compagnie de valeureux missionnaires. Autre expérience, capitale, des premières années de sacerdoce, la découverte des pauvres dans la ville de Naples. L'institution des *Capelle serotine*, ces réunions vespérales dans les boutiques et maisons particulières, animées par des laïcs, qui dispensaient la catéchèse et enseignaient à prier, avec l'aide des clercs, marque la créativité d'Alphonse dans le cadre de la pastorale napolitaine.

Deux chapitres sont consacrés au monastère ou conservatoire de Scala et à Mère MARIE-CÉLESTE CROSTAROSA. On pourrait penser à une digression. Il me semble qu'il n'en est rien. En effet, on ne peut annuler le fait que le message de MARIE CÉLESTE a déterminé le « moment et l'endroit de la fondation » d'ALPHONSE, qu'il a aussi, selon l'expression du P. REY-MERMET, « influencé la Règle et l'esprit », sans être ni le facteur initial, ni le mobile décisif de la fondation. Ces chapitres sont encore ouverts à une étude ultérieure qui pourrait déterminer avec plus de précision les interventions de Mgr. FALCOIA, de Mère MARIE-CÉLESTE et d'ALPHONSE dans les événements de Scala.

La troisième partie, qui traite des trente années les plus fécondes de la vie du fondateur depuis son départ de Naples jusqu'à sa nomination épiscopale, occupe dans le livre une place de premier choix.

Lorsqu'en 1732, le 2 novembre, ALPHONSE quitte Naple « définitivement », « il coupe avec sa classe et sa culture ». Il descend sur la planète des pauvres dépourvus de secours spirituels » (p. 250). Jusque-là REY-MERMET avait analysé les relations entre culture napolitaine et ALPHONSE, désormais on rencontrera peu d'éléments culturels. Il n'en faut pas conclure que la vie culturelle ne se soit pas développée à Naples durant cette période. Ainsi que l'écrit A. Paratore: « L'avènement de Charles de Bourbon au royaume de Naples, au lieu de la domination autrichienne, a marqué l'antique royaume d'un heureux développement des conditions économiques, institutionnelles et culturelles » (cf. *Acta Neapolitana*, Actes

du Congrès International, Naples, avril, 1981). Mais le continent où abordait Alphonse possédait lui-aussi une culture typique. On peut se demander, à la suite d'études récentes, si le fondateur des rédemptoristes a suffisamment capté les valeurs de cette culture du Mezzogiorno et si son biographe ne l'a pas passée sous silence?

TH. REY-MERMET montre bien comment, dans la fondation, ce qui fut central pour ALPHONSE, ce fut la mission et son organisation. C'est lui qui fixa la méthode catéchétique, qui récusa les interventions spectaculaires, qui instaura la *Vita divota*, qui fit s'éclater la mission dans les petits villages ou écarts, qui institua les « retours de mission ». Tout ce qui regarde « l'Institution ou la vie religieuse » se trouve dans la mouvance de Mgr. FALCOIA. Mais après la mort de se dernier, il faudra bien qu'ALPHONSE s'en occupe. Il lui faudra aussi régler son statut face à l'Eglise et à l'Etat. Si l'approbation pontificale par Benoit XIV en 1749 fut un coup de maître, son efficacité pratique demeura limitée dans le Royaume faute de l'*Exequatur* royal, et l'existence de la Congrégation y demeurera précaire jusqu'à la fin de sa vie.

De 1752 à 1762 la vie d'ALPHONSE est surtout consacrée à la rédaction de ses oeuvres, spécialement de sa Morale. Le P. REY-MERMET connaît bien la bibliographie d'ALPHONSE, ainsi que les études dont il a fait l'objet récemment. Dans la ligne de ses sources, il en donne une lecture « doctrinale ». Récemment M. VIDAL a proposé une « lecture socio-biographique » de la morale alphonsienne. Ici encore l'oeuvre de REY-MERMET demeure ouverte à des développements ultérieurs.

A la fin de cette partie, on peut se demander si l'auteur n'est pas trop entré dans les détails. Certes ils intéresseront les Rédemptoristes, mais le lecteur ordinaire, même cultivé, se perdra un peu dans toutes ces péripéties et ces personnages.

La quatrième partie considère l'activité de l'évêque de Sainte-Agathe-des-Goths (1762-1775). L'auteur disposait d'une documentation écrasante, spécialement du compte-rendu des *Visites paroissiales*. (Pourrait-on exprimer le désir d'avoir enfin une édition de ces compte-rendus, qui serait certes une contribution à la connaisance de l'activité épiscopale du saint, mais aussi de l'histoire du catholicisme dans le royaume de Naples). Dans cette période le rééquilibrage par rapport à TANNOIA se fait sentir le plus fortement. On peut se demander si le P. REY-MERMET a souligné suffisamment l'activité épiscopale d'ALPHONSE. Celui-ci a mis en oeuvre les décisions pastorales positives du concile de Trente: mission générale dans la ville épiscopale, puis étendue au diocèse, visite des paroisses, aménagement d'un séminaire spacieux et aéré, tentative de convoquer un Synode épiscopal, rendu impossible faute d'assentiment royal. Si les fléaux majeurs de l'Europe — *peste, fame, bello* — ne frappaient plus avec la dureté du Moyen Age, ALPHONSE doit affronter la grande famine de 1763-1764. Il intervint efficacement et de tout coeur pour donner à manger aux populations affamées. L'auteur peut utiliser ici les recherches de GÉRARD DELILLE sur l'économie de la Vallée Caudine.

ALPHONSE demeurait Supérieur Général de la Congrégation du Très-Saint-Rédempteur. A ce titre il convoquera en 1764, à Nocera, un Cha-

pitre Général, qui codifia les usages de la Congrégation, très marqués par le caractères napolitain de l'Institut. Mais déjà dans ce Chapitre, auquel ALPHONSE n'assista pas jusqu'à la fin, se manifestèrent les premiers signes des tensions qui provoqueront une cassure dans les années 80.

D'autre part, dans la tempête qui emporte la Compagnie de Jésus, supprimée au Portugal, en France, en Espagne, à Naples même, le 20 novembre 1767, le fondateur par son influence personnelle auprès des autorités réussira à préserver sa Congrégation.

La démission de l'évêque de Sainte-Agathe étant acceptée par PIE VI en 1775, il rentre chez les siens à Pagani où il passera les dernières années de sa vie. Le P. REY-MERMET fait ici justice-espérons-le définitivement-du mythe du fondateur rejeté par ses fils, mythe encore cher aux prédicateurs d'aujourd'hui.

La dernière partie de la vie est traitée rapidement. L'auteur s'en explique encore dans sa présentation des *Mémoires* de TANNOIA, notant que CHILETTI, un rééditeur de TANNOIA au 19e siècle, lui reproche avec raison des répétitions et des longueurs. « L'affaire est particulièrement ennuyeuse, dans le récit qui n'en finit pas, de la décrépitude dans laquelle le saint vieillard de Pagani s'enfonce graduellement ».

Dernière et cruelle épreuve: le *Regolamento!* Le P. REY-MERMET réussit à montrer les dimensions politiques de cette affaire. Ayant rédigé un *Regolamento interiore* selon les critères juridictionnalistes du Conseil d'Etat, des confrères d'ALPHONSE le lui firent endosser, alors qu'il ne pouvait suivre par lui-même les tractations. Ce *Regolamento* fut approuvé par le roi le 22 janvier 1780. Il engendra dans la Congrégation une crise majeure soit avec le Saint-Siège, soit à l'intérieur même de l'Institut. A ce moment existait entre le Saint-Siège et le Royaume de Naples un état de guerre diplomatique qui pouvait faire apparaître cette demande d'autorisation royale comme une trahison envers le Pape. Aussi le Saint-Siège le prit-il très mal et coupa en deux la Congrégation: « Les confrères vivant dans le Royaume ne sont plus membres de la Congrégation du Très-Saint-Rédempteur. Le fondateur est de leur nombre » (p. 616). Evidemment les choses finiront par s'arranger, comme toujours, mais après la mort du fondateur. D'autre part, cette coupure de la Congrégation en deux parties exprimait aussi les impatiences des nouvelles générations ouvertes à une expansion plus large des activités de la Congrégation. Serait-il permis à l'historien de demander ici aussi une édition critique de ce *Regolamento interiore?* ALPHONSE « expira dans le Seigneur au son de l'Angelus » le 1er août 1787. Il y a deux cents ans!

En conclusion d'une trop longue recension, quelques remarques sur le style. Celui du P. REY-MERMET est inimitable. Les lecteurs de *Croire* lui ont fait un succès. On le retrouve dans cette biographie. Style à l'emporte-pièce, aux images saisissantes, poétiques parfois, toujours alerte, même lorsqu'il s'expose à des longueurs. Ce français parlé flirte parfois avec l'argot, des expressions telles que « mettre au parfum » ont dû mettre à la torture les traducteurs!

L'oeuvre du P. REY-MERMET n'est pas la vie définitive de saint ALPHONSE, l'auteur le dit lui-même dans son *Avant-Propos*. Elle nous présente

assez bien l'état actuel de la recherche historique sur ce personnage. Certes les historiens de l'avenir recueilleront d'autres moissons. Mais aucun des futurs biographes ne pourra se dispenser de consulter cette vie, qui à l'instar des *Memorie* de TANNOIA, des biographies classiques de DILGSKRON et de TELLERIA, devra être considérée comme une source imprescriptible pour les futurs biographes de saint ALPHONSE DE LIGUORI.

LOUIS VEREECKE

SUMMARIUM HUIUS FASCICULI

STUDIA

NOTITIAE CHRONICALES

NOTITIAE BIBLIOGRAPHICAE

Rev.mus P. Generalis impressionem permisit die 15 novembris 1987

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