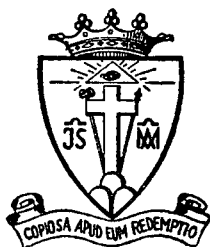


# SPICILEGIUM HISTORICUM

Congregationis  
SSmi Redemptoris



Annus XXXIX

1991

Collegium S. Alfonsi de Urbe

DIRETTORE

Fabriziano Ferrero

DIRETTORE RESPONSABILE

Giuseppe Orlandi

REDAZIONE

Otto Weiss

COMITATO DI REDAZIONE

Martin Benzerath, Samuel Boland, Fabrizio Ferrero,  
Carl Hoegerl, Antonio Marrazzo, Giuseppe Orlandi,  
Andreas Sampers, Louis Verecke, Otto Weiss

DIREZIONE, REDAZIONE E AMMINISTRAZIONE

Institutum Historicum C.Ss.R.

Via Merulana, 31

C.P. 2458

Tel. [39] (0)6 7315841

00100 Roma

Italia

APPROVAZIONE ECCLESIASTICA

Rev.mus P. Generalis C.Ss.R.

AUTORIZZAZIONE DEL TRIBUNALE DI ROMA

N. 310 del 14 giugno 1985

# STUDIA

GIUSEPPE ORLANDI

## L'USO DEGLI « EXEMPLA » IN S. ALFONSO MARIA DE LIGUORI \*

NOTE DI STORIA DELLA LETTERATURA RELIGIOSA  
DELL'ETÀ MODERNA <sup>1</sup>

### SOMMARIO

#### PREMESSA

I. — L'« EXEMPLUM »: SIGNIFICATO, TIPOLOGIA E FUNZIONE; 1. - *Significato dell'« exemplum »*; 2. - *Tipologia dell'« exemplum »*; 3. - *Ruolo storico-funzionale dell'« exemplum »*;

II. — GLI « EXEMPLA » IN S. ALFONSO; 1. - *Criteri per l'uso degli « exempla »*; 2. - *Applicazione pratica*; 3. - *Valutazione critica*.

#### CONCLUSIONE

#### PREMESSA

La figura e l'opera di s. Alfonso Maria dei Liguori appaiono singolari per più di un motivo. Per limitarci ad un solo aspetto, la sua attività letteraria sorprende per la vastità e la durata della for-

---

\* Queste pagine costituiscono il testo, ampliato, della relazione tenuta il 14 IX 1988 all'VIII Convegno di Studio (« Santità e Agiografia ») dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa (Terni, 12-15 IX 1988).

<sup>1</sup> Sull'argomento, cfr. G. CACCIATORE, *Le fonti e i modi di documentazione*, in S. ALFONSO, *Opere ascetiche*, I (*Introduzione generale*), Roma 1960, 119-290; D. CAPO-NE, *Le citazioni nelle opere ascetiche di S. Alfonso*, *ibid.*, 293-388; R. CANTEL et R. RICARD, *Exemplum*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, IV, Paris 1960; S. LO NIGRO, *Esempi*, in *Dizionario critico della letteratura italiana*, diretto da V. Branca, 2<sup>a</sup> edizione, II, Torino 1986, 201-204; P. HITZ, *Maria und unser Heil*, Limburg 1951, 68, 239, 312-313, 346-347.

tuna editoriale. Secondo dati aggiornati fino al 1933, risulta, ad esempio, che la *Theologia moralis* ebbe 9 edizioni durante la vita dell'autore, e ben 73 successivamente; la sintesi di tale opera, l'*Homo apostolicus*, 118 edizioni; le *Visite al SS. Sacramento*, 2.017; le *Glorie di Maria*, più di 1.000; la *Pratica d'amar Gesù Cristo*, 535; l'*Apparecchio alla morte*, 319. Il totale delle edizioni delle opere del Santo raggiungono l'incredibile numero di circa 20.000<sup>2</sup>.

Tra le personalità che nel corso dell'Ottocento vennero in contatto con gli scritti di s. Alfonso — dandone un giudizio positivo — va menzionato John Henry Newman (1801-1890), che gli attribuiva il merito di averlo aiutato a superare l'ultimo ostacolo al suo ingresso nella Chiesa cattolica. Nell'*Apologia pro vita sua*, fu lui stesso a narrare le circostanze di tale incontro<sup>3</sup>. Anche Sören Kierkegaard (1813-1855), per menzionare un altro grande del secolo scorso, riconosceva di aver tratto profitto dagli scritti del Santo, compresi gli « exempla » in essi contenuti<sup>4</sup>.

Ma non mancò allora anche chi espresse giudizi fortemente critici nei confronti di s. Alfonso e della sua opera. Per esempio, Ignaz von Döllinger (1799-1890). Prima di esporre il punto di vista di quest'ultimo, è opportuno ricordare che la diffusione degli scritti alfonsiani ebbe ritmi differenziati nei diversi ambiti geografici. Accanto a Paesi che si mostrarono subito ricettivi, ve ne furono altri che per una serie di circostanze si rivelarono meno permeabili.

E' il caso della Germania, che — tra quelli europei — fu uno dei Paesi in cui il magistero di s. Alfonso incontrò maggiori difficoltà ad imporsi. In un primo tempo si era sperato che le cose andassero diversamente, dato che alcune opere del Santo ebbero edi-

<sup>2</sup> Cfr. M. DE MEULEMEESTER, *Bibliographie générale des écrivains rédemptoristes*, I, La Haye-Louvain 1933, 335. Il numero delle opere di s. Alfonso edite è di 128. Cfr. F. FERRERO-S. BOLAND, *Las obras impresas por S. Alfonso Maria de Liguori*, in « Spicilegium Historicum C.S.S.R. » (d'ora in poi: *Spic. Hist.*), 36-37 (1988-1989), 485-543.

<sup>3</sup> Alla fine del 1842, Newman aveva ricevuto in dono alcuni libri da un amico, il sacerdote cattolico Charles W. Russel (1812-1880), storico e pubblicita. Tra essi vi era un non meglio specificato « volume di prediche di Sant'Alfonso de' Liguori ». Nonostante la prevenzione per l'autore — i cui scritti egli conosceva solo « dagli estratti che comunemente se ne facevano », e che « avevano enormemente alimentato » i suoi pregiudizi contro la Chiesa cattolica — Newman lesse tale volume e dovette ricredersi: « mi ricordo soltanto confusamente cosa imparai dal volume di cui ho parlato; ma dev'essere stato un acquisto importante [...]; in quelle prediche (piuttosto sembravano pezzi di prediche, buttati giù da un ascoltatore) vi sono molti passi che potrebbero definirsi esempi leggendari; ma la loro sostanza è una predicazione semplice, concreta e impressionante, delle grandi verità necessarie alla nostra salvezza ». J.H. NEWMAN, *Apologia pro vita sua*, Firenze 1970, 174-175. Cfr. G. VELOCCI, *Sant'Alfonso visto da Newman*, in « Rivista di vita spirituale », 40 (1986), 167-180.

<sup>4</sup> G. SCHERZ, *Alfons von Liguori und Sören Kierkegaard*, in *Spic. Hist.*, 6 (1958) 416.

zioni tedesche mentre egli era ancora in vita. Le *Glorie di Maria*, ad esempio, vennero pubblicate ad Augusta fin dal 1772<sup>5</sup>. Da quando vi si erano stabiliti (1841), i Redentoristi non avevano mancato di adoperarsi per far sempre più conoscere la figura e l'opera del loro Fondatore. Avevano, ad esempio, tradotto i suoi scritti principali, nella speranza che in un tempo più o meno breve potessero conseguire — sia tra il clero che tra il popolo — quel successo che gli aveva arriso altrove. In realtà, in terra tedesca tali scritti non avevano tardato a subire degli attacchi. Ad opera di liberali come il Reichsrat bavarese L. von Oettingen-Wallerstein, ma anche da parte di riviste ultramontaniste: e non tanto in riferimento alle dottrine morali del Santo, quanto « a causa della mancanza di critica nell'inserimento di storie meravigliose nelle sue "Glorie di Maria" »<sup>6</sup>.

Le sue opere devozionali, « e in primo luogo le "Glorie di Maria" erano considerate come poco serie e, a causa delle loro narrazioni di miracoli poco critiche, respinte anche dall'ala "ultramontanista", tutta legata a Roma, che si era formata tra i teologi tedeschi. Tutt'al più, secondo le idee allora correnti, sembravano destinate ad alimentare la vita ascetica e mistica delle monache e dei monaci, ma non la vita quotidiana del laico cristiano del quale si occupava la teologia morale »<sup>7</sup>. Gli attacchi « furono seguiti da una calma provvisoria, dovuta anzitutto al fatto che gli editori degli scritti di Alfonso come Michael Haringer omisero i passi incriminati »<sup>8</sup>.

Tale calma durò fino al 1871, allorché — in occasione della sua proclamazione a dottore della Chiesa — venne intrapresa una vera campagna contro il Santo. « La scelta del momento non era dovuta al caso. La reazione che il dogma dell'infallibilità aveva suscitato in Germania, l'inizio del movimento vecchio-cattolico e varie misure prese dal governo del Reich dettero il segnale di avvio del "Kulturkampf" che fu condotto in nome d'una "scienza tedesca" illuminata contro l'oscuro "romanismo" e "ultramontanismo". E non

<sup>5</sup> C. DILLENCHNEIDER, *La mariologie de S. Alphonse de Liguori*, Fribourg-Paderborn-Paris 1931, 271.

<sup>6</sup> O. WEISS, *Alphonse de Liguori et la théologie allemande du XIXe siècle*, in AA.VV., *Alphonse de Liguori pasteur et docteur*, Paris 1987, 190.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 190-191.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 211. Analoga operazione verrà compiuta da A.J. Krebs, che, nella sua traduzione delle *Glorie di Maria* (*Die Herrlichkeiten Mariä, vom hl. Kirchenlehrer Alfons Maria von Liguori. Neu aus dem Italienischen übersetzt und herausgegeben*, Regensburg 1903), sostituì un certo numero di « exempla », ivi contenuti, con quelli tratti da altre opere alfonsiane. Cfr. DILLENCHNEIDER, *La mariologie* cit., 273. Le *Glorie di Marie* vennero attaccate anche da A.V. MÜLLER, autore di *Alfons von Liguori und der Madonnenfetischismus, oder di « Religion » des Romanismus*, Halle a. S. 1902. Il terzo capitolo era intitolato: « Heilige Camorra ».

fu certo un caso che l'attacco venisse lanciato da un uomo che era diventato il portavoce dell'opposizione all'interno della Chiesa di Germania, cioè Ignaz von Döllinger [...]. Prima del 1870, egli si era battuto in favore di una teologia tedesca libera da ogni tutela e che potesse, per ciò stesso, rivendicare il titolo di scienza. Una casistica italiana non poteva inserirsi in questo progetto. Ancora meno se ne era autore Alfonso de Liguori, le cui storie di miracoli lo avevano urtato fin da quando passava per "arciultramontanista". Il modo con cui il Santo usava le citazioni finì per mettere fuori di sé l'erudito critico che si sentiva tributario del metodo storico »<sup>9</sup>.

Döllinger contestava decisamente quello che il Redentorista Dilgskron aveva scritto a proposito delle *Glorie di Maria*, che cioè nell'Ottocento alcuni dei racconti contenuti nell'opera alfonsiana non avrebbero potuto « superare il vaglio anche di una giusta critica; ma al tempo del Santo avevano ancora tutti i segni di verosimiglianza e potevano a ragione sostenersi anche di fronte all'ipercritica ». Infatti — replicava il Döllinger — tali racconti erano « in gran parte così azzardati, e perfino scandalosi », che « anche nel secolo passato non potevano vantare nessun "segno di verosimiglianza" »<sup>10</sup>. Oltre a questa critica relativa ai contenuti del libro — da lui ritenuto il frutto di un cervello esaltato e fanatico — il Döllinger rilevava in esso la presenza di citazioni inesatte, che inficiavano e compromettevano anche l'eventuale validità delle dottrine teologiche illustrate<sup>11</sup>. Appunto che, del resto, poteva estendersi anche ad altri scritti del Santo, se — come affermavano le *Vindiciae Ballerinianae*<sup>12</sup> — il p. H. De Fooz (1829-1895) aveva impiegato più di quindici anni per tentare di correggere le citazioni errate contenute nelle sue opere ascetiche<sup>13</sup>. Per quanto riguarda la seconda obiezione, gli studiosi, anche quelli appartenenti alla Congregazione del SS. Redentore, hanno preso atto della parte di fondatezza che essa conteneva. Il p. J. Litz (1865-1952), ad esempio, provvide a rivedere accuratamente le citazioni, ad aggiungere note storiche e delineare una sintesi della mariologia di s. Alfonso, allorché curò e pubblicò una

<sup>9</sup> WEISS, *Alphonse* cit., 212-213. Dello stesso autore si veda anche l'importante saggio *Döllinger et les Rédemptoristes*, in *Spic. Hist.*, 38 (1990) 393-444.

<sup>10</sup> I. VON DÖLLINGER u. F.H. REUSCH, *Geschichte der Moraltheologie in der römischen Kirche*, Nördlingen 1889, 404. Nel corso di questo saggio attribuiremo a Döllinger quanto di polemico nei confronti di s. Alfonso è contenuto nell'opera pubblicata da DÖLLINGER e da REUSCH. Tale scelta si basa su WEISS, *Alphonse* cit., p. 214.

<sup>11</sup> DILLENSCHNEIDER, *La mariologie* cit., 274.

<sup>12</sup> *Vindiciae Ballerinianae, seu gustus recognitionis Vindiciarum Alphonsianarum*, Bruges-Bruxelles 1873, 104.

<sup>13</sup> DÖLLINGER u. REUSCH, *Geschichte* cit., 404-405.

nuova edizione della traduzione delle *Glorie di Maria* che aveva realizzata il p. Krebs<sup>14</sup>.

Di tale critica del Döllinger — condivisa da studiosi come F. Meffert, secondo il quale i racconti mirabili riportati nelle *Glorie di Maria* sarebbero di grave nocumento alla pietà cristiana e aprirebbero un largo varco alla superstizione<sup>15</sup> — il minimo che si possa dire è che l'eminente storico tedesco non aveva idee molto chiare né sul concetto di « exemplum », né sul suo ruolo nella storia dell'agiografia, e più in generale della letteratura ecclesiastica e profana. Inoltre, non era aggiornato sulle ricerche che allora si stavano compiendo su tale materia da storici come Albert Lecoy de la Marche (1839-1897), autore di un saggio che viene ancora oggi citato (*La chaire française au Moyen Age*, 1868).

Negli ultimi tempi l'« exemplum » è sempre più andato attirando l'attenzione degli specialisti, come prova l'abbondante bibliografia che possediamo<sup>16</sup>. In questa sede ci limiteremo a menzionare due importanti contributi, frutto di ricerche interdisciplinari: gli Atti della Tavola rotonda organizzata dall'École Française di Roma nel 1979<sup>17</sup>, e un'indagine realizzata dall'École des Hautes Études en Sciences Sociales di Parigi<sup>18</sup>.

<sup>14</sup> *Herrlichkeiten Mariä vom hl. Kirchenlehrer Alfons M. von Liguori vollständig umgearbeitet. Die revidierten Belegstellen des hl. Verfassers nebst Erläuterungen zum Texte*, Regensburg 1922. Cfr nota 8. Sull'argomento, cfr. anche CAPONE, *Le citazioni cit.*, 336-338.

<sup>15</sup> DILLENCHNEIDER, *La mariologie cit.*, 275.

<sup>16</sup> C. DELCORNO, *Rassegna di studi sulla predicazione medievale e umanistica* (1970-1980), in « Lettere Italiane », 33 (1981) 250-257; LO NIGRO, *Esempi cit.*, 204.

<sup>17</sup> AA.VV., *Rhétorique et histoire. L'« exemplum » et le modèle de comportement dans le discours antique et médiéval* (Table ronde organisée par l'École Française de Rome, 18 mai 1979), in « Mélanges de l'École Française de Rome / MEFREM », 92 (1980) 1-179.

<sup>18</sup> AA.VV., *L'« exemplum »* (Typologie des Sources du Moyen Age Occidental, Fasc. 40), Turnhout, Brepols, 1982.

## I. — L'« EXEMPLUM »: SIGNIFICATO, TIPOLOGIA E FUNZIONE

1. - *Significato dell'« exemplum »*

L'« exemplum » è stato definito un vero e proprio racconto, con finalità estremamente pratica: « indicare, per mezzo di un aneddoto, quale deve essere il comportamento quotidiano dei fedeli »<sup>1</sup>; « un racconto generalmente breve, dato per autentico, e messo a servizio di una parola — la predicazione — per suffragare una verità morale. Esso è definito dunque dalla sua funzione ed eventualmente anche dalla sua struttura narrativa. Il contenuto tematico di un *exemplum* può essere tratto sia da una fonte dotta scritta (per esempio i *Dialoghi* di Gregorio Magno, le *Vite* dei Padri, o anche una raccolta di *exempla* precedenti), sia da una tradizione orale raccolta personalmente dall'autore dell'*exemplum* o da un altro chierico degno di fede che gliela abbia riferita (*exemplum personale*) »<sup>2</sup>. Dopo aver detto che anche per lui, in senso stretto, l'« exemplum » è « un breve racconto che illustra e prova un principio morale, un concetto: una *illustrative story* », C. Delcorno — uno dei maggiori storici della predicazione italiani — aggiunge che in senso più ampio « il termine sta a designare "tutto il materiale narrativo e descrittivo del passato e del presente" (Welter): non solo racconti dunque, ma anche similitudini, proverbi, episodi tratti dalla Scrittura e dalla letteratura profana, dalla agiografia e dalla favolistica. Questo materiale narrativo, ricchissimo soprattutto nei sermoni rivolti al popolo, ma presente, sia pure in dose più ridotta, nel sermone universitario e perfino nella *lectio* universitaria, è di enorme interesse per lo studioso di letteratura, e in particolare delle origini della letteratura europea. L'*exemplum* è morfologicamente la prima manifestazione della narrativa medievale »<sup>3</sup>. L'« exemplum » medievale « non desi-

<sup>1</sup> R. RUSCONI, *Predicazione e vita religiosa nella società italiana da Carlo Magno alla Controriforma*, Torino 1981, 138.

<sup>2</sup> J.-C. SCHMITT, *Religione folklore e società nell'Occidente medievale*, Roma-Bari 1988, 99. L'« exemplum » è un procedimento letterario « che ha conosciuto una grandissima voga nella predicazione e nella letteratura spirituale del Medio Evo. Diventato allora uno strumento pedagogico, destinato all'insegnamento morale o religioso, il suo impiego è tuttavia assai anteriore al cristianesimo. Sotto forme diverse (parabola, racconto, leggenda, favola, ecc.), era in auge presso gli antichi popoli orientali [...]. Era presentato come un precedente, un modello o un'illustrazione; non implicava necessariamente una qualifica giuridica o morale, mentre gli autori cristiani l'impiegarono quasi sempre in questo modo ». CANTEL et RICARD, *Exemplum* cit., coll. 1885-1886. Cfr. B. GEREMEK, *L'« Exemplum » et la circulation de la culture au Moyen Age*, in AA.VV., *Rhétorique* cit., 156.

<sup>3</sup> C. DELCORNIO, *La predicazione nell'età comunale*, Firenze 1974, 19-20. Dello stesso autore va segnalato il volume intitolato *Exemplum e letteratura tra Medioevo e Ri-*



gna mai un uomo, ma un racconto, una storia da prendere nel suo insieme come un oggetto, uno strumento d'insegnamento e/o d'edificazione »<sup>4</sup>.

Dal momento che il termine « exemplum » viene spesso scambiato indifferentemente con generi letterari analoghi, sarà bene dare qualche nozione — anche se elementare — di alcuni di questi ultimi. I principali sono: l'apologo, la favola, la fiaba, la leggenda, il miracolo, il racconto, il romanzo, ecc.<sup>5</sup>.

L'*apologo* è una breve narrazione con finalità educative, nella quale sono introdotti a parlare animali o cose inanimate. Agli apologi evangelici è riservato il termine di *parabola*<sup>6</sup>.

La *favola* è anch'essa una breve narrazione, ma per lo più in versi, « in cui agiscono e parlano animali, piante o altri esseri inanimati, e che racchiude un insegnamento morale, spesso dichiarato esplicitamente dall'autore ». I suoi « caratteri fondamentali furono segnati già da Esopo e universalmente diffusi da Fedro: essenziale è che essa racchiuda una verità morale o un insegnamento di saggezza pratica, e che vi agiscano, tra loro o insieme con uomini, animali o talvolta esseri inanimati, sempre però tipizzazioni e quasi stilizzazioni di virtù e di vizi umani »<sup>7</sup>.

La *fiaba* è una narrazione in prosa, che « ha per protagonista di solito l'uomo, nelle cui vicende intervengono spiriti benefici o malefici, demoni, streghe, fate, ecc.; ha molto maggiore sviluppo narrativo; carattere più dichiaratamente fantastico; non ha necessariamente fine morale e ammaestrativo; ha origine popolare e sviluppo per tradizione orale »<sup>8</sup>.

La *leggenda*, pur avvicinandosi alla favola, se ne distingue « perché si presenta, per quanto possa essere fittizia nel fondo, con rapporti precisi che la legano a un personaggio storico o dato per tale »<sup>9</sup>.

nascimento (Bologna 1989), che non abbiamo potuto debitamente utilizzare, perché al momento della sua pubblicazione queste pagine erano già state preparate per la tipografia.

<sup>4</sup> J. LE GOFF, *Définition et problèmes*, in AA.VV., *L'« exemplum »* cit., 28. Le « artes praedicandi » medievali annoveravano gli « exempla » tra le prove del sermone, insieme alle « auctoritates » e alle « rationes ». J.-C. SCHMITT, *Sermons « ad statum » et « exempla »*, *ibid.*, 154.

<sup>5</sup> V'è chi include tra gli « exempla » anche racconti orientali, narrazioni miracolose, favole antiche, racconti conventuali, aneddoti, racconti biblici e parabole, miracoli, osservazioni di storia naturale, narrazioni mitologiche, ecc. « Raccontati ed ascoltati, dovevano illustrare, avevano per vocazione di servire di esempio, dovevano imporre un modo di comportamento ». GEREMEK, *L'« exemplum »* cit., 177.

<sup>6</sup> *Lessico universale italiano*, VII, Roma 1971, 513.

<sup>7</sup> *Ibid.* Cfr. R. AIGRAIN, *L'hagiographie, ses sources, ses méthodes, son histoire*, Paris 1953, 129.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 130. Cfr. A. JOLLES, *Forme semplici*, Milano 1980, 201-227.

<sup>9</sup> *Lessico* cit., 523. Cfr. JOLLES, *Forme* cit., 30-89.

Il *miracolo* « è l'indicazione di un fatto che sorprende, che desta stupore, che sorpassa la potenza naturale o superandola (*miracolo supra naturam*) o opponendosi ad una inclinazione particolare del creato (*contra naturam*) o creando un fenomeno inattuabile nelle attuali condizioni naturali (*praeter naturam*). La scienza suppone la stabilità delle leggi naturali, ma il miracolo sospende l'applicazione di tali leggi; non si nega quindi la mutua interferenza delle leggi fisiche, ma essa non è tale da essere turbata dal miracolo »<sup>10</sup>. A partire dalla fine del sec. XII, « il *miraculum* entra nella categoria degli "exempla" utilizzati nella predicazione e nell'insegnamento, e si riferisce anche ai prodigi del mondo naturale » o « mirabilia »<sup>11</sup>.

Il *racconto* è una narrazione « parlata o scritta di fatti o avvenimenti. Può riferirsi alla realtà [...] oppure a cose fantastiche, immaginarie [...]. In questo secondo caso si tratta di un genere letterario pressoché universale, di solito con sviluppo più lungo rispetto alla novella »<sup>12</sup>.

Il *romanzo* è un'« ampia narrazione in prosa di avvenimenti fantastici, totalmente immaginati dall'autore o ispirati a fatti avventurosi ». Si chiama romanzo *storico* quando « i personaggi si muovono su uno sfondo di fatti storici e agiscono secondo la psicologia e i comportamenti sociali che l'autore attribuisce al periodo trattato »<sup>13</sup>.

## 2. - Tipologia dell'« exemplum »

Dal punto di vista tipologico, gli « exempla » presentano una grande varietà. Non meraviglia quindi che numerosi studiosi si siano cimentati nel tentativo di classificarli.

Il Lecoy de la Marche, ad esempio, li suddivide in quattro classi, a seconda che sono tratti: dalla storia o dalle leggende; dagli avvenimenti contemporanei; dal « genio popolare » o dalla « tradizione »; dai bestiari, sotto la forma di descrizioni o moralità<sup>14</sup>.

Il Welter, basandosi sulle fonti che li forniscono, individua due grandi classi di « exempla »:

<sup>10</sup> R. GRÉGOIRE, *Manuale di agiologia. Introduzione alla letteratura agiografica*, Fabriano 1987, 306.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 310, 400, 410.

<sup>12</sup> *Dizionario italiano ragionato*, Firenze 1988, 1463-1464.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 1567.

<sup>14</sup> A. LECOY DE LA MARCHE, *La chaire française au Moyen Age*, Paris 1886, 302-305, cit. da J. LE GOFF, *Types d'« Exempla »*, in AA.VV., *L'« Exemplum »* cit., 39.

1) « i “monumenti letterari”, sacri (Bibbia, scritti dei Padri e degli scrittori ecclesiastici medievali, Vite dei Santi, raccolte di miracoli, racconti di apparizioni) e profani (opere letterarie, storiche, poetiche e filosofiche dell'antichità profana e del Medio Evo, le cronache, le leggende, i racconti orientali, le favole, i racconti d'animali, i trattati di geografia, i trattati De natura rerum o De proprietatibus rerum, le favole) »;

2) « “l'esperienza personale dell'autore” (ricordi ed esperienze religiose, tradizioni locali o universali, usi) ».

A detta dello stesso autore, l'« exemplum » può essere di dodici tipi<sup>15</sup> (in realtà sono dieci, perché l'ottavo e il nono si sdoppiano): biblico; pio, tratto dalle *Vitae Patrum*; agiografico, comprendente gli « exempla » tratti dai miracoli della Madonna e dai miracoli eucaristici; prosopopea, o racconto di visioni e di viaggi di viventi nell'aldilà, o apparizioni di esseri soprannaturali incarnati o reincarnati; profano; storico; leggendario; di origine orientale, sotto la forma di racconto o di favola; moralità o prodigio, tratto dai racconti meravigliosi dei geografi e dei naturalisti; personale, tratto dall'esperienza dell'autore<sup>16</sup>.

J. Le Goff divide gli « exempla » nel seguente modo:

1) secondo l'*origine* (giudeo-cristiani e cristiano-antichi; pagano-antichi; moderni, riguardo al Medio Evo; e contemporanei o personali);

2) secondo la *natura dell'informazione* (libreschi o « uditi »);

3) secondo la *natura dei personaggi messi in scena* (esseri soprannaturali, uomini o animali);

4) secondo la *struttura formale e logica* (fondati sull'analogia, la rassomiglianza, ecc.)<sup>17</sup>.

Il Berlioz e il David propongono sei chiavi di lettura dell'« exemplum »:

1) *letteraria*: illustra il passaggio dall'« exemplum » alla novella e al romanzo;

<sup>15</sup> J.-Th WELTER, *L'« Exemplum » dans la littérature religieuse et didactique du Moyen Age*, Paris-Toulouse, 1927, citato da CANTEL et RICARD, *Exemplum* cit., 1892.

<sup>16</sup> LE GOFF, *Types* cit., 40.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 41-42.

2) *storico-filologica*: esamina « un *corpus* strettamente delimitato, una produzione omiletica precisa per studiare gli *exempla* »;

3) *tematica*: utilizza gli « *exempla* » per illustrare un determinato campo di ricerca, come il diavolo, le donne, la penitenza o il Purgatorio;

4) *strutturalista*: cerca di scoprire, « con lo studio esauriente della struttura d'un *corpus* di testi strettamente delimitato, la loro coerenza interna »;

5) *prammatica*: analizza « l'esatta relazione che s'instaura tra il narratore e l'uditore »;

6) *antropologica*: si propone di individuare nell'« *exemplum* » l'apporto di varie culture (dotta, cavalleresca e folkloristica)<sup>18</sup>.

Come si vede, l'approccio all'« *exemplum* » viene compiuto in varie direzioni, e ciò costituisce una prova sia della ricchezza, che della complessità dei problemi che il suo studio comporta.

### 3. - *Ruolo storico-funzionale dell'« exemplum »*

E' stato scritto che la « letteratura degli *exempla*, nel senso in cui intendiamo questo termine, si è sviluppata alla fine del XII secolo, in un momento in cui la Chiesa provò il bisogno di adattarsi alle profonde trasformazioni della società medievale (crescita economica e demografica, sviluppo della città, minaccia delle eresie, ...). Per rispondere a questa nuova situazione, una delle soluzioni adottate fu, con la crescita degli ordini mendicanti, lo sviluppo di una predicazione destinata alle folle laiche, che faceva un largo uso dell'*exemplum*. Furono così composte raccolte di *exempla* (già il *Dialogus Miraculorum* del cistercense Cesario di Heisterbach, poi il *Tractatus de variis materiis praedicabilibus secundum septem Dona Spiritus Sancti ordinatis...* del predicatore Stefano di Bourbon, ecc.). Queste raccolte contengono un gran numero di *exempla* personali. Una seconda generazione di raccolte assimilò i primi a delle "autorità", e trascrisse un gran numero di loro *exempla*. Alla fine del Duecento, le raccolte cominciarono ad essere composte secondo l'ordine alfabetico delle materie, in ragione di qualche *exemplum* per ogni ru-

<sup>18</sup> J. BERLIOZ e J.-M. DAVID, *Introduction bibliographique*, in AA.VV., *Rhétorique* cit., 27-30.

brica. La diffusione di queste raccolte nel XIII-XV secolo sembra legata allo sviluppo del movimento urbano e degli ordini mendicanti »<sup>19</sup>. Specialmente nella seconda metà del sec. XIII le raccolte consacrarono la diffusione degli « exempla »: i sacri oratori di tutto l'Occidente le avevano familiari, come le raccolte di prediche e i repertori delle distinzioni<sup>20</sup>.

Se gli « exempla » venivano usati nell'insegnamento religioso — e specialmente nella predicazione — nel contesto dell'applicazione del modello di cristianesimo tracciato dal Concilio Lateranense IV costituirono un importante veicolo per la trasmissione delle verità di fede e dei principi di comportamento<sup>21</sup>. Secondo tale concilio, lo strumento fondamentale dell'insegnamento religioso doveva essere la predicazione popolare. Per suo mezzo andavano attivati nella vita collettiva ed individuale dei fedeli gli imperativi e i modelli etici proposti dalla religione cristiana. Le affabulazioni narrative diventavano strumenti didattici, « sia direttamente biasimando certi atteggiamenti umani e lodandone altri, sia drammatizzando, con l'aiuto dell'esposizione allegorica, delle considerazioni astratte, sia infine per mezzo di conclusioni moralizzatrici aggiunte »<sup>22</sup>.

Per quanto riguarda l'epoca moderna, che in questa sede ci interessa maggiormente, qualcuno ha rilevato un « declino inarrestabile » dell'« exemplum » nella predicazione a partire dal sec. XV<sup>23</sup>.

<sup>19</sup> SCHMITT, *Religione* cit., 99. Dopo aver trattato del « tipo di narrativa esemplare che a partire dal sec. XIII si accosta sempre di più al piano della vita reale e quotidiana, rispecchiando gli interessi e i bisogni delle popolazioni urbane e contadine », Lo Nigro aggiunge: « Accanto a questo sopravvive nel Duecento l'E[semplio] medievale di tipo simbolico e paradigmatico, ma relegato nell'ambito di una cultura erudita e dottrinale o devota ed edificante, che riconosce ai brani narrativi solo il valore di una "prova" che valga a confermare una verità già illustrata da argomenti razionali e dalle *auctoritates* degli scrittori classici e cristiani. D'ora in poi sarà bene distinguere gli E[semplii] che attingono la materia e la forma stilistica alla Bibbia e alle *Vite dei SS. Padri*, ma anche ai modelli classici di Valerio Massimo (Giordano da Pisa), da quelli sempre più numerosi che dalle cronache e dalla aneddotica storica, ma soprattutto dalla esperienza personale e dalla tradizione orale, traggono spunti e invenzioni narrative originali (*Cronica* di Salimbene da Parma e *Novellino*) ». LO NIGRO, *Esemplii* cit., 201.

<sup>20</sup> DELCORNO, *La predicazione* cit., 14-15, 19. Cfr. G. DI FRACHET, *Storie e leggende medievali. Le « Vitae Fratrum » di Gualdo di Frachet*, Bologna 1988; J. BERLIOZ, *L'auditoire des prédicateurs dans la littérature des « exempla » (XIII-XIV siècles)*, in « Medioevo e Rinascimento », 3 (1989) 125-158; L. PELLEGRINI, *Specchio di donna. L'immagine femminile nel XIII secolo: gli « exempla » di Stefano di Borbone*, Roma 1989; G. BOSCO, *Aspetti della società umana nella predicazione e negli « exempla » medievali*, in « Sacra Doctrina », 35 (1990) 40-57, 117-155, 459-489, 574-611; V. DORNETTI (a cura), *Il diavolo in pulpito. Spettri e demoni nelle prediche medievali*, Milano 1991.

<sup>21</sup> GEREMEK, *L'« exemplum »* cit., 177.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 159-160.

<sup>23</sup> CANTEL et RICARD, *Exemplum* cit., 1896.

Il che risponde a verità se si tratta dell'originalità del genere, non certo del suo impiego, che conserva una notevole vitalità. Infatti, vi sono « exempla » nell'omiletica della Riforma Cattolica e della pietà barocca fino al sec. XVIII e oltre. « L'*exemplum*, legato a un tipo di parola (orale o scritta) che entra in un insieme didattico fortemente marcato dal cristianesimo preindustriale, non indietreggia che con la scomparsa progressiva di questo insieme a partire dal secolo XIX », allorché gli subentra il racconto popolare<sup>24</sup>.

Ma già durante il sec. XIV alcune raccolte di « exempla » avevano subito un'evoluzione, con l'aggiunta di « moralità », che ne riprendevano « sul piano dell'allegoria gli elementi costitutivi e lo svolgimento narrativo ». Si trattava di un cambiamento non del tutto nuovo, dato che già nel secolo precedente i predicatori « moralizzavano » gli « exempla » nelle loro prediche, quando ne traevano per utilità degli uditori il senso spirituale. Tuttavia, le raccolte di « exempla » continuavano a fornire il semplice racconto, senza moralità. I predicatori dovevano quindi provvedere loro stessi a « moralizzare » gli « exempla » utilizzati. Invece, nel sec. XIV, lo ripetiamo, si trovano già delle raccolte — come le *Gesta Romanorum* — in cui agli « exempla » sono unite anche le relative « moralità ». Tali raccolte non restano nelle mani dei soli predicatori, ma trovano un pubblico molto più vasto: da sussidi per la predicazione si trasformano anche in testi di lettura — « sia per l'edificazione morale che per il divertimento o il soddisfacimento di curiosità storiche » — destinati ai chierici ma anche alle élites laiche, nobili o borghesi. Ciò avviene specialmente in ambiente urbano, « dove l'alfabetizzazione progredisce alla fine del Medio Evo. Questa evoluzione è contemporanea, a partire dal 1350, alla tendenza del corpus degli *exempla* a chiudersi in se stesso, a non arricchirsi più di nuovi apporti, specialmente provenienti dalla tradizione orale. Soprattutto legato inizialmente al mondo della parola (ascoltato: *audivi...*, poi predicato), l'*exemplum* entra sempre più alla fine del Medio Evo in quello della cultura libreria: nella loro grande maggioranza non sono più tratti che da fonti scritte, a cominciare dalle raccolte anteriori; non sono più offerti soltanto all'audizione collettiva del sermone, ma alla lettura individuale di « moralità »<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> J. LE GOFF, L'« *exemplum* » post-médiéval, in AA.VV., L'« *exemplum* » cit., 57; GEREMEK, L'« *exemplum* » cit., 158.

<sup>25</sup> J.-C. SCHMITT, Les recueils d'« *exempla* », in AA.VV., L'« *Exemplum* » cit., p. 64.

I sostenitori del declino degli « exempla » adducono la testimonianza di grandi personaggi, come Erasmo di Rotterdam, severi nei confronti di queste « storielle contrarie alla vera pietà »<sup>26</sup>; o come Melchior Cano, secondo il quale lo *Speculum exemplorum* e la *Legenda aurea* contenevano « *miraculorum monstra saepius quam vera miracula* »<sup>27</sup>. Anche concili, sinodi, ecc., sulla scia del Concilio di Trento (Sess. XXV, De invocatione, etc.), assumono un atteggiamento di cautela nei confronti degli « exempla ». S. Carlo Borromeo non era pregiudizialmente contrario ad essi: esigeva soltanto che fossero usati debitamente<sup>28</sup>. Ne è la prova il I Concilio Provinciale di Milano, celebrato nel 1565 sotto la sua presidenza, che ordinò ai predicatori (Pars I, Cap. VI: « De praedicatione verbi Dei »): « Ne historias ex apocryphis scriptoribus populo narrent; Neve miracula, quae probata scriptoris fide non commendentur. Si qua tamen auditoribus salutaria judicarint, ita commemorent, ut a certa eorum affirmatione abstineant. Ne ineptas et ridiculas fabulas recenseant; Neve supervacanea et parum fructuosa »<sup>29</sup>. Le autorità ecclesiastiche cercarono di disciplinare, non di impedire, le edizioni di raccolte di « exempla », che infatti furono numerose durante i secoli XVI-XVII, e perfino nel sec. XVIII. Seguendo l'esempio dei loro predecessori del sec. XV, i predicatori del secolo successivo fecero ampio ricorso agli « exempla ». Specialmente tra il 1650 e il 1710 la predicazione barocca intensifica il ricorso ad essi, ad opera di Abraham a Santa Clara, ecc. Le raccolte medievali ispirano largamente questa predicazione fino al sec. XVII. Lo *Speculum exemplorum*, che dal 1519 non era più stato ristampato, nel 1603 fu di nuovo dato alle stampe a Douai dal Gesuita p. Jean Major, che vi aggiunse 137 nuovi « exempla » e ne cambiò il titolo in *Magnum speculum exemplorum*. Fino al 1747 ne vennero fatte anche 20 traduzioni.

<sup>26</sup> CANTEL et RICARD, *Exemplum* cit., 1896.

<sup>27</sup> M. CANO, *De locis theologicis Libri duodecim*, Colonia 1585, 336.

<sup>28</sup> In S. CAROLUS BORROMEUS, *Instructiones pastorum ad concionandum...*, che citiamo nell'edizione di Augusta del 1762, si legge che il predicatore doveva esporre, tra l'altro, « sanctorum Patrum disciplinas, et exempla » (p. 40). Nelle feste dei santi doveva illustrare la loro vita, « aliquo delectu exemplorum, quibus animos conformet in omnes bene sanctaeque agendi partes » (p. 42). Ma gli veniva anche ordinato: « Ne miracula narret, quae certi auctoris testimonio non commendentur. Ne incerta, quaeque speciem falsi prae se ferunt, commemoret » (p. 45).

<sup>29</sup> I.D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, XXXIV, Parisiis 1902, col. 9. Anche la legislazione dei cattolici di altri riti regolò tale materia. Per esempio, il Sinodo dei Maroniti del 1736 decretò (Pars I, cap. II, n. 11): « Inanes fabulas, et quae turpia praesertim repraesentant, abominentur. Historias et miracula suspectae fidei non afferant ». *Acta et decreta sacrorum conciliorum recentiorum: Collectio Lacensis*, II, Friburgi B. 1876, col. 106. Inoltre, aggiunse (Pars I, cap. V, n. 9): « nullas etiam reliquias

Ma nell'età moderna i predicatori non si limitarono a riprendere e a rimaneggiare le raccolte medievali di « exempla ». Gesuiti e Cappuccini, a partire dal 1650, « redigono raccolte originali, che fanno largo spazio alle avventure vissute dai religiosi degli Ordini post-tridentini (allo stesso modo in cui le raccolte medievali glorificavano i frati degli Ordini Mendicanti), ai racconti di miracoli dei nuovi santi, alla buona e cattiva sorte dei missionari e, altro segno dei tempi, a racconti di stregoneria. Questi racconti si rivolgono al clero parrocchiale, soprattutto rurale, più istruito e sorvegliato dopo il Concilio di Trento. Quando sono scritti in volgare (il che avviene in un numero sempre maggiore di casi), sono anche destinati alla lettura familiare, a domicilio, secondo una tendenza già percettibile nel basso Medio Evo e che non ha fatto che svilupparsi in seguito »<sup>30</sup>.

Non sembra quindi che la vittoria del Rinascimento e dell'Umanesimo abbia reso inutilizzabile il vecchio strumento dei moralisti e dei predicatori del passato. Anzi, si può affermare che l'« exemplum », persino nelle sue espressioni deteriori, seppe aggirare gli ostacoli disseminati sul suo cammino sia dai concili e dalle autorità ecclesiastiche che avrebbero voluto moderarne l'impiego, sia dalle correnti ideologiche più ostili che avrebbero addirittura voluto bandirlo. Vale la pena di notare che nel suo studio non ci si deve limitare solo a quelli che potremmo chiamare « predicabili ». Infatti, benché sia un procedimento tipico della predicazione, l'« exemplum » — come abbiamo precedentemente notato — è stato assai frequentemente utilizzato anche da altre forme di trasmissione della fede<sup>31</sup>.

---

recipiendas, aut nova miracula admittenda, nisi eodem reconoscente et approbante Episcopo, qui, simul atque de iis aliquid a parochis aut aliis compertum habuerit, adhibitis in consilium piis viris, factum idoneis documentis probatum ad R.mum D. Patriarcham referat, ut ea faciat, quae veritati et pietati consentanea judicaverit». *Ibid.*, col. 112. Cfr. anche il Sinodo Provinciale Ruteno del 1720, che stabilì (Tit. XVII): « Humani generis hostis tantae sunt insidiae, ut saepenumero falsis miraculis et illusionibus Christi fideles simplices ac pios in errorem inducere possit. Qua de causa Sancta Synodus decernit, ut ulla posthac nova miracula admittantur, nisi ab Episcopo rite probata et examinata fuerint ». *Ibid.*, col. 65.

<sup>30</sup> J.-C. SCHMITT, *Destins modernes des recueils médiévaux*, in AA.VV., *L'« exemplum »* cit., 66-67. Destinata all'uso personale del compilatore era la raccolta di « exempla » di Agostino Maria Rizzardi da Brescia (1698-1774). Cfr. S. LORENZI, *Dalla sporta di un predicatore cappuccino del secolo XVIII. I « casi » di Padre Agostino Maria Rizzardi da Brescia*, Milano 1986. Anche se il confine tra « miracula » ed « exempla » non vi appare chiaro, merita una particolare menzione la ricerca (che prende in esame Carmelitani, Domenicani, Gesuiti e Teatini) di G. SODANO, *Miracoli e Ordini religiosi nel Mezzogiorno d'Italia (XVI-XVIII secolo)*, in « Archivio Storico per le Province Napoletane », 105 (1987) 293-414.

<sup>31</sup> CANTEL et RICARD, *Exemplum* cit., 1896-1897.



Sarà dunque necessario distinguere le opere di ascetica, di formazione cristiana, ecc., dai predicabili. E, tra gli ultimi, occorre ancora separare quelli che sono il frutto di un'eloquenza popolare, da quelli che rispecchiano un'eloquenza dotta, come la grande predicazione classica francese del sec. XVII. E' stato notato che in Bossuet, Bourdaloue, Massillon, ecc., l'« exemplum » è del tutto sparito. Infatti tale predicazione « si rivolge ad un'élite che, sotto l'influenza convergente del protestantesimo, del cartesianesimo e del giansenismo, stenta ad accettare il carattere familiare o meraviglioso degli *exempla* medievali. Disposizione intellettuale che non ha potuto che venire rafforzata dalla critica, perfettamente sana, d'un Jean Mabillon, e d'altri »<sup>32</sup>.

Diverse le circostanze in cui operavano i predicatori popolari, tra i quali si riscontra una vasta gamma di valutazioni. S. Vincenzo de Paoli, ad esempio, ammetteva gli « exempla », ma a condizioni ben precise: che fossero belli; che fossero autentici, e possibilmente tratti dalla Sacra Scrittura, dai Padri, dalla storia ecclesiastica o da qualche grande autore; che fossero scelti bene e adatti a chi ascoltava. Come si vede, in tal modo venivano escluse le forme principali dell'« exemplum ». Giovanni Eudes (1601-1640), invece, « cospargeva le sue prediche di racconti meravigliosi, e benché si sforzasse di evitare ogni eccessiva credulità, si può dire che i suoi aneddoti miracolosi compromettessero talvolta la solidità della sua argomentazione »<sup>33</sup>.

E' lecito concludere che — sia in Italia che in Francia, Spagna e Portogallo — l'« exemplum » non venne mai totalmente espunto dalla letteratura ascetica e dalla predicazione. La predicazione popolare si mantenne fedele ad un procedimento consacrato dalla tradizione e dall'esperienza. Ricorreva soprattutto all'« esempio terrificante », destinato ad ispirare alle masse la paura dell'inferno<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 1898.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 1898-1899. Cfr. anche C. BERTHELOT DU CHESNAY, *Les missions de Saint Jean Eudes. Contribution à l'histoire des missions en France au XVIIe siècle*, Paris 1967.

<sup>34</sup> CANTEL et RICARD, *Exemplum* cit., 1900. Ancora nell'Ottocento, i sinodi di alcune diocesi italiane provvidero a regolare l'uso degli « exempla » nella predicazione. Per esempio, quello di Feltre del 1861 che stabilì: « Sanctorum exempla, quasi vitae ducatum, proponenda, ut discat auditor, sancto excitatus ausu, voluptates spernere, tolerare dolores, ad illorumque rationem in perfectam contendere sanctitatem ». *I sinodi diocesani di Pio IX*, I (1860-1865), Roma 1987, 216. Il sinodo di Bagnoregio del 1860 prescriveva ai predicatori: « Miracula autem et prodigia, de quibus ulla nec ab Ecclesia, nec a Patribus, nec ab optima critique extitit probatio, populis non enarrent. Aniles quoque fabellas, ac ineptas historiolas prorsus devitent; nec quadam facetiis fugata garrulitate, mimicaque dicendi ratione populi risum moveant ». *Ibid.*, 17-18. Quelli di Veroli e di Vicenza del 1863 proibivano rispettivamente « nova aut ab Ecclesia nondum probata miracula evulgare » e « praedicari miracula necdum probata et certa ». *Ibid.*, 324, 414.

Per quanto riguarda in particolare l'Italia, va detto che tra i fautori del mantenimento dell'«*exemplum*» nella predicazione non mancarono personalità di grande statura intellettuale e religiosa, talora unita ad un'esperienza pastorale notevole. Tra loro va menzionato Lodovico Antonio Muratori (1672-1750).

Strenuo fautore dell'applicazione delle norme emanate dal « sempre benedetto Concilio di Trento »<sup>35</sup>, egli fu — nella prima metà del Settecento — promotore di una diffusione della « eloquenza popolare », di cui illustrò i pregi in un'opera apposita. In tale contesto, suggeriva di utilizzare gli « *exempla* »: « Ad ogni banditore della divina Legge è permesso l'addurre i fatti ed esempi de' Santi; ma specialmente questa licenza conviene a chi parla al basso popolo ». Naturalmente, bisognava che gli « *exempla* » presentassero i necessari requisiti di serietà: « Qui solamente è da considerare, che sieno tali fatti trascelti, non dal *Prato Fiorito*<sup>36</sup>, e da simili torbide e dubbiose fonti, ma dalle Vite d'essi Santi, composte da accreditati scrittori, e se mai si può contemporanei. Perché niuna fatica costa alla povera gente l'intendere sì fatti esempi, contenenti qualche atto di bella virtù: perciò sono merce legittima e profittevole da portare in pulpito ». Teneva però a precisare: « E quì si può avvertire, ch'io parlo di esempi di virtù, e non già di miracoli: che di questi tratteremo fra poco »<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> L.A. MURATORI, *Dei pregi dell'eloquenza popolare*, Napoli 1757, 7.

<sup>36</sup> Si tratta dell'opera del Cappuccino p. Valerio da Venezia, al secolo Giuseppe Ballardini (ca 1550-1618), intitolata *Prato fiorito di varii essempli; diviso in cinque libri. Ne i quali si tratta, e ragiona delle virtù Christiane, e Religiose perfettioni, e d'altre diverse, & utilissime materie; & si descrivono notabili Essemplij di santi e felici avvenimenti, e d'altri tremendi casi accaduti à molti. Da i quali si cava una molto utile e necessaria dottrina per le persone Religiose, e per tutti gli stati, e conditione de gli uomini. Dove ogn'uno può benissimo conoscere, & imparare à essemplio d'altri à camminare con vigilanza, e santo timor di Dio nella via della salute, e fare acquisto della vita eterna. Raccolto da Giuseppe Ballardini, con la Tavola de i Capitoli, & de gli Essempli. Con licenza de' Superiori, et privilegii*, Venezia 1605. Cfr. G. PEDROJETTA, *Valerio da Venezia: preliminari sull'opera di uno scrittore spirituale del Seicento*, in « *Collectanea Franciscana* », 58 (1988) 5-44; ID., *Un frate che non sapeva né leggere né scrivere né parlare*, in AA.VV., *Forme e vicende. Per Giovanni Pozzi* (a cura di O. Besomi et alii), Padova 1988, 331-355. Sulla fortuna del *Prato fiorito*, « modello di autorità fasulla, lecitante ogni tipo di mirabilia ridicole », cfr. G. POZZI, *Il tema religioso nelle poesie del Porta*, in AA.VV., *La poesia di Carlo Porta e la tradizione milanese* (Atti del Convegno di studi del 16-18 X 1975), Milano 1976, 83-84.

<sup>37</sup> MURATORI, *Dei pregi cit.*, 31-32. In una sua *Raccolta di memorie* (ms in BIBLIOTECA ESTENSE, Modena: Archivio Muratoriano, fil. 3, fasc. 4, quinterno I) Muratori registrò il seguente episodio, che illustra anche l'uso che degli « *exempla* » veniva fatto nell'ambiente delle pie associazioni: « Nell'Oratorio di S. Vincenzo di Modena un Padre Teatino fece che tutti i Confratelli narrassero qualche esempio morale, da cui poscia doveano cavare qualche riflessione, e avvertimento utile per l'anima loro. Fratello Rastellino raccontò con lungo discorso che un Romito si pasceva di sole erbe, e che per solennizzare lautamente il giorno di Pasqua pose a cuocere nella pentola un poco di carne. Un gatto impertinente gliela rubò. E fin

Condividendo l'opportunità di tale distinzione, eviteremo anche noi di confondere gli « exempla » con i « miracula ». Tuttavia, ciò che il Muratori scrive su questi ultimi vale ad illustrare la sua posizione anche nei confronti dei primi. E' per tale motivo che riportiamo qualche brano, tratto dal capitolo seguente (Cap. XIII: *De' panegirici de' Santi*) della stessa opera: « Abbiamo canoni, e specialmente del sacro Concilio di Trento, che proibiscono il divulgar miracoli senza esame ed approvazione de' vescovi. Veggasi ancora l'insigne opera dell'Eminentissimo Lambertini *De Beatificatione Servorum Dei*, da cui apparisce, con qual circospezione si proceda in Roma per la verificazione di questi soprannaturali avvenimenti. Ciò non ostante, v'ha chi si fa lecito di addurre sul pulpito miracoli, privi affatto di esame e di sicure testimonianze, presi dalle gazzette, o dalle relazioni stampate alla macchia, facendoli accaduti in paesi lontani, e senza specificare il nome di chi ha ricevuto la grazia. Purché servano a far comparire quel Santo un gran taumaturgo, tutto vien al proposito. Miracoli ancora s'odono come operati da i Servi di Dio in loro vita, che pure non furono saputi da chi scrisse poco dopo la lor morte la Vita d'essi, oppure non si leggono nel processo fatto per la lor canonizzazione. Inoltre si arriva ad alterar sì fattamente i miracoli narrati nelle antiche lor Vite da persone gravi, che diventano miracoloni straordinarij, onde restano per lo stupore incantati i poveri auditori. Sempre sono stati e sempre saranno nella vera Chiesa di Dio de i veri miracoli; ma né pur sono mai mancati, come fra le buone monete i fabbricatori di cattive, così inventori, o per semplicità o per malizia, di miracoli falsi. Ma che i ministri di Dio salendo sul pergamo, cioè nel tribunale della Verità, spaccino alla rinfusa gli uni e gli altri senza veruna distinzione, senza voler por mente, se que' miracoli sieno autenticati dall'esame della Santa Sede, o de' vescovi, o narrati da' scrittori gravi e contemporanei; e facciano a forza d'alterazioni diventar incredibili quei, che sono credibili nelle Vite accreditate de' Santi: dov'è il loro giudizio? dove la coscienza? »<sup>38</sup>.

Scendendo sul campo pratico, Muratori scriveva ancora: « Voi per esempio udite un predicatore, il quale per farvi ben capire, qual sia la rara eminenza o preminenza del suo Santo, vi dice: Che l'risuscitare morti, il rendere la vista a i ciechi, il guarire gli

---

qui detto, si tacque il relatore. *E bene*, disse allora il Religioso, *che ne cavate voi, Fratel Rastellino? Io per me*, rispose il Rastellino, *non ne cavo niente. Fu pure il Romito che cavò i sonagli al gatto. Può immaginarsi che risata si fece a sì inaspettata riflessione».*

<sup>38</sup> MURATORI, *Dei pregi* cit., 33-34.

storpj, son bagatelle, e non miracoli degni di quel Beato Eroe. E qui si mette ad annoverar miracoli, non mai più uditi, e sì strepitosi, che fanno inarcar le ciglia a que' del basso popolo, che arrivano ad intenderli. Né s'accorgono, che 'l voler mettere il lor Santo sopra tutti gli altri Santi, è una temerità, e se anche sopra Gesù Cristo, è uno scandalo, e a certo modo un'eresia. Quel che più aggrava il loro processo, mettono essi in confronto co' miracoli stupendi e indubitatissimi del Divino nostro Salvatore, miracoli finti, e che non li può credere, se non chi scarseggia di cervello. All'udir questo panegirista, se cada una persona in disperazione, e gridi, che non cura di salvarsi: replica il Santo, che a suo dispetto egli vuol che si salvi. E qui fa scendere dal Cielo una cedola con queste parole: *Noi Santissima Trinità, Padre, Figliuolo, e Spirito-Santo, prometiamo il Paradiso per le preghiere del nostro Servo a N.N. purché si confessi, ecc.* Non sia vero, ch'io faccia il commento a questo e ad altri simili rari, anzi unici, ma troppo inverisimili avvenimenti, de' quali giudico meglio di non far parola: perché non v'ha persona intelligente, che non ne conosca l'improprietà ed insussistenza. Se merci tali servissero a rendere ridicolo solamente chi con tanta franchezza le spaccia, poco sarebbe il male; ma si screditano anche i Santi, e si fa dubitare de i veri miracoli operati da Dio per mezzo loro col miscuglio de' finti, e ne patisce la stessa Chiesa Madre, quasiché ella approvi simiglianti licenze ed abusi, quando li detesta. Né basterebbe il dire, che la Chiesa non obbliga alcuno a credere sì fatte maravigliose cose; e però le creda chi vuole. Certamente le recita il predicatore, acciocché sieno credute da tutti; e intanto egli niuna pena si mette, se queste fossero finzioni, e se promovesse la divozion verso quel Santo con delle imposture ».

Perciò il Muratori si sentiva in dovere di elogiare coloro che in questo campo sapevano far « bene il loro mestiere », cioè « que' saggi e moderati panegiristi de' Santi, che non ispendono tutti gl'insegnamenti a far comparire un gran facitore di miracoli quel Santo, perché tal mira chiude un'occulto basso interesse; ma principalmente si stendono sulle virtù di lui, per darne lode a Dio, e per eccitar l'uditorio all'imitazione. E giacché torna anche in gloria di Dio l'aver'egli per intercession de' Santi operato de' miracoli, questi ancora intrecciano i panegirici; ma con farne scelta, producendo que' soli, che furono esaminati ed approvati da' superiori, che non involgono inverisimiglianze, né un capriccioso dispotismo de' Santi, per dimostrar la loro illimitata potenza »<sup>39</sup>.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 34.

Insomma, il Muratori crede ai miracoli compiuti per intercessione dei santi e riconosciuti dalla Chiesa, e ritiene anche utile narrarli al popolo. Ma ciò non gli impedisce di « portare innanzi la critica demolitrice di racconti e leggende medievali iniziata dal Mabillon e dal Papebroeck, ricostruendo la storia delle falsificazioni, delle mistificazioni, delle « pie invenzioni ». Nel medio evo, nei « secoli dell'ignoranza », « troppo facile era fabbricar di capriccio Vite di Santi Martiri, chiamate poscia leggende, quando mancavano i veri atti del loro martirio, immaginando avventure, tormenti, miracoli e ragionamenti, come pareva che più potesse convenire alla lor pietà ed ufizio. Sapevano, che merci tali avrebbero facile spaccio, perché mancavano le dotte e critiche persone, che avessero potuto scoprire l'impostura [...]. Di leggende tali abbonda l'insigne opera degli Atti de' Santi, incominciata e continuata da i dottissimi padri della Compagnia di Gesù d'Anversa, i quali nondimeno per quanto possono, e con lodevole zelo, vanno separando i veri da i falsi, e i certi da i dubbiosi. V'ha della gente, che mal soffre l'uso della falce critica sopra questi monumenti di pietà. Degni son costoro d'essere delusi da ognuno. Fors'anche amano d'essere ingannati, per non dire d'ingannar gli altri, da che niuna differenza mettono fra il vero e il falso »<sup>40</sup>.

---

<sup>40</sup> L.A. MURATORI, *Dissertazioni sopra le Antichità italiane* (Dissert. LVIII, III), cit. da S. BERTELLI, *Erudizione e storia in L.A. Muratori*, Napoli 1960, 399.

## II. — GLI « EXEMPLA » IN S. ALFONSO

1. — *Criteri per l'uso degli « exempla »*

S. Alfonso ebbe una grande ammirazione per « il dotto e celebre Ludovico Muratori » — accomunato nella stima a Paolo Segneri, « gran maestro nell'arte di predicare »<sup>1</sup> — e per il suo « aureo libretto dell'*Eloquenza Popolare* ». Ne condivideva anche il punto di vista circa l'opportunità di una parca ed oculata utilizzazione degli « exempla » nella predicazione<sup>2</sup>.

Tale cautela doveva essergli stata inculcata fin dai tempi della preparazione al sacerdozio. Il Concilio Provinciale Napoletano del 1699, infatti, raccomandava ai predicatori (Tit. I, Cap. III: « De praedicatione verbi Dei »): « historias et miracula suspectae fidei populo non obtrudant, neque ad illum commovendum ludicra quaedam terricula adhibeant imaginibus signisque a tanti muneris dignitate prorsus alienis »<sup>3</sup>. Per approfondire la conoscenza dell'uso degli « exempla » da parte di s. Alfonso — argomento di questa nostra ricerca — occorre distinguere tra le sue opere quelle destinate alla formazione dei fedeli, ed in particolare gli scritti di carattere ascetico, da quelle riguardanti la predicazione<sup>4</sup>.

Tra gli scritti dedicati dal Santo a quest'ultima materia, è opportuno distinguere ulteriormente quelli volti alla formazione del

<sup>1</sup> S. ALFONSO, *Selva di materie predicabili ed istruttive*, III, Napoli 1780, 103.

<sup>2</sup> *Ibid.*, II, Napoli 1780, 179. Cfr anche S. ALFONSO, *Lettera ad un religioso amico, ove si tratta del modo di predicare all'apostolica con semplicità evitando lo stile alto e fiorito*, di cui citiamo l'edizione di Torino del 1847 (*Opere ascetiche*, III), 299.

<sup>3</sup> *Acta cit.*, I, col. 162. Nello stesso capitolo si legge ancora: « Quisquis Evangelicae Doctrinae munus profitetur, inanes fabulas a veritate auditum avertentes et profanum ambitiosae eloquentiae apparatus minime sectetur, sed in ostensione Spiritus et virtutis Christi praedicet et hunc Crucifixum, qui dabit voci suae vocem virtutis »; « Curiosas et supervacuas quaestiones, quae ad serenda potius dissidia quam ad charitatem fovendam conferre solent, penitus amputandas Sancta Synodus decernit; argumenta etiam vel in speciem tantum composita vel absurda et ridicula, quibus Dei verbum et Sanctorum laudes traducuntur potius quam celebrantur, et quidquid denique perniciosae vaniloquentiae in hanc aetatem erupit; cui S. Congregatio encyclicis literis ex mandato fel. record. Innocentii XI occurrere curavit, quas cuncti Praedicatores ob oculos habeant »; « Crescentem in dies Concionatorum quorundam confidentiam inhibere cupiens Sancta Synodus omnes hortatur in Domino, ut in commendandis Sanctorum factis audaciores comparationes devitent, quibus temere aliorum Sanctorum ac Divinarum rerum dignitas in discrimen adducitur ». *Ibid.*, col. 162.

<sup>4</sup> S. Alfonso stesso divideva le sue opere in base ai contenuti. Nel 1769 scriveva al tipografo napoletano Gianfranco Paci: « Pare conveniente che, nella ristampa, si faccia qualche distinzione delle opere ascetiche o sieno libri divoti, come *Visita, Apparecchio alla morte* e simili, dalle opere dottrinali, come il libro sulla *Fede*, sul *Concilio di Trento* ». S. ALFONSO, *Lettere*, III, Roma 1887, 357.

clero in genere, da quelli destinati più direttamente ai futuri missionari popolari, e anzitutto ai membri della sua Congregazione. Del primo gruppo fanno parte le pagine dedicate nella *Selva* indistintamente al clero, che egli vorrebbe non solo più impegnato, ma anche meglio preparato (« Se tutt'i predicatori e tutt'i confessori facessero il loro officio, come si dee, tutto il mondo sarebbe santo. La ruina del mondo sono i mali predicatori ed i mali confessori »)<sup>5</sup>. A coloro che intendono dedicarsi all'evangelizzazione degli strati più umili della popolazione s. Alfonso raccomanda inoltre: « Giova molto ancora al profitto di questi rozzi il frammentare da quando in quando nella predica interrogazioni, e risposte; giova l'addurre loro gli esempj de' Santi, o pure esempj di gastighi mandati da Dio a' peccatori »<sup>6</sup>. Su tale argomento il Santo torna anche in altri scritti. Per esempio, nel *Foglietto in cui brevemente si tratta di cinque punti su de' quali nelle missioni deve il predicatore avvertire il popolo di più cose necessarie al comun profitto*<sup>7</sup>.

Per non falsare il magistero del Santo, accreditandone un'immagine rigorista assolutamente aliena dalla sua autentica personalità, va però aggiunta quest'altra raccomandazione da lui rivolta al predicatore: « Nelle prediche di spavento non induca gli uditori a disperazione della loro salute, o della loro emenda. Lasci sempre in fine la porta aperta a ciascuno, per rilasciato che mai ivi si ritrovasse, per potersi aiutare a mutar vita: animandolo a confidare ne' meriti di Gesù Cristo, e nell'intercessione della Divina Madre, ricorrendo coll'orazione a queste due grandi ancore di speranza, e pertanto insinui spesso e fortemente quasi in tutte le prediche l'esercizio della preghiera, ch'è l'unico mezzo di ottenere le grazie necessarie alla salute »<sup>8</sup>.

Negli *Avvertimenti ai predicatori* suggerisce: « Dopo le ragioni si adducano gli esempi e le similitudini »<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> S. ALFONSO, *Selva* cit., II, 177.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 181. Cfr anche S. ALFONSO, *Lettera ad un religioso amico* cit., 302.

<sup>7</sup> Utilizziamo il testo pubblicato, in S. ALFONSO, *Opere ascetiche*, III, Torino 1847, 288-297. I punti illustrati nel *Foglietto* erano i seguenti: I. Dell'amore verso Gesù crocifisso; II. Della divozione verso la divina Madre; III. Della necessità di pregare per salvarsi; IV. Della fuga delle occasioni cattive; V. Della rovina di quelle anime che per rorsore lasciano di confessare i loro peccati. A proposito dell'ultimo punto, il Santo scrisse: « In tutte le missioni pratichiamo noi della nostra congregazione di far narrare ogni giorno da chi fa il catechismo un esempio funesto di persone dannate per aver taciuto i peccati. Di questi casi spaventosi se ne leggono molti presso buoni autori, ed io ne ho riferiti molti in fine della mia *Istruzione al popolo*. Quindi stimo bene che il predicatore della missione per lo più si vaglia di tali esempj funesti ». *Ibid.*, 297.

<sup>8</sup> S. ALFONSO, *Selva* cit., I, Napoli 1780, 3.

<sup>9</sup> S. ALFONSO, *Opere ascetiche*, III, Torino 1847, 339. Al predicatore veniva anche raccomandato: « Esorti ancora i capi di famiglia a togliere di casa i libri cattivi, e parti-

Naturalmente, anche nella parte della *Selva* in cui parla più diffusamente della struttura delle missioni popolari, il Santo tratta dell'utilizzazione degli « exempla ». Come nel Capo VI della Parte III, dove fornisce la traccia di una serie di nove esempi (« *Esempi funesti di coloro, che han fatte confessioni sacrileghe* »), lasciando al missionario incaricato del catechismo agli adulti il compito di « stenderli con maggiori espressioni, come gli piacerà »<sup>10</sup>. Analoghe indicazioni vengono offerte anche al missionario destinato a tenere il catechismo piccolo, cioè la particolare catechesi riservata ai fanciulli<sup>11</sup>. Anche nella « predica grande » — ossia nella predica pomeridiana al popolo, che è uno dei punti fondamentali della missione — viene assegnato un posto agli « exempla », e precisamente tra le « prove ». E' inoltre previsto l'uso della parabola e della favola<sup>12</sup>.

Il missionario catechista doveva soprattutto trattare « de' misterj, de' sacramenti (specialmente della Penitenza), e de' precetti del Decalogo e della Chiesa »<sup>13</sup>. Perciò il Santo teneva a precisare: « Si avverta, che molto errano quegl'Istruttori, i quali riempiono i loro Catechismi di belle parole, di questioni scolastiche, e di lepidzze, quando la povera gente cerca pane di sostanza, e pane sminuzzato. In quanto alle parole, è regola comune che lo stile del Catechismo dee essere tutto semplice, e popolare (senza dar nel goffo; poiché ciò non è mai necessario, né conveniente al pulpito); i periodi debbono essere corti, e concisi; e spesso giova il farsi dimande, e risposte dall'istesso istruttore, perché così maggiormente il popolo sta attento, e le cose più s'imprimono nella loro memoria [...]. In quanto all'altro punto delle *Lepidezze*, prego il mio lettore a ben riflettere quel che quì scrivo. Non nego che alcuni istruttori lo praticano, e difendono esser ciò utile per tirare il popolo a sentir l'istruzione, e per mantenerlo attento, e senza tedio. Ma io per me non so altro, che i Santi nelle loro istruzioni non faceano ridere, ma piangere »<sup>14</sup>.

---

colarmente, i romanzi, i quali insinuano un veleno segreto, che corrompe la gioventù». *Ibid.*, 340.

<sup>10</sup> S. ALFONSO, *Selva* cit., III, 64.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 56.

<sup>12</sup> Ecco le definizioni che ne dà il Santo: « La parabola è un fingimento d'azioni possibili ad avvenire; ma la favola, o sia l'apologo è un fingimento d'azioni impossibili, come quando si fan parlare gli animali, o gli alberi. Nelle prediche più facilmente si ammettono le parabole, e rare volte le favole; più presto queste nelle istruzioni possono qualche volta addursi, per insinuare alcuna pratica di virtù ». *Ibid.*, 72.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 59.

<sup>14</sup> *Ibid.*



Al massimo poteva permettersi « qualche lepidezza », la quale naturalmente nasca dalla stessa cosa di cui si tratta ». Per esempio, « parlandosi degli uomini di mala coscienza, conviene riferire le scuse ridicole che apportano costoro, e così in casi simili. Ma il voler ridurre l'istruzione ad una scena di commedia, con portare fattarelli ridicoli, o favolette curiose, con motti, e gesti, detti e fatti a posta per far ridere la gente, io non so come ciò possa convenire alla riverenza dovuta alla Chiesa dove si sta, ed al pulpito dal quale s'insegna la parola di Dio, ed in cui l'istruttore sta in luogo al ministro di Gesù Cristo »<sup>15</sup>.

Anche se il Santo riconosceva che il catechista era talvolta spinto su questa strada dai suoi stessi uditori, non ne approvava gli eventuali cedimenti: « E' vero che la gente ha piacere di sentir quelle facezie, e di ridere, ma dimando: Che profitto poi ne cava. Certamente dopo le risa si ritroverà così distratta ed indivota, che per raccogliersi di nuovo, sarà molto difficile; e spesso in vece di seguitare a sentir la moralità (che stentatamente procurerà di ricavarne il nostro lepido istruttore, per non farsi stimare da saltabanco) anderà rivolgendo nel pensiero quella facezia, o fatto ridicolo c'ha inteso. Se altro non fosse, quel catechista, che si diletta di dire lepidetze, e sali, non acquisterà certamente presso l'uditorio concetto di santo, e d'anima infervorata d'amore di Dio; il più che ne acquisterà, sarà il concetto e nome di lepido, e grazioso. E' un inganno poi il pensare, che altrimenti la gente non concorrerà, o non istarà attenta al catechismo senza queste lepidetze; anzi dico, che allora più concorrerà, e starà con maggior attenzione, quando vedrà che andando a sentire il catechismo, non ci va a perdere il tempo, e dissiparsi, ma a cavarne frutto, e divozione »<sup>16</sup>.

Per conseguire lo scopo di una buona confessione, che restava tra gli scopi principali della missione, il catechista doveva terminare con un « esempio terribile (di tanti che ve ne sono) di qualche anima dannata per aver taciuto i peccati. Ciò non è secondo le regole dell'arte, poiché non sempre l'esempio avrà connessione coll'istruzione fatta; ma è secondo il fine delle missioni, che principalmente si fanno per dar rimedio alle confessioni sacrileghe. Basterà l'attaccare l'esempio, dopo aver detto: *orsù procurate di confessarvi tutto, dove avete mancato, secondo oggi v'ho detto, e di non lasciar niente per rossore* »<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 61-62.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 62.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 60.

Anche in altre parti della missione era prevista l'utilizzazione di « exempla ». Come nel rosario predicato<sup>18</sup>, ecc.

Col Muratori — che, come egli sottolineava, « certamente ha tenuto, ed anche oggi ritiene il luogo tra i primi letterati d'Europa »<sup>19</sup> — il Santo concordava naturalmente nel preferire, a quella sublime, l'eloquenza popolare<sup>20</sup>. Qualifica, quest'ultima, che non doveva significare « prediche fatte a caso ed alla goffa, senza regole e senza ordine », ma « prediche fatte all'apostolica, e con istile semplice, adattato al popolo che sente »<sup>21</sup>. Da qui la raccomandazione di « addurre specialmente i fatti della Scrittura », e « l'altre istorie poi conviene comprovarle col nome dell'autore, del tempo, e del luogo; e sieno rare, per non fare come fanno alcuni, che fanno una complicazione d'un'istoria appresso l'altra »<sup>22</sup>.

Concludendo questa parte della nostra ricerca, possiamo affermare che s. Alfonso consiglia nella predicazione un uso degli « exempla » moderato nella quantità, ed oculato nella qualità. Il concetto che nessun pretesto di zelo pastorale potesse far passare in secondo piano il rispetto per la verità è chiaramente ribadito anche nella sua *Theologia moralis* (Lib. III, cap. I, 3). In essa, fra i rei del peccato di « superstitio cultus falsi », egli annovera i seguenti: « Qui falsas reliquias proponit; vel miraculum factum esse per aliquam imaginem; vel se habuisse has vel illas revelationes fingit: sive ad faciendum lucrum, sive ad devotionem augendam »; « Qui, ut populum moveat, fingit miraculum aliquot, vel historiam reperiri in Scriptura sacra, etc. Et haec superstitio, etsi sit ex genere suo mortalis, quia primae veritati injuriam irrogat, et religionem fundat in mendaciis, saepe tamen excusatur ignorantia vel simplicitate »<sup>23</sup>.

S. Alfonso era quindi pienamente consapevole dell'illiceità di diffondere « miracula » ed « exempla » non autentici. Ma, come a prevenire le accuse che in questo campo gli sarebbero state rivolte in seguito, scrisse anche: « Taluni pregiandosi d'essere spregiudicati si fanno onore di non credere altri miracoli se non quelli che stanno registrati nelle sacre Scritture, stimando gli altri quasi che novelle e favole da femminucce. Ma giova qui avvertire un giusto sentimento del dotto e pio Crasset (Tom. 2, tr. 6, prat. 10), il quale dice

<sup>18</sup> *Ibid.*, 28-29.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 91.

<sup>20</sup> *Ibid.*, II, 179. Cfr anche S. ALFONSO, *Lettera ad un religioso amico* cit., 299.

<sup>21</sup> S. ALFONSO, *Selva* cit., III, 91.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 74. Cfr anche R. TELLERIA, *San Alfonso Maria de Ligorio*, II, Madrid 1951, 432, nota 64.

<sup>23</sup> S. ALPHONSUS, *Theologia moralis*, I, cura et studio L. Gaudé, Romae 1905, 370.

che quanto più son facili a credere i miracoli le persone dabbene, tanto son facili i malvagi a deriderli; soggiungendo che conforme è debolezza il dar credito a tutte le cose, così all'incontro il ributtare i miracoli che vengono attestati da uomini gravi e pii, o sente d'infedeltà, pensando che a Dio sieno impossibili, o sente di temerità, negando il credito a tal sorta d'autori. Possiamo dar fede ad un Tacito ed uno Svetonio, e possiamo negarla senza temerità ad autori cristiani dotti e probi? Minor pericolo, dicea il P. Canisio (L. 5, de Deip., c. 18), vi è nel credere e ricevere quel ch'è riferito con qualche probabilità da persone dabbene e non riprovato da' dotti e serve all'edificazione del prossimo, che 'l rigettarlo con uno spirito dispregiante e temerario »<sup>24</sup>.

## 2. — Applicazione pratica

a. - *Opere riguardanti la predicazione.* L'applicazione pratica dei suddetti criteri si può verificare, per esempio, nei *Nove discorsi da farsi in occasione di flagelli* (pubblicati nel 1758), nelle *Istruzioni al popolo sovra i precetti del Decalogo per bene osservarli, e sovra i Sacramenti per bene riceverli* (pubblicate nel 1767), nei *Sermoni compendiatî per tutte le domeniche dell'anno* (pubblicati nel 1771)<sup>25</sup>, ecc. Va però ricordato ancora che il Santo, più che vere e proprie raccolte di prediche, ha lasciato dei modelli, degli « schemi da utilizzare principalmente nelle missioni, costruiti in modo da "dar materia a' predicatori di stenderli ed ampliarli a lor piacere" »<sup>26</sup>. Alcune prediche contengono appena qualche « exemplum ». Quella per la I Domenica di avvento (« Del Giudizio Universale »), ha soltanto i due seguenti, brevissimi: « S. Agostino confessava che niuna cosa tanto lo rimovea da' piaceri terreni, quanto il timore del Giudizio »; « disse S. Pietro d'Alcantara dopo la sua morte a S. Teresa: *O felix poenitentia, quae tantam mihi promeruit gloriam* »<sup>27</sup>. Mentre nel sermone per la VI Domenica dopo l'Epifania (« Della morte de' giusti ») se ne contano ben 24, ma, naturalmente, appena accennati<sup>28</sup>.

<sup>24</sup> S. ALFONSO, *Le glorie di Maria (Opere ascetiche)*, II, Roma 1937, 359-360. Cfr CACCIATORE, *Le fonti cit.*, 288.

<sup>25</sup> Dei *Sermoni compendiatî per tutte le domeniche dell'anno* citiamo l'edizione di Napoli del 1772.

<sup>26</sup> Citato da R. LIBRANDI, *Il contributo di S. Alfonso alla diffusione della lingua e della cultura*, in « *Asprenas* » 35 (1988) 153.

<sup>27</sup> S. ALFONSO, *Sermoni cit.*, 8.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 43-49.

Rita Librandi, che ha studiato gli stili e i metodi delle prediche del Santo, scrive: « La narrazione degli *exempla* nei modelli alfonsiani è estremamente breve; e punta soprattutto all'essenzialità del fatto, da cui possa scaturire immediatamente una morale. La sintassi si organizza in periodi brevi, dove non manca l'incastro delle subordinate, ma con una netta prevalenza di costruzioni esplicite. Si vedano soltanto un paio di esempi: « Fratelli avete inteso mai questo caso, che un re, essendo stato offeso da un suo vassallo, l'ha giustamente condannato a morte; ma poi prima di eseguirsi la sentenza, il re che ha fatto? ha mandato un suo ministro a dire al condannato che, se esso si pentiva e l'avesse cercato perdono, l'avrebbe perdonato. Questi casi non succedono mai tra principi, e sudditi; ma oggi succede tra Dio e voi ». L'introduzione di un'interrogativa che interrompe la narrazione, ma riaccende l'attenzione dell'ascoltatore sullo svolgimento della vicenda (... *il re che ha fatto?*) non è infrequente. Richiama il modo di esporre un racconto favolistico, e si associa spesso all'introduzione del discorso diretto, che pure facilita l'attenzione e l'ascolto: « Narra S. Bernardino da Siena, che un certo figlio empio strascinò il padre per terra. *Indi che avvenne?* Un giorno fu esso poi strascinato dal proprio figlio, e giungendo ad un certo luogo gridò e disse: "Non più, ferma, figlio, non più: perché sino qua io strascinaì mio padre, ferma" »<sup>29</sup>.

b. - *Opere ascetiche*. Varie opere di s. Alfonso, tra quelle più direttamente destinate a coloro che desiderano progredire nella via della perfezione, utilizzano gli « exempla ». Come la *Pratica di amar Gesù Cristo* (pubblicata nel 1768), che conta ben 370 fatti e detti di santi<sup>30</sup>. Anche l'*Apparecchio alla morte* (pubblicato nel 1758), la *Vera sposa di Gesù Cristo* (pubblicata nel 1760-1761), ecc., ne sono costellati. Tra gli scritti alfonsiani, particolare attenzione meritano però *Le glorie di Maria*, che i mariologi hanno definito un autentico capolavoro<sup>31</sup>, ma che a motivo dei molti « exempla » che contengono — lo si è già visto precedentemente — sono anche state il bersaglio preferito dei critici del Santo. Di tali « exempla » è stato fatto un censimento: « *Le glorie di Maria* contengono complessivamente 130 esempi; 41 chiudono i capitoli e i paragrafi, 89 fanno parte a sé: "Raccolta di vari esempi appartenenti a Maria Santissima". Una raccolta cospicua se si bada ai vari libri dei "Miracoli

<sup>29</sup> LIBRANDI, *Il contributo* cit., 154-155.

<sup>30</sup> CAPONE, *Le citazioni* cit., 326.

<sup>31</sup> G. ROSCHINI, in S. ALFONSO, *Le glorie di Maria*, Roma 1944, 9.

della Vergine", tenuti al di sotto, per lo più, del centinaio. Vi figurano quasi tutti i tipi di *exempla*: storico, leggendario, pio (dalle *Vitae Patrum*), agiografico, l'esempio-miracolo e quel tipo di personificazione immaginaria che il Welter chiama "esempio-prosopopea" »<sup>32</sup>. In realtà, computando anche gli « exempla » presi in senso lato, disseminati all'interno dei capitoli, il loro numero è di oltre 190<sup>33</sup>.

Alcuni sono di lunghezza ridottissima. Come il seguente: « Un peccatore non si fidava astenersi dal peccato impuro; comincia a dire il rosario e se ne libera »<sup>34</sup>. O come quest'altro: « Narra Cesario che un converso cisterciense non sapea dir altro che l'*Ave Maria*, e la recitava di continuo con gran divozione. Dopo la sua morte uscì dal luogo dov'era seppellito un albero, nelle cui frondi stava scritto: *Ave Maria, gratia plena* »<sup>35</sup>.

Molti degli « exempla » contenuti nelle *Glorie di Maria* non creano problemi anche alla sensibilità degli uomini d'oggi, come il seguente: « Il B. Girolamo Emiliano, essendo soldato e pieno di vizi, fu chiuso da' nemici in una torre. Ivi mosso da questa tribolazione ed illuminato da Dio a mutar vita, ricorse a Maria SS., ed allora, con l'aiuto di questa divina Madre, cominciò a far vita da santo. Onde meritò di vedere una volta in cielo il gran posto che Dio gli avea preparato. Divenne fondatore de' Padri Somaschi, morì da santo, ed ultimamente è stato dichiarato beato e santo dalla S. Chiesa »<sup>36</sup>.

Mentre altri, almeno sul momento, possono provocare reazioni di rigetto. E' il caso dell'« exemplum » della monaca Beatrice, che fuggì e giunse a prostituirsi. Ma nel monastero nessuno se ne accorse, perché la Madonna — di cui era devota — la sostituì come portinaia e maestra delle novizie per quindici anni, cioè fino al ritorno di Beatrice pentita<sup>37</sup>. O come « la storia di Teofilo », arcidiacono di Adana in Cilicia, che — depresso ingiustamente — venne reintegrato nella sua carica dopo aver sottoscritto un patto col demonio. Pentito, ricorse a Maria, con l'aiuto della quale riuscì a farsi restituire l'empia scrittura. Questa giunse in mano del vescovo, che,

<sup>32</sup> CACCIATORE, *Le fonti* cit., 285.

<sup>33</sup> CAPONE, *Le citazioni* cit., 365.

<sup>34</sup> S. ALFONSO, *Le glorie di Maria* cit. (cfr nota 24), II, 406.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 372.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 234-235. Evidentemente, nelle edizioni delle *Glorie di Maria* anteriori al 1767, anno della sua canonizzazione, a Gerolamo Emiliani non veniva attribuito il titolo di santo.

<sup>37</sup> S. ALFONSO, *Le glorie di Maria* cit. (cfr nota 24), I, Roma 1936, 226-227, 383-386.

informato di tutto, la bruciò sulla pubblica piazza<sup>38</sup>. A questo proposito, non si sottolineerà mai abbastanza che la sensibilità dei nostri antenati era assai diversa dalla nostra. Ne è l'ennesima prova il fatto che l'« *exemplum* » di Teofilo, riferito da numerosi autori, era popolarissimo: venne anche raffigurato in sculture, pitture e vetrate di numerose cattedrali (Parigi, Chartres, Beauvais, Le Mans, Laon, Souillac, ecc.), cantato in inni liturgici e portato sulle scene<sup>39</sup>.

Le *Glorie di Maria*, che videro la luce a Napoli nel 1750, erano costate oltre un quindicennio di lavoro all'autore. Sappiamo infatti da una lettera inviata gli l'11 luglio 1734 dal suo direttore spirituale mgr T. Falcoia, che questi benediva « l'operetta intrapresa per promuovere la divozione di Nostra Signora e Madre »<sup>40</sup>.

Come si legge nell'introduzione, con quest'opera il Santo si era proposto di cantare i « pregi di Maria » e di « parlare della sua gran pietà e della sua potente intercessione », raccogliendo « tutto quello che i SS. Padri e gli autori più celebri hanno detto della misericordia e della potenza di Maria ».

Si trattava di un commento della *Salve Regina*, cui venivano aggiunte « Lezioni, o sian Discorsi » sulle principali feste della Madonna, sui suoi dolori e sulle sue virtù<sup>41</sup>. Lo scopo era di alimentare nei fedeli la devozione, oltre che di offrire al clero — a cominciare dai suoi confratelli — un sussidio per la predicazione.

E' il caso di ricordare che le costituzioni dei Redentoristi prescrivevano che ogni sabato sera nelle loro chiese si tenesse una predica in onore di Maria Santissima, « eccitando il popolo alla sua divozione ed imitazione ». Al termine si poteva « raccontare qualche fatto o miracolo della Vergine, estratto però sempre da gravi ed appurati autori »<sup>42</sup>. Probabilmente, tale norma era stata mutuata dai Gesuiti, presso i quali vigeva l'uso — peraltro non imposto da nessuna regola tassativa — di narrare « ogni sabato senza solennità » agli alunni, raccolti in chiesa, « l'esempio della Beata Vergine »<sup>43</sup>.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 187-188, 374-377.

<sup>39</sup> Th. REY-MERMET, *Introduction à S. ALPHONSE DE LIGUORI, Les gloires de Marie*, Paris-Fribourg 1987, pp. VI-VII.

<sup>40</sup> T. FALCOIA, *Lettere a S. Alfonso de Liguori, Ripa, Sportelli, Crostarosa*, a cura di O. Gregorio, Roma 1963, 221.

<sup>41</sup> S. ALFONSO, *Le glorie cit.* (cfr nota 24), I, 19.

<sup>42</sup> *Codex regularum et constitutionum*, Romae 1896, n. 170.

<sup>43</sup> Lettera del generale dei Gesuiti al provinciale di Napoli, 1 VII 1726. ARCHIVUM ROMANUM SOCIETATIS IESU (d'ora in poi: ARSI), *Neap.* 56, f. 111. Cfr anche le *Regulae communes Professorum classium inferiorum*, dalle quali apprendiamo: « Litanias Beatissimae Virginis sabbato sub vespereum in sua classe recitari iubeat, vel, si moris sit, in templum ad easdem cum caeteris audiendas ducat: pietatem vero in eandem Virginem et Angelum etiam Custodem discipulis diligenter suadeat ». *Institutum Societatis Iesu*, III, Florentiae 1893, 203.

Nel 1749, cioè nell'anno precedente la pubblicazione del libro di s. Alfonso, il Gesuita p. Domenico Antonio Moscati (1685-1757) aveva dato alle stampe a Napoli *Il gran nome di Maria, illustrato in tre libri de' suoi misteri, de' suoi onori, de' suoi prodigi*, la cui prima parte esponeva « tutte insieme le Glorie della Gran Reina del Cielo »<sup>44</sup>. Il che non significa che tale opera sia servita da modello al Santo, che — lo ripetiamo — aveva intrapreso il suo lavoro ormai da tre lustri, e nel 1749 doveva praticamente averlo già condotto a termine.

Al momento di porvi mano, Alfonso si era rivolto per consiglio al Gesuita p. Francesco Pepe (1684-1759), autore di varie opere di carattere mariologico, che il 13 giugno 1734 lo aveva spronato a realizzare il suo progetto<sup>45</sup>.

Approfittando delle circostanze favorevoli alla diffusione della devozione verso la Concezione Immacolata di Maria, il p. Pepe compose « un libretto intitolato Divozione in onore de' dodici Privilegi conceduti a Maria Santissima nella di lei Immacolata Concezione »<sup>46</sup>. Ma allorché si trattò di darlo alle stampe, il generale della Compagnia concesse l'autorizzazione solo a condizione che l'opuscolo figurasse anonimo<sup>47</sup>. Maggiori difficoltà incontrò, qualche anno dopo, la richiesta del p. Pepe di pubblicare un'altra opera. Lo si apprende dalla seguente lettera, inviata il 6 luglio 1739 dal generale al provinciale di Napoli, nella quale tra l'altro si legge: « Se tra le grazie e miracoli raccolti ne' due suoi tomi dal P. Pepe ve ne sono tali che meritino d'essere dati alla luce, mi sarà caro che si soggettino alla censura de' revisori e se ne faccia una scelta, la quale data alle stampe possa promuovere il culto e la divozione dell'Immacolata Concezione »<sup>48</sup>. E in altra sua del 9 novembre 1739 allo stesso destinatario leggiamo ancora: « Ricevo anche le censure sopra l'opera de' miracoli e grazie della Santissima Concezione, le quali come

<sup>44</sup> C. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, V, Bruxelles-Paris 1894, 1333. Moscati aveva terminato il suo lavoro vari anni prima, come apprendiamo dalla seguente lettera inviata dal generale il 26 VIII 1743: « Godo che V.R. si sia utilmente impiegata in quel tempo che ha avuto di triegua dalle sue indisposizioni, conducendo a compimento il trattato che aveva per le mani delle glorie del Santissimo Nome di Maria; per la revisione del quale V.R. potrà intendersela col P. Provinciale, a cui ingiungo che si prenda il pensiero d'assegnarle i Censori » ARSI, *Neap.* 63, f. 178. Infatti, lo stesso giorno il generale scriveva al provinciale in tal senso. *Ibid.*, ff. 178'-179.

<sup>45</sup> C. ROMANO, *Delle opere di S. Alfonso Maria de Liguori*, Roma 1896, 44-46. Sulla produzione letteraria del p. Pepe, cfr SOMMERVOGEL, *Bibliothèque cit.*, VI, Bruxelles-Paris 1895, 478-479.

<sup>46</sup> Lettera di F. Pepe al generale, Napoli 30 I 1734. ARSI, *Neap.* 198, f. 418.

<sup>47</sup> Lettera del generale al provinciale, 21 VI 1734. ARSI, *Neap.* 60, ff. 39-40.

<sup>48</sup> ARSI, *Neap.* 62, f. 112'.

mi dan motivo di ringraziare i padri revisori per la schiettezza e fedeltà con cui mi hanno esposto il loro sentimento, così essendo tanto concordi nel disapprovarle, non solo m'obbligano a vietarne la stampa, ma mi danno anche l'impulso di raccomandarle con maggior premura d'esigere dal P. Pepe che non racconti in pubblico né queste né altre grazie, se prima non ne abbia avuta l'approvazione del P. Preposito »<sup>49</sup>.

Come si vede — oltre a quelli del censore regio e del censore ecclesiastico — all'interno degli Istituti veniva esercitato un attento controllo delle opere composte dai loro religiosi, anche di quelle semplicemente destinate ad alimentare la devozione popolare. Il fatto di essere il capo della sua Congregazione non dispensava s. Alfonso dal tener conto di tale misura prudenziale, o — quanto meno — dall'esercitare una specie di censura preventiva sui propri scritti<sup>50</sup>.

### 3. — *Valutazione critica*

Alle critiche avanzate — per esempio dal Döllinger — sull'uso degli « exempla » da parte di s. Alfonso sono state date varie risposte.

Va premesso che è ormai accantonata ogni velleitaria difesa d'ufficio di esso, come rileva il Cacciatore a conclusione del suo importante saggio sull'argomento: « Abbiamo scartato la tendenza semicritica o, addirittura pseudocritica di chi pensa ad una giustificazione degli esempi di s. Alfonso sudando nella ricerca di fonti storiche inesistenti o tutt'altro che storiche. Le "note critiche" che accompagnano gli esempi delle *Glorie di Maria* saranno rivedute con altri criteri, forse più critici, certo più aderenti alla vera storia degli *exempla*. Può essere che ne risulti non una diminuzione di s. Alfonso, ma un'alzata di tono: la sua immissione nella storia che gli appartiene, vicina cronologicamente, ma non per questo meno ricca di vita. Dopo di che continueremo a leggere gli esempi con lo spirito di chi vuol rifare se stesso bevendo alle verità spirituali di cui sono intrisi »<sup>51</sup>.

<sup>49</sup> *Ibid.*, f. 139'.

<sup>50</sup> Il 12 X 1750 s. Alfonso scriveva al can. Giacomo Fontana: « Invio a V.S. Ill.ma il mio povero, contraddetto libro della Madonna, uscito finalmente dopo molti stenti, e dopo molti anni di fatica ». S. ALFONSO, *Lettere cit.*, I, 177.

<sup>51</sup> CACCIATORE, *Le fonti cit.*, 290. Cfr anche ciò che scrive in merito R. DE MAIO, *Società e vita religiosa a Napoli nell'età moderna (1656-1799)*, Napoli 1971, 263, 311, 374,



Lo stesso autore ricorda anche che, allorché s. Alfonso componeva le sue opere, la letteratura degli « exempla » si divideva in vari gruppi: « esempi che restano in linea con la tradizione; esempi trasferiti con intelligenza maldestra nel campo dell'apologetica; raccolte di carattere misto, e sono gli autori che rifiutano alcuni tipi di *exempla*, esempio-favola, esempio-apologo, ecc., per ritenere gli esempi derivati dai "probatu auctores", con quale esattezza qui non interessa; gli autori, s. Alfonso compreso, leggono con lo spirito critico del tempo. La lettura delle fonti dimostra con perfetta evidenza che s. Alfonso proviene da questo terzo gruppo e lo continua. Nessun racconto, nei suoi scritti, che riveli la libera creazione di un artista, ma narrazioni che hanno una certa probabilità e verosimiglianza; in altri termini, esempi adatti all'edificazione, per quel che presentano di solidità concreta o per una loro verità spirituale facile a prendersi. Taluni fatti o leggende [...], le varie visioni, accettate per il loro contenuto spirituale che fa di essi una verità vera quanto e più della storia »<sup>52</sup>.

S. Alfonso si differenzia da autori come Agostino Manni (1547-1618) e Silvano Razzi (1527-1611), « liberi creatori di *exempla*, tessitori di leggende edificanti che prendono dal popolo e gliele restituiscono movendo da tradizioni "approvate" »<sup>53</sup>. Egli sa distinguere tra i metodi propri dell'agiografia scientifica, e quelli della letteratura devozionale. I primi devono conciliare il desiderio di edificare con la fedeltà alla verità storica: « "Nello scrivere le vite dei santi è meglio riferire poche cose certe che molte ed incerte". Qui dunque il canone critico è la certezza; di conseguenza s. Alfonso dichiara che nello scrivere la sua opera ha "procurato di esporre quei soli fatti che sono più appurati e ricavati da autori appurati", ed ha messo da parte quelle cose che ha "trovato essere dubbiose". Pertanto egli accetta come criterio la certezza che esclude non soltanto le cose false, ma anche le cose semplicemente dubbie »<sup>54</sup>. I secondi, invece, sono sufficientemente legittimati allorché l'autore — ad illustrare un attributo della Divinità, di Maria o dei Santi — adduce degli « exempla » fondati sulla « sola probabilità non riprovata dai dotti »<sup>55</sup>.

383-384. Sul tipo e i limiti della preparazione storica di s. Alfonso, cfr F. CHIOVARO, *Sincronia e diacronia della tradizione in S. Alfonso M. De Liguori*, in AA.VV., *Alfonso M. De Liguori e la società civile del suo tempo* (Atti del Convegno Internazionale per il Bicentenario della morte del Santo, 15-19 V 1988), Firenze 1990, 109-112, 139-160.

<sup>52</sup> CACCIATORE, *Le fonti cit.*, 289.

<sup>53</sup> *Ibid.*, 281.

<sup>54</sup> CAPONE, *Le citazioni cit.*, 355.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 360, 362.

Il Santo sapeva bene che il confine tra i due campi era sfumato, e che si correva sempre il rischio di venire fraintesi. Nell'aprile del 1772 scriveva, a proposito degli ostacoli frapposti dal revisore regio, Giuseppe Simioli, alla pubblicazione della sua *Storia delle eresie*: « Quando dice che non mi son servito di autori critici, è lo stesso che dire che ho scritto quello che a caso ho trovato, e che ho fatto di ogni erba fascio. Il dire che ho cercato più di convertire che di convincere viene a dire che ho parlato da divoto, non già da teologo; e che le ragioni poco provano e che i miei sentimenti son dettati più dal cuore che dalla mente, ciò sarebbe svergognare affatto l'opera: parole che significano che io ho scritto da scimunito. Io non mi fido di far uscire il libro con tal vituperio »<sup>56</sup>.

Tuttavia, egli era consapevole dei limiti e dei condizionamenti oggettivi che le circostanze gli imponevano. Lo confessava egli stesso nell'introduzione alla suddetta opera: « Prima di cominciare, voglio protestarmi co' signori letterati ch'io ho fatto quest'opera in mezzo alle cure del vescovado, onde non ho potuto con tutto il rigore della critica esattamente esaminare ciascuna cosa di quelle che ho scritte; quindi in molti fatti ho riferite le diversità che vi sono fra gli autori, senza prender partito con darvi il mio sentimento. Non dimeno ho procurato di ricavar tutto da autori appurati e di chiaro nome. Ma trattandosi di tanti innumerevoli avvenimenti che si addurranno, non sarà difficile che alcuno erudito appuri qualche fatto meglio di me »<sup>57</sup>.

La rivalutazione degli « exempla » utilizzati da s. Alfonso va di pari passo con quella — ormai del resto largamente acquisita — di tale forma letteraria. Il Cacciatore scrive in proposito: « Miracoli e leggende, quando passano nelle raccolte di *exempla* perdono ogni contenuto reale, storico e geografico, per essere soltanto esempio edificante o istruttivo, non più reali di una parabola o di una favola morale. Ciò non è una induzione posteriore, ma un fatto che precede e accompagna il sorgere dell'esempio. Per questa ragione appare incompleta certa critica storica, tutta presa dall'esame delle fonti, della verità più o meno storica delle leggende e dei miracoli, e certo correre alle conclusioni quando il lavoro è ancora a metà. Tali leggende, si dice, sono creazioni fantastiche, mancano di senso storico, danno voga all'antropomorfismo, ripetono le stranezze miti-

<sup>56</sup> S. ALFONSO, *Lettere cit.*, III, 399.

<sup>57</sup> S. ALFONSO, *Trionfo della Chiesa ossia Storia delle eresie colle loro confutazioni*, Napoli 1772, p. 11.

che del paganesimo, l'“incubazione”, i “cefalofori”, le cure di Esculapio, “i santi al posto degli Dei”. Si arriva ai “falsi agiografici” o a certe Passioni di martiri dove non c'è neanche la buona fede che si perdona. Troppa severità, troppa ristrettezza in questa critica, chiusa in un orizzonte di pochi metri. Quel che importa non è il solo punto di partenza, è anche il punto d'arrivo: dove tendono, che cosa vogliono. Un romanzo o un poema popolati di personaggi storici non saranno mai storia [...]. O meglio, sono storia ma non quella dei personaggi e delle loro gesta »<sup>58</sup>.

Dal canto suo, Giuseppe De Luca aggiunge: « Stentiamo ad avvertire che una grande leggenda non la si distillava a freddo da un lambicco di cattivo gusto e di frode, bensì prorompeva come un getto caldo di sangue, di avventura e di poesia, rispondente a stati d'animo non meno reali e veri dello stato d'animo che soggiace a tanta letteratura di romanzi negli ultimi secoli, e di cavalleria nei secoli più remoti. Nessuno di noi cercherà in un archivio l'atto di nascita di Don Abbondio — vero protagonista, in qualità di pover'uomo — dei *Promessi Sposi*, e il certificato di matrimonio di Anna Karenina, o vorrà cercare per dotarne un museo la spada e il corno di Orlando. Nessuno dirà che è “più vero” un fatto di cronaca che non uno di quei capolavori. Non esiste, nel regno della verità, unicamente la provincia della verità storica; e nella provincia della verità storica non esiste unicamente il documento notarile »<sup>59</sup>.

A proposito della *Legenda aurea* di Jacopo da Varazze<sup>60</sup>, il

<sup>58</sup> CACCIATORE, *Le fonti* cit., 265. A conferma di quanto detto da Cacciatore, si legga la nota seguente, posta da Agostino Maria Rizzardi da Brescia (cfr LORENZI, *Dalla sporta* cit., 37) all'inizio della sua raccolta di « exempla » (o « casi »), di cui era stato testimone *de visu* o *de auditu*: « S'avverta che qui si notano con tale individuazione su la speranza, che questo m.s. non si debba far noto. Per altro, quando qualche fatto raccontar si volesse, si raccomanda di soprimere il nome de' luoghi, e molto più delle persone, qualora possa seguirne nota o disturbo, come insegna la carità e la prudenza ».

<sup>59</sup> Citato da CACCIATORE, *Le Fonti* cit., 265-266. In *Prosatori minori del Trecento* (*Scrittori di religione*, I, Milano-Napoli 1954), De Luca inserì una silloge di esempi tratti dallo *Specchio di vera penitenza* del Passavanti (pp. 83-102). Nell'*Introduzione* allo stesso volume (p. XVIII), si legge: « Una preghiera da nulla in fondo a un codice, un “esempio”, un sermone, una lettera di devozione, non hanno più nulla da invidiare a una parete di monastero del Mille, a una volta dipinta del Duecento, a un'ala di chiesa diruta e remota ». A proposito di G. De Luca, C. DELCORNO (*Exempla* cit., 14) scrive: « la geografia dell'*exemplum*, nonostante il suo invito a occuparsi di questo aspetto affascinante della cultura letteraria italiana, rimane quella tracciata nel 1927 dal Welter: al centro sono le opere compilate negli Studi dei Mendicanti francesi e inglesi; alla periferia restano gli apporti provenienti dalla Germania, dall'Italia e dalla Spagna. [...] Tuttavia è da credere che il panorama resterà sostanzialmente inalterato finché l'*exemplum* verrà studiato solo nella cornice della letteratura religiosa, e in quanto elemento della nuova predicazione popolare ».

<sup>60</sup> Della *Legenda aurea* di Jacopo da Varazze (ca 1230-1298), Grégoire scrive: « Nessun libro, dopo la Bibbia e il celebre opuscolo *De imitatione Christi* attribuito a Tommaso di

famoso bollandista H. Delehaye scrive: « Confesso che spesso è difficile, leggendola, di trattenersi dal sorridere; ma quel sorriso è benefico e simpatico, e non sciupa punto la religiosa emozione prodotta dal quadro delle virtù e delle eroiche azioni dei santi. In quel quadro gli amici di Dio ci appaiono come ciò che v'è di più grande sulla terra; sono esseri che si innalzano sopra la materia e le miserie dell'umanità [...]. La loro vita, difatti, è la realizzazione completa dello spirito evangelico, e per il fatto che essa rende sensibile questo sublime ideale, la leggenda, come ogni sorta di poesia, può, in un certo senso, pretendere di essere considerata vera quanto e più della storia »<sup>61</sup>.

A ragione, Aigrain ha scritto che « se certi compilatori meritano il titolo di falsari, per ciò stesso non lo si può prodigare sconsideratamente a scrittori che hanno avuto il solo torto di accontentarsi, come la maggioranza degli uomini del loro tempo, di luoghi comuni ripetuti e di miracoli passe-partout; per essere veramente dei "falsari" gli mancava il più delle volte l'intenzione cosciente di falsificare. L'arte della critica consisterà, senza prendere per storia ciò che non lo è, nel non interrogare ciascun documento che su ciò che può offrire di utile, e, in forza della conoscenza dello spirito di questi agiografi, dei fini che si propongono e dei mezzi che impiegano, nel trarre spesso informazioni interessanti da testi apparentemente senza valore, — su altri punti, è vero, di quelli che lo scrittore credeva di apportare »<sup>62</sup>.

Recentemente, R. Grégoire ha messo a confronto il « racconto storico strettamente detto » e l'« *exemplum* » (o « narrazione agiografica »). Il primo rappresenta « una narrazione rivolta alla dimensione storica passata », mentre il secondo « riferisce episodi e discorsi nell'intento prevalente di offrire un esempio di *virtus* ». Ne deriva che, « al di là della veste letteraria, c'è uno scopo specifico che determina l'interpretazione della letteratura agiografica e di tutto ciò che riguarda i santi »<sup>63</sup>. Detto autore ci ricorda anche che l'agiografia è « una scienza storica che ricorre ad un atteggiamento epistemologico di intenso rispetto intellettuale: ogni forma di ana-

---

Kempen o « a *Kempis* » (+ 1471), fu tanto diffuso e letto. E' diventato un manuale di meditazione, di lettura spirituale, e una fonte di ispirazione per l'iconografia dei martiri e dei santi. Il suo scopo era la promozione dell'interesse popolare per le *Vite* dei santi e le *Passioni* dei martiri; più che una compilazione, è una creazione». GRÉGOIRE, *Manuale* cit., 32-33.

<sup>61</sup> Citato da CACCIATORE, *Le fonti* cit., 266.

<sup>62</sup> AIGRAIN, *L'hagiographie* cit., 170.

<sup>63</sup> GRÉGOIRE, *Manuale* cit., 233.

cronismo, di petizione di principio, di forzatura concettuale significherebbe tradire un genere letterario. Sarebbe il rifiuto di una cultura, di una società, di una fede, forse anche di un mito: forma sconvolgente di eliminazione della Storia e della conoscenza ». Mentre l'agiografia « discerne i vari livelli delle forme narrative e ne estrae le dinamiche di verità. E' uno sforzo di accettazione di un orientamento positivo: conoscere le chiavi di lettura dei miti e delle strutture agiografiche significa, in conseguenza, il superamento del tradizionalismo ottuso, poiché l'*exemplum* (a cui corrisponde, in letteratura, la favola e la fiaba) è, essenzialmente, una proposta di imitazione e di rinnovamento »<sup>64</sup>.

## CONCLUSIONE

Gli « exempla », da sempre argomento di ricerca degli studiosi di folklore e di letteratura, in tempi recenti lo sono diventati anche per gli storici<sup>65</sup>. Ciò lascia sperare che anche quelli utilizzati da s. Alfonso — sia come teorico della predicazione, che come autore di testi oratori ed ascetici — vengano collocati nella loro giusta prospettiva, e valutati per quello che realmente furono e vollero essere. Forse allora si comprenderà che gli « exempla » sparsi a piene mani in molti dei suoi scritti — per troppo tempo addotti come capi d'accusa di una presunta, imperdonabile tendenza del Santo ad alimentare nel popolo credulo ed ingenuo forme deteriori e fuorvianti di religiosità — costituiscono invece una prova della sua sensibilità nella scelta dei mezzi più idonei a trasmettere alle masse illetterate l'unico tipo d'insegnamento che erano in grado di cogliere e di assimilare. Tale speranza si basa sulle acquisizioni della più seria e recente critica, che tendono decisamente a rivalutare gli scritti alfonsiani. Si veda, ad esempio, ciò che Vittore Branca scrive a proposito di s. Alfonso: « Ha messo sulle labbra degli umili in forme semplicissime, popolari, comprensibilissime le sublimità spirituali di un San Gio-

<sup>64</sup> *Ibid.*, 414-415. A ragione C. DELCORNIO (*Exemplum* cit., 9) scrive: « Pare opportuno [...] introdurre alcune osservazioni di Claude Bremond [*Structure de l'« exemplum » chez Jacques de Vitry*, in AA.VV., *L'« exemplum »* cit., 115-119], che distingue due grandi classi di esempi: la prima, fondata sulla figura della sineddoche, mette in evidenza un caso tra mille, giusta l'adagio "Ab uno disce omnes!"; l'altra ha forma di metafora. La verisimiglianza è requisito necessario solo all'*exemplum* del primo tipo, mentre l'esempio metaforico, reggendosi sull'analogia, non ha bisogno di verifica storica, e di fatto si serve di materiali favolistici ("la fable animalière, la parabole, l'allégorie, la simple similitude") ».

<sup>65</sup> C. DELCORNIO, *Rassegna di studi sulla predicazione medievale e umanistica* (1970-1980), in « Lettere Italiane », 33 (1981) 254.

vanni della Croce e d'una Teresa d'Avila. Per questo un raffinato lettore di poesia come Giovanni Pozzi — venendo dalle esperienze sul Marino e il barocco letterario e spirituale e sul Porta e la sua forte popolarità — può oggi affermare che “la pietà alfonsiana fu la sola conquista di portata europea attuata dall'Italia sette-ottocentesca ... superando le resistenze più vive di un'altra pietà solidamente fondata sulla teologia, austera nelle forme di culto” dominante allora in Francia, in Germania, in Inghilterra. E' la pietà alfonsiana quella che pose al centro della devozione di centinaia di milioni di uomini, lungo i nostri secoli, il culto del Sacro Cuore, la tenerezza per il Bambin Gesù, la devozione alla Madonna e a certi santi umili e popolari (San Giuseppe, Sant'Antonio). E' una privatizzazione della pietà — ottenuta specialmente attraverso il messaggio letterario e in versi — che rappresentò una vera rivoluzione. Vi reagivano, certo, dissacrandola laicamente i romantici e anzitutto il Porta, ma non le era insensibile, persino nei suoi *Inni Sacri*, il Manzoni (“Dormi fanciul, non piangere”): come trattando splendidamente delle filigrane e delle proiezioni letterarie in A[lfonso] e di A[lfonso] ha dimostrato il Getto. “Parlare di idiotismi devoti” fulmina il Pozzi “è assumere il solito punto di vista dei grammatici di fronte alla cultura degli illetterati. Parlare di dolciastro è svalutare con metafora moraleggiante un versante della pietà la cui sostanza è indicata anche dalla massima autorità in materia, la Bibbia, con le immagini del favo e del miele. Donde si vede quanto l'accusa di ‘mielato’ sia proditoria. Dolcissima si deve eventualmente dire, e non dolciastra, con quel tanto di eccessivo, cioè di non mediocre, che è proprio del popolare”: e anche dello scrittore coltissimo, quale A[lfonso], che proprio attraverso un'ardita e generosa operazione culturale volle soprattutto adeguarsi al linguaggio e alla comprensione del popolo, con un impegno e un successo che mi sembra non abbiano pari nella nostra letteratura degli ultimi secoli». In tale contesto, anche gli « esempi alfonsiani », che « riprendono l'antico miracolo medievale degli *exempla* rinnovandolo potentemente », vengono pienamente rivalutati. Insomma, i « nuovi studi hanno relegato nel mito il ritratto ambiguo e antipatico che di A[lfonso] avevano tracciato razionalisti e romantici, positivisti e idealisti, che anche nella devozione volevano filosofare e ragionare, smaniare e fare gli eroi o i pratici realistici »<sup>66</sup>. Queste parole, scritte da uno dei maggiori

<sup>66</sup> V. BRANCA, *Alfonso Maria de' Liguori*, in *Dizionario critico della letteratura italiana*, I, Torino 1986, 29-30. Riteniamo utile al lettore riprodurre il brano di G. POZZI (*La poesia* cit., 76-77), citato dal Branca, anche se non ne condividiamo interamente il contenuto, e

filologi e critici che annoveri oggi l'Italia, ci sembrano un giusto riconoscimento dei meriti di colui che è stato proclamato « Dottore zelantissimo » dalla Chiesa, e prima ancora dalla coscienza dei fedeli.

---

in particolare l'ultima frase: « La pietà alfonsiana fu la sola conquista di portata europea attuata dall'Italia ottocentesca. L'Italia dell'Ottocento non impose nulla di suo all'Europa, né in materia di pensiero politico o filosofico, né in materia di arti, letterarie o no, né in materia di moda, pur latamente intesa; ma impose un suo tipo di pietà, e lo impose superando le resistenze più vive di un'altra ed opposta pietà, solidamente fondata sulla teologia, austera nelle forme del culto, avversa al meraviglioso sia visionario che miracolistico, quale professavano Johann Michael Sailer in Germania, Jacques André Emery con il gruppo di Saint-Sulpice in Francia ed il collegio di Ushaw, da cui uscirà il Wiseman in Inghilterra. Fu quella pietà che, facendo sì presa sul vecchio devozionalismo e misticismo francese e tedesco, ma operando con forme sue proprie di colore italiano, pose al centro il culto del sacro cuore, sviluppò la devozione alla Madonna nelle forme più sensibili, avviando il processo che porterà al più vasto fenomeno di psicologia collettiva religiosa del secolo, Lourdes; puntò sulla devozione verso certi santi dalla figura popolare, come s. Antonio da Padova e s. Giuseppe; diede rilievo ai valori sentimentali, sottolineando in Cristo il cuore che tanto amò gli uomini e nell'eucarestia il divino prigioniero del tabernacolo; elevò il culto della Madonna ad un grado fino ad allora sconosciuto. Fu una pietà vaga del meraviglioso, che troverà il proprio contento nelle apparizioni a catena (Notre Dame des Victoires, La Salette, Lourdes), ed insieme tutta orientata sulle pratiche: comunione frequente, visite al ss. sacramento, novene, giaculatorie, fioretti. Può darsi che a certe orecchie questo che sto tracciando sembri il ritratto della pietà tout court; invece è solamente il viso della pietà alfonsiana e del suo sviluppo ottocentesco, presente nella nostra mente come un assoluto e causa della sua estenuata sopravvivenza novecentesca. Il cambiamento profondo che ho ora descritto, svoltosi rapidamente nello spazio d'una generazione, tra il 1815 ed il 1848, se rispondeva a diverse costanti della sensibilità popolare così come ad alcune coordinate del gusto colto di allora (come certo romanticismo religioso), fu però soprattutto l'effetto di influenze deliberate, che cercarono di organizzare la devozione di massa: e qui le congregazioni religiose, con alla testa i gesuiti, furono le protagoniste di questa evoluzione. Il mutamento sul piano culturale fu enorme: basterebbe dare una occhiata a qualunque biblioteca di chierico medio di quegli anni, per vederlo tangibilmente nella sostituzione, per esempio, di Bossuet o di Massillon con le *Glorie di Maria*, con l'*Orologio della passione* e con *Le massime eterne*, opere largamente tradotte anche in francese ed in tedesco. Il fatto è che questo genere di letteratura devota annullò in gran parte nella coscienza del clero medio le conquiste dei Bollandisti, dei Maurini, del Muratori, che, pur a fatica, erano penetrate nei più illuminati repertori di predicabili settecenteschi, permise il ritorno in forze del leggendario più inverosimile e cancellò quel tipo di predicazione illuminata che, modellata sui grandi francesi e specialmente sul Massillon, ebbe in Italia il miglior rappresentante nel p. Adeodato Turchi ».





OTTO WEISS

WIE ULTRAMONTAN WAR KLEMENS MARIA HOFBAUER?  
ÜBERLEGUNGEN ANLÄSSLICH EINER NEUEN  
HOFBAUERBIOGRAPHIE \*

SUMMMARIUM

1. - *Der Ausgangspunkt: Die Klemensbiographie von Cornelius Fleischmann.*  
2. - *Das bayerische Hofbauerbild.* 3. - *Das österreichische Hofbauerbild.* 4. - *Das genuine Hofbauerbild: a. Der Volkskatholik. b. Der historische Hofbauer.* 5. - *Dokumentenanhang: I. - Briefe zum Sailergutachten Hofbauers aus den Jahren 1865-1866. II. - Unbekannte Zeugnisse: Ein Lied des heiligen Klemens Maria Hofbauer - Klemens Maria Hofbauer und die Armen.*

1988 erschien eine „Hagiographie“ Klemens Maria Hofbauers, die dem Ansehen des Heiligen zum mindesten in der theologischen Fachwelt mehr geschadet als genützt hat<sup>1</sup>. Zwei führende Kenner der Kirchenszene des 19. Jahrhunderts sahen in ihren Rezensionen die Vorwürfe bestätigt, die seit langem von einem Teil der Kirchengeschichtsschreibung gegen Hofbauer und seine Selig- und Heilig-

- \* *Abkürzungen:* AGHR = Archivum Generale Historicum, Roma.  
LThK = Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg 1957-1965.  
MH = Monumenta Hofbaueriana, 15 Bde, Thorn-Krakau-Rom 1915-1951.  
PAG = Provinzarchiv Gars.  
SH = Spicilegium Historicum CSsR.

---

<sup>1</sup> Cornelius FLEISCHMANN, *Klemens Maria Hofbauer. Sein Leben und seine Zeit.* Graz-Wien-Köln 1988. Es sei ausdrücklich darauf hingewiesen, daß sich unsere Kritik auf die Darstellung der Gestalt Hofbauers bezieht, näherhin auf die Tendenz, ihn als Vorbild für einen papsttreuen Fundamentalismus hinzustellen. Das Milieu der Wiener Romantik hat der Verfasser kenntnisreich, lebendig und einfühlsam gezeichnet.

sprechung vorgebracht wurden<sup>2</sup>. Zu Recht, muß man sagen. Allerdings nur dann, wenn der Verfasser des Buches, Kornelius Fleischmann, die Gestalt Hofbauers richtig zeichnet. Dies jedoch muß bezweifelt werden, auch wenn das Buch in einer langen Tradition steht. Ungewöhnlich ist nur, daß es das, was häufig negativ gesehen wurde, ins Positive wendet. Dies hat bisher in solcher Entschiedenheit nur P. Karl Schmöger (1819-1883) getan<sup>3</sup>, mit dessen Frömmigkeitsstruktur<sup>4</sup> der Verfasser der neuen Biographie manche Gemeinsamkeiten aufzuweisen scheint, wenn er auch nicht dessen Intransigenz und dessen Lieblosigkeit gegenüber anderen Meinungen teilt. Auf Grund einer langjährigen Beschäftigung mit Klemens Maria Hofbauer und eingedenk der Erkenntnis, daß Sympathie wie Antipathie keine heuristischen Prinzipien sind, habe ich mich verschiedentlich gegen eine einseitige und undifferenzierte Darstellung des Heiligen von seiten seiner Freunde wie seiner Gegner gewandt<sup>5</sup>. Da Vorurteile offensichtlich zählebig sind und es leichter fällt, Klischees weiterzugeben als „ad fontes“ zu gehen oder auch nur die neuere Literatur einzusehen, hatte ich bisher wenig Erfolg. Das zeigte nicht zuletzt das neue „Klemensbuch“, das der Verlag in einer Presseinformation „die gültige Biographie“ des Heiligen, des „Überwinders der Aufklärung“, nannte<sup>6</sup>.

Es geht hier nicht darum, das bereits Gesagte nur zu wiederholen oder erneut die offensichtlichen Mängel der Biographie Fleischmanns aufzuzeigen, die nicht zuletzt aus einer mangelnden Literatur- und Quellenkenntnis herrühren<sup>7</sup>. Vielmehr sei versucht, ausgehend von der Verzeichnung in der neuen Biographie den verschiedenen

<sup>2</sup> Oskar KÖHLER, *Ein problematischer Heiliger*, in «*Stimmen der Zeit*» 206 (1988) 493-495. - Manfred WEITLAUFF, in: Ders. (Hg.), *Katholische Kirche und Theologie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts* (= «*Zeitschrift für Kirchengeschichte*» 101 [1990] Heft 2-3) 413-416.

<sup>3</sup> Und zwar in den von ihm ohne seine Namensnennung in die Hofbauerbiographie von P. Haringer eingefügten Passagen: Michael HARINGER, *Leben des ehrwürdigen Dieners Gottes Clemens Maria Hofbauer, General-Vicars und vorzüglichen Verbreiters der Congregation des allerheiligsten Erlösers*, Wien 1877, 317-324. - Zur Verfasserschaft Schmögers Otto WEISS, *Die Redemptoristen in Bayern (1790-1909). Ein Beitrag zur Geschichte des Ultramontanismus*, St. Ottilien 1983, 962 f.

<sup>4</sup> Ebd. 451-524 und passim.

<sup>5</sup> Ebd. 145-149; auch in: Otto 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; DERS., *Die „transalpinen“ Redemptoristen und der „Zeitgeist“*, in «*Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte*» 6 (1987) 43-55, hier 47-49, auch in «*SH*» 35 (1987), 155-174, hier 162-165.

<sup>6</sup> Presseinformationsblatt des Verlages Styria.

<sup>7</sup> Hierzu meine Besprechung, in «*Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte*» 8 (1989) 381-383.

Klemensrezeptionen nachzugehen, um schließlich dem historischen Klemens Hofbauer mit seinen Schwächen wie mit seinen Vorzügen gerecht zu werden. Entscheidend scheint uns dabei die Tatsache, daß sich die bisherige Diskussion um das Gegensatzpaar romtreu und romfeindlich bewegte, wobei man vor allem theologische oder lehramtliche Gesichtspunkte herausstellte. Es scheint jedoch, daß eine derartige Betrachtungsweise Hofbauer wie seinen Gegnern und Freunden nicht gerecht werden kann und notwendigerweise zu Verzerrungen führt. Nach wie vor stehe ich deswegen zu meinen seit 1971 vorgebrachten Überlegungen: zum Verständnis Hofbauers reichen Begriffe wie ultramontan und liberal, romtreu und romfeindlich nicht aus, vielmehr geht es auch um die Verschiedenheit zweier katholischer Mentalitäten, ja zweier Katholizismen, des Volkskatholizismus einerseits, des Bildungskatholizismus andererseits, wobei allerdings auch diese Kategorien nicht alles erklären.

### 1. - *Der Ausgangspunkt: Die Klemensbiographie von Kornelius Fleischmann*

Kornelius Fleischmann, Theologe und Literaturwissenschaftler, Priester des Stiftes St. Florian bei Wien, stellt in seinem Buch eine These auf. Hofbauer ist nach seiner Ansicht „vielleicht das, was wir heute einen Fundamentalisten nennen“. Das wird durchaus positiv gewertet, auch wenn der Verfasser einschränkt, Hofbauer habe die „diamantene Härte“ mehr gegen sich selbst als gegen andere gezeigt<sup>8</sup>. Hofbauer und seinen wahren Jüngern wird bestätigt, sie seien „konservativ“<sup>9</sup>, was der Verfasser in Beziehung setzt zu einer anderen katholischen Eigenschaft: sich dem Lehramt der Kirche auch dann zu unterwerfen, wenn dessen Lehren nicht einsichtig sind. So schreibt Fleischmann: „Kardinal Rauscher war es, der als legitimer, streng konservativer Nachfolger Hofbauers die dogmatischen Abweichungen Günthers (1783-1863)<sup>10</sup> aufdeckte und seine offizielle

<sup>8</sup> FLEISCHMANN (wie Anm. 1) 228 f.

<sup>9</sup> Ebd. 42, 213, 232 und passim.

<sup>10</sup> Johann REIKERSTORFER, *Anton Günther (1783-1863) und seine Schule*, in *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. u. 20. Jahrhunderts*. Hg. von Emerich CORETH u.a., 3 Bde., Graz-Wien-Köln 1987-1990, Bd. 1, 266-284. - Eduard WINTER, *Die geistige Entwicklung Anton Günthers und seiner Schule*, Paderborn 1931; Paul WENZEL, *Das wissenschaftliche Anliegen des Güntherianismus*, Essen-Heidelberg 1961; Joseph PRITZ, *Glauben und Wissen bei Anton Günther. Eine Einführung in sein Leben und Werk. Mit einer Auswahl aus seinen Schriften*, Wien 1963; Hermann H. SCHWEDT,

Verurteilung erreichte. Der Philosoph nahm tief getroffen den Schuldspruch über sein theologisches Lebenswerk in kirchlichem Gehorsam hin und bewies damit, daß auch er aus der Schule des P. Klemens kam<sup>11</sup>. In einem Punkt allerdings kann Fleischmann die Haltung Hofbauers nicht billigen, in seiner Beurteilung Bischof Sailer<sup>12</sup>.

Zu fragen ist: Kann Hofbauer und sein Kreis wirklich für eine Richtung in der Kirche, ob wir sie konservativ, fundamentalistisch oder ultramontan nennen, vereinnahmt werden? Sicher nicht für eine heutige Richtung. Aber auch, wenn wir seine Zeit betrachten, dabei die bekannten Schablonen zurückstellen und nur die Quellen sprechen lassen, finden wir im Bilde Hofbauers manches, was nicht zu dem Begriff „Fundamentalist“ paßt, es sei denn, man versteht unter dem Begriff eine unbedingte Kirchentreu und eine Lebensgestaltung aus dem Glauben. Zum mindesten war Hofbauer die Verbissenheit seiner politischen ultramontanen Nachfahren, wie auch der Verfasser ausdrücklich betont, fremd. Auch die Behauptung, Hofbauer habe sich in seinem Glauben völlig von Rom bestimmen lassen, scheint bei manchen seiner Äußerungen über Rom und die Römer genauer Differenzierungen zu bedürfen. Vor allem dürfte er kaum mit dem Supranaturalismus seines Nachfolgers Passerat (1772-1858) einverstanden gewesen sein, genau so wie viele seiner Schüler. Völlig verfehlt ist es, die von Hofbauer angeregte lebenswürdige Zeitschrift *Ölzweige* als „militant“ zu bezeichnen<sup>13</sup>. Richtig ist, daß sich die Blätter gegen Rationalismus und Mystizismus wandten, aber das geschah im allgemeinen recht friedfertig und unterhaltsam. Man wird also doch wohl mehr unterscheiden müssen. Nur dann ist es möglich, über die verschiedenen Vorstellungen von Hofbauer, über die Hofbauerbilder, zum geschichtlichen Hofbauer vorzudringen.

## 2. - *Des bayerische Hofbauerbild*

Es gibt bei „Freunden“ und „Gegnern“ ein Bild von Hofbauer, das wir etwas verkürzt das „bayerische Hofbauerbild“ nennen wollen, verkürzt deswegen, weil es durchaus nicht nur in Bayern be-

*Die Verurteilung der Werke Anton Günthers (1857) und seiner Schüler*, in «Zeitschrift für Kirchengeschichte» 101 (1990) 303-345.

<sup>11</sup> FLEISCHMANN (wie Anm. 1) 232.

<sup>12</sup> Ebd. 23-260.

<sup>13</sup> „So propagierten die «Ölzweige» einen linientreuen, militanten Katholizismus”. Ebd. 167.

kannt ist. Aber die Bezeichnung ist auch nicht ganz falsch, denn dieses Bild findet sich vor allem bei bayerischen Autoren und es hat viel mit Bayern zu tun, mit dem „Bayerischen Kirchenvater“ nämlich, mit Johann Michael Sailer<sup>14</sup>. Bekanntlich hat Hofbauer ein wenig schmeichelhaftes, ja ungerechtes Gutachten über Bischof Sailer abgegeben<sup>15</sup> — wir kommen darauf zurück — und bekanntlich sahen die Redemptoristen und der Postulator causae bei der Seligsprechung, P. Haringer (1817-1887), in dem Gutachten ein Hindernis für die Erhebung Hofbauers zur Ehre der Altäre<sup>16</sup>. Es sei denn, Hofbauer habe Recht gehabt, Sailer sei in der Tat, wie Hofbauer behauptete, in seinem Glauben unsicher gewesen. Dann freilich wären seine Vorwürfe nicht nur entschuldbar, sondern eine Tugend, ein Zeichen der Herzenskenntnis und darum ein Beweis besonderer Heiligkeit. In diese Richtung ging denn auch die Argumentation des bayerischen Provinzials P. Schmöger in den von ihm verfaßten Passagen der Hofbauerbiographie P. Haringers<sup>17</sup>. Ja Schmöger verstieg sich darüber hinaus, zusammen mit dem Regensburger Bischof von Senestrey (1818-1906)<sup>18</sup> und dem neuscholastischen Theologen Constantin von Schaezler (1827-1880)<sup>19</sup>, Sailers Werk posthum in Rom zur Anklage zu bringen<sup>20</sup>. Diese Bemühungen hatten nicht nur keinen Erfolg, sondern schadeten letztlich auch der Sache Hofbauers. Wenn der greise Johann Nepomuk Ringseis (1785-1880) nochmals

<sup>14</sup> Georg SCHWAIGER, *Johann Michael Sailer. Der bayerische Kirchenvater*, München-Zürich 1982, hier 107; K. HAUSBERGER, *Sailers Weg zur Bischofswürde*, in: Georg SCHWAIGER und Paul MAI (Hg.), *Johann Michael Sailer und seine Zeit* (= Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg, Bd. 16), Regensburg 1982, 139-159. Von nicht-bayerischen Autoren sei genannt Hubert WOLF, *Der Fall Sailer vor der Inquisition. Eine posthume Anklageschrift gegen den Theologen und Bischof aus dem Jahre 1873*, in «Zeitschrift für Kirchengeschichte» 101 (1990) 344-370, hier 348-350; ferner Rudolf LILL, in *Handbuch der Kirchengeschichte*, hg. von Hubert JEDIN, Bd. 6/I, 265.

<sup>15</sup> Die wichtigste ältere Literatur zu dem Gutachten bei WEISS, *Redemptoristen* (wie Anm. 3) 145. Jetzt bes. K. HAUSBERGER, *Sailers Weg* (wie Anm. 14) 124 f.

<sup>16</sup> WEISS, *Redemptoristen* (wie Anm. 3) 390 f.; WOLF, *Der Fall Sailer* (wie Anm. 14) 349; Herman H. SCHWEDT, *Michael Haringer C.S.S.R. (1817-1887), Theologe auf dem Ersten Vatikanischen Konzil und Konsultor der Index-Kongregation*, in: Hermann HAMMANS, Hermann Josef REUDENBACH, Heino SONNEMANS (Hg.), *Geist und Kirche, Studien zur Theologie im Umfeld der beiden Vatikanischen Konzilien*, Paderborn 1991, 439-489, hier 451. - Mit den Schwierigkeiten bei der Seligsprechung befassen sich auch zwei bisher unbekannte Briefe P. Haringers an P. Andreas Hugues. Sie werfen ein bezeichnendes Licht auf die Reaktion Haringers zu dem Sailergutachten Hofbauers. Darüber hinaus dürfte durch sie klar werden, auf welche Weise „Sailers Rechtfertigung“ (siehe Anm. 43) nach Gars gelangte. Wir veröffentlichen sie im Anhang.

<sup>17</sup> HARINGER, *Leben des ehrwürdigen Dieners Gottes* (wie Anm. 3), 317-324.

<sup>18</sup> 1858-1906 Bischof von Regensburg. Zu ihm jetzt Karl HAUSBERGER, *Geschichte des Bistums Regensburg*, Bd. 2: *Vom Barock zur Gegenwart*, Regensburg 1989, 156-192.

<sup>19</sup> WEISS, *Redemptoristen* (wie Anm. 3) 909-922 und passim (Literatur).

<sup>20</sup> WEISS, *Redemptoristen* (wie Anm. 3) 936-957; WOLF, *Der Fall Sailer vor der Inquisition* (wie Anm. 14) passim.

in die Arena der Auseinandersetzungen stieg, um seinen Meister Sailer gegen unhaltbare Vorwürfe zu verteidigen<sup>21</sup> und auch die Jesuiten sich öffentlich gegen das Hofbaurerurteil wandten<sup>22</sup>, kam dies kaum dem Ruf des zukünftigen Seligen zugute. Es wurde viel Porzellan zerschlagen, noch bis in die 50er Jahre dieses Jahrhunderts, auch in dieser Zeitschrift, wo die alten Vorwürfe aufgewärmt wurden, um neue hinzu kamen, wie der, Sailer habe an „Mitritis“, der Sucht nach einer Mitra, gelitten<sup>23</sup>. Dabei hatte schon in den 90er Jahren des letzten Jahrhunderts der römische Generalkonsultor P. Carl Dilg von Dilgskron (1843-1912) alles getan, um den Schaden wieder zu kitten. Als er 1897 in Sachen Hofbauers nach Deutschland reiste, besuchte er auch die Schwestern Ringseis und blieb mit ihnen fortan in brieflicher Verbindung. Offenbar hatte er den Schwestern doch noch einen Zugang zu Hofbauer geöffnet, denn Hofbauer und sein Heiligsprechungsprozeß war der Hauptgegenstand des Briefwechsels<sup>24</sup>.

Doch zurück zum „bayerischen Hofbauerbild“. Es gründet, wie gesagt, vor allem auf dem Sailergutachten Hofbauers<sup>25</sup>, das wohl entscheidend dafür wurde, daß Sailer 1817 der Augsburger Bischofsstuhl verwehrt blieb<sup>26</sup>. Hofbauer hatte darin Sailer geradezu die Rechtgläubigkeit abgesprochen. Insbesondere schien ihm dessen Kirchenbegriff nicht mehr katholisch. Darüber hinaus kreidete Hofbauer Sailer seine Verbindung zur Allgäuer Erweckungsbewegung an. Nach dem Zeugnis des Pfarrers Weinhofer von Pinkafeld dürfte ein hauptsächlicher Stein des Anstosses die Beziehung Sailers zu der neben Feneberg (1751-1812) bedeutensten Gestalt der Bewegung,

<sup>21</sup> Johann Nepomuk von RINGSEIS, *Nochmals Ringseis über Sailer*, in «Hist. pol. Blätter» 82 (1978) 581-588. Zur Verfasserschaft von Ringseis A. STOCKMANN, *Alban Stolz und die Schwestern Ringseis. ein freundschaftlicher Federkrieg*, Freiburg 1923, 366.

<sup>22</sup> [M. AYMANIS], Rezension der zweiten Auflage der Hofbauerbiographie Haringers, in «Stimmen aus Maria Laach» 19 (1880) 118.

<sup>23</sup> Clemens HENZE, *War das Urteil des Hl. Klemens Maria Hofbauer über Johann Michael Sailer (Frühjahr 1817) ein Irrtum?*, in «SH» 4 (1956) 113-120; DERS., *Zur Rechtfertigung des Sailer-Gutachtens des Hl. Klemens M. Hofbauer*, in «SH» 8 (1960) 69-127. - Zweifellos haben diese Beiträge dem Rufe des heiligen Klemens weit mehr geschadet als genützt. Vgl. HAUSBERGER, *Sailers Weg* (Anb. 14) 124 f.; WOLF, *Der Fall Sailer* (wie Anm. 14) 349 f.

<sup>24</sup> Briefe von P. Carl Dilg von Dilgskron, Bayerische Staatsbibliothek München, Hss. Abt., Ringseisiana.

<sup>25</sup> Nicht nur mit dem Sailergutachten befaßt sich die wohlwollend kritische Untersuchung des bayerischen Kirchenhistorikers H. HAUSBERGER, *Klemens Maria Hofbauer (1751-1820) und die katholische Restauration in Österreich*, in Georg SCHWAIGER und Paul MAI (Hg.), *Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg*, Bd. 18, Regensburg 1984, 353-366.

<sup>26</sup> Das Gutachten ist gedruckt bei B. BASTGEN, *Bayern und der heilige Stuhl*, Bd. 2, München 1940, 882-884; MH XII, Rom 1939, 258 f.; «SH» 8 (1960) 71-74.

zu Martin Boos (1762-1825)<sup>27</sup>, gewesen sein<sup>28</sup>. Dieser war in Österreich kein Unbekannter, war er doch nach manchen harten Erfahrungen mit der Kirchenbehörde auf Sailers Vermittlung 1806 Pfarrer in Gallneukirchen in der Diözese Linz geworden. Daß Hofbauer daneben an Theres Erdt (1771-1856)<sup>29</sup> dachte, die offensichtlich bei der „Erweckung“ Sailers eine Rolle spielte<sup>30</sup>, geht eindeutig aus seinem Gutachten hervor, spricht er doch von einer Anhängerin Sailers, „die sogar Beichte höre“<sup>31</sup>. Tatsächlich war Theres Erdt, wie aus unabhängigen Quellen hervorgeht, so etwas wie eine „Beichtmutter“ der Allgäuer Erweckten<sup>32</sup>. Auch dürfte Hofbauer nicht unbekannt gewesen sein, daß Theres Erdt die Mutter zweier Kinder des Pfarrers Langenmeyer (1771-1856) war, bei dem sie als Haushälterin tätig war, und daß Sailer Langenmeyer besuchte und seine Kinder segnete<sup>33</sup>. Auch die bei manchen Erweckten üblichen „Brü-

<sup>27</sup> Kurze Charakteristik und weiterführende Literatur bei WEISS *Redemptoristen* (wie Anm. 3) 44.

<sup>28</sup> Sailergutachten Hofbauers MH XII, 259; «SH» 7 (1960) 74. - Josef Weinhofer an Sailer, 16. April 1817. Weinhofer stand sowohl mit Sailer als auch mit dem Hofbauerkreis (Veith und Werner) in Verbindung. Dessen Mitglieder beschuldigten Sailer wegen seiner Freundschaft mit Boos und seiner Beziehungen zur Allgäuer Erweckungsbewegung. Hubert SCHIEL (Hg.), *Johann Michael Sailer, Leben und Briefe*, 2 Bde., Regensburg 1948 und 1952, I, 537. - Vgl. unten Anm. 162 und WEISS, *Redemptoristen* (wie Anm. 3) 933.

<sup>29</sup> Über sie unterrichtet Hildebrand DUSSLER, *Johann Michael Feneberg und die Allgäuer Erweckungsbewegung. Ein kirchengeschichtlicher Beitrag aus den Quellen zur Heimatkunde des Allgäus*, Nürnberg 1959, 143-151 und passim. Leider ist das grundlegende, gut fundierte Werk Dusslers, das weit über eine „Heimatkunde“ hinausgeht, zu wenig rezipiert.

<sup>30</sup> Am 18. Dezember 1876, dem vierten Adventssonntag, begab sich Kaplan Martin Boos in Begleitung der Erweckten Theres Erdt und Magdalena Fischer nach Seeg zu dem späteren Haupt der Allgäuer Erweckungsbewegung Johann Michael Feneberg, dem Freund und ehemaligen Mitnovizen Sailers, bei dem dieser auf Besuch weilte. Sailer und Feneberg sollten die Echtheit seiner mystischen Erfahrungen prüfen. „Dabei ereignete sich jedoch Fenebergs und vielleicht auch Sailers Erweckung.“ Die Frauen bestürmten Sailer, er solle sich nicht zu sehr von seinem Verstand, sondern vom Herrn allein leiten lassen. Tags darauf schrieb Sailer: „Deus dedit mihi inexplicabilem animi quietem, non dubito, quin Dominus in sussuro venerit, vel iam adsit. Quod Joannes aqua, Christus vero spiritu baptizet.“ Eine religiöse Krise folgte. Anfang Februar 1797 begann die Untersuchung des Augsburger Konsistoriums gegen Boos, Feneberg, Magdalena Fischer u. weitere Mitglieder der Bewegung. Dabei kam auch die „Erweckung“ Sailers zu Sprache. DUSSLER (wie Anm. 29, mit zahlreichen Quellenbelegen) 79 f., 87, 145, 153 f.; SCHIEL (wie Anm. 28) I, 289. Aufschlußreich zur Mentalität der Bewegung: Johann Michael SAILER, *Aus Fenebergs Leben*, München 1814, 105-180.

<sup>31</sup> Sailergutachten Hofbauers, MH XII, 258; «SH» 7 (1960) 72.

<sup>32</sup> Zur Beichte „ad pedes foeminae“ DUSSLER (wie Anm. 28) 144; vgl. auch Hubert SCHIEL, *Michael Feneberg und Xaver Bayr vor dem Geistlichen Gericht in Augsburg*, in «Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte» 26 (1957) 188.

<sup>33</sup> DUSSLER (wie Anm. 29) 120-124; über Sailers Segen berichtet Jacob SALAT, *Versuch über Supranaturalismus und Mystizismus*, Sulzbach 1823, 475 f. - Zeuge dafür, daß man im Hofbauerkreis von der Beziehung Sailers zu Langenmeyer wußte, ist Johann Emanuel Veith. Michael HARINGER, *Leben des ehrwürdigen Dieners Gottes Clemens Maria Hofbauer, General-Vicars und vorzüglichen Verbreiters der Congregation des allerheiligsten Erlösers*, Regensburg 1880, 54, Anm. 2.

der- und Schwesternküsse", ihre „quietistische" Verknüpfung von Frömmigkeit und Sexualität<sup>34</sup>, waren Hofbauer und seinem Kreis offensichtlich nicht unbekannt<sup>35</sup>. Die Quelle Hofbauers waren, wie Sailer zu Recht vermutete<sup>36</sup>, vor allem die Zuträgerinnen der Augsburger Exjesuiten von St. Salvator, bei denen Hofbauer abzusteigen pflegte<sup>37</sup>. Ob ihn auch der Augsburger Generalvikar Nigg (1734-1809), dem er spätestens seit 1805 verbunden war<sup>38</sup>, gegen Sailer aufbrachte, läßt sich nicht nachweisen<sup>39</sup>. Wo es um Sailers Kirchenbegriff ging, scheint Hofbauer seine Kenntnisse über Johann Emanuel Veith (1787-1876)<sup>40</sup> von Johann Karl Passavant (1790-

<sup>34</sup> „So oft die Verbrüdeten zusammenkommen, es möchten nun Geistliche oder Weltliche, Manns- oder Weibsbilder sein, geschehen beinahe jederzeit wechselseitige Küsse, Drückungen und dgl." - An klassische „quietistische" Praktiken erinnert es, wenn berichtet wird, „daß man in einer Nacht, wo man im Gespräche von der Liebe Jesu, vom Wachstum der Gnade, von heiligen Einsprechungen einschlafe, ja auch rein und ohne Gottes Gebote zu übertreten, beisammen schlafen könne". Mit weiteren Belegen DUSSLER (wie Anm. 29) 156 f.

<sup>35</sup> Josef Weinhofer an Sailer, 16. April 1817 (wie Anm. 28).

<sup>36</sup> Sailer an Ringseis, 25. August 1820, gedruckt bei SCHIEL (wie Anm. 28) I, 604 f.

<sup>37</sup> Hofbauer reiste von den Exjesuiten von St. Salvator geradewegs nach Ebersberg zu Sailer. Sein Aufenthalt in Augsburg und Ebersberg fällt in die Zeit vom Februar bis April 1798, fand also ein Jahr nach dem Beginn der kirchlichen Untersuchung gegen die Allgäuer Erweckten und nach der seelischen Krise Sailers statt. Vgl. Eduard HOSP, *St. Klemens und die Stadt Augsburg*, in «SH» 12 (1964) 215 f.; MH I, 42, Anm. 1; WEISS, *Redemptoristen* (wie Anm. 3) 145 f.

<sup>38</sup> MH VI, 159; MH VIII, 133, MH XI, 74.

<sup>39</sup> Wenn FLEISCHMANN (wie Anm. 1) 244 die Abneigung Hofbauers gegen Sailer auf Gespräche mit Generalvikar Nigg zurückführt, so fehlt jeder Quellenbeleg. Richtig ist, daß Nigg zur Untersuchungskommission gegen Sailer 1793-94 gehörte, die dessen Entlassung von Dillingen verfügte. Betrieben wurde diese von den Exjesuiten von St. Salvator, die über das Bankhaus Obwexer (mit dem auch Hofbauer in Verbindung stand, MH XIV, 99, 103) finanziellen Druck auf die Bistumsleitung ausübten. Treibende Kraft in den Untersuchungen gegen Sailer 1739-94 und die Allgäuer Erweckungsbewegung 1797 war nicht Nigg, sondern die Geistlichen Räte Ludwig Rößle und Aloys Mayr. SCHIEL (wie Anm. 28) I, 185-252, 274-316; HENZE, *Zur Rechtfertigung* (wie Anm. 23) 81; DUSSLER (wie Anm. 29) 52 f., 201-203 und passim. - Über Nigg, dessen Klugheit und Liebenswürdigkeit häufig in den Quellen erwähnt wird, schreibt Sailer: „Man muß es zur Ehre der Wahrheit bekennen, daß selbst im geistlichen Rathe zu Augsburg die Ueberzeugung von Fenebergs und seiner Freunde Unschuld nicht aussterben konnte... Der Domherr und Generalvicar Cölestin Nigg war es, der unfähig das Gemüth des Bischofs ganz umzustimmen, mancherley Versuche machte, um die Härte der Verfügungen zu mildern... Er hat auch, was ihm Gott vergelten wolle, einem anderen lieben Verfolgten [Gemeint ist wohl Martin Boos] den Rath gegeben, den Kirchensprengel zu verlassen, weil er vorhersah, daß der aufgeregte Haß außerdem sich nicht legen würde. Eben demselben hat er manchmal eine Ducate, eine Louisd'or in die Hand gedrückt... und beym Abschiede gab er ihm noch das schöne Zeugniß auf den Weg mit: ihr seyd formaliter Sancti, wenn ihr gleich materialiter fehlgegriffen hättet." SAILER, *Aus Fenebergs Leben* (wie Anm. 30) 180.

<sup>40</sup> Zu Veith zuletzt Otto WEISS, *Katholiken in der Auseinandersetzung mit der kirchlichen Autorität. Zur Situation des katholischen Wien und des Wiener Katholikenvereins in den Jahren 1848-1850*, in «Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte» 10 (1991) 3-54, bes. 30 (Literatur), 40 f., 49-52. - Josef Michael FISCHER, *Volksnahe Verkündigung. Alfons von Liguori und sein Einfluß auf die Predigt in Österreich*, Wien 1974, 116-123.



1857)<sup>41</sup> erhalten zu haben. Sailer hatte bekanntlich den katholisierenden Arzt Passavant nicht zu einer Konversion überredet, weil er ihn dazu noch nicht für reif erachtete. So hatte er ihm gesagt, der katholische Glaube sei subjektiv nicht zum Heile notwendig. Passavant hatte darüber mit Veith gesprochen. Die Äußerung Hofbauers in seinem Gutachten, Sailer behaupte, die Kirche habe nicht das Monopol auf den Heiligen Geist, ist in diesem Zusammenhang zu sehen, ebenso die Klagen Hofbauers, Sailer habe noch keinen Protestant bekehrt<sup>42</sup>. Daß Sailer die Anschuldigungen Hofbauers entschieden zurückwies, ist bekannt<sup>43</sup>.

Neben dem Sailergutachten, das je nach dem eigenen Standort als Zeugnis grober Verleumdung oder als Zeichen der Treue zum römischen Glauben erachtet wurde, sind eine Reihe weiterer Quellenbelege vorhanden, die das „bayerische Hofbauerbild“ stützen. Zum Teil hängen sie wieder mit Sailer zusammen, dem Hofbauer nach einem Wort Dorothea Schlegels (1763-1839) nun einmal nichts Gutes zutraute<sup>44</sup>. Auch bei Zeugen im Seligsprechungsprozeß taucht die Abneigung Hofbauers gegen Sailer auf<sup>45</sup>. Aber anders als bei Dorothea Schlegel, der dies so gar nicht zum übrigen Bild Hofbauers passen will, ist sie nun ins Positive gewendet. Betont wird, dahinter stehe die unbedingte Treue Hofbauers zu Rom, was ja im 19. Jahrhundert zur Zeit der Veröffentlichung des „Syllabus“ und kurz vor der Verkündigung der Vatikanischen Dogmen nur ein Zeichen be-

<sup>41</sup> Zu ihm ADB, Bd. 25, 203-207; Adolf HELFERICH, *Johann Karl Passavant. Ein christliches Charakterbild*, Frankfurt 1867.

<sup>42</sup> Dazu ausführlich WEISS, *Redemptoristen* (wie Anm. 3) 933, bes. Anm. 126.

<sup>43</sup> Vgl. die lateinischen Erklärungen Sailers, die dieser an Sebastian Job in St. Florian bei Wien sandte und die für Nuntius Severoli bestimmt waren. Das Original dieser Erklärungen gelangte auf nicht ganz geklärte Weise, wohl durch Haringer, nach Gars (PAG, Saileriana). Sie sind als „Sailers Rechtfertigung“ in der Sailerforschung bekannt. SCHIEL (wie Anm. 28) I, 535 f.; II, 427. Henze, *Zur Rechtfertigung* (wie Anm. 23) 106 f; Georg BRANDHUBER, *J. M. Sailers Rechtfertigung gegen die Anklagen des bl. Klemens M. Hofbauer*, in «Historisches Jahrbuch» 52 (1932) 72-78. Neue Erkenntnisse zum Weg der „Rechtfertigung“ nach Gars bringen zwei bisher unveröffentlichte Briefe P. Haringers (siehe Anhang I) - Wenn Fleischmann schreibt: „Sailer selbst verantwortete sich ... sogleich in einem Schreiben, das leider verloren ist“, so legt er damit erneut Zeugnis von seiner mangelnden Quellen- und Literaturkenntnis ab. FLEISCHMANN, *Klemens Maria Hofbauer* (wie Anm. 1) 256.

<sup>44</sup> „Von Pater Hofbauer erzählte mir Frau Schlegel, er sey bei all seiner Trefflichkeit nicht immer vorurtheilfrei gegen andere. So sey er über Gebühr gegen Sailer eingenommen, dem er nun einmal nichts gutes zutraue. Auch sey es unmöglich ihm diesen Wahn zu benehmen, sie hätte es schon mehrmals versucht, er aber höre über diesen Punkt niemand an.“ Eintrag vom 20. November 1814. Sophie Johanna SCHLOSSER, *Wiener Tagebuch 1814/1815* (= Sammlung Kippenberg, Die großen Bibliophilen), Leipzig 1922, zitiert nach MH XII, 269.

<sup>45</sup> Testes Johannes Madlener, Johannes Kral MH XI 29, 208.

sonderer Heiligkeit sein konnte<sup>46</sup>. So sagte P. Johannes Madlener (1787-1868) beim Seligsprechungsprozeß: „Immer schaute sein Geist nach Rom hin — dorthin berichtete er auch alle Gefahren für die Kirche, die ihm bekannt wurden“<sup>47</sup>. Auch auf Hofbauers Abneigung gegen Sailer kommt Madlener zu sprechen. Neben der Beziehung zu den Allgäuer Erweckten sieht er sie im mangelnden Bekehrungseifer Sailers begründet. Zweifellos dürfte auch hinter solchen Äußerungen der Fall Passavant stehen. Ja, es ist sogar wahrscheinlich, daß nicht nur Veith, sondern auch dessen damaliger engster Freund Madlener mit Passavant gesprochen und das, was er erfahren hatte, weiter berichtete<sup>48</sup>.

Doch es gibt auch Belege für Hofbauers unbeugsame Romtreue, die nichts mit dessen Abneigung gegen Sailer zu tun haben. So stellte der Herausgeber des „Österreichischen Beobachters“, Joseph Anton von Pilat (1782-1865)<sup>49</sup>, fest: „[Hofbauer] pflanzte die größte Liebe und Verehrung der Kirche, des Statthalters Christi und jeder kirchlichen Autorität tief in unsere Herzen ein... Durch den bloßen Umgang mit ihm wurde man schon ganz römisch-katholisch, denn er lebte ganz mit der heiligen katholischen Kirche, und er selbst trug die tiefste Verehrung gegen den Heiligen Vater.“<sup>50</sup> Also handelte es sich um eine Grundhaltung? Also war Hofbauer in der Tat ein „Fundamentalist“ und der Ahnherr vieler verbissener Ultramontaner? Oder wenigstens, — wie Josef Ratzinger, auch er im Gefolge des „bayerischen Hofbauerbildes“, schreibt, — „in mancher Hinsicht engherzig, ein wenig reaktionär sogar?“<sup>51</sup>

Verwiesen werden kann auch auf einzelne Äußerungen, so etwa auf seinen Einwurf, den er nach dem Zeugnis Sebastian Brunners (1814-1893) als Student an der Wiener Universität gegenüber seinem Philosophieprofessor machte: „Herr Professor, was Sie gelehrt haben, ist nich katholisch.“<sup>52</sup> Bekannt ist sein Ausspruch: „Ich habe

<sup>46</sup> Darauf weist zu Recht Herman H. Schwedt hin: „Hofbauers Bild sollte das damalige ultramontane Milieu und an seiner Spitze den Papst überzeugen, sodaß dieser sich darin wieder erkennen konnte. Die Vita Hofbauers wurde Pius IX. sozusagen auf den Leib geschrieben.“ SCHWEDT, *Michael Haringer* (wie Anm. 16) 451.

<sup>47</sup> „Immer schaute sein Geist nach Rom hin“. Testis Johannes Madlener. MH XI, 21.

<sup>48</sup> Ebd. 29; ferner: Madlener an Haringer, Brieffragment, PAG, Beatificatio Hofbauer; teilweise gedruckt bei BRANDHUBER (wie Anm. 43) 78.

<sup>49</sup> Pilat stammte aus Augsburg, ursprünglich Freimaurer, Redakteur des „Österreichischen Beobachters“, Privatsekretär Metternichs, Freund von Gentz, fand durch Klemens Hofbauer zum Glauben. WEISS, *Redemptoristen* (wie Anm. 3) 140. - FLEISCHMANN, *Klemens Baria Hofbauer* (wie Anm. 1) 128-134 und passim.

<sup>50</sup> Eduard HOSP, *Der heilige Klemens Maria Hofbauer (1751-1820)*, Wien 1951, 196f.

<sup>51</sup> Joseph RATZINGER, *Glaube und Zukunft*, München 1970, 119.

<sup>52</sup> Der Satz, der öfters beim Seligsprechungsprozeß auftaucht, findet sich zuvor ge-

eine katholische Nase.<sup>53</sup> ” Bezeichnend auch sein Ausruf: „Ich kann nicht begreifen, wie ein Mensch ohne Glauben sein kann — ein Mensch ohne Glauben kommt mir vor wie ein Fisch ohne Wasser.“<sup>54</sup> Oft wiederholte er den Satz des Kirchenvaters Cyprian von Karthago: „Wer die Kirche nicht zur Mutter hat, kann Gott nicht zum Vater haben.“<sup>55</sup> ” Schließlich der Satz: „O könnte ich die Gnade haben, alle Irrgläubigen und Ungläubigen zu bekehren. Auf meinen Armen und Schultern würde ich sie in die heilige katholische Kirche hineinragen“<sup>56</sup>. Alle diese Aussagen werden als Zeugnis nicht nur für die Glaubenstreue, sondern auch für die Romtreue Hofbauers angeführt.

Neben Hofbauers Worten wird sein Verhalten ins Feld geführt. Hat er sich nicht gegen alle aufgeklärten theologischen Spitzfindigkeiten gewandt und die gesunde katholische Lehre gepredigt, hat er nicht den Rosenkranz gebetet, hat er nicht die katholischen Andachten verteidigt und propagiert<sup>57</sup>, und ist er nicht mit seinen Mitbrüdern, dieser „exorbitans fanaticorum cohors“<sup>58</sup> bei Wessenberg wegen all dem in Ungnade gefallen? Reicht dies nicht hin, in ihm einen romtreuen, ja fundamentalistischen Katholiken zu sehen?

Doch es blieb nicht nur bei Bezeugungen von betonter Katholizität. Hofbauer scheint in der Tat über sein Sailergutachten hinaus ein Zuträger römischer Behörden gewesen zu sein<sup>59</sup>. So etwa auch im Verfahren gegen den Priesterphilosophen Bolzano (1781-1848)<sup>60</sup>.

druckt bei Sebastian BRUNNER, *Clemens Maria Hoffbauer und seine Zeit. Miniaturen zur Kirchengeschichte von 1780 bis 1820*, Wien 1858, 26.

<sup>53</sup> Testis Johannes Kral, MH XI, 218.

<sup>54</sup> Testis Sr. Thaddea Taxböck, MH XI, 111. Ähnlich testis Lorenz Greif, testis Franziska Plaszka, Friedrich Rinn S.J. u.a., ebd. 51, 101, 248f. und passim. - Ähnlich schon Pösl: „Er besaß ein so helles Glaubenslicht, daß er gar nicht begriff, wie man in Dingen der Religion zweifeln könne.“ Friedrich PÖSL, *Clemens Maria Hoffbauer, der erste deutsche Redemptorist in seinem Leben und Wirken. Nebst zwei Gesängen von seinem Freunde F. L. Zacharias Werner*, Regensburg 1844, 91.

<sup>55</sup> Testis Joseph Anton Pilat, MH XI, 238.

<sup>56</sup> Testis Adam Mangold, MH XII, 110. - Weitere Zeugnisse bei Andreas SAMPERS, *Der heilige Klemens und die Frauen. Mit einem Brief von Dorothea Schlegel und einem Brief von Philipp Veit*, in «SH» 7 (1959) 68-86, hier 71, 84f. - Der Aufsatz von Sampers bietet über das spezielle Thema hinaus bedeutende Ansätze zu einer noch zu schreibenden wissenschaftlich-kritischen Studie der Persönlichkeit Hofbauers.

<sup>57</sup> WEISS, *Redemptoristen* (wie Anm. 3) mit zahlreichen Belegstellen aus den „Monumenta Hofbaueriana“.

<sup>58</sup> Tryberger Jahrbuch 261, Pfarrarchiv Triberg, MH IV, 134; vgl. Testis Adam Mangold, MH XII, 107.

<sup>59</sup> HOSP, *Der heilige Klemens* (wie Anm. 50) 197.

<sup>60</sup> „Die rationalistischen Lehren des Professors Bolzano in Prag waren ihm sehr verhaßt, er ging deshalb zum Burgpfarrer Frint und beklagte sich, wie man einem solchen Mann Religionsvorträge für die akademische Jugend gestatten könne.“ Testis Adam Mangold, MH XII, 112. - Beim Bolzanoprozeß selbst scheint Hofbauer keine wichtige

Die Biographen Hofbauers wie Hofer und Hosp haben dies nicht verschwiegen, und es ist nur eine Zusammenfassung ihrer Feststellungen, wenn gesagt wurde: Der „streitbare Redemptorist“ habe im Zusammenwirken mit Rom und den Nuntien mit „kompromißloser und oft verletzender Schärfe die Aufklärung in all ihren Formen bekämpft“<sup>61</sup>. In der Tat paßt ein solches Bild zu dem, was auch viele heutige romtreue Katholiken als für den Glauben wesentlich erachten. Man wird dies zur Kenntnis nehmen müssen. Die Fakten sprechen eine eindeutige Sprache. Nur dieses Bild ist nicht das ganze Hofbauerbild. Es ist zweifellos einseitig. Soweit es auf den Aussagen beim Seligsprechungsprozeß gründet, ist deren Zeitgebundenheit mitzusehen. Sie stammen aus der Zeit zwischen Syllabus und erstem Vatikanischem Konzil. Die Glaubensenge dieser Zeit war der Rahmen, in den das Leben und Wirken des neuen Seligen passen mußte. Doch vieles im Leben und in der Persönlichkeit Hofbauers fällt aus diesem Rahmen.

### 3. - *Das österreichische Hofbauerbild*

Es gibt ein Hofbauerbild, das von dem bisher gezeichneten abweicht, auch wenn es nicht selten mit diesem verschmilzt, so zuletzt bei Kornelius Fleischmann. Es ist das Bild von dem klugen, einfachen Priester Hofbauer, der um sich einen Kreis hochgebildeter Literaten, Philosophen, Professoren und Studenten sammelt und zum Mittelpunkt einer kirchlichen Erneuerung inmitten der Wiener Romantik wird<sup>62</sup>; der die Verbreitung von guten Büchern und eine

---

Rolle gespielt zu haben. Er wurde von Staatsrat Baron Stifft und Burgpfarrer Frint geführt. Sicher ist freilich, daß Hofbauer beiden Männern nahestand. HOSP, *Der heilige Klemens* (wie Anm. 50) 200; DERS., *Zwischen Aufklärung und katholischer Reform. Bischof Jakob Frint*, Wien 1962, 112-123; Eduard WINTER, *Der Bolzanoprozeß*, Berlin 1937, hier 23, 108-112.

<sup>61</sup> Hermann HOLD, *Johann Clemens Maria Hofbauer heute*, (um 1988, Manuskript; Exemplar im Historischen Institut der Redemptoristen in Rom) 3. Vgl. Eduard HOSP - Josef DONNER, *Zeugnisse aus bedrängter Zeit. Der heilige Klemens Maria Hofbauer in Briefen und weiteren Schriften*, Wien 1982, 86, 92-103.

<sup>62</sup> Vgl. zu diesem Hofbauerbild Fritz FLINTERHOFF, *Das Literaturapostolat eines Heiligen. Verdienste des Hl. Klemens M. Hofbauer um die katholische Literatur*, Paderborn 1912; Johannes ECKART, *Klemens M. Hofbauer*, Mönchen-Gladbach 1916; Oskar KATANN, *Klemens Maria Hofbauer und die katholische Literatur*, in «Das Neue Reich» 2 (1920) 394 f., 411-413; Maria Baptista (Walburga) SCHWEITZER, *Kirchliche Romantik. Einwirkung des heiligen Klemens Maria Hofbauer auf das Geistesleben in Wien*, masch. Dissertation, Wien 1926 (Exemplar, Geschenk der Verfasserin, im Prov. Archiv. der Redemptoristen in Wien); in Auszügen gedruckt in «Historisches Jahrbuch» 47 (1928) 389-460; Karl PLEYER, *Johann Emanuel Veith und sein Kreis*, masch. Dissertation, Wien 1934

Leihbibliothek förderte, weil er der Ansicht war: „Die Deutschen lesen gerne.“<sup>63</sup>; der die Herausgabe einer katholischen literarischen Zeitschrift, der *Ölzweige*, anregt<sup>64</sup>; der nach dem Zeugnis Philipp Veits (1793-1877)<sup>65</sup>, des Sohnes Dorothea Schlegels, „als ein fast täglicher Gast des Hauses den bedeutendsten Einfluß auf Friedrich (Schlegel)“ ausübte<sup>66</sup>. Man mag einwenden: So weit ist das doch gar nicht von dem bisherigen Bild entfernt: die Wiener Romantik ist einem konservativen katholischen Lebensgefühl verbunden, sie war nach rückwärts gewandt und stand im Gegensatz zur Aufklärung. Doch das stimmt nur teilweise. Auch in der Wiener Romantik wie in der Romantik überhaupt wurden die großen Probleme der Aufklärung, nicht zuletzt die Frage nach Gott und nach der Vereinbarkeit von Glaube und Wissen weitergedacht. Ja, die katholische Wiener Romantik weist manche Eigenheiten auf, die in einem Spannungsverhältnis zur üblichen römisch-katholischen Kirchenmentalität stehen<sup>67</sup>: ihre begeisterte Aufgeschlossenheit für alles Gute und Schöne, ihr Zug ins Grandiose und Genialische, auch gewisse philosophische Ansätze beim Hofbauerfreund Schlegel (1772-1829), bei Johannes Madlener (1787-1868)<sup>68</sup> und dem jungen Günther. Auch der Zug der Wiener Frühromantik zum Individuellen, zum Innerlichen, zum Gemüt — auch in den *Ölzweigen* — entsprach nicht unbedingt dem, was von Rom vorgegeben war. Darüber hinaus hat

---

(Exemplar in Prov. Archiv Wien); Rudolf TILL, *Hofbauer und sein Kreis*, Wien 1951, 45-47, 72-77.

<sup>63</sup> Michael HARINGER, *Leben* (wie Anm. 3), 325. - M. B. SCHWEITZER, «Historisches Jahrbuch» 48 (1928) 417f. Zu der Leihbibliothek in der Dorotheergasse, die wohl auf die „Amicizia cristiana“ von Albert Dießbach zurückgeht, finden sich zahlreiche Hinweise in den „Ölzweigen.“ Vgl. «Ölzweige» 2 (1920) 315. - Vgl. auch Testis Aloisia Pilat, MH XI, 178.

<sup>64</sup> Testis Johannes Kral, MH XI, 212; Nonnulla e depositione P. Kral tempore processus ordinarii, MH XI, 233; Bartholomäus PAJALICH, *Erinnerungen aus dem Leben des E. Dieners Gottes Job. Cl. Hofbauer*, in MH XII, 134-233, hier 161.

<sup>65</sup> W. NEUSS, in «LThK», Bd. 10, Freiburg 1965, 652f.

<sup>66</sup> Philipp Veit an seine Tochter Maria Franziska (Alphonsa) Veit, Mainz 1. Oktober 1865. Der Brief (im AHGR) wurde zum ersten Mal veröffentlicht von Andreas SAMPERS, *Der heilige Klemens und die Frauen* (wie Anm. 56), hier 82. - Vgl. auch Ernst BEHLER, *Friedrich Schlegel in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburg 1966, 137; Johann Emanuel VEITH, in: BRUNNER (wie Anm. 52), 271.

<sup>67</sup> Otto WEISS, *Der Ultramontanismus. Vorgeschichte-Grundlagen-Struktur*, in «Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte» 41 (1978) 821-878, hier 856; noch immer lesenswert A. von MARTIN, *Romantischer „Katholizismus“ und katholische „Romantik“*, in «HOCHLAND» 23 (1925-26) 314-316.

<sup>68</sup> Studium der Philosophie und Mathematik, Dozent der Physik in Wien, 1819 Priester, 1820 Redemptorist, gefeierter Kanzelredner, Freund Jarkes, mit dem zusammen er sich für eine Verurteilung von Hermes und von Günther einsetzte. Zu ihm Eduard HOSP, *P. Dr. Johannes Madlener 1787-1868, Philosoph und Homilet des Hofbauerkreises*, in «SH» 5 (1957) 353-403. - WEISS, *Redemptoristen* (wie Anm. 3) 1123 (Register).

der große Theoretiker, der die Wiener Romantik prägte, Friedrich Schlegel, keineswegs einem engstirnigen Autoritätsglauben gehuldigt, auch wenn er bisweilen, etwa als Legationsrat in Frankfurt, wie der Verleger Friedrich Christoph Perthes (1772-1843)<sup>69</sup> bezeugt, von dem religiösen Eifer des Konvertiten nicht unberührt war<sup>70</sup>. Als dieser 1816 Schlegel in Frankfurt besuchte, glaubte er bei ihm und seinem anderen Frankfurter Gesprächspartner, Dompräbendar Joseph Anton Helfferich von Speyer (1751-1832)<sup>71</sup>, der während des Wiener Kongresses Hofbauer nahestand<sup>72</sup>, einen unversöhnlicheren Katholizismus zu finden als bei Sailer oder bei dem Grafen Stolberg (1750-1819)<sup>73</sup>. Freilich dürfte dies eher auf die charakterliche Verschiedenheit dieser Männer zurückgeführt werden. Die Selbstzeugnisse für die grundsätzliche Toleranz und religiöse Weite des katholisch gewordenen Schlegel sind, wie die neue kritische Schlegel Ausgabe zeigt<sup>74</sup>, einfach erdrückend. Vor allem aber wird man ihm wie seiner Frau Dorothea das Zeugnis ausstellen müssen: sie sind katholisch, aber nicht ultramontan geworden, sondern deutsch geblieben. Darauf wird zurückzukommen sein.

Hofbauer, der große geistige Anreger, ein Mann von geistiger Weite - dieses Bild findet sich in österreichischen Hofbauerdarstellungen häufig, nicht nur bei den offiziellen Biographen, sondern auch bei einem so unverdächtigen Mann wie Eduard Winter, der nicht nur in seinen frühen Schriften voll Achtung von der „religiösen Persönlichkeit“ Hofbauers spricht<sup>75</sup> sondern die Achtung vor dessen „überragender Persönlichkeit“<sup>76</sup> bei all den Wandlungen seines Lebens nicht verliert. Die Saileraffäre kommt bei ihm nicht vor, und selbst Hofbauers Stellungnahme gegen Bolzano scheint

---

<sup>69</sup> Schwiegersohn von Matthias Claudius. Die von ihm 1796 gegründete Buchhandlung in Hamburg gilt als die erste reine Sortimentsbuchhandlung in Deutschland. Clemens Theodor PERTHES, *Friedrich Perthes Leben. Nach dessen schriftlichen und mündlichen Mittheilungen aufgezeichnet*, 3 Bde., Gotha 1896, im folgenden zitiert nach der 3. Auflage, Göttingen 1855.

<sup>70</sup> BEHLER (wie Anm. 66) 129.

<sup>71</sup> Max BIERBAUM, *Dompräbendar Helfferich von Speyer und die Münchener Nuntiaturlerra-Cassano*, Paderborn 1926.

<sup>72</sup> MH XI, 21.

<sup>73</sup> Gemeint ist Friedrich Leopold Graf zu Stolberg. - PERTHES, *Friedrich Perthes Leben* (wie Anm. 69) Bd. 2, 106-109.

<sup>74</sup> Vgl. Friedrich SCHLEGEL, *Kritische Ausgabe seiner Werke*, hg. von Ernst BEHLER, Paderborn-München-Wien-Zürich 1956 ff., bes. die Bde 8 und 28-30, passim.

<sup>75</sup> WINTER, *Die geistige Entwicklung* (wie Anm. 10) 40-42; DERS., *Differenzierungen in der katholischen Restauration in Österreich*, in «Historisches Jahrbuch» 52 (1932) 442-450.

<sup>76</sup> Eduard und Maria WINTER, *Domprediger Johann Emanuel Veith und Kardinal Schwarzenberg. Der Güntberprozeß in unveröffentlichten Briefen und Akten*, Wien 1972, 12.

ihm, dem Bolzanokenner, nicht so bedeutsam. Von Winter sei der Bogen zu neueren Werken zur deutschen und österreichischen Geschichte im 19. Jahrhundert gespannt. Hier sucht man vergeblich einen Hinweis auf Hofbauers Ultramontanismus, wohl aber gilt er als Anreger kirchlicher Erneuerung. So bei Heinrich Lutz in seinem letzten großen Werk zur deutschen und österreichischen Geschichte<sup>77</sup>. Ausführlicher geht Peter Leisching auf Hofbauer und seine Bedeutung für die Wiener Romantik ein<sup>78</sup>. Die Anfänge eines sozial engagierten Katholizismus bei Hofbauer, seine Hinwendung zu den niederen Volksklassen hebt William M. Johnston in seiner eigenwilligen Untersuchung über Österreich im 10. und 20. Jahrhundert hervor<sup>79</sup>. Wichtig erscheint ein differenzierender Hinweis von Josef Schreier in dem ebenfalls dem österreichischen Kulturkreis verpflichteten Werk „Christliche Philosophie im 19. Jahrhundert“. Der Verfasser sieht in Hofbauer zwar nicht einen reaktionären Ultramontanen, auch nicht einen „Kirchenpolitiker“ im engeren Sinn, sondern einen für Kultur und Bildung aufgeschlossenen Katholiken. Doch hebt er seine Nähe zur sog. „politischen Romantik“ hervor, einem umstrittenen Begriff, dessen sachliche Betrachtung durch „massive Vorurteile“ erschwert würde. Der „problematische Heilige“ Hofbauer erscheint damit als Teil einer umgreifenderen Problematik<sup>80</sup>.

Geht man der Geschichte des „österreichischen“ Hofbauerbildes nach, so läßt sich zeigen, daß es älter ist als das „bayerische“, das im Zusammenhang mit der Seligsprechung Hofbauers entstand und zuerst in der 1877 erschienen Biographie von P. Haringer deutlich zu Tage tritt. Wie gezeigt, ging es dabei darum, Hofbauers Sailergutachten zu rechtfertigen und wie schon beim Seligsprechungsprozeß seine Kirchlichkeit als völlig konform mit der Kirche des Syllabus und des Ersten Vatikanums herauszustellen, was zu einem Zerrbild der Persönlichkeit Hofbauers führte. Zuvor standen diese Anliegen nicht im Mittelpunkt. Dies gilt für die erste Hofbauerbiographie von P. Pösl aus dem Jahre 1841<sup>81</sup> wie vor allem für die

<sup>77</sup> Heinrich LUTZ, *Zwischen Habsburg und Preußen. Deutschland 1815-1866* (Die Deutschen und ihre Nation, Bd. 2), Berlin 1984, 128.

<sup>78</sup> Peter LEISCHING, *Die katholische Kirche*, in Adam WANDRUSCHKA - Peter URBANITSCH (Hg.), *Die Habsburger Monarchie*. Bd. VI. *Die Konfessionen*, Wien 1985, 1-247, hier 14.

<sup>79</sup> William M. JOHNSTON, *The Austrian Mind*, Berkeley - Los Angeles - London 1972, 58, 228.

<sup>80</sup> Josef SCHREIER, *Katholische deutsche Romantik. Gestalten und Probleme*, in *Christliche Philosophie im katholischen Denken* (wie Anm. 10) Bd. 1, 127-149.

<sup>81</sup> Friedrich PÖSL, *Clemens Maria Hoffbauer* (wie Anm. 54).

Biographie Sebastian Brunners (1814-1893)<sup>82</sup> von 1858. Brunner war zwar ein entschiedener Gegner des Josefismus und galt als ultramontan, aber er kam aus der Güntherschule, die dem Verstand, damit auch der Philosophie und geistig-wissenschaftlicher und literarischer Tätigkeit neben dem Glauben eine führende Rolle zusprach<sup>83</sup>. Daß Brunner außer dem sozialen und charitativen Engagement Hofbauers, das seinen eigenen Vorstellungen von praktischem Christentum entsprach, dessen Kontakte zu führenden Gestalten der Geistesgeschichte hervorhob, ist bezeichnend für das „österreichische“ Hofbauerbild. Besonders Zacharias Werner (1768-1823) nimmt in Brunners Hofbauerbiographie einen weiten Raum ein<sup>84</sup>. Allerdings hebt Brunner auch Hofbauers Kampf gegen den Josefismus hervor, was seinem eigenen Lebenswerk entsprach. Was jedoch fehlt, ist der spätere Hinweis auf Hofbauers „römische“ Gesinnung.

Neben Brunner ist Johann Emanuel Veith einer der Väter des „österreichischen“ Hofbauerbildes. Es dürfte alles in allem ein „genuines“ Hofbauerbild sein. Denn Veith kannte wie kein anderer Hofbauer, er war sein Arzt, sein Schüler, sein Freund. Seit 1818 kam er fast jeden Tag zu Hofbauer und nicht selten übernachtete er mit ihm im gleichen Zimmer<sup>85</sup>. Mag sein, daß die Liebe zum Meister manches verklärte, doch er war stets kritisch genug, die Wahrheit von der Manipulation der Wahrheit zu unterscheiden. Veith hat allerdings keine Hofbauerbiographie geschrieben. Sein Bericht über P. Hofbauer, den Sebastian Brunner in seiner Biographie veröffentlichte, umfaßt nur wenige Seiten<sup>86</sup>, doch er hat bis heute entscheidend das Hofbauerbild mitgeprägt.

Wie beurteilte Veith Hofbauer? Auch er betont dessen tief verwurzelten katholischen Glauben. „Sein ganzes Dichten und Trachten war die Glorie des Herrn, die Ausbreitung der Kirche, das Heil des Menschen“. Doch Veith schließt daraus nicht wie Fleischmann, daß Hofbauer von „kristallener Härte“ war, vielmehr fährt er fort: „Seine barmherzige Liebe für alle Menschen war eine grenzen-

---

<sup>82</sup> Katholischer Publizist, beeinflusst von Günther, Veith und Görres, erbitterter Gegner des „Josefismus“ und Liberalismus, erkannte frühzeitig die soziale Frage als Aufgabe der Kirche, obwohl ultramontan, kritisch zum päpstl. Jurisdiktionsprimat. Karl AMMERL, *Sebastian Brunner und seine publizistische Stellungnahme in der Wiener Kirchenzeitung*, maschinschriftl. phil. Diss., Wien 1934. - Eine moderne Biographie Brunners ist ein Desiderat.

<sup>83</sup> Vgl. jetzt WEISS, *Katholiken* (wie Anm. 40) bes. 31.

<sup>84</sup> BRUNNER (wie Anm. 52) 139-199.

<sup>85</sup> Testis Johannes Em. Veith, MH XI, 30.

<sup>86</sup> BRUNNER (wie Anm. 52) 267-280.



lose<sup>87</sup>. Eine weitere zentrale Aussage Veiths betrifft Hofbauers seelsorgerliches Engagement als Prediger: „Er empfand sehr tief, daß die Neuzeit neuer Formen der Heilspredigt bedürfe; oft, sehr oft, ja fast alltäglich vernahm ich von ihm die feierlich und nachdrücklich ausgesprochenen Worte: ‚Das Evangelium muß neu gepredigt werden‘“<sup>88</sup>. Veith hebt ferner die Wirkung Hofbauers auf Gelehrte und große Geister wie Friedrich Schlegel und seine Ausstrahlung auf „gelehrte und hochgebildete Protestanten“ hervor, wie sein Verständnis und seine Sorge für arme Studenten, er betont seinen geistigen Scharfblick und seine Menschenkenntnis<sup>89</sup> und faßt seine Eindrücke in den Sätzen zusammen:

„Ohne Pathos, ohne Ostentation, ein Freund der Jugend, ein Kenner der Herzen, den Niemand zu täuschen vermochte, dem Frohsinn nichts weniger als abgeneigt, obwohl in steter Contemplation lebend und dabei doch so praktisch, daß er unter seinem alten Mantel täglich Töpfe mit Suppe und anderen Nahrungsmitteln zu entfernt wohnenden Kranken trug, bot er ein Gesamtbild dar, welches am meisten an den eigenthümlichsten, humoristischen Heiligen der späteren Jahrhunderte, nämlich St. Philippus Neri zu erinnern geeignet war.“<sup>90</sup>

Sechs Jahre später, im Februar 1864, hat Veith als Zeuge beim Seligsprechungsprozeß sein glänzendes Urteil über Hofbauer wiederholt. Dies war nicht selbstverständlich. Veith war seit seinem Austritt aus dem Redemptoristenorden<sup>91</sup> auf diesen nicht allzu gut zu sprechen<sup>92</sup>. Die Verurteilung seines Freundes Günther und die Anklagen gegen ihn selbst verbitterten ihn noch mehr gegen die Richtung, als deren Exponenten er neben den Jesuiten die Redemptoristen betrachtete<sup>93</sup>. So fürchtete der Vizepostulator P. Haringer die Aussagen Veiths. Umso erfreuter war er, daß Veith über Hofbauer nur Gutes

<sup>87</sup> VEITH, in: BRUNNER (wie Anm. 52) 269.

<sup>88</sup> Ebd. 270; Für Veith wurde der Satz „Das Evangelium muß neu gepredigt werden“ zum Motto seiner homiletischen Tätigkeit, das ihn durchs Leben begleitete. Ein Jahr vor seinem Tode zitierte er ihn in einem Briefe an Knoodt. Veith an Knoodt, 27. Oktober 1875, in « Deutscher Merkur » 1877, 4.

<sup>89</sup> VEITH, in BRUNNER (wie Anm. 52) 271-275.

<sup>90</sup> Ebd. 275f.; Den Vergleich Hofbauers mit Philipp Neri wiederholte Veith neun Jahre später: „Ich war damals wie jetzt der Meinung, daß man ihn mit Recht mit dem heiligen Philipp Neri und dem heiligen Vinzenz von Paul vergleichen könne...“ Joh. Emanuel VEITH, in « Wiener Kirchenzeitung » 16. März 1867, Beilage, 169-171.

<sup>91</sup> Johann Heinrich LOEWE, *Johann Emanuel Veith. Eine Biographie*, Wien 1879, 96-121; Eduard HOSP, *Erbe der heiligen Klemens Maria Hofbauer. Erlösermissionare (Redemptoristen) in Österreich 1820-1951*, Wien 1953, 215; Andreas SAMPERS, *Epistularum commercium inter Rect. Mai. Cocle et Vic. gen. Passerat*, in « SH » 14 (1966) 124-154; DERS., *Quaedam adnotationes et documenta circa discessum P. is Veith e Congr. SS. Red.*, ebd. 155-162.

<sup>92</sup> Johann E. VEITH, *Eine harmlose Exhorte*, in: Aufwärts 1 (1848), 93-96.

<sup>93</sup> WEISS, *Katholiken in der Auseinandersetzung* (wie Anm. 40) 40-42.

zu erzählen wußte<sup>94</sup>. Manches, was er bereits Brunner berichtet hatte, führte er jetzt näher aus. Erneut stellte er Hofbauers Seelsorgeeifer auf der Kanzel und im Beichtstuhl, seine „grenzenlose Barmherzigkeit mit den Sündern“ und seine Ausstrahlung auf einfache und hochgebildete Menschen heraus. Erneut wies er auf die Glaubensüberzeugung Hofbauers hin. Oft und oft habe er gesagt: „Ich bin stolz, ich bin eitel, ich habe nichts gelernt, aber eines bin ich: durch und durch katholisch“. Dennoch habe er auf gebildete Protestanten eine große Anziehungskraft ausgeübt. Bei der Beurteilung religiöser Schriften habe er augenblicklich „das Falsche, Überspannte, Pseudomystische oder Häretische“ entdeckt. Ausdrücklich hob Veith die Klugheit Hofbauers hervor<sup>95</sup>.

Darin blieb sich Veith bis zu seinem Tode treu. Obwohl der blinde und fast taube Greis in seinen letzten Lebensjahren sehr an den Entwicklungen in der Kirche litt, sich mit den Vatikanischen Dogmen nicht abfinden konnte und mit dem Altkatholizismus sympathisierte<sup>96</sup>, so erinnerte er sich doch gerne an seinen ehemaligen geistlichen Vater und Freund. Noch bis in sein letztes Lebensjahr wiederholte er in seinen Briefen den Satz Hofbauers: „Die Menschen wollen nicht, daß man sie zum Denken erzieht. Und doch wollen sie alle für gescheit gelten“<sup>97</sup>.

Es ist im Grunde — und das scheint ein Widerspruch zu dem, was weiter unter über den „Volkskatholizismus“ Hofbauers auszuführen ist — das Bild eines wahrhaft aufgeklärten Christen, das Veith, der sich stets gegen „falsche Mystik“ wandte<sup>98</sup>, von dem „Antiaufklärer“ Hofbauer entwickelt. Doch löst sich das Problem in etwa, wenn man weiß, daß für Veith Jesus Christus selbst der Ausgangspunkt jeder echten Aufklärung war, weil er gesagt hatte: „Ich bin das Licht der Welt“, nicht aber: „Ich bin die Finsternis

<sup>94</sup> „Haringers Nachträge“ (handschriftliche Notizen von Michael Haringer zum Seligsprechungsprozeß), Beatificatio Hofbauer, PAG.

<sup>95</sup> Testis Johannes Em. Veith, MH XI, 30-47.

<sup>96</sup> WENZEL, *Das wissenschaftliche Anliegen* (wie Anm. 10) 57-60; Otto WEISS, *Döllinger et les Rédemptoristes*, in «SH» 38 (1990) 393-444, hier 404f.

<sup>97</sup> „Schon der sel. P. Hofbauer, ein ethisches Genie, wiederholte oft: ‚Wer die Menschen denken macht, hat sie zu Feinden. Nolunt intelligere.‘“ Veith an Vincenz Knauer [nach dem 9. September 1875], Archiv des Schottenstifts Wien. - Ähnlich: „Was Günther in Naivität nicht glaubte, was aber Pater Hofbauer wußte, so daß er zu sagen pflegte: ‚Wer die Menschen zum Denken bringen will, dem werden sie Feinde. Doch aber wollen sie alle als sehr verständig gelten.‘“ Veith an Knoodt, 6. Januar 1876, Nachlaß Knoodt, Archiv des altkath. Bistums Bonn. - Zu Knauer (1828-1894) Joseph PRITZ, *Zur Geschichte der philosophisch-theologischen Schule Anton Günthers*, in *Sacerdos et Pastor, semper ubique. Franz Loidl - 40 Jahre Priester*, Wien 1972, 105-123, hier 113.

<sup>98</sup> Vgl. den Nachruf Veiths auf Zacharias Werner unten Anm. 182.

der Welt''<sup>99</sup>. Auch war er der Ansicht, daß sich eine der Vernunft verpflichtete theologische Wissenschaft nur durchsetzen könne, wenn sie sich mit einer schlichten, populären Darstellung verbinde. Davon sei Hofbauer im Gegensatz zu Günther zutiefst überzeugt gewesen<sup>100</sup>.

Das so wenig in das übliche Schema passende Bild Hofbauers, das Veith eigen war, hat der Philosoph Johann Heinrich Loewe (1808-1892)<sup>101</sup> in seiner Veithbiographie weiter ausgeführt. Er betont: „Die Klarheit, mit der Hoffbauer das Wesen des Christentums durchdrang, die Liebe, die den Grundton seines Lebens bildete, hatten bei ihm auch eine großartige Freiheit in der Auffassung und Behandlung religiöser Fragen zur Folge“. Dies veranschaulicht Loewe an mehreren Beispielen. Einen jungen Mann, der sich mit der Beichte schwertat, habe Hofbauer geschickt dazu gebracht, daß er ihm seine Lebensgeschichte erzählte, dann habe er gesagt: „Nun, Sie haben ja jetzt schon gebeichtet; es bleibt nur noch ein Weniges zu erfüllen übrig, und ich werde Sie absolvieren“<sup>102</sup>. Zu einer Protestantin, die katholisch werden wollte, aber sich nicht entschließen konnte, die Heiligen anzurufen, habe er bemerkt: „Wenn Sie die Heiligen nicht anrufen wollen, so lassen Sie es bleiben. Deswegen können Sie doch katholisch werden“<sup>103</sup>. Einer anderen

<sup>99</sup> VEITH, *Eine harmlose Exhorte* (wie Anm. 92), 94.

<sup>100</sup> Veith bittet Knoodt, die Biographie Günthers „möglichst klar und populär zu behandeln, weil den meisten Adamskindern das ideelle Denken sehr sauer ankömmt, was Günther in seiner Naivität nicht glaubte, was aber P. Hofbauer wußte.“ Veith an Knoodt, Epiphanie 1876, Archiv des altkath. Bistums Bonn.

<sup>101</sup> Aus Prager Kaufmannsfamilie, Güntherianer, verwandt mit Veith, 1831 Prof. der Philosophie am Lyzeum in Salzburg, 1851 (auf Vermittlung Schwarzenbergs) an der Universität Prag. - WENZEL, *Das wissenschaftl. Anliegen* (wie Anm. 10) 118 f.

<sup>102</sup> Es handelt sich wohl um Joseph Passy, den 1820 verstorbenen Bruder der späteren Redemptoristen Georg und Anton Passy. Ein vierter Bruder, Johannes Passy, berichtete als Zeuge beim Seligsprechungsprozeß: „Joseph bekam Zutrauen und erzählte ihm sein Leben: Gutes und Schlimmes. als er fertig war, sagte P. Hofbauer: ‚Gut mein Freund, jetzt haben Sie schon gebeichtet; knien Sie nieder, ich werde Ihnen die Losprechung von ihren Sünden erteilen.‘“ MH XI, 50. - Ähnliches berichtet Joseph Anton Pilat, der Privatsekretär Metternichs: „Meine selige Gattin... wußte der Diener Gottes allmählich und so zu sagen, ohne ihr Wissen dahin zu bringen, daß sie ihm ihre ganze Lebensgeschichte erzählte... sie war ganz erstaunt und freudig bewegt, als ihr der Diener Gottes erklärte, daß sie ihm soeben ihre Beichte abgelegt habe.“ MH XI, 238. - In seltsamem Kontrast dazu steht freilich, was P. Madlener berichtet: „Cum igitur audisset, Professorem Michaellem Sailer... in audiendis confessionibus juvenum studentium saepius hanc methodum sequi, ut postquam cum iisdem deambulavit et enarrationem factorum eorum audivit illis dicat ‚jam confessus es, volo te absolvere‘. Servus Dei ingemuit; nova enim illi videbatur haec methodus audiendi confessiones, aliena a praxi Ecclesiae, contraria conditioni confessionis...“ MH XI, 29.

<sup>103</sup> Gemeint ist Auguste von Mengershausen, im Pietismus erzogene Tochter eines protestantischen Geistlichen. Sie wurde später Ordensschwester. Wie sie wurden auch ihre beiden Schwestern, die Frauen Joseph Anton von Pilats und des Malers Friedrich

habe er auf den Einwand: „Ich glaube nicht an den Papst“, erwidert: „Auch ich glaube nicht an den Papst“. Als Hofbauers wichtigste Aussagen vermerkt Loewe die beiden von Veith häufig wiederholten Sätze: „Das Evangelium muß ganz neu gepredigt werden“ und „Wer die Menschen zum Denken anleiten will, dem werden sie Feinde. Und doch wollen sie alle für sehr vernünftig gelten“. Hofbauer habe die „Dürre und Leblosgkeit“ in der „Lehre und Übung“ der Religion tief empfunden und sei deswegen überzeugt gewesen, „daß zwar der Lehrinhalt immerdar der gleiche, unwandelbare bleiben müsse, daß aber die Schale, in der er gereicht werde, nach Zeit und Umständen verschieden sein könne, und daß eine neue Zeit mitunter neuer Formen bedürfe“. Daß bei vielen in der Kirche dafür die Einsicht fehle, habe sein „für das Heil der Menschheit glühendes Herz“ wehmütig gestimmt<sup>104</sup>.

Die kritische Stellung, die Veith innerhalb der Auseinandersetzungen im Katholizismus einnahm, die ihm eigene Verbindung von männlicher Frömmigkeit und Glaubenstreue mit geistigem Weitblick und dem Gebrauch der Vernunft haben dazu beigetragen, daß diejenigen, die sich mit ihm befaßten, das Veith'sche Hofbauerbild ernst nahmen. Dies gilt für den Veithbiographen Loewe wie für Eduard Winter, der dem genuinen Hofbauer vielleicht am nächsten gekommen ist, vor allem in einem Beitrag zur inneren Struktur des Hofbauerkreises. Danach war das religiöse Genie Hofbauer ein Integrationspunkt, der es bei aller Entschiedenheit, wo es um die Fundamente des Glaubens ging, verstand, Gegensätze in zweitrangigen Fragen auszugleichen, die dann nach seinem Tod unter seinen Schülern offen zum Ausbruch kamen<sup>105</sup>. Vor allem begann auseinanderzuklaffen, was bei Hofbauer offensichtlich noch eine Einheit bildete: eine unkomplizierte Kirchlichkeit und ein gesunder Menschenverstand. Auf der einen Seite standen nach Hofbauers Tod ein Teil der österreichischen Redemptoristen unter Führung Passerats und die restaurativ-kirchliche Richtung von Pilat und Jarcke (1801-1851)<sup>106</sup> bis Rauscher (1797-1875)<sup>107</sup>, die sich mit einem neoabso-

---

von Klinkowström durch Hofbauer zur Konversion geführt. Testis Johannes Kral MH XI, 213f.

<sup>104</sup> LOEWE, *Johann Emanuel Veith* (die Anm. 91) 72-76.

<sup>105</sup> WINTER, *Differenzierungen* (wie Anm. 75).

<sup>106</sup> Karl Ernst Jarcke lehrte in Bonn und Berlin Strafrecht, 1825 Übertritt zum Katholizismus, 1831/32 Direktor des „Berliner politischen Wochenblatts“, seit 1832 in Wien als Nachfolger von Gentz im Dienste Metternichs, Mitarbeiter der „Historisch-politischen Blätter“. WEISS, *Redemptoristen* (wie Anm. 3) 79 f. (Literatur!).

<sup>107</sup> Joseph Othmar Ritter von Rauscher entstammte einer österreichischen Beamten-

lutistischen Staat arrangierte, auf der anderen Seite die Güntherschule, die bei aller Frömmigkeit und Treue zu Rom dem Gebrauch der Vernunft und einer gewissen „Demokratisierung“ in Staat und Kirche das Wort sprach. 1870 standen sich beide Richtungen in Wien und anderswo unversöhnlich gegenüber<sup>108</sup>, und es ist symptomatisch, daß der Hofbauerschüler Kardinal Rauscher das goldene Priesterjubiläum des Hofbauerschülers Veith geflissentlich übersah<sup>109</sup>.

### 3. - Das genuine Hofbauerbild:

#### a. Der Volkskatholik.

Zweifellos haben die beiden aufgezeigten Hofbauerbilder eine gewisse Berechtigung, auch wenn man die Umstände ihres Zustandekommens in Betracht ziehen muß. Über sie hinaus zum wirklichen Hofbauer vorzudringen, das war sicher das Anliegen der beiden bedeutendsten offiziellen Biographen Hofbauers Hofer<sup>110</sup> und Hosp<sup>111</sup>. Es ist ihnen, jedem auf seine Weise, weithin gelungen. Neuere Veröffentlichungen haben darüber hinaus versucht, auf Grund der in den „Monumenta Hofbaueriana“ veröffentlichten Akten, Gesichtspunkte herauszustellen, die bisher verschwiegen oder heruntergespielt wurden. Zu nennen ist der Gegensatz zwischen Hofbauer und Passerat mit der eindeutigen Stellungnahme des Heiligen gegen eine

---

familie. Die Begegnung mit Klemens Hofbauer führte zu seinem Entschluß, Priester zu werden. Rauscher war 1849-1853 Fürstbischof von Seckau, 1853-1875 Fürsterzbischof von Wien, seit 1855 Kardinal; wesentlich beteiligt am Zustandekommen des österreichischen Konkordats. Erwin GATZ, in: DERS (Hg.), *Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945. Ein biographisches Lexikon*, Berlin 1983, 596-601 (Lit.).

<sup>108</sup> WINTER, *Differenzierungen*, passim; DERS., *Die geistige Entwicklung* (wie Anm. 10), passim, hier bes. 168-239; vgl. WEISS, *Katholiken in der Auseinandersetzung* (wie Anm. 40), 28f., 41f.

<sup>109</sup> „Durch kein liebevolles Wort, nicht einmal durch eine freundliche Botschaft gab der Bischof dem greisen Priester seiner Diözese zu erkennen, daß er den Wert „dieses seines Mitarbeiters in Christo ... zu würdigen wußte.“ LOEWE (wie Anm. 91) 288. Veith seinerseits bemerkte zum Tode Rauschers: „Nunmehr ist das hypergottselige Triumvirat Viale Prelà, Geisel und Rauscher wieder beisammen und kann ... über uns ehrbare Pläne besprechen, sofern ihnen diese Begegnung erlaubt ist von der jenseitigen Polizei.“ Veith an Knoodt, Epiphanie 1876. Archiv des atkath. Bistums Bonn, Nachlaß Knoodt.

<sup>110</sup> Johannes HOFER, *Der heilige Klemens Maria Hofbauer. Ein Lebensbild*. Freiburg 21923. - Das Werk bildet ein Musterbeispiel einer gut lesbaren, fundierten, kritischen Biographie. Auch wenn dem Verfasser manche Quellen noch nicht bekannt waren und der wissenschaftliche Apparat nicht allen Anforderungen moderner Geschichtsschreibung entspricht, ist es bis heute unübertroffen.

<sup>111</sup> Hosp war der beste Kenner der Materie. Neben seiner ausgezeichneten Biographie aus dem Jahre 1951 hat er zahlreiche weitere Arbeiten zu Hofbauer und seinem Umfeld veröffentlicht. Stellvertretend sei als reife Frucht seines Schaffens genannt: Eduard HOSP, *Kirche Österreichs im Vormärz 1815-1850*, Wien 1971.

übertriebene Gebetsfrömmigkeit zum Schaden der seelsorgerlichen Aktivität<sup>112</sup>, zu nennen sind die Äußerungen des aufbrausenden und manchmal auch eigensinnigen Charakters Hofbauers, seine „Herbheit“ und „Klotzigkeit“, sein „Kompensationsbedürfnis, wirkliche oder vermeintliche Minderwertigkeit anderweitig wettzumachen“, sein „Verantwortungskomplex“<sup>113</sup>, seine „Frauenfeindlichkeit“<sup>114</sup>, zu nennen ist nicht zuletzt das, was man heute seine „Romkritik“<sup>115</sup> nennen würde. Worauf es ankommt, ist nun freilich nicht, all diesen neuen Gesichtspunkten ein Übergewicht zu geben und etwa aus dem „nur romhörigen“ den „nur romkritischen“ Hofbauer zu machen. Beides ist Ideologie. Vielmehr geht es darum, über die Biographien von Hofer und Hosp hinaus dem historischen Hofbauer gerecht zu werden, indem man möglichst von den verklärenden Aussagen beim Seligsprechungsprozeß absieht, die oft mehr über die Zeugen als über den Bezeugten aussagen. Es gilt vor allem, Aussagen über Hofbauer ins Visier zu nehmen, die gemacht wurden, als er noch lebte und niemand eine künftige Seligsprechung im Auge hatte.

Beginnen wir mit Notizen, die sich Bekannte und Freunde Hofbauers machten. Im Wiener Tagebuch Sophie Schlossers (1786-1865)<sup>116</sup> finden sich einige sprechende Bemerkungen. Über Hofbauers Predigtweise bemerkt sie: „Er predigte ganz dogmatisch und im höchsten Grade einfach, so daß auch ein Kind es begreifen konnte, und doch war die höchste Weisheit darin enthalten. Dabei hat er in

<sup>112</sup> WEISS, *Redemptoristen* (wie Anm. 3) 152-158.

<sup>113</sup> Erwin DUDEL, *Klemens Hofbauer. Ein Zeitbild*, Bonn 1970, 271-279. - Wenn Dudel freilich versucht, Hofbauers „Temperament“ aus seiner slawisch-deutschen Herkunft zu erklären, so ist das fragwürdig. Peinlich wirkt es, wenn er erklärt: „Jedenfalls war er rassisch (!) eindeutig eine Mischlingsnatur (!), was mithalf, seinen geistig-seelischen Charakter disharmonisch zu machen“ (ebd. 272). Dazu ist zu bemerken, daß Hofbauers Charakter zwar durch seine Herkunft aus dem kleinbürgerlich-bäuerlichen Milieu Südmährens geprägt war, daß dies jedoch wenig mit Rassenmerkmalen, aber viel mit Sozialisation und mentaler Struktur zu tun hat.

<sup>114</sup> Andreas SAMPERS, *Der heilige Klemens und die Frauen* (wie Anm. 56) passim. Sampers zitiert u. a. die Sätze Hofbauers: „Weiber sind immer Weiber, und so lange sie sich nicht alles Weiblichen entschlagen haben, wie eine heilige Theresia und andere heilige Frauen, sind sie immer gefährlich.“ - „Ich danke Gott, daß ich kein Weib bin und kein Weib habe.“ (MH XII, 17, 163).“ - Ergänzend sei auf Pösl und Brunner hingewiesen. Pösl und im Anschluß an ihn Brunner sind der Ansicht, Hofbauers Ausspruch „Sind halt Weiber“, den er vorbrachte, wenn sich Ehemänner beklagten, sei mehr Ausdruck des Verständnisses als des Vorwurfs. Die Hochachtung „für wahrhaft gottergebene fromme Frauen“ habe ihm nicht gefehlt. PÖSL (wie Anm. 54) 122; BRUNNER (wie Anm. 52), 167f.

<sup>115</sup> Siehe unten den Abschnitt: Der historische Hofbauer. - Vgl. Josef HEINZMANN, *Das Evangelium neu verkünden*, Freiburg/Schweiz 1986, 252f.

<sup>116</sup> Sophie Schlosser, geb. Du Fay, war die Frau von Johann Heinrich Friedrich Schlosser (1780-1851). Beide traten unter dem Einfluß Hofbauers zum kath. Glauben über. FLINTERHOFF (wie Anm. 62) 68f.

Vortrag und Miene eine so rührende Gutmüthigkeit, daß man ihn liebgewinnen muß" <sup>117</sup>. Anderswo schreibt sie über seinen Besuch bei Familie Schlegel: „Wir brachten den heutigen Abend bei Schlegels zu. P. Hofbauer kam hin, ich freue mich immer, wenn ich das schlichte einfache, unendlich heitere Wesen dieses Mannes sehe, im Gegensatz zu solchen Leuten. Er sprach gar wohlwollend von Werner, dessen guten Willen er wohl achtet. Er sagte, er spreche für das gemeine Volk, und Werner für die Vornehmen, und da müßten sie denn freilich verschieden sprechen" <sup>118</sup>. Auch Dorothea Schlegel, die Hofbauer zum Beichtvater und vertrauten Ratgeber wählte, konnte sich nicht genug tun, ihn und seine einfache Herzlichkeit zu loben <sup>119</sup>. Friedrich Schlegel achtete Hofbauer sehr <sup>120</sup>. Als er starb, schrieb er: „Hier ist ein heiliger und großer Mann entschwunden, und ich sehe nur die große Lücke vor mir" <sup>121</sup>. Allerdings hatte er sich in den letzten Monaten vor Hofbauers Tod nicht mehr bei diesem sehen lassen. Der Grund lag einerseits darin, daß er mit dem Übereifer mancher seiner Anhänger nicht einverstanden war <sup>122</sup>, zum andern, daß er Hofbauer für zu „communicativ" hielt, hatte er doch einen vertraulichen Brief seiner Frau an einen ihr fremden Priester weitergegeben <sup>123</sup>.

Wird in solchen und ähnlichen Beurteilungen etwas von der einfachen, unmittelbaren, manchmal unkonventionellen, ja unbere-

<sup>117</sup> Sophie SCHLOSSER, *Wiener Tagebuch* (wie Anm. 44), MH XII, 267.

<sup>118</sup> Ebd., MH XII, 270.

<sup>119</sup> Friedrich SCHLEGEL, *Vom Wiener Kongreß zum Frankfurter Bundestag [1814-1818]*. Mit Einleitung und Kommentar hg. von Jean-Jacques ANSTETT unter Mitarbeit von Ursula BEHLER (= Kritische Schlegelausgabe, Bd. 29. Dritte Abteilung: *Briefe von und an Friedrich und Dorothea Schlegel*), Paderborn 1980, 184, 332, 376f.; Johann Michael RAICH, *Dorothea von Schlegel geb. Mendelsohn und deren Söhne Johannes und Philipp Veit. Briefwechsel*, Mainz 1881, Bd. 2, 160, 218, 432; Andreas SAMPERS, *Der heilige Klemens und die Frauen* (wie Anm. 56), passim.

<sup>120</sup> Vgl. Friedrich von Schlegel an Franz Graf Széchényi, 24. November 1817: „Ich habe nebst Ihnen... ein vorzügliches Vertrauen auf den Pater Hoffbauer, der uns und unsere Lage am besten kennt und versteht... ich habe ihm mein ganzes Herz in dem einliegenden Briefe ausgeschüttet, so weit es in der Entfernung geht". Friedrich SCHLEGEL, *Vom Wiener Kongreß* (wie Anm. 119) 391. - Hofbauer hat leider die an ihn gerichteten Briefe aus Angst vor Hausdurchsuchungen verbrannt. HOFER, *Hofbauer* (wie Anm. 110) 409.

<sup>121</sup> Friedrich von Schlegel an seine Frau Dorothea, Wien, 18. März 1820, in Heinrich FINKE, *Der Briefwechsel Friedrich und Dorothea Schlegels, 1818-1820*, München 1923, 347f.

<sup>122</sup> „Das Einzige, was mir noch in W[ien] einigen Trost und Reiz des Lebens gewährte, war dieser wiedererwachte Sinn für das Christenthum. Nun sehe ich es aber sich mehr und mehr entwickeln, daß dieses doch nur als eine Parteysache gemeint und betrieben wird, und das ist mir in der Religion einmal schlechthin unerträglich; und wenn sie auch den P. H[ofbauer] an die Spitze dieser Partey stellen, es wird mir leid seyn, aber ich werde gewiß nicht mit dazu gehören..." Ebd. 257.

<sup>123</sup> Ebd. 321, 329.

chenbaren, aber doch im allgemeinen liebenswürdigen Eigenart Hofbauers sichtbar, so gibt es eine Anzahl Äußerungen, die zeigen, wie auch seine Religiosität einfach und volkstümlich war und wie viel sie von barocker Frömmigkeit an sich hatte. Daß seine Mitbrüder darin mit ihm übereinstimmten, geht aus den Quellen ebenfalls hervor. Hatte Hofbauer in Warschau ganz im Gegensatz zum josefinistischen Puritanismus festliche Gottesdienste mit Kerzen und Lichterschmuck eingeführt<sup>124</sup>, nach dem Grundsatz: „Das Volk empfindet mehr mit den Augen als mit den Ohren“<sup>125</sup>, so wollte er dies auch im vorderösterreichischen Triberg tun<sup>126</sup> zum großen Unwillen des Nachbarpfarrers. Dieser berichtete an das Ordinariat: „Der so hochgepriesene Vater Hofbauer hat bey seiner letzten Abreise von Tryberg im öffentlichen Wirtshause wiederholtermale gesagt: Prachtvolle Gottesdienste, Prachtvolle Gottesdienste wollen wir halten, wenn wir hier bestätigt werden, so Prachtvolle Gottesdienste, daß sich jedermann darüber verwundern wird!!!“ Er weiß über das Verhalten Hofbauers und seiner Mitbrüder zu melden: „Überall in ihrem äußerlichen Betragen werfen selbe recht auffallende, dem gemeinen Volke frapp[ier]end in die Augen dringende und scheinende Lichtstrahlen ihrer vorgeblichen Heiligkeit von sich“<sup>127</sup>. Hinter einem solchen Benehmen stand nicht nur eine bewußtes Seelsorgskonzept. Vielmehr gab sich Hofbauer, so wie er war: er pflegte eine tiefe Marienverehrung, freute sich über den Zulauf des Volkes an Wallfahrtsorten, besonders an Marienwallfahrtsorten<sup>128</sup>, er sang im Beichtstuhl in Weinried bei Babenhausen, wenn er auf Beichtkinder wartete, ein schlichtes Lied<sup>129</sup>, er benedizierte Rosenkränze und teilte Heiligenbilder aus<sup>130</sup>. Den Rosenkranz betete er nicht nur täglich selbst, er hielt auch andere zum täglichen Rosenkranzbeten an<sup>131</sup>.

Man könnte die Zeugnisse über derartige Eigenheiten Hofbauers fortführen und durch die Akten der österreichischen Polizei ergänzen, in denen Hofbauer und seine Anhänger als abergläubisch, bigottisch

<sup>124</sup> *Notizen des P. Doll über das Leben des sel. P. Hofbauer*, Manuskript im Prov. Archiv in Wien, gedruckt in MH XII, 233-237, hier 236; vgl. MH XI, 55.

<sup>125</sup> HOSP, *Der heilige Klemens* (wie Anm. 50) 54.

<sup>126</sup> MH IV, 49, 105, 121f.

<sup>127</sup> Pfarrer Johann Baptist Schwab an das Ordinariat Konstanz, Schonach, 26. Februar 1806, MH IV, 99-106, hier 105.

<sup>128</sup> MH XI, 76, 88, 102 113f. und passim.

<sup>129</sup> Matthias Baumgartner an Carl Dilg von Dilgskron, Gars, 12. Oktober 1898. Siehe unten Anhang II. - Vgl. auch MH XI, 141-144.

<sup>130</sup> MH VI, 417; XII, 240.

<sup>131</sup> MH XII, 36; MH XV, 32.



und fanatisch geschildert werden<sup>132</sup>. Allerdings erscheinen die Folgerungen, die bisher gezogen wurden, einseitig, ja falsch. Denn all diese Eigenschaften wurden vor allem als Zeugnis der Romtreue Hofbauers gewürdigt. Sie sind aber genau so, und vielleicht noch in größerem Maße, Ausdruck seiner Verbundenheit mit dem religiösen Empfinden des Volkes, wie dies viele Aussagen in den Polizeiakten bestätigen. So findet sich in ihnen das Urteil einer Gräfin: „Pater Hofbauer hat einen ganz entsetzlichen Zulauf, Pater Hofbauer ist der auferstandene Pater Abraham [a Sancta Clara], hat eine sehr gemeine Art zu predigen, ist ein Prediger, wie zu den bigottesten Zeiten gepredigt worden, ist ein Prediger für den ganz gemeinen Pöbel“<sup>133</sup>. Anderswo heißt es über den Prediger Hofbauer: „Von seinen Zuhörern... hat er keine strenge Kritik zu fürchten; etwas Gebildeteren dürfte er manchmal widrig werden!“<sup>134</sup> Diese Auffassung wird öfters wiederholt: „Die gebildete Classe glaubt, daß dieser alte Mann für den Geist der Zeit nicht geschaffen seyn dürfte, da er durch seine Reden nur zum Gelächter über den Kirchendienst Anlaß gebe“. Oder: „Seine... aus der niederen Volksklasse genommenen Beyspiele, Gleichnisse und Ausdrücke sind für die Zuhörer wohl passend, wenn darunter sich nicht solche finden, die auf höhere Sprachbildung vielleicht aus Eigendünkel, Ansprüche machen. Für derley gebildete Zuhörer ist Hofbauer nicht“<sup>135</sup>. Dabei unterschied sich Hofbauer jedoch nach den Polizeiberichten von Zacharias Werner, von dem es heißt, er „ahmt unverkennbar auf exagerirte Weise Hofbauer als sein Vorbild der Popularität nach. Hofbauer selbst aber, obwohl er eifernd ist, hat aber, außer dem Sprachdialecte nicht jene Possirlichkeiten italienischer Schreyer an sich, durch welche Werner so sehr auffallend wurde“<sup>136</sup>. Hofbauer war ein guter Volksprediger, weil er selbst durch sein ganzes Leben von der Volksmentalität und Volksfrömmigkeit geprägt blieb. Auch was bei ihm als besondere Katholizität und Romverbundenheit gepriesen wird, ist zu einem großen Teil schlicht und einfach Volkskatholizismus. Dies schließt jedoch nicht aus, daß Hofbauer auch im religiösen Bereich die Einfachheit mit der Klugheit und einem klaren, mitunter auch

<sup>132</sup> MH XIII, 59, 64 u. öfters.

<sup>133</sup> Polizeibericht vom 26. August 1815, MH XIII, 39. - Zur Predigtweise Hofbauers wichtige Anmerkungen bei HOFER, *Hofbauer* (wie Anm. 110), bei SAMPERS, *Der heilige Klemens und die Frauen* (wie Anm. 56) 83 und HEINZMANN, *Das Evangelium neu verkünden* (wie Anm. 115), bes. 171-177.

<sup>134</sup> Polizeibericht vom 10. September 1815, MH XIII, 45-47.

<sup>135</sup> Polizeiberichte vom 18. und 21. Juni 1817, MH XIII, 76-78.

<sup>136</sup> Polizeibericht vom 3. September 1815, MH XIII, 42-44.

kritischen Urteil verband. Gerade diese Verbindung scheint auf Gebildete und bedeutende Geister der Romantik eine große Anziehungskraft ausgeübt zu haben. Freilich nur auf solche, die der Radikalaufklärung den Kampf angesagt hatten, weil sie, verunsichert durch Revolution und Krieg, den optimistischen Glauben an Vervollkommnung durch Erziehung und Bildung verloren hatten und darum wieder in der Religion und im Kirchenglauben, auch und gerade in seinen traditionellen volkstümlichen Formen, Sicherheit und Geborgenheit suchten. Gebildete, die nach wie vor mit traditioneller volkstümlicher Frömmigkeit nichts anzufangen wußten, hatten keinen Zugang zu der Art Hofbauers. Beispielhaft hierfür scheint die Schriftstellerin Caroline Pichler (1769-1843) zu sein, deren Salon in Wien gerühmt wurde<sup>137</sup>. Sie gehörte zu jenen Katholiken, die „geläuterte Religionsbegriffe und Gelehrsamkeit“ über alles stellten<sup>138</sup>.

Hier liegt, wie bereits angedeutet, auch der Kern des Problems Hofbauer-Sailer. Sie sind die Vertreter zweier Katholizismen, des Bildungskatholizismus und des Volkskatholizismus. Auf der einen Seite steht der sensible Intellektuelle Sailer, der durch Glaubenskrisen hindurchgeht und darum weiß, daß auch der Zweifel zum Glauben gehört, der Theologe, der offen ist für Zeitströmungen, der teilnimmt am kulturellen Leben über den katholischen Binnenbereich hinaus, auf der anderen Seite der Mann aus dem Volk Hofbauer, der Seelsorgspraktiker, der sich von seinem „katholischen Instinkt“ leiten läßt und nicht begreift, daß ein Mensch ohne Glauben sein kann. Sailer hat sehr wohl darum gewußt, wie er Hofbauer einzuschätzen hatte. Selbst aus einfachen Verhältnissen stammend, hat er dessen Art nicht verurteilt. Im Gegenteil. Nach dem Besuch Hofbauers in Ebersberg notierte er: „Hofbauer hat mich besucht. Sein Herz ist rein, sein Verstand helle genug, um die katholische Religion in ihrer

<sup>137</sup> „Wohl könnte es mir nicht einfallen, das Übermaß von Frömmigkeit, in das sich Frau von Schlegel hineinverloren hatte, und das sie den Ansichten der Ligorianer, überhaupt dem Ultramontanismus so geneigt machte, zu billigen oder gar zu verteidigen.“ Caroline PICHLER, *Denkwürdigkeiten aus meinem Leben*, München<sup>2</sup> 1914, 183. - Allerdings erwähnt Karoline Pichler Hofbauer nicht, sondern nur die „Ligorianer“ (= Redemptoristen). In einem Polizeibericht von 1815 wird sie sogar neben Dorothea Schlegel als eifriges Mitglied des Hofbauerzirkels genannt (MH XIII, 65). Nach Hofbauers Tod setzte sie sich jedoch von dem Kreis von „Neufrommen - Pilats, Schlegels und den Liguorianern“ ab. Vieles deutet darauf hin, daß sie mit ihrer Kritik an Hyperkatholizismus und Ultramontanismus nicht Hofbauer, sondern die restaurativ-politische Richtung im Hofbauerkreis und die Anhänger des Hofbauernachfolgers Passerat meinte. Jedenfalls finden sich bei ihr Übereinstimmungen mit Zacharias Werner und Johann Emanuel Veith. HOSP, *Kirche im Vormärz* (wie Anm. 111) 350.

<sup>138</sup> Lena JANSEN, *Karoline Pichler*, 1936, 208.

Andachtsform fortzupflanzen"<sup>139</sup>. Sailer weiß, solche Leute braucht die Kirche. Man darf sie nicht verachten. Hofbauer seinerseits verläßt Sailer offensichtlich verunsichert. Ja man gewinnt aus seinen späteren Bemerkungen den Eindruck, daß er, der sonst so sicher im Glauben war, Angst hatte, in der Nähe Sailers und im Gespräch mit ihm diese Sicherheit zu verlieren, die im allgemeinen dem Volkskatholizismus eigen ist<sup>140</sup>. Dies würde manches in seinem späteren kaum begreifbaren Widerwillen gegen Sailer erklären. Gewiß er war nicht unvoreingenommen, als er ihn besuchte. Wollte er sich doch persönlich überzeugen, ob etwas Wahres an all dem Gerede sei, das er in St. Salvator in Augsburg gehört hatte. Aber als er Sailer verließ, war er in seinen Vorurteilen bestärkt und er freute sich, daß er den katholischen Glauben bewahrt habe<sup>141</sup>. Das deutet darauf hin, daß das Gespräch beider Männer im Pfarrhaus zu Ebersberg sich nicht nur um belanglose Dinge drehte. Was wirklich gesprochen wurde, wissen wir nicht. Doch nach allem, was wir wissen, hat Hofbauer weder damals noch später einen Zugang zu der Form des Bildungskatholizismus gefunden, die Sailer verkörperte<sup>142</sup> und zu der neben der Offenheit zu Zeitphilosophien die Überzeugung gehörte, daß das Entscheidende das „gelebte Christentum“ und die „Lebenshingabe an Christus“ in der „christlichen Kirche“ — in welcher Konfession auch immer — sei, auch wenn er das „ordnende Zentrum der christlichen Kirche“ in der römisch-katholischen Kirche erblickte<sup>143</sup>. Hofbauer dagegen war der Ansicht, daß objektiv gesehen allein die katholische Kirche die wahrhaft christliche sei, auch wenn er den schuldlos irrenden Nichtkatholiken die subjektive Frömmigkeit und die persönliche Glaubenshingabe nicht absprach. All dies hat sicher mit dem Gegensatz zwischen katholischer Reform und katholischer Restauration zu tun, aber dieser Gegensatz ist nur zu verstehen auf dem Hintergrund einer mehr gesellschaftlichen als religiösen Tatsache, auf der weitgehenden Unvereinbarkeit einer neuen aufgeklärten ka-

<sup>139</sup> Sailer an Georg Müller, 19. Mai 1803, SCHIEL (wie Anm. 28) I, 287.

<sup>140</sup> „Non ho veduto Sailer che una sol volta, ed in allora non sono stato con lui, che per un mezz'ora, perché ho avuto paura di essere più tempo con lui...“ Gutachten Hofbauers. MH XII, 258; «SH» 7 (1960) 72.

<sup>141</sup> „...col ajuto di Dio e conservando io con grandissima cautela la grazia divina della vera fede, mi è riuscito sempre di evitare il periglio!“ Ebd.

<sup>142</sup> Dem widerspricht nicht seine Aufgeschlossenheit für die Wiener Romantik. Im Gegenteil. Er förderte sie, weil er in ihr einen Ausdruck katholischen Denkens und Fühlens sah. Doch scheint er selbst bei Männern wie Schlegel darüber gewacht zu haben, daß sich nichts Unkatholisches bei ihnen einschlich. Veith, in: BRUNNER (wie Anm. 52) 271.

<sup>143</sup> Vgl. Bertram MEIER, *Die Kirche der wahren Christen. Johann Michael Sailers Kirchenverständnis zwischen Unmittelbarkeit und Vermittlung* (Münchner Kirchenhistorische Studien Bd. 4), Stuttgart 1990, 319-401.

tholischen Bildungs- und Universitätskultur mit der hergebrachten katholischen Volkskultur, die wenig mit solchen theologischen Unterscheidungen anzufangen wußte.

Hofbauer, der Vertreter des Volkskatholizismus, Sailer, der Vertreter der Universitätstheologie und des Bildungskatholizismus, beide Repräsentanten zweier Richtungen im Katholizismus, die bis in die Gegenwart herein verschiedene Antworten auf Probleme gegeben haben, die sich der Kirche in der Moderne stellten<sup>144</sup>, — dies scheint ein brauchbares Untersuchungsmodell für offenstehende Fragen zu sein. Wenn wir dieses Modell verwenden, wollen wir jedoch abschließend nicht verschweigen, daß es auch der Verifizierung bzw. der Falsifizierung bedarf. Gerade wenn man an Hofbauers enge Beziehung zu einigen führenden Wiener Romantikern denkt, denen nun einmal bei aller Antiaufklärung und Mittelaltersehnsucht ein hoher Grad von Bildung und Intelligenz nicht abgesprochen werden kann, zeigt sich, daß die Wirklichkeit nur schwer in ein Schema zu zwingen ist. So kann man sich zu Recht fragen: War die Religiosität Friedrich Schlegels „Volksreligiosität“ oder handelt es sich um etwas, was mit den Kategorien „aufgeklärte Frömmigkeit“ und „Volksfrömmigkeit“ gar nicht erfaßt werden kann, selbst dann nicht, wenn man mit Christof Dipper die Volksreligion seit dem Ende des 18. Jahrhunderts nicht mit Aberglaube oder mit der Mentalität des einfachen Volkes gleichsetzt, sondern als „Residualkategorie“ betrachtet?<sup>145</sup> Wenn sich der Konvertit Schlegel als Hauptvertreter der „antiaufklärerischen Intelligenz“, die Hofbauer um sich sammelte, gegen die Aufklärung wandte, ging es ihm jedenfalls nicht um die Erhaltung unmodern gewordener Frömmigkeitsformen, schon gar nicht um die Wiederherstellung der Verbindung von Religion und Herrschaft, von Thron und Altar, sondern um die Zurückweisung

<sup>144</sup> Hierzu bietet wichtige Hinweise: Urs ALTERMATT, *Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert*, Einsiedeln 1989, 13-95.

<sup>145</sup> Die Erforschung von „Volksreligion“ als Thema moderner Gesellschafts-, Kultur- und Mentalitätsgeschichte befindet sich noch in den Anfängen. Hier sei auf eine grundlegende Feststellung Christof Dippers hingewiesen. Dipper ist der Ansicht, daß „Volksreligiosität“ weder mit Aberglauben und Magie noch mit „dörflicher“ Kultur gleichzusetzen ist. Volksreligiosität läßt sich nach Dipper auch nicht mit einem bestimmten Stand identifizieren, sie manifestierte sich vielmehr als eine „Residualkategorie“ in der Zeit der Spätaufklärung, „als Bildungseliten... im Verein mit fortschrittlich eingestellten Obrigkeiten ein neues Frömmigkeitsideal entwickelten, das mit den traditionellen Formen der Religiosität in Konflikt geriet, weil es allgemeinverbindlich gemacht und durchgesetzt werden sollte“. Christof DIPPER, *Volksreligiosität und Obrigkeit im 18. Jahrhundert*, in Wolfgang SCHIEDER (Hg.), *Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte*, Göttingen 1986, 73-96, hier 75.

der Auffassung, daß Religion nichts anderes sei als Ethik und Vernunftmoral. Das Entscheidende in der christlichen Religion und Frömmigkeit war ihm nicht irgend eine äußere Form, nicht dieser oder jener Katholizismus als gesellschaftliche Erscheinung von Kirche, sondern bei aller Wandelbarkeit der Formen das „innere Leben“ und der „Geist Christi“<sup>146</sup>. Damit aber war er im Grunde von der Auffassung Sailers und dessen Christozentrik, die ihrerseits nicht allein von dessen Universitätstheologie her zu erklären ist und weit über den üblichen aufgeklärten Bildungskatholizismus hinausweist, gar nicht so sehr entfernt.

#### 4. - Das genuine Hofbauerbild:

##### b. Der „historische Hofbauer“.

Die Festlegung Hofbauers auf den Volkskatholizismus, wobei es sich um eine idealtypische Festlegung handelt, die für Variationen offen ist, erklärt zweifellos manches an Hofbauers Mentalität und Spiritualität. Sie erklärt nicht alles. Das österreichische Hofbauerbild, genauer das Veith'sche Hofbauerbild variiert das Bild vom Volkskatholizismus und weist darüber hinaus. Veith hebt an Hofbauer zwei Eigenschaften hervor: zum einen seine Sensibilität für menschliche Not, sei sie religiöser, moralischer oder materieller Art, zum zweiten das klare, vernünftige Urteil Hofbauers und seine Ablehnung eines verschwommenen Mystizismus<sup>147</sup>.

Was Hofbauers soziales Engagement anlangt, so scheint dies in der Tat ein Spezifikum Hofbauers gewesen zu sein, das man später über seinem „Presseapostolat“ und seiner Anziehungskraft auf führende Romantiker fast vergaß, wie nicht zuletzt das Buch Fleischmanns zeigt. Über Hofbauer und die Romantik ist schon viel geschrieben worden. Das Buch „Hofbauer und die Armen“ bleibt

<sup>146</sup> Zur „antiaufklärerischen Intelligenz“ und Hofbauer Thomas NIPPERDEY, *Deutsche Geschichte 1800-1866. Bürgerwelt und starker Staat*, München 31985, 408. - Zum Antiaufklärerischen bei Schlegel F[riedrich] S[CHLEGEL], *Von der wahren Liebe und dem falschen Mysticismus*, in «Ölzweige» 1 (1919) 435. Hier wendet sich Schlegel gegen die „schön redenden Sadducäer, die in ihrer oberflächlichen und vermeintlichen Aufklärung, statt der geheimnißvollen Kraft des alten Glaubens uns eine seichte und ungenügende Vernunftmoral geben und uns dieß noch als einen angeblichen großen Fortschritt anpreisen“. Zugleich aber spricht er sich gegen die „Pharisäer“ aus, für die die äußere Form und der Buchstabe entscheidend ist.

<sup>147</sup> Veith in BRUNNER (wie Anm. 52) 275f.; Testis Veith, MH XI, 35-37; LOEWE, *Johann Emanuel Veith* (wie Anm. 91) 73-76.

noch zu schreiben. „Die Armen waren seine Freunde, das sagte er nicht in leeren Worten, sondern er bezeugte es mit der ganzen That seines Lebens“, stellt Sebastian Brunner fest<sup>148</sup>. Hofbauers Verständnis und seine Sorge für die unteren Volksschichten fiel den Zeitgenossen besonders auf, und es ist kein Zufall, daß wenige Jahre nach seinem Tod nicht sein Verkehr mit romantischen Dichtern und Gelehrten in einem Wiener Salon<sup>149</sup> als typisch galt, sondern sein Einsatz für arme Menschen<sup>150</sup>.

Auf das zweite von Veith erwähnte Spezifikum, auf das gesunde Urteil Hofbauers, sind wir bereits eingegangen. Es gehört zu dem Bilde Hofbauers, das bei österreichischen Autoren immer heimisch war. Mag sein, das Veith und die Bewunderer Hofbauers von Sebastian Brunner bis Eduard Winter in ihrer Verehrung zu weit gingen, doch es gibt genügend Zeugnisse für die Klugheit, den sicheren Blick, — auch für die Schlaueit Hofbauers<sup>151</sup> wie für seinen Argwohn gegen religiöse Überspanntheiten. Die Zeugenberichte zum Seligsprechungsprozeß wie die Biographien Hofbauers von Hofer und Hosp bieten dazu eine Fülle von Beispielen, so daß es schwer fällt, einzelne Episoden herauszugreifen.

Beschränken wir uns auf einen Tätigkeitsbereich Hofbauers, der bisher nicht zur Sprache kam, seine Tätigkeit als Beichtvater bei den Ursulinen in Wien. Die Berichte der Schwestern beim Seligsprechungsprozeß machen deutlich, wie sehr er auf eine einfache und vernünftige Frömmigkeit Wert legte<sup>152</sup>. Die Einführung „pseudomytischer Doktrinen“ durch P. Sabelli (1780-1863)<sup>153</sup> in das Kloster

<sup>148</sup> BRUNNER (wie Anm. 52) 201f. - Einer der wenigen heutigen Ansätze, die Sorge Hofbauers für die Armen herauszustellen, findet sich bei JOHNSTON (wie Anm. 77). Vgl. auch RATZINGER (wie Anm. 51); Josef HEINZMANN, *Der «Homo apostolicus» Klemens Maria Hofbauer*, in «SH» 36 (1983) 349-381, hier 368f., 372f.

<sup>149</sup> Dazu Beispiele bei FLEISCHMANN (wie Anm. 1) 82-94 und passim. - Es ist das Verdienst Fleischmanns, die in entlegenen Artikeln veröffentlichten und in den „Monumenta Hofbaueriana“ gesammelten Zeugnisse von berühmten Zeitgenossen Hofbauers (Brentano, Eichendorff, Varnhagen von Ense usw.) einem größeren Publikum bekannt gemacht zu haben. Verwunderlich ist allerdings, daß er als Literaturhistoriker die neue Schlegelausegabe nicht benützt hat.

<sup>150</sup> Die erste hagiographische Verfremdung und Überhöhung der Gestalt Hofbauers hat eine Episode aus seiner Warschauer Zeit zum Inhalt, in deren Mittelpunkt sein Einsatz für die Armen steht. Wir bringen den Text, der in den Monumenta Hofbaueriana fehlt, als ältestes Zeugnis der Verehrung Hofbauers in Anhang II.

<sup>151</sup> „Er ist einer der gescheidesten, ja pffiffigsten Männer, die ich je gesehen, und dabei von hübschen Kenntnissen aller Art und schönen Gesinnungen. Ich möchte nur wissen, ob er einer der neuen Jesuiten sei? Ein Jesuit im Geist ist er gewiß. Ich möchte nur halb so pffiffig sein wie er, so käme ich besser durch die Welt.“ Johann Georg Müller an Johannes von Müller, Schaffhausen, 16. Februar 1803, in Eduard HAUG, *Der Briefwechsel der Brüder J. Gg. Müller und Job. v. Müller*, Frauenfeld 1893, 342-345.

<sup>152</sup> MH XI, 81-156.

<sup>153</sup> Aus Oberschlesien („polnisch Schlesien“, seine Muttersprache war polnisch), sein

hat er scharf verurteilt<sup>154</sup>. Wenig schmeichelhaft klingt es freilich, wenn Hofbauer meinte: „Ich wollte lieber die halbe österreichische Armee Beicht hören als zehn laue Klosterfrauen.“<sup>155</sup> Auch daß er eine Darstellung Mariens mit dem Jesuskind mit den Worten kritisierte, die Madonna sei zu „klosterfräulich“<sup>156</sup>, spricht nicht gerade für die Klosterfrauen. Offenbar begegnete ihm in seiner Schwesternseelsorge manches, was er als wenig vernünftig ansah. So beklagte er sich einmal, manche Schwestern würden im Alter „große Skrupulantinnen und so Geistes schwach, daß gar nicht mit ihnen auszukommen sei.“<sup>157</sup> Zum andern wissen wir, wie eifrig er tagtäglich die Ursulinen betreute. Die Berichte der Schwestern, die beim Seligsprechungsprozeß noch lebten, sind voll des Lobes und der Verehrung<sup>158</sup>.

Hofbauer, bei einer gütigen Grundhaltung manchmal ein Grobian, aber auch ein Mann, der sich vom gesunden Menschenverstand leiten läßt — geht man von dieser Veith'schen Charakterisierung Hofbauers aus, dann erscheint selbst sein hartes Urteil gegen Sailer — das wir nicht entschuldigen wollen — verständlich. Hofbauer wendet sich gegen die Verbindung Sailers zur Allgäuer Erweckungsbewegung, die wie Hofbauer wußte, ja nun wirklich recht merkwürdige irrationale Eigenheiten aufwies. Seine Voreingenommenheit hat in erster Linie damit zu tun<sup>159</sup>, was indirekt auch von Friedrich Schlegel bestätigt wird<sup>160</sup>, der offensichtlich selbst Schwierigkeiten

Vater war Sizilianer, legte 1803 in Warschau die Gelübde ab, seit 1813 Gefährte Hofbauers in Wien, trat nach Schwierigkeiten mit Hofbauer schließlich in die „cisalpine Kongregation“ über. Sabelli war durch Jahrzehnte persönlicher Sekretär der Generalobern. Joseph LÖW, in «SH» 2 (1954) 297-300; Samuel J. BOLAND, *A Dictionary of the Redemptorists*, Roma 1987, 332f.

<sup>154</sup> Testis Johan E. Veith, MH XI, 39. - Vgl. Testis Taxböck MH XI, 124; SAMPERS, *Der heilige Klemens und die Frauen* (wie Anm. 56) 70f.

<sup>155</sup> PÖSL (wie Anm. 54) 122; BRUNNER (wie Anm. 52) 167.

<sup>156</sup> „Der gute Jesus sollte freilich etwas freundlicher sein; auch seine Mutter scheint mir zu klosterfräulich.“ Hofbauer an Johan und Philipp Veit, 12. April 1817. RAICH, *Dorothea von Schlegel* (wie Anm. 119) Bd. 2, 422f.

<sup>157</sup> Polizeibericht vom 18. Dezember 1815, MH XIII, 75.

<sup>158</sup> MH XI, 91-95.

<sup>159</sup> Ein Echo dieser Voreingenommenheit Hofbauers und seiner Umgebung sind die Äußerungen Josef Weinhofers in dem bereits mehrmals erwähnten Brief an Sailer vom 16. April 1817 (!): „In einer Gesellschaft von Geistlichen und Weltlichen warf man mir Ihretwegen vor, daß Sie den Hypermystizismus verteidigen,... auch einem gewissen protestantischen Arzte in Wien den Rat gegeben hätten, daß er sich mit der *fides implicita* begnügen könne, ohne äußerlich zu uns zu kommen [gemeint ist Passavant];... daß Sie behaupten auch eine wiedergeborene Weibsperson sei fähig, Beicht zu hören und von den Sünden loszusprechen; daß bei dergleichen Lossprechungen osculationes und andere Sinnlichkeit für erlaubt ausgegeben werden...“ Weinhofer an Sailer (wie Anm. 28), 537.

<sup>160</sup> „Wenn bei einigen der trefflichsten Männer [gemeint ist vor allem Hofbauer] ein

mit Sailer's Beziehung zu den Erweckten hatte<sup>161</sup>. Unverzeihlich allerdings erscheint neben der Art, wie er seine Kritik vorbrachte, daß Hofbauer Sailer nicht zutraute, er könne sich ändern. Daß sich dieser mehrmals mahnend und warnend an seine Allgäuer Freunde gewandt und sich von ihren Verirrungen distanziert hat<sup>162</sup>, das hat Hofbauer nicht zur Kenntnis genommen, ja vielleicht nicht zur Kenntnis nehmen wollen.

Der genuine historische Hofbauer, das ist auch, trotz seiner Bekenntnisse zum Papst und zur römischen Kirche, der Hofbauer, der sich kein Blatt vor den Mund nimmt, wenn ein offenes Wort in der Kirche nötig war. Immerhin finden sich unter den zahlreichen Stellungnahmen Hofbauers zu Rom nicht nur solche (dem „bayerischen Hofbauerbild“ entsprechende) der unerschütterlichen Treue, sondern auch solche der Kritik. Daß man diese am Ende des 19. Jahrhunderts am liebsten unterschlagen hätte, ist verständlich<sup>163</sup>. Daß sie heute nicht mehr unterschlagen werden, mag zeitbedingt sein, doch es trägt auch zur Objektivität bei<sup>164</sup>. Vor allem hat Hofbauer niemals die Gleichsetzung von italienisch (ultramontan) und katholisch mitgemacht, eine Gleichsetzung, die im 19. Jahrhundert

---

Mißtrauen gegen Sailer's Art und strenge Reinheit der kirchlichen Grundsätze obwaltet, so hat dieß wohl einen ganz natürlichen *äußeren* Grund. Sailer steht allerdings in einem wirklichen Zusammenhang mit der in Baiern so äußerst zahlreichen und bedeutenden Partei des inneren Christenthums. Es mag sich wohl mancher auf ihn berufen, der es ganz anders meint, wie er, er selbst vielleicht auch hie und da einem oder dem Andern sein Vertrauen und seine Theilnahme schenken, der es nicht verdient." Friedrich Schlegel an Friedrich Leopold zu Stolberg, 4. Okt. 1817, in Friedrich SCHLEGEL, *Vom Wiener Kongreß* (wie Anm. 119) 369f.

<sup>161</sup> Wenn Friedrich Perthes erstaunt und enttäuscht war „über die Urtheile, die er in diesen Kreisen [bei Schlegel] über Sailer gehört", dann dürfte es sich dabei mit Sicherheit um die Beziehungen Sailer's zu den Erweckten gehandelt haben. Vgl. PERTHES, *Friedrich Perthes Leben* (wie Anm. 69) Bd. 2, 106-109.

<sup>162</sup> Sailer distanzierte sich von den Entgleisungen, auch wenn er seine Freunde nicht im Stich ließ. Bereits 1803 und später immer wieder redete Sailer den „Erweckten" ins Gewissen. SCHIEL (wie Anm. 28) I, 671; II, 261, 416, 533, 391-393, 369-371; Heinz MARQUARDT, *Sailer an der Universität Landsbut*, in: SCHWAIGER-MAI, *Johann Michael Sailer* (wie Anm. 13), 97-121, hier 118; wichtig die grundsätzlichen Überlegungen zu Sailer's Haltung zu Mystik und Mystizismus bei Bertram MEIER, *Die Kirche* (wie Anm. 143) 300-310.

<sup>163</sup> Bezeichnend die Zurückweisung der Aussagen von Friedrich Perthes über Hofbauer durch Haringer. Er argumentiert nicht, sondern verschweigt sie einfach: „Was Perthes ferner von seiner Unterredung mit P. Hofbauer erzählt, leidet ebenso sehr (wie die Feststellung, Hofbauer habe der ‚gewöhnliche Augenaufschlag katholischer Priester' gefehlt) an innerer Wahrheit, daß wir davon keinen Gebrauch machen können." HARINGER *Leben des ehrwürdigen Dieners Gottes* (wie Anm. 3) 302. Dagegen LOEWE (wie Anm. 91) 75f.

<sup>164</sup> Ausgewogene Darstellung bei HOSP-DONNER: „P. Klemens Maria Hofbauer zeichnete sich durch treue Anhänglichkeit an Rom aus. Dabei sah er aber auch die Schwächen des römischen Systems und fand manchmal ernste Worte der Kritik." HOSP-DONNER (wie Anm. 61) 86.



vielfach gang und gäbe war<sup>165</sup>, im Gegenteil, er hat die enge Verbindung der Kirche mit Italien und der italienischen Mentalität und Kultur bedauert, so wenn er am 15. Oktober 1815 an Abt Pankratius Forster von Einsiedeln schrieb: „Warum muß denn das Centrum [der Kirche] bey der faulen Nation seyn?“ Man müsse zu den „Römern“ grob sein, damit sie etwas unternehmen. Noch schärfer ist der Satz „An allem Übel ist Rom schuld“ (bisweilen zitiert: „Alles Übel in der Kirche geht von Rom aus“), der bezeichnenderweise von Johann Emanuel Veith überliefert wurde<sup>166</sup>.

Daß Hofbauer mit dieser Ansicht im katholischen Wien nicht allein war, sondern, daß es sich um eine Eigenheit des Hofbauer-Schlegelkreises handelt, dürfte feststehen. Es gab ausgerechnet im Hofbauerkreis einen gewissen anti-italienischen, ja antirömischen Affekt, verbunden mit der Betonung der deutschen Art und Frömmigkeit, der gegenüber die römische Art als unreligiös und heidnisch erschien. Besonders Dorothea Schlegel hat dies verschiedentlich zum Ausdruck gebracht. Die „heydnische Pracht“ der römischen Kirchen regte sie bei ihrem Rombesuch wenig zur Andacht, ganz anders als die alten deutschen Kirchen. Das „Volk der Italiäner“ reizte sie nicht zu größerer Bekanntschaft<sup>167</sup>. War ihr Mann Friedrich der Ansicht, die höheren römischen Geistlichen, die einer reichlich dummen antiprottestantischen Kampfschrift das „Imprimatur“ erteilt hatten, seien „nur zu entschuldigen; weil es eben Italiäner sind, die von der Welt nichts wissen“<sup>168</sup>, so ist Dorothea in Arezzo entsetzt über die Scharen der in den Kirchen herumstehenden ita-

<sup>165</sup> So war zum Beispiel die „Civiltà cattolica“ der Ansicht, daß wahrhaft italienische Philosophie und katholische Philosophie identisch seien, während der deutsche Idealismus mit dem Protestantismus in Verbindung gebracht wird. Luciano MALUSA, *La filosofia italiana nelle pagine della „Civiltà cattolica“*. I Gesuiti a confronto con la visione storica spaventiana, in *Filosofia e coscienza nazionale in Bertrando Spaventa*, a cura di Guido OLDRIANI, Urbino 1988, 29-49, bes. 32-37 (*Il tomismo come autentica filosofia italiana*).

<sup>166</sup> Hofer, sicher einer der besten Hofbauerkenner, hält den Satz für authentisch. HOFER, *Hofbauer* (wie Anm. 110) 383; Eduard WINTER, *Die geistige Entwicklung* (wie Anm. 10) 230f. Anders Richard KRALIK, *Der hl. Klemens und die Rekatholisierung der Welt*, in «Das Neue Reich» 3 (1921) 794-796. Der Brief an Forster in MH XIV, 123-125. - Vgl. auch den Brief des Nuntius Severoli vom 4. September 1814 an Litta, dem ein Schreiben Hofbauers an Pius VII. beigelegt war. Wie aus dem Schreiben Severolis und dem Antwortbrief Littas vom 11. Oktober 1814 hervorgeht, war der Gegenstand des verschollenen Hofbauerbriefes die Situation der deutschen Kirche. Der Begleitbrief zeigt deutlich, wie sehr Hofbauer unter dem geringen Verständnis Roms für die deutschen Verhältnisse litt. MH XIV, 114-118; HOSP-DONNER (wie Anm. 61) 96f.; HOSP, *Der heilige Klemens* (wie Anm. 50), 186f.; WEISS, *Redemptoristen* (wie Anm. 3) 133.

<sup>167</sup> Dorothea Schlegel an Friedrich Schlegel, 3./8. Juli 1818, Friedrich SCHLEGEL, *Vom Wiener Kongreß* (wie Anm. 119), 511-518.

<sup>168</sup> Friedrich Schlegel an Dorothea Schlegel, 28. September - 2. Oktober 1818, ebd. 571.

lienischen Priester<sup>169</sup>. Da ist es ihr ein Trost, daß ihr Sohn, der Maler Philipp Veit, in Rom „nichts weniger als ultramontanisch“ geworden, sondern „deutlich rebellisch katholisch; oder catolicamente rebellisch und christianamente deutsch“ geblieben sei<sup>170</sup>. Dorothea Schlegel gibt denn auch Zeugnis davon, daß Hofbauer über die „Römer“ ähnlich dachte wie sie, wenn sie ihrem Philipp nach Rom schreibt: „Unser guter trefflicher Vater [= Hofbauer] schickt Dir seinen Segen, er schimpft waidlich auf Rom, ermahnt Dich dennoch treu zu bleiben.“<sup>171</sup>. Von Hofbauer selbst bekam Philipp die Ermahnung, er möge, obwohl zum Römer geworden, sein „deutsches Herz vorbehalten“<sup>172</sup>. Kein Wunder, daß Philipp Veit in der Erinnerung an Hofbauer zum Ausdruck bringt, diesem habe in Italien nicht alles gleichmäßig zugesagt<sup>173</sup>. Anderswo zitiert er dessen Ausspruch: „Omne malum a clero“. Und wieder an anderer Stelle schreibt er: „Alles Unheil, aller Skandal kommt vom Klerus, wie der sel. Hoffbauer sagte (und dabei klopfte er auf seinen linken Oberärmel). Wir Schwarzröcke sind an allem schuld.“<sup>174</sup>.

Man wird sagen können: Bis in den engsten Hofbauerkreis<sup>175</sup>, ja bis in die Person Hofbauers hinein ist eine Spannung zwischen restaurativen Bestrebungen und reformkatholischer Erneuerung, zwischen einer betont deutschen Art und der Treue zur römischen Kirche unverkennbar. Allgemein ist die Überzeugung, daß die römische

<sup>169</sup> Dorothea Schlegel an Friedrich Schlegel, 3./5. Juni 1818, ebd. 488.

<sup>170</sup> Dorothea Schlegel an Friedrich Schlegel, 22. Mai 1818, ebd. 485.

<sup>171</sup> Dorothea Schlegel an Philipp Veit, 28. Oktober 1815, ebd. 90. - Vgl. Dorothea Schlegel an Philipp Veit, 11. September 1815: „Friedrich hat das Paket aus Rom zum Christus Orden erhalten... Das ist doch etwas Knackschäbig von den Römern, nicht einmal die gehörige Decoration mitzuschicken! Pater Hofbauer will sich todt darüber lachen, Du weißt wie er sich gern über Rom lustig macht.“ Ebd. - Die Beurteilungen der „Römer“ durch Hofbauer wurden in der ersten Veröffentlichung der Briefe durch Johann Michael Raich im Jahre 1881 (siehe Anm. 119) auf ausdrückliche Bitte von Franziska von Longard, der Tochter Philipp Veits, weggelassen. Friedrich SCHLEGEL, *Vom Wiener Kongreß* (wie Anm. 119) XXVf. - Daß dabei die Rücksicht auf die bevorstehende Seligsprechung Hofbauers (sie erfolgte 1888) eine Rolle spielte, kann vermutet werden, zumal sich die Redemptoristen deretwegen mit Frau von Longard in Verbindung gesetzt hatten. Vgl. SAMPERS, *Der heilige Klemens und die Frauen* (wie Anm. 56), 80f.

<sup>172</sup> Hofbauer an Johann und Philipp Veit, 12. April 1817; RAICH, *Dorothea von Schlegel* (wie Anm. 119), Bd. 2, 422f.

<sup>173</sup> Philipp Veit an seine Tochter Schwester Alphonsa (= Franziska von Longard), 1. Oktober 1865, SAMPERS, *Der heilige Klemens und die Frauen* (wie Anm. 56), 85. Vgl. Dorothea Schlegel an Philipp Veit, 28. November 1815: „In manchen Dingen weichst Du von [Zacharias] Werners und des Pat. Hofbauers Darstellung sehr weit ab z. B. über die Artigkeit und Gastfreundlichkeit... doch jene sprachen freilich mehr von Rom und von dorthier erwarten wir jetzt Deine Bemerkungen. Friedrich SCHLEGEL, *Vom Wiener Kongreß* (wie Anm. 119) 100.

<sup>174</sup> Hermann CARDAUNS, *Philipp Veit und Ernst Lieber*. Zweite Vereinsschrift der Görresgesellschaft, Köln 1920, 63, 69. Vgl. HOFER, *Hofbauer* (wie Anm. 110) 383.

<sup>175</sup> WINTER, *Differenzierungen* (wie Anm. 75) passim.

Kirchenleitung keine Ahnung von Deutschland hat, schon gar nicht davon, wie man sich den — wirklich frommen — deutschen Protestanten gegenüber zu verhalten habe. Man kann daher nach den heutigen Erkenntnissen die Mentalität des Schlegel-Hofbauer-Kreises, auch die Hofbauers, zwar konservativ, doch nicht im üblichen Sinne „ultramontan“ nennen. Wenn Friedrich Schlegel 1820 seine Zeitschrift *Concordia* mit den Worten ankündigte, jeder wahrhaft gläubige Protestant sei ihm willkommen, nicht aber ein von falscher Aufklärung aufgeblähter Katholik, so entsprach dies nicht dem Geist eines engstirnigen katholischen Fundamentalismus<sup>176</sup>. Schon gar nicht war es fundamentalistisch, sondern echt ökumenisch, wenn Schlegel „die größte Ausdehnung der christlichen Liebe“ gegenüber den deutschen Protestanten und das Ende der ungeschickten päpstlichen Einladungen zur Rückkehr zur Kirche forderte<sup>177</sup>, darin sich einig mit seiner Frau, die nicht verstand, daß Rom soviel Kraft auf dieses Anliegen verwende<sup>178</sup>. Nicht Glaubensgegner waren ihm die Protestanten, sondern Feinde der römischen Amtskirche<sup>179</sup>. Deutlich distanzierte er sich auch von den „Ultras“, die Religion zu politischen Zwecken mißbrauchen<sup>180</sup> oder gar in die alte Leier einschlagen, daß man den Souveränen die kath[olische] Relig[ion] als die beste Stütze des Thrones und der monarchischen Gewalt anrühmt und einschmieren will“<sup>181</sup>.

Ähnliches gilt von Zacharias Werner und Johann Emanuel Veith. Als Werner starb, widmete ihm Veith einen Nachruf ausgerechnet in den angeblich „militanten“ *Ölzweigen*. Er betont darin, Werner habe stets die edlen Protestanten hoch geachtet. Auch sei er keineswegs ein verworrener Geist gewesen, der das Dunkle und die falsche Mystik liebte, sondern ein Liebhaber der Vernunft. Er hebt Werners Nähe zu Goethe hervor, nicht ohne selbst dem Dichterkönig seine Verehrung zu bekunden, und schreibt Werner zu, was später als Lieblingsidee der Güntherschüler von Veith bis Knoodt galt: Werner habe sich einen katholischen Orden gewünscht, der sich

<sup>176</sup> « Ölzweige » 2 (1820) 162; Vgl. Friedrich SCHLEGEL, *Von der wahren Liebe Gottes und dem falschen Mystizismus*, in « Ölzweige » 1 (1919), 419-429, 431-436, hier 435.

<sup>177</sup> Friedrich Schlegel an Philipp Veit, 12. Februar 1818, Friedrich SCHLEGEL, *Vom Wiener Kongreß* (wie Anm. 119), 414f.

<sup>178</sup> Dorothea Schlegel an Friedrich Schlegel, 3./5. Juni 1818, ebd. 488.

<sup>179</sup> Friedrich Schlegel an Philipp Veit, 12. Februar 1818, ebd. 415, ergänzende Angaben 837.

<sup>180</sup> Friedrich SCHLEGEL, *Signatur des Zeitalters*, in « Concordia » I, 1, 52; jetzt in DERS., *Studien zur Geschichte und Politik* (= Kritische Friedrich Schlegel-Ausgabe hrsg. und bearbeitet von Ernst BEHLER, Bd. 7), Paderborn 1966, 520.

<sup>181</sup> Friedrich Schlegel an Philipp Veit (wie Anm. 177) 416.

verdeutschen lasse und in dem ein reger Ideenverkehr und kein ganz blinder Gehorsam herrsche<sup>182</sup>. Nichts sei ihm so zuwider gewesen als „Heiligenfabriken“<sup>183</sup>. Veith wurde der eifrigste und treueste Schüler Hofbauers genannt<sup>184</sup>. Hat er seinen Meister so sehr mißverstanden?

Wenden wir uns zum Schluß auf der Suche nach dem „historischen Hofbauer“ drei zeitgenössischen Quellen zu, die bisher wenig beachtet oder umgedeutet wurden. Doch wichtiger als alle Deutung ist es, auf sie zu hören. Erwähnt sei ein äußerst kritisches Urteil über die Redemptoristen aus dem Jahre 1826, das selbst an Veith und seiner Predigtweise nicht viel Gutes läßt, davon aber die Persönlichkeit Hofbauers abhebt. In der „Katholischen Monatsschrift“, die der ehemalige Hofbauerschüler Wilhem Smets (1796-1848)<sup>185</sup> herausgab, wurde 1826 ein Kommentar zu einem Hirtenbrief des Wiener Fürstbischofs Leopold Maximilian Graf von Firmian (1766-1831)<sup>186</sup>

<sup>182</sup> „Sehr unrichtig haben Wernern jene beurtheilt, die ihn für einen frömmelnden Heuchler, Schwärmer oder gar für einen falschen Mystiker hielten... Oft und nachdrücklich sprach er, selbst auf der Kanzel, sich hierüber aus und sonderte die starkmüthige Gottesliebe, die mit reinem Herzen ohne Rücksicht auf innerlichen Trost oder Mißtrost, einzig bedacht ist, den Willen Gottes unwandelbar zu erfüllen auf das Schärfste von jener sinnlich-süßlichen Empfindelley der Eigenliebe, die sich zur Gottesliebe wie die Nachtlampe zur Sonne verhält... Einer seiner frommen Wünsche war ... vorzüglich ein wissenschaftlicher Verein wahrhaft Gebildeter für die gute Sache. Er war der entschiedenste Feind aller Unterdrückung von Kunst und Wissenschaft und sagte, daß jede menschliche Kunst in Jesu Christo als im Brennpunkte der ewigen Liebe veredelt werde. Darum war auch seine Lieblings-Idee ein Geistlicher Orden, in welchem ein liberaler Ideenverkehr, Grandiosität und Universalität der Ansicht und ein nicht ganz blinder Gehorsam herrsche; er meinte, nur ein Orden, der sich verdeutschen lasse, könne in unserer Zeit wohlthätig durchgreifen.“ [Johann E. VEITH], *Friedrich, Ludwig, Zacharias Werner, weiland großherzoglich-hessen-darmstädtischer Hofrath, Ehrendomherr zu Kaminiac in Podolien, und Mitglied der königlich-deutschen Gesellschaft zu Königsberg in Preußen*, in: «Ölzweige» 5 (1823) 55-62, hier 60 f. - Die Idee einer ordensähnlichen Gemeinschaft, einer Loge von Literaten und Wissenschaftlern, sieht Eichendorff grundgelegt in Werners Drama „Die Söhne des Tals“ und weiterausgeführt in „Die Weihe der Kraft.“ Er stellt fest: „Noch im Jahre 1810 war es sein sehnlichster Wunsch, einen religiösen Verein zu gründen wobei ihm jedoch jetzt eine Klosterstiftung vorzuschweben schien.“ Joseph von EICHENDORFF, *Geschichte der poetischen Literatur Deutschlands*, Erster Teil, Paderborn 21861 91-103. - Zum Fortleben dieser Idee bei Günther, Veith und dessen altkatholischen Freunden jetzt WEISS, *Katholiken in der Auseinandersetzung* (wie Anm. 40) 39, Anm. 125.

<sup>183</sup> «Ölzweige» 5 (1823) 60; Der Ausdruck „Heiligenfabrik“ kann als Kampfansage Veiths gegenüber der Richtung Passerats gedeutet werden. Zacharias Werner hatte bei seinem Austritt aus dem Noviziat der Redemptoristen das Kloster Maria am Gestade eine „Heiligenfabrik“ genannt. Dazu bemerkt Karoline Pichler: „Ein passender Ausdruck. Auch in diesem religiös bigotten Treiben sehe ich ein Zeichen der verfallenden Kultur.“ JANSEN, *Karoline Pichler* (wie Anm. 138) 212; HOSP, *Kirche Österreichs im Vormärz* (wie Anm. 111) 350.

<sup>184</sup> Eduard und Maria WINTER, *Domprediger Johann Emanuel Veith* (wie Anm. 76) 12. - Schon Anton Günther spricht davon, daß „Veith bei Hofbauer viel galt“. Peter KNOODT, *Anton Günther. Eine Biographie*, Wien 1881, Bd. 1, 113 f.

<sup>185</sup> J. MÜLLERMEISTER, *Wilhelm Smets in Leben und Schriften*, Aachen 1857, 57.

<sup>186</sup> Erwin GATZ, *Firmian, Leopold Maximilian Graf von* in DERS. (Hg.), *Die Bischöfe* (wie Anm. 107) 191 f.

veröffentlicht. Sein Gegenstand waren die österreichischen Klöster, insbesondere das der Liguorianer zu Wien (Maria am Gestade). Dort kann man lesen:

„Wie in Paris und Berlin erhoben sich nun auch in Wien starke Gegner gegen den Unglauben und die Unsittlichkeit und sammelten sich in ein Kloster, das die Regel des Liguorio annahm, und nun das Kloster der Liguorianer oder Redemptoristen heißt. Die erste Veranlassung hierzu hat wohl Pater Hofbauer gegeben, der zweimal, als er noch Laye war, Rom besuchte, und das dortige Kloster der Liguorianer kennen lernte. Nach Wien kehrte er mit dem Entschlusse zurück, dort ein solches Kloster zu stiften, und sammelte, obwohl er ein Mann von geringer Bildung, aber von kräftigem Charakter war, und andere an sich zu fesseln wußte, mehrere junge Leute um sich, die er zu seinem Zwecke bearbeitete. Es gelang ihm aber in Wien noch nicht die Erlaubnis hierzu zu erhalten. Einige Liguorianer ließen sich in Polen nieder, wurden aber vertrieben. Ja Hofbauer starb, ehe er seinen Plan ausgeführt sah. Seine Schüler... glauben die Jesuiten zu ersetzen, haben aber weder deren Gelehrsamkeit noch Klugheit, ja sie sind beinahe Feinde jeder gelehrten Bildung... Nur einer oder zwei ausgezeichnete Köpfe finden sich unter denselben... Einer von ihnen ist Veith... aber sein Vortrag ist nicht angenehm... so ist es aber bei ihnen allen, und in noch höherem Maße, indem Veith die andern an Bildung weit übertrifft. Zudem halten sie sich mehr an schöne Gefühle als an gründliche Belehrung. Alles, was in der neueren Zeit bestritten und zu Recht beseitigt worden ist, ergreifen sie als wahr und gut ohne Prüfung und Mäßigung bloß deswegen weil es ihr Gefühl anspricht und alterthümlich ist. Daher der Umstand, daß sie allem Außern, andächtigen Gebräuchen, Ceremonien, Wallfahrten u. dgl. eine größere Wichtigkeit geben, als sie im katholischen System wirklich haben; z. B. der Lehre vom Pabste, dem sie eine unumschränkte Macht beilegen möchten; der Lehre vom Ablass, worüber sie gar vieles wissen, die katholische Kirche selbst aber nur wenig lehrt; der Lehre von der Heiligen-Verehrung, namentlich der seligsten Jungfrau, die sie ohne Ziel und Maaß mit Lobsprüchen erheben, und zu der sie im Gebete da ihre Zuflucht nehmen, wo sie sich billig an Gott wenden sollten.“<sup>187</sup>

So wenig schmeichelhaft dieses Urteil auf den ersten Blick erscheint und so sehr es bestätigt, wie wenig die ersten Redemptoristen, Veith vielleicht ausgenommen, der „geläuterten“ Religiosität gebildeter, aufgeklärter Katholiken entsprachen, so sagt es doch Wesentliches über die Persönlichkeit Hofbauers aus, was über die Polizeiberichte hinausweist. Er wird zwar als ein Mann von „geringer Bildung“ bezeichnet, m. a. W., er war weder ein Universitätsgelehrter noch ein Intellektueller, er gehörte weder dem gebildeten Bürgertum noch dem Bildungskatholizismus an. Er war ein Mann des

---

<sup>187</sup> « Katholische Monatsschrift » 2 (1827) 112-126. Als Verfasser zeichnet ein gewisser „B. in T.“. In einer Besprechung der Zeitschrift in der Tübinger Theologischen Quartalschrift wurde der Abschnitt über die Redemptoristen als „sehr interessant“ vollständig abgedruckt. « Theologische Quartalschrift » 8 (1827) 322-325.

Volkes. Aber was ihm gemangelt haben mag, wog er durch seine Charakterstärke wie durch seine charismatische Ausstrahlung auf.

Ein zweites, recht unmittelbares, nicht weniger wichtiges Zeugnis ist das des Dr. Joseph Wolff (1795-1862)<sup>188</sup>, eines aus einer deutschen jüdischen Familie stammenden späteren anglikanischen Geistlichen, der in den Jahren 1815-1816 und 1818-1819 nicht nur in engem Kontakt zu Hofbauer in Wien stand, sondern sogar als Redemptoristennovize in Valsainte lebte<sup>189</sup>. In Wolffs Erinnerungen werden die einzelnen katholischen „Parteien“ in Wien geschildert.

Er nennt an erster Stelle die josefinische Hoftheologie, zu der er den Erzbischof und den höheren Klerus rechnet. Diese erkenne zwar den „Supremat des Römischen Hofes“ an, doch nur soweit, als die Rechte der österreichischen Nationalkirche dadurch nicht beschnitten würden. Die zweite Gruppe sei die aufgeklärte Universitäts-theologie, vertreten durch den Exegeten Johann Jahn (1750-1816)<sup>190</sup>. Diese sei nicht unbeeinflusst von der protestantischen „Neologie“, auch wenn sie die zentralen katholischen Lehren nicht aufgebe. Eine dritte Partei bildeten die Anhänger Sailers. Sie seien dem Papst ergeben und lehrten die Unfehlbarkeit der Kirche, nicht jedoch die des Papstes. Auch unterschieden sie zwischen Dogmen und bloßen Lehrmeinungen. Eine vierte Partei bestehe aus den Anhängern des chialistischen Propheten Thomas Pöschl (1769-1837)<sup>191</sup>. Die Schilderung fährt fort:

„Die bedeutendste unter allen Parteien war die fünfte, sie bestand aus der Elite aller Gebildeten. Der höhere polnische Adel, sowie die Erzbischöfe und Bischöfe Ungarns, die praktische Landgeistlichkeit Oesterreichs, sowie

<sup>188</sup> Joseph WOLFF, *Travels and Adventures*, 2. Bde, London 1860 (21861) I, 23-25; Wir zitieren nach der gekürzten deutschen Darstellung: H. SENNELMANN, *Dr. Joseph Wolff. Ein Wanderleben*, Hamburg 1863, 9 f. - Neuere Biographie: H. P. PALMER, *Joseph Wolff*, London 1935; Auszüge aus „Travels and Adventures“ und eine Sammlung von Dokumenten zu Wolffs Aufenthalt am römischen Collegio Urbano, in Wien und Valsainte in MH. XIV, 67-89. - Wenig schmeichelhaft ist das von Brunner überlieferte Wort Hofbauers: „Wolff, Wolf, du bist ein Spitzbube und kommst noch an den Galgen.“ BRUNNER (wie Anm. 52) 193.

<sup>189</sup> WOLFF, *Travels* 115; SENNELMANN 29 f. (ein Beitrag zur Alltagsgeschichte im Noviziat).

<sup>190</sup> Jahn war der Cousin Hofbauers; seit 1775 Priester, 1784 Professor, seit 1789 an der Universität Wien, 1806 Domkapitular, Vertreter der kirchlichen Aufklärung. Seine bedeutenden kritischen exegetischen Werke zum Alten Testament wurden indiziert. A. HUBER, *Jahn*, in «LThK»<sup>2</sup> Freiburg, Bd. 5 (1960), 854 f.; HOSP, *Der heilige Klemens* (wie Anm. 50) 13 f.

<sup>191</sup> Pöschl war Kooperator in Ampfelwang bei Vöcklabruck. Bei seinen Anhängern kam es im zweiten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts zu Ritualmorden. Über seinen Einfluß fehlen neuere Untersuchungen. Doch dürfte dieser, aus den fehlenden Zeugnissen in den Monumenta Hofbaueriana zu schließen, in Wien eher gering gewesen sein. Die ältere Literatur bei WEISS, *Redemptoristen* (wie Anm. 3) 37.

die mystischen Philosophen des Landes waren ihr zugethan. Von kirchlichen Notabeln wollen wir nur den päpstlichen Nuntius<sup>192</sup> und den großen Cardinal Consalvi<sup>193</sup> nennen. Aus der literarischen Welt gehören hierher Friedrich von Schlegel, Zacharias Werner und Adam Müller. Diesen Umkreis beherrschte Clement Maria Hofbauer. Er war ein Herrscher — selbst der Papst Pius VII. mußte dies anerkennen; und daß auch dieser sich die Herrschaft mußte gefallen lassen, wußte der Mann, der sie übte, sehr gut. „Ich bin es“, sagte er einmal zu dem päpstlichen Nuntius, „der in Wien die römischen Katholiken macht, und nicht der Papst.“

Die äußere Erscheinung des Mannes hatte mit Ausnahme des stechenden Auges<sup>194</sup> nichts Auffälliges. Schlicht und einfach, den dreieckichten Hut auf dem Kopfe, in einem groben schwarzen Rocke, den ein Gürtel zusammenhielt, mit kurzen Beinkleidern und groben wollenen Strümpfen, die er selber strickte, ging er einher... Seine Predigten waren mit Legenden und Fabeln durchwebt, von denen wir uns eigentlich bei Zuhörern, wie er sie hatte, keinen besonderen Eindruck verprechen können. Dieser wird wohl mehr aus dem Ernst und der Strenge seiner Moral und seiner feuerigen Hingebung an die Kirche und die heilige Jungfrau hervorgegangen sein... Zwei Dinge konnte übrigens Wolff mit dem übrigen Bilde Hofbauers nicht vereinigen, die Leidenschaftlichkeit, zu welcher er sich bisweilen fortreißen ließ, und die reservatio mentalis, d. h. die Zurückhaltung der Wahrheit in Fällen, in denen es auf die ganze Wahrheit ankam... Bei Hofbauer ging Wolff viel ein und aus, und dieser sowie der übrige Umgang, den er hatte, bewirkte, daß er die zwei Jahre in Wien als sehr glückliche bezeichnen konnte...“<sup>195</sup>

Es ist ein differenziertes Hofbauerbild, das Wolff bietet. Bei aller Distanz und bei der Kritik, die der inzwischen anglikanisch gewordene Wolff über Hofbauer vorbringt, ist doch seine Sympathie für diesen unverkennbar. Was in seiner Sicht von Hofbauer auffällt: die Verbindung einfacher Frömmigkeit mit einer beeindruckenden Persönlichkeit, welche auch die Gebildeten anspricht.

Doch nun zu dem Zeugnis von Friedrich Perthes. Es steht im Spannungsverhältnis zu vielem, was wir sonst von Hofbauer zu wissen glauben. In der ersten größeren Biographie Hofbauers, die der

<sup>192</sup> Antonio Gabriele Conte di Severoli (1757-1924), von 1801-1817 Nuntius in Wien. Zu seinem Verhältnis zu Hofbauer WEISS, *Redemptoristen* (wie Anm. 3) 142.

<sup>193</sup> Wolff steht mit diesem Zeugnis ziemlich allein. Die Biographen Hofbauers haben daraus und aus einigen vagen Äußerungen der Zeugen beim Seligsprechungsprozeß gefolgert, Consalvi habe sich während des Wienes Kongresse von Hofbauer beraten lassen. HARINGER, *Leben des ehrwürdigen Dieners Gottes* (wie Anm. 3) 305. Vgl. jedoch WEISS, *Redemptoristen* (wie Anm. 3), 143.

<sup>194</sup> Es fällt auf, daß häufig vom Auge oder vom Blick Hofbauers die Rede ist. PÖSL schreibt: „Sein Blick [war] scharf eindringend. Man glaubte, daß er die innersten Gedanken des Herzens durchschauen und erforschen könne... Aus seinem Auge glänzte eine ungemaine Kraft, sein Blick hatte etwas... Durchbohrendes. Manche Menschen konnten seinen Blick nicht ertragen.“ Auch Veith bezeugt: „Trügerische und falsche Menschen konnten seinen klaren Blick nicht aushalten.“ PÖSL (wie Anm. 54) 88, 118; Testis Veith, MH XI, 37.

<sup>195</sup> SENGLMANN 7-10.

Vorbereitung auf die Seligsprechung dienen sollte, wurde es darum als fragwürdig angezweifelt<sup>196</sup>. Es handelt sich um die Erinnerungen des berühmten Verlegers an seinen Besuch bei Hofbauer in Wien im Jahre 1816. Perthes, der sich über Schlegel, den er kurz zuvor besucht hatte, so enttäuscht zeigte, entwirft von Hofbauer ein Bild, das so gar nicht in die übliche Schablone paßt.

„Anziehender indessen wie Pater Pascal war für Perthes die Bekanntschaft mit dem Redemptoristenobern Pater Hoffbauer, auf welchen er von verschiedenen Seiten schon lange aufmerksam gemacht war... Hoffbauer setzte sich mit mir in die Mitte des Saales; er ist über siebenzig Jahre, klein von Gestalt, aber rüstig und kräftig. Das Auge ohne den gewöhnlichen Aufschlag katholischer Priester ist voll Feuer, scharf und fest anblickend, die Gesichtszüge sind sehr beweglich und dennoch ist das ganze Antlitz in einer Ruhe, die man himmlisch nennen muß. Hoffbauer begann das Gespräch mit gebildeter Feinheit über gemeinschaftliche Freunde, über meine Jugend und meinen Bildungsgang und hatte bald mein Herz völlig gewonnen.“<sup>197</sup>

Aus der Schilderung des weiteren Gesprächs geht hervor, daß Perthes Verständnis für die Konversion Stolbergs zeigte, mehr noch, er brachte zum Ausdruck, auch er würde katholisch werden, wenn er in einer rein katholischen Umgebung lebte oder wenn sich der Protestantismus in eine Vernunftreligion auflöse. Als er jedoch merkte, Hofbauer könnte dies dahin mißverstehen, er volle konvertieren, fügte er hinzu: so wie die Sachen jetzt stünden, glaube er, auch im Protestantismus selig werden zu können. Zugleich gab er seiner Ansicht Ausdruck, die beiden großen Konfessionen hätten sich in vielem einander angenähert. Perthes fährt fort:

„Hoffbauer sah mich, während ich sprach, fest aber ruhig an, faßte mich dann an der Hand und sagte: Auch ich nehme eine unsichtbare Kirche an, ich werde für Sie beten, daß Sie nicht in Versuchung fallen... Wir sprachen nun über die Reformation und Hoffbauer sagte: Seitdem ich als päpstlicher Gesandter in Polen war, die religiösen Zustände der Katholiken und in Deutschland die der Protestanten habe vergleichen können, ist es mir gewiß geworden, daß der Abfall von der Kirche eingetreten ist, weil die Deutschen das Bedürfnis haben, fromm zu sein. Nicht durch Ketzler und Philosophen, sondern durch Menschen, die wirklich nach einer Religion für das Herz verlangten, ist die Reformation verbreitet und erhalten. Ich habe das in Rom dem Papste und den Cardinälen gesagt, aber sie haben mir nicht geglaubt und halten fest daran, daß Feindschaft gegen die Religion es sei, welche die Reformation bewirkt habe.“<sup>198</sup>

<sup>196</sup> HARINGER, *Leben des ehrwürdigen Dieners Gottes* (wie Anm. 3) 302.

<sup>197</sup> PERTHES (wie Anm. 69) 139 f.

<sup>198</sup> Ebd. 141.



Es ist verständlich, daß diese Darstellung von Perthes angezweifelt wurde, und zwar nicht nur, weil sie die Rechtgläubigkeit Hofbauers in Frage zu stellen scheint, sondern auch, weil sie mit anderen Aussagen Hofbauers nur schwer in Einklang zu bringen ist. Dies gilt vor allem für dessen angebliche Feststellung, auch er nehme eine „unsichtbare Kirche“ an, die in Widerspruch zu seinem Sailergutachten steht, wo er sich deutlich gegen die Annahme einer den Katholizismus übersteigenden allgemeinen unsichtbaren Kirche wendet. Doch ist die konkrete Situation des Gesprächs zu berücksichtigen. Hofbauer war sich klar geworden, daß Perthes nicht an einen Übertritt dachte, so stärkte er ihn in dem, was dem Glauben beider gemeinsam war. Das entsprach dem Umgang mit überzeugten, nicht konversionswilligen Protestanten, wie ihn auch Schlegel<sup>199</sup> oder Zacharias Werner<sup>200</sup> verstand. Etwas anderes war die Haltung Sailers im Fall Passavant. Dieser wartete nur auf ein Wort Sailers, und er wäre katholisch geworden. Doch Sailer drängte nicht, weil ihm die Motive Passavants für diesen Schritt nicht ausreichend erschienen<sup>201</sup>. Anders Hofbauer, der in Fällen katholisierender protestantischer Damen durchaus einen gewissen Druck ausübte<sup>202</sup>. Bei Perthes scheint ihm jedoch klar geworden zu sein, daß dieser nicht an eine Konversion dachte. Was die Sätze Hofbauers zur Reformation anlangt, ist nicht an ihrer Authentizität zu zweifeln. Sie entsprechen voll den Anschauungen, die wir bei Friedrich und Dorothea Schlegel kennen lernten. Hofbauers Kritik an Roms Unverständnis gegenüber den Deutschen geht mit seinen sonstigen Äußerungen konform. Daß die deutschen Protestanten, im Gegensatz zu den mehr auf das Äußerliche bedachten Südländern eine innerliche Frömmigkeit besäßen, war im übrigen kein anrühiger Satz. Es handelte sich um eine Stereotype, die

<sup>199</sup> „Den gründlich gelehrten, wahrhaft christlichen und frommen Protestanten werden wir überall die größte Achtung zollen.“ Friedrich von SCHLEGEL in «Ölzweige» 2 (1820), 162.

<sup>200</sup> „Ob auch Katholik mit Leib und Seele, war er gleichwohl sehr fern von aller Intoleranz (außer gegen halbe Genialität) und stellte edle, echte Protestanten immer höher als schlechte Katholiken, hegte auch immer große Achtung gegen edle Sucher der Wahrheit...“ [VEITH], *Friedrich, Ludwig, Zacharias Werner* (wie Anm. 182) 60.

<sup>201</sup> „Nur ein Wort von Sailer, und er wäre übergetreten, der aber, weil er es mit einem solchen Schritte sehr ernst nahm und die strengste Selbstprüfung und ruhigste Überlegung forderte, riet eher ab als zu.“ Adolf HELFERICH, *Johann Karl Passavant* (wie Anm. 41), 35; HARINGER, *Leben des ehrwürdigen Dieners Gottes*, Regensburg 1880 (wie Anm. 33) 54, Anm. 2.

<sup>202</sup> „Ich habe Ihnen ja schon öfters gesagt: Ziehen Sie aus die schwarzen Strümpfe, das heißt: Geben Sie auf den Protestantismus!“ Hofbauer zu den Schwestern Mengershausen (siehe Anm. 101). Testis Johannes Kral - Verba Friderici Klinkowström, MH XI, 213 f.

später sogar in einem Artikel der römischen Jesuitenzeitschrift „Civiltà Cattolica“<sup>203</sup> vertreten wurde.

Steht einmal fest, daß der Besuch von Perthes bei Hofbauer im wesentlichen wie geschildert ablief, so wirft gerade diese Schilderung ein Licht auf Hofbauer, das bisherige Erkenntnisse bestätigt. Danach war Hofbauer überzeugt, daß der katholische Glaube der wahre sei. Ja er hätte am liebsten alle Protestanten in die Kirche zurückgeführt. Er war der Ansicht, die Zeit für die Einheit sei reif, weil die Protestanten dabei seien, ihre Vorurteile gegen die katholische Kirche aufzugeben<sup>204</sup>. Wo ihm jedoch ein wahrhaft überzeugter Protestant begegnete, dessen Glauben frei war von rationalistischer Verdünnung, achtete er dessen Überzeugung. Sicher war ihm ein frommer Protestantismus lieber als ein aufgeklärter, dem Zweifel Raum gebender katholischer Rationalismus, den er vielleicht vorschnell hinter jedem Bildungs- und Universitätskatholizismus, auch bei Sailer, vermutete.

Doch kommen wir zu den zentralen Aussagen der angeführten drei Zeugnisse zurück. Alle drei schildern Hofbauer als einen Mann von großer Ausstrahlung. Sein Charakter wird hervorgehoben, sein Scharfblick, der sich auch in der Art ausdrückt, wie er die Menschen ansieht. Zum Ausdruck kommt eine gewisse Unbeschwertheit, auch gegenüber Rom. Dort, wo es nicht um die Fundamente des Glaubens ging, bedauerte er das Unverständnis der Kurie mit den deutschen Verhältnissen, mehr noch „in Wien war er der Papst“. M. a. W. er kannte die Verhältnisse, und man ließ ihn gewähren, ohne ihm unnötige Vorschriften zu machen. Was ihn bei seinem Handeln leitete, war wohl auch nicht so sehr der Blick auf römische Verordnungen als sein vom Glauben erleuchtetes Gewissen, war das, was er seine „katholische Nase“ nannte<sup>205</sup>. Dies alles läßt sich mit dem Volkskatholizismus vereinigen, weist aber doch darüber hinaus. Vielleicht ist es am besten eingefangen in einer Charakterisierung Hofbauers, die auf Zacharias Werner zurückgeht. Danach war Hofbauer ein (religiöses) „Kraftgenie“<sup>206</sup>.

<sup>203</sup> [Raffaele BALLERINI], *Il protestantesimo ed il cattolicesimo nella guerra franco-germanica*, in «Civiltà Cattolica» 8. ser, 2 (1871) 129-144.

<sup>204</sup> Vgl. Litta an Severoli, 11. Oktober 1814 (wie Anm. 115).

<sup>205</sup> Wie Anm. 52.

<sup>206</sup> LOEWE, *Veith* (wie Anm. 91) 72.

*Ergebnis:*

Ausgehend von der Biographie Kornelius Fleischmanns über Hofbauer wurde versucht, über die verschiedenen Bilder von Hofbauer zum authentischen Hofbauer vorzudringen. Im Mittelpunkt stand nicht so sehr der Charakter Hofbauers, auch wenn da und dort die Rede auf seine impulsive Art kam, als vielmehr seine Mentalität. Diese dürfte mehr im Volkskatholizismus beheimatet sein als im Bildungskatholizismus, auch wenn eine solche Zuweisung nicht alles aussagt. Darüber hinaus erwies sich als Grundeigenschaft und hervorstechendes Merkmal Hofbauers das, was man seinen gesunden Menschenverstand nennen könnte. Dieser schützte ihn zwar nicht immer vor Irrtum, doch gewährte er ihm im allgemeinen die Gabe der Unterscheidung der Geister. Vor allem besaß Hofbauer einen gesunden Argwohn gegen jeden falschen Mystizismus. Daß er es nicht bei der Erkenntnis des Richtigen beließ, sondern stets die Umsetzung in die Praxis im Auge hatte, dürfte auch klar geworden sein. Trotz all dem soll nicht behauptet werden, daß das, was bisher über Hofbauer gesagt wurde, völlig falsch gewesen sei. Er was eher konservativ als progressiv, eher restaurativ als reformatorisch. Als romhörig oder fundamentalistisch kann er allerdings kaum bezeichnet werden. Gewiß, er war romtreu und liebte seine Kirche, aber es war gerade diese Treue und Liebe, die ihn veranlaßte, seiner Kritik Ausdruck zu verleihen und nicht alles unbesehen hinzunehmen. Daß er seine Grenzen hatte, wie jeder Mensch, wurde deutlich. Als er im Falle Sailer um sein Urteil ersucht wurde, handelte er sicher nach seinem Gewissen. Sein Argwohn gegen jeden falschen Mystizismus, Vorgänge bei der Allgäuer Erweckungsbewegung, sein Seelsorgs- und Bekehrungseifer, aber auch seine eigenen Probleme mit der Gestalt Sailers flossen in sein Urteil ein, wobei wir nicht wissen, ob er sich nicht mit anderen beriet. Von katholischer Seite wurde er wegen dieses Urteils häufig kritisiert, von protestantischer Seite wurde ihm Recht gegeben. Liest man all das, was zu der Angelegenheit geschrieben wurde, wird man ihm eines kaum absprechen dürfen, daß er bona fide handelte, auch wenn der Ton, in dem er seine Anschuldigungen vorbrachte, befremdet. Anderswo und bei anderen Anlässen hat er anders gehandelt. Dies dürfte durch unsere Untersuchung deutlich geworden sein. Es dürfte auch deutlich geworden sein, daß es falsch ist, die Persönlichkeit Hofbauers allein nach seinem Sailer-gutachten zu beurteilen.

## DOKUMENTE

*Anhang I: Dokumente zum Gutachten Hofbauers über Sailer aus den Jahren 1865 und 1866.*

Vorbemerkung: Im Archiv der Süddeutschen Redemptoristen in Gars befinden sich neben dem Original der „Rechtfertigung Sailers“<sup>207</sup> (z. T. mehrfache) Abschriften verschiedener auf Sailer bezüglicher Briefe, nebst einigen losen Blättern zu Sailer und Hofbauer. Schon Georg Brandhuber hat im Jahre 1934 zu klären versucht, wann und wie diese Dokumente nach Gars gelangten und woher sie stammen<sup>208</sup>. Auf Grund der hier zum ersten Mal veröffentlichten Briefe dürfte mehr Licht in die Angelegenheit kommen. Danach scheint sicher, daß die meisten Dokumente aus dem Archiv des Bistums Regensburg stammen. Sie wurden nach Rom gesandt, wo sie beim Seligsprechungsprozeß Hofbauers eine Rolle spielten. Ein Restbestand der Abschriften befindet sich daher noch heute im AGHR (Vol IX, A bis, VI). Zwei Dokumente dürfte der Relator Causae, Kardinal Reisach (1800-1869)<sup>209</sup>, aus den Vatikanischen Archiven besorgt haben. Ungeklärt ist nach wie vor, wann die Akten nach Gars kamen.

Die genannten Abschriften wurden von Hofbauerbiographen ihren Ausführungen zugrundegelegt und zum Teil veröffentlicht<sup>210</sup>. Heute sind die Fundstellen der Originale wie weiterer einschlägiger Dokumente, vor allem durch die Quellenwerke von Bastgen und Schiel<sup>211</sup>, bekannt. Auch die Dokumente, die der Postulator Causae Haringer vergeblich von Ludwig I. zu erlangen suchte<sup>212</sup>, sind allgemein zugänglich<sup>213</sup>. Irgendein besonderer Quellenwert kommt daher den Abschriften in Gars (und Rom) nicht zu. Doch ist es nicht uninteressant, zu sehen, wie sehr die Entdeckung der Dokumente in der Regensburger Registratur die beiden Verantwortlichen im Seligsprechungsprozeß Hofbauers, Haringer und Reisach, in Aktivität versetzte.

<sup>207</sup> Siehe Anm. 43.

<sup>208</sup> BRANDHÜBER (wie Anm. 43) passim.

<sup>209</sup> Anton ZEIS, *Reisach*, in Gatz (Hg.), *Die Bischöfe* (wie Anm. 101) 1983, 603-606; zusätzlich zu der dort angegebenen Literatur: Erich GARHAMMER, *Seminaridee und Klerusbildung bei Karl August Graf von Reisach. Eine pastoralgeschichtliche Studie zum Ultramontanismus des 19. Jahrhunderts* (Münchner Kirchenhistorische Studien 5), Stuttgart 1990 (mit neuerer Literatur).

<sup>210</sup> HARINGER, *Leben des ehrwürdigen Dieners Gottes*, Regensburg 1880 (wie Anm. 33) 303-313; Adolf INNERKOFLENER, *Der heilige Klemens Maria Hofbauer, ein österreichischer Reformator und der vorzüglichste Verbeiter der Redemptoristenkongregation*, Regensburg 1913, 708-721.

<sup>211</sup> Hinzuweisen ist auch auf HAUSBERGER, *Sailers Weg* (wie Anm. 14), wo die Fundstellen einschlägiger Dokumente in den Archiven angegeben sind.

<sup>212</sup> HARINGER, *Leben des ehrwürdigen Dieners Gottes*, Wien 1887 (wie Anm. 3), 313, Anm. 1; Regensburg 1880 (wie Anm. 33) 303; INNERKOFLENER (wie Anm. 210) 702.

<sup>213</sup> Sie liegen im Geheimen Hausarchiv in München. Vgl. HAUSBERGER, *Sailers Weg* (wie Anm. 14), passim.

1. - Ignatius von Senestrey<sup>214</sup>, Bischof von Regensburg, an Michael Haringer, Regensburg, 3. März 1865 - Original PAG, Saileriana.

Hochwürdiger, Hochverehrter Herr P. Generalsekretär.

Längst wollte ich Ihnen die Abschriften der Dokumente mittheilen, von denen P. Bruchmann<sup>215</sup> Ew. Hochwürden geschrieben.

Ihr Brief vom 25. v. M. trieb mich endlich zur Eile wegen Ihrer bevorstehenden Abreise. Wie Ew. Hochwürden bekannt, so gedenkt H. Domkapitular Amberger die Biographie Sailer's herauszugeben<sup>216</sup>. Zu diesem Zwecke hat er bereits ein große Quantität Dokumente gesammelt. Darunter befinden sich die Korrespondenzen, welche der damalige Kronprinz, jetzt König Ludwig I. durch H. v. Ringseis führte<sup>217</sup>. Wichtig für den Prozeß über P. Hofbauer scheint mir dessen Anklage Sailer's bei der Nuntiatur in Wien, wovon sich das Original wahrscheinlich in Rom vorfinden wird, wenn es nicht auf der Nuntiatur in Wien oder München liegt. Die Farben sind in diesem Schriftstücke grell aufgetragen und Amberger findet es viel zu stark. Ob nicht daraus ein Argument gegen den heroischen Grad der Tugend der Nächstenliebe genommen wird? Ich habe diese Dokumente

<sup>214</sup> Siehe Anm. 18.

<sup>215</sup> Franz Seraph Joseph Vinzenz Ritter von Bruchmann (1798-1865), 1831 Redemptorist, 1842 Rektor in Altötting, 1847-1849 Provinzial der österreichischen, 1849-1854 und 1855-1865 Provinzial der deutschen Provinz. WEISS, *Redemptoristen* (wie Anm. 3) 429-441.

<sup>216</sup> Joseph Amberger (1816-1889) hat um diese Zeit Material gesammelt, wie aus Schiel I (wie Anm. 28) hervorgeht. Mehrere Mitteilungen über Sailer an Amberger befinden sich jetzt im Sailerarchiv. Amberger hielt allerdings Magnus Jocham für den geeigneteren Sailerbiographen, der jedoch u. a. wegen seiner Hochschätzung für die Sailer'schule (und die Allgäuer Erweckungsbewegung) zu sehr Partei sei (Schiel I, 750). 1865 erschien dann die Sailerbiographie von Aichinger (Georg AICHINGER, *Johann Michael Sailer, Bischof von Regensburg. Ein biographischer Versuch*, Freiburg 1865). Weitere Studien Ambergers unterblieben.

<sup>217</sup> Dazu WEISS, *Redemptoristen* (wie Anm. 3) 931. Es handelt sich um folgende Abschriften:

1. Sailer an Staatskanzler Karl August Fürst von Hardenberg, Winkel, 25. September 1818. - Vgl. Hubert SCHIEL, *Bischof Sailer und König Ludwig von Bayern mit ihrem Briefwechsel*, Regensburg 1932, 27-30; SCHIEL (wie Anm. 28) II, 440 f.

2. Ringseis an Sailer, München 19. August 1820. - Ringseis schickt eine Abschrift des Briefes des Kronprinzen Ludwig an ihn vom 15. August und teilt mit, daß der Brief Consalvis an den Kronprinzen vom 26. Juli 1820 beiliege, ebenso das Gutachten Hofbauers, beides in Übersetzung. Er fügt bei: „Ich bete mit gerührtem Herzen, daß unser Herr Ihnen sein Licht gebe, seine Kraft und seinen Segen in dieser Angelegenheit.“ Vgl. SCHIEL (wie Anm. 28) I, 602-604; DERS., *Bischof Sailer und König Ludwig* 30-35.

3. Sailer an Ringseis, 25. August 1820. - Vgl. SCHIEL (wie Anm. 28) I, 604 f; II, 458-460.

4. Sailer, Fragmentum ex diario meo. Die natali meo Sexagesimo nono, 17 Nov. 1819. - Übersetzung Schiel I, 580-585. Das Original im Geh. Hausarchiv München.

Diese Abschriften befinden sich jetzt im PAG, Saileriana, das unter N. 3 genannte Dokument in gleicher Handschrift auch im AGHR, vol. IX, A bis, VI a (= Saileriana).

abgeschrieben<sup>218</sup> und übermache die Abschriften hiemit Ew. Hochwürden.

Für die so freundlichen Mittheilungen über den Stand des Prozesses sage ich Ew. Hochwürden verbindlichen Dank. Ich nehme das innigste Interesse an der Sache, und bin von dem lebhaftesten Wunsche für den glücklichen Fortgang durchdrungen, weil ich den größten Nutzen für die Ehre Gottes und seine hl. Kirche in der Beatification des ersten Provinzials der Redemptoristen in Deutschland erkenne.

Indem ich mich in Ihr hl. Gebet einschließe, verbleibe ich mit dem Ausdrücke meiner innigsten Verehrung

Ew. Hochwürden

Regensburg, den 3. März 1865

ergebenster  
✱ Ignatius B.v.R.

---

<sup>218</sup> Eigenhändige Abschriften durch Senestrey von folgenden Dokumenten im PAG, Saileriana:

1. Kardinal Ercole Consalvi an den Kronprinzen Ludwig, Roma, 26 Luglio 1820. - Vgl. Schiel (wie Anm. 28) I, 602 f; das lateinische Original befindet sich im Geh. Hausarchiv München. Vgl. HAUSBERGER, *Sailers Weg* (wie Anm. 14) 146.

2. Gutachten des P. Hofbauer.

Am Schluß beider Dokumente vermerkte Kardinal Reisach:

„Il sottoscritto testimifica essere il presente foglio scritto a Msg Vescovo di Ratisbonna Sig. Ignazio Senestrei(!) colla propria Sua mano come egli stesso (beim zweiten Dokument: medesimo) dice nella lettera tedesca con cui trasmette questa copia, e come mi costa dalla cognizione che ho del Suo carattere. A Card. Reisach.“

Zwei weitere Abschriften von verschiedener Hand im PAG. Dort auch die Abschriften folgender Schriftstücke:

1. Nuntius Serra Cassano an Kardinal Consalvi, München, 12. Mai 1822.

2. Nuntius Serra Cassano an Kardinal Consalvi, München, 15. Mai 1822.

3. Gutachten von Kanonikus Karl Egger, Augsburg, über Sailer, 11. Mai 1822.

Die beiden zuerst genannten Dokumente in dreifacher Ausführung im PAG, Saileriana. Vom dritten Dokument zwei Exemplare ebda., ein drittes im Akt Saileriana, AGHR. Der Zugang zu den Originalen könnte durch Reisach ermöglicht worden sein. Vgl. auch BASTGEN, *Bayern* (wie Anm. 26) Bd. 2, 913-916. - Abschriften bzw. Entwürfe auch im Vatikanischen Archiv, Nuntiatura di Monaco 32. Dazu HAUSBERGER, *Sailers Weg* (wie Anm. 14) 155 f; WEISS, *Redemptoristen* (wie Anm. 3) 40.

2. - Michael Haringer (1817-1887) an Markus Andreas Hugues<sup>219</sup> (1808-1887), Rom, 12. März 1866. - Original AGHR, Prov. germ. inf.

J.M.J.A.

Rom 12 März 1866

Euer Hochwürden,

Mein I. P. Hugues.

P. Provincial<sup>220</sup> wird Ihnen einige Nachrichten über den Stand des Beatificationsprozesses des P. Hofbauer mittheilen. Wie sehr würde ich mich freuen, wenn ich mit Ihnen eine Verabredung haben könnte<sup>221</sup>, denn im Schreiben kann man nur das Nothwendigste berühren.

Im vorigen Jahre schickte mir der Bischof von Regensburg in eigenhändiger Abschrift eine sehr scharfe Klageschrift des P. Hofbauer gegen Joh. Michael Sailer, die er auf Verlangen des Card. Severoli verfaßt hatte. Severoli sandte sie an Card. Consalvi, und dieser im Jahre 1820, bald nach dem Tode des Dieners Gottes, an den Kronprinzen Ludwig von Bayern, der den Sailer zum Bischof haben wollte<sup>222</sup>. Consalvi schrieb, es seien seit Pius VI<sup>223</sup> schwere Klagen gegen die Doctrinen von Sailer eingelaufen, weil aber E. K. Hoheit mit Recht eine so hehre Meinung haben von den Tugenden und der reinen Sache des verstorbenen P. Hofb., so theile ich Ihnen mit, was dieser über ihn für ein Urtheil gefällt<sup>224</sup>. Kronprinz Ludwig theilte

<sup>219</sup> Sohn eines kalvinistischen Hamburger Kaufmanns, begab sich zur Ausbildung als Buchhändler 1829 nach Frankfurt, wo er durch Brentano den Katholizismus kennenlernte; anschließend Buchhandlungsgehilfe bei Hurter in Schaffhausen, trat in Kontakt mit Pietisten in Schaffhausen und Basel und mit katholischen Priestern in Luzern (vgl. Anm. 221). 1831 an der Universität München, enger Kontakt mit den Familien Görres und Moy. Nach Gespräch mit dem Regensburger Weihbischofs Wittmann endgültiger Entschluß zur Konversion. Sie erfolgte am 23. Juni 1832 in München, noch im gleichen Jahr in Belgien Eintritt in den Redemptoristenorden. Hugues gehörte 1841-1847 dem Konvent in Altötting an, 1847 wurde er Sozium des Generalprokurators, 1849 Generalkonsultor, gehörte später zur Niederdeutschen Provinz. Herausgeber und Übersetzer der Werke Liguoris, Beichtvater von Franz Xaver Kraus in Trier. David August ROSENTHAL, *Convertitenbilder aus dem 19. Jahrhundert*, Bd. 1, Teil 2, Schaffhausen<sup>21872</sup>, 57-60; *Kurze Lebensbilder der verstorbenen Redemptoristen der Ordensprovinz von Niederdeutschland*, Dülmen 1896, 161-170, WEISS, *Redemptoristen* (wie Anm. 3) 202, 1029 und passim; *Boland* (wie Anm. 153) 168.

<sup>220</sup> Gemeint ist P. Anton Miller (1817-1875), Provinzial der Oberdeutschen Provinz von 1865-1868. WEISS, *Redemptoristen* (wie Anm. 3) 535-541.

<sup>221</sup> Haringer stand Hugues besonders nahe, seit er mit ihm 1848 in Ordensangelegenheiten in Rom weilte. Vgl. *Schwedt* (wie Anm. 16) 442 f.

<sup>222</sup> Haringer gibt im wesentlichen den Inhalt der in Anm. 217 f. genannten Dokumente wider. Zur Rolle Ludwigs I. bei der Erhebung Sailers zum Bischof: SCHIEL, *Bischof Sailer und König Ludwig I.* (wie Anm. 217) 20-50.

<sup>223</sup> HENZE, *Zur Rechtfertigung* (wie Anm. 23) 75-98 (zu den Denunziationen Sailers durch Exjesuiten von St. Salvator und durch die Münchner Nuntien 1795-1800).

<sup>224</sup> „V(ostra) A(ltezza) R(eale) che tanto giustamente apprezzava le virtù e la sana

Alles dem Sailer mit, der ganz kurz erklärte, er habe ein reines Gewissen, leide wegen der Gerechtigkeit, der gute P. Hofb. habe sich durch die Exjesuiten von S. Salvator in Augsburg täuschen lassen, es sei an allen Vorwürfen kein wahres Wort<sup>225</sup>. Dennoch ist alles wahr u. läßt sich beweisen. Sailer waren die Vorwürfe Hofb. schon früher durch Job bekannt, und er schickte eine lateinische Erklärung an den Nuntius in Wien<sup>226</sup>. Ich habe eine solche eigenhändige Erklärung Sailers vom April 1815 (!) vor mir, worin es unter anderm heißt: „Confiteor et declaro, neminem qui ex animo vero redire ad unitatem Ecclesiae meditabatur, a me prohibitum fuisse; sed potius vacillantes in fide me confirmasse atque in Ecclesiae catholicae sinu conservasse.“<sup>227</sup>

Die Anklage ist damit nicht entkräftigt, denn P. Hofb. klagte, daß er keinen Protestanten bekehre, Niemanden animire, katholisch zu werden, da er doch mit so vielen Protestanten bekannt u. in Correspondenz stehe. Ja in dem Schreiben an Severoli sagt er, er sei mit Lavater<sup>228</sup> so befreundet gewesen, daß die Zürcher Protestanten sagten, er werde den Lavater katholisch machen, und die Katholiken sagten, Sailer werde zu Lavater übertreten. Hofb. klagte nicht, daß Sailer einen Protestant, der entschlossen war, katholisch zu werden, dieses zu thun *verboten* habe; er klagt ihn auch nicht an, daß er schwankende Katholiken zum Abfall beredet habe; und daher ist die Antwort Sailers nicht zutreffend. Aber man hat ihm vorgeworfen, daß er in Glaubenssachen so indifferent sei, und meine, der h. Geist

---

dottrina del defonto Padre Hoffbauer, non isgradirà, che io le faccia conoscere, quale idea aveva Egli del Sailer, inviandole copia di una segreta relazione, che ne fece ad istanza del Sgnr. Cardin. Severoli mentre era Nunzio in Vienna.“ Consalvi an den Kronprinzen Ludwig, 26. Juli 1820. Siehe Anm. 218.

<sup>225</sup> „Was das Hofbauersche Zeugniß wider mich aussagt, ist es allerdings schauerlich zu lesen, allein, ich darf mit Paulus sagen: Gott ist mein Zeuge, daß ich nicht lüge, es ist nicht eine einzige Angabe wahr, alles rein erdichtet, und der gute Hofbauer hat sich diese Fabeln nur von einigen gegen mich feindlich gesinnten Professoren in Augsburg, die mich eben von Dillingen weglästerten, in seinem Kopf einbilden lassen können... Die ganze Sache bleibt verschwiegen auch vor Zimmer; denn er liebt mich zu sehr und er würde über die Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit des Hofbauerschen Lügenkrams neuerdings erkranken, da er die Lauterkeit meines Charakters durchschaut.“ Sailer an Ringseis, 25. August 1820. Siehe Anm. 217.

<sup>226</sup> Severoli an Consalvi, Wien 16. April 1817. Arch. Vat. Secretario di Stato rub. 247 (1817). Remigius STÖLZLE, *J. M. Sailer, seine Ablehnung als Bischof von Augsburg im Jahre 1819, erstmals aktenmäßig dargestellt*, Paderborn 1914, 26; SCHIEL (wie Anm. 28) II, 536. Zu der Rolle Jobs: Eduard HOSP, *Sebastian Franz Job. Ein Karitasapostel des Klemens-Hofbauer-Kreises (1767-1834)*, Mödling bei Wien 1952, hier 78-81.

<sup>227</sup> Siehe oben Anm. 43.

<sup>228</sup> Johann Kaspar Lavater (1741-1801), seit 1775 Pfarrer in Zürich. Hubert SCHIEL, *Sailer und Lavater, mit einer Auswahl aus ihrem Briefwechsel*, Köln 1928; ders. (wie Anm. 28) I, 13.



wehe, wo er wolle, auch außerhalb der Kirche, und die Kirche thue unrecht, wenn sie sich (wie Hofb. dem Sailer das Wort in den Mund legt) das Monopol des h. Geistes zuschreibt <sup>229</sup>.

Diese Sachen schreibe ich E. Hochw., weil ich mich zu erinnern glaube, daß auch Sie vor Ihrer Conversion den Sailer berathen, und in ähnlich kalter Weise abgefertigt worden seien <sup>230</sup>. Ich würde sie bitten, mir darüber eine so viel wie möglich umständliche Mittheilung zu machen: sie könnte mir vielleicht doch noch Dienste thun; denn es gibt jetzt noch Viele, die den Sailer verherrlichen und dann den Hofb. als lieblosen Richter herabsetzen möchten.

Ich empfehle mich u. die causa P. Hofb. Ihrem Gebet und verbleibe mit innigster Verehrung und Liebe

Euer Hochwürden  
ergebenster Diener  
und Mitbruder Mich. Haringer

3. - Markus Andreas Hugues an Michael Haringer, Trier, 26. April 1866 <sup>231</sup> - Original AGHR, Saileriana, Vol. IX, A bis VI d. <sup>232</sup>.

JMJA

Hochwürdiger P. General-Consultor!

Ihr gütiges Schreiben vom 12. v. M. hat mich sehr interessiert u[nd] ich danke Ihnen herzlichst dafür.

Schon vor 25 J[ahren] <sup>233</sup> hat mir P. Bruchmann erzählt, daß

<sup>229</sup> Gutachten Hofbauers MH XII, 258 f; «SH» 7 (1960) 71-74.

<sup>230</sup> In den Biographien des P. Hugues wird dessen Konversion fälschlicherweise auch auf Sailers Zuspriech zurückgeführt. Kurze Lebensbilder (wie Anm. 219) 164; zurückhaltender ROSENTHAL (wie Anm. 219) 59.

<sup>231</sup> Haringer kommt auf diesen Brief in seiner Hofbauerbiographie zu sprechen (nur in der zweiten Auflage; in der ersten Auflage wurde das entsprechende Kapitel von P. Carl Erhard Schmöger geschrieben, s. oben Anm. 3). Als Kern des Briefes stellt er heraus: „Betroffen über die Kälte Sailers begab sich der junge Mann... zu Wittmann, der ihn entschieden mahnte, katholisch zu werden.“ HARINGER, *Leben des ehrwürdigen Dieners Gottes*, Regensburg <sup>2</sup>1880 (wie Anm. 33) 308.

<sup>232</sup> Der Brief von Hugues ist das einzige Original in dem Akt. Die anderen Dokumente sind Abschriften aus verschiedenen Archiven, darunter drei Briefe Sailers und Johann Langenmeyers an den Dekan von Vöcklabruck und Herausgeber der Linzer Quartalschrift Franz Josef Freindaller (1753-1824). Hauptgegenstand dieser Briefe, die Haringer aus dem Nachlaß Freindaller abschreiben ließ, ist Martin Boos und seine Tätigkeit in Gallneukirchen. Der wichtigste der Sailerbriefe ist (ohne Postskriptum) veröffentlicht bei Schiel I, 347 f. Die Angaben bei Bertram MEIER, *Die Kirche* (wie Anm. 143) 11 zu diesem Akt sind mißverständlich. Alle von ihm genannten Dokumente sind Abschriften (zum Teil von schon veröffentlichten Dokumenten).

eine solche Anklage Sailers von Seiten des P. Hofb[auer] nach Rom gegangen sey u[nd] die Erklärung veranlaßt habe, die S[ailer] vor seiner Bestätigung, in Bezug auf s[eine] Schriften geleistet hat<sup>234</sup> u[nd] welche ihm die Protestanten, wie ich oft aus dessen Munde gehört, gar sehr verargt haben<sup>235</sup>. Als ich im J[ahre] 1841 einige Tage bei Diepenbrock<sup>236</sup> in Regensburg logirte, habe ich mit ihm davon gesprochen u. ihm gesagt, man habe mir erzählt, deshalb habe S[ailer] immer eine Abneigung gegen unsere Congreg[ation] bewahrt u[nd] als ihn der König Ludwig I., in den 20ger Jahre, um seine Meinung befragt, wegen der von Erzb. Gebattel<sup>237</sup> beabsichtigten Einführ[un]g der Congr[egation] in Baiern ein ungünstiges Votum abgegeben. Dies stellte indes D[iepenbrock] in Abrede u. behauptete, S[ailer] habe sich damals in Wien nach unserem Wirken erkundigt u[nd] den Bescheid erhalten, daß unsere Patres sich zuviel in die Familienangelegenheiten ihrer Beichtkinder einlassen<sup>238</sup>. Was nun meinen Besuch bei S[ailer] anlangt, so will ich Ihnen denselben wahrheitsgetreu erzählen. Sie selbst werden gewiß darin eine

<sup>233</sup> Damals, am 10. Juni 1841, kam Hugues aus dem niederländischen Redemptoristenkloster Witten in das seit April bestehende Kloster in Altötting. Zum Rektor war Franz Ritter von Bruchmann (Siehe Anm. 196) ernannt worden, der seine Kenntnisse sicher von Freunden und Schülern Hofbauers hatte (in Frage kommen die Patres Stark, Veith, Madlener, aber auch sein Trauzeuge Friedrich Schlegel). WEISS, *Redemptoristen* (wie Anm. 3) 206 f. und passim.

<sup>234</sup> Es handelt sich also nicht um die sog. „Rechtfertigung Sailers“ gegenüber Hofbauer, sondern um Sailers Erklärung auf seinem „Weg zur Bischofswürde“ vom 17. November 1821, die auch gedruckt erschien. Schiel I, 607 ff.; vgl. oben Anm. 217.

<sup>235</sup> Vgl. Anna Schlatter an Nette Lavater, 1. Mai 1821: „Hast auch du die betrübende Erklärung Sailers gelesen... ich beklage ihn, wie einen geistlich verlorenen Vater.“ Schiel I, 609. Dazu Fritz BLANKE, *Bischof Sailer und Job. Caspar Lavater*, in »*Zwingliana*« 9 (1952) 431-443; jetzt von katholischer Seite Bertram MEIER, *Die Kirche* (wie Anm. 143) 396 f.

<sup>236</sup> Melchior Freiherr von Diepenbrock (1798-1853) aus begüterter westfälischer Familie, nach Militärlaufbahn durch Begegnung mit Sailer zum Studium der Theologie veranlaßt, 1823 Priester, 1824-1832 Sekretär Sailers, 1842-1844 Generalvikar in Regensburg, 1845-1853 Fürstbischof von Breslau, 1850 Kardinal, ein Mann von tiefer Geistigkeit und irenischer Gesinnung. Bernhard STASIEWSKI, *Diepenbrock*, in GATZ (Hg.), *Die Bischöfe* (wie Anm. 107) 126-130.

<sup>237</sup> Lothar Anselm Freiherr von Gebattel (1767-1746), Erzbischof von München und Freising 1821-1846, in GATZ (Hg.), *Die Bischöfe* (wie Anm. 107) 236 f.; Paul SIEWECK, *Lothar Anselm Freiherr von Gebattel, der erste Erzbischof von München und Freising* (Münchner Theologische Studien, Hist. Abt., Bd. 8), München 1955.

<sup>238</sup> Ähnliche Vorwürfe finden sich öfters in den Quellen. Tatsache ist, daß Sailer 1828 von Friedrich von Schlegel ein Gutachten über die Kongregation in Wien einholte. Mit Hinweis auf dieses Gutachten empfahl er die Redemptoristen dem bayerischen Minister von Schenk mit den Worten: „Das Zeugnis, welches dieser geistreiche Mann dem Orden gibt, ist mit soviel Umsicht, Nüchternheit und Aufrichtigkeit abgefaßt, daß es wohl hinreichen sollte, die mancherlei unbegründeten Gerüchte, welche auf der Oberfläche der großen Welt umherschweben, zu überwiegen.“ SCHIEL (wie Anm. 28) II, 524. Vgl. WEISS, *Redemptoristen* (wie Anm. 3) 196 f.

Bestätigung der Anklagen Hofbauers finden, wenn gleich für Andere dieses Zeugniß wahrscheinlich nicht genügend erscheinen wird.

Es war in der Fastenzeit des Jahres 1832, als ich, von München aus über Regensburg nach Frankfurt a/M. reiste, um dort mit Cl. Brentano<sup>239</sup> wegen meines Uebertritts eine letzte Rücksprache zu nehmen. Mit einem Empfehlungsbriefe von Cl. Br[entano] versehen wurde ich sehr freundlich von Diepenbrock (der damals als Secretair Sailer's bei demselben wohnte) empfangen, dem ich mein Verlangen katholisch zu werden u[nd] zugleich meine Befürchtungen wegen meiner Verwandten sehr offen mittheilte. D[iepenbrock], der meinen Uebertritt von meiner Seite als nothwendig anerkannte, redete mir liebevoll zu u[nd] sagte mir, er wolle mit S[ailer] (der an seiner letzten Krankheit damals daniederlag) zuvor über mich reden u[nd] mich sodann zu demselben führen. Gegen Abend führte mich D[iepenbrock] zu S[ailer] und ließ mich, nachdem er mich vorgestellt hatte, allein mit demselben. Bei dieser Unterredung, die ich damit begann, ihm zu erzählen, daß ich zwei Jahre in Schaffhausen zugebracht u[nd] sowohl dort als auch in Zürich u[nd] Basel mehrere Pietisten; in Luzern aber einige ihm bekannte Priester<sup>240</sup> kennen gelernt, fiel es mir auf, daß S[ailer] mit hoher Verehrung von den „frommen Seelen“ in der Schweiz<sup>241</sup> sprach, während von jenen Priestern kaum die Rede war. Diese Art des Empfanges machte auf mich einen unangenehmen Eindruck u[nd] machte mich so befangen, daß ich es nicht wagte, von meinem Verlangen katholisch zu werden mit ihm zu reden, da S[ailer] während der Unterhaltung, die kaum 20 Minuten dauerte, kein Wort davon erwähnte, da ich doch voraussehen konnte, daß D[iepenbrock] ihn von allem in Kenntnis gesetzt. Am Schluß zeigte mir S[ailer] ein schönes Kruzifix aus Elfenbein, ließ mich d[ie] Arbeit bewundern u[nd] entließ mich sodann ziemlich kalt. Ich erinnere mich auch noch, daß an seinem Bette neben dem Bilde Stolbergs<sup>242</sup> das von Lavater u[nd], wie ich glaube, auch noch anderer Protestanten hingen.

<sup>239</sup> Clemens Maria Brentano (1778-1842), bedeutendster Lyriker der deutschen Romantik. Zu seiner Bedeutung in der katholischen Kultur seiner Zeit vgl. Wolfgang FRÜHWALD, *Das Spätwerk Clemens Brentanos* (1815-1842). *Romantik im Zeitalter der Metternichschen Restauration*, Tübingen 1977.

<sup>240</sup> Es dürfte sich u. a. um den Sailerschüler Josef Widmer (1779-1844) handeln, der als Professor der Philosophie am Lyzeum in Luzern wirkte. Vgl. SCHIEL (wie Anm. 28) II, 625, 636.

<sup>241</sup> Vgl. Sailer's Briefe an Lavater, seine Tochter Nette und deren Freundin Anna Schlatter, SCHIEL (wie Anm. 28), I und II, passim.

<sup>242</sup> Friedrich Leopold Graf zu Stolberg-Stolberg (1750-1819), Diplomat, mit Goethe und Lavater befreundet, 1800 Konversion zur katholischen Kirche. SCHIEL (wie Anm. 28) II, 634.

Am andern Morgen, der ein Sonntag war, führte mich D[iepenbrock] zu Wittmann<sup>243</sup>, der im Seminar wohnte — auch mit ihm sprach D[iepenbrock] zuerst allein, bevor er mich vorstellte. W[ittman] nun nahm mich in ganz anderer Weise auf. Er fing sogleich selbst dann an, von meinen Verlangen katholisch zu werden, zu reden, sprach mir Muth ein, mich vor zeitlichen Befürchtungen nicht zurückhalten zu lassen u[nd] sagte mir am Schluß, daß er jetzt, da er gerade an den Altar gehe, in der h. Messe für mich beten wolle. Dieser Empfang hat auf mich einen unauslöschlichen Eindruck gemacht u[nd] ich bin überzeugt, daß ich dem Gebete Wittmann's zum Theil die Gnade verdanke, sehr große Hindernisse überwunden zu haben, so daß ich einige Monate später wirklich katholisch ward<sup>244</sup>.

Nach dieser bei S[ailer] selbst gemachten Erfahrung bin ich überzeugt von der Wahrheit der Aussagen des seel. P. Hofb[auer], u[nd] es wäre mir sehr lieb, wenn meine Aussagen dazu beitragen könnten, denselben auch vor Andern zu rechtfertigen. Da ich indeß aus Befangenheit dem S[ailer] von meinen Absichten nicht selbst gesprochen habe und natürlich nicht weiß, was D[iepenbrock] ihm gesagt hat, so fürchte ich, daß diese Aussage nicht genügen wird. Sollten Sie indeß dieselbe in anderer Form oder in einer anderen Sprache wünschen, so bitte ich es mir mitzutheilen, da ich alsdann sogleich eine Relation einsenden werde.

Mir geht es im ganzen ziemlich gut, so daß ich Morgen auf eine Mission in Kyllburg und Ende April auf eine andere Mission in der Pfalz, bei Pirmasens gehe — übrigens fühle ich doch schon das Herannahen des Alters, da ich nächstes Jahr in mein 60.tes Lebensjahr trete. P. Pösl<sup>245</sup> war recht krank und ich fürchte, obgleich jetzt alle Gefahr gehoben[?], daß wir ihn nicht lange mehr bewahren werden — mir wäre dies ein harter Verlust, da ich eine innige kindli-

<sup>243</sup> Georg Michael Wittmann (1760-1833), 1829-1833 Weihbischof, 1830-1832 Generalvikar, 1832 ernannter Bischof in Regensburg, ein heiligmäßiger Mann und Priesterbildner, jedoch weltfremd und praxisfern. Paul MAI, *Wittmann*, in GATZ, (Hg.), *Bischöfe* (wie Anm. 106) 1983, 820-822; Karl HAUSBERGER, *Geschichte des Bistums Regensburg*, Bd. 2: *Vom Barock zur Gegenwart*, Regensburg 1989, 119-121, 125-130 und passim.

<sup>244</sup> Hugues begab sich nach seiner Rückkehr zu Döllinger. Dieser bereitete ihn zusammen mit — dem später in der katholischen Publizistik tätigen — Ignaz Ferdinand Herbst (1798-1863) auf die Konversion vor. Sie erfolgte am Fronleichnamstag 1832. *Kurze Lebensbilder* (wie Anm. 219) 164; ROSENTHAL, *Convertitenbilder* (wie Anm. 219) 59.

<sup>245</sup> Friedrich (von) PÖSL (1806-1876), Dr. theol., lehrte Kirchenrecht am Lyzeum in Passau; 1836 Redemptorist, 1841-1848 in Altötting, nach kurzem Aufenthalt in den USA seit 1851 in den „Rheinischen Husern“ bzw. in der Niederdeutschen Provinz, geistlicher Schriftsteller und beliebter Beichtvater. WEISS, *Redemptoristen* (wie Anm. 3) 1032 und passim; *Kurze Lebensbilder* (wie Anm. 219) 55-60. - Hugues hatte Pösl bereits 1832 als Kuratpriester in München kennengelernt. WEISS, *Redemptoristen* 202.

che Liebe zu ihm trage. — Unser P. Provincial<sup>246</sup> genießt die allgemeine Liebe und großes Vertrauen — im Studentat geht es sehr gut und Hamicolt<sup>247</sup> ist zugleich das thätigste Missionshaus in unserer Provinz. — Wir beten eifrig für die Gesundheit unseres gemeinsamen Vaters<sup>248</sup> u[nd] ich gedenke seiner täglich am Altar — denn ich erkenne so recht die Nothwendigkeit, daß der liebe Gott ihn uns noch recht lange erhalte. — Es würde mich sehr freuen Euer Hoch[wür]den noch einmal im Leben zu sehen, um mich noch einmal recht aus dem Herzen bei Ihnen auszusprechen.

Mit der Bitte, alle PP., namentlich die PP. Eichelsbacher<sup>249</sup>, Verheijen<sup>250</sup> und Lelouchier<sup>251</sup> herzlichst von mir zu grüßen, verbleibe ich in den Herzen Jesu u[nd] Mariae

Trier,  
d[en] 6 Apr[il] 1866

Ihr  
ganz ergebenster  
Marc Hugues

4. - Michael Haringer an Markus Andreas Hugues, Rom, 15. Mai 1866 - Original AGHR, Prov. germ. inf.

J.M.J.A.

Rom, den 15 Mai 1866

Hochwürdiger, verehrtester P. Hugues.

Ich muß schon um Nachsicht bitten, daß ich Ihr verehrtes Schreiben vom 6 Apr. erst heute beantworte. Der Druck der causa P. Hof-

<sup>246</sup> Provinzial der Niederdeutschen Provinz war von 1862-1871 Gabriel Hampl (1814-1875), eingetreten in Österreich 1833; seit 1841 in Bayern, 1854 Rektor des „Rheinischen Hauses“ Bornhofen. Hampl war ein beliebter Seelsorger und ein verständiger Oberer. *Kurze Lebensbilder* (wie Anm. 219) 42-48.

<sup>247</sup> Der ehemalige Gutshof Hamicolt bei Dülmen (benannt nach der ehemaligen Besitzerin Maria Hamicolt) wurde 1856 Redemptoristenkloster. Es beherbergte das erste Studentat der Niederdeutschen Provinz. Heinrich TRITZ, *Die Entstehungsgeschichte der Kölner Redemptoristenprovinz*, in *In Benedictione Memoria*, Bonn 1959, 99-184, hier 170 f.

<sup>248</sup> Diese Bemerkung dürfte sich wieder auf Pösl beziehen. Dieser war möglicherweise während der gemeinsamen Jahre in Altötting (oder schon zuvor) ihr Beichtvater.

<sup>249</sup> Johan Baptist Eichelsbacher (1820-1889), seit 1843 Redemptorist in Altötting, 1845 Priester, 1850 Superior und Novizenmeister in Bornhofen, nach Aufenthalt in den Klöstern Koblenz, Trier und Maria-Hamicolt seit 1864 Privatsekretär des Generalobern P. Nikolaus Mauron in Rom; 1887 Generalkonsultor. Carl [DILG von] DILGSKRON, *Stille Tugend. Leben des Hochw. P. Eichelsbacher*, Dülmen 1890.

<sup>250</sup> Franc Verheijen (1813-1876), aus der holländischen Provinz war Generalkonsultor und Admonitor des Generals P. Mauron von 1855 bis 1876. *Catalogi CSSR*; «SH» 2 (1954) 61.

<sup>251</sup> Theodor Lelouchier (1814-1891), aus der gallo-helvetischen Provinz war Generalkonsultor von 1855 bis 1891. *Catalogi CSSR*; «SH» 2 (1954) 61.

bauer nahm mich sehr in Auspruch, da ich vieles vorzubereiten hatte. Man wird überall mit Freuden die herrlichen Aussagen der Zeugen lesen.

Was mir E.H. über ihren Besuch bei Sailer schreiben, hat mich aufs Höchste interessirt. Es bestätigt die Klagen des P. Hofb. gegen Sailer. Ich konnte leider nicht Zeit finden, die so höchst interessanten Documente abzuschreiben, die ich in Händen habe, denn sie sind bedeutend lang. Das erste Document ist ein Schreiben des Cardinal Consalvi an den Kronprinzen Ludwig von Bayern vom August 1820. Ludwig hatte sich beim Nuntius in München erkundigt, ob Sailer eine in Rom grata persona für ein Bisthum wäre und hatte eine negative Antwort erhalten. Darüber beklagte sich Ludwig bei Card. Consalvi, der dem Ludwig schreibt, der Nuntius habe nicht anders antworten können, da gegen Sailer seit dem Pontificate Pius VI vielfache Klagen eingegangen seien. Der Bischof von Augsburg habe sich über sein Betragen beklagt, jener von Chur habe den Seminariisten das Lesen seiner Pastoral verboten, weil aber, fährt Consalvi fort, Euer k. Hoheit mit Recht die Tugenden und die Reinheit der Lehre des verstorbenen P. Hofb. so hoch schätzen, theile ich Ihnen mit, was dieser P. auf Verlangen des Card. Severoli über Sailer für ein Gutachten abgegeben hat. Das Votum des P. Hofb. ist sehr scharf. Er habe zwar — dies müsse man ihm zum Lob nachsagen — Christus bekannt, u. von seinen Schülern seien einige wirklich fromm, aber man wisse nicht, was für eine Kirche Sailer wolle; er habe sich geäußert, die kath. Kirche habe nicht das Monopol des h. Geistes. Der Geist wehe, wo er wolle, auch außer der Kirche. Er stehe mit vielen Protestanten auf vertrautem Fuße, namentlich mit Lavater, u. in Zürich haben die Protestanten gesagt, er werde Protestant werden, die Katholiken aber, Lavater werde katholisch werden. Er bezieht sich auf seine Verbindung mit Wessenberg, seine Beziehungen zu den Aftermystikern, namentliche Boos, und glaubt, daß er auch zur *Krüdener*<sup>252</sup> in Beziehung stehe. Eine Dame

---

<sup>252</sup> Barbara Julie von Krüdener, geb. von Wietinghoff (1764-1824), nach einem unsteten Leben in Höfen, Salonen und Bädern und nach der Abfassung des Briefromans „Valerie“ durch die Begegnung mit der Herrnhuter Brüdergemeinde und dem württembergischen und schweizerischen Pietismus (Jung-Stilling, Oberlin) „erweckt.“ Fühlte sich zur Prophetin berufen und predigte unter großem Aufsehen in der Schweiz, wo ihr schwärmerisches Auftreten von Verzückungen der Zuhörer begleitet war; bewirkte die Erweckung des Zaren Alexander I. Hofbauers Verdächtigung scheint auf Mitteilungen von Joseph Wolff (vgl. Anm. 188) zurückzugehen. Eine Beziehung der Prophetin zu Anhängern Sailers ist jedoch höchstens insofern nachzuweisen, als Frau von Krüdener in der Schweiz auch Kontakte zu dem Kreis um Anna Schlatter hatte. Sicher ist, daß der Verdacht Hofbauers noch 1819 die Münchener Nuntiatür und deren Sekretär Paul Dumont beschäftigte. Wilhelm BAUR, *Krüdener, Barbara Julie von*, in: *Allgem. Deutsche*

in Schwaben, Verehrerin von Sailer, habe Beicht gehört. Hofb. selbst besuchte den Sailer 1797<sup>253</sup> in seinem Exile zu Ebersdorf(!), war aber froh, den Glauben bewahrt zu haben. Trotz dieser schweren Anklagen, sagt Consalvi, könnte Sailer Bischof werden, wenn er befriedigende Erklärungen abgebe. Kronprinz Ludwig überschickte dieses Schreiben des Consalvi sammt dem Votum des P. Hofb. durch Dr. Ringseis an Sailer, der mit wenigen Worten erwiderte, er leide um des Namen Jesu willen Verfolgung; der gute P. Hofbauer habe sich durch die Salvatorianer in Augsburg (Exjesuiten) jenes entsetzliche Bild seiner Person in den Kopf setzen lassen; es sei kein Wort wahr; sein reines Gewissen sei seine Kost. Es sei ihm schon lange durch *Job* bekannt, daß P. Hofbauer so von ihm denke; er habe darauf zu seiner Rechtfertigung eine lat. Erklärung an den Nuntius in Wien eingeschickt (wahrscheinlich jene, die ich im Originale in Händen habe, aus der Staatskanzlei: sie ist auf einem Zettel von wenigen Zeilen geschrieben u. sehr armselig).

Dies ist der wesentliche Inhalt der Documente, die bis jetzt im Prozesse nicht vorkommen, weil ich sie erst am Schlusse des Prozesses in Wien erhalten habe.

Einen anderen Brief des P. Hofb. an Card. Litta<sup>254</sup>, der auch Einiges über Sailer enthält, erhielten wir aus dem hiesigen Staatssekretariat mit Genehmigung Sr. Heiligkeit, der den Brief zuvor gelesen.

Am 5. ds. war der h. Vater bei uns, das wunderbare Madonnenbild<sup>255</sup> zu verehren, das wir für unsere Kirche erhalten haben. Es

*Biographie* 17, Leipzig 1883, 196-212. Zu den angeblichen Beziehungen Sailers zu den Anhängern der Krüdener, der Rolle Dumonts und Wolffs SCHIEL, *Sailer* (wie Anm. 28) I, 197.

<sup>253</sup> In Wirklichkeit dürfte es im Frühjahr 1798 gewesen sein. WEISS, *Redemptoristen* (wie Anm. 3) 145.

<sup>254</sup> Es handelt es sich um den Brief Hofbauers vom 20. Februar 1817. Hofbauer schlägt darin vor, Franz Ludwig von Wambold zum Bischof zu ernennen, und zwar als „un buon contrappeso alle congiunture di Sailer e di Wessenberg“. Das Original befindet sich jetzt in AHGR. Nach den Hofbauerbiographien Haringers und Innerkoflers gehörte er zu den Schriftstücken zum bayerischen Konkordat von 1817. Kardinal Reisach, der von Pius IX. zum Referenten für den Apostolischen Prozeß ernannt worden war, hatte den Brief entdeckt, doch nicht im Archiv des Staatssekretariats, sondern des *Archivio della S. Congregazione degli Affari Eccl. Straordinari*. Reisach vermutete, daß der Empfänger nicht der Staatssekretär Consalvi, sondern Litta sei, dem Hofbauer von Warschau her nahestand. In den MH und ähnlich bei Hosp-Donner wird als Empfänger allerdings Kardinal Consalvi genannt. MH XII, 251-253; HARINGER, *Leben* (wie Anm. 33) 302; Innerkofler (wie Anm. 210) 707; HOFER, *Hofbauer* (wie Anm. 110) 309, Anm. 1; HOSP-DONNER (wie Anm. 61) 100.

<sup>255</sup> Das Bild der „Mutter von der Immerwährenden Hilfe“ wurde am 26. April 1866 am Hochaltar der Kirche S. Alfonso beim Generalatshaus in Rom aufgestellt. Am 5. Mai 1866 besuchte Papst Pius IX. die Kirche, um das Bild zu verehren. Fabriciano FERRERO, *Nuestra Señora del Perpetuo Socorro: información bibliográfica y cronología general*, in «SH» 38 (1990) 455-502, hier 494 f.

war bisher in der Kirche S. Matteo, die am Ende unseres Garten, nahe an S. Pietro e Marcellino gestanden<sup>256</sup>. Zuletzt hatten sie die Augustiner. Ganz Rom kömmt jetzt, diese Madonna zu verehren, und viele Gnaden und Wunder werden erzählt.

P. Bruchmann überschickte dem P. General Ihr schönes Schreiben an Prov. Miller<sup>257</sup>. P. General hatte großes Wohlgefallen an demselben. - Es würde mir auch eine große Freude sein, wenn ich Sie sehen und sprechen könnte; wenn es aber nicht sein kann, so vereinigen wir uns in Gebete und in der brüderlichen Liebe.

Grüßen Sie mir P. Provinzial<sup>258</sup>, P. Pösl u. die übrigen lieben Mitbrüder und Fr. Joseph<sup>259</sup>.

Mit innigster Verehrung und Liebe verbleibe ich im Unbefleckten Herzen Mariä

Euer Hochwürden  
ergebenster Diener und Mitbruder  
Mich. Haringer C.SS.R.

## Anhang II: Unbekannte Zeugnisse

1. - Ein Lied des heiligen Klemens Maria Hofbauer<sup>260</sup>, AGHR, Nachlaß Dilgskron.

Am. 12. Oktober 1898 sandte der Provinzial der oberdeutschen Ordensprovinz P. Matthias Baumgartner (1834-1899)<sup>261</sup> dem Generalkonsultor Carl Dilg von Dilgskron ein Blatt mit folgendem Text:

<sup>256</sup> Zur Lage der Kirche S. Matteo vgl. Giuseppe ORLANDI, *Gli anni 1784-1787 nella vita di S. Clemente Maria Hofbauer*, in «SH» 34 (1986) 187-280, hier Tav. 2 (nach 280).

<sup>257</sup> Es handelt sich um die Tätigkeit von Hugues als Übersetzer. P. Miller hatte sich am 26. Februar 1866 im Auftrag der Patres Smetana, Bruchmann und Schmöger über seine schlechte Übersetzungen der Werke des hl. Alfons beklagt und ihm mitgeteilt, daß keine Neuauflagen mehr gemacht werden sollen, sondern neue Übersetzungen nötig seien. In dem genannten, nicht erhaltenen Brief dürfte sich Hugues damit einverstanden erklärt haben. WEISS, *Redemptoristen* 1031.

<sup>258</sup> Wie Anm. 247.

<sup>259</sup> Joseph Haringer (1819-1883), Redemptoristenbruder seit 1841 in Altötting, leiblicher Bruder Michael Haringers, mit dem zusammen er am 25. März 1844 die Gelübde ablegte, 1851-873 Pfortner in Trier, nach der Ausweisung der Patres aus dem Deutschen Reich in Puchheim. Bruder Joseph war eine allseits beliebter gütiger Mitbruder. *Kurze Lebensbilder* (wie Anm. 219) 339-341.

<sup>260</sup> Das Lied, ein Beispiel der Frömmigkeit Hofbauers, wird hier zum ersten Mal veröffentlicht. Es findet sich nicht in den „Monumenta Hofbaueriana“.

<sup>261</sup> Baumgartner war Provinzial der oberdeutschen Provinz von 1898-1899. WEISS *Redemptoristen* (wie Anm. 3) 746.



Ein Lied, welches der Selige Clemens Maria Hofbauer zu singen anfang, wenn er in Weinried<sup>262</sup> im Beichtstuhle saß, und gerade Niemand zum Beichten da war:

Glückselig, wenn ich sterben könnt'  
Aus reiner Lieb' zu Gott!  
Ach wär' mir doch das Glück vergönnt  
der eitlen Lieb zum Spott,  
Dann sollt' dies meine Grabschrift sein:  
Hier liegt der, den die Liebespein  
Zu einer Leich gemacht,  
Er ist vor Lieb verschmacht.

Im Begleittext schreibt P. Baumgartner:

Mitfolgendes Lied des sel. Clemens Maria wurde dem Heldensteiner Juvenisten Xaver Hummel<sup>263</sup> von Ketttershausen<sup>264</sup>, dessen Einwohner den Seligen während seines Aufenthaltes in Babenhausen am meisten mit Lebensmitteln versorgt haben, von einem alten, braven Uhrmacher zugeschickt. Dieser Uhrmacher hatte es von einer alten Jungfrau aus Babenhausen, die es noch auswendig gewußt, und es von einer alten Person gelernt hat, die den Seligen noch persönlich kannte.

---

<sup>262</sup> Der Benefiziat von Weinried-Kirchhaslach bei Babenhausen Anton Wagner (1756-1815) war Klemens Hofbauer und seinen Mitbrüdern während ihres Aufenthalts in Babenhausen 1806-1807 besonders zugetan. Hofbauer wohnte bei Pfarrer Wagner in Weinried, wo er häufig Beichte hörte. MH VI, 21 f; Testis Ludwig Vicari, MH XII, 94-101; INNERKOFLENER (wie Anm. 210) 260-277; HOFER (wie Anm. 110) 184-189. - Bei einem Besuch in Weinried im August 1991 konnte ich mich davon überzeugen, daß die Erinnerung an den hl. Klemens bis heute lebendig ist. Noch immer wird in einem Bauernhof das Sofa gezeigt, auf dem Hofbauer saß. Gemälde mit Szenen aus seinem Leben in der Kirche von Weinried halten das Andenken aufrecht.

<sup>263</sup> Franz Xaver Hummel (1883-1965), Redemptorist 1905; Priester 1911; langjähriger Hausoberer und beliebter Volksmissionar. Catalogi CSSR.

<sup>264</sup> Nachbarort von Babenhausen. Vgl. MH XII, 98.

<sup>265</sup> Romantischer Schriftsteller, 1823 Schriftleiter der «Ölzweige». P. PALIN, *Johann Peter Silbert*, Kevvelaer 1930.

2. - Klemens Maria Hofbauer und die Armen. Ein Text aus Johann E. VEITH und Johann Peter SILBERT<sup>265</sup>, *Der Bothe von Jericho*, Erstes Bändchen, Wien 1828, 128f.<sup>266</sup>.

Ein großer Diener Gottes (den Viele von uns kannten, als er noch unter uns pilgerte, und der von wenigen Jahren in die Freude seines Herrn aufgenommen ward), erhielt einst in einer großen Stadt den Auftrag, Almosen für die Armen einzusammeln; was er auch mit seiner gewöhnlichen, jedoch seltenen Demuth und Nächstenliebe that. Da er nun in einen Gasthof kam, seine demüthige Bitte vorzutragen, und einem Tische sich näherte, die Gabe der Barmherzigkeit zu empfangen, ward einer der Gäste entrüstet, fing an empörende Reden gegen den ehrwürdigen Stand des Einsammlers auszustoßen, und spie ihm endlich schamlos ins Angesicht. Der Gottesmann aber sprach, heiter wie ein Engel lächelnd: Lieber Herr, Sie waren nun so gütig, mir zu geben, was mir gebührt, und ich danke Ihnen; bitte sie aber nun um eine Gabe für die Armen! - Der Lästere aber ward von dem Gewichte so großer Demut zermalmt, blickte versteinert zu dem Bittenden auf, fand kaum Worte ihn um Verzeihung zu bitten, und der Diener Gottes ging mit reichen Geschenken für seine Armen davon.

---

<sup>266</sup> Die Episode, die sich in Warschau abgespielt haben soll, findet sich auch bei PÖSL und bei BRUNNER (wie Anm. 52) 55, sowie in den Aussagen der Zeugen beim Seligsprechungsprozeß. - Pösl deutet an, daß es sich der legendenhaften Erzählung um eine hagiographische Überhöhung und Typisierung handelt: „War der Selige für das ewige Heil der von Christus erlösten Seelen besorgt, so wendete er seine Liebe... auch den leiblichen Bedürfnissen der armen Glider Christi zu. Wir erzählen hierüber einen besonders merkwürdigen Zug, welcher indeß auch von andern Gott begeisterten Männern in ähnlicher Weise erwähnt wird.“ PÖSL, *Clemens Maria Hoffbauer* (wie Anm. 54) 38.

HERMAN H. SCHWEDT

MICHAEL HARINGER C.S.S.R. (1817-1887), THEOLOGIEEN  
AU PREMIER CONCILE DU VATICAN ET CONSULTEUR  
DE LA CONGREGATION DE L'INDEX \*

SOMMAIRE

I. HARINGER EN BAVIÈRE.

1. *Jeunesse et entrée dans la Congrégation.* - 2. *Missionnaire et écrivain.*

II. HARINGER À ROME.

1. *Consulteur de sa Congrégation à Rome.* - 2. *La biographie de Hofbauer.* - 3 - *La controverse avec A. Ballerini SJ.* - 4. *Consulteur de la Congrégation pour les indulgences.* - 5. *Aumônier militaire des troupes papales.* - 6. *Le Concile du Vatican.* - 7. *Johann Ev. Kuhn et J. M. Sailer devant l'Inquisition.* - 8. *Apologie de l'« Index des livres prohibés ».* - 9. *Consulteur de la Congrégation de l'Index et censeur de Johann Friedrich von Schulte.* - 10 *Deux protecteurs: Haringer pour Fr. Kraus, Schauf pour M. J. Scheeben.*

Durant plus de trente ans, le Père Rédemptoriste bavarois Michael Haringer vécut à Rome et y revêtit des offices importants au Généralat romain de la Congrégation fondée par Alphonse de Liguori et à la Curie pontificale. La proclamation et la défense de la foi faisaient partie des tâches vitales de Haringer. Il faut y ajouter sa vigilance scrupuleusement sévère face à toutes les déviations du chemin de l'orthodoxie. Dans un de ses livres, on peut retrouver

---

\* Le texte que nous publions — avec l'aimable autorisation de la maison d'édition F. Schöningh, Paderborn — est la traduction de Herman H. SCHWEDT, *Michael Haringer C.S.S.R. Theologe auf dem Ersten Vatikanischen Konzil und Konsultor der Index-Kongregation*, dans *Geist und Kirche. Studien zur Theologie im Umfeld der beiden Vatikanischen Konzilien. Gedenkschrift für Heribert Schauf*, hrsg. von Herbert HAMMANS, Herman-Josef REUDENBACH, Heino SONNEMANS, Paderborn-München-Wien-Zürich 1991, 439-489.

l'idée qu'il se faisait concernant la défense de l'intégrité de la foi: « Il n'y a rien de plus délicat que la sainte foi catholique. C'est comme un organisme merveilleux qui ne peut rester vivace et efficace qu'aussi longtemps que toutes ses parties demeurent bien unies et intimement liées. Mais qu'on en dérange ou enlève ne fût-ce que la particule la plus insignifiante, il tombe aussitôt dans l'inanition et se trouve livré à la destruction. Ainsi la foi exige que toutes les vérités révélées, aucune n'étant exceptée, soient considérées comme vraies avec la même fermeté. Elle se meurt à l'instant même où est nié ou remis en question ne fût-ce qu'un seul de ses articles. A cause de cette délicatesse de la foi, c'est le propre de ceux qui l'enseignent et la défendent authentiquement, de veiller avec une exactitude scrupuleuse à sa pureté en blâmant et en combattant avec le plus grand sérieux toutes ses déviations même les plus infimes en apparence »<sup>1</sup>.

Jusqu'à présent nous n'étions renseignés sur l'activité de Haringer que par les trois petites pages d'un nécrologe paru immédiatement après sa mort et par diverses informations de la dissertation par ailleurs fondamentale d'Otto Weiss traitant de l'histoire des Rédemptoristes bavarois. A part cela, il y a sur Haringer quelques notices brèves dans des lexiques<sup>2</sup>, mais il n'existe aucune monographie ni aucun article sur la personne et l'oeuvre de cet Allemand significatif devenu Romain d'adoption au temps des Papes Pie IX et Léon XIII.

Dans les pages qui suivent, notre attention se portera sur divers aspects de la vie du pasteur d'âmes et de l'écrivain Haringer, de l'historien de sa Congrégation et du protagoniste de ses idéaux, et enfin du collaborateur de la Curie pontificale surtout en sa qualité de Consultant de la Congrégation romaine de l'Index. Il nous sera possible de présenter ici pour la première fois une expertise secrète de Haringer, sur la base de laquelle un ouvrage du professeur vaticanophile Johann Friedrich von Schulte a été porté sur l'« Index des livres prohibés ».

<sup>1</sup> Michael HARINGER, *Leben des ehrwürdigen Dieners Gottes Clemens Maria Hofbauer, General-Vicars und vorzüglichen Verbreiters der Congregation des allerheiligsten Erlösers*, Wien 1877, 313 s.

<sup>2</sup> Cfr Karl DILGSKRON, *Nachruf an P. Michael Haringer, C.S.S.R., Consultor der hl. Congregationen des Index und der Ablässe*. Dans: *Theologisch-praktische Quartal-Schrift* 40 (1887), 719-722; Wilhelm KOSCH, *Das Katholische Deutschland*. Augsburg 1933, vol. 1, col. 135 s; Engelbert ZETTL, M.H. dans: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2e éd., vol. 5 (1960) col. 12 (désormais LThK); Otto WEISS, *Die Redemptoristen in Bayern (1790-1909). Ein Beitrag zur Geschichte des Ultramontanismus* (Münchener Theologische Studien, Histor. Abt., vol. 22). St. Ottilien 1983, 1032 s. (et plus souvent); Samuel J. BOLAND, M.H. Dans: *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*, vol. 23 (1989) col. 133 s.

## I. HARINGER EN BAVIÈRE

## 1. - Jeunesse et entrée dans la Congrégation

Michael Haringer est originaire de Bavière et il est né le 9 novembre 1817 dans le hameau de Schlottham près d'Altötting. Grâce à une subvention du curé d'Altötting, Haringer put faire ses études de théologie à Munich. Après son ordination sacerdotale à Passau (12 août 1843), il n'occupa pas le poste d'enseignant qui lui semblait destiné au Séminaire, mais, en automne 1843, il suivit son plus jeune frère au couvent des Rédemptoristes à Altötting. Il s'y adonna à une tâche d'éducateur. Transféré à Vilsbiburg (diocèse de Ratisbonne), il y occupa entre autres aussi la charge de recteur de la maison. En 1855, il participa au Chapitre général à Rome et y fut élu Consultant du Supérieur général Nicolas Mauron. Il occupa cette charge jusqu'à sa mort survenue à Rome le 19 avril 1887.

Ce séjour romain de plus de trente ans est rempli d'une activité aux multiples facettes: il collabore dans la direction de la Congrégation, il est le promoteur du procès de béatification de Clément Marie Hofbauer, aumônier militaire, théologien au premier Concile du Vatican et consultant de Congrégations cardinalices romaines.

Bien peu de choses nous sont rapportées quant à la maison natale et à la famille de Haringer. Son frère germain Joseph (né en 1819) entra le 1<sup>er</sup> juillet 1841 comme novice en vue d'être frère coadjuteur au couvent des Rédemptoristes d'Altötting fondé la même année. Après son ordination sacerdotale, Michael prit le chemin du même couvent en automne 1843. Les deux frères y émirent les vœux de religion le 25 mars 1844. En janvier 1851 fut inaugurée une nouvelle fondation à Trèves, qui au départ ne comptait que deux Pères. Ceux-ci furent rejoints en février 1851 par Joseph en qualité de Frère coadjuteur. Durant plus de vingt ans, jusqu'à l'expulsion des Rédemptoristes durant le kulturkampf de 1873, « il assura à Trèves la fonction de portier et de cette manière il entra en contact avec des gens de toute condition et de tout âge; toute la ville l'appréciait et l'aimait »<sup>3</sup>. Le Trévirois Franz Xaver Kraus, qui devien-

<sup>3</sup> *Kurze Lebensbilder der verstorbenen Redemptoristen der Ordensprovinz von Nieder-Deutschland*, Dülmen 1896, XVI et 339-341, ici 340. Les parents étaient « très pieux » (ibid.), peut-être des agriculteurs. Cfr WEISS (comme note 2) 691 et 723 ainsi que la rédaction dactylographiée de ce travail de Weiss (1977), 1329 où l'on apprend qu'un autre frère germain, Viktor Haringer, né en 1813, entra au couvent d'Altötting en 1846 et qu'en 1871 il reçut la dispense des vœux en qualité de frère coadjuteur.

dra plus tard célèbre comme historien de l'Eglise, y faisait de fréquentes visites. C'est à lui que le Père Michael Haringer écrit de Rome que, à la date du 23 février 1883, son frère Joseph était mort à Puchheim près de Linz sur le Danube<sup>4</sup>.

Michael Haringer fit ses études à Munich qui mérite le nom de La Mecque académique des catholiques des années trente du 19<sup>e</sup> siècle et était le rendez-vous des ultramontains, surtout durant la seconde moitié de cette décennie. Il habitait au « Georgianum » et suivait naturellement aussi les cours de Joseph von Görres qui précisément à ce moment était devenu une célébrité dans toute l'Europe grâce à son écrit polémique « Athanasius » (1838)<sup>5</sup>. « Görres éprouva de la sympathie pour ce jeune homme sérieux [Haringer] et lui permit parfois de l'accompagner depuis le collège jusqu'à sa demeure, chose dont il se souvenait encore avec joie à un âge déjà avancé »<sup>6</sup>. Quarante ans plus tard, Haringer porta un jugement très négatif sur les cours d'Ignaz Döllinger parce que celui-ci avait professé des principes « gallicans »<sup>7</sup>. Durant son séjour à Munich, Haringer commença déjà à s'intéresser aux Rédemptoristes. L'impulsion venait peut-être de la canonisation du fondateur de la Congrégation, Alphonse Marie de Liguori, survenue en 1839 et de voyages au Tyrol où, en 1839 et 1840, les Rédemptoristes prêchèrent à Leizing (Innsbruck) une « mission pentecostale ». A Munich, il traduisit une biographie de saint Alphonse et parla avec enthousiasme de sa Congrégation à un membre du cercle munichois de Görres, Heinrich von Hofstätter, qui était depuis 1839 évêque de Passau. Celui-ci entreprit des démarches auprès du gouvernement pour obtenir en faveur des Rédemptoristes la permission d'ouvrir un couvent en Bavière,

<sup>4</sup> Lettre de Haringer à Kraus datée de Rome le 28 février 1883. Concernant cette lettre et les autres lettres de Haringer à Kraus, dont il sera question ailleurs, cfr Hubert SCHIEL, *Liberal und integral. Der Briefwechsel zwischen Franz Xavier Kraus und Anton Stöck*, Mayence 1974, 19, 22, 119 et plus souvent. A propos de Kraus cfr Ch. WEBER (Ed.), *Liberaler Katholizismus. Biographische und kirchenhistorische Essays von Franz Xaver Kraus*. Tübingue 1983, VII-XXXV et 495-512 (bibliogr.).

<sup>5</sup> Cfr Bernd WACKER, *Revolution und Offenbarung. Das Spätwerk (1824-1848) von Joseph Görres - eine politische Theologie* (Tübinger Theologische Studien 34). Mayence 1990, 179-183.

<sup>6</sup> DILGSKRON (comme note 2) 710. Cfr Franz LORINSER, *Aus meinem Leben. Wahrheit und keine Dichtung*, vol. 2, Ratisbonne 1891, 67: Le chanoine de la cathédrale de Breslau Lorinser étudia à partir de septembre 1841 à Munich et écrivit en 1891: « Parmi les théologiens du Georgianum [...], il n'y en a qu'un avec lequel je sois entré en relations plus étroites: c'est le P. Haringer qui est devenu Rédemptoriste ».

<sup>7</sup> A propos de ce jugement rétrospectif (et projeté en arrière) de Haringer datant de 1883 et concernant les cours de 1841, cfr Herman H. SCHWEDT, *Vom ultramontanen zum liberalen Döllinger*. Dans: *Geschichtlichkeit und Glaube. Gedenkschrift zum 100. Todestag Ignaz von Döllingers (1799-1890)*. Ed. par Georg DENZLER et Ernst Ludwig GRASMÜCK, Munich 1990. 107-167, ici 108.

plus exactement à Altötting dans le diocèse de Passau. Ses démarches aboutirent en 1841 et tout de suite après l'ordination sacerdotale de Haringer, il permit à celui-ci d'entrer au noviciat des Rédemptoristes<sup>8</sup>.

## 2. - Missionnaire et écrivain

Avant même d'entrer dans la Congrégation à Altötting, Haringer publia une autre traduction. Il s'agissait de la biographie d'un frère coadjuteur italien de la Congrégation des Rédemptoristes<sup>9</sup>. Et sous un pseudonyme, il continua à faire de la publicité pour Alphonse de Liguori. Haringer se qualifiait ainsi comme collaborateur à une grande entreprise éditoriale commencée en 1841 à Altötting, à savoir la traduction allemande des oeuvres d'Alphonse de Liguori avec l'édition latine de sa théologie morale. Le promoteur de ce projet, poursuivi avec énergie, était le Père Andreas Hugues, qui sera désormais le maître et l'ami de Haringer. Hugues était issu d'une famille huguenote de marchands hambourgeois, fut attiré au catholicisme par le poète Clemens Brentano et, en 1832, il abjura le protestantisme à Munich avec l'assistance de Döllinger. La même année encore, il entra à Vienne chez les Rédemptoristes. En 1841, il vint

<sup>8</sup> Cfr Franz Xaver ZACHER (Réd.), *Heinrich von Hofstätter. Bischof von Passau 1839-1875*, Passau 1940, p. 196; WEISS (comme note 2) 200 s. L'ouvrage de M. JEANCARD, *Vie du Bienheureux Alphonse Marie de Liguori*, Lyon 1828, fut traduite par Haringer sous le titre: *Leben des heiligen Alphons Maria von Liguori*, Ratisbonne 1840 (511 p.). Nouvelle édition dans: ALPHONS MARIA VON LIGUORI, *Sämmtliche Werke*, 2. Supplement-Bd.: *Leben des heiligen Alphons Maria v. Liguori*. Von M. JEANCARD. Aus dem Französ. 2. verb. u. verm. Aufl. Ratisbonne 1857 (440 p.); cfr Otto WEISS, *Alfons von Liguori und seine Biographen. Ein Heiliger zwischen hagiographischer Verklärung und historischer Wirklichkeit*. Dans: *Spicilegium Historicum Congregationis SSmi Redemptoris* (désormais SH) 36/37 (1988/89) 151-284, surtout 184 s. - Cfr *Kirchliche Nachrichten*. Aus Tyrol. Dans: *Sion* 9 (1840) 754, N° 80 du 3 juillet 1840 (Compte rendu de la mission de dix jours, et: « Peut-être que, au début du mois d'août, ils [les Rédemptoristes] prêchèrent une mission à la frontière de la Bavière »).

<sup>9</sup> Cfr [ANONYME], *Leben des ehrwürdigen Bruder Gerard Majella, Laienbruders der Congregation des allerheiligsten Erlösers*. Ratisbonne 1841 (XII, 140 pages). Haringer dédia cette édition à ses « disciples » du Georgianum de Munich et du séminaire diocésain de Passau. Cfr Maurice De MEULEMEESTER, *Bibliographie Générale des Ecrivains Rédemptoristes*. Partie 1-3, Louvain 1933-1939, ici vol. 2, 180 et 417 s. avec des informations détaillées également sur l'auteur, le Rédemptoriste Antonio Maria Tannoia (1727-1808) et sur son livre « *Vita del Servo di Dio Fr. Gerardo Majella* ». Le livre « *Der vollkommene Christ. Anleitung zur christlichen Vollkommenheit. Von dem heiligen Alphons Maria von Liguori. Deutsch herausgegeben von Anton Passy* » (7e éd. Vienne 1841) reçut une recension très élogieuse dans la nouvelle feuille hebdomadaire ultramontaine munichoise éditée par FR. A. BESNARD, *Repertorium für katholisches Leben, Wirken und Wissen* 1 (1841) 415 s. (quatre colonnes, N° 52 du 30 déc. 1841). L'auteur de la recension (« Michael Laicus ») est, selon l'avis de l'auteur, identique avec Haringer.

à Altötting, puis déploya son activité à Rome, Trèves et Luxembourg, où il mourut en 1887<sup>10</sup>. En 1847, Hugues fit le voyage de Rome pour y négocier les affaires de sa Congrégation et le Père Haringer l'y suivit à titre de socius. Celui-ci fit connaissance de la ville du Pape juste au moment où Pie IX était généralement considéré comme « libéral » et qu'il était de ce fait la cible de beaucoup de critiques cachées de la part du parti réactionnaire, surtout des philo-autrichiens des Etats pontificaux, de ceux que l'on appelait alors les « austriacanti ». Un fragment d'une lettre de Haringer écrite à Rome semble se référer à ce milieu qui critiquait le libéralisme de Pie IX en mettant à nu des faiblesses et des fautes du Pape<sup>11</sup>. A Rome, Haringer s'occupa de questions en rapport avec la constitution et l'histoire de sa Congrégation et écrivit deux études sur le voeu de pauvreté demeurées à l'état de manuscrits. Ce séjour de Haringer à Rome connut une fin précipitée à cause des développements révolutionnaires. Le 24 novembre 1848, le Pape s'enfuit de Rome; le lendemain Hugues et Haringer quittèrent eux aussi la ville<sup>12</sup>.

L'édition de Ratisbonne des oeuvres d'Alphonse de Liguori, à laquelle collaborait Haringer, faisait partie de la marche triomphale de l'ultramontanisme en Allemagne et sur le plan international<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Concernant Hugues, cfr *Kurze Lebensbilder* (comme note 2); Heinrich TRITZ, *Franz Xaver Kraus und P. Marcus Andreas Hugues CSSR. Mit unveröffentlichten Briefen*. Dans *SH* 11 (1963) 182-232. A partir de 1858, Hugues a séjourné à Trèves et devint le confesseur du jeune Kraus.

<sup>11</sup> Le 18/21 juillet 1848, Haringer écrivit de Rome à son Supérieur provincial, le P. Franz von Bruchmann à Altötting: «Bref, Pie IX n'est pas un psychologue, de plus il a le coeur sensible. On dit par ailleurs qu'il tient les prophéties en assez haute estime», et illustre son affirmation par des détails: August Bernhard HASLER, *Pius IX. (1846-1878), päpstliche Unfehlbarkeit und 1. Vatikanisches Konzil. Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie* (Päpste und Papsttum, 12). Stuttgart 1977, 131. Engelbert ZETTL a publié une lettre de Haringer à Bruchmann écrite de Rome le 17 juin 1848 dans: *De suspensione Vicariatus transalpini post renuntiationem Vicarii Gen. Passerat*, an. 1848. Dans: *SH* 6 (1958) 353-409, ici 370-372 (à propos de questions se rapportant à la structure de la Congrégation).

<sup>12</sup> Cfr *Kurze Lebensbilder* (comme note 2), 165 s.; DILGSKRON, *Nachruf* (comme note 2), 720; Engelbert ZETTL, *Dokumente zur Änderung und Wiederherstellung des Namens der österreichischen Provinz, 1849-1851*. Dans: *SH* 7 (1959) 319-334, ici 325. Hugues et Haringer avaient le 23 novembre une audience d'adieu chez le Pape, quittèrent Rome le 25, et le 27 novembre ils prirent à Civitavecchia le vapeur «Mentor» en direction de Marseille. A Lyon, les deux se séparèrent: Hugues se rendit à Liège, Haringer à Altötting en passant par le couvent des Rédemptoristes du Bischenberg (Alsace). Haringer était arrivé à Rome le 12 janvier 1848. Cfr «Beiträge zur Geschichte der Congregation des allers. Erlösers [...] du P. M. A. Hugues» (Manuscrit, Archives provinciales des Rédemptoristes à Vienne, 7.6.1), 391-404. L'auteur a été rendu attentif à ce manuscrit par M. Otto Weiss de Rome qui lui a également procuré des copies.

<sup>13</sup> Cfr «Le triomphe de l'ultramontanisme. C'est au milieu du XIXe siècle que l'emportent l'ultramontanisme et ses maîtres: Thomas d'Aquin et Alphonse de Liguori»: Philippe LÉCRIVAIN, *Saint Alphonse aux risques du rigorisme et du liguorisme*. Dans: *Alphonse de Liguori. Pasteur et docteur*. Liminaire de Jean DELUMEAU (Théologie Historique, 77). Paris 1987, 231-272, ici 263.



La partie du catholicisme qui se nourrissait de réaction politique et de romantisme tardif, était en lutte contre les tendances démocratiques, le libéralisme et le rationalisme, et s'engageait en faveur de la restauration du centralisme papal dans un sens opposé à la philosophie des lumières. Dans ce contexte, Alphonse de Liguori symbolisait le refus ultramontain de la raison autonome et de la liberté généralisée. En tant que « saint du siècle du rationalisme », dans le sens d'un patron de l'antirationalisme, comme le décrivait une oeuvre ultramontaine parue en 1851<sup>14</sup>, Alphonse de Liguori était pour le 19<sup>e</sup> siècle le saint de la réaction contre la philosophie des lumières<sup>15</sup>. L'édition de Ratisbonne des oeuvres d'Alphonse de Liguori illustre sur le plan intellectuel l'action défensive de la restauration contre le siècle du rationalisme et lie le nom de Haringer à l'ultramontanisme allemand en train de gagner du terrain<sup>16</sup>. Nous reviendrons encore sur quelques détails de l'édition de la théologie morale d'Alphonse de Liguori, en

<sup>14</sup> Le lexique de Wetzer et Welte décrivait Alphonse comme le saint de l'antirationalisme qui avait deux dévotions, « le très saint Sacrement de l'autel et la bienheureuse Vierge Marie. Grâce à elles, Alphonse est devenu le saint du siècle du rationalisme... Celui qui s'agenouille devant l'autel et adore Dieu dans le Sacrement ne peut plus jamais succomber à la platitude du rationalisme, et celui qui vénère vraiment la mère de Dieu virgine est à tout jamais sauvé de l'orgueil et des plaisirs luxuriants de ce monde »: [Carl Erhard SCHMOEGER]: *Alphonsus Maria Liguori*. Dans: *Kirchen-Lexikon oder Encyclopädie der katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften*. Ed. par Heinrich Joseph WETZER et Benedikt WELTE, vol. 6. Fribourg en Br. 1851, 521-524, ici 523. A propos de Schmöger en tant qu'auteur, cfr WEISS, *Redemptoristen* (comme note 2), 491.

<sup>15</sup> Ceci contre le titre erroné de la traduction allemande de Théodule REY-MERMET, *Le saint du siècle des lumières. Alfonso de Liguori*, 2e éd., Paris 1987. On a traduit faussement: « Der Heilige der Aufklärung », ce qui équivaut à: « Le saint de la philosophie des lumières », alors qu'il aurait fallu traduire: « Le saint du siècle des lumières » soit: « Der Heilige des Jahrhunderts der Aufklärung ». Pour la différence de sens entre ces deux termes, cfr *Trésor de la langue française*, vol. 11 Paris 1985, 52. Ainsi le titre de Rey-Mermet est pratiquement l'équivalent de l'expression de Schmöger: « Alphonse ... le saint du siècle du rationalisme ». Cfr note 14. [Note du traducteur].

<sup>16</sup> Cfr *Sämmtliche Werke des heiligen Alphons Maria von Liguori. Neu aus dem Italienischen übersetzt und herausgegeben* von Markus Andreas HUGUES. Ratisbonne 1842-1847 (36 volumes en trois sections. Entre 1846 et 1911, beaucoup de volumes ont paru en plusieurs éditions [jusqu'à cinq] préparées par différents traducteurs ou respectivement éditeurs. Il faut y ajouter deux volumes de suppléments (1846-1865). L'un de ceux-ci n'est autre que la deuxième édition parue en 1857 de la biographie d'Alphonse de Liguori composée par M. Jeancard et traduite par Haringer). A la différence de De Meulemeester (cfr note 9), vol. 1, 202 s. la bibliographie jubilaire de Franz Wenhardt fournit une bibliographie fiable de cette série. Cfr Franz WENHARDT, *Alfonsiana und Redemptoristica. Verzeichnis der Bestände an Schriften von und über den heiligen Bischof und Kirchenlehrer Alfonso Maria de Liguori (1696-1787) und zu dem von ihm gegründeten Orden der Redemptoristen (Congregatio Sanctissimi Redemptoris)*. Gars am Inn 1982, 15-23. Sans donner de références, De Meulemeester affirme que Haringer a édité quelques volumes des oeuvres d'Alphonse de Liguori. Il s'agirait de: *Homo apostolicus*, 4 vol., 1842; *Der Beichtvater*, 2 vol., 1854. La chose n'apparaît pas clairement dans les bibliographies et devrait être clarifiée dans des recherches ultérieures. L'édition de Ratisbonne de la « *Theologia moralis* » publiée par Haringer en 1846-1847 en 8 volumes dans la série « *Sämmtliche Werke* » connu en 1879-1881 une 2e édition. Cfr le répertoire de Franz WENHARDT mentionné ci-dessus, 22.

particulier sur la querelle autour du Jésuite Ballerini et sur la question de l'Index des livres prohibés.

Un autre confrère encore attira Haringer à Altötting dans le sillage de son activité éditrice. Il s'agit de Franz Seraph Vogl, un prêtre du diocèse de Freising entré chez les Rédemptoristes en 1845<sup>17</sup>. Celui-ci étant surchargé de travail, c'est Haringer qui met en chantier une nouvelle édition revue et mise à jour d'une oeuvre de théologie pastorale de Dominik Gollowitz, qui avait continué à être éditée par les soins de Vogl. Cette oeuvre, considérée à ses origines comme josephiniste, avait subi des transformations fondamentales dans ses cinq nouvelles éditions s'étalant sur quarante années. De leur côté, Vogl et Haringer en ajoutèrent d'importantes. En se plongeant dans la thématique de ce livre, Haringer fut amené à publier deux autres oeuvres de théologie pastorale par lesquelles il voulait venir en aide aux prêtres dans des questions pratiques de confessionnal et de la législation de l'Eglise concernant le mariage<sup>18</sup>.

Avant qu'un premier regard sur ces livres ne nous fournisse une impression sommaire sur les intentions et l'activité de Haringer, il ne faut pas perdre de vue un aspect important concernant l'homme et le prêtre Haringer. Malgré son intense activité éditrice, Haringer ne se sentait pas une vocation d'écrivain, « car la vocation d'un Rédemptoriste est davantage d'être assis au confessionnal et de prêcher la pénitence que d'écrire sur le confessionnal et sur la pénitence »<sup>19</sup>. C'est un point qu'il faut tenir devant les yeux si on se tourne vers ses écrits, bien que, en tant que sources, ils nous fournissent des informations beaucoup plus riches que ses sermons et exhortations du confessionnal qui n'ont pas été fixés par écrit.

A première vue, les manuels de pastorale semblent fournir peu d'informations originales. Mais, à y regarder de près, ils révèlent d'une manière très nette une prise de position intéressante de Haringer à propos des discussions alors en cours, surtout concernant la question des relations entre l'Etat et l'Eglise. Cela valait également pour le droit matrimonial et pouvait avoir des répercussions dans un manuel du mariage et dans un manuel du confesseur qui y cor-

<sup>17</sup> Franz S. Vogl (107-1890), qui finit par être Provincial des Rédemptoristes bavarois, publia en 1845 une cinquième édition de la « *Pastoraltheologie* » du Bénédictin Dominik Gollowitz († 1809). En 1851, Haringer en assumait la 6e édition du seul volume 2 et en 1855 la 7e édition de tout l'ouvrage. Cfr WEISS, *Redemptoristen* (comme note 2) 524-534 et 1033 s.

<sup>18</sup> *Anleitung zur Verwaltung des heiligen Bussacramentes*. Bearbeitet von Michael HARINGER, Ratisbonne 1851; 2e édit. ibid. 1851. - *Das heilige Sacrament der Ehe. Ein Handbuch für Seelsorger*. Bearbeitet von Michael HARINGER. Ratisbonne 1854.

<sup>19</sup> *Anleitung* (comme note précédente), p. V.

respondait. Les représentants de la restauration catholique exigeaient que les lois ecclésiastiques devaient être appliquées dans les Etats catholiques et ils espéraient quelque chose d'analogue pour les Etats non catholiques. Les adversaires catholiques et non catholiques des ultramontains s'en prenaient souvent et de préférence à des lois matrimoniales ecclésiastiques ou à des prohibitions de livres chocantes qui pouvaient obtenir force de loi, par exemple par le biais des dispositions concordataires. C'est pourquoi, en Allemagne aussi, les publications informaient, à partir de 1849, sur le rétablissement de l'ancien pouvoir papal à Rome et fournissaient des exemples sur les conséquences qu'entraînait l'application du droit sacramentel de l'Eglise dans l'Etat, par exemple dans l'état civil des personnes. Les lecteurs allemands apprenaient que, à cause de la restauration, on pouvait de nouveau se retrouver plus facilement à Rome dans les prisons de l'Inquisition papale si l'on transgressait certaines prohibitions matrimoniales, si l'on ne tenait pas compte des empêchements de mariage ou si l'on n'observait pas suffisamment la pratique des dispenses<sup>20</sup>.

En Allemagne, les évêques n'exigeaient pas publiquement que l'Etat sanctionnât les transgressions du droit canon en matière de mariage et de morale catholique de la part de baptisés catholiques. Cela valait également et d'une manière particulière dans le cas de ce que l'on a appelé concubinat, à savoir lorsque des baptisés catholiques contractaient un mariage invalide au yeux de la loi canonique et convivaient maritalement. Jamais on n'apprend que les évêques exigent sérieusement de l'Etat qu'il doit non seulement empêcher le divorce mais sanctionner ceux qui vivent dans un premier ou un second mariage (canoniquement) invalide ou ceux qui entretiennent une union qui n'a que les apparences du mariage. Chez Haringer, au contraire, on peut lire que l'Etat « doit protéger la moralité publique; il doit prévenir et punir le vice. C'est pourquoi il est obligé de protéger l'institution publique du mariage par tous les moyens dont

<sup>20</sup> Parmi les nombreuses informations des journaux concernant la restauration papale dans les Etats pontificaux à partir de 1849, il y en eut plusieurs à propos de la pratique des sacrements. Par exemple celle concernant l'ancien Dominicain Giacinto Achilli de Viterbe qui se fit protestant à Malte et épousa une Anglaise à Rome. Le vice-gérant romain, l'archevêque Canali maria le couple sans avoir été informé des vœux de religion. Etant en possession d'un passeport anglais, « il [Achilli] ne voulait pas prêter l'oreille au conseil d'amis qui lui recommandaient de quitter Rome le plus vite possible après la restauration de la papauté. A présent il est enfermé dans les prisons de l'Inquisition; personne ne peut lui parler ». Information de Rome, 6 août. (*Augsburger Allgemeine Zeitung* N° 226 du 14 août 1849, p. 3487. En 1850, Achilli fit de nouveau surface en Angleterre (Greesock): *Ami de la Religion* 147 (1850) 462, N° 5035 du 2 mai. Cfr Valdo VINAY, *Luigi Desanctis e il movimento evangelico fra gli italiani durante il Risorgimento*, Torino 1965, 78 s. (et Tables).

il dispose, de punir le concubinat et la bigamie et de les empêcher de toutes ses forces »<sup>21</sup>.

Presque la moitié du livre de Haringer traite des empêchements canoniques du mariage, surtout à propos des mariages mixtes, et c'est précisément cette masse d'empêchements qui contribue à la multiplication des mariages invalides du point de vue canonique. Des théologiens réformistes, comme le professeur et chanoine du Chapitre de la cathédrale de Fribourg Johann Baptist Hirscher, exigeaient une nouvelle réglementation changeant radicalement la pratique indigne des dispenses et l'établissement d'empêchements et de défenses ecclésiastiques qui lui sert de fondement. Cette exigence était bien plus conforme aux intérêts des catholiques, aussi bien laïcs qu'ecclésiastiques, que l'appel de Haringer aux sanctions de la part de l'Etat dans le but de faire appliquer la morale matrimoniale de l'Eglise<sup>22</sup>.

Pour ce qui regarde l'origine des livres de Haringer sur le mariage et la confession, nous disposons d'une information courte et claire. Franz Vogl, qui avait remanié la 5<sup>e</sup> édition de l'oeuvre de Gollowitz, demanda le concours de Haringer pour la 6<sup>e</sup> édition: « Pour cette entreprise j'invitai mon cher ami et confrère le Père Michael Haringer, actuellement professeur de théologie morale et de droit canonique dans notre maison d'études théologiques d'Altötting, qui accepta cette proposition avec une grande disponibilité et amabilité. Grâce à son concours actif, il fut possible de mener à bonne fin le deuxième volume et par le fait même toute la théologie pastorale, mais aussi, grâce à la révision des deux traités sur le sacrement de pénitence et de mariage, de conférer à ce manuel une plus grande utilité pratique »<sup>23</sup>.

En ce qui concerne les positions théologiques que Haringer défend dans son livre sur la confession, qu'il suffise de se référer à la

<sup>21</sup> *Ehe* (comme note 18), p. 144.

<sup>22</sup> Cfr Klemens JOCKWIG, *Die Volksmissionen der Redemptoristen in Bayern von 1843 bis 1873. Dargestellt am Erzbistum München und Freising und an den Bistümern Passau und Regensburg. Ein Beitrag zur Pastoralgeschichte des 19. Jahrhunderts.* Dans: *Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg*, vol. 1, 1967, 41-408, ici 385-396. D'après cet ouvrage, il y avait deux tendances divergentes dans le catholicisme allemand d'alors: celle des Rédemptoristes (avec Haringer) et celle représentée par Sailer et Hirscher. Les premiers faisaient partie de la tendance ultramontaine, les seconds étaient les catholiques réformistes. Concernant Hirscher cfr Josef RIEF, *Johann Baptist Hirscher.* Dans: *Theologische Realenzyklopädie*, vol. 15 (1986) 396-398; SCHWEDT, *Döllinger* (comme note 7), 117-130 (bibl.).

<sup>23</sup> *Pastoraltheologie.* Nach den Grundzügen des Dominicus GOLLOWITZ hrsg. von Franz VOGL. 6e éd. volumes 1-2. Ratisbonne 1851, ici vol. 2, V s. A propos de cette édition cfr WEISS, *Redemptoristen* (comme note 2), 1033 s.

dissertation de Klemens Jockwig. Selon cet auteur, la doctrine pénitentielle de Haringer et la pratique pénitentielle des Rédemptoristes bavarois qui s'y reflète attribuent à l'intégrité de l'aveu pénitentiel et à l'obligation d'interroger de la part du confesseur une importance tellement centrale que des aspects plus importants s'en trouvent négligés. Il existe un lien entre cette intégrité de l'aveu et la sévérité que l'on rencontre aussi chez les Rédemptoristes dans le refus ou l'ajournement de l'absolution chez ceux qu'on appelait les habitués ou les occasionnaires. Ce thème se réfère avant tout à l'activité sexuelle et aux « liaisons amoureuses », mais aussi à des phénomènes sociaux comme la danse<sup>24</sup>. Cela suffit pour faire comprendre que ces subtilités, qui au premier abord semblent être des jeux de l'esprit, s'avèrent importantes dans le domaine social.

Durant les années cinquante, les relations entre Haringer et Vogl se refroidirent à cause d'une affaire liée à une société secrète dont tous les deux faisaient partie et dont Vogl, plus sceptique, se sépara. Il s'agit d'un cercle de Rédemptoristes, de clercs de rang élevé et de dames de la noblesse qui vouaient un culte à une femme malade d'Altötting qui prétendait être stigmatisée et avoir des extases et des visions. La jeune femme, Louise Beck, dont un des prêtres avait abusé sexuellement, devint la victime d'une ferveur inspirée par le romantisme tardif de gens qui désiraient entrer en communication avec des esprits et avec l'au-delà un moyen de médiums. L'ésotérisme répandu alors à travers toute l'Europe se cristallisa en Bavière dans un cercle fermé constitué de nobles et de prêtres de l'Allemagne du sud dont faisaient partie plusieurs Pères Rédemptoristes. L'union reçut le nom d'« enfants de la mère »; on se soumit à la « direction supérieure » de la jeune femme et à ses visions qui lui étaient suggérées ou attribuées par des hommes. On ne se rencontrait pas pour des séances spirites ou cultuelles, mais, à l'occasion, on visitait la stigmatisée ou bien l'on recevait ses messages. C'est surtout à partir de l'intervention du Père Schmöger, le futur Supérieur provincial des Rédemptoristes bavarois, que, à l'aide de la « direction supérieure », on lança à Rome quelques actions de doctrine et de politique ecclésiastiques, auxquelles participa également Haringer. Vogl ne tar-

---

<sup>24</sup> Cfr JOCKWIG, *Volksmissionen* (comme note 22), p. 381; p. 379 à propos de « la mentalité pessimiste dans le domaine sexuel » également chez Haringer. Dans son livre sur la confession, Haringer cite un passage typique de Lord Byron concernant « la danse et plus particulièrement le waltzer moderne » et ses dangers: « Le divertissement du waltzer / enivre le coeur inconscient; / Son doux poison se répand à travers les veines / il éveille la volupté dans les jeunes membres. / Danse séductrice! Dans ton pays / Même Werther a failli te trouver lascive » Haringer, *Anleitung* (comme note 18), 173 s.

da pas à exprimer des doutes et de ce fait il se détacha de Haringer qui resta un fidèle « enfant de la mère »<sup>25</sup>.

Haringer resta à Altötting comme éducateur et professeur puis à Vilsbiburg comme Supérieur local jusqu'en l'année 1855, très occupé par la publication d'écrits mineurs<sup>26</sup>. Il s'était fait un nom comme homme religieux et comme auteur et cela lui valut d'être appelé au gouvernement général de sa Congrégation à Rome.

## II. HARINGER À ROME

### 1. - *Consulteur de sa Congrégation à Rome*

En 1853, Haringer se rendit de nouveau à Rome, cette fois-ci en compagnie du Père Rudolf von Smetana, qui était alors Vicaire général pour les maisons transalpines de la Congrégation des Rédemptoristes. Smetana résidait à Coblenche et exerçait la fonction de représentant du Supérieur général (« Recteur majeur ») pour les maisons de la Congrégation situées en dehors de l'Italie<sup>27</sup>. Le voyage de l'été 1853 était en rapport avec la restructuration de la Congrégation. Celle-ci avait pour but une nouvelle constitution de la Congrégation qui devait aboutir en 1855 au Chapitre général de Rome. Durant le mandat de 1853, Haringer était l'assistant et le collaborateur du Père Smetana, en premier lieu pour les affaires internes de la Congrégation, mais peut-être aussi pour d'autres affaires. Parmi celles-

<sup>25</sup> Cfr WEISS, *Redemptoristen* (comme note 2), 552-671 (fondamental); Fritz KÄSTNER, *Carl Erhard Schmöger, Redemptorist (1919-1883)*. Ein Lebensbild. Hrsg. von Franz WENHARDT. Gars am Inn 1983; Karl HAUSBERGER, *Geschichte des Bistums Regensburg*. Band 2: *Vom Barock bis zur Gegenwart*, Ratisbonne 1989, 179-185 (le chapitre « Ein "Kind der Mutter" »).

<sup>26</sup> Cfr DE MEULEMEESTER, *Bibliographie* (comme note 9), vol. 2, 180 (deux petits cahiers de méditations pour les prêtres et une traduction en collaboration avec le P. Hugues).

<sup>27</sup> Cfr Karl DILGSKRON, *P. Rudolf von Smetana. Ein Beitrag zur Geschichte der Kongregation des allerheiligsten Erlösers*. Vienne 1902. A propos du voyage de Smetana de Coblenche à Rome en passant probablement par Altötting et Vienne: « On June 19 Fr. Smetana left Koblenz for Rome, where he arrived around July 10 and put up at the house of the Lazarists near the Palazzo di Montecitorio »; André SAMPERS, *Interest of the Redemptorists in the Convent of S. Maria dell'Umiltà in Rome, in 1853*. Dans SH 29 (1981) 355-365, ici 363. Smetana quitta Rome le 28 octobre 1853 et fit le voyage de retour en passant par Modène. Cfr. André SAMPERS, *Restitutio priscae Provinciae Austriacae et erectio novae Provinciae Germanicae, 1852-1854*. Dans SH (1959) 335-354, ici 342. Dans ce voyage, Smetana n'était pas accompagné du P. Heilig, comme on peut le lire chez DILGSKRON, *Smetana* (cfr plus haut) 224, mais de Haringer. DILGSKRON a donné l'information juste dans l'article *Nachruf* (comme note 2), 720.

ci figurent deux prises de position importantes de Smetana à l'adresse de la Curie pontificale. Pour la première, il s'agit d'un votum écrit de 1853 en vue de la proclamation du dogme de l'Immaculée Conception de Marie qui eut lieu en 1854. La seconde est une prise de position à propos des doctrines du théologien et philosophe viennois Anton Günther. Depuis 1852, la Congrégation de l'Index avait engagé une procédure contre les oeuvres de Günther que le Pape Pie IX conclut en 1857 par une solennelle condamnation. L'expertise volumineuse de Smetana porte sur Günther, penchant vers le catholicisme libéral, et sur son enseignement, un jugement critique, voire négatif<sup>28</sup>. Il est possible que Haringer prêta également assistance à son Supérieur dans l'élaboration de ce votum concernant le cas Günther.

Le voyage suivant de Haringer à Rome se situe durant l'année 1855 à l'occasion du Chapitre général de la Congrégation que nous avons déjà mentionné. Le choix du Supérieur général de la Congrégation ne tomba pas sur Smetana qui avait peut-être nourri des espérances en ce sens, mais sur le Suisse Nicolas Mauron<sup>29</sup>. Le même Chapitre élut, le 19 juillet 1855, Haringer comme Consulteur et Secrétaire général du gouvernement suprême de la Congrégation. A partir de ce moment, Haringer vécut d'une façon permanente à Rome.

Durant trente ans, Haringer allait être Consulteur dans le gouvernement général de sa Congrégation à Rome. En principe, sa compétence s'étendait à toutes les questions traitées par le Gouvernement général, mais l'aire de sa compétence s'étendait plus particulièrement sur l'Europe centrale. Comme cet article s'intéresse plutôt à l'engagement de Haringer dans les questions qui ne concernent pas directement sa Congrégation, par exemple comme Consulteur de la Curie romaine, son activité à l'intérieur de la Congrégation ne sera pas décrite ici d'une façon détaillée.

Durant les premières années, le Supérieur général Père Mauron associa Haringer aux affaires courantes, de telle sorte qu'il faisait

---

<sup>28</sup> Cfr DE MEULEMEESTER, *Bibliographie II* (comme note 9), 402; Christianus OOMEN, *Quid fecerint Sodales C.S.S.R. pro definitione dogmatica Immaculatae Conceptionis B. Mariae Virginis?* Dans *SH* 3 (1955) 153-164, ici 160, où il est question de la séance de la commission spéciale pour la proclamation du dogme de l'Immaculée du 2 août 1853, Smetana étant présent. Cfr Herman SCHWEDT, *Die Verurteilung der Werke Anton Günthers (1857) und seiner Schüler*. Dans: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 101 (1990) 301-343, ici 311. L'auteur remercie le P. André Sampers d'avoir mis à sa disposition de texte de Smetana « Votum circa theologiam speculativam Antonii Günther » (90 p.), qu'il se propose de traiter dans un autre contexte.

<sup>29</sup> Nicolas Mauron (1818-1893), Recteur Majeur de la Congrégation à partir de 1855. Cfr. WEISS, *Redemptoristen* (comme note 2), 449.

presque figure de secrétaire personnel ou d'assistant. Du moins cela semble résulter de quelques documents que Haringer a rédigés ou écrits de sa propre main<sup>30</sup>. Mais à partir du début des années soixante, Haringer avait trouvé un domaine de travail qu'il gérerait avec une assez grande autonomie. Cela concerne avant tout la procédure épiscopale commencée en 1864 à Vienne et dont le but lointain était la canonisation de Clément Marie Hofbauer<sup>31</sup>. Haringer ne devait pas seulement être un observateur de cette procédure mais l'accompagner et la faire progresser par de vastes recherches historiques.

## 2. - La biographie de Hofbauer

La canonisation de Clément Marie Hofbauer en 1909 était l'aboutissement d'une préparation qui s'étendit sur des dizaines d'années. Ses étapes préparatoires furent le procès diocésain de Vienne durant les années 1864 et 1865 et la procédure introduite en 1867 auprès du Saint-Siège qui aboutit en 1888 à la béatification. Haringer ne vivait plus à ce moment, mais toute l'affaire l'a pleinement occupé depuis les années soixante<sup>32</sup>.

Déjà les longs voyages et les absences de Rome témoignent sur le plan matériel de l'engagement de Haringer dans cette affaire: de novembre 1863 à avril 1864 et de nouveau d'avril à juin 1869, Haringer séjourna en dehors de Rome, avant tout à Vienne à cause de la procédure qui y était menée. Il s'agissait de réunir et de classer, de rechercher et de documenter, les déclarations des témoins et le matériel historique dispersé. Haringer fut le premier à rechercher

<sup>30</sup> Cfr André SAMPERS, *Institutum Oblatorum in Congregatione SS. Redemptoris Rectore Maiore N. Mauron, 1855-1893*; dans *SH* 26 (1978) 74-142, ici 90 s.: deux documents du Supérieur général écrits par Haringer de sa propre main (en qualité de secrétaire?). Ce n'est qu'à partir du 13 septembre 1855 que le Supérieur général aura un « secrétaire privé », l'Alsacien P. Edouard Schwindenhammer. A partir du 24 septembre 1855, Haringer accompagna le Supérieur général durant son voyage de visite de trois mois, mais dès le 23 octobre il fut remplacé par un autre socius. Cfr [Aloys WALTER], *Villa Caserta. Ad aureum Domus Generalitiae jubilaeum*. Romae 1905, 64.

<sup>31</sup> Cfr Otto WEISS, *Klemens Maria Hofbauer, Représentant des konservativen Katholizismus und Begründer der katholischen Restauration in Osterreich. Eine Studie zu seinem 150. Todestag*. Dans: *Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte* 34 (1971) 211-237; Kornelius FLEISCHMANN, *Klemens Maria Hofbauer. Sein Leben und seine Zeit*. Graz-Wien-Köln 1988; WENHARDT, *Alfonsiana* (comme note 16), 249-264 (Bibliographie).

<sup>32</sup> Cfr Josephus LOEW, *De causis "historicis" Beatificationis nostrorum Servorum Dei brevis commentatio*. Dans *SH* 7 (1959) 357-429, ici 393; André SAMPERS, *Die Generalpostulatoren der Redemptoristen*. Dans *SH* 26 (1978) 211-217, ici 215 s.; F. FERRE-RO, *La investigación histórica sobre San Clemente Maria Hofbauer*. Dans: *SH* 27 (1979) 319-353, surtout 320-329 et ailleurs.



systématiquement les témoins oculaires de Hofbauer et à constituer sur ce dernier une sorte de « oral history ». Ces recherches intenses sur la vie de Hofbauer se répercutèrent dans diverses publications de Haringer concernant l'hagiographie du saint de Vienne bien connu<sup>33</sup>.

On a désigné Haringer comme étant le premier biographe de Hofbauer. Ce jugement est justifié en ce sens qu'il a publié une monographie sur la vie du futur saint fondée sur ses propres recherches et sur de nouvelles sources. Cette biographie ne récolta pas seulement des éloges, mais aussi des critiques, voire du dépit et de la révolte. L'étincelle de cette critique était le jugement porté par Haringer sur Johann Michael Sailer. A ceux qui le critiquaient échappait le plus souvent le fait que cette biographie ne se constitua pas dans un espace vide, mais qu'elle poursuivit un objectif précis, à savoir la canonisation. L'image de Hofbauer devait convaincre le milieu ultramontain d'alors, et à sa tête le Pape, de telle sorte que celui-ci pouvait s'y reconnaître. La vie de Hofbauer fut pour ainsi dire taillée à la mesure de Pie IX. Ce Pape se défendit avec véhémence contre les idées modernes et les nouvelles libertés qu'il interdisait et condamnait, comme par exemple dans le « Syllabus » des erreurs modernes en 1864<sup>34</sup>.

C'était le désir de Haringer de voir canonisé le pieux Clément Marie par la voix de ce Pape. Aussi présentait-il son héros Hofbauer pour ainsi dire dans le rôle d'un programmeur et précurseur de Pie IX. Chez Haringer, Hofbauer apparaît dans un rôle analogue à celui de Pie IX, à savoir comme gardien de la foi flairant et condamnant les erreurs. Hofbauer — tel est le message de Haringer — a pris le contrepied des erreurs des temps modernes bien avant 1864, date à laquelle le Pape prit massivement position contre elles; il l'avait déjà fait un demi siècle plus tôt et a ainsi anticipé l'action de Pie IX. C'est dans ce contexte qu'il faut situer le jugement critique souvent cité de Hofbauer sur Johann Michael Sailer, le futur évêque

<sup>33</sup> Pour les voyages et les séjours de Haringer à Vienne dans l'affaire du procès de béatification de Hofbauer, cfr FERRERO, *Investigación* (comme note précédente) 326 s. A propos de Haringer en tant que « premier » biographe de Hofbauer et de la biographie éditée par lui mais composée par Smetana (1864), cfr Josephus LOEW, *P. Rudolphus von Smetana, Biographus Sancti Clementis M. Hofbauer*. dans: *SH* 7 (1959) 188-200.

<sup>34</sup> Cfr *Acta SS. D. N. Pii PP. IX. ex quibus excerptus est Syllabus*. Romae 1865, p. IX-XXIV; Josef ISENSEE, *Keine Freiheit für den Irrtum. Die Kritik der katholischen Kirche des 19. Jahrhunderts an den Menschenrechten als staatsphilosophisches Paradigma*. Dans: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonische Abteilung* 104 (1987) 296-336, surtout 306 et ailleurs; Giacomo MARTINA, *Pio IX (1851-1866)*. (Miscellanea Historiae Pontificiae, vol. 51). Rome 1986, 287-35.

de Ratisbonne dont la doctrine et le comportement s'étaient écartés de la norme obligatoire<sup>35</sup>. La biographie de Hofbauer par Haringer décrit en détail le contexte ambiant. Chez lui, Sailer symbolise les « temps modernes » et leurs erreurs, à savoir une dangereuse orientation « libérale » du catholicisme contre laquelle Hofbauer et Pie IX étaient entrés en guerre. La phrase de Haringer dans sa biographie de Hofbauer que nous avons citée au début de cet article concernant les déviations à combattre, reçoit dans ce contexte une logique interne. Différentes réactions concernant Haringer/Hofbauer que nous pouvons poursuivre jusqu'au 20<sup>e</sup> siècle, montrent que, dans le camp ultramontain, une ligne intransigeante se démarquait d'une ligne plus modérée<sup>36</sup>.

D'ailleurs, Haringer n'a pas écrit spontanément le chapitre contesté sur l'évêque Sailer que nous venons de citer, mais il l'a introduit sous la contrainte de Carl Schmöger, comme l'a démontré Otto Weiss. Haringer a ensuite supprimé ce chapitre en 1880 à l'occasion d'une nouvelle édition de son livre. « Dans la deuxième édition, Haringer a spontanément supprimé dans la biographie les jugements intransigeants concernant l'orientation ecclésiale de Sailer, mais il a transféré le fondement de sa critique dans la préface »<sup>37</sup>. Chez les Jésuites allemands, on fit bon accueil à la nouvelle édition, mais on crut bon « de joindre à cette chaude recommandation le souhait que, dans une édition ultérieure [...] l'auteur supprime tout simplement l'accusation de déisme formulée contre Sailer. La préface est l'endroit

<sup>35</sup> A propos de la volumineuse controverse cfr Clemens HENZE, *War das Urteil des Hl. Klemens Maria Hofbauer über Johann Michael Sailer (Frühjahr 1817) ein Irrtum?* Dans: *SH* 4 (1956) 113-120; LE MÊME, *Zur Rechtfertigung des Sailer-Gutachtens des Hl. Klemens M. Hofbauer*. Dans: *SH* 8 (1960) 69-127 (ibid. 127 à propos de l'« oral history » de Haringer); WEISS, *Redemptoristen* (comme note 9), 930-936; Karl HAUSBERGER, *Sailers Weg zur Bischofswürde*. Dans: *Johann Michael Sailer und seine Zeit*. Hrsg. von Georg SCHWAIGER und Paul MAI. (Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg, vol. 16). Ratisbonne 1982, 123-159, surtout 124 s. Les recensions les plus importantes: Johann Nepomuk RINGSEIS, *Nochmal Ringseis über Sailer*. Dans: *Historisch-politische Blätter* 82 (1878) 581-588; [ANONYME], *Der Katholik* 59 (1879/I) 327-334. L'auteur de la recension souhaite « que, dans l'intérêt de la religion, le P. Haringer lui-même procède bientôt à une refonte du chapitre en question » (334).

<sup>36</sup> Cfr un épisode typique du milieu ultramontain en l'an 1898: Le Rédemptoriste A. Rösler, qui se fera plus tard connaître comme un antimoderniste intransigeant, se sentait tellement contraint par la critique du savant doyen du chapitre de la cathédrale de Ratisbonne Georg Jakob qu'il se déclara prêt « à intervenir pour sauver l'honneur de Sailer qui avait été jugé défavorablement par Haringer dans une biographie de saint Clément Hofbauer »: Joseph SCHWETER, *P. Dr. Augustin Rösler C. ss. R. (1851-1922). Ein Bild seines Lebens und Schaffens im grossen Gemälde der religiösen, wissenschaftlichen, sozialen und politischen Geistesströmungen der Zeit vom Vatikanischen Konzil bis zum Beginn des Pontifikats Pius XI*. Schweidnitz 1929, 395. Mais ce « sauvetage de l'honneur de Sailer » de la part de Rösler n'eut jamais lieu.

<sup>37</sup> *Bamberger Pastoralblatt* 23 (1880) 80 (recension anonyme, au N° 20 du 15 mai).

le moins indiqué pour une pareille accusation parce que, à cet endroit, celle-ci saute tout de suite aux yeux de tout le monde, même à ceux d'un lecteur superficiel »<sup>38</sup>. Cependant, Haringer qui entretemps avait publié quelques écrits mineurs, fruits de son engagement pour la cause de Hofbauer<sup>39</sup>, ne fit plus paraître aucune édition « ultérieure » de sa biographie de Hofbauer, mais légua la controverse aux traducteurs de son livre<sup>40</sup>.

### 3. - La controverse avec A. Ballerini SJ

Le probabilisme avait pris naissance en Espagne à la fin du 16<sup>e</sup> siècle. Ses principaux représentants étaient les Jésuites et, au 17<sup>e</sup> siècle, ils se heurtèrent surtout à l'hostilité des Jansénistes. Aux 18<sup>e</sup> et 19<sup>e</sup> siècles, le probabilisme représenté par les ultramontains prit le contrepied du courant catholique du siècle des lumières et du catholicisme réformiste. Il s'agissait de déterminer le degré d'obligation morale d'une action déterminée. Face au probabilisme prétendu « pur », représenté avant tout par les Jésuites, Alphonse de Liguori s'en tenait à une tendance un peu plus sévère, à savoir ce que l'on a appelé l'« équiprobabilisme »<sup>41</sup>.

Dans une conférence tenue en 1863, le Jésuite et professeur de théologie morale du Collège romain, le Père Antonio Ballerini, chercha à faire d'Alphonse de Liguori un adepte du simple probabilisme. Il avait trouvé un passage sujet à caution dans l'oeuvre d'Alphonse de Liguori. Celui-ci avait revu ou développé son oeuvre principale de

<sup>38</sup> *Stimmen aus Maria Laach* 19 (1880) 118-120, ici 118 (Recension). L'auteur est le Jésuite Matthias AYMANIS originaire du Rhin inférieur et qui a fini sa vie à Luxembourg († 1906).

<sup>39</sup> Cfr DE MEULEMEESTER, *Bibliographie* (comme note 9), vol. II, 181 s. N° 15 ainsi que 21 et 23 (cinq articles 1886-1887 dans: *Theologisch-praktische Quartalschrift*, (avec des compléments biographiques et des informations concernant le procès de béatification). A diverses reprises, Haringer parle, en faisant allusion aux événements actuels en Allemagne, du « Kulturkampf » prussien à Varsovie du temps de Hofbauer, qui se s'est cependant pas « incliné devant les idoles du jour »: Michael HARINGER, *Bedrängnisse des ehrwürdigen Dieners Gottes Clemens Maria Hofbauer während der preussischen Regierung in Warschau. Eine Kulturkampfsgeschichte aus dem Anfange des 19. Jahrhunderts. Ein Nachtrag zum Leben des ehrw. P. Hofbauer*. Ratisbonne 1883, 30.

<sup>40</sup> Concernant les traductions (italienne 1881 et 1887; anglaise 1883; française 1888; tchèque 1882) cfr DE MEULEMEESTER, *Bibliographie* (comme note 9), vol. II, 181.

<sup>41</sup> Cfr B[ernhard] HÄRING, *Äquiprobabilismus*, Dans: *LTbK* 1 (1957) 782; André SAMPERS, *Bibliographia scriptorum de systemate morali S. Alphonsi et de probabilismo in genere, ann. 1787-1922 vulgatorum*. Dans: *SH* 8 (1960) 138-172 (contient des titres isolés jusqu'en 1951); Jean-Marie AUBERT, *Probabilisme*. Dans: *Catholicisme Hier Aujourd'hui Demain*. Paris, vol. 11 (1988) 1064-1076 (depuis le nominalisme historique jusqu'au « juridisme dénoncé par plusieurs Pères de Vatican II »!).

théologie morale et en certains détails aussi sa position, chose qui se répercuta dans différentes éditions amendées<sup>42</sup>.

La conférence de Ballerini de novembre 1863<sup>43</sup> marqua le point de départ d'une controverse qui allait s'étendre sur des années et qui contribua indirectement à la publicité de Haringer, dont le nom fut expressément mentionné dans la conférence.

Pour fonder sa thèse qu'Alphonse de Liguori avait été partisan du « probabilisme », Ballerini se référa à l'édition de Ratisbonne de la « Théologie morale » et nomma expressément son éditeur, le « Révérend Père Haringer ». Ce faisant, Ballerini ne voulait pas seulement s'incliner devant Haringer personnellement présent à la conférence, mais le citer indirectement comme une autorité en faveur de sa thèse. Indépendamment de l'état de la question dont il nous reste à parler, le texte de la conférence nous intéresse en ce sens que, même après la mort de Haringer, il fit connaître son nom dans différentes nations dans le contexte que nous évoquons ici.

Ballerini a immédiatement publié sa conférence à Rome sous la forme d'un brochure, mais n'a pas procédé à une nouvelle édition. Il est possible que lui-même ou ses supérieurs considérait une nouvelle édition, préparée par lui-même et de plus diffusée à Rome, comme inopportune<sup>44</sup>. Le prêtre génois Giuseppe Frassinetti était d'autant plus zélé à diffuser la conférence. Celui-ci, que l'on a appelé « le Curé d'Ars italien », dont le procès de béatification a été introduit à Rome en 1940 et dont la soeur germaine Paola a été canonisée en 1984, a composé plus de 80 écrits concernant avant tout le domaine de l'ascétisme et de la théologie morale<sup>45</sup>. Les écrits de Fras-

<sup>42</sup> Toutes les réimpressions et nouvelles éditions des 18e et 19e siècles de la « Theologia moralis » ne vont pas à la hauteur des exigences d'une édition critique moderne, ce qui pour l'essentiel vaut également pour l'édition de Gaudé qui fait autorité aujourd'hui. ALPHONSUS DE LIGORIO: *Theologia Moralís*. Editio nova. Cura et studio Leonardi GAUDÉ. Tomi I-IV. Romae 1905-1912.

<sup>43</sup> Cfr Antonius BALLERINI, *De morali systemate S. Alfonsi M. de Liguorio*. Dissertatio habita in Aula maxima Coll. Romani in solemní studiorum inauguratione an. 1863. Romae 1864; cfr Giacomo MARTINA, *Pio IX* (comme note 34) 1990, 470-472.

<sup>44</sup> Après 1864, un seul Jésuite a encore fait réimprimer la conférence de Ballerini et cela dans un ouvrage anonyme: *Vindiciae Ballerinianae seu Gustus recognitionis Vindiciarum Alphonsianarum*. Brugis-Bruxellis 1873, 113-134 (il y est question de Haringer à la page 123). L'auteur et éditeur anonyme est le Belge Victor DE BUCK SJ. Cfr André SAMPERS, *Bibliographia scriptorum* (comme note 41) 156; Augustin et Aloys DE BACKER, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus. Bibliographie*. Nouvelle édition par Carlos SOMMERVOGEL. Bruxelles-Paris 1891. Tome 2, col. 325 s.

<sup>45</sup> Cfr L. MUZZI, *Joseph Frassinetti*. Dans: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*. Paris 1964. Vol. 5, col. 1138-1141. E. SACCO - F. REPETTO, *Giuseppe Frassinetti* (1804-1868). Dans: *Dizionario degli Istituti di Perfezione*. Ed. par Guerino PELICIA et Giancarlo ROCCO. Rome 1977. Vol. 4, 586-588. Arnaldo PEDRINI, *Pio IX e Santa Paola Frassinetti*. Dans: *Pio IX*, 13 (1985) 216-245.

sinetti, parus en langue allemande et traduits principalement par le Suisse Leo Schlegel, diffusent un ensemble d'idées qui fournissent un éclairage de l'antimodernisme allemand, par exemple concernant le célibat et la virginité en tant que « paradis sur terre »<sup>46</sup>. Frassinetti, adepte résolu du probabilisme d'Antonio Ballerini, publia, avec la permission de celui-ci et dans le cadre de son propre manuel de théologie morale, le texte de la conférence de 1863<sup>47</sup>. Cela valut au nom de Haringer une publicité considérable. D'autant plus que l'oeuvre de Frassinetti fut diffusée jusqu'en 1947 en onze éditions italiennes, auxquelles il faut ajouter quatre éditions d'une traduction espagnole<sup>48</sup>, une édition brésilienne<sup>49</sup> et deux éditions françaises<sup>50</sup>. Durant les années qui suivirent immédiatement 1863, on ne se posa pas tout de suite certaines questions historiques: Peut-on interpréter certains passages des premières éditions de la « Théologie morale » d'Alphonse de Liguori dans le sens d'un simple « probabilisme »? Y a-t-il moyen de le faire avec les textes que Ballerini cite dans sa conférence? Alphonse a-t-il modifié les éditions ultérieures en s'éloignant du probabilisme et cela en partie pour la raison que l'opinion publique était de plus en plus hostile aux Jésuites à Naples et

<sup>46</sup> Cfr Joseph FRASSINETTI, *Das Paradies auf Erden in der christlichen Ebelosigkeit*. Ins Deutsche übertragen von Leo SCHLEGEL O. Cist. 2e éd. Munich 1908. Cfr Leo SCHLEGEL, *Die selige Paula Frassinetti*. Innsbruck 1932. A propos de Karl Fidel (nom de religion: Leo) Schlegel (1873-1938), cfr Wilhelm KOSCH, *Das katholische Deutschland*. Augsburg 1938 vol. 3, 4305 s. Cfr K. HOFMAN, *Frassinetti*. Dans: *LThK* 4 (1960) 292 s.

<sup>47</sup> Cfr Giuseppe FRASSINETTI, *Compendio della teologia morale di S. Alfonso M. de Liguori*. 1a edizione. Vol. 1-2 Gênes 1865. De la 2e à la 10e édition, l'ouvrage continua à paraître à Gênes: 2e éd. (1866); 3e (1867); 4e (1869); 5e (1871); 6e (1875); 7e (1882); 8e (1890); 9e (1898); 10e (1905). En 1936 parut une 11e édition à Turin. En 1947 parut, également à Turin, une réimpression de la 11e édition. Dans toutes ces éditions, Frassinetti reproduit la conférence de Ballerini: « De morali systemate S. Alphonsi de Liguori. Dissertatio », dans laquelle Haringer est mentionné. Chaque fois il fait précéder la réimpression du texte de l'indication que celle-ci est effectuée avec la permission de Ballerini (con sua benigna venia).

<sup>48</sup> Cfr ALFONSO MARIA DE LIGORIO, *Compendio de Teologia moral*. Notas de José FRASSINETTI. Traducido y aumentado con varios Apéndices por Ramón María García Abad. Cuarta edición. Madrid 1901, vol. 1-2. Cette édition se trouve dans la bibliothèque de l'Accademia Alfonsiana à Rome.

<sup>49</sup> Eugène MANGENOT, *Frassinetti, Joseph*. Dans: *Dictionnaire de Théologie catholique*, vol. VI (1924) 769 s. mentionne (col. 770) une traduction portugaise du « Compendio », mais sans indiquer le titre ni le pays où elle parut. Elle se recouvre sans doute avec une traduction brésilienne du Compendio parue à Rio de Janeiro dont De Meulemeester mentionne le titre sans indiquer la date.

<sup>50</sup> Joseph FRASSINETTI, *Abrégé de la théologie morale de S. Alphonse de Liguori. Traduit de la septième édition italienne par l'abbé P. Fourez*. Vol. 1-2. Braine-le-Comte 1889; 2e édition vol. 1-2. Taminés 1894. Au sujet de ces deux éditions, cfr DE MEULEMEESTER, *Bibliographie III* (comme note 9), 219. Cfr Louis SALEMBIER, *Fourez, Paul*, Dans: *Dictionnaire de Théologie catholique*. Vol. VI (1924) 618 s. Dans la première édition de cette traduction, le texte latin de la « dissertatio » de Ballerini se trouve au vol. 1, 81-95.

dans toute l'Europe? Une analyse plus résolument socioculturelle des écrits de théologie morale en Italie jusqu'à la suppression de l'Ordre des Jésuites en 1773 pourrait tirer quelques questions au clair<sup>51</sup>. Haringer, qui fut lui-même présent à la célèbre conférence de Ballerini le 3 novembre 1863 dans l'Aula maxima du Collège romain, n'a sans doute pas reconnu à ce moment quelle importance explosive cette conférence aurait plus tard. Il loua Ballerini pour son interprétation d'Alphonse de Liguori et fit seulement remarquer qu'Alphonse avait professé un probabilisme qui se s'éloignait que de très peu du strict équiprobabilisme. C'est ce que Haringer écrivit aussi à Ballerini<sup>52</sup> et c'est dans le même sens qu'il loua l'allocution de Ballerini à Vienne auprès du Directeur du Séminaire diocésain, Ernest Maria Müller, le futur évêque de Linz<sup>53</sup>. C'est de lui que Haringer apprit plus tard, après que la conférence fut imprimée, que l'opinion de Ballerini ne coïncidait nullement avec celle d'Alphonse de Liguori. Haringer en tira la conclusion: La conférence imprimée n'est pas conforme à la conférence telle qu'elle fut prononcée. « J'ai loué le texte oral de la conférence, mais pas la dissertation imprimée »<sup>54</sup>.

La note de Haringer de 1873 concernant la conférence de 1863 fut manifestement rédigée comme une réponse défensive au reproche que lui, Haringer, avait loué Ballerini au lieu de faire tout de suite une mise au point. Ce reproche, qui jusqu'à présent n'est pas documenté, mais que l'on peut considérer comme authentique à cause de la singulière note de Haringer, provient sans doute de Ré-

<sup>51</sup> Cfr Domenico CAPONE, *La « Theologia moralis » di S. Alfonso. Prudenzialità nella scienza casistica per la prudenza nella coscienza*. Dans: *Studia moralia* 25 (1987) 27-78, surtout 31-37. Une édition critique du texte donnant satisfaction aux critères modernes pourrait rendre plus transparent le développement des éditions de la « Theologia moralis » désiré par Capone sous le rapport de la genèse du texte et de ses variations rédactionnelles à référence aux arrière-plans intellectuel et politique, également dans la direction d'une « lectura sociobiografica » (Vidal) des oeuvres d'Alphonse de Liguori. Cfr Marciano VIDAL, *Frente al rigorismo moral, benignidad pastoral. Alfonso de Liguori (1696-1787)*. Madrid 1986, surtout 217-224; IDEM, *La moral de San Alfonso de Liguori y la compañía de Jesús*. Dans: *Miscellanea Comillas* 45 (1987) 391-416.

<sup>52</sup> « Nota del p. Haringer » s. a (1873?), dans: Giuseppe ORLANDI, *La causa per il Dottorato di S. Alfonso. Preparazione, svolgimento, ripercussioni (1866-1871)*. Dans: *SH* 19 (1971) 25-240, ici 233 s. La lettre de Haringer à Ballerini n'est pas connue. Son contenu: « permettere S. Alphonsum opinionem parum minus probabilem, relicta probabiliore, minime vero licere sequi opinionem multo minus probabilem » (p. 234).

<sup>53</sup> Cfr Franz LOIDL, *Ernest M. Müller*. Dans: *Österreichisches Biographisches Lexikon 1815-1950*. Vol. 6 (1975) 411 s. (bibl.). *Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945. Ein biographisches Lexikon*. Hrsg. von Erwin GATZ. Berlin 1983, 521. Müller écrivit une « Theologia moralis » (3 vol., Vienne 1868-1876; 8e édition 1899). Cfr Otto WEISS, *Alfonso de Liguori und die deutsche Moraltheologie im 19. Jahrhundert*. Dans: *Studia moralia* 25 (1987) 123-161, ici 141 s.

<sup>54</sup> Nota del p. Haringer (comme note 32), 234: « Laus mea data est lectioni, non dissertationi impressae ».

demptoristes qui poursuivaient la déclaration d'Alphonse comme Docteur de l'Église. Ceux-ci prévoyaient sans doute que le projet pourrait, à cause d'une controverse sur l'attitude d'Alphonse par rapport au probabilisme, s'engager dans une zone de turbulences.

La crainte que la position de Ballerini pouvait directement ou indirectement nuire à la déclaration d'Alphonse de Liguori comme Docteur de l'Église s'est avérée comme fondée durant les débats qui ont précédé cette déclaration. Ballerini avait beaucoup de disciples, également en Allemagne surtout parmi les anciens élèves du Collège germanique de Rome. L'un des plus éminents, Matthias Joseph Scheeben, professeur au Séminaire de Cologne, déclara, dans un article, que la doctrine d'Alphonse sur l'équiprobabilisme n'était revêtue d'aucune autorité spéciale. Chez les Rédemptoristes, Scheeben était désormais considéré comme un théologien contaminé par l'orientation libérale de Döllinger: « Le Père Recteur Schmöger aussi bien que le docteur Schänzler savent depuis longtemps que le Dr Scheeben fait fausse route. Döllinger en a fait un des siens ». C'est en ces termes que le P. Anton Miller, Provincial des Rédemptoristes bavarois et lui-même disciple de Döllinger, informe le Supérieur général P. Mauron à Rome<sup>55</sup>. Même le champion des ultramontains en Allemagne, l'évêque Ketteler de Mayence, un fidèle protecteur des Jésuites, ne voulut signer aucune pétition au Pape en faveur de l'élévation d'Alphonse au rang d'un Docteur de l'Église<sup>56</sup>.

Ballerini n'a pas fait mystère du respect avec lequel il traitait

<sup>55</sup> Lettre du Provincial des Rédemptoristes bavarois, P. Anton Miller, au Supérieur général de la Congrégation P. Mauron en date du 10 juin 1867, dans: ORLANDI, *La causa* (comme note 52) 132. Cfr WEISS, *Redemptoristen* (comme note 2) 817 et 535-541 (à propos de Miller); à propos de Constantin von Schänzler cfr WEISS, *ibid.* (Tables).

<sup>56</sup> Ketteler « godeva fama di campione dell'ultramontanismo »: ORLANDI, *La causa* (comme note 52) 43. Ketteler se déclara opposé à une supplique au Pape (cfr *ibid.* 103 et 107). Cfr la lettre de Schmöger au Supérieur général P. Mauron du 17 mars 1869 concernant l'ouvrage de Ketteler « *Das allgemeine Concil und seine Bedeutung für unsere Zeit* » (1869): « A cause de tout son paragraphe scandaleux [Chapitre VII] qui traite "des limites de l'infaillibilité de l'Église", je considère ce livre comme une véritable calamité, car ni la Faculté de théologie de Munich, ni celle de Tübingue, ni celle de Bonn n'ont osé affirmer des erreurs aussi dangereuses d'une manière aussi raide. Je prie Votre Paternité de lire seulement la page 78, et vous serez consterné d'entendre de pareilles affirmations de la part d'un évêque qui est considéré en Allemagne comme une colonne de l'Église. Votre Paternité trouvera peut-être une occasion d'attirer l'attention de son Eminence le Cardinal Reisach sur ces choses. L'évêque de Mayence est en Allemagne le protecteur le plus zélé des Jésuites; du moins il est considéré comme tel et les Jésuites n'oseront pas contredire ses erreurs, tandis que les Facultés de théologie pourront se réfréter à lui comme à une autorité » (Archives générales des Rédemptoristes à Rome, Province de Germanie supérieure, II A 2: Copie et référence grâce à l'amabilité du Dr Otto Weiss, Rome). Désormais, le chapitre VII « Objet et limites du magistère infaillible de l'Église » peut être consulté dans: Wilhelm Emanuel von KETTELER, *Schriften, Briefe und Materialien zum Vaticanum I*, 1867-1875. Ed. par Erwin ISERLOH et a. (Sämtliche Werke und Briefe, Abt. I, Band 3). Mayence 1982, 171-179.

Haringer<sup>57</sup>. Quand il cite la théologie morale de saint Alphonse, il donne la préférence à son édition tout comme à celle de Michael Heilig. En préparant une 17<sup>e</sup> édition remaniée du manuel de théologie morale du Jésuite Jean-Pierre Gury, Ballerini procède d'une manière analogue. Cette nouvelle édition parut à Rome en 1866 et attisa avec ses remarques « probabilistiques », plus encore que la conférence, la controverse autour du système moral d'Alphonse de Liguori. Le bruit courut que cette édition, enrichie des remarques de Ballerini, allait figurer sur l'Index romain des livres prohibés<sup>58</sup>. Quelques Rédemptoristes croyaient que le Saint-Siège avait confié à Haringer l'examen des oeuvres de Ballerini. Haringer lui-même écrivit ouvertement que, mandaté par le Saint Office, il était en train (en janvier 1869) de rédiger des remarques et des « notes » contre Ballerini. Les lettres que Haringer écrivit de Rome à Smetana qui séjournait alors en Bavière, pour autant qu'on peut reconstituer leur contenu au moyen des lettres que Smetana envoyait à Rome, laissent entendre que Haringer aurait reçu une invitation en ce sens du Dominicain romain Sallua<sup>59</sup>. A ce moment (1869), celui-ci occupait auprès de l'Inquisition un poste subalterne. Selon les références épistolaires de Smetana, Sallua aurait, au nom du Saint-Siège (Saint Of-

<sup>57</sup> Ballerini n'a jamais attaqué Haringer, mais à différentes reprises il a cité son édition. A l'occasion de la conférence au Collège romain en 1863, Haringer se sentait presque courtisé par Ballerini: « ima sedes mihi oblata est proxime ad cathedram P. Ballerini. [...] Post lectionem Ballerini statim me allocutus est — vix salutatis Eminentissimis Cardinalibus Reisach et Riario Sforza aliisque Praelatis »: Nota del p. Haringer, dans: ORLANDI, *La causa* (comme note 52), 233.

<sup>58</sup> Cfr Ioannes Petrus GURY, *Compendium Theologiae Moralis* [...]. 17a editio recognita et Antonii BALLERINI [...] adnotationibus locupletata. Vol. 1-2. Romae-Taurinis 1866; 2e éd. ibid. 1869. De la 3e à la 6e édition de cette refonte (Rome 1874, 1877, 1878, 1880) le titre présentait l'ajoute significative « novis curis expolitor et auctior praesertim responsionibus ad Vindicias Alphonsianas ». L'« Index Scriptorum » de ces manuels de Gury-Ballerini signalait les anciens auteurs par des croix ou par des astérisques selon qu'ils étaient partisans ou adversaires du probabilisme. Ballerini a emprunté cette méthode à Haringer qui en usa dans son édition de la « Theologia moralis » d'Alphonse de Liguori. Ballerini en fait chaque fois mention et c'est pourquoi il cite l'avant-propos de Haringer pour son édition de 1846 (par exemple dans la 6e édition 1880, vol. I, pp. VIII et XI). — A propos de la 3e édition de GURY-BALLERINI de 1874, Hieronymus NOLDIN SJ note: « Le premier volume a paru durant l'arrière-saison de 1874, le deuxième volume doit paraître aux environs de Pâques. Tout de suite après la parution du volume I, se répandit le bruit diffamatoire que Ballerini serait mis à l'index »: Hieronymus NOLDIN, *Die neuesten Publikationen auf dem Gebiete der Moraltheologie*, Dans: *Literarischer Handweiser* 1875, 73-78, 107-111, ici 75 s.

<sup>59</sup> Vincenzo Leone Sallua OP (1815-1896), en 1870 commissaire du Saint Office, en 1850 sous-secrétaire du commissaire du même organisme. Auprès du Saint Office, il était considéré comme un adversaire des Jésuites, un des « poco affezionati ai gesuiti »: Giovanni Giuseppe FRANCO, *Appunti storici sopra il Concilio Vaticano*. A cura di Giacomo MARTINA (Misc. Hist. Pont. 33) Rome 1972, 214. Mauron écrivit à Smetana au sujet de cet adversaire des Jésuites: « Le P. Sallua [...] est furieux contre Ballerini et c'est pourquoi il prend une part tellement active aux préparatifs du doctorat de notre saint père Alphonse » (30 sept. 1868): ORLANDI, *La causa* (comme note 52) 170.



fice) invité Haringer à donner un votum sur les écrits de Ballerini, mais ces affirmations ont une résonance tellement inhabituelle, voire improbable, que seules de nouvelles sources littéraires pourront faire la lumière. Peut-être Sallua a-t-il donné une simple incitation en ce sens que Haringer veuille rédiger quelque chose contre Ballerini à titre privé et le remettre à l'Inquisition. Peut-être la proposition du Dominicain faisait-elle partie d'une manoeuvre à la Curie ourdie contre les Jésuites et peut-être, dans ce combat contre les fils de saint Ignace, voulait-on faire monter les Rédemptoristes en première ligne. C'était du moins là ce que soupçonnait Smetana et il n'en présentait rien de bon pour les préparatifs de la déclaration d'Alphonse comme Docteur de l'Eglise.

Haringer lui-même dut, à propos de son étude, empêcher une critique acerbe de la part de Smetana. A son avis, Haringer n'aurait pas compris les questions de Ballerini ou bien il lui aurait fait trop de concessions. Chose plus grave encore: il n'aurait pas vérifié les références et les citations de Ballerini apparemment tronquées. Smetana résume ainsi l'étude de Haringer sur Ballerini: « Ce travail nous aurait menés à un fiasco, tandis que les protecteurs et les défenseurs du Père Ballerini auraient célébré un triomphe »<sup>60</sup>.

En ce temps-là, Smetana travaillait à un livre dirigé contre Ballerini sous le titre « Vindiciae Alphonsianae ». Celui-ci devait présenter une abondance d'arguments en vue de prouver qu'Alphonse de Liguori n'avait professé que l'équiprobabilisme et aucune forme de probabilisme. Cet ouvrage anonyme dessine l'image d'Alphonse de Liguori telle que, vers 1870, elle avait cours chez les Rédemptoristes allemands, à savoir celle d'un moraliste sévère et passablement rigoriste. En tant que responsable principal de cet ouvrage, Smetana ne cessait de tenir le P. Général Mauron au courant des progrès de son travail. Smetana mourut en 1871 et manifestement on différa la publication du volume qui était prêt, jusqu'en

<sup>60</sup> Lettre de Smetana à Mauron, Gars le 1er mars 1869 (Archives du Généralat des Rédemptoristes, Rome, Prov. Germ. Sup. IA 11. Aimable information et copies de la part du Dr O. Weiss, Rome). Cfr ibid. Smetana à Mauron, Gars le 23 janvier 1869: « Le P. Haringer m'a informé que le Saint Office l'a chargé de réunir des notes contre le P. Ballerini et que, dans ce but, il a déjà remis plusieurs feuilles au P. Quéloz »; Smetana à Mauron, Gars le 1er février 1869: « Le P. Haringer m'a communiqué la dernière exigence du P. Sallua. Comme je l'ai déjà laissé entendre dans ma dernière lettre, ce n'est pas du tout mon idée que l'on veut faire monter la Congrégation [des Rédemptoristes] en première ligne et la pousser à faire office de dénonciateur contre les Jésuites et à déclencher contre eux une guerre offensive. Par ailleurs, je ne suis pas du tout convaincu que cela fera avancer nos affaires, bien au contraire ». ORLANDI, *La causa* (comme note 52), 233 conclut de la lettre de Smetana que l'on peut s'en remettre à la fiabilité de Haringer, « se la S. Sede gli [Haringer] aveva affidato l'esame degli scritti del p. Ballerini ».

1873 pour ne pas compromettre la déclaration d'Alphonse comme Docteur de l'Eglise. Il n'est pas possible de vérifier si Haringer a collaboré à cette entreprise. Toujours est-il que les « *Vindiciae* » se réfèrent, également dans leur deuxième édition augmentée, à lui comme à un témoin du fait qu'Alphonse n'a pas été un défenseur du (simple) probabilisme<sup>61</sup>.

En réponse aux « *Vindiciae Alphonsianae* », un Jésuite belge, Victor de Buck, publia un ouvrage anonyme pour défendre Ballerini. Cet ouvrage que nous n'avons pas à analyser ici et qui porte le titre « *Vindiciae Ballerinianae* », donne à l'argumentation de Ballerini une infrastructure en mettant en lumière un certain texte d'Alphonse de Liguori avec l'interprétation que Heilig et Haringer en avaient donnée, c'est-à-dire pratiquement dans le sens de Ballerini<sup>62</sup>. Dans un bref chapitre « *De RR.PP. Heilig et Haringer* », de Buck produit des textes de ces deux éditeurs de la morale d'Alphonse pour prouver la thèse de Ballerini que son probabilisme à lui équivalait pratiquement à l'équiprobabilisme d'Alphonse et que c'était là aussi l'idée de Heilig et de Haringer. Par la suite, Ballerini lui-même a développé cet argument dans une dissertation. Mais il n'est plus arrivé à la publier. Après sa mort, son successeur Palmieri publia cette « *Dissertatio* » en se référant expressément également à Haringer<sup>63</sup>.

La controverse faisait pour ainsi dire endosser à Haringer le rôle de témoin par excellence du côté adverse et, pour cette rai-

<sup>61</sup> Cfr DE MEULEMMESTER, *Bibliographie II* (comme note 7), 403 à propos de Smetana en tant qu'auteur de: *Vindiciae Alphonsianae seu Doctoris Ecclesiae S. Alphonsi de Liguori [...] Doctrina moralis vindicata a plurimis oppugnationibus cl. P. Antonii Ballerini Soc. Jesu [...] cura et studio quorundam Theologorum e Congregatione SS. Redemptoris. Roma 1873. La 2e édition (vol. 1-2. Paris-Tournai-Bruxelles 1874) contient un avant-propos très instructif (concernant le déroulement du débat, etc.) du Rédemptoriste belge Jean-Hubert Kockerols. On y trouve mentionnés (vol. 1, 111) Haringer et le Viennois Ernest Müller dont il a déjà été question, comme témoins en faveur des thèses des « *Vindiciae* ».*

<sup>62</sup> Cfr *Vindiciae Ballerinianae* (comme note 44). On y trouve aux pages 113-134 la conférence de Ballerini de 1863, à propos de laquelle de Buck écrivit (128): « Quapropter nonnisi nomine aequiprobabilismus ille [celui d'Alphonse de Liguori] a probabilismo communi differt. Similiter P. Michael Haringer, egregius inter Redemptoristas theologiae moralis magister, [...] exposuit » (suivent des citations justificatives de Haringer). Cfr 155-157 le chapitre « *De RR. PP. Heilig et Haringer, deque convenientia inter Probabilismum et Aequiprobabilismum* »: ces deux éditeurs et commentateurs « font voir qu'il n'y a guère de différence pratique entre l'équiprobabilisme de l'un [Alphonse] et le probabilisme des autres » (156). A son avis, Haringer est loin d'avoir mal interprété Alphonse: « qu'on n'accuse pas le P. Haringer d'avoir forcé le sens de saint Alphonse » (ibid.).

<sup>63</sup> Cfr *Dissertatio* de genuina S. Alphonsi sententia circa usum opinionis probabilis, dans: Antonius BALLERINI, *Opus theologicum morale in Busenbaum Medullam*. Absolvit et edidit Dominicus PALMIERI. Vol. 1 Prati 1889, 597-667, ici 607 s., 616 et 633 à propos de Haringer, « *eximius vir* », « *doctissimus* », etc. Pour les éditions ultérieures de cette *Dissertatio* (1892, 1898), cfr SAMPERS, *Bibliographia* (comme note 44), 162 et 165.

son, il se sentait sans doute coincé dans un rôle défensif vis-à-vis de Ballerini, mais plus encore vis-à-vis de ses confrères et cela se répercutait dans la « Nota » de 1873 que nous avons déjà citée.

Le schéma rédactionnel assignant aux différents auteurs leurs positions par rapport au probabilisme survécut encore durant de nombreuses décades à Ballerini et Haringer, étant donné qu'Augustin Lehmkuhl poursuivit la même caractéristique en se référant à Haringer<sup>64</sup>.

#### 4. - *Consulteur de la Congrégation pour les indulgences*

En 1859, Haringer fut nommé par le Pape Consulteur de la Congrégation pour les indulgences<sup>65</sup>. Cette Congrégation cardinalice romaine perdit progressivement de son importance, comme le montre un regard sur son évolution extérieure durant les 19<sup>e</sup> et 20<sup>e</sup> siècles. Cette perte entraîna le déplacement de ses compétences, sa dissolution et sa réorientation<sup>66</sup>. Sur l'activité de Haringer dans cette Congrégation, on ne sait pratiquement rien. Quelques-unes de ses publications montrent qu'il se consacra avec beaucoup d'énergie et de persévérance au thème des « indulgences ». Le secrétaire de la Congrégation, Luigi Prinzivalli, avait édité les textes indulgenciés officiels<sup>67</sup>. Haringer procura une traduction allemande de ce recueil ainsi qu'une supplément<sup>68</sup>. Encore durant les dernières années de

<sup>64</sup> Cfr l'ouvrage classique paru en douze éditions de 1883 à 1914: Augustinus LEHMKUHL, *Theologia moralis*. 9e ed. vol. 2, Fribourg en Br. 1898, 821: « studui in scriptoribus [...] ea signa adjungere, quibus, ab Haringer inductis, judicium S. Alphonsi de ipso auctore exprimitur ».

<sup>65</sup> La nomination fut effectuée le 18 septembre 1859; cfr Andreas SAMPERS, *Congregatio SS.mi Redemptoris et Concilium Vaticanum I, an. 1869-1870*. Dans *SH* 10 (1962) 424-449, ici 433.

<sup>66</sup> A propos de la « Congregazione delle Indulgenze e delle Reliquie » dissoute en 1904, cfr Niccolò DEL RE, *La Curia Romana. Lineamenti storico-giuridici*. 3e éd. Rome 1970, 376-379.

<sup>67</sup> L'« *Enchiridion Indulgentiarum* », publié en 1950 par la Pénitencerie apostolique a été précédé au 19e siècle de plusieurs collections et « Raccolte ». Elles ont été réunies par Mgr Luigi Prinzivalli, secrétaire de la Congrégation des indulgences et publiées en partie à Rome par l'éditeur allemand Josef Spithöver. Cfr Aloisius PRINZIVALLI, *Resolutiones seu decreta authentica Sacrae Congregationis Indulgentiis Sacrisque Reliquiis praeposita ab a. 1668 ad a. 1861 accurate collecta*. Rome 1862.

<sup>68</sup> Cfr *Sammlung von Gebeten und frommen Werken, für welche die Päpste heilige Ablässe verliehen haben*. 13. römische Ausgabe, verbessert und mit neuen Verleihungen Sr. Heiligkeit des Papstes Pius IX. vermehrt von Aloys PRINZIVALLI. Übersetzt von Michael HARINGER. Ratisbonne 1859 584 p.; *Sammlung von Gebeten und frommen Werken, für welche die Päpste heilige Ablässe verliehen haben*. Hrsg. von Aloys PRINZIVALLI. Übersetzt von Michael HARINGER. Nachtrag zu der Ausgabe: *Die neuesten Ablässe, welche von Sr. Heiligkeit Papst Pius IX. vom Jahre 1855 bis Ende Mai 1865 verliehen wurden*. Ratisbonne 1865, 60 p.

sa vie, Haringer s'occupait de livres d'indulgences ou de piété et prenait soin de se munir des autorisations nécessaires avant d'éditer ou de traduire<sup>69</sup>.

Son activité dans la Congrégation pour les indulgences lui a peut-être valu une nouvelle nomination: En 1862, Haringer devint membre de l'Accademia di Religione Cattolica de Rome<sup>70</sup>. Ce cercle de prélats romains, de nobles, d'écrivains et de religieux cultivés existait depuis 1801 et déployait son activité en faveur d'une restauration et réaction culturelles et politiques. Dans cette association se rencontraient les représentants du catholicisme de droite de Rome et plus tard aussi de l'Europe<sup>71</sup> et à partir de 1862 on voit figurer parmi eux également le nom de Haringer.

##### 5. - *Aumônier militaire des troupes papales*

Dans son nécrologe, Dilgskron déclara que le ministère pastoral faisait à Rome lui aussi partie des activités principales de Haringer<sup>72</sup>. Nous sommes très mal informés concernant son style de consultation

<sup>69</sup> Cfr *Die geistliche Schatzkammer*. Von der heil. Congregation der Ablässe durch Decret vom 12. Juni 1878 gutgeheissene und für authentisch erklärte Übersetzung der "Sammlung der Gebete und frommen Werke, für welche die Päpste heil. Ablässe verliehen haben. Auf Befehl Sr. Heiligkeit Papst Pius IX. von der heil. Congregation herausgegeben". Aus dem Italien. in's Deutsche übertragen von Michael HARINGER. Autorisierte Ausgabe. Ratisbonne 1852, 552 p.; *Die geistliche Schatzkammer*. Von der heiligen Congregation der Ablässe durch Decret vom 3. März 1887 gutgeheissene [etc. cfr ci-dessus]. Ins Deutsche übertragen von Michael HARINGER. Autorisierte Ausgabe. Ratisbonne 1887, XVI, 690 p. De plus, cfr Michael HARINGER, *Gebet- und Ablassbuch. Kurze Zusammenstellung sämtlicher mit Ablässen versehenen Gebete nach authentischer Übersetzung [...]*. Ratisbonne 1879, XX, 446 p.; *Tägliche Andacht zu der unbefleckten Jungfrau und Mutter Gottes Maria. Psalmen und Gebete für jeden Tag in der Woche aus den Werken des heiligen Bonaventura gezogen. Der Monat September, der Andacht zu den Schmerzen der heiligsten Jungfrau geweiht. Der Monat März, der Verehrung des heiligen Joseph geweiht. Drei Andachten, für welche Se. Heiligkeit Papst Pius IX. mehrere vollkommene und unvollkommene Ablässe verliehen hat. Aus dem Italienischen übersetzt von P. Michael HARINGER [...]. Ein Supplement zu dem Buche: Sammlung von Gebeten und frommen Werken, für welche die Päpste heilige Ablässe verliehen haben*. Ratisbonne 1866, IV, 336 p.; il en existe une édition abrégée parue également à Ratisbonne (64 p.) ne contenant que les prières de Bonaventura. La même brochure parut après la mort de l'auteur en 2e édition *ibid.* en 1896, 64 p. Cfr *Gesamtverzeichnis des deutschsprachigen Schrifttums 1700-1910*. Vol. 18 Munich-New York-Londres 1980, 293.

<sup>70</sup> Cfr SAMPERS, *Congregatio* (comme note 65), 433; Communications du 20 février 1862 au sujet de la nomination de Haringer comme membre de l'Accademia. La date correspondante est fixée au 27 février 1862 (nomination, réception?) chez Antonio PIOLANTI, *L'Accademia di Religione Cattolica. Profilo della sua storia e del suo Tomismo*. Ricerca d'Archivio (Biblioteca per la storia del Tomismo, 9). Città del Vaticano 1977, 279.

<sup>71</sup> Sur la mentalité des membres de l'Académie (PIOLANTI, comme note 70, p. 67): « Entrarono [dans l'Académie] quasi esclusivamente gli uomini di destra, [...] quelli che in seguito saranno chiamati gli "ultramontani" ».

<sup>72</sup> DILGSKRON, *Nachruf* (comme note 2), 721: « Toujours est-il que l'activité principale de Haringer se déploya sur le terrain apostolique. Durant la première partie de son

et sa manière d'entendre les confessions, surtout sur le temps qu'il y consacrait et le cercle de personnes avec lesquelles il était en relations. C'est plutôt par hasard que l'on apprend dans la biographie du Prussien oriental converti au catholicisme et futur prélat à Breslau, le Dr Hugo Laemmer, que, durant son séjour à Rome, il rendait chaque semaine visite à Haringer comme à son « directeur d'âme »<sup>73</sup>.

Parmi les pénitents réguliers de Haringer figure aussi le capitaine suisse de la guerre du Sonderbund, François Joseph Oberson. Après son ordination sacerdotale pour le diocèse de Lausanne-Genève-Fribourg, Pie IX le promut à la charge de protonotaire à Rome et de chapelain militaire de l'armée papale. Haringer assista Oberson à sa mort et lui assura une sépulture dans la crypte de l'église des Pères Rédemptoristes à Rome<sup>74</sup>.

Il est possible que c'est par l'intermédiaire d'Oberson ou de Rédemptoristes suisses vivant à Rome que Haringer fut mis en contact avec la charge pastorale des troupes pontificales. Il s'y est engagé à fond, sans avoir jamais porté un titre officiel comme par exemple celui d'aumônier militaire. Avec son confrère, le Rédemptoriste suisse Brice Queloz, Haringer prêcha régulièrement comme préparation à la communion pascale une retraite aux soldats pontificaux dans l'église romaine de Sainte-Praxède située à proximité de Sant'Alfonso. Haringer prêchait en allemand et Queloz en français. En mars 1860, Haringer prêcha à Pérouse les exercices spirituels pour la garnison papale stationnée dans cette ville et en mars 1863 il donna la retraite aux militaires dans la basilique Saint-Paul-hors-les-Murs à Rome. De plus, Haringer visitait les soldats

---

séjour à Rome, il exerça le ministère de la prédication et des exercices spirituels qu'il prêcha en particulier et à diverses reprises aux troupes pontificales de langue allemande. Durant les dernières années de sa vie, le P. Haringer travailla plus particulièrement au salut des âmes comme confesseur [...] Il réussissait à satisfaire les prélats les plus considérés aussi bien que les pauvres gens du peuple qui, d'année en année, étaient plus nombreux à rechercher son confessionnal ».

<sup>73</sup> A propos du séjour de Laemmer à Rome en 1863 en qualité d'hôte dans la maison du Cardinal Reisach, son biographe écrit: « Presque chaque semaine il se rendait à Sant'Alfonso auprès de son directeur de conscience, le P. Haringer: Joseph SCHWETER, *Prélat Dr. Hugo Laemmer 1835-1918 oder Die Erbarmungen Gottes im Leben eines heilig-mässigen Gelehrten. Ein Zeit- und Lebensbild, verbunden mit der zweiten Auflage von Laemmers Konversionsschrift Misericordias Domini*. Glatz 1926. 115. En 1871 Laemmer était de nouveau à Rome: « Il visita également Sant'Alfonso où le P. Haringer lui raconta bien des choses au sujet du Concile » (ibid. 294).

<sup>74</sup> Cfr Villa Caserta (comme note 30), 83. Concernant F. Oberson (1820-1862) cfr Giacomo MARTINA, *Una relazione inedita sulle "stragi" di Perugia*. Dans: *Rassegna storica del Risorgimento* 55 (1968), 461-464 (exposé d'Oberson; avec dates de sa vie, 461).

blessés dans les hôpitaux militaires et ceux qui étaient emprisonnés dans les prisons papales<sup>75</sup>.

On n'est pas encore documenté d'une manière satisfaisante sur le nombre des étrangers engagés dans les armées pontificales entre 1850 et 1870. Si, pour la période de 1860-1870, on admet le chiffre d'environ 40.000-50.000 étrangers dans l'armée pontificale, on peut supposer qu'il y avait plus de 5.000 militaires de langue allemande. Il s'agissait surtout de Suisses et de Tyroliens mais aussi d'hommes provenant de toutes les parties de l'Autriche-Hongrie et des pays allemands<sup>76</sup>. Aux anges qui luttaient pour le Pape et les Etats pontificaux devait venir au secours la Confrérie de Saint-Michel fondée en Allemagne. On recueillait de l'argent et l'on introduisit le « denier de Saint-Pierre »<sup>77</sup>. Cela permettait de financer des achats d'armes, de recruter des mercenaires et d'organiser la propagande pour une « croisade » jusque dans les séminaires diocésains<sup>78</sup>.

<sup>75</sup> Cfr *Villa Caserta* (comme note 30), 64 s. et 75 s. Que Harringer ait réussi par ses exhortations (« la parola del P. Harringer », sic) à obtenir la soumission des soldats pontificaux mutinés, est controversé; cfr Francesco LIVERANI, *Il Papato, l'Impero e il Regno d'Italia. Memoria*. Florence 1861, 261; G. ORELIA DI S. STEFANO, *Il Papato, l'Impero e il Regno d'Italia. Memoria di Francesco Liverani esaminata e confutata*. Rome 1861, 26; *Civiltà Cattolica*, 4a Serie, 11 (1861) 385-408, ici 406.

<sup>76</sup> Pour le chiffre indiqué ici, il s'agit d'une projection comportant quelques inconnues. Si l'on admet une moyenne de 8 000 à 10 000 étrangers dans l'armée papale entre 1860 et 1870, et si l'on suppose un mercenariat de deux ans, on aboutirait à environ 50 000 étrangers. Il resterait à clarifier la notion d'étrangers (non-Italiens, mais aussi Tridentins et Vénitiens « autrichiens ».) ainsi que l'origine régionale et respectivement sociale. Précieux mais encore trop sommaire est Alessandro MANCINI BARBIERI, *Nuove ricerche sulla presenza straniera nell'esercito pontificio 1850-1870*. Dans: *Rassegna storica del Risorgimento* 73 (1986) 161-186 (à la page 181 on y parle de 8 000 volontaires étrangers dans l'armée pontificale durant l'été de 1860). Cfr le rapport du ministre de la guerre romain Hermann Kanzler à Pie IX du 28 décembre 1867; Norbert MIKO, *Das Ende des Kirchenstaates*. Vienne-Munich 1964, vol. 1, 362-391.

<sup>77</sup> Durant l'assemblée des catholiques allemands à Prague en 1860, le conseiller ministériel de Vienne, le Dr Bernhard Meyer, donna un rapport sur sa « Confrérie de l'archange saint Michel » et sur ses « deux fils engagés à Ancône dans l'armée pontificale, ce qui fit résonner toute la salle d'applaudissements retentissants et prolongés »: *Die zwölfte Generalversammlung der katholischen Vereine Deutschlands in Prag*. Dans: *Der Katholik* 40 (1860/II) 465-474, ici 471. Cfr *Der Peterspfennig*. Dans: *Ibid.* 719-741 avec des lettres pastorales de l'archevêque de Cologne Geissel (12 novembre 1860, 720-728) et de l'évêque de Mayence Ketteler (27 novembre 1860, 728-738). La « Fraternité de Saint-Michel » exigea à Munster que le roi Guillaume Ier prit des mesures militaires contre l'Italie et que « le bras puissant de la Prusse » protégeât le Pape: Willi REAL (Ed.), *Katholizismus und Reichsgründung. Neue Quellen aus dem Nachlass Karl Friedrich von Savigny*. Paderborn 1988, 150 (octobre 1870); Christoph WEBER, *Papsttum und Adel im 19. Jahrhundert*. Dans: *Les noblesses européennes au XIXe siècle*. Actes du colloque Rome 21-23 novembre 1985, Milan-Rome 1988, 607-657.

<sup>78</sup> A propos de la « croisade », cfr Jules DELMAS, *La Neuvième Croisade*. 2e éd. Paris 1881; LE MÊME, *Les Zouaves pontificaux en France*. 2e éd. Limoges 1872. Pour soutenir l'armée pontificale, on fonda en 1867 à Munster le « Pius-Verein » académique (Unio Piana) dans le but de « stimuler le soutien actif du chef de l'Eglise en détresse et

Pour qu'un « croisé » pût combattre avec les armes pour le Pape, le Saint-Siège exigeait un extrait de baptême catholique ou la conversion. Les protestants n'étaient pas admis comme mercenaires pontificaux ou, admis par erreur, ils étaient expulsés de l'armée<sup>79</sup>. C'est pourquoi des centaines de protestants arrivant à Rome sollicitaient le baptême « catholique » qui leur servirait de billet d'entrée dans l'armée pontificale. Le P. Haringer a, lui aussi, joué un rôle important de médiateur dans ces conversions. La chronique domestique des Rédemptoristes habitant la Villa Caserta à Rome signale pour le 12 mai 1858 le passage au catholicisme de 33 futurs soldats pontificaux à Sant'Alfonso<sup>80</sup>. La même chronique rapporte que, durant l'année 1860, dans l'église Sant'Alfonso et dans l'oratoire domestique, cent soldats ont abjuré leurs erreurs et sont devenus catholiques après s'être fait conseiller par le Père Haringer. Pour l'année 1868, on enregistra même 150 conversions au compte du Père Haringer, alors que le chiffre correspondant était beaucoup plus bas chez d'autres Pères Rédemptoristes habitant la

---

de sa petite troupe glorieuse et héroïque. Les élèves du séminaire diocésain de Mayence furent les premiers invités à en faire partie (probablement à cause des liens qui existaient entre l'évêque du diocèse [Ketteler] et Munster) : Rudolf FISCHER-WOLLPERT et Klaus REINHARDT, *Aus dem Leben des Seminaristen*. Dans: *Augustinergasse 34. 175 Jahre Bischöfliches Priesterseminar Mainz*. Mayence 1980, 127-151, ici 132. Le 28 mars 1868, Pie IX envoya un bref à l'association (ibid). A propos de la fraternité d'armes qui s'engagerait à lutter pour le Pape et qui était projetée à Munster (« Confraternità d'arme in difesa della Santa Sede ») et de la Confrérie de Saint-Michel, cfr Johann Friedrich SCHULTE, *Lebenserinnerungen*. 2e éd. Giessen 1908, 13-60 (sources).

<sup>79</sup> Le prétendu protestant Andreas Bichsel (né en 1827 au Canton de Lucerne et recruté en 1853) fut expulsé des troupes pontificales à cause d'un certificat de baptême falsifié: MANCINI BARBIERI, *Nuove ricerche* (comme note 76). 167. L'expulsion de l'armée pouvait être suivie d'arrêts de rigueur. En 1860, Charles Felden, appelé Grether/Gretter (né le 24 août 1825 à Strasbourg) fut enfermé dans la prison pontificale. Apparemment il était luthérien et il avait été trompé par son recruteur à Marseille. Selon des informations provenant du ministre de la guerre, Mgr de Mérode, il fut condamné à cause du vol d'une montre, mais, à la suite d'une attestation médicale, les châtimens corporels (coups de bâton?) lui furent épargnés. Cfr Archivio Segreto Vaticano, Segreteria di Stato 1860, 190, Fasc. 3, feuille 10-23. Les feuilles ayant le format d'une carte postale et sur lesquelles figuraient les obligations auxquelles on souscrivait lors de l'engagement dans l'armée pontificale, étaient un moyen permettant de transformer éventuellement la question confessionnelle en un cas criminel (faux serment). Dans le billet d'engagement imprimé en allemand pour le « Deuxième Régiment papal d'étrangers », un Badois (originaire de Kürzell près de Lahr) déclara: « De plus, j'affirme clairement et ouvertement que je confesse faire partie de l'Eglise catholique, apostolique et romaine et que je me sou mets à tous les châtimens dus au faux serment au cas où cette mienne déclaration ratifiée par serment s'avérait contraire à la vérité. — Signature du recruteur: Baumgarten; signature de la recrue: Joseph Fehrenbach; signature du témoin: Weiss » (ibid. fasc. 1. feuille 213).

<sup>80</sup> Cfr *Villa Caserta* (comme note 30), 76 s. Des protestants voulaient s'engager dans l'armée pontificale. Ils donnaient même le denier de Saint-Pierre, comme on le faisait volontiers remarquer à Rome; cfr *L'Orbe cattolico a Pio IX Pontefice Massimo esulante da Roma 1848-1850*. 2 vol. Naples (par exemple vol. 1, VIII, à propos de Christian Freytag, luthérien de Lubeck, qui envoya 30 ducats et demanda à Pie IX sa bénédiction).

même maison, par exemple environ 50 conversions en 1866 au compte du Père Edward Douglas<sup>81</sup>.

A cause du mauvais état des recherches sur les étrangers mercenaires dans l'armée pontificale, la publication de la liste de ceux que le Père Haringer prit en charge pourrait donner une information importante non seulement sur les origines sociales et régionales des soldats mais aussi sur les motivations d'ordre soit religieux, soit politique, soit économique, que l'on croit discerner chez les étrangers et qui sont souvent encore jugées d'une manière très controversée dans les publications<sup>82</sup>.

Les combattants ultramontains contre la démocratie et la révolution voyaient dans cette dernière un danger analogue à celui que constituait jadis l'Islam<sup>83</sup>. Cela se doublait d'une mentalité de « croisade » et du motif de l'antisémitisme qui l'accompagnait le plus souvent<sup>84</sup>. Les révolutionnaires italiens étaient les « Turcs » contre lesquels combattait le Pape pour sauver la civilisation. C'est dans ce sens que Haringer voyait en 1883 le deuxième centenaire

<sup>81</sup> Cfr *Villa Caserta* (comme note 30), 77. Concernant E. Douglas (1819-1898): Originaire d'une ligne latérale des Dukes of Queenberry, il reçut sa formation à Eton et à Oxford; en 1842, il passa à Rome au catholicisme, fut plus tard Provincial des Rédemptoristes romains. Cfr Samuel J. BOLAND, *The Conversion of Edward Douglas C. S.S. R.* Dans: *SH* 29 (1981) 291-322. On y trouve l'attestation d'une contemporaine concernant les convertis britanniques à Rome: « There was an endless number of Protestants received into the Catholic Church by Father Douglas » (321).

<sup>82</sup> Des listes complètes des conversions, réconciliations, baptêmes, confirmations et autres opérés à Sant'Alfonso avec toutes les données encore disponibles pourraient constituer la base d'études comparatives socio-historiques dans la ligne des listes des 250 zouaves canadiens et des 352 zouaves de Nantes (parmi eux 30 futurs prêtres et respectivement séminaristes dont quelques-uns tombèrent). Cfr Mario BOSI, *Pio IX e il contingente canadese degli Zuavi pontifici*. Dans: *Pio IX* 8 (1979) 54-80 (57-80 liste nominale); M. FAUGERAS, *Un aspect local de la question romaine: L'aide nantaise au Saint-Siège (1860-1870)*. Dans: *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest* 90 (1983) 47-72; 91 (1984) 393-421 (407-420 listes nominales et paroissiales; traite avant tout le financement, le « denier de Saint-Pierre »). Cfr A[ndreas] NIEDERMAYER, *Die Streiter für den apostolischen Stuhl im Jahre 1867* (Broschüren-Verein. 3e année, num. 9). Francfort 1867, 9: « Plût à Dieu que l'Allemagne puisse juxtaposer à la légion d'Antibes [française] une « légion allemande » afin de permettre aux meilleurs et aux plus nobles parmi les jeunes gens allemands de constituer une garde du Pape contre les bandits italiens! » Cfr KETTELER, *Schriften* I, 3 (comme note 56) 48 s. qui à Rome même exprime un vœu semblable.

<sup>83</sup> « La Révolution, comme autrefois l'Islamisme, menace aujourd'hui l'Europe, et aujourd'hui, comme autrefois, la cause du Pape est celle de la civilisation et de la liberté dans le monde »: Appel de Pâques 1860 du commandant en chef des troupes pontificales Lamoricière: Raffaele DE CESARE, *Roma e lo Stato del Papa. Dal ritorno di Pio IX al XX settembre. 1850-1870*. Rome 1907; Réimpression Milan 1970, 390. Cfr G. MARSOT, *Louis Juchault de Lamoricière (1806-1865)*. Dans: *Catholicisme* 6 (1967) 1739 s.; Charles de MONTALEMBERT, *Le Général de La Moricière*. Dans: *Oeuvres polémiques et diverses* III. Paris 1868, 611-646.

<sup>84</sup> Cfr MANCINI BARBIERI, *Nuove ricerche* (comme note 76) 178. On y trouve également le refrain final du « Chant des zouaves »: « Pour l'Eglise et la France! / Marchons toujours unis! / C'est là notre espérance, / Malgré les juifs nos ennemis ».



de la bataille de Vienne<sup>85</sup>. Les deux collèges de prêtres allemands à Rome, le Collège situé près du Campo Santo Teutonico et le Collège de S. Maria dell'Anima, publièrent chacun un volume commémoratif de cet événement<sup>86</sup>. A l'incitation du Recteur du Collège dell'Anima, le prêtre pragois Dr Karl Jänig, Haringer publia un mémorial sur la délivrance de Vienne. Dans la préface, Haringer déclare expressément que les papes dépensèrent de grandes sommes d'argent pour la guerre contre les Turcs, et que l'Autriche-Hongrie en retira un grand bénéfice. A présent, ce pays a l'occasion de s'acquitter de sa dette de reconnaissance « étant donné que le Pape se trouve en un si grand danger face aux Néo-Turcs »<sup>87</sup>.

Grâce à son engagement dans la pastorale militaire pontificale, Haringer apprit aussi à connaître le prélat militaire romain (« Cappellano Maggiore »), l'archvêque titulaire Vincenzo Tizzani<sup>88</sup>.

Ainsi Haringer entra en contact plus étroit avec l'évêque qui

<sup>85</sup> Cfr Heinrich LUTZ, *Das Türkenjahr 1683 in christlicher Sicht*. Dans: *Religion und Kultur an Zeitenwenden. Auf Gottes Spuren in Österreich*. Herausgegeben von Norbert LESER. Vienne-Munich 1984, 80-90 (dans ce volume on trouve d'autres contributions concernant l'année 1683); Agostino BORROMEO, *Le direttrici della politica antiottomana della Santa Sede durante il Pontificato di Innocenzo XI (1676-1689)*. Dans: *Römische Historische Mitteilungen* 26 (1984) 303-330; on y traite à la page 305 des *Miscellanea Sauer* qui seront encore mentionnés, mais on n'y trouve rien concernant l'ouvrage de Haringer.

<sup>86</sup> Cfr *Rom und Wien im Jahre 1683. Ausgewählte Actenstücke aus römischen Archiven zur II. Säcularfeier der Befreiung Wiens als Festgabe des unter Allerhöchstem Protectorate stehenden Priestercollegiums von Campo Santo zu Rom*. Hrsg. von Augustin SAUER, Vienne 1883. En sa qualité de recteur du collège et d'auteur principal, Anton de Waal présenta ce volume à l'empereur d'Autriche. Comme unique éditeur le signa Augustin Sauer († 1914), alors chapelain du collège, à la fin de sa vie curé à Heinrichau (Silésie). Cfr Erwin GATZ, *Anton de Waal (1837-1917) und der Campo Santo Teutonico (Römische Quartalschrift*. 38. Supplementheft). Rome-Fribourg-Vienne 1980, 67 et 70. Là il est question aux pages 6 et 32-36 de Karl Jänig (1835-1914), en 1875 recteur du collège de l'Anima à Rome. Cfr Joseph SCHMIDLIN, *Geschichte der deutschen Nationalkirche in Rom S. Maria dell'Anima*. Fribourg 1906, 773.

<sup>87</sup> *Innocenz XI. und die Befreiung Wiens 1683*. Prague 1883. La brochure qui comprenait 53 pages et qui parut à Prague dans la « Cyrillo-Method'sche Buchdruckerei J. Zeman Comp. », « Selbstverlag » ne mentionne ni auteur ni éditeur sur sa page de titre. Selon l'avant-propos (daté de Rome le 15 août 1883 et signé Haringer), c'est le Dr Jänig qui donna l'impulsion de la publication qui suit de très près les traces de l'ouvrage d'Onno Klopp: « *Das Jahr 1683 und der folgende grosse Türkenkrieg bis zum Frieden von Carlowitz* » (1882): Klopp « m'a servi de guide ». Dans le même avant-propos se trouve également la phrase où sont mentionnés les « néo-Turcs ». Cfr Josephus LÖW, *Opusculum ignoratum P. Sauer Haringer C.S.S.R.: 'Innocenz X. und die Befreiung Wiens 1683'*. Dans *SH* 5 (1957) 135 s.

<sup>88</sup> A propos de V. Tizzani (1809-1892), cfr Giuseppe M. CROCE, *Una fonte importante per la storia del Pontificato de Pio IX e del Concilio Vaticano I: I Manoscritti inediti di Vincenzo Tizzani*. Dans: *Arch. Hist. Pont.* 23 (1985) 217-345; 24 (1986) 273-363; 25 (1987) 263-364. *Ibid.* 23 (1985) p. 222 à propos de son flair de détecteur d'hérétiques (« intransigenza censoria »). Encore en 1882, le vieux Tizzani devenu libéral avait la réputation que, « durant ses jeunes années, il avait été passablement imbécile »: Franz Xaver KRAUS, *Tagebücher*. Herausgegeben von Hubert SCHIEL, Cologne 1957, 444.

le désignera en 1869 comme son théologien conciliaire. Tizzani, qui avait commencé par être un censeur de livres borné, évolua durant les années cinquante de manière à devenir un clerc libéral. Dans cette Rome des papes, il faisait presque figure d'un oiseau un peu bizarre. Tizzani le libéral et Haringer à l'orthodoxie rigide n'avaient que peu de choses en commun face aux questions politiques et ecclésiastiques qui se posaient alors; tout au plus se sentaient-ils proches dans une commune antipathie contre les Jésuites.

## 6. - *Le Concile du Vatican*

Sur le Concile, qui débuta en 1869, l'influence de Haringer a été pratiquement nulle. Les raisons s'en trouvent sans doute liées à l'archevêque Tizzani qui avait certes choisi Haringer comme son théologien conciliaire, mais ne tint pas compte de ses conseils et cela pour deux raisons. D'abord, Tizzani avait le format intellectuel suffisant pour formuler et défendre ses propres idées sans demander l'avis de son conseiller officiel et même en allant à l'encontre de son avis. Puis les deux hommes avaient une manière de voir les choses totalement divergente quand il s'agissait de questions de principes dans le domaine de la politique ecclésiastique et du déroulement du Concile. Haringer était un défenseur résolu de la doctrine de l'infaillibilité papale; Tizzani doutait pour le moins de l'opportunité de sa définition comme dogme. Lorsque, en décembre 1869, des évêques allemands firent résistance contre le schéma conciliaire « De Fide » préparé à Rome, Haringer demanda à « son » évêque Tizzani d'intervenir énergiquement contre la prétention des Pères conciliaires allemands et en faveur du schéma « De Fide » préparé par la Curie. Haringer, nota Tizzani, défendit son point de vue sans aucun succès<sup>89</sup>.

Par un décret du 20 février 1870 concernant le règlement du Concile, le Pape et la Curie précipitèrent le Concile dans une

---

<sup>89</sup> Tizzani nota le 24 décembre 1869, lorsque « Harringer [sic], Liguorino e mio teologo pel Concilio » apporta la nouvelle de la mort de Reisach, il le pria de donner son appui au schéma « De Fide » ou du moins de la critiquer avec la plus grande modération. « Face a molto bene quel padre [Haringer] la sua parte ed io la mia, deciso già a combattere lo schema »: CROCE, *Una fonte* (comme note 88) 23 (1985) 325 s. Tizzani nota aussi: « L'Haringer non poté indurmi a' suoi consigli. [...] E' il p. Haringer un vero tedesco e senza saperlo fa molto bene gli affari dei padri gesuiti, dei quali gode la stima: *Il Concilio Vaticano I. Diario di Vincenzo Tizzani (1869-1870)*. A cura di Lajos PASZTOR (Päpste und Papsttum 25, I). Vol. I. Stuttgart 1991, 46.

profonde crise. Par ce décret, le Pape voulait manifestement demeurer maître du déroulement du Concile et limiter la liberté des évêques. Ainsi prit-il sur lui le risque de ce que l'on a appelé la « crise de février ». L'atmosphère du Concile en fut tellement troublée que quelques évêques voulaient faire leurs valises. D'autres, qui faisaient partie de ce que l'on a appelé la minorité conciliaire — parmi eux figuraient plusieurs évêques d'Autriche-Hongrie et des pays allemands — manifestèrent tant de dépit à l'égard de la Curie que celle-ci crut devoir entreprendre quelque chose contre les opposants. Dans cette situation, Haringer resta tout à fait dans la ligne curiale et demanda à son archevêque Tizzani d'intervenir en faveur de la position papale et de « détruire l'opposition ». Tizzani, qui nous rapporte ce détail<sup>90</sup>, ne participa cependant pas à cette mise au pas de l'opposition conciliaire.

Bien que l'influence de Haringer sur les délibérations conciliaires auxquelles il participait, ait été pratiquement nulle, il peut cependant, dans le contexte de Vatican I, remporter un succès indubitable. Haringer servant d'intermédiaire, le Cardinal de Malines, Victor Dechamps, désigna comme son théologien conciliaire un converti allemand, le baron Constantin von Schüzler<sup>91</sup>. Dechamps, membre de la Congrégation des Rédemptoristes et connaissant sans doute Haringer personnellement, était l'un des partisans les plus résolus de la définition de l'infailibilité du Pape comme dogme. Depuis sa conversion survenue à Bruxelles en 1850, Constantin von Schüzler s'était fait remarquer à plusieurs reprises comme un ultramontain résolu<sup>92</sup> et de ce fait il était tout à fait dans son rôle comme conseiller de Dechamps.

<sup>90</sup> Tizzani fut informé de l'indignation des évêques. « Recavansi a me da varie parti queste notizie veramente affliggenti. Ne piangeva il mio teologo rev.mo P. Harringer [sic] liguorino, uomo di animo candidissimo e sostenitore della infallibilità papale. Deplorava egli quello stato di cose e non una volta mi esortò a far del mio meglio onde frenare gli sdegni e contribuire per mia parte a distruggere la opposizione »; CROCE, *Una fonte* (comme note 88) 23 (1985) 272. Tizzani disait à propos des méthodes de la Curie à l'égard des évêques: « C'est comme à l'Inquisition »; « A Rome, on ne peut pas parler »: HASLER, *Pius IX*. (comme note 11), 55 s.

<sup>91</sup> Cfr WEISS, *Redemptoristen* (comme note 2), 943; SAMPERS, *Congregatio* (comme note 65), 428-431 et 435. D'après cela, Dechamps proposa à plusieurs la charge de conseiller ou de secrétaire conciliaire, mais la plupart refusèrent. A lire Antonio PIOLANTI, *Schüzler, C.* Dans: *Enciclopedia Cattolica* 11 (1953) 33, Schüzler était cependant le théologien conciliaire de Fessler, évêque de St. Pölten.

<sup>92</sup> Cfr Gallus M. HÄFELE, *Constantin von Schüzler. Zu seinem 100. Geburtstag 7. Mai 1927*. Dans: *Divus Thomas* (Fribourg en Suisse) 5 (1927) 411-448.

## 7. - Johann Ev. Kuhn et J. M. Sailer devant l'Inquisition

Pour le Pape antidémocratique Pie IX, l'Eglise et la révolution, ou le Pape et la culture moderne, se trouvaient dans une opposition irréconciliable, tout comme Dieu et satan<sup>93</sup>. La politique papale et les ultramontains qui l'applaudissaient considéraient les catholiques de mentalité plus conciliante et plus libérale comme n'étant plus orthodoxes. Durant les années soixante du 19<sup>e</sup> siècle, le conflit théologique prit en Allemagne les allures d'une querelle entre la « théologie romaine » et la « théologie allemande »<sup>94</sup>.

Le professeur de théologie de Tubingue Johann Ev. Kuhn faisait partie des représentants de la dernière tendance. Après une controverse de Kuhn avec Schüzler à propos d'une question technique de théologie<sup>95</sup>, quelques prêtres wurtembergeois persuadèrent le Cardinal Reisach de formuler une plainte contre Kuhn auprès de l'Inquisition romaine. Schüzler, qui séjournait alors à Rome, tira des oeuvres de Kuhn un recueil de phrases « erronées » et le commenta en vue du dossier d'accusation que Reisach transmit à l'Inquisition en 1866. Haringer, qui entretenait des relations étroites avec Reisach, d'autant plus que les deux faisaient partie du cercle religieux qui s'était constitué autour de la visionnaire Louise Beck, prêta son concours à la préparation du dossier chargeant Kuhn<sup>96</sup>.

<sup>93</sup> Pie IX 1859: « Tra la Chiesa e la Rivoluzione, [...] non vi è strada di mezzo e non vi sono accomodamenti o conciliazioni: o Dio, o Satana »: MARTINA, *Pio IX* (1851-1866) (comme note 34), 147. Le « Syllabus » de 1864 condamne aussi la phrase que le Pape pourrait se réconcilier avec la culture moderne (cum recenti civilitate sese reconciliare): *Acta* (comme note 34), XXIV.

<sup>94</sup> Cfr Victor CONZEMIUS, *Die Kirchenkrise Ignaz von Döllingers. Deutsche gegen römische Theologie?* Dans: *Historisches Jahrbuch* 108 (1988) 406-429.

<sup>95</sup> Cfr Herman H. SCHWEDT, *Zur Kontroverse zwischen Kuhn und Schüzler über das Verhältnis von Natur und Gnade*. Dans: *Gregorianum* 52 (1971) 365-371.

<sup>96</sup> A Rome, Haringer faisait partie de l'entourage immédiat de Reisach; il était presque son chargé d'affaires et son prête-nom. Cfr la lettre de Reisach au régent du séminaire d'Eichstätt Joseph Ernst datée de Rome le 28 février 1863 où il formule la demande d'informations secrètes: « J'attends donc votre réponse avec impatience; vous voudrez bien me l'envoyer par la nonciature ou par l'intermédiaire du P. Haringer »: Erich GARHAMMER, *Seminaridee und Klerusbildung bei Karl August Graf von Reisach (1800-1869). Eine pastoraltheologische Studie zum Ultramontanismus des 19. Jahrhunderts*. (= Münchener Kirchengeschichtliche Studien, hrsg. von Georg SCHWAIGER und Manfred WEITLAUFF, Bd. 5) Stuttgart-Berlin-Köln 1990, 294. Cfr Josef MATTES, *Die Kontroverse zwischen Johannes von Kuhn und Constantine von Schüzler über das Verhältnis von Natur und Gnade* (Studia Friburgensia, 48). Fribourg/Suisse 1968, 64; WEISS, *Redemptoristen* (comme note 2), 920: « Une chose est hors de doute, à savoir que, à Rome, Schüzler a entre autres collaboré [dans l'affaire Kuhn] avec Haringer qui, en sa qualité de secrétaire de la Congrégation de l'Index, exerçait une influence considérable ». En fait, la procédure contre Kuhn n'a pas été introduite auprès de la Congrégation de l'Index mais auprès du Saint-Office (Inquisition). Haringer n'a jamais été secrétaire de la Congrégation de l'Index. Kraus commet la même erreur. Cfr *Tagebücher*

L'assesseur du Saint Office, le « libéral » archevêque Lorenzo Nina<sup>97</sup> et le professeur jésuite Franzelin<sup>98</sup> réussirent à empêcher la condamnation de Kuhn et à laisser le procès s'enliser.

L'affaire Kuhn illustre l'existence de tendances divergentes parmi les ultramontains allemands d'alors. Tous combattaient le catholicisme libéral, les uns d'une manière défensive par la condamnation et la délimitation, les autres d'une manière offensive par l'instruction et la persuasion. Du premier groupe faisaient partie Reisach et les ultramontains intransigeants qui s'appuyaient sur lui. On les rencontrait surtout au Wurtemberg et en Bavière, et Haringer était du nombre. La manière dont fut engagé le procès contre Kuhn est un produit typique de ce groupe, mais pas l'unique. Du second groupe faisaient partie les Jésuites allemands et leurs anciens élèves du Collège germanique de Rame. Leur tactique était de multiplier les publications pour un public instruit (livres, périodiques, comme par exemple les « Stimmen aus Maria Laach » à partir de 1864) et de miser sur l'activité académique. Les séminaires diocésains constituaient le terrain le plus favorable à celle-ci. A Wurzburg, plusieurs anciens du Germanicum furent nommés professeurs de théologie à l'Université; à Vienne, Clemens Schrader, lui aussi un ancien du Germanicum, fut le premier Jésuite qui obtint de mémoire d'homme une chaire d'Etat dans une Université de langue allemande<sup>99</sup> et en 1857 toute la Faculté de théologie d'Innsbruck passa aux Jésuites. Après cela, ils pouvaient espérer que les autres

---

(comme note 88), 484. Concernant Kuhn, on dispose à présent de l'ouvrage bien informé de Hubert WOLF, *Ketzer oder Kirchenwater? Johannes Evangelist von Kuhn (1806-1888). Eine kirchenpolitische Biographie. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Ultramontanismus und der Inquisition im 19. Jahrhundert.* 2 vol. Tubingue 1989. Thèse théologique dactylographiée, sous presse à Mayence: Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte.

<sup>97</sup> A propos de Lorenzo Nina, plus tard Cardinal et Secrétaire d'Etat sous Léon XIII, cfr Christoph WEBER, *Kardinäle und Prälaten in den letzten Jahrzehnten des Kirchenstaates. Elite-Rekrutierung, Karriere-Muster und soziale Zusammensetzung der kurialen Führungsschicht zur Zeit Pius' IX.* (1846-1878). Vol. 1-2 (*Päpste und Papsttum*, vol. 13, I-II) Stuttgart 1978, 491 s. Un prélat libéral décrit Nina en 1878 comme un assesseur de l'Inquisition doté de laissez-faire qui ne persécutait personne: « non perseguitò né ecclesiastici né laici per causa di religione e di lui si può dire che lasciava fare e lasciava passare » (ibid., 754).

<sup>98</sup> Cfr Peter WALTER, *Die Frage der Glaubensbegründung aus innerer Erfahrung auf dem I. Vaticanum.* Mayence 1980, 133-138 et 259-261; Peter WALTER, *Johann Baptist Franzelin (1816-1886). Jesuit, Theologe, Kardinal. Ein Lebensbild.* Bozen 1987, 50.

<sup>99</sup> Cfr Heribert SCHAUF, *Clemens Schrader (1820-1875).* Dans: KATHOLISCHE THEOLOGEN DEUTSCHLANDS IM 19. JAHRHUNDERT. Herausgegeben von Heinrich FRIES und Georg SCHWAIGER, vol. 2. Munich 1975, 368-385. Concernant la « restructuration » de la Faculté de théologie de Wurzburg, cfr Manfred WEITLAUFF, *Zur Entstehung des 'Denzinger'. Der Germaniker Dr. Heinrich Joseph Denzinger (1819-1883) in den ersten Jahren seines akademischen Wirkens an der Universität Würzburg.* Dans: *Historisches Jahrbuch* 96 (1978) 312-371.

Universités de l'Etat allaient s'ouvrir à eux en Allemagne<sup>100</sup>. Ce groupe était d'avis que les attaques des intransigeants contre le théologien de Tubingue, qui ne professait qu'un libéralisme modéré, étaient contrindiquées et exagérées, comme le montrent par exemple les déclarations bienveillantes du Jésuite Joseph Kleutgen à l'égard de Kuhn<sup>101</sup>. A Rome, Franzelin intervint en faveur de Kuhn pour le protéger des menées du groupe évoluant autour de Reisach, dont faisait également partie Haringer. Cela correspond tout à fait aux constellations et aux actions divergentes des ailes ultramontaines sous Pie IX. Un des adversaires les plus intransigeants de Kuhn, des Jésuites et de leurs élèves du Germanicum, explique comment Kuhn a été sauvé par la tactique de ces derniers: « Car les Jésuites, pour autant qu'ils entrent en ligne de compte, comme c'est le cas pour le Père Franzelin, professeur au Collège romain, étaient bien disposés à l'égard du professeur Kuhn et, dès le début, les anciens du Germanicum se montraient très mécontents de la polémique contre Kuhn parce qu'ils craignaient qu'une condamnation de ce dernier pourrait encore davantage indisposer leurs adversaires contre eux-mêmes »<sup>102</sup>.

En 1873, on faillit assister à une réédition du procès contre Kuhn; cette fois-ci la victime était l'évêque Johann Michael Sailer mort quarante ans plus tôt<sup>103</sup>. Les artisans de cette manœuvre ne

<sup>100</sup> Il va de soi que les anciens du Germanicum ne doivent pas tous être rangés dans le cadre esquissé, comme le montrent les exemples de Reisach et de Senestréy (à partir de 1871 environ), qui étaient tous deux des anciens du Germanicum. La situation est analogue chez les Jésuites, par exemple pour ceux qui exerçaient une activité littéraire à la différence de ceux qui s'adonnaient au ministère des missions et dont la mentalité s'apparentait davantage à celle du cercle de Mayence.

<sup>101</sup> Kleutgen à propos de Kuhn et de la (néo-) scolastique: dans les questions doctrinales « je ne connais aucun théologien qui, sans défendre notre [des Jésuites] point de vue, nous serait aussi proche ». Parmi ceux qui attaquèrent Kuhn ou qui portèrent atteinte à son honneur, il n'y avait aucun Jésuite: Konrad DEUFEL, *Kirche und Tradition. Ein Beitrag zur Geschichte der theologischen Wende im 19. Jahrhundert am Beispiel des kirchlich-theologischen Kampfprogramms P. Joseph Kleutgens SJ. Darstellung und neue Quellen*. Munich-Paderborn-Vienne 1976, 269. Les professeurs de Tubingue tels que Kuhn ont davantage besoin « d'être instruits que d'être réfutés », écrivait Kleutgen en 1865 à Moufang à propos de la controverse Kuhn-Schäzler: Leonhard GILLEN, *Kleutgen und die Theologie des Erkenntnisbildes. Mit einem Anhang: Unveröffentlichte Briefe Kleutgens an den Mainzer Seminarregens Dr. Moufang 1863-1866*. Meisenheim 1956, appendice: lettre écrite de San Pastore près de Rome le 10 octobre 1865.

<sup>102</sup> [Johann Baptist SCHMITT], *Landesrechtliche Stellung der katholischen Kirche in Württemberg 1803-1845*. II. Teil 1845-1868. Radolfzell 1915, 83. A propos de cet ouvrage intéressant cfr August HAGEN, *Gestalten aus dem Schwäbischen Katholizismus*. Teil 2. Stuttgart [1950], 183.

<sup>103</sup> Cfr HAUSBERGER, *Sailers Weg* (comme note 35), 124 s.; WEISS, *Redemptoristen* (comme note 2), 945-957. L'article était déjà sous presse quand parut Hubert WOLF, *Der Fall Sailer vor der Inquisition. Eine posthume Anklageschrift gegen den Theologen und Bischof aus dem Jahre 1873*. Dans: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 101 (1990), 344-370.

pouvaient plus se couvrir du protectorat du Cardinal Reisach (il était mort en 1869), mais ils substituèrent l'évêque Senestréy de Ratisbonne à l'accusateur prestigieux de Rome. Senestréy faisait partie du cercle des « enfants de la mère » et à Rome il eut de nouveau recours à Schüzler et à Haringer pour l'aider à préparer le dossier d'accusation contre l'évêque Sailer. Sa méthode ressemblait donc à celle dont Reisach avait usé contre Kuhn<sup>104</sup>. Franzelin, qui jusque là n'avait été que qualificateur fut nommé en 1871 consultant du Saint Office et dorénavant sa voix aura donc plus de poids que jusque là. Grâce à lui et plus encore à l'habile tactique de l'archevêque Nina, il fut possible d'empêcher une condamnation de Sailer. Dans le cas de Kuhn, cela lui avait réussi parce qu'il avait fait jouer des exposés d'évêques allemands contre Reisach qui avait porté plainte. Il est possible que, dans le cas de Sailer, Nina a usé d'une tactique semblable face à Senestréy. Dans la documentation qui se rapporte à Sailer, on cite à différentes reprises le témoignage de l'évêque de Paderborn Konrad Martin au sujet de diffamations de Sailer en Bavière et « en dehors de la Bavière » (Rome!). Cela permet de supposer que Martin laisse entendre par là qu'il a lui-même pris position dans cette affaire Sailer (1873-1874)<sup>105</sup>.

« Peut importe ce qui se passa derrière les coulisses, l'accusation contre Sailer avait échoué. Il est possible que, à côté des Jésuites couverts d'injures, la diplomatie romaine l'a emporté »<sup>106</sup>. On a peine à croire que l'estime des Jésuites et de la diplomatie ait grandi chez Haringer à travers cette affaire.

<sup>104</sup> Cfr WEISS, *Redemptoristen* (comme note 2), 952 s. à propos de la question de l'auteur de l'acte d'accusation: Il y a une forte présomption en faveur de Schmöger comme auteur, mais une dernière rédaction par Schüzler n'est pas à exclure. « En tant que secrétaire de la Congrégation de l'Index, le nom du P. Haringer a entre-temps également été mis en circulation » (945; cfr ci-dessus note 96). On a conservé des copies concernant cette affaire écrites de la main de Haringer. Cfr ibid. 945 et 952.

<sup>105</sup> Comme on le sait, Heribert Schauf a édité les articles de Scheeben concernant Kuhn: Cfr Matthias Joseph SCHEEBEN, *Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von Josef HOFER. Vol. 8: *Gesammelte Aufsätze*. Herausgegeben von Heribert SCHAUF. Fribourg en Br. 1967. Ces articles constituent un exemple — Schauf ne s'est pas rendu compte de la chose — du genre littéraire peu exploré des vota publiés sous des formes camouflées ou réutilisant des études qui laissent entrevoir certains rapports avec la Congrégation de l'Index ou avec celle de l'Inquisition. Concernant le jugement cité de l'évêque de Paderborn à propos de Sailer, cfr Konrad MARTIN, *Zeitbilder oder Erinnerungen an meine verewigten Wohltäter*. Mayence 1979, 63. Cfr à ce propos Hubert SCHIEL, *Johann Michael Sailer. Leben und Briefe*. Vol. I. Ratisbonne 1948, 707; HAUSBERGER, *Geschichte* (comme note 25), 184 s.

<sup>106</sup> WEISS, *Redemptoristen* (comme note 2), 957.

8. - *Apologie de l'« Index des livres prohibés »*

Du vivant d'Alphonse de Liguori, le Pape Benoît XIV essaya de réformer les deux Congrégations cardinalices de l'Inquisition et de l'Index. Ce Pape, que les Rédemptoristes estimaient beaucoup, avait été depuis 1713 consultant auprès du Saint Office, puis Cardinal-Inquisiteur auprès de la même autorité et sans doute aussi membre de la Congrégation de l'Index. De ce fait, il savait par expérience personnelle « ce qui se jouait effectivement dans ces instances de gouvernement et quelles méprises s'y étaient produites »<sup>107</sup>.

Par sa constitution « *Sollicita ac provida* » de 1753, le Pape réforma la pratique de la mise à l'index et lui donna un ordre de procédure. Celui-ci devait protéger certains droits des auteurs, mais servit de peu parce que les Papes et la Curie ne se tenaient pas à ces prescriptions. On continua à mener des procès en cachette, « *sub secreto* », c'est-à-dire sans transparence et sans la possibilité de contrôler la procédure<sup>108</sup>.

Le siècle des lumières essayait de projeter un peu de clarté dans ces sombres procédures. Mais ses méthodes étaient souvent pitoyables et naïves et ne s'articulaient peut-être que sur un morceau de papier face à une répression vigoureuse. Deux morceaux de papier écrits à l'encre et au contenu rebelle tombèrent entre les mains d'Alphonse de Liguori. Des inconnus y critiquaient les lois de l'Eglise concernant les livres, rappelaient l'antiquité et l'Eglise primitive qui n'avaient pas connu de pareilles défenses et blâmaient les procédures illégales et non conformes au droit canon.

<sup>107</sup> Hans PAARHAMMER, « *Sollicita ac provida* ». *Neuordnung von Lehrbeurteilung und Bücherzensur in der katholischen Kirche im 18. Jahrhundert*. Dans: *Ministerium Iustitiae*. Festschrift für Heribert Heinemann zur Vollendung des 60. Lebensjahres. Herausgegeben von André GABRIELS und Heinrich J.F. REINHARDT. Essen 1985, 343-361, ici 345. Benoît XIV « savait mieux que quiconque que les multiples plaintes et griefs concernant la pratique de la censure des livres n'étaient pas dénués de fondement, mais bien fondés dans la réalité » (ibid.). « Nessun papa è stato tanto amato dai Redentoristi come Benedetto XIV »: Giuseppe ORLANDI, *Benedetto XIV, S. Alfonso Maria de Liguori e i Redentoristi*. Dans: *Benedetto XIV (Prospero Lambertini)*, Convegno Internazionale di studi storici sotto il patrocinio dell'Archidiocesi di Bologna. Cento 6-9 Dicembre 1979. A cura di Marco CECHELLI (Documenti e studi, 3). Cento (Ferrara) 1981, vol. I, 605-627, ici 607.

<sup>108</sup> En 1966, le Cardinal Alfredo Ottaviani déclara « que, au cours des temps, le Saint Office s'était éloigné de la procédure prévue par Benoît XIV et qu'il l'avait remplacée par une procédure autoritaire. [...] Cela tenait peut-être au fait que cette Congrégation n'était pas suffisamment contrôlée ». L. K[AUFMANN], *Prophet Ottaviani?* Dans: *Orientierung* 39 (1975), 37. Texte français: *Déclarations du cardinal Ottaviani à la revue « Gente »*, dans: *La Documentation catholique* 63 (1966), 837-844, ici 839.



Contre un pareil essai si pitoyable, Alphonse, en tant que représentant de la réaction contre la philosophie des lumières, écrivit sa « Dissertation sur la juste prohibition et abolition des livres dont la lecture est nuisible »<sup>109</sup>. Dans cette dissertation, il analyse le droit de l'Église de procéder à la prohibition des livres et se réfère à sa pratique. Pour Alphonse, il est établi que, dans l'interdiction des livres, l'Église a toujours mené une enquête minutieuse; elle a procédé et procède encore selon un ordre conforme à la loi.

Alphonse connaît la constitution de Benoît XIV « *Solicita ac provida* » et cite aussi des auteurs contemporains et en premier lieu le plus grand nom de l'« *Illuminismo* » catholique en Italie, Ludovico Antonio Muratori. Alphonse cite ces noms lorsqu'il explique la procédure prudente et réfléchie de l'Église dans l'interdiction des livres<sup>110</sup>. Il cite encore plusieurs moralistes dans la partie finale qui se propose de résoudre quelques cas et « *dubia* » qui pouvaient avoir une grande importance dans un milieu imprégné d'esprit ecclésiastique. Le plus souvent, il discute des questions d'excommunication, par exemple si on l'encourt déjà par la lecture de quelques lignes ou de quelques pages. Ce n'est pas seulement la lecture de livres imprimés qui fait encourir l'excommunication, mais aussi celle de manuscrits. Tel est l'avis d'Alphonse qui prend le contrepied de la plupart des auteurs, car, à son avis, il faut, dans de pareilles questions, suivre l'opinion la plus rigoureuse<sup>111</sup>. La dissertation parut pour la première fois en 1759 et depuis lors en de nombreux nouveaux tirages et nouvelles éditions, le plus souvent dans le cadre de la « *Théologie morale* » du saint<sup>112</sup>.

Lorsque, en 1846, Haringer donna une nouvelle édition de la dissertation sur l'Index, l'auteur n'était plus un simple théologien et missionnaire napolitain, mais saint Alphonse qui avait été élevé aux honneurs des autels. Le même texte, mais édité dans un

<sup>109</sup> « *Dissertatio de justa Prohibitione et Abolitione Librorum nocuae lectionis...* ». Dans: ALPHONSUS DE LIGORIO, *Theologia moralis*. Editio nova Leonardi GAUDÉ. Vol. I. Romae 1905, 253-291. Ibid. p. 253 sur l'occasion du traité: « *Nuper in duas offendi epistolas calamo exaratas* ». « *Cum sit satis compertum, Ecclesiam catholicam, in hujusmodi librorum proscriptioe, accurato semper examine, rectoque ordine processisse, et nunc quoque procedere, demonstrabimus, quam prudenter et ordinate in hujusmodi prohibitione semper Ecclesia processit et procedit* » (ibid.).

<sup>110</sup> « *Inspice igitur, benevole lector, quam caute ac mature in hujusmodi examine et prohibitione librorum Mater Ecclesia procedat* »: ibid. 281. Concernant Muratori, cfr plus loin note 113.

<sup>111</sup> « *quia in hac re expedit ordinarie rigidiores opiniones sequi* »; ibid. 289.

<sup>112</sup> Cfr DE MEULEMEESTER, *Bibliographie I* (comme note 9), 103 s.; Fabricio FERRERO, Samuel J. BOLAND, *Las obras impresas por S. Alfonso Maria de Liguori*. Dans SH 36/37 (1988/89), 485-543, ici 516.

autre siècle et dans le nouvel environnement d'un autre pays, apparaissait revêtu d'une nouvelle valeur. Les contemporains de Haringer soupçonnaient ou savaient que la Curie romaine ne s'en tenait pas à la constitution de Benoît XIV. C'est pourquoi les Hermésiens déploraient les entorses romaines à la procédure lors de la condamnation du théologien de Bonn Georg Hermes; ils firent une édition spéciale en langue allemande du chapitre connu le L. A. Muratori sur la prudence requise dans la prohibition des livres et les abus qui s'y trouvaient liés<sup>113</sup>. C'était dans l'intérêt des ultramontains que l'« Auklärung » fût endiguée et qu'il y eût des « semeurs de brouillard »<sup>114</sup> afin de camoufler les faits et les plaintes. Parmi ces « semeurs de brouillard », le Jésuite Giovanni Perrone fit ses preuves, en induisant le public en erreur au sujet des procédures contestées. Il le fit par un écrit rempli de désinformation et de demies vérités. Il s'efforçait ainsi de démontrer combien les procédures romaines étaient menées avec prudence, maturité, équilibre et correction. L'édition de la dissertation d'Alphonse de Liguori faite par Haringer en 1846 poursuivait le même but: démontrer que l'Église procède toujours d'une manière correcte dans l'interdiction des livres.

Haringer ajouta à son édition un court commentaire dans lequel il n'est pas question de l'origine effective des interdictions romaines mais de leur caractère obligatoire. A propos de la question de la validité de l'Index en Allemagne, Haringer cite quelques opinions selon lesquelles l'Index n'est pas valable en Allemagne. Mais il rapporte aussi les opinions plus sévères de Dominicains et de Franciscains dont cependant personne n'affirme la « réception » sans conditions de l'Index pour l'Allemagne. Dans cette question, les auteurs jésuites professaient « l'opinion la plus bénigne » (*benignior sententia*). Haringer ne prend position ni pour ni contre

---

<sup>113</sup> Cfr Ludwig Anton MURATORI, *Über den rechten Gebrauch der Vernunft in Sachen der Religion*. Übers. und herausgegeben von [Franz X.] BIUNDE und Johann Wilhelm Joseph BRAUN. Coblenz 1837, 403-415. Alphonse de Liguori cite ce chapitre pour autant qu'il affirme le droit de l'Église d'édicter des interdictions de livres, mais il omet de rapporter le passage de Muratori où il parle du grand dommage que des condamnations injustes peuvent causer. A propos de cette édition et de l'apologétique de Perrone ainsi que des réponses qu'elle a suscitées cfr Heinrich SCHROERS, *Ein vergessener Führer aus der rheinischen Geistesgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts*. Job. Wilhelm Jos. Braun (1801-1863). Bonn-Leipzig 1925, 225-231, 319-329; Herman H. SCHWEDT, *Das römische Urteil über Georg Hermes (1775-1831). Ein Beitrag zur Geschichte der Inquisition im 19. Jahrhundert*. Rom-Freiburg-Wien 1980.

<sup>114</sup> Alphonse de Liguori appelle « nebulones » ces têtes évaporées qui exigeaient comme condition de la validité des décrets de l'Index à Naples leur publication à ce même endroit: *Dissertatio* (comme note 109), n° 29, 283.

ces opinions et s'en remet au lecteur afin qu'il se fasse lui-même son opinion <sup>115</sup>.

L'« Annotation », que Haringer a ajoutée à la dissertation d'Alphonse, allait dans la direction de la maxime: « L'Index n'est pas obligatoire en Allemagne » <sup>116</sup>. Rien que par son argument qui s'appuyait sur Alphonse de Liguori et qui affirmait que chacun devait vérifier la validité de l'Index dans son pays, Haringer s'opposait à la politique des ultramontains qui voulaient partout faire passer l'Index. L'intérêt de Haringer pour cette argumentation dont les ultramontains allemands n'étaient pas coutumiers, résultait sans doute du fait que, en opposition aux soi-disant « normes de l'Index », il publiait toujours ses livres sans y faire figurer l'« Imprimatur » ecclésiastique.

L'impact de l'« Annotation » de Haringer concernant la valeur de la 'réception' problématique de l'Index en Allemagne incita les milieux romains à donner une réplique. Un article anonyme « Etude sur l'Index romain et l'autorité de ses défenses » déclare d'entrée de jeu qu'il n'a *pas* l'intention de réfuter Haringer, puis il conteste nettement la nécessité de l'« annotation » et sa justification par le texte d'Alphonse. L'auteur argumente que, pour une soi-disant 'non-réception' de l'Index en Allemagne, le consentement du Pape est requis depuis le Concile de Trente et prend fait et cause pour la validité universelle de l'Index <sup>117</sup>.

Plus tard, dans une « Etude sur l'Index », le même auteur ro-

<sup>115</sup> Cfr Theologia moralis Sancti ALPHONSI MARIAE DE LIGUORI. [...] curavit Michael HARINGER. Tom. I. Ratisbonae 1846. 175-227 (Dissertation sur l'interdiction des livres), 228-233 (« Annotatio editoris » Haringer).

<sup>116</sup> Cette expression se propose d'être une variante de l'expression classique « Index non viget in Gallia ». Cfr le chapitre « La "réception" de l'Index » de Claude SAVART, *Les catholiques en France au XIXe siècle. Le témoignage du livre religieux* (Théologie historique, 73). Paris 1985, 254-274. Les ultramontains allemands mettaient eux aussi parfois en doute le caractère obligatoire de l'Index du point de vue du droit criminel (mais pas son obligation morale): [ANONYME], *Über die Verbindlichkeit des Index librorum prohibitorum*. Dans: *Der Katholik*, Neue Folge 1 (1859), 93-95; cfr Franz Heinrich REÜSCH, *Der Index der verbotenen Bücher. Ein Beitrag zur Kirchen- und Literaturgeschichte*. Vol. 1-2. Bonn 1883-1885. Réimpression Aalen 1967, ici vol. 2, section 2, 1206-1217 («réception» de l'Index); WEISS, *Redemptoristen* (comme note 2), 890 et 1048 s. (concernant les questions d'Imprimatur des Rédemptoristes bavarois).

<sup>117</sup> Concernant l'« Annotatio » de Haringer accompagnant l'édition du texte d'Alphonse de Liguori: « C'est cette note qui nous suggère des réflexions que nous croyons devoir publier. Notre intention n'est pas de tenter la réfutation du docte et modeste éditeur [...] Y a-t-il obligation rigoureuse d'observer les règles et les condamnations de l'Index en Allemagne? Nous ne voulons pas le décider; et suivant l'exemple que nous donne le P. Haringer lui-même, nous nous bornons à signaler quelques faits, à présenter des aperçus nouveaux, qui nous semblent manquer à son annotation ». *Etudes sur l'Index romain et l'autorité de ses prohibitions*. Dans: *Analecta Juris Pontificii*, 1e Série, 1855, 340-373, ici 340.

main invalida la position de départ de Haringer et cela en se référant à Alphonse de Liguori<sup>118</sup>. La faiblesse de Haringer résidait effectivement dans la juxtaposition de sentences de différents auteurs sans dégager les développements ou les connexions historiques. En faveur de sa thèse de la validité générale de l'Index, le Romain faisait valoir que, durant les cent dernières années, l'ultramontanisme avait réalisé des progrès en Allemagne en ce qui concerne la pratique de l'Index. Il renvoyait à des « cas plus récents » tels que la condamnation de l'évêque auxiliaire de Trèves Hontheim/Febrounius (1772) et des deux théologiens Georg Hermes de Bonn (1835) et Anton Günther de Vienne (1857). A l'aide du récit fallacieux de Perrone et d'affirmations semblables dans les brefs pontificaux dirigés contre Hermes et Günther, l'auteur anonyme compose des hymnes de louanges sur la pratique romaine de l'interdiction des livres.

Lorsque cet éloge parut, le catholicisme allemand, de Vienne à Cologne et à Breslau, se trouvait encore sous le choc de la condamnation papale des oeuvres de Günther de l'année 1857. Les adversaires allemands de Günther avaient un besoin urgent d'informations apologétiques à propos de l'Index et de la validité des procédures romaines dans le domaine de l'interdiction des livres. L'« Archiv für katholisches Kirchenrecht » traduisit tout de suite l'article mentionné. Ainsi les lecteurs allemands pouvaient-ils lire à présent au sujet des sentences du Saint-Siège dans les procès doctrinaux: « Quel est ici-bas le tribunal qui pourrait comparer sa prudence à celle de ce tribunal suprême? » Les procédures suivies sans circonspection et sans l'observation des normes papales (par exemple « Sollicita ac provida ») poussent l'apologiste de l'Index à écrire sur un ton exalté: « L'histoire est pleine d'exemples de ce genre. Partout on retrouve une prudence et une circonspection qu'aucune précipitation n'aveugle<sup>119</sup>.

L'apologie de l'Index romain qu'Alphonse de Liguori avait publiée en 1759 et que Haringer réédita en 1846 déboucha en 1859 sur de vulgaires flatteries de courtisans. Les réflexions de Harin-

<sup>118</sup> Cfr [ANONYME]: *Etudes sur l'Index*. Dans: *Analecta Juris Pontificii*, Quatrième série (Deuxième partie du tome second) (1860), col. 1401-1446. L'auteur récuse tout simplement l'argument que l'Index n'est pas reçu: « Saint Alphonse de Liguori, à qui on objecte que l'Index n'a pas été reçu, répond, en sa dissertation *de libris prohibitis*, deux choses: 1. qu'il y a obligation de le recevoir; 2. qu'en fait il a été publié, et fidèlement observé » (1402).

<sup>119</sup> [ANONYME], *Studien über den Index*. Dans: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 4 (1859), 509-582, ici 562 s. De plus, l'auteur voit dans la procédure une preuve de la « sagesse souveraine » promise par le « divin fondateur » aux Papes (563).

ger mettant en doute la validité de l'Index pour l'Allemagne sombrèrent après que, au plus tard à partir de 1848, la marche triomphale de l'ultramontanisme eut pour effet une réception toujours plus forte des interdictions romaines (de livres, etc.) dans le catholicisme universel.

9. - *Consulteur de la Congrégation de l'Index et censeur de Johann Friedrich von Schulte*

Le 23 juin 1873, le Pape nomma Haringer Consulteur de la Congrégation de l'Index<sup>120</sup>. Cette institution était, en ce temps-là, dirigée par le Cardinal Antonio De Luca, qui était un modéré et presque considéré comme libéral. A une époque antérieure, il avait été Nonce à Munich et peut-être Haringer avait-il déjà, en ce temps-là, appris à le connaître en Bavière<sup>121</sup>. Secrétaire de la Congrégation était le Père Saccheri, un Dominicain originaire de Ligurie, avec lequel Haringer avait manifestement un bon contact<sup>122</sup>.

Sur mandat de la Congrégation, les Consulteurs élaboraient des rapports sur différentes questions. Ces vota rédigés par écrit concernaient presque toujours des écrits imprimés. Dans le cas de Haringer, il s'agissait avant tout de titres en langue allemande. De 1873 à 1886, il a élaboré plus de trente rapports écrits pour la Congrégation de l'Index<sup>123</sup>. La plus grande partie des titres examinés par Haringer fut plus tard effectivement mise à l'Index.

On peut se faire une idée du style et de la méthode d'argumentation de Haringer, dans son activité auprès de la Congrégation de l'Index, à partir du compte rendu d'une affaire traitée dans le

<sup>120</sup> Le billet de nomination N° 8686 est daté du 23 juin 1873 et signé du Cardinal Antonelli, dans: Archives générales des Rédemptoristes à Sant'Alfonso, Rome, héritage littéraire de Haringer. L'enregistrement correspondant se trouve dans le registre du Secrétariat d'Etat: Archivio Segreto Vaticano, Segreteria di Stato, Protocolli, vol. 309, N° 8686 du 23 juin 1873.

<sup>121</sup> Concernant Antonio De Luca (1805-1883), cfr WEBER, *Kardinäle* (comme note 97), 456 s. et ailleurs.

<sup>122</sup> Girolamo Pio Saccheri (1821-1894) devint en 1872 secrétaire de la Congrégation de l'Index. En 1889, il démissionna et fut transféré à Constantinople (Limogé?), où il mourut. En 1877, il était considéré comme « d'idée modérée » (WEBER, *Kardinäle*, comme note 97, 748); en 1875, il écrivit un votum agressif contre l'évêque libéral Martini. Cfr MARTINA, *Pio IX (1867-1878)* (comme note 43), 285-288.

<sup>123</sup> Dans l'héritage littéraire de Haringer (cfr note 120) se trouve une liste « In S. Congregatione Indicis de sequentibus libris votum scripsi » rédigée de la main de Haringer. Sur deux pages, l'auteur y énumère les titres de 31 livres avec de brèves indications sur l'issue de la procédure. Le Père A. Sampers, que je remercie en cet endroit, a cédé gracieusement à l'auteur une copie de cette liste sur laquelle il faudra revenir à un autre endroit.

plus grand secret et qui est présentée ici pour la première fois. Le votum porte un jugement sur un écrit du canoniste Johann Friedrich von Schulte, qui avait passé à l'Eglise vieille-catholique, concernant le célibat obligatoire. L'écrit fut rédigé en 1876 pendant les discussions qui précédèrent l'abolition de la loi du célibat dans l'Eglise vieille-catholique, qui fut décidée en 1878. Schulte, qui était laïc, plaida en 1876 pour l'abolition de la loi tandis que quelques prêtres vieux-catholiques se prononcèrent en faveur de son maintien. Parmi eux figuraient les professeurs de théologie de Bonn Franz Heinrich Reusch et Joseph Langen<sup>124</sup>.

L'expertise élaborée par Haringer pour la Congrégation de l'Index, qui témoigne d'ailleurs de la connaissance d'une recension du livre de Schulte par Langen, ne donne pas un résumé de tout l'ouvrage, mais n'en extrait sur 90 lignes que quelques thèses de Schulte qui lui paraissent plus particulièrement sujettes à caution: La loi du célibat a été introduite au Moyen Age pour placer le clergé sous la coupe de la hiérarchie; la loi n'est pas biblique; elle est injuste et nuisible. Conclusion: elle devrait être abolie chez les Vieux-catholiques. Il est intéressant de noter que Haringer ne produit aucune preuve pour réfuter les arguments et les thèses de Schulte. Il ne cite pas non plus aucun passage biblique ni aucun texte conciliaire qui permettraient de conclure à la nécessité de la loi du célibat. Haringer critique Schulte parce que celui-ci cite une phrase du Concile de Trente et affirme que l'énoncé du Concile concernant l'expression « coelibatus » n'est pas couvert par la bible. Haringer n'entreprend rien pour réfuter cette affirmation. Son expertise pour la Congrégation de l'Index se répand en injures et s'indigne, mais n'argumente pas. Son votum finit par la demande que les Cardinaux de la Congrégation de l'Index condamnent le livre de Schulte parce que rien que son thème témoigne d'intentions très suspectes, parce que son auteur est un hérétique notoire, parce qu'il fausse l'Écriture sainte, méprise les conciles et offense le Pape<sup>125</sup>.

<sup>124</sup> Cfr Johann Friedrich von SCHULTE, *Der Altkatholizismus. Geschichte seiner Entwicklung, inneren Gestaltung und rechtlichen Stellung in Deutschland. Aus den Akten und anderen authentischen Quellen dargestellt.* Giessen 1887; réimpression Aalen 1965, 629 et 641 s. avec des détails sur les recensions de F.H. REUSCH dans *Theologisches Literaturblatt* 1876 et de Josef LANGEN dans *Deutscher Merkur* 1876 du livre: Johann Friedrich von SCHULTE, *Der Zölibatszwang und dessen Aufhebung.* Bonn 1876. On y trouve à la page 29 s. la discussion autour du texte du Concile de Trente qui sera mentionnée plus loin. Cfr Anonyme [= Matthias Joseph SCHEEBEN], *Altkatholischer Zölibatssturm.* Dans: *Periodische Blätter* 8 (1876), 115-125, 135-215.

<sup>125</sup> Un exemplaire pour usage interne et réservé exclusivement aux consultants et Cardinaux (« Eminentissimi Patres ») de la Congrégation de l'Index est conservé dans

*Der Cölibatszwang und dessen Aufhebung gewürdigt von Dr. Job. Friedrich von Schulte.*

Latine: De coelibatu coacto et eius abrogatione: auctore D. Iohanne Friderico de Schulte. Bonnae 1876.

EMINENTISSIMI PATRES

Fridericus de Schulte longe lateque tristissimam famam sibi comparavit, uti Emis Patribus plane notum est. Pluries iam haec s. Indicis Congregatio scripta ab eo contra Concilium Vaticanum et disciplinam Ecclesiae examinavit et condemnavit. Est enim iste Schulte propugnator maxime eruditus sectae sic dictae veterum catholicorum, a guberno Borussiaco in universitatem Bonnensem vocatus, ut ibi ius canonicum doceret. Aliquando enim ius canonicum valde laudatum publicaverat, nunc vero omnia iura Ecclesiae negat, et gubernio tyrannico Borussiae plenam potestatem in Ecclesiam attribuit. In comitiis generalibus imperii Germanici ad persecutionem catholicorum pessimis suis consiliis instigavit, et tum publice, tum privatim, tum voce, tum scriptis sanctae Matri Ecclesiae damna afferre studet.

Novissime librum publicavit supra notatum, in quo per 96 paginas damna coelibatus, iniustitiam legis, opportunitatem et necessitatem eiusdem legis abrogandae probare vult: qua occasione s. Gregorius VII uti usurpator iurium potestatis civilis, superbus, rebellis blasphematur. Praxis Ecclesiae Graecae, quae uxoratos ad sacerdotium admittit, laudatur, attamen ista indulgentia ipsi non sufficit; vult, ut etiam sacerdotes non uxorati matrimonium inire possint. Dominus iam in paradiso legem naturae promulgavit: *Crescite et multiplicamini*, ac nemini iuxta Schulte licet, istam legem generalem abrogare aut limitare. Non erubescit adducere textum Concilii Tridentini

---

l'Archivio Segreto Vaticano, Segreteria di Stato 1877, 18, feuille 24 s. et se trouve utilisé ici. Ce votum sans date de Haringer cite la recension de Langens du 19 février 1876; d'après cela il fut écrit à la fin de février 1876, puis imprimé et discuté, et un décret de la Congrégation de l'Index du 6 mars 1876 mit l'ouvrage de Schulte à l'index. Cfr Joseph HILGERS, *Der Index der verbotenen Bücher in seiner neuen Fassung dargelegt und rechtlich-historisch gewürdigt*. Fribourg en Br. 1904, 370. La même année, Haringer écrivit un votum secret concernant un livre de Langen, qui fut mis à l'index le 4 septembre 1876 (cfr *ibid.*) et réussit à identifier la sigle «L.» de l'auteur re la recension comme étant l'initiale de Langen. Concernant la position de Langen, Haringer se trompa; ce n'est pas Langen mais Reusch qui, en 1876, était vicaire général de l'évêque vieux-catholique Reinkens de Bonn. Cfr ÜRS KÜRY, *Die Altkatholische Kirche* (Die Kirchen der Welt, 3). Stuttgart 1978, 500 s.

sess. XXIV can. 10 de sacram. matrim. « Si quis dixerit, statum conjugalem anteponendum esse statui virginitatis vel coelibatus, et non esse melius ac beatius manere in virginitate aut coelibatu quam iungi matrimonio, anathema sit. ». Iste textus aperte Schultium condemnat: at Schulte iam adeo progressus est, ut hoc decretum Concilii ee anathema contemnat. Hanc doctrinam, ait, minime invenies apud s. Paulum, qui I Cor. VII. 38 de virginibus tantum loquitur, non de viris: quin imo vult, *ut Episcopus sit unius uxoris vir*. Errares tamen, si crederes, auctorem velle, ut etiam Episcopus sit uxoratus: nam pag. 91 dicit, Episcopum quidem uxorem ducere posse, attamen eo in casu oportere, ut officio suo renuntiet, non quidem, quia s. Scriptura Episcopis matrimonium interdicit, sed propter exemplum Ecclesiae Orientalis. Sacerdotibus vero matrimonium commendat cum textu s. Pauli I Cor. VII. 9. *Melius enim est nubere quam uri*. Sic Schulte sacram Scripturam ad suos perversos fines allegat eaque abutitur: sic canones Concilii Tridentini vilipendit: sic sanctos Pontifices, Gregorium VII, Innocentium III, Bonifacium VIII aliosque usque ad Ssmum Dominum et Patrem nostrum Pium IX opprobriis insultat.

Lex coelibatus, dicit, eum tantum in finem introducta est, ut hierarchia habeat servos et auxilarios, quorum opera omnis potestas saecularis in plenam servitutem Ecclesiae redigatur: hic erat scopus Pontificum per totum medium aevum, et anno 1870 hoc opus coronatum est, cum Pius IX divinas potestates sibi adscripsit et decrevit.

Liber Ioannis Schulte a catholicis cum despectu acceptus est: sed, quod mirum, etiam ab haereticis, qui veteres catholicos se dicunt, vituperatus est. Monachii in Bavaria isti veteres ephemeridem publicant, quam Mercuriam germanicam vocant, et in ista num. 8 diei 19 Februarii currentis anni 1876 legitur critica libelli professoris Schulte, ex civitate Bonna data et Littera L. signata. Opinari licet, professorem Langen, qui se Vicarium generalem pseudoepiscopi Reinkens vocat et Bonnae vivit, auctorem esse istius censurae. Dicit Censor, lamentandum esse, quod quaestio de coelibatu hoc tempore belli mota est: nam si coelibatus abrogatur, causa veterum catholicorum grave curreret periculum et forte penitus in ruinam ageretur. Dicerent enim catholici, sacerdotes veteres ea tantum de causa Concilio Vaticano se opponere, quia mulieres quaerunt, non vero propter principia vel propter amorem veritatis. Negandum non est, coelibatum semper in Ecclesia in summo honore fuisse habitum et ideam pulchram praesentare. Quapropter abrogatio coelibatus dici non posset reformatio, et catholici riderent de simili reformatione. Si abrogaretur



coelibatus actum esset de progressu causae veterum catholicorum.

Quae pauca de isto libello dixi mihi sufficere videntur ad ferendam sententiam condemnationis. Ipsa materia libri iam satis pessimum finem indicat: auctor est notorius haereticus et acerrimus Ecclesiae inimicus. Pervertit sensum sacrae Scripturae, vilipendit sacrosanctum Concilium Tridentinum nec non Lateranense IV et Vaticanum, iniuriis et opprobriis insultat summos Pontifices et Sanctos Ecclesiae. Unde sine dubio in Indicem mittendus est.

Sacram purpuram summa cum reverentia exosculans sum

EE. VV. RR.

Humillimus Obedientissimus Servus  
Michael Haringer Cong. SS. Red.  
*Consultor.*

10. - *Deux protecteurs: Haringer pour Fr. X. Kraus, Schauf pour M. J. Scheeben*

Dans un cas au moins, Haringer n'a pas, comme pour Schulte, demandé la condamnation du livre dénoncé, mais favorisé une nouvelle édition. Il s'agit ici de l'historien de l'Eglise bien connu Franz Xaver Kraus, auteur d'un manuel d'histoire ecclésiastique<sup>126</sup>. Kraus fait partie des représentants d'un catholicisme libéral qui cherchaient à réconcilier la papauté d'après 1870 avec les gouvernements établis et les idéaux bourgeois. Au moins durant les premières années du pontificat de Léon XIII, qui commença en 1878, cette tendance rejoignait quelques intérêts à la Curie, par exemple le désir d'en finir avec le kulturkampf. Des objectifs contradictoires dans la politique vaticane, en particulier en ce qui concerne la question romaine, et dans la politique doctrinale, favorisèrent une influence croissante des Jésuites et de leurs élèves qui entre autres menaient une lutte acharnée contre Kraus. Sans être un libéral, mais à cause de sa rivalité traditionnelle contre l'Ordre d'Ignace de Loyola, Haringer fut poussé à assumer le rôle d'un protecteur de Franz Xaver Kraus. Durant les années 1881-1882 et plus tard, Kraus fut toujours à nouveau considéré comme candidat à différents sièges épiscopaux en Allemagne. Pour empêcher une pareille nomination, des adver-

<sup>126</sup> Cfr WEBER, *Liberaler Katholizismus* (comme note 4).

saires intéressés déclenchèrent contre lui une procédure auprès de la Congrégation de l'Index. Il semble que, derrière cette campagne, se dissimulait le politicien trévirois du parti du Centre et « chapelain de la presse » Georg Friedrich Dasbach<sup>127</sup>. Au plus tard à partir de 1882, les signes avant-coureurs de la tempête contre Kraus commencèrent à s'amonceler. Le Jésuite Hartmann Grisar qui vivait à Innsbruck et qui était originaire de la même région que Dasbach, écrivit une recension tout à fait négative d'un livre de Kraus, tandis que l'ami d'études de Dasbach au Germanicum, J. Schröder, préparait une brochure contre Kraus<sup>128</sup>. Le 5 février 1883, Kraus notait dans son journal: « Hier le Père Haringer de Sant'Alfonso de Rome qui fait le plus souvent fonction de Consultant de la Congrégation de l'Index pour les livres allemands, m'écrivait que le Cardinal Hergenröther veut mettre mon Histoire ecclésiastique à l'index, sous prétexte qu'elle donne raison au gouvernement de la Prusse dans sa lutte contre l'Eglise »<sup>129</sup>.

Il est possible que, au début de 1870 ou en 1882, Haringer avait appris à connaître Kraus à Rome. A présent, il voulait le mettre à l'abri des intrigues qui se tissaient contre lui et il devint son protecteur à Rome. Haringer écrivit à Kraus que lui-même avait à plusieurs reprises été mêlé à des querelles avec des Jésuites, par exemple auprès de la Congrégation de l'Index à l'occasion de procédures contre les Jésuites français Cros et Ramière<sup>130</sup>. Les écrits

<sup>127</sup> Cette supposition de l'auteur doit encore être fondée, d'autant plus que les études concernant Kraus et Dasbach sont muettes à ce sujet. Cfr Ulrich FOHRMANN, *Trierer Kulturkampfpolitik im Bismarckreich. Leben und Werk des Presskaplans Georg Friedrich Dasbach*, Trèves 1977.

<sup>128</sup> La recension de Hartmann GRISAR dans la Zeitschrift für katholische Theologie, publiée à Innsbruck 6 (1882) 737-774. Dans la maison d'édition de Dasbach parut: Joseph SCHRÖDER, *Der Liberalismus in der Theologie und Geschichte. Eine theologisch-historische Kritik der Kirchengeschichte des Professors Dr. F. X. Kraus*, Trèves 1883. Schröder, qui enseignait à ce moment au séminaire de St Trond (Belgique), y ménagea l'admission du demi-frère de Dasbach Joseph Keil. Concernant Joseph Schröder (1849-1903), cfr Eduard HEGEL, *Geschichte der Katholisch-theologischen Fakultät Münster 1773-1964*. Vol. 1-2. Münster 1966-1971, ici vol. 2, 87 s.; concernant le Dr Joseph Keil (1863-1916), plus tard copropriétaire de la Paulinus-Druckerei de Dasbach, cfr FOHRMANN, *Dasbach* (comme note précédente), 161 s.

<sup>129</sup> KRAUS, *Tagebücher* (comme note 88), 454. Kraus y poursuit: « Ainsi donc les Jésuites auraient réussi leur entreprise, du moins pour le moment, après que leur P. Grisar, par une recension de mon manuel dans la Zeitschrift für katholische Theologie d'Innsbruck, aura donné le mot d'ordre d'une chasse à courre qui traverse toute la presse panphlétaire ultramontaine. ». Ibid. 277-283 concernant le séjour de Kraus à Rome en janvier/février 1870 (avec visite à Sant'Alfonso, 282) et en mars/avril 1882 (445-448).

<sup>130</sup> Le Jésuite Cros écrivit des hagiographies et des récits de miracles « documentés », par exemple son entretien avec la voyante de Lourdes, Bernadette Soubirous en octobre 1865. L[éonard]-Jos.-Marie CROS, *Histoire de Notre-Dame de Lourdes d'après les documents et les témoins*. 2e édition Paris 1926, vol. 3, 178-181. Un livre, que Haringer qualifie de « laxiste » reflète les contraintes de confesseurs d'internats compatissants face aux

de ces deux auteurs furent préservés de l'index parce que les consultants jésuites de la Congrégation de l'Index les défendirent et les protégèrent. Certes, les deux auteurs durent, pour ainsi dire par un arrangement à l'amiable, accepter des changements et en tenir compte lors d'une nouvelle édition. C'est précisément ce procédé que Haringer allait adopter plus tard comme protecteur de Kraus et qui aura pour effet que l'ancienne édition de l'« Histoire de l'Eglise » ne fut pas mise à l'index et qu'une nouvelle édition amendée put voir le jour.

Dans sa lettre à Kraus, Haringer décrit ses altercations avec les Jésuites et prend ostensiblement ses distances par rapport à eux. Les paroles de Haringer illustrent d'une manière très expressive deux tendances qui se faisaient concurrence à la Curie de Léon XIII<sup>131</sup>:

« Votre lettre m'a fait clairement comprendre que seuls les Jésuites ont ainsi circonvenu le Cardinal Hergenröther, soit par l'article de Grisar dans la revue d'Innsbruck, soit par des lettres privées. Lorsque Léon XIII a créé Hergenröther Cardinal, il le mit en garde contre une trop grande amitié avec les Jésuites. Mais Hergenröther est toujours entouré de Jésuites; ils ne le lâchent plus. De plus, votre Histoire ecclésiastique fait concurrence à la sienne<sup>132</sup>. Ainsi n'auront-ils pas manqué de combler la sienne d'éloges et de rabaisser la vôtre. Je ne lis pas la revue d'Innsbruck, mais plus d'une fois on m'a informé de stupidités dont ils s'y déchargent. C'est ainsi qu'un Père m'écrivit juste il y a quelques jours que le P. Müllendorf, un ancien du Germanicum, qui a causé beaucoup d'ennuis à l'évêque

---

tribulations sexuelles des séminaristes à l'âge de la puberté: L.-J.-M. CROS, *Le Confesseur de l'enfance et de la jeunesse*. 3e éd. Toulouse 1877 (l'auteur a pu consulter cette édition dans un exemplaire de la bibliothèque universitaire de Sarrebruck, mais pas la 2e édition Toulouse 1873 qui, aux dires de Haringer, fit scandale). Cfr C. LAPLATTE, *Léonard Cros (1831-1913)*. Dans: *Dictionnaire de Biographie française* 9 (1961), 1281. Le second Jésuite était H. Ramière. En 1870, il avait été solennellement loué par un bref pontifical à cause du livre réactionnaire « Les doctrines romaines sur le libéralisme » (Paris 1870; on y trouve le bref avant la page I). Il dut introduire des changements dans son: « L'apostolat de la Prière. Ligue du Coeur de Jésus » (6e édition Toulouse 1873). Il y eut une 7e édition posthume du livre parue en 1888. Cfr Pierre VALLIN, *Le Père Henri Ramière (1821-1884)*. Dans: *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 86 (1984), 24-34; Ermanno PASCOTTO, *Il centenario della morte del P. Henri Ramière († 1884) e la formula di consacrazione al S. Cuore promulgata da Pio IX*. Dans: *Pio IX* 13 (1984), 256-263. Les deux auteurs ne disent rien sur ce que rapporte Haringer.

<sup>131</sup> La lettre de Kraus à Haringer n'est pas connue. La lettre de Haringer à Kraus, dont nous publions ici un extrait, a été écrite de sa propre main à Rome le 8 février 1883. Elle se trouve dans la bibliothèque de la ville à Trèves, héritage littéraire Kraus.

<sup>132</sup> Cfr Joseph HERGENRÖTHER, *Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte*. Vol. 1-3. Fribourg en Br. 1876-1880; Johann P. Kirsch prépara de 1902-1925 la 4e-6e édition. L'édition italienne (vol. 1-7), Florence 1904-1923) fut préparée par le Jésuite E. Rosa.

de Luxembourg<sup>133</sup>, défend la thèse que les mariages, dans lesquels le Pape dispense in radice, ont été valides dès le début parce que le Pape avait d'avance l'intention de dispenser dans tous les cas où la dispense in radice serait demandée. Mais c'est là une chose absolument absurde, car dans ce cas il n'y aurait plus besoin de dispense. Comme on sait, le Saint-Siège a déclaré que la dispense est valide si la copula incestuosa est passée sous silence. Mais Ballerini enseignait le contraire, même après la publication du plus récent document, et comme un élève de Ballerini a défendu cette opinion à Prague, j'ai dénoncé celle-ci, à la suite de quoi le Saint Office a publié à nouveau le décret<sup>134</sup>. Et pourtant un ancien du Germanicum enseigne à Linz que ce décret ne change rien à la doctrine<sup>135</sup>. Comme vous le savez, nous avons eu une grave dispute avec la morale de Ballerini. En deux forts volumes — *Vindiciae Alphonsianae* — nous avons défendu saint Alphonse contre Ballerini, mais les Jésuites et leurs amis, surtout les anciens du Germanicum, continuent à défendre le laxisme de Ballerini contre saint Alphonse.

Saint Alphonse lui-même écrit dans ses lettres encore inédites que, en beaucoup de questions importantes de la dogmatique et de la morale, comme pour la doctrine de la grâce et le probabilisme, il s'écarte des positions des Jésuites. A l'Index aussi, j'ai eu à soutenir un combat contre les Jésuites. Le livre du Jésuite Cros « Le confesseur de la jeunesse » a été dénoncé pour cause de laxisme. Moi-même et un autre professeur romain avons écrit des exper-

<sup>133</sup> Après avoir étudié à Rome, Julius Müllendorf (1835-1911) fut vicaire à Luxembourg; en 1972, il entra chez les Jésuites, puis fut directeur de conscience et professeur de théologie morale. Il publia environ 150 titres, entre autres: *Methode zur Auffindung der Ehehindernisse bei mehrfacher Blutsverwandtschaft*. Graz 1888 (avait paru auparavant dans le « *Kölnner Pastoralblatt* » de Scheeben). Cfr Jules MERSCH, *La famille Mullendorff. Jules Mullendorff*. Dans: *Biographie Nationale du pays de Luxembourg* 1951, 317-327; KOSCH, *Kath. Deutschland* (comme note 2) vol. 2, 3098. L'évêque Nicolas Adames (1813-1887) prit sa retraite à Luxembourg à cause des conflits qui se développèrent autour de la visionnaire Klara Moes. Cfr *Die Bischöfe* (comme note 53), 4 s.

<sup>134</sup> L'identité de cet élève de Ballerini à Prague n'a pas pu être établie. Le 1er août 1866 le Saint-Office publia un décret ambigu concernant la dispense de l'empêchement de mariage de la consanguinité: La dispense était invalide si des relations sexuelles (« inceste ») avaient eu lieu avant ou après (!) la demande de la dispense. A la suite de la dénonciation de Haringer, le Saint-Office ratifia ce décret par une nouvelle décision du 1er février 1882: *Acta Sanctae Sedis* 14 (1882), 431 s., mais, à cause du dommage qui en avait résulté pour les personnes concernées et de la pression des évêques, révoqua ce décret: Lettre circulaire du Saint-Office du 25 juin 1885: *Ibid.* 18 (1885) 207 s. *Codicis Juris Canonici Fontes*, Cura Petri GASPARRI, Vol. 4 Typis Vaticanis 1951, 422 s.

<sup>135</sup> En 1883 enseignaient au séminaire diocésain de Linz deux anciens du Germanicum Martin Fuchs (1843-1919) et Matthias Hiptmair (1845-1918), le premier la théologie dogmatique et le second l'histoire de l'Eglise et le droit canonique. Cfr KOSCH, *Katholisches Deutschland* (comme note 2), vol. I, 876 s. et 1606 s.

tises en vue de sa censure. Mais le Jésuite Angelini<sup>136</sup> embrassa avec un grand zèle la cause du P. Cros. Là dessus, un troisième théologien dut encore écrire un votum, et comme celui-ci se prononça également en faveur de la condamnation, les Cardinaux instituèrent une commission chargée de noter les passages scandaleux. Franzelin était le président de cette commission. On défendit au P. Cros de vendre l'édition parue et il dut envoyer ici pour examen les corrections effectuées avant de pouvoir faire paraître la nouvelle édition. — J'avais également à censurer le livre du P. Ramière; lui aussi dut effectuer différents amendements. Il est normal après cela que je ne sois pas bien vu auprès des Jésuites. Malheureusement, un grand nombre de catholiques s'empressent de prendre parti en faveur de tout ce que les Jésuites écrivent. En Allemagne, ils ont pris en bail presque toutes les revues catholiques, et des articles en leur défaveur n'y sont pas acceptés. L'opinion du P. Tarquini que les concordats ne sont pas des traités bilatéraux a fait beaucoup de tort<sup>137</sup>. A Rome aussi, elle fut blâmée de différent côtés. Les deux canonistes De Angelis et Nardi qui sont morts entre-temps<sup>138</sup>, m'en ont parlé en termes très sévères. Comme Tardini n'a pas tardé à devenir Cardinal après la publication de son livre, on a prétendu que c'est à cause de cela qu'il l'est devenu<sup>139</sup>. Mais ceci n'est pas vrai. Il arrive souvent que des Consultants du Saint Office deviennent Car-

<sup>136</sup> Concernant Antonio Angelini Rota SJ (1809-1892), épigraphiste, consultant de la Congrégation de l'Index, cfr Edmond LAMALLE, A.A. Rota. Dans: *Enciclopedia Cattolica* 1 (1948), 1243.

<sup>137</sup> Concernant Camillo Tarquini SJ (1810-1874), professeur de droit canonique au Collège romain, 1873 Cardinal, cfr Christoph WEBER, *Eine kirchenpolitische Denkschrift von Franz Xaver Kraus (1874) und der Streit um die Rechtsnatur der Konkordate*. Dans: *Römische Quartalschrift* 67 (1972), 83-116.

<sup>138</sup> Concernant Filippo De Angelis (1824-1881), professeur de droit canonique à S. Apollinare à Rome, cfr La Pontificia Università Lateranense. Profilo della sua storia, dei suoi maestri e dei suoi discepoli. Rome 1963, 209. Concernant Francesco Nardi (1808-1877), auditeur de la Sacrée Rote Romaine, cfr Silvio FURLANI, *Francesco Nardi*. Dans: *Enciclopedia Cattolica* 8 (1952) 1652. Tous les deux furent consultants de la Congrégation de l'Index.

<sup>139</sup> A propos de ce détail intéressant, Haringer écrivit à la visionnaire Beck en 1873: « Chère Louise, [...] Parmi les 11 Cardinaux en instance d'être nommés, il n'y a rien d'important [...] Le Jésuite Tarquini était très apprécié du Cardinal Reisach. On dit de lui qu'il a une grande vénération pour saint Alphonse; il doit être âgé d'environ 70 ans. Il a publié une étude sur les concordats, qui a donné occasion à beaucoup de disputes et que je considère comme très nuisible. Il prétend, en effet, que les concordats ne sont pas des contrats bilatéraux, mais des privilèges accordés par le Pape et qu'il peut de nouveau retirer, alors que son adversaire, un professeur romain nommé De Angelis affirme que les concordats sont des contrats qui lient aussi bien le Pape que les princes. Ils peuvent être supprimés quand une partie ne se tient pas à ses obligations. En Allemagne et, pour autant que je sache, également en Bavière, on a déjà commencé à affirmer que les concordats ne sont pas des contrats bilatéraux: Si le Pape ne se considère pas comme obligé de les observer, les princes n'y sont pas non plus tenus et ils peuvent les supprimer.

dinaux après plusieurs années de travail<sup>140</sup>. Durant ces derniers temps, c'était le cas pour les Conventuels Orioli et Panebianco de même que pour le Barnabite Bilio. La même chose était prévue pour l'Augustin Cretoni, mais il mourut auparavant, à la suite de quoi Martinelli devint Cardinal. Nous autres Rédemptoristes devons toujours souffrir persécution en tant qu'affiliés des Jésuites. Mais, comme les faits le prouvent, nous n'avons absolument rien de la mentalité des Jésuites.

Récemment, les Jésuites ont voulu faire accéder un Père luxembourgeois du collège d'Innsbruck au siège épiscopal de Luxembourg<sup>141</sup>. Le Cardinal Franzelin s'engagea en ce sens. Comme la chose n'aboutit pas, ils ont essayé de faire évêque un Dominicain, contre lequel l'évêque avait mené un procès<sup>142</sup> « Franzelin obtint que la majorité des Cardinaux de la Propagande lui donnèrent leurs voix. Naturellement, le Dominicain devrait témoigner de la reconnaissance aux Jésuites. Mais le Saint-Père ne donnera pas son assentiment. Les Jésuites en veulent à l'évêque de Luxembourg parce qu'il s'est opposé à eux lorsqu'ils ont voulu s'établir à Luxembourg et y ériger une résidence de grand style. Des prêtres de Luxembourg qui ont étudié au Germanicum, sont les agents des Jésuites contre l'évêque ».

Kraus a sans doute compris les informations de Haringer en ce sens que dans celui-ci s'incarnait une nouvelle victime ou du

---

Probablement, sa nomination comme Cardinal sera une occasion d'affirmer que, par cette promotion, le Pape a voulu récompenser les principes de Tarquini comme étant authentiquement romains. Déjà le Saint Père a adressé une lettre de louange à Bondi qui a écrit dans le même sens que Tarquini, mais au fond cela ne signifie pas grand chose. — Le nouveau Cardinal Martinelli, âgé de 53 ans, est un homme très modeste; j'ai appris à le connaître comme consultant de la Congrégation de l'Index. Il ne s'attendait pas du tout à sa promotion. [...] Je vous prie de ne pas m'oublier en la sainte fête de Noël. Votre très humble frère Michael»: Haringer à Louise Beck, lettre manuscrite, Rome le 17 décembre 1873, Dans: Archives générales CSSR Rome, H.L. (Direction supérieure) Ve fasc. Haringer et Louise.

<sup>140</sup> Concernant la chance des consultants du Saint Office de devenir Cardinaux, cfr WEBER, *Kardinäle* (comme note 97), 253 s. Ibid. (registre) à propos des Cardinaux à mentionner: les Conventuels franciscains Antonio Francesco Orioli (†1852) et Antonio M. Panebianco (†1885), ainsi que Luigi Bilio (†1884) et Tommaso M. Martinelli (†1888). La nomination de Martinelli était considérée comme énigmatique, comme « inspirée au Pape en songe » (ibid. 258); Haringer donne cependant une explication plausible. Concernant Nicola Cretoni (†1873), consultant du Saint Office, cfr David Aurelius PERINI, *Bibliographia Augustiniana cum notis biographicis. Scriptores itali.* Vol. 1-4. Florence 1929-1937, ici vol. 1, 273 s. Haringer est dans l'erreur au sujet d'Orioli, parce que celui-ci n'a jamais été consultant du Saint Office.

<sup>141</sup> Il s'agit en fait de Nikolaus Nilles (1828-1907), ancien du Germanicum, Jésuite à partir de 1858, professeur de droit canonique à Innsbruck. Cfr. Österreichisches Biographisches Lexikon 1815-1950. Vol. 7. Vienne 1978, 132; Jean MALGET (Coord.), *Dominik Henges. Briefe an P. Nikolaus Nilles SJ*, Innsbruck. 1. Folge. Als Manuskript gedruckt. S.a. Luxembourg 1990 (15 lettres de Henges 1871-1872).

moins un critique du parti des Jésuites qui gagnait du terrain. Ainsi naissait une « solidarité dans l'infortune » entre ces deux hommes de tendances différentes: Un catholique libéral, qui méprisait l'ultramontanisme, entra en coalition avec un zéléteur ultra-papal pour lequel le libéralisme prenait figure de diable incarné. Cette alliance dans le malheur aboutit à un résultat sensationnel, du moins si on le compare aux affaires de mise en cause doctrinales sous Léon XIII. Le tandem Haringer et Saccheri, donc le Consulteur expert dans les affaires allemandes et le fonctionnaire bureaucratique, réussirent à empêcher la condamnation du livre de Kraus et à rendre possible une nouvelle édition corrigée.

La résultat de l'histoire complexe de la genèse de cette nouvelle édition représentait pour Kraus un mélange de *sacrificium intellectus* (c'est ce que disait la critique des libéraux et surtout celle des vieux-catholiques) et de victoire sur ses adversaires. Ceux-ci se sentaient désavoués et à beaucoup de points de vue avec raison, car ils avaient dénoncé un libéralisme qui jusque là avait toujours été condamné par Rome. Voilà que le Saint-Siège humiliait les dénonciateurs par une « approbation » de l'édition amendée de l'« Histoire de l'Eglise ». Dépités, les ultramontains ne tardèrent pas à déclencher une violente diatribe contre Kraus; même le Pape se trouvait indirectement critiqué. Le Saint-Siège avait tout simplement abandonné ses combattants qui ne misaient sur rien davantage que sur Rome, comme des vassaux qui sont trompés par leur propre seigneur et qui n'ont pas l'alternative de se chercher un autre pa-

---

<sup>142</sup> Concernant l'élection épiscopale de Luxembourg, Haringer a probablement été informé par le Père Adam Pfab: « Le Père Pfab, provincial de la province romaine des Rédemptoristes, disait, il y a quelques jours, qu'un Dominicain avait été élu. La Congrégation de la Propagande a pris ses décisions, et son secrétaire, Mgr Domenico Jacobini, a soumis le résultat au Saint Père. Celui-ci a retenu les actes, comme il fait souvent, et s'est réservé la décision ». Lettre du Recteur du Germanicum, Andreas Steinhuber SJ à un ancien du Germanicum Dominik Hengesch du 16 octobre 1882, dans: Jean MALGET, *Jean Joseph Koppes. Bischof von Luxemburg 1883-1918. Ein Beitrag zur Bischofswahl in Luxemburg.* [Luxembourg] 1984, 10 s. Jean Baptiste Scheer (1830-1907), Dominicain luxembourgeois à Venlo, était considéré comme élu (ibid. 35). Scheer avait été mis en avant par l'intrigant Dominik Hengesch (1844-1899), qui avait été déposé par l'évêque en 1881 à cause de l'affaire Klara Moes. A propos du séminaire de Luxembourg, dont les professeurs enseignaient trop à la manière de leurs collègues allemands: « Un seul d'entr'eux (Mr Hengesch) suit la méthode scolastique, malheureusement il paraît en abuser pour nourrir l'esprit d'orgueil et d'arrogance et pour miner l'autorité de ses collègues et même de l'évêque. Soit dit en passant, que, disciple de Ballerini, il est le défenseur et le propagateur acharné de ses opinions »: Rapport de l'Internonce de La Haye Agapito Parnici à la Congrégation de la Propagande du 6 octobre 1881 (ibid. 45); cfr Leo MONTANUS [= Matthias TRESCH], *Aus dem Tagebuch einer hysterischen Nonne, oder: Wie das Wundermädchen Klara Moes (1832-1895) Luxemburger Bischöfe stürzte und auf den Thron brachte. Auch ein Kapitel Kirchengeschichte.* Francfort 1912, 31 s. et plus souvent.

tron. Haringer n'a plus vécu cette nouvelle phase de la querelle, durant laquelle la presse de Dasbach donnera le ton.

De ces ultramontains dépités et furieux faisait également partie Matthias Joseph Scheeben de Cologne. Il a écrit beaucoup et sur un ton acerbe contre Kraus. Christoph Weber l'a fait remarquer<sup>143</sup>, après que le savant spécialiste des études sur Scheeben, Heribert Schauf n'a sans doute pas considéré ce thème comme opportun, en tous cas ne l'a pas mentionné.

Dans ses lettres au recteur du Collège germanique de Rome, Scheeben soupçonne que ce n'est pas la Congrégation de l'Index qui aurait officiellement et en tant qu'institution laissé passer la nouvelle édition de l'ouvrage de Kraus, mais que le seul responsable est le censeur Haringer. A cause de cette percée personnelle de Haringer, ce « coquin » de Kraus, ce « serpent », pourrait désormais railler la Congrégation de l'Index. C'est dans ce sens que Scheeben écrivit fin octobre 1887 à Rome<sup>144</sup>:

« Mon cher et vénéré Père!

Il faut que je vous dérange à cause de la nouvelle édition de l'Histoire de l'Eglise de Kraus. En effet, le laisser-passer donné par la Sacrée Congrégation de l'Index est mis à profit par l'éditeur pour recommander le livre en le déclarant muni d'une "approbation des

<sup>143</sup> Cfr *Liberaler Katholizismus* (comme note 4), 20 s. Dès avant le « Nomenclator » de Hugo Hurter qui y est mentionné, Franz Binder avait indiqué Scheeben comme étant l'auteur de l'article. Franz BINDER, *Viertes Register zu den Historisch-politischen Blättern*, Band LXXXII bis CXI (1878-1893). Munich 1893, 54 (sous le mot « Kraus »). Le texte anonyme de la critique acerbe de Scheeben à propos de la nouvelle édition de Kraus, « approuvée » par la Congrégation de l'Index, parut sous le titre: *Zur Kritik einer verbesserten Kirchengeschichte*. Dans: *Historisch-politische Blätter* 102 (1888), 260-286, 342-360, 434-443, 525-531, 661-669. Le texte ne parut complet qu'après la mort de Scheeben. Binder, le rédacteur des « Blätter », supprima de l'article de Scheeben quelques « expressions acerbes », tout en concédant que « Monsieur Kraus n'a que ce qu'il mérite! ». Lettre de Binder à Jörg, sans date (juillet 1888) dans: Joseph Edmund JÖRG, *Briefwechsel 1846-1901*. Bearbeitet von Dieter ALBRECHT, Mayence 1988, 508.

<sup>144</sup> Lettre de Scheeben au Père Friedrich Schröder SJ, à ce moment recteur du Germanicum, rédaction autographe, Cologne le 23 décembre 1887, Archives du Collège Pontifical Germanique, Rome, Lettres du 19<sup>e</sup> siècle, Scheeben. La lettre porte la remarque suivante: « répondu le 4 février 88 ». Cette réponse nous est inconnue. Scheeben fait allusion à sa campagne de presse anonyme contre Kraus, qui a cependant été inaugurée par Dasbach. Cfr sa « *Trierische Landeszeitung* », 13<sup>e</sup> année, N° 228 du 20 août 1887, Deuxième feuille: « Die 3. Auflage der Kirchengeschichte vom Prof. Dr. Kraus » (4 colonnes) et N° 229 du 22 août 1887 (5 colonnes); N° 308 du 9 novembre 1887, première feuille: « Die "Approbation" der Kirchengeschichte von Prof. Dr. Kraus » (2 colonnes). Tous les articles parurent sur la première page comme articles de fond. Il faut de plus attribuer à Scheeben l'article anonyme, *Curiosa*. Dans: *Periodische Blätter* 6 (1876) 524-527 (sur les « bévues » et la « superficialité » de l'« Histoire de l'Eglise » de Kraus).



plus hautes autorités ecclésiastiques” et urger ainsi son introduction dans les institutions d’enseignement, chose déjà en partie réalisée. C’est pourquoi j’ai écrit récemment quelques remarques à propos d’une semblable recommandation et les ai envoyées au journal local d’ici (Vous les recevrez sous pli séparé), mais la clique et le public berné les ont très mal accueillies malgré leur modération. Toujours on répète que l’on en veut à Kraus et on se réfère à l’approbation romaine.

Comme le livre, malgré ses corrections *insuffisantes*, est dans tous les cas encore trop mauvais pour être remis entre les mains des jeunes gens comme manuel de classe, il faut absolument clarifier les choses. Eventuellement, j’adresserai une pétition à la Sacrée Congrégation pour lui demander de soumettre le livre à un nouvel examen. En effet, l’avant-propos ainsi que les innombrables citations des écrits les plus insignifiants sans le contre-poids correspondant constituent une véritable dérision de la Sacrée Congrégation de l’Index. Mais auparavant je voudrais connaître l’état exact des faits.

1. N’est-il *pas vrai* que la deuxième édition était déjà de facto condamnée et que la sentence n’a pas été promulguée à cause de la promesse de Kraus de retirer cette édition et d’en rédiger une nouvelle expurgée?

2. Est-il vrai que le Pape a institué une commission et que celle-ci a décidé que le livre pouvait paraître malgré les attaques et les opposants? Kraus déclare, en effet, que le Saint Père lui-même s’est occupé de tous les détails par intérêt pour sa respectable personne (fripon!)! Ou bien les choses se sont-elles passées comme je le pense, à savoir que le bon Père Haringer, qui n’a pas participé à la guerre, a rédigé *tout seul* la recension et que par conséquent un seul censeur est responsable de la chose?

Il faut entreprendre quelque chose pour empêcher que, couvert par le bouclier de Rome, ce serpent ne s’insinue dans le cœur de la jeunesse et que, louée hautement de l’avoir reconnu, Rome ne soit *vilipendée*. J’ai fini un travail assez long pour le journal dans le but de me défendre contre les attaques que mes remarques m’ont valuées et de réagir contre le trouble de l’opinion publique. Mais je retarderai leur publication jusqu’à ce que j’aie obtenu une réponse de votre part. Naturellement, je saurai soigneusement distinguer entre ce que vous écrivez seulement pour mon information et ce qui peut être livré au public.

En attendant, je vous souhaite à vous et à tous mes amis dans votre maison une sainte fête de Noël. Avec mon affection et ma vénération de toujours

Cologne, le 23-12-87

Votre tout dévoué  
D. Scheeben »

Dans son édition des lettres de Scheeben, Heribert Schauf n'a pas fait paraître cette lettre haute en couleur sur le bon Haringer et le méchant Kraus, et personne ne pouvait soupçonner qu'une pièce si importante manquait dans son édition. Dans son avant-propos, Schauf indique seulement que, à l'exception de trois, il a édité toutes les lettres de Scheeben adressées au *Germanicum*<sup>145</sup>.

En 1987, Schauf déclara que, en ce temps-là, donc en 1938, alors qu'il était élève au *Germanicum*, il a dû élaguer « plus ou moins » volontairement cette lettre de Scheeben parce qu'elle aurait compromis toute l'édition<sup>146</sup>.

<sup>145</sup> Cfr Matthias Joseph SCHEEBEN, *Briefe nach Rom*. Herausgegeben von Heribert SCHAUF und Alfres ERÖSS. Fribourg en Br. 1939, avant-propos, sans pag. Ibid. p. 116 lettre de Scheeben au Père Schröder du 6 juillet 1888: « Hier j'ai envoyé au R.P. Steinhuber mes articles sur les dernières prestations du professeur Kraus. Je pense que l'on ne fera pas difficulté de les publier dans l'Osservatore Romano ou dans la Civiltà Cattolica. — J'ai envoyé une assez longue critique de l'Histoire ecclésiastique de Kraus aux Historisch-politische Blätter ». La remarque de Schauf (ibid. 135) fait erreur en identifiant « mes articles » avec la série des Historisch-politische Blätter. Les chercheurs n'ont pas encore identifié les articles anonymes de Scheeben parus dans les journaux, par exemple: « Ein eigenthümlicher Friedensstifter », Dans: Kölnische Volkszeitung N° 184 du 5 juillet 1888 (édition du matin), 2-3 (3 colonnes); Scheeben polémique contre Kraus (Beilegung des Kulturkampfes, article dans « Deutsche Rundschau » contre le parti du Centre): « Cela seul suffit à démontrer que sa participation à l'oeuvre de la paix est plutôt une entreprise odieuse de destruction de la paix » (phrase finale).

<sup>146</sup> Le 19 novembre 1987, l'auteur de cet article a noté pro memoria après un entretien téléphonique avec Heribert Schauf: « J'ai demandé à Monsieur le professeur Schauf s'il savait quelque chose concernant les articles de Scheeben contre ou respectivement au sujet de l'édition revue de l'Histoire ecclésiastique de Kraus parus dans les Historisch-politische Blätter 1888, 2e volume semestriel. Le professeur Schauf déclara qu'il n'en savait rien. Mais Scheeben aurait été très fâché contre Kraus, comme le démontrent ses lettres éditées par Schauf. Avant tout, Scheeben aurait été très excité contre Kraus lorsque le bruit courut que celui-ci aurait dû devenir archevêque de Fribourg. Dans une de ses lettres envoyées à Rome, Scheeben aurait écrit que, si Kraus devenait évêque, on pourrait aussi faire du diable un évêque. Schauf aurait omis cette phrase dans son édition et aurait, dans l'avant-propos, noté en ce sens que certaines omissions avaient été pratiquées. A ma demande s'il avait volontairement supprimé cette phrase, Schauf répondit: plus ou moins. Celui qui était alors recteur du collège, Karl Klein, aurait fait de cette omission une condition de la publication des lettres. La question aurait également été soumise à Pfülf. Celui-ci aurait été irrité contre Scheeben et d'autres anciens du *Germanicum* parce que ceux-ci avaient participé à l'Assemblée des érudits de Munich en 1863. Mais Pfülf aurait révisé son jugement à propos de Scheeben parce que, dans les lettres éditées par Schauf, apparaissait comme motif de la participation que l'on avait voulu constituer un contrepois à la ligne poursuivie par Dollinger ».

Schauf et ceux qui partageaient sa responsabilité pour l'élimination de lettres dans son édition, voulaient couvrir Scheeben. Dans les contraintes historiques d'alors, ils obéissaient à une certaine logique. Ce qui se trouvait remis en question, c'était la thèse classique de la transparence et de l'intégrité dans la poursuite des procès de l'Index. Scheeben remettait en question une procédure dans laquelle Kraus avait pu se tirer d'affaire avec beaucoup de chance. Ainsi il engageait indirectement un procès contre la thèse diffusée par les ultramontains selon laquelle la Congrégation de l'Index procédait d'une manière sage et juste. En 1939, il n'était nullement dans l'intérêt de l'« Index » et respectivement du Saint-Office de permettre que de pareilles questions fussent posées. Même si ce n'était que sur le plan historique et pour des fins éditoriales. Le jeune Schauf s'est incliné devant ces faits et omit la lettre de Scheeben, dans laquelle il était aussi question de Haringer.

Cinquante ans après sa mort, l'activité de Haringer causa donc encore de l'embarras à un « Romain ». Après un nouveau délai de cinquante ans, déclara Schauf à l'auteur de ces lignes, ce n'était plus le cas.

Haringer mourut le 19 avril 1887 à Rome et y fut considéré comme un « Santo », dont quelques-uns s'assurèrent aussitôt des reliques. Le P. Karl Dilgskron écrit à propos du déroulement des funérailles à Sant'Alfonso: « A peine le Requiem et le Libera étaient-ils achevés que le bon peuple se précipita sur les fleurs qui couvraient le cercueil, fit toucher des chapelets à l'habit religieux du défunt qui y était également déposé, embrassa celui-ci et ne se priva pas d'en emporter de petites pièces comme souvenirs. A ce spectacle, chacun devait reconnaître qu'il s'agissait d'un homme qui avait mérité l'affection de ses semblables et passé sa vie à faire le bien<sup>147</sup>.

Traduction de Martin Benzerath, C.Ss.R.

---

<sup>147</sup> DILGSKRON, *Nachruf* (comme note 2), 721 s.



SAMUEL J. BOLAND

FATHER FRANCISCO DE MENEZES C.S.S.R. MISSIONARY  
APOSTOLIC IN INDIA AND SRI LANKA (1843-1863)

SUMMARY

1. *The Redemptorist*. - 2. *Missionary Apostolic in India (1843)* - 3. *Bombay (1843-1846)* - 4. *Sri Lanka (1846-1847)* - 5. *Monsignor de Menezes* - 6. *Return to Bombay*.

Some years ago the *Spicilegium* rescued from obscurity the faintly mysterious figure of the Indian Redemptorist, Father Francisco de Menezes<sup>1</sup>. Father Sampers, the author, has shown that, contrary to the assumptions of those who had scarcely known him personally, Father de Menezes had not left the Institute on his being sent by the Sacred Congregation of Propaganda Fide to India as a Missionary Apostolic. From the material available in the general archives of the Redemptorists it was possible to offer an account of the subject's time in Europe, leaving to further investigation his ministry in the Indies. The present article attempts to supply that need. There is much useful information in the files of the Sacred Congregation for the Evangelisation of the Peoples, the old Propaganda and there is probably more material to be gleaned in diocesan archives in India and Sri Lanka<sup>2</sup>.

Further investigation of Father de Menezes certainly repays

---

<sup>1</sup> A. SAMPERS, *Father Francisco de Menezes, the First Asian Redemptorist* in "SH" 23 (1975) 200-220.

<sup>2</sup> The following abbreviations have been used in citing archival material:  
ACEP = Archivio della Sacra Congregazione per l'Evangelizzazione dei popoli.  
Acta = Acta S. Congregationis.  
LDB = Lettere e decreti della S. Congregazione e Biblietti di Monsignore Segretario.  
SC = Scritture riferite nei Congressi.  
IO = Indie Orientali.

the effort. He emerges as a character of much more spirit and colour than would have been suspected of the man from the tropics who wretchedly endured a succession of European winters. Back in his own land and fortified by the commission of the Sacred Congregation of Propaganda Fide, he found himself, probably for the first time, able to express freely the energy, of which he had an unlimited fund, and the genuine apostolic zeal, which he saw himself called upon to exercise as a Redemptorist. Whether or not one can always admire his methods, it is scarcely possible to question his devotion to his ministry. As such, the career of Father de Menezes represents a phase in Redemptorist history that well deserves to be remembered.

His was quite a vivid career. For twenty years, 1843 to 1863, he served the Church in Bombay and Colombo, occasioning in the process a surprising amount of correspondence with the Holy See, both by himself and by his, at times, quite furious Vicars Apostolic<sup>3</sup>. His activities, in themselves stirring enough, are inserted into an important and troubled period in the history of the Church in India. During the middle decades of last century ecclesiastical authorities were too frequently preoccupied with the so-called "Schism of Goa"<sup>4</sup>. In the disputes over jurisdiction Bombay was an especially sensitive area. In an uneasy compromise a divided jurisdiction between the Vicar Apostolic and the Bishop of Damião had been functioning since 1794<sup>5</sup>. And Bombay was the scene of most of the Indian ministry of Father de Menezes. Though his part throws little light on the events, it does reveal much of the tense and at times heated spirits of those involved.

Before tracing the missionay career of Father de Menezes it is as well to review briefly his life as a Redemptorist in Europe. It will entail summarising what has already been so well treated in the former article; but it is necessary in order to situate the apos-

<sup>3</sup> ACEP, SC, IO, vol. 17 ff 92-97. Under the title *Memorie dell'archivio sul P. Menezes, Redentorista nell'India Orientale*, it is a detailed summary of the extensive Menezes file. The summary, which contains quotations from letters not otherwise preserved, is cited as *Memorie*.

<sup>4</sup> It is too emotive a term to describe as schism the dispute over jurisdiction between the Archbishopric of Goa and the S. Congregation of Propaganda. It began in 1838, when new Vicariates Apostolic encroached on territories of Goan jurisdiction, under the Portuguese *padroado*. There was a partial agreement reached in 1857 and a final pacification in 1864. Correspondence of Vicars Apostolic and of de Menezes himself frequently speak of "schism" and "schismatics", but Propaganda avoids the term except in the case of some few particularly defiant individuals.

<sup>5</sup> Cf Leslie J. RATUS & Errol ROSARIO (editors), *The Catholic Directory of the Archdiocese of Bombay*, Bombay, 1982.

tolic ministry of our subject. After all, one of the admirable qualities of Father de Menezes was his unswerving fidelity to his religious vocation and his Alphonsian family.

### 1. - *The Redemptorist*

Christened Francisco Luis Rosario, Father de Menezes was a Goan by birth, born in 1806<sup>6</sup>. He was in the archdiocesan seminary long enough to receive two minor orders before leaving for Portugal in 1828 in search of a career in the army. From the little he revealed of his background it seems that his family was of some prominence. Certainly, the name is one that has long been familiar in Goan history. That became abundantly clear when Father Teotonio R. de Souza S.J. turned up an intriguing item of local folklore<sup>7</sup>. In the late eighteenth century it seems that a certain José de Menezes had been found guilty of desecrating the Blessed Sacrament while stealing valuable sacred vessels from the parish church of São Mathias. The horrified people in time came to hold that in punishment for the sacrilege no Menezes would ever be ordained a priest. The story is relevant, since our Father de Menezes was of Aldea de São Mathias<sup>8</sup>. Interested correspondents, however, taking up the challenge, were quick to point out that there was more than one family of that name so that it was extremely difficult to determine which bore the stigma. Eventually, a certain Armando Menezes wrote of two distinguished priests of his own family, one of whom was "Father (alias Dom) Francisco de Menezes, a Redemptorist", whose life written by Israel Gracias was long treasured in his home<sup>9</sup>.

Whether or not our Francisco Luis was of the sacrilegious family, he certainly escaped the curse that was whispered among the people of São Mathias. He was ordained in 1831 by the Papal Nuncio in Lisbon after completing his studies as a professed Redemptorist<sup>10</sup>. Some record of the ordination was made in Goa in terms that suggest possibly a word of mouth report. Among the

---

<sup>6</sup> "SH" 23 (1975) 201. Personal information about de Menezes is provided by Father Valle, his companion for much of the time he remained in Europe.

<sup>7</sup> T.R. de SOUZA, *Why no Menezes Priest in Malar in Goa Today*, Goa, November, 1976, 13. The article aroused a debate, which continued in the correspondence columns for almost a year.

<sup>8</sup> "SH" 23 (1975) 201.

<sup>9</sup> *Goa Today*, June, 1977, 5.

<sup>10</sup> "SH" 23 (1975) 202.

priests ordained during the long vacancy of the Archdiocese of Goa after 1832 is listed "Monsignor Luis Francisco (sic) de Menezes, Goa, Ilhas, of the Congregation of the Redemptorists, some time in Europe, where he was in 1841"<sup>11</sup>. Shortly after his ordination he had occasion to show his mettle, when together with the other members of his community he tended the victims of the cholera epidemic in Lisbon late in the same year<sup>12</sup>. Father Valle, his companion, in praising his devoted care of the sick, speaks of him as also a zealous preacher and confessor and in every respect a fervent and edifying religious.

This promising start to his religious life came to an abrupt end shortly after the middle of 1833, just two years after his ordination. Revolution in Portugal closed the Redemptorist house and scattered the little community. The younger members, including de Menezes, made their way to Belgium. In spite of his efforts to learn French and take a share of the labours of his confrères, he found himself unable to cope with the bleak northern climate. With his young Portuguese companions he was transferred to the Duchy of Modena, where the Redemptorists of northern Europe had established houses. With his forced departure from Lisbon poor Father de Menezes entered on an unhappy period of his life, which ended only in 1843, when he left for India. He suffered from the cold and could not adapt to European diet. He was frequently ill, so as to cause concern to his superiors. He passed from one house to another in Italy — to Pagani, to Frosinone, to Spoleto before finally finding himself in Rome in 1843, in the house of Monterone, the residence of the Procurator General.

It is hardly surprising that a person coming from India should suffer in a European climate. One wonders, though, how such a person would react to the change of culture and language, particularly in such cosmopolitan communities as those of the Redemptorists outside the Kingdom of Naples tended to be. Very little evidence has survived of how he adapted to life with his new confrères. He did experience some tension with at least two of the Fathers with whom he lived in Frosinone<sup>13</sup>. Even there, however, he was treated with exceptional kindness on the occasion of a canonical visitation<sup>14</sup>. The Visitor, Father Vincenzo Fusco, directed that,

<sup>11</sup> Francisco Xavier VAZ & Placido da COSTA (editors), *Monumenta Goana Ecclesiastica*, III, Nova Goa, 1928, 170.

<sup>12</sup> "SH" 23 (1975) 203.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 206-207.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 207.



should the cook fail to provide Father de Menezes with special fare, he was to be punished by a fast on bread and water<sup>15</sup>. Perhaps it would not be fair to attach too much significance to a remark made by venerable Father Joseph Passerat, Vicar General beyond the Alps. Father de Menezes, he "ventured to say, would not be satisfied anywhere"<sup>16</sup>. That unflattering judgment was expressed in a letter to his Superior General concerning two Portuguese confrères, who had been expelled with him from Lisbon and had accompanied him to Modena. In describing as "unstable, discontented and obstinate" Fathers Valle and Azevedo, who were destined to distinguish themselves as Redemptorists, their superior seems to have done them less than justice; and it seems right to say the same of his curt dismissal of Father de Menezes.

Rather more to our point is the comment made by Father Sabelli, personal secretary to the Superior General, writing in 1836 to Belgium<sup>17</sup>. He says that Father de Menezes, recently arrived in Pagani, had expected to find a more relaxed way of life, and had conducted himself accordingly, with his daily outings and his smoking and eating whatever and whenever he liked. That is more specific than Father Passerat's offhand and dismissive remark, and it is far from being the picture of an edifying religious. Father Sabelli for one, and others probably agreed, considered that the newcomer to Pagani was a man who liked to have things his own way. And one has to suspect the prudence of a man who by his smoking and eating habits seemed to flout the sensitivities of those with whom he lived.

There is another matter mentioned by Father Sabelli, which helps to understand certain incidents in the later career of Father de Menezes. He seems to have established a close relationship with the Superior General, Father Giovanni Camillo Ripoli<sup>18</sup>. "The office he fills with Father Rector Major », writes Father Sabelli, "is the one that all Indians and Moors fill with all the great lords of Europe, namely he gives lessons in French twice a day, and in return is taught Italian"<sup>19</sup>.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 215.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 207.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 206. Father Giovanni Giuseppe Sabelli had joined the Redemptorists in Warsaw in 1803. Transferred from the Transalpine Region in 1822, he resided in Pagani, serving the Superior General, especially in matters concerning his companions in Northern Europe. Cf S.J. BOLAND, *A Dictionary of the Redemptorists*, Rome, 1987, 332-333.

<sup>18</sup> On Father Ripoli cf S.J. BOLAND, *A Dictionary*, 21.

<sup>19</sup> "SH" 23 (1975) 206.

If one may judge from the letters written by Father de Menezes after he had left Europe, there was a warm friendship between him and the Rector Major, revealed by expressions of affection and confidence. The correspondence also reveals a similar warm friendship with Father Claudio Maria Ripoli, brother of the Superior General and Consultor General<sup>20</sup>. Whether it was by design or not, Father de Menezes was as a Redemptorist certainly fortunate in his friends.

This, then, is the man who was soon to return to India as Missionary Apostolic. He was a strong character who liked to have his own way; and for that purpose was not particularly careful of the demands of prudence or the sensitivities of others. Perhaps one might reasonably ask more of an altogether exemplary religious, but it is impossible to doubt that Father de Menezes was heartily devoted to his Redemptorist vocation. When the revolution dispersed the community in Lisbon, he with all his companions indignantly rejected the suggestion that he escape exile by being dispensed from his vows<sup>21</sup>. When he left Europe in 1843, it was with the declared wish to introduce the Redemptorists into India<sup>22</sup>. On his taking leave of Father Ripoli a second time in 1848, he repeated his desire to see the Congregation established in his homeland<sup>23</sup>. At the end of his life he wrote to the then Superior General, a stranger to him, summarising his life as a Redemptorist in terms of appreciation which it would be unjust to question. As we shall see, his loyalty to his Institute and to St. Alphonsus was to occasion disputes in both India and Sri Lanka. It may well be that the battles were not disagreeable to him, especially when they generated heat, but he showed himself none the less a staunch champion of his Founder and his Congregation.

## 2. - *Missionary Apostolic in India (1843)*

Father de Menezes, wretchedly moving from one house to another in search of a place in Italy where he could live his Redemptorist life, was rescued by the intervention of the Sacred Congregation of Propaganda Fide. His name had been in their files since 1838, when Father Ripoli had suggested him for the struggl-

<sup>20</sup> On Claudio Maria Ripoli cf "SH" 2 (1954) 269.

<sup>21</sup> "SH" 23 (1975) 203.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 208.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 218.

ing Redemptorist mission in Bulgaria. That was a year of crisis for the little community in Philippopolis<sup>24</sup>. Begun with high hopes in 1835, the mission flourished at first; but disaster struck after only one year. The superior, Father Johann Forther, died in 1836, and in the following year a cholera epidemic threatened the entire mission. An Apostolic visitation in 1838 found the survivors anxious to continue, especially since they had plans and well-founded hopes for expansion. But they were desperately short of personnel. This was the report brought back to Propaganda, which occasioned the proposal of Father de Menezes for Bulgaria. The mission had been established from northern Europe; but Father Passerat felt himself unable to meet the new demands and appealed to Father Ripoli in the Kingdom of the Two Sicilies<sup>25</sup>. Father de Menezes was not needed on this occasion, since in spite of his misgivings, Father Passerat was able to send three men from Austria early in 1839. He remained as a possibility whenever a new occasion should present itself.

In March 1843 the Secretary of Propaganda, Mgr. Giovanni Brunelli, wrote to Father Giuseppe Mautone, Procurator General of the Redemptorists, asking whether there should be any problem about sending Father Francesco Menezes, whose good qualities were known to the Cardinal Prefect, to Bombay<sup>26</sup>. Father Mautone answered promptly, his letter bearing the same date, 10th March, as that of Mgr. Brunelli<sup>27</sup>. He was able to state that Father de Menezes would gladly undertake the charge. He could speak confidently because the Father was with him in the house of Monterone, having found the climate of his last residence in Spoleto too severe. Moreover, as a Redemptorist he had undertaken an obligation to go on the Missions<sup>28</sup>. And to clinch the matter, the fact that it was work in his native land should make it the more acceptable.

This last consideration had clearly been in Mgr. Brunelli's mind in writing to Father Mautone, since he spoke of de Menezes as "*nativo di Goa nelle Indie Orientali*". As such he seemed a suitable man to send to Bombay. How suitable he was time would

<sup>24</sup> For information about the mission to Bulgaria cf S.J. BOLAND, *A Dictionary*, 289-290; E. HOSP, *Erbe des hl. Klemens*, Vienna, 1953, 338-352; C. MADER, *Die Kongregation des Allerheiligsten Erlösers in Oesterreich*, Vienna, 1887, 81-92; 332-336.

<sup>25</sup> Cf "SH" 23 (1975) 207.

<sup>26</sup> The letter, dated 10th March 184, is in "SH" 23 (1975) 214-215.

<sup>27</sup> Mautone to Brunelli, 10th March 1843, in ACEP, *Missioni*, vol. 20 (1841-1843) f. 652.

<sup>28</sup> Father Mautone was speaking, perhaps, too strongly when he spoke of an obligation, even though there was a strong orientation towards the evangelisation of unbelievers. On the Redemptorists and the foreign mission cf "SH" 32 (1984) 129-151.

tell; but he was apparently at least eager. A list of missionaries leaving Europe under the direction of Propaganda mentions Father de Menezes as leaving for Bombay by way of Alexandria in April<sup>29</sup>. Less than a fortnight after the approach by Mgr. Brunelli de Menezes wrote to inform the Bishop of Tropea that he was about to leave Rome for India<sup>30</sup>. So much is gathered from a letter of Bishop Michelangelo Franchini to Cardinal Fransoni. It is likely that in the course of his wanderings de Menezes had spent a little time in the Redemptorist house of Tropea, where he became friendly with the bishop. In any case, the bishop begged the Cardinal Prefect to be good enough to forward his own letter to the *degno P. D. Franco Menezes del SSmo Redente*". He left Rome, in fact, on 4th April, less than a month after the negotiations began<sup>31</sup>.

Father de Menezes left with the title and faculties of Missionary Apostolic and with the intention of establishing a Redemptorist foundation in India, as Father Sabelli reported to Father von Held in Belgium<sup>32</sup>. His first stop was Lisbon, the scene of his earliest days in the Congregation. There his coming created no little stir; and one suspects that he found it by no means disagreeable. A newspaper reported his arrival in terms we find surprising<sup>33</sup>.

"A letter from Rome brings word that His Holiness has entrusted certain matters in the East Indies to Father Francisco de Menezes of the Redemptorists. Father de Menezes, who was at the same time invested with the character of Vicar Apostolic and who will reside in Bombay, is an Indian priest, known in Belgium, where he lived for a time and from where he moved to Modena on account of the climate and then to Naples".

The author who quoted the newspaper report found it necessary to add a correction. "It is not true that Father Menezes was Vicar Apostolic. For some time he was a guest in the seminary of Rachal, where he won admiration for his virtue and knowledge". Rachal was the archdiocesan seminary of Goa, and the author, Casimiro de Nazareth, would have had occasion to seek information there concerning the subject of his study, the Portuguese bishops

<sup>29</sup> ACEP, *Missioni*, vol. 20 (1841-1843) f. 571.

<sup>30</sup> Bishop of Tropea to Cardinal Prefect, 11th April 1843 in ACEP, SC, IO, vol. 9, f. 216.

<sup>31</sup> "SH" 23 (1975) 208.

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> *Journal da Sociedade cath.*, Lisbon, 1843, no. 4, p. 43. The paper is reported by CASIMIRO DE NAZARETH, *Mitras lusitanas no Oriente*, II, nova Goa and Lisbon, 1894 & 1924, p. 464.

in the colonies. His quotation from the newspaper was made in his dealing with the Prelacy of Mozambique; and it was preceded by an equally surprising piece of information. Under the date of 1843 he lists "Mgr. Dr. Francisco de Menezes of Mallar, Goa". He goes on to explain. "Coming to Lisbon in 1843 from Rome, where he had completed his theological studies, he was proposed for the government of the Prelacy of Mozambique, which he refused. So states the *Almanach recreativo*, N. Goa, 1883, p. XIV"<sup>34</sup>.

The authority is, of course, far from the event, and it is in error on more than one point. It was not until 1848 that Father de Menezes was given the dignity of Papal chamberlain and declared honorary Doctor *utriusque iuris*, and far from completing his studies in Rome, he did little else there than try to keep warm. That does not mean that the report is to be dismissed. The Redemptorists in Lisbon before the revolution had won the esteem of some influential families, and Father de Menezes was the guest of one such on the occasion of his later visit in 1848<sup>35</sup>. It is quite conceivable that good friends would have seen to his being proposed for the Prelacy, which, after all, was in the gift of the *padroado*. It is also in keeping with what is known of the man himself that in obedience to his vow as a Redemptorist to refuse all dignities outside the Congregation, that he should have declined the promotion. A few years later he was at pains to ask his Superior General to condone his having accepted the lesser dignities of monsignor and doctor offered as a mark of benevolence by the Pope<sup>36</sup>. This is the only evidence, as far as can be gathered, of his escaping a mitre, and there seems to be sufficient substance in the somewhat jumbled report to do him credit, both for the esteem in which he was held and for his own religious spirit in avoiding the honour. In any case, it did succeed in having him listed by Casimiro de Nazareth among the *Mitras lusitanas* of the East.

After that brief stir of excitement in Lisbon the voyage to India was without incident. The new missionary duly reported to the Cardinal Prefect from Alexandria on 14th April<sup>37</sup> and from Suez on 21st<sup>38</sup>, giving a detailed account of his expenses. Writing from Suez, he headed the page with the letters JMJT (Jesus, Mary, Joseph and Teresa), a devout practice of St. Alphonsus continued

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> "SH" 23 (1975) 203, 218.

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> ACEP, SC, IO, vol. 9, ff 230-232.

<sup>38</sup> *Ibid.*, f. 240.

by many members of his Institute. It is one of the admirable qualities of Father de Menezes that he remained true to his Redemptorist life until his death, even though for twenty years he was entirely without contact.

### 3. - *Bombay (1834-1846)*

The Vicariate Apostolic of Bombay, where de Menezes was to begin his Indian ministry, was one of the earliest ventures of Propaganda; and from the beginning its history had been turbulent. It began with the appointment of Matheus de Castro Vicar Apostolic of Bijapur in 1638, as a challenge to the *padroado*<sup>39</sup>. De Castro was a Brahmin of Goa, who had been refused ordination by the Portuguese archbishop, when he presented himself at the conclusion of his seminary studies. He sought justice in Rome, after an overland journey of four years, and was duly ordained in 1630 and sent back to Goa. When the ecclesiastical authorities again refused to accept him, he returned to Rome, complaining bitterly in the indignant ears of Mgr<sup>e</sup>. Francesco Ingoli, the first Secretary of Propaganda. The outcome was that he was sent back to India with the episcopal character and a jurisdiction which was in evident defiance of the *padroado*.

Bijapur was the extensive Moslem Sultanate bordering on the Portuguese enclave; and an uncomfortable neighbour it had often proved itself. Mgr. de Castro very soon fell out with the archbishop, principally through his ordaining Indian priests, flouting the restrictive, racist policies of the *padroado*. His Vicariate Apostolic was large enough in 1638, but it expanded hugely when it changed its designation to that of The Great Mogul, replacing the Jesuit mission of that name, established in the sixteenth century. By the time de Menezes came back to India it had become the Vicariate Apostolic of Bombay, several excisions having been made from its original enormous jurisdiction. Under its new name and new government it remained what it had always been, a sign of contradiction and a thorn in the tender side of the long-suffering *padroado*<sup>40</sup>.

<sup>39</sup> Pratima Kamat, "Some Protesting Priests of Goa" in Teotonio R. de SOUZA (ed.), *Essays in Goan History*, New Delhi, 1989, 103-108.

<sup>40</sup> On the history of the Vicariate see E.R. HULL S.J., *Bombay Mission History with a special study of the Padroado*, 2 vols., Bombay, 1927-1930; J.H. GENSE S.J., *The*

A further complication was introduced in 1661. On the occasion of the marriage of Catherine of Braganza to Charles II of England the Portuguese ceded the island of Bombay as part of her dowry. There were already churches on the island, served by Portuguese Franciscans. In 1720 the British government, with the agreement of the Holy See, expelled the clergy subject to Goa and introduced Carmelites, mainly Italian. Opposition to the newcomers so disturbed the peace that the government thought it best to forbid the Vicars Apostolic to reside in Bombay from 1746. That was no solution, as should surely have been foreseen, and in 1772 the authorities allowed the Vicar Apostolic to return. Finally, in a mood that looks very much like desperation, there was arranged a double jurisdiction, with the churches divided between Propaganda and the diocese of Damão, suffragan of Goa. That was in 1794.

The period of "double jurisdiction", as it is still called, lasted until 1928. It was never comfortable, but during the first half century or so of its existence the antagonism was strongly marked. The Vicar Apostolic appointed in 1794 to exercise authority under Propaganda was the Italian Discalced Carmelite, Pietro da Alcantara<sup>41</sup>. During his long tenure of office relations with Goa became quite tense, especially when he claimed jurisdiction over the island of Salsette. The Vicar Apostolic and his fellow Carmelites found themselves in an embattled position, the more so as the clergy of his jurisdiction were divided. But he was a strong man, highly esteemed by Roman authorities, and he set himself vigorously to work. He tried to build up a seminary and to bring peace, even if it should have seemed at times in spite of what the people wished. After all his striving it was a sadly troubled jurisdiction that he bequeathed to his coadjutor in 1840.

The new Vicar Apostolic was Bishop Fortini<sup>42</sup>. The dispute over Salsette was at its height when he succeeded his doughty predecessor, and the division among his clergy was at its keenest. It

---

*Church at the Gateway of India, 1720-1960*, Bombay, 1960; A. SOARES, *The Catholic Church in India*, Bombay, 1964, p. 61-84. Particularly informative for our present purposes is Michaelis Antonii de S. Aloysio GONZAGA OCD et sociorum, *Commentarium de origine et incremento Vicariatus Apostolici de Bombay*. It has been published in *Monumenta Anastasiana, documenta vitam et gesta servi Dei, Anastasii Hartmann OFM Cap. collustrantia*, edited by Adelhelmus Jaun a Stans, Luzern, 1939-1948, I, 1120-1151.

<sup>41</sup> Born in Modena, in 1760, his name as a secular was Antonio Ramazzini. He died in Bombay in 1840. Cf. R. RIZLER & P. SEFRIN, *Hierarchia Catholica medii et recentioris aevi*, VI, Padue, 1968, 89.

<sup>42</sup> In religion Luigi di S. Teresa, Ferdinando Fortini was born in Rome in 1795. He became coadjutor in 1838, succeeding to the Vicariate in 1840. He died in Bombay in 1848. Cf. RITZLER & SEFRIN, VII, 1968, 125.

was an extremely difficult time, and the historians of Bombay agree that he was not the man to meet the challenge. One of the kindest comments described him as "too weak for the troubled times"<sup>43</sup>. The Jesuit, Father Hull, paints a gloomier picture, calling the years 1840 to 1850 "the Dark Ages of the Vicariate of Bombay"<sup>44</sup>. The *Catholic Directory* in its excellent survey of the history of the archdiocese says succinctly of the same period that it was "a little hell"<sup>45</sup>. It was precisely at this unhappy time and to this struggling Vicar Apostolic that Father de Menezes came in 1843.

Immediately on arrival he fell foul of the Italian Carmelites, as he reported to Cardinal Franson<sup>46</sup>. From the beginning he had met with *despotismo, prepotenza ed ingiustizia*, as he indignantly declared. One of them, a certain Father Agostino, who was destined to rue his tactlessness, demanded why he had come, adding that "this mission does not need a Liguorian from Goa"<sup>47</sup>. He had been greeted soon after his coming by the leading Goans of the city and some prominent public figures. He was himself a Goan, after all. Unfortunately, these men had fallen foul of Fortini, who had denounced them in a circular, branding them as rebellious and disobedient. On two occasions he refused the unhappy new missionary a hearing to explain the incident<sup>48</sup>. To make matters worse, Fortini and his Carmelite confrères had publicly expressed their opinion of their new helper as negligible, an incompetent, ignorant fellow, only to be humiliated when a lecture he delivered to the clergy at the request of the coadjutor was enthusiastically acclaimed<sup>49</sup>. The coadjutor, Bishop Whelan, a Dublin man, not long out of Europe, became a friend of de Menezes; and this was bound to make the latter suspect to the Italians, as they looked askance on their Irish confrère. As de Menezes described it, he was in a really pitiable position. Fortini had put him under the supervision of Father Michele, who did not allow him contact with anyone, not even a spiritual director. He was deprived of all means of support

---

<sup>43</sup> A. SOARES, 77.

<sup>44</sup> E.R. HULL, I, 370.

<sup>45</sup> P. 12.

<sup>46</sup> De Menezes to Cardinal Prefect, 15th October 1843, in ACEP, SC, IO, vol. 9, ff. 466-467.

<sup>47</sup> *Ibid.*, f. 466r.

<sup>48</sup> *Ibid.*, f. 466v.

<sup>49</sup> *Ibid.* The coadjutor was William Whelan, in religion John Francis, an Irishman, consecrated in 1842 to assist the delicate Fortini. He succeeded to the Vicariate in 1848, was summoned to Rome in 1849 and resigned in the following year. Cf. RITZLER & SEFRIN, VII, 1968, 97.



apart from Mass stipends. Everything seemed to point to the fact that the Vicar Apostolic was trying to force him to leave Bombay for Goa<sup>50</sup>.

That was unhappy news from a place that was already giving the Cardinal Prefect troubles enough. Propaganda lost no time in endeavouring to soothe the ruffled spirits. A letter to de Menezes promptly answered his complaints, assuring him that his case would be put to the Vicar Apostolic. Should that bring no improvement, he might find a more agreeable posting in Ceylon, where he would have the support of a worthy missionary, newly appointed, Padre Orazio Bettanchini<sup>51</sup>. A letter written on the same day to Fortini spoke with sympathy for his own difficulties, suggesting, just the same, that he might see that Father de Menezes be given suitable occupation<sup>52</sup>.

The Vicar Apostolic was prompt to defend himself, saying he could not imagine why Father de Menezes should think he had not been well received<sup>53</sup>. He went on to state that as far as he could see, de Menezes was quite unsuitable as a missionary. He had associated with the Goans, who in turn were friendly with the English. On this account he had found it necessary to administer a kindly and paternal admonition. On his part, he had reason to complain of the newcomer, who from the time of his arrival had spoken against the Vicar Apostolic and the Carmelites, saying among other things that all Italians would soon have to leave the mission.

Fortini, in a poor state of health, was in trouble enough without the complications occasioned by charges against him in Rome. He was probably quite correct in seeing his problems as arising largely out of the fact that he was an Italian, as were his Carmelite helpers. Later in the same year his coadjutor was to suggest as much to Propaganda. Mgr. Whelan reported to the Cardinal Prefect that for various reasons the British authorities wished to have a British subject in charge of the Church<sup>54</sup>. Poor Fortini seemed to be beset by anxieties and suspicions, which made him fear that the newcomer was turning the government against him. His care of the Vicariate suffered, as can be gathered from a letter of Whelan, complaining that "Mgr. Fortini tries to do everything by himself

<sup>50</sup> *Ibid.*, f. 467r.

<sup>51</sup> Propaganda to de Menezes, 2nd December 1843 in ACEP, LDB, vol. 330, ff. 973v.

<sup>52</sup> Propaganda to Fortini, 2nd December 1843 in ACEP, LDB, vol. 330, 974-975.

<sup>53</sup> Fortini to Cardinal Prefect, undated, in ACEP, SC, IO, vol. 9, ff. 471-472.

<sup>54</sup> Whelan to Cardinal Prefect, 1st November 1843 in ACEP, SC, IO, vol. 9, ff. 501-502.

without consultation”<sup>55</sup>. As a consequence, he lamented, “I fear we shall lose the excellent Father Walsh, Irish Augustinian ... and good Father Menezes whom your Eminence sent here”.

With the new year the intervention of Propaganda began to have effect. Father de Menezes was able to report that at last the Vicar Apostolic has assigned him duties. He asked permission to visit his relatives in Goa<sup>56</sup>. The improvement did not last long, and it was too slight to have been satisfactory. By the middle of the year he was complaining once more. He painted a black picture, as he usually did when he described his woes<sup>57</sup>. How, in addition to being so little appreciated in Bombay he had to suffer the grief of having to renounce the Archbishop of Goa as well as his own relatives, surely an exaggerated expression of his being subject to Propaganda rather than the *padroado*. As to his new duties, he was set to teaching Portuguese to fifteen little boys — a sad humiliation for one who “had taught dogmatic and moral theology in the Redemptorist College in Belgium”. Again we must fear that he overstates his complaint. During his two years in Belgium there is no record of his having taught the students, who were housed with him in St. Trond. This time Propaganda did not see fit to intervene on his behalf; and eventually he tired of his little boys and wrote once more, reminding the Cardinal Prefect of his earlier suggestion of Ceylon<sup>58</sup>. A note added to his letter states that permission was given to transfer to the Vicariate Apostolic on 12th January 1846<sup>59</sup>.

After three years Father de Menezes ended his first experience of work under Propaganda. He obviously had found it far from satisfactory. And his complaints must have made him quite unpopular with the authorities in Rome. He had reason enough to chafe under his treatment, it is fair to say. He was in a position which many another would surely have found discouraging. On the other hand, his time in Bombay was a sore trial also for the unfortunate Fortini. It is hard not to sympathise with him, especially since he was in a poor state of health. It could well be that his

---

<sup>55</sup> Whelan to Cardinal Prefect, 30th November 1843 in ACEP, SC, IO, vol. 9, ff. 580-581.

<sup>56</sup> De Menezes to Cardinal Prefect, 30th January 1844 in ACEP, SC, IO, vol. 9, 806-807.

<sup>57</sup> De Menezes to Cardinal Prefect, 19th July 1844 in ACEP, SC, IO, vol. 9, f. 1092.

<sup>58</sup> De Menezes to Cardinal Prefect, 17th September 1845 in ACEP, SC, IO, vol. 10, f. 534.

<sup>59</sup> ACEP, SC, IO, vol. 10, f. 535.

constant illness contributed in large measure towards making it abundantly evident that he was too weak for the troubled times in the Vicariate, which in his time went through its Dark Age. At any rate, de Menezes won the sympathy and approval of the coadjutor. That may not have been to his credit, as Whelan was himself to show opposition to the Italian Carmelites to the extent of its becoming necessary to remove him from the office of Vicar Apostolic. His Redemptorist protegé went on to Sri Lanka, where further excitement lay in store.

#### 4 - Sri Lanka (1846-1847)

Ceylon, our present Sri Lanka, was just one more unhappy source of worry to Propaganda, precisely at this time. In 1842, on the occasion of the appointment of a Vicar Apostolic, the Cardinal Prefect spoke of the problems awaiting the man who should be chosen<sup>60</sup>. He mentioned complaints that had reached him concerning the harmful Portuguese influence through Goan clergy. He suggested that, since the island was now under British rule, it seemed a convenient solution simply to decide on a man who was a British subject. His own selection was Charles Russell, professor of humanities in Maynooth, the Irish national seminary. Since his proposal met with general approval, Russell was duly notified<sup>61</sup>. He, however, was able successfully to plead very real and pressing family reasons why he should be excused. The Sacred Congregation found itself reluctantly compelled to return to a Goan regime. In June 1843, accordingly, Cajetan Anthony Mulsuce, an Oratorian, was consecrated titular Bishop of Usula as Vicar Apostolic of Ceylon<sup>62</sup>.

When the Cardinal Prefect spoke to his associates of Propaganda about the harmful influences coming from Goa, his complaint must have had a familiar ring. But it was not the usual quarrelling over disputed jurisdiction. The trouble was the pastoral practice of the Goan Oratorians. It was very much to be regretted that it should be so, since the Oratorians of Goa held an honourable place in the story of Catholicism in Sri Lanka. The Oratory of Goa was the creation of venerable Joseph Vaz, who achieved such marvels

<sup>60</sup> ACEP, Acta, vol. 205, ff. 379-381.

<sup>61</sup> Concerning Russell see Ambrose MACAULAY, *Dr. Russell of Maynooth*, London, Darton, Longman and Todd, 1983.

<sup>62</sup> RITZLER & SEFRIN, VII, 385.

as the Apostle of Sri Lanka<sup>63</sup>. Coming to the island, his aim was to strengthen the Catholics in their struggle to resist the Dutch, who since 1658 had been using force in order to impose the Reformed Church. After some years of labour in constant danger but with encouraging results, Father Vaz returned to Goa in 1685 and there gathered about him priests whom he formed as an Oratory after the model of St. Philip Neri, intending that they join him in his perilous mission in Sri Lanka. They went back with him, and after his death in 1711 continued his labours. It was due principally to them that there was a strong and healthy Catholic Church when the British replaced the Dutch in 1796.

The Oratorians remained in the island; and it was about them that Propaganda was hearing complaints. The trouble was, not so much their adherence to the *padroado*, as a pastoral practice that was too harshly restrictive. Orazione Bettanchini, the good missionary about whom the Cardinal had spoken to de Menezes, summed up the complaints of many. Writing in 1847 as coadjutor, he spoke of the moral theology of "these good Goans"<sup>64</sup>. His language was strong. "Their execrable Jansenist method does not save souls, but sends them to hell". Though the criticism was different, the Vicar Apostolic of Ceylon was like poor Fortini in that he was on the defensive. Before long he would discover that his new subject would add substantially to his troubles.

Father de Menezes was put to work as soon as he arrived in Colombo early in 1846. His first assignment was in Negumbo, some miles from the capital. There he achieved encouraging success as he reported to Rome<sup>65</sup>. Within a short time, with the help of an interpreter, he had instructed and received fifteen adult converts, "Lutherans, Calvinists and idolators". He did not remain long in this position, since by June, when he wrote once more to the Cardinal Prefect, he had been transferred to the suburban mission of Calatorre in Colombo. It was on account of his health, he told the Cardinal, but he was continuing to do good. His work was mainly in English, but with the aid of interpreters he was able to preach in "Scingla",

---

<sup>63</sup> Venerable Father Vaz has been too much neglected. Possibly, the best and most informative account of his life and work is D. REGO, *L'Apostolo di Ceylan*, P. Giuseppe Vaz della Congregazione dell'Oratorio di S. Filippo Neri, Venice, 1753. An English translation entitled *Father Joseph Vaz* was published in Calcutta in 1896.

<sup>64</sup> Bettanchini to Cardinal Prefect, 13th November 1847 in ACEP, SC, IO, vol. 11, f. 438.

<sup>65</sup> De Menezes to Cardinal Prefect, 5th June 1846 in ACEP, SC, IO, vol. 10, ff. 1094-1095.

by which he obviously meant Sinhalese, and in "Malabar", which most likely was Tamil.

This second posting must also have been short, since in January of 1847 he was writing from Galle to his Superior General with a summary of his doings since leaving Italy<sup>66</sup>. This seems to have been the first of his letters to have reached Father Ripoli. It has nothing to say about the stormy times in Bombay, but speaks mostly about his doings since coming to Sri Lanka. No doubt the Superior was delighted to learn about the many converts in the "seventeen churches of this island where I have so far held missions". If he had, in fact, engaged in such extensive preaching campaigns, then his first year in the new mission must have been a very busy one indeed.

In the eyes of others, however, the picture was not as rosy as he painted it. The *Memorie* of the de Menezes story in Propaganda speak of a report from Bettanchini, the coadjutor, written shortly after his arrival in Nangunbo<sup>67</sup>. He reports from hearsay, which he seems inclined to believe, that the new missionary had been guilty of some imprudences, among them of associating too freely with "schismatics". Although "he seems opposed to the schism, on occasion he has used expressions that favour the Archbishop of Goa". In his defence from the implied charge, it must be remembered that de Menezes was himself a Goan and that it was only to be expected that he associate with people from his homeland. A better indication of his attitude to the "schism" is what he wrote to his Superior General. He asked for prayers for India, which were urgently needed "by reason of the schism of the Archbishop of Goa, my home"<sup>68</sup>. Probably the worst to be read into the coadjutor's report is that de Menezes was not as circumspect as he ought to have been. One must remember that he had offended the Vicar Apostolic of Bombay by associating too openly with the Goans as soon as he arrived. Prudence, it has to be confessed, was never one of his characteristic virtues.

More ominous of disturbances to come was in his letter to the Cardinal Prefect. He was having difficulties, he wrote, with the "Filippini in Goa"<sup>69</sup>. Further on in the letter he explained that

<sup>66</sup> De Menezes to Ripoli, 28th January 1847 in "SH" 23 (1975).

<sup>67</sup> ACEP, SC, IO, vol. 17, *Memorie*, f. 94v.

<sup>68</sup> "SH" 23 (1975) 216.

<sup>69</sup> De Menezes to Cardinal Prefect, 5th June 1846 in ACEP, SC, IO, vol. 10, ff. 1094-1095.

the problem was that the theology of the Oratorians was extremely rigoristic. In his own district (Calatorre, it seems) "almost all Christians had been without absolution for up to twenty-five years". This complaint was apparently not exaggerated, Bettanchini, as we have seen, also spoke about the "execrable Jansenism" of the Goans. His figures in support of his very damaging declaration are very similar to those of de Menezes, namely that many people have been without absolution for twenty years or more.

Writing to Father Ripoli, de Menezes says that the Moral Theology of St. Alphonsus was followed by all the missionaries of Propaganda<sup>70</sup>. He added that the people showed how much they appreciated the more benign pastoral practice. He did not suggest that the people were turned against the Goans, but to a notable extent that was the case. In July of 1846 a Memorandum was sent to Propaganda over a couple of pages of signatures asking that the Goan missionaries be replaced by Europeans<sup>71</sup>. There was undoubtedly an atmosphere of severe tension in the Vicariate; and those who adhered to "execrable Jansenism" were bound to clash before long with such a doughty protagonist of St. Alphonsus as Father de Menezes. When the inevitable confrontation occurred, it was on grounds less edifying than theological debate.

Galle was to be the last scene of de Menezes' apostolate in Sri Lanka. He began with promise, winning general approval, at least of his people. The Catholics of the mission were loud in his praises to Propaganda, just at the time when the storm clouds were gathering<sup>72</sup>. Their letter is in English.

"The Rev. Francisco Menezes of the Congregation of the Holy Redeemer was sent by Your Eminence to this island as Missionary Apostolic and was appointed to the church of Point de Galle. His Reverence began his ministry in the month of September 1846, since which time your Petitioners have lived contented and satisfied with him and have reason to admire his zeal, piety, patience and virtue. And your Petitioners feel bound to express their gratitude for the assistance he has always afforded them, both by administration of Confession and the other Sacraments at all times, contrary to the practice of the Reverend Missionaries of Goa, who only confess

<sup>70</sup> "SH" 23 (1975) 216.

<sup>71</sup> Catholics of Colombo to Cardinal Prefect, 18th July 1846 in ACEP, SC, IO, vol. 10, ff. 1148-1149.

<sup>72</sup> Catholics of Galle to Cardinal Prefect, 28th February 1847 in ACEP, SC, IO, vol. 11, ff. 194-197.

on certain appointed days. Such conduct of the Reverend Francisco Menezes has acquired for him, not only the love and esteem of your Petitioners, but of the inhabitants of other stations on the Island to which he has been at different times appointed, who join in giving thanks to Almighty God for his arrival in the Island".

This effusion bore an impressive number of signatures. It probably does no more than justice to its subject, agreeing as it does with the Father's own report of his earlier works for his Superior General. The petitioners, however, went on to the burden of their complaints. Their pastor, they declared, had been suspended by the Vicar Apostolic "as soon as he was appointed to Galle"<sup>73</sup>. The people had asked for an explanation, but had received no answer. It was generally thought that the underlying cause of the trouble was the Vicar Apostolic's dislike for his coadjutor.

A missionary known to the Cardinal Prefect appeared on the scene a few weeks after the events and reported to Propaganda about the mission and the general state of confusion<sup>74</sup>. A later communication from the same source suggested that it had been de Menezes himself who had started the rumour that the suspension was connected with the tension between the Vicar Apostolic and his coadjutor<sup>75</sup>. Whatever the origin, the mention of the strained relations in the Vicariate was only too familiar to Propaganda. The coadjutor was that same Orazio Bettanchini who had been suggested by the Cardinal Prefect as early as 1843 as a possible sympathetic friend for de Menezes. He had been named coadjutor in 1845, but because of the tension that quickly developed had been named Pro-Vicar Apostolic of Northern Ceylon in 1847, which became Vicar Apostolic of Jaffna in 1849<sup>76</sup>.

The vague talk reaching Rome must have left the Sacred Congregation in some confusion. Things were not made much clearer by the first report of the incident sent by the Vicar Apostolic<sup>77</sup>. The single page he wrote in Latin left much to be explained. It was an attack on de Menezes, whom he accused of imprudent conduct in Neginmbo and Calatorre before being sent to Galle. When

---

<sup>73</sup> This evident exaggeration is due, no doubt, to the indignation of the petitioners. Subsequent reports reaching Propaganda show that de Menezes was suspended in February, a week or so before the petition and five months after his appointment to Galle.

<sup>74</sup> Domenico Priori, Missionary Apostolic, to Cardinal Prefect, 17th March 1847 in ACEP, SC, 10, vol. 11, ff. 234-235.

<sup>75</sup> Priori to Cardinal Prefect, 19th August 1847 in ACEP, SC, IO, vol. 11, f. 405.

<sup>76</sup> RITZLER & SEFRIN, VII, 373.

<sup>77</sup> Cajetan Anthony (Mulsuce) to Cardinal Prefect, 2nd March 1847 in ACEP, SC, IO, vol. 11, f. 208.

complaints reached him from this last mission he went there on 19th February with two companions to make investigations. On the night of their arrival de Menezes had summoned a policeman to arrest one of the priests; and the next day he made a sworn statement before a magistrate. This was considered tantamount to summoning his bishop before a secular tribunal; and was the reason for the suspension.

Some of the large gaps in this sketchy account were filled in when de Menezes sent his own account of what had happened a little over a week later<sup>78</sup>. The Vicar Apostolic had come to Galle with two Goan missionaries, whom he identified as Fathers Noronha and Casimiro. The interview had opened with the Vicar Apostolic's complaining that de Menezes had more respect for the coadjutor than for himself, for which reason he should leave the island. When de Menezes replied that he could not leave the mission without leave of Propaganda, he was assaulted physically by Father Casimiro. For his own protection he had called in the police and the next day had made a deposition before a magistrate, describing the incident. On the following day, which was a Sunday, the Vicar Apostolic announced to the people that de Menezes was suspended. A few days later, on 26th February the Vicar Apostolic was once more in Galle, and on this occasion had denounced de Menezes to the people as a "schismatic". This was just two days before the Catholics of Galle sent their laudatory account to the Cardinal Prefect. According to de Menezes, their insistence had persuaded the Vicar Apostolic to remove the suspension after only a couple of weeks. He was probably ministering to the people again by the time he sent on his report towards the middle of March. The trouble, however, was by no means over; and the missionary's defence of himself could not be considered altogether satisfactory.

The Cardinal Prefect must have taken more seriously a report sent from Galle at the beginning of May<sup>79</sup>. Signing himself R.W. Langslow, the writer identified himself as the magistrate who had received the deposition that had occasioned the suspension. The letter, written in English, concerned itself principally with the strained relations between de Menezes and the Vicar Apostolic. Since his signature was among those Catholics of Galle who had

---

<sup>78</sup> De Menezes to Cardinal Prefect, 13th March 1847 in ACEP, SC, IO, vol. 11, ff. 229-230.

<sup>79</sup> Langslow to Cardinal Prefect, 1st May 1847 in ACEP, SC, IO, vol. 11, ff. 231-233.



earlier addressed their petition to Propaganda, he was clearly on the side of the harrassed missionary.

The Vicar Apostolic, he wrote, had accused de Menezes of seriously offending charity in his preaching. This charge was probably what had been seen as the "imprudences" which had occasioned the confrontation. The accusation, the magistrate declared, was quite untrue; and in that opinion all the Catholics of Galle agreed. It was common knowledge, he added, that the trouble was entirely due to the disagreement between the Vicar Apostolic and his coadjutor. He had been in Ceylon, he went on, for six years and had witnessed the improvement in pastoral care that had become apparent with the arrival of Bettanchini and missionaries other than those of Goa.

This letter, written in respectful terms, no doubt confirmed the Cardinal Prefect in his decision to divide the jurisdiction of the Vicariate. The situation in Galle, however, remained unclear enough to preoccupy Propaganda throughout most of the year. As late as August, Priori, the missionary who had earlier written about the stir caused by the suspension, spoke about the continuing unrest in Galle, where de Menezes was trying to justify "his childish behaviour"<sup>80</sup>.

Just after the middle of the year the Vicar Apostolic gave a further account of the original altercation. It was evidently at the request of Rome<sup>81</sup>. He said that he had not intervened to restrain his priests when the disagreement became physical, because they had been provoked by de Menezes. He was able to claim that it was a repetition of what had occurred in Bombay, since he had been in touch with Fortini. Just as on the former occasion, de Menezes was alleging ill treatment by his superiors. He concluded by informing the Prefect that he had raised the suspension as directed. It is puzzling to find the suspension reported as being raised as late as July, when de Menezes had mentioned its having been raised within a fortnight; and that was when he had written in March. Possibly the slow mail service with Europe could explain the riddle; or could there have been more than one suspension? Whatever the reason, this was not the last mention of the suspension.

Before long the Cardinal Prefect found occasion to administer a severe reprimand to de Menezes. A letter in September expressed

---

<sup>80</sup> Priori to Cardinal Prefect, 19th August 1847 in ACEP, SC, IO, vol. 11, f. 405.

<sup>81</sup> Cajetan Anthony to Cardinal Prefect, 10th July 1847 in ACEP, SC, IO, vol. 11, ff. 358-359.

his surprise and disappointment at the Father's blameworthy behaviour towards the Vicar Apostolic and Fathers Casimiro ad Noronha<sup>82</sup>. At the request of Propaganda the Vicar Apostolic had raised the suspension on de Menezes, only to have his letter returned with the insulting inscription, "REFUSED". The indignant Prefect wrote the offending word in large block letters. He was prepared, he declared, to overlook the appeal to the secular power and the public resistance to ecclesiastical superiors, but he could not possibly pass over such an "extraordinary act of insubordination". The culprit was warned to take heed to his spiritual condition and offer the Vicar Apostolic "satisfaction proportionate to his grave fault". Otherwise he must be deprived of his status as Missionary Apostolic.

It does seem that the suspension now in question was different from that imposed in February after the unseemly brawl in the priest's residence and the appeal to the magistrate. It is not hard to believe that de Menezes had fallen again under suspension, especially since as late as July Priori had occasion to speak of his "childish behaviour". Whatever the reason for the censure and when it was incurred, it gave rise to the stern reprimand from Rome. And it marked the end of the Sri Lanka ministry of de Menezes.

His time in Sri Lanka was brief, less than two years, but it is the period that provides the most information about his pastoral activity. It is scanty enough, to be sure, but it does help to understand the man. He was able enough, if we may judge from his reports of his doings in Negumbo and Calatorre; and there seems no reason to disbelieve his word. From Galle we have the people's word in his favour. The petition of the Catholics and the letter from the magistrate both represent de Menezes as zealous in his duties, the former praising also his piety. Both single out his work in the confessional, contrasting it with the rigorism of the Goan Oratorians. He himself, writing to his Superior General, gave the credit to the "Moral Theology of our Holy Founder", which the people loved<sup>83</sup>, Father de Menezes frequently spoke of his devotion to St. Alphonsus and his writings; and there is no reason to doubt either his sincerity or his fervour in this respect. Reading between the lines of his communications, both from Bombay and from Sri Lanka, one has reason to suspect that his devotion was markedly aggressive. It does seem to have been the principal cause of the

---

<sup>82</sup> Cardinal Prefect to de Menezes, 23rd September 1847 in ACEP, LDB, vol. 336, ff. 1137-1138.

<sup>83</sup> "SH" 23 (1975) 216.

antagonism he showed to the Goan Oratorians. Those who crossed him very soon had reason to regret it; and that especially, it could well be, if they happened to be his ecclesiastical superiors. He never failed to fight back, even to the extent of going beyond the bounds of good taste. That was what drew down on him the exalted wrath of the Cardinal Prefect. But Father de Menezes was an extremely hard antagonist to worst.

##### 5. - *Monsignor de Menezes*

Right at the beginning of the trouble in Sri Lanka de Menezes had given some indication of how far he was prepared to venture in defence of his position and reputation. In the summary of the turbulent career of the Redemptorist missionary Propaganda quotes a letter written in March by the Vicar Apostolic to Fortini, his colleague and fellow sufferer in Bombay<sup>84</sup>. In search, no doubt, of a little sympathy from one who ought to understand his troubles, the poor man unburdened his soul. "Father Menezes is giving much trouble and no small expense, since he seems to have in his head some desire to go around the world at the expense of the mission, and to act as though he wore a cardinal's hat".

What his formidable opponent had in mind became apparent after that stern reprimand by the Cardinal Prefect. The same summary of the de Menezes story by Propaganda recalls that after the battles in Galle the Father had come to Rome and gained favours from the Pope<sup>85</sup>. Whether or not it was at the expense of the mission, de Menezes did, in fact, travel half way at least around the world to put his case to somebody more exalted than those who had blamed him. He pleaded his cause to good effect, as he somewhat apologetically explained to Father Ripoli. "With the greatest sorrow and confusion I inform your Paternity that the reigning Pope, Pius IX, has made me his *cameriere* and conferred on me the diploma, of Doctor *utriusque iuris*"<sup>86</sup>. He begged pardon for the possible violation of his vow to renounce all dignities outside the Congregation. His name after 1848 appears regularly among the *Camerieri d'onore in abito paonazzo*; and he is given both his

<sup>84</sup> ACEP, SC, IO, vol. 17, *Memorie*, f. 94r. The letter quoted is dated 13th March 1847.

<sup>85</sup> *Ibid.*, f. 96r.

<sup>86</sup> Letter of 12th September 1848 in "SH", 23 (1975) 218.

titles in later correspondence with Rome, at times from those who fell foul of him, in a manner lacking in respect.

The letter to the Superior General had been written from Lisbon, where de Menezes had called on his way back to India. The Nuncio asked Rome for information about this distinguished personage<sup>87</sup>. The reply of the Cardinal Prefect, couched in language more restrained than his reprimand a few months earlier, stated that Mgr. Menezes was travelling with the knowledge and authorisation of the Sacred Congregation. He was to labour in Goa, but was calling first in Bombay in order to prepare himself for possible difficulties by reason of the "schism"<sup>88</sup>.

At the same time the Cardinal Prefect wrote to the Vicar Apostolic in Bombay, now Whelan, the friend of de Menezes, the coadjutor who had succeeded Fortini<sup>89</sup>. He explained that it seemed prudent that de Menezes spend some time in Bombay before proceeding to Goa. During his stay he was prepared to make himself available for help in the seminary. The Sacred Congregation had agreed in view of his ability and his promise not to make trouble as in Ceylon. With his old friend now in charge of the Vicariate, it is not surprising that by the end of the year the distinguished Mgr. Dr. de Menezes was Rector of the seminary.

The Bombay seminary was far from being the grand institution its name might suggest to a European. When Bishop Whelan first came to Bombay, he was agreeably surprised to find that the Vicariate boasted such an establishment. He reported to Rome, "Here we have a seminary, maintained by the English government;<sup>90</sup>

It is not clear when the seminary was first established, as more than once it was closed and reopened. It was certainly in existence in the year 1777, and it remained fairly stable from that date. It was indeed helped by a government subsidy, as Whelan had reported, since the British authorities were anxious to exclude Portuguese influences coming into the colony by way of Goa. Until after the middle of the nineteenth century very little is known about the discipline of the candidates or the curriculum of their studies. What information did reach Propaganda did not present a satisfactory

---

<sup>87</sup> Nuncio in Lisbon to Cardinal Prefect, 23rd August 1848 in ACEP, SC, IO, vol. 11, f. 887.

<sup>88</sup> Cardinal Prefect to Nuncio in Lisbon, undated in ACEP, LDB, vol. 337, f. 688.

<sup>89</sup> Cardinal Prefect to Whelan, 3rd August 1848 in ACEP, LDB, vol. 337, f. 597.

<sup>90</sup> Whelan to Cardinal Prefect, 18th June 1843 in ACEP, SC, IO, vol. 9, f. 343v. There is an excellent summary of what various historians have written about the seminary in *The Catholic Directory* quoted earlier, on pp. 339-346.

picture at all. The most vociferous in complaining was a group of Indian priests, who resented what they described as a long and unjust discrimination. Their principal spokesman was Sebastian Andrew Duarte, who went to Rome in 1850 and from the Irish College, where he lived as a guest, harrassed the Sacred Congregation with his complaints<sup>91</sup>. In his first communication he quoted among those who supported him "the learned Liguorian, Mgr. Menezes". One of the principal grievances, repeated too often, one has the impression, was the long neglect of the seminary so that Indians were deprived of fitting preparation for an ecclesial career.

It seems that under the "learned Liguorian" things remained far from satisfactory. Early in 1850 Whelan was replaced by the saintly and zealous Swiss Capuchin, Anastasius Hartmann. He addressed to the Secretary of Propaganda, Mgr. Alessandro Barnabò, a detailed account of the Vicariate as he found it on his arrival<sup>92</sup>. Of the seminary under de Menezes he reported that the candidates were housed with a priest who was suspected of simony. One of their own number, a subdeacon, was their spiritual director, "with what results you may judge". One of the new Vicar Apostolic's first cares was to improve the seminary training. He met with a great deal of resistance, but not from the Rector. He had betaken himself off to Goa soon after the new Vicar Apostolic's arrival. Hartmann's biographer says tersely: "The former Rector, Father Luis Francisco Menezes (sic), on hearing of Bishop Hartmann's coming to Bombay, thought it better to pack up and return to Goa, the place of his origin"<sup>93</sup>.

Whelan's term of office was cut short in 1850, less than two years after his succession, when he was persuaded by Propaganda to resign as Vicar Apostolic. In that short space there was much turmoil in Bombay, worse even than the normal chaos Propaganda had come to take for granted in the place; and de Menezes was, predictably enough, in the thick of it. The situation was described briefly by the Vicar Apostolic of Verapoly, Lodovico of St. Teresa O.C.D. Even allowing for his sympathy for his fellow Italian Carmelites, what he describes is far from edifying<sup>94</sup>. Whelan, he says,

<sup>91</sup> Duarte to Cardinal Prefect, 21st June 1850 in ACEP, SC, IO, vol. 12, ff. 924-928. See also ff. 1072-1073; 1095; 1179-1184.

<sup>92</sup> Hartmann to Barnabò, 25th May 850 in *Monumenta Anastasiana*, I, 509.

<sup>93</sup> Father FULGENTIUS OFM Cap., *Bishop Hartmann*, Allahabad, St. Paul publications, 1966, p. 235.

<sup>94</sup> ACEP, SC, IO, vol. 17, *Memorie*, f. 96<sup>v</sup> There is a quotation from a letter of the Vicar Apostolic of Verapoly.

favours the "Liguorista" against his own Carmelite confreres. He had deposed Father Agostino from the charge of an important church and conferred in on "the intriguing and two-faced Dr. Mgr. Fr. Menezes". This latter had become "*padrone e signore assoluto*" of the Carmelites, and he showed himself especially hard on Father Agostino, forbidding him to say Mass in public, even on a Sunday. It had, of course, been Father Agostino who a few years earlier had told de Menezes that a Liguorian from Goa was not welcome in Bombay. The vengeance of the offended party was certainly excessive. When the gentle Bishop Hartmann arrived in Bombay he was shocked, as he wrote to Propaganda, to find that Father de Menezes had treated Father Agostino "like a pariah dog"<sup>95</sup>. It is not surprising that de Menezes was quick to find refuge in Goa soon after Hartmann replaced his friend and protector, Whelan. He had left Bombay by the middle of 1850.

#### 6. - *Return to Bombay*

Of his time in Goa, a period of five years on this occasion, little information has survived. It is reasonable to suspect that the time was not peaceful. In the climate of the "schism" and the continuing disputed jurisdiction in the Vicariate Apostolic of Bombay a man of the temperament of de Menezes could hardly have kept silent<sup>96</sup>. If Casimiro de Nazereth referred to this time when he spoke of having met Mgr. de Menezes in Rachal seminary, then we can say that Rachal was his residence in Goa. That being so, we must also accept the same author's statement that in the seminary de Menezes "won admiration for his virtue and knowledge". Such commendations are sufficiently frequent to be taken seriously in forming a picture of the man. Events in Bombay and Galle are evidence of a fiery, hasty character, not always ruled by prudence. But there is evidence enough, too, that underlying the surface defects, that were only too observable, there was a man of ability and genuine piety. This was the man who, through the storms he gathered about himself, remained to the end true to Redemptorist life and devotion.

In 1855 de Menezes was back in Bombay, entrusted by the

<sup>95</sup> Artmann to Cardinal Prefect, 3rd August 1850 in *Monumenta Anastasiana*, I, 572.

<sup>96</sup> I was informed in Goa that the archival material of the period had been transferred to Portugal.

Vicar Apostolic with the care of a chapel<sup>97</sup>. It would appear that he had been encouraged by the kindness of Hartmann's regime to leave Goa. The chapel given to his charge was probably in what was long called the "castle", a relic of Portuguese power in Bombay<sup>98</sup>. If so, he was in a central position, which speaks well of the forbearance of the Vicar Apostolic, who had been so shocked at his uncharitable behaviour. Under Hartmann, capable administrator as he was, there was peace, or at least there is no evidence to the contrary. This happy state of affairs, so rare in the missionary career of de Menezes, was not to last for long. The Vicar Apostolic left for Europe, where he was to remain for some years, endeavouring to secure the stability of the Church in Bombay. In particular, he was negotiating with the Jesuits to undertake the charge.

Newly established in his chapel, de Menezes found himself thrown into the company of Hartmann's fellow Capuchins, who had been left in charge of the Vicariate. It looked like the old confrontations with the Carmelites and the Oratorians. It was not as bad as that; but that is the very best that can be said of an association that the Capuchins found uncomfortable. Early in 1857 Father Angelicus wrote to Hartmann in Rome: "Mr. Menezes has left the castle and gone to Poona on account of his health"<sup>99</sup>. Later in the year a newsy and very colloquial letter of Father Cornelius to a confrère speaks of two priests of the Vicariate, who are described as acting "on the same principle as Father Menezes, money right or wrong and then money again"<sup>100</sup>. At the time that unflattering account was written de Menezes was probably living under the same roof as Father Cornelius. In December Father Angelicus, now Pro-Vicar Apostolic, reported as sharing his residence "Menezes, Celsus, Cornelius and Ignatius"<sup>101</sup>. Before the end of the following year Father Cornelius was once more writing with his pen dipped in vitriol, this time to Father Angelicus, who had joined Hartmann in Rome. "Father Menezes is now in Poi, apparently for change of air; but your Paternity knows the sheep, and therefore I say

---

<sup>97</sup> de Menezes to Cardinal Prefect, 19th February 1859 in ACEP, SC, IO, vol. 17, ff. 250-252. This letter most probably occasioned the compilation of the *Memorie*, which are dated 1859. There was now a new Prefect, Cardinal Alessandro Barnabò, and a new Secretary, Mgr. Gaetano Bedini.

<sup>98</sup> Angelicus Benedik of Capranza OFM Cap. to Hartmann, 5th March 1857 in *Monumenta Anastasiana*, III, 833.

<sup>99</sup> *Ibid.*

<sup>100</sup> Father Cornelius to Father Lorenzo, 27th September 1857 in *Monumenta Anastasiana*, IV, 17.

<sup>101</sup> Angelicus to Hartmann, 18th December 1857 in *Monumenta Anastasiana*, IV, 72.

no more" <sup>102</sup>. The Poi mentioned is Poona. Father Celsus, in charge in the absence of Father Angelicus, wrote that de Menezes was in Poona for change of air and was showing himself unwilling to go to Surat, which was without a priest. He suggested that it might be as well to persuade him to leave the Vicariate <sup>103</sup>. Soon the loquacious Cornelius was writing again. "Father Menezes has agreed to go as assistant to Nuggar: it is not known when he intends to go" <sup>104</sup>. He just could not resist that barb at the end. By then the Capuchin period in Bombay was about to end. If it had not been for de Menezes as happy as it might have been, he must bear most of the blame himself: but it could well be that he was not the only one at fault. Whatever about his relations with Hartmann's confrères, he found it quite impossible to live under their successors, the Jesuits.

At the end of 1858 Alexis Canoz S.J. arrived in Bombay with the authority and title of Apostolic Administrator of the Vicariate. By February of the following year de Menezes was sure he could not serve under his new superiors. A letter to Propaganda repeated complaints that had a sorely familiar ring about them <sup>105</sup>. Now it was the Jesuits who did not see fit to allow him a suitable residence, even though Bishop Hartmann had esteemed him sufficiently to appoint him to a chapel in the city. He asks if it might be best to allow him to return to Europe in order to end his days in some Redemptorist house. It seems that this cry of distress occasioned the compilation of the *Memorie*, the detailed resume of all the correspondence concerning de Menezes. Apart from noting that he had expressed a wish to retire to some Redemptorist house in Europe <sup>106</sup>, the authorities took no further steps. After all, there had been trouble enough in Bombay, and in that de Menezes had played no small part. Now he found himself left to his own devices. He withdrew once again to Goa, leaving Bombay about the middle of the year. With the appointment of the first Jesuit Vicar Apostolic, Walter Steins S.J. in 1860, he could see no further scope for himself in Bombay <sup>107</sup>.

<sup>102</sup> Cornelius to Angelicus, 9th September 1858 in *Monumenta Anastasiana*, IV, 232.

<sup>103</sup> Celsus to Angelicus, 9th October 1858 in *Monumenta Anastasiana*, IV, 252.

<sup>104</sup> Cornelius to Angelicus, 25th October 1858 in *Monumenta Anastasiana*, IV, 260.

<sup>105</sup> de Menezes to Cardinal Prefect, 19th February 1859 in ACEP, SC, IO, vol. 17, ff. 250-252.

<sup>106</sup> ACEP, SC, 10, vol. 17, *Memorie*, f. 93v.

<sup>107</sup> Walter Steins, a Dutchman, born in Amsterdam in 1810, as consecrated titular Bishop of Nilopolis and Vicar Apostolic of Bombay on 18th December 1860. He became



Once again, lack of information makes it impossible to trace the events of his last sojourn in Goa. From 1859 to 1863, the year of his death, his life is as obscure as when on the former occasion he took refuge at the approach of Bishop Hartmann. Nothing more is heard of him until in 1869 his Will with its explanatory letter was handed to the Redemptorist Superior General.

That final communication from India to the superior in Europe may serve as a summary of the career of de Menezes<sup>108</sup>. He introduces himself as the *povero Indiano* professed in 1830 by the *Padri Tedeschi* in Portugal. He must have known a little about the stirring events among the Redemptorists, which had led to his addressing a Superior General resident in Rome and not in Paganì. To him the Superior General, Father Nicholas Mauron, would probably have appeared as one of the *Padri tedeschi*; but Father Mauron quite clearly knew nothing about this *povero Indiano*. He was described as ex-Father and benefactor<sup>109</sup>. Though forgotten by his European confrères, de Menezes clearly held himself to the end to be a genuine Redemptorist, as he had been warmly assured by an earlier Neapolitan Rector Major. He showed that he retained knowledge of Redemptorist usages and devotions. He had been ready, aggressively so, it may well be, to assert the honour of his venerated Father, St. Alphonsus. In the letter he declared himself to be at the end a faithful member of the Congregation.

However genuine these protestations may have been, and there is no reason to think otherwise, they have to be taken with a grain of salt to provide a clue to the character of the man. The true Redemptorist needs to be seasoned with the numerous reports about him that reached Propaganda, and especially with those *Memorie* which so feelingly summarised his missionary career in India and Sri Lanka. As an Apostolic Missionary commissioned by the Holy See, he showed himself capable of hard and effective pastoral work, especially in Sri Lanka. But beyond doubt he was a thorn in the sides of his ecclesiastical superiors and hard on any who crossed him. Devout Redemptorist though he might have been, he added no small measure to the troubles of those years when the Church was in conflict with the *padroado*.

---

Vicar Apostolic of Calcutta in 1867 and Bishop of Auckland in 1879, dying there in 1881. Cf RITZLER & SEFRIN, VIII, 1978, p. 415.

<sup>108</sup> The entire letter is in "SH" 23 (1975) 219-220.

<sup>109</sup> *Ibid.*, 211.



SANTE RAPONI

## DIRETTORIO, SCUOLA DI SPIRITUALITA' E SPIRITUALITA' REDENTORISTA

### SOMMARIO

I. — IL DIRETTORIO DI SPIRITUALITA': 1. *La Regola di Benedetto XIV* - 2. *Il Capitolo del 1963* - 3. *La Commissione degli « octo viri »*: Il fascicolo della Commissione; prospetto dei lavori; ordinamento logico del materiale; Schema A; Schema B - 4. *Valutazione degli schemi* - 5. *Alla ricerca di una redazione definitiva* - 6. *Blocco dell'iniziativa* - 7. *Il Direttorio del « Capitolo speciale »* - 8. *Il Direttorio del Capitolo del 1973* - 9. *Il Governo generale e le raccomandazioni del Capitolo* - 10. *Validità attuale*: Un progetto anacronistico; un messaggio da approfondire: le Costituzioni.

II. — LA SCUOLA DI SPIRITUALITA': 1. *Il progetto Buijs* - 2. *Il Capitolo del 1954* - 3. *Il Capitolo del 1963* - 4. *Il « Capitolo speciale »* - 5. *Il Capitolo del 1973* - 6. *Il Segretariato generale della formazione* - 7. *Un Istituto di spiritualità redentorista*.

III. — LA SPIRITUALITA' REDENTORISTA (Una sintesi): A. *La spiritualità redentorista dalle origini al « Capitolo Speciale »* - 1. *Le origini (1732-1749)* - 2. *Fino alla morte del Fondatore (1749-1787)* - 3. *Nei due rami dell'Istituto* - 4. *L'epoca della sistematizzazione (1855-1915)* - 5. *La prima metà del '900* - 6. *Una generazione di santi* - 7. *Letteratura spirituale* - 8. *Caratteristiche generali delle tappe precedenti*: L'imitazione del Redentore; le dodici virtù; tratti emergenti; le devozioni - B. *La spiritualità redentorista dal « Capitolo speciale » in poi*. *Caratteristiche generali secondo le Costituzioni rinnovate*: Sequela e missione di Cristo; le virtù « apostoliche »; antropologia e teologia dei voti; la vita di preghiera.

### I

#### IL DIRETTORIO DI SPIRITUALITA'

Nel commento storico-esegetico alle Costituzioni, in particolare nel capitolo sulla *Formazione storica*, abbiamo fatto cenni all'argomento in questione<sup>1</sup>. Ora ne facciamo oggetto di trattazione spe-

<sup>1</sup> S. RAPONI, *Formazione storica delle Costituzioni rinnovate della CSsR (1967-1982)*, in *Spic. Hist.* 32 (1984), pp. 354; 358; 359; 362.

cifica, perché riteniamo il soggetto meritevole di attenzione nel contesto della nuova legislazione.

Di un « Direttorio di spiritualità CSsR » si è parlato abbastanza spesso nell'immediato dopoguerra. E' utile perciò ripercorrerne la storia nelle sue fasi salienti per poi interrogarci se l'esigenza di un tale strumento sia ancora oggi veramente legittima.

### 1. *La Regola di Benedetto XIV*

E' opinione abbastanza comune che la regola pontificia, a differenza del testo *Cossali* presentato per l'approvazione, avesse un impianto prevalentemente giuridico. La parte più direttamente « spirituale » aveva il suo punto di forza nell'esercizio delle 12 virtù. A proposito del quale, come è noto, dall'Ottocento in poi si era sentito il bisogno di commenti, di natura quasi esclusivamente ascetica, i quali fossero di aiuto alla lettura in comune, alla meditazione quotidiana, come pure alle conferenze domestiche previste secondo scadenze ben determinate. Si possono ricordare qui, a titolo non esaustivo, le opere dei pp. Berruti, Desurmont, Mouton, Douglas, Colin, Borzi.

Si deve subito aggiungere che, soprattutto nel periodo successivo alla seconda guerra mondiale, si sentisse in modo acuto l'esigenza di un aggiornamento di quell'esercizio. Motivi: la nuova temperie spirituale propiziata dal movimento liturgico, dal risveglio degli studi biblici, dalla rinnovata teologia ecclesiale e sacramentaria. L'esercizio richiedeva il superamento del taglio ascetico per una impostazione più decisamente teologica. Ci piace qui menzionare il p. Paul Hitz, le cui conferenze sulle virtù mensili, tenute in occasione di Esercizi spirituali predicati nei nostri studentati canadesi, furono raccolte poi in un grosso fascicolo dattiloscritto fatto circolare in varie Province. Ricordiamo anche il lavoro dei pp. O'Shea e Johnstone (Provincia di Canberra), nel quale le singole virtù venivano presentate come aspetti diversi e convergenti dell'unica spiritualità incentrata sul Cristo Redentore, in particolare sulla sua Croce<sup>2</sup>. Si trattava di tentativi parziali, che si muovevano per così dire alla periferia del problema. Occorreva invece ridisegnare il quadro della nostra spiritualità in una cornice più ampia e globale.

<sup>2</sup> S. RAPONI, *La comunità apostolica redentorista nelle Costituzioni rinnovate*, in *Spic. Hist.* 35 (1987), p. 319.

## 2. Il Capitolo del 1963

L'inadeguatezza della spiritualità tradizionale impostata sul metodo delle 12 virtù e le istanze di rinnovamento emerse nel secondo dopoguerra trovarono risonanza ufficiale nel Capitolo generale del 1963. In esso l'esigenza di un « Direttorio spirituale » fu inquadrata nel più vasto contesto della revisione delle Costituzioni e statuti, sullo sfondo del Vaticano II tuttora in corso di celebrazione.

Affrontando il problema, le varie Commissioni si trovarono d'accordo sulla tesi generale che un *qualche Direttorio* doveva essere pubblicato: esso, fra l'altro, sarebbe servito come punto di riferimento per i futuri adattamenti delle Regole e statuti. Quanto al contenuto, avrebbe dovuto inglobare innanzitutto il testo di s. Alfonso (*Cossali*), che nella rielaborazione della curia romana aveva subito modifiche rilevanti. Qualche gruppo ventilò la proposta di una Commissione speciale per la redazione del progetto<sup>3</sup>.

Della proposta si discusse animatamente, in particolare sul modo di porla in essere: la Commissione doveva essere nominata dal Capitolo, o dal Rettore Maggiore? Si registrarono non meno di venti interventi, con proposte molto differenziate. Coloro che volevano la nomina da parte del Capitolo si premuravano comunque di chiarire, a scanso di equivoci, che la loro presa di posizione non intendeva in alcun modo infirmare l'autorità del Rettore Maggiore, ma semmai di venirgli in aiuto.

Circa i componenti, qualcuno avanzò la proposta seguente: i Provinciali presenti presentassero nomi di padri delle rispettive Province giudicati capaci di realizzare il progetto. Da questa rosa di nomi il Capitolo, o il Rettore Maggiore, secondo quanto sarebbe stato deciso, avrebbe operato una scelta. Ciò non escludeva la nomina di altri possibili candidati non segnalati dai Provinciali. L'idea sembrò per il momento raccogliere il favore di tutti<sup>4</sup>.

Bisognava però sciogliere il nodo più grosso: la materia del Direttorio. Il progetto avrebbe dovuto contenere solamente documenti storici delle origini, o anche un'esposizione dottrinale della spiritualità alfonsiana? Altro nodo: quale sarebbe stata la forza vincolante del Direttorio: solo direttiva, o anche obbligatoria? Dei vari punti del problema si discusse a lungo nelle Commissioni, senza

---

<sup>3</sup> Il suggerimento veniva dalla commissione sulla formazione, di cui era segretario il p. L. Verecke: cf. *Acta Capit. XVI* (1963), n. 1711, pag. 23.

<sup>4</sup> *Ibidem*, n. 1712, pp. 24-25.

raggiungere un'intesa. Tutti d'accordo sull'opportunità, anzi sulla necessità di un Direttorio; ma divisi sul modo e sulla forma di realizzarlo. In questo clima si aprì la discussione plenaria. Gli interventi, circa 25, registrati dal notaio del Capitolo in ordine sistematico per motivo di maggior chiarezza, vertevano quasi esclusivamente sull'esposizione dottrinale, essendovi pieno accordo sulla documentazione storica. A proposito dell'*esposizione dottrinale* si scontravano varie tendenze, che cercheremo di riferire fedelmente.

### *Necessità dell'esposizione dottrinale*

Coloro che propugnavano con il massimo vigore, non solo la convenienza, ma la necessità di accompagnare la documentazione storica con un'esposizione dottrinale, facevano leva su due ragioni fondamentali:

— La dottrina di s. Alfonso, pur dovendo restare immutata nella sostanza, per dimostrarsi viva ed efficace andava riproposta in maniera adatta agli uomini del nostro tempo.

— L'adattamento si rivelava assolutamente urgente per ravvivare nei congregati l'amore all'Istituto e all'insegnamento del Fondatore. L'esperienza quasi quotidiana insegnava infatti che non pochi redentoristi, particolarmente tra i giovani, difficilmente accettavano e poco amavano un insegnamento e una spiritualità espressi in categorie e termini del Settecento. Per cui li si vedeva ricorrere ad altre fonti le quali, pur ottime in se stesse, erano in qualche modo estranee al fine specifico, allo spirito e alla tradizione dell'Istituto.

Con parole analoghe si faceva rilevare che, per conoscere meglio e mostrare il vigore, la profondità, nonché l'attualità dell'insegnamento spirituale del Fondatore (di per sé perenne e per nulla soggetto alle vicissitudini del tempo) bisognava esporlo con gli strumenti e con il linguaggio dell'odierna teologia rinnovata.

### *Rischi di un'esposizione dottrinale*

Nell'ipotizzato processo di adattamento altri capitolari paventavano il rischio dell'infedeltà, della deformazione e delle deviazioni. E ciò a causa delle idee personali, del carattere, dell'origine e dell'educazione degli eventuali interpreti. Un'ermeneutica, insomma, di difficile maneggio.

Di rincalzo si faceva notare che, dato il continuo mutamento delle idee, per tenere il passo dell'attualità sarebbe stato necessario riscrivere sempre di nuovo una sintesi del genere.

### *Rapporto tra Direttorio e statuti*

Alcuni facevano rilievi di natura piuttosto tecnica: quali argomenti trattare nel Direttorio, e quali da rimandare agli Statuti in via di elaborazione? Si pensava infatti che gli Statuti avrebbero dovuto contenere anche note di spiritualità, e non ridursi ad aridi articoli puramente giuridici. Sotto questi rilievi si nascondeva probabilmente un problema di principio: non dovevano essere gli stessi testi legislativi la fonte della spiritualità di un Istituto?

### *Una via di mezzo*

Per superare le opposte tendenze, qualcuno pensò di aggirare l'ostacolo proponendo di raccogliere nel Direttorio solo documenti scelti delle origini, quali pure fonti della nostra spiritualità; di affidare invece trattazioni dottrinali a congregati particolarmente dotati come apostoli della penna. I contributi sarebbero stati pubblicati sotto la diretta responsabilità dei singoli scrittori, senza alcun carattere ufficiale.

Sulla stessa linea altri chiedevano che non venisse elaborata una dichiarazione quasi ufficiale della nostra spiritualità. Se infatti tutto venisse ammannito già bello e pronto, e quasi definito *ex cathedra*, si sarebbero eliminate la sana emulazione, la libertà e lo spirito di ricerca.

### *Rinvio ad una Commissione*

Per porre termine alla discussione, un capitolaro propose, come tentativo pratico di soluzione, l'istituzione di una Commissione composta di candidati dalle varie Province. Questa, terminato il Capitolo, si sarebbe messa subito al lavoro pubblicando i risultati in un periodico che, inviato alla Congregazione, stimolasse la circolazione delle idee. Dal vaglio delle medesime sarebbe stato possibile enucleare un insieme di proposizioni, o sintesi, intorno a cui aggregare un consenso il più vasto possibile.

*Nilil sub sole novi*

Da quanto finora esposto si arguisce che la discussione stentava a concludersi, anche se versava nel dibattito interessanti elementi di soluzione. A questo punto ci fu chi richiamò la lezione della storia. La questione di un Direttorio non era infatti nuova. Già nel Capitolo del 1894 era stato espresso il desiderio vivissimo (*optatissimum*) di un Direttorio secondo la dottrina ascetica del Fondatore, per comodità soprattutto dei formatori. D'accordo: le condizioni erano diverse e diverse le esigenze, tuttavia il riferimento poteva insegnare qualche cosa: se, a distanza di tanto tempo, nulla era stato fatto per realizzare quel voto, voleva dire che l'impresa non era poi così facile. Non bisognava quindi perdersi di coraggio<sup>5</sup>.

Per sbloccare la situazione, e nella speranza che la discussione si decantasse, da alcuni fu proposto di soprassedere per qualche giorno. Nel frattempo i capitolari erano invitati ad elaborare, singoli o a gruppi, eventuali schemi di approccio alla materia discussa.

*Intervento decisivo*

L'ipotesi di una interruzione interlocutoria del dibattito pubblico era stata appena pronunciata quando un capitolare, a nome dei segretari di Commissione, chiese di porre fine ad una discussione protrattasi già fin troppo. Quanto al modo d'impostare la parte dottrinale, suggeriva che questa dovesse contenere solo i lineamenti generali e fondamentali della spiritualità alfonsiana, lasciando ad ogni Provincia la libertà di determinare e di integrare, secondo le esigenze locali. Le eventuali determinazioni o integrazioni non dovevano, tuttavia, essere inserite nel testo stesso del Direttorio, bensì pubblicate a parte, alla stregua con cui si distinguevano gli statuti provinciali da quelli generali.

Circa la composizione della Commissione incaricata di stilare i lineamenti si proponeva che i Provinciali presenti indicassero una lista (*elenchus*) di nomi di capitolari da consegnare al Preside il quale, a sua volta, l'avrebbe trasmessa al Capitolo. Questo, dalla rosa di nomi, avrebbe scelto quelli che *durante Capitolo* avrebbero approntato lo schema del Direttorio.

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, n. 1713, pp. 25-27. Per il riferimento al Capitolo del 1894, cf. *Acta Integra Capitulorum generalium*, Romae 1894, n. 1343, p. 668.



La proposta « liberatoria » fu accolta con entusiasmo da tutti. E si addivenne subito alla votazione di quattro proposizioni, così formulate:

- La questione del Direttorio è stata discussa a sufficienza.
- Bisogna realizzare l'edizione completa delle fonti storiche.
- Il Direttorio deve contenere la parte storica (= documenti scelti).
- Deve anche contenere una parte espositiva, nel senso già esposto.

Le prime tre proposizioni furono votate all'unanimità, o quasi; la quarta, a larga maggioranza.

Quanto alla composizione della Commissione, dopo uno scambio di opinioni ancora piuttosto variegato, venne finalmente accolta la proposta avanzata nell'ultimo intervento. Cioè, da una rosa di nomi di capitolari si scegliessero *cinque* padri (la determinazione numerica era nuova!), i quali durante il Capitolo avrebbero elaborato un *primo abbozzo*. Nessuno doveva illudersi di poter avere un testo definitivo. L'abbozzo, da approvare *sedente Capitolo*, avrebbe costituito la base di partenza per una futura Commissione che, dopo il Capitolo, sarebbe stata incaricata di elaborare l'insieme della nuova legislazione. Una volta che la Commissione post-capitolare avesse approntato il Direttorio a partire dall'abbozzo capitolare, esso sarebbe stato pubblicato e promulgato sotto l'autorità del Rettore Maggiore, in attesa che il prossimo Capitolo, dopo averlo esaminato ed eventualmente corretto, lo approvasse definitivamente<sup>6</sup>.

### *Il lavoro dei cinque*

I capitolari eletti: A. Hortelano (66 voti), L. Vereecke (65 voti), W. Connors (56 voti), P. Hitz (56 voti), S. Aalders (36 voti)<sup>7</sup>, si misero subito all'opera. Le vicende del Capitolo, talvolta burrascose e con minacce di interruzione<sup>8</sup>, non ebbero conseguenze negative sul lavoro dei cinque, che venne condotto a tempo per così dire di record<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> *Ibid.*, n. 1714, pp. 27-28.

<sup>7</sup> *Ibid.*, n. 1721, p. 38.

<sup>8</sup> *Ibid.*, n. 1737, p. 64. Per una più ampia esposizione dei fatti, cf. S. RAPONI, *Formazione storica*, cit., p. 361.

<sup>9</sup> *Ibid.*, n. 1740, p. 68.

Distribuito ai capitolari per un esame più accurato, l'abbozzo venne presentato da uno dei cinque in seduta plenaria. Nella discussione che seguì molti presero la parola. Da tutti comunque venne lodato il lavoro che, sottoposto a votazione, ebbe la quasi totalità dei suffragi: 89 placet, 2 non pl. Altre eventuali proposte sarebbero state trasmesse, insieme con l'abbozzo, alla futura Commissione post-capitolare<sup>10</sup>.

Nella *Lettera circolare* inviata al termine dei suoi lavori, il Capitolo così si esprimeva sull'argomento: « Abbiamo approvato lo *Schema del Direttorio spirituale* elaborato dai periti: esso conterrà documenti storici e dissertazioni miranti ad esprimere la nostra genuina vocazione »<sup>11</sup>.

### 3. *La Commissione di revisione* (o degli « octo viri »)

All'interno della Commissione di revisione<sup>12</sup>, la redazione del Direttorio fu affidata ad un gruppo più ristretto: in pratica, al p. Capone, cui venne aggiunto il p. S. O'Riordan, professore dell'Accademia Alfonsiana non appartenente alla Commissione. Furono chiamati a collaborare altri esperti, tra cui il p. K. O'Shea (prov. di Canberra). In un lasso di tempo relativamente breve la Commissione si trovò a giudicare, non uno, ma tre progetti di testo: Capone, O'Riordan, O'Shea, tra cui scegliere quello da inviare alla Congregazione. Scartato il lavoro del p. O'Shea, giudicato troppo rigido nella sua impostazione, le preferenze caddero sul progetto Capone, ricco ed articolato. Sennonché parve alla Commissione che l'elaborato del p. O'Riordan meritasse di essere ugualmente conosciuto per la sua perspicuità e ordine logico; al confronto il testo Capone poteva apparire alquanto involuto e ripetitivo. Fu dunque deciso di inviare ambedue i testi, per un utile raffronto e per mutuo arricchimento.

<sup>10</sup> *Ibid.*, n. 1754, p. 89.

<sup>11</sup> *Ibid.*, n. 1763, p. 104.

<sup>12</sup> Sui nomi e sui compiti della Commissione, cf. S. RAPONI, *Formazione storica*, cit., pp. 359-360.

### *Il fascicolo della Commissione*

Il fascicolo, spedito alla Congregazione in data 23 novembre 1963<sup>13</sup>, dopo una breve introduzione nella quale la Commissione esponeva i termini e il senso del lavoro (pp. 1-3), comprendeva i seguenti elementi:

— Lo schema provvisorio, o abbozzo, approvato dal Capitolo, diviso in due parti: elenco dei documenti storici da pubblicare (pp. 5-7), e temi dottrinali maggiori (pp. 8-13).

— Un ordinamento logico dei temi maggiori, dovuto al p. Capone (pp. 15-18).

— Lo schema A, elaborazione del materiale ordinato: autore il p. O'Riordan (pp. 19-21).

— Lo schema B, elaborazione più ampia dello stesso materiale: autore il p. Capone (pp. 29-52).

### *Prospetto dei lavori*

Sorvolando sulla documentazione storica<sup>14</sup>, come pure sui temi dottrinali proposti dal gruppo dei cinque, perché equivalentemente presenti nell'ordinamento del materiale dovuto al p. Capone, diamo qui in larga sintesi lo stesso ordinamento, come pure gli Schemi A e B. Nel riferirli ci atterremo, per quanto possibile, alle divisioni proposte nel fascicolo.

### *Ordinamento logico del materiale*

*Principio: La teologia del Direttorio spirituale è la teologia del mistero della salvezza e della redenzione.*

<sup>13</sup> Commissio Revisionis: *De Directorio spirituali*, Nov. 1963 (*De Ceuninck*, Praeses; *Büche*, Secretarius). Sono 52 pagine ciclostilate. La lettera di accompagnamento porta la data del 29 Sett., Festa di S. Michele Arcangelo.

<sup>14</sup> Diamo l'elenco dei documenti storici principali da pubblicare: Istituto e regole del SS. Salvatore contenute nei santi Evangelii (Crostarosa)/Regole formulate da s. Alfonso (Ristretto-Cossali)/Supplex libellus a Benedetto XIV/Estratti dalle lettere del Fondatore/Testi scelti da «Il vero redentorista»/s. Alfonso come modello, dalla vita del Tannoia: II, cc. 51-63/S. Clemente, modello dei redentoristi/Bibliografia di altre fonti. Le Regole delle monache e dei missionari sono state stampate in *Spic. Hist.* 16 (1968), due fascicoli, a cura di O. Gregorio e A. Sampers.

I. *Il mistero della redenzione da Dio Padre costituito in Cristo e da Cristo a noi rivelato.*

a. *Cristo è il nuovo Adamo*, Signore e mediatore presso Dio.

Ai testi proposti dal Capitolo, aggiungerne altri dall'A. e NT, dai quali risulti la storia della salvezza e della redenzione che il Padre ha operato e opera ancora fino alla fine del mondo.

b. *Novità della vita spirituale in Cristo* (cf. 2 Cor 5, 14-17; Gal 6, 15; ecc.). Novità inserita nel più vasto contesto della redenzione come realtà cosmica, storica, sociale, ma anche e soprattutto morale-spirituale. Questi principi, che si fondano ontologicamente sul Cristo, nuovo Adamo, nuovo Signore del creato e Mediatore tra Dio e noi, sono principi realmente e prossimamente operativi.

A modo di illustrazione si ricordano alcune conseguenze derivanti da questi principi: predestinazione di tutte le creature in Cristo (Ef 1, 3-5); ricapitolazione di ogni cosa in Cristo (Ef 1, 10); la nuova creatura in comunione con il Cristo sacramentale, soprattutto per mezzo del Battesimo, nel quale siamo seppelliti con Lui, morendo così all'uomo vecchio con i suoi vizi e concupiscenze; la vita virtuosa come frutto dell'unione con Cristo: chi ama Cristo, osserva i suoi comandamenti, ecc.

E' chiaro dunque che Cristo è costituito Redentore di tutti, e che tutti sono da Cristo rinnovati, e perciò chiamati ad inserirsi in Lui per mezzo del Battesimo e della fede.

Ma l'inserzione in Cristo Redentore non avviene in modo uniforme, bensì secondo una particolare vocazione di Dio, se Dio chiama in particolare qualcuno. Orbene, esiste nella Chiesa un modo particolare di inserzione in Cristo Redentore, approvato dalla Chiesa, ed è quello dei REDENTORISTI.

II. *Assunzione dei Redentoristi nel mistero della redenzione.*

a. *Chiamata a un ministero particolare del mistero della redenzione.*

Il fatto della nostra vocazione: Risulta dall'approvazione pontificia dell'Istituto. Infatti solo il sommo pontefice ci sceglie in modo autentico per il nostro ministero nella Chiesa. La storia delle origini descrive come si arrivò all'approvazione. La natura specifica della nostra vocazione risalta dalle Costituzioni approvate dal romano pontefice, dalle dichiarazioni del Fondatore, dalla storia primitiva della Congregazione.

b *La nostra risposta alla vocazione ci rende effettivamente REDENTORISTI.*

La risposta alla chiamata di Cristo Redentore avviene: con il libero e amoroso accoglimento dell'invito divino a continuare l'opera della redenzione e la sequela di Cristo Redentore.

Da ciò si deduce che la nostra risposta si realizza santificando noi stessi in Cristo (imitazione *ab intrinseco* attraverso l'unione sacramentale e spirituale con Cristo), in modo che la nostra santificazione consista nel santificare le membra di Cristo e nel santificare noi stessi. La santificazione di sé e la santificazione dei fedeli di Cristo sono perciò inscindibili. Tuttavia, benché santificarsi e santificare siano una sola vita spirituale in Cristo e con Cristo, di esse bisogna trattare separatamente. Di qui: La risposta alla vocazione di Cristo Redentore si attua con l'unione e trasformazione nostra, in modo da essere veramente *in Cristo* («senso realistico»).

Questa risposta personale ha un *aspetto sociale*, in quanto la nostra santificazione deve realizzarsi in spirito di famiglia: comunità di fratelli.

La risposta alla vocazione di Cristo Redentore si realizza con l'*apostolato missionario della Congregazione*.

Questa risposta è data anche dai Fratelli.

III. *Formazione pastorale-missionaria* (Forse qui va inserito un capitolo sulla formazione dei Fratelli).

IV. *Patroni della CSsR.*

Lo *Schema A*, alquanto elaborato («*aliquantum elaboratum*»): O'Riordan.

Lo schema occupa 8 pagine. Lo stile è scorrevole e piano. Lo sviluppo segue l'Ordinamento della materia sopra riportato e si articola in vari paragrafi ricchi di spunti biblico-sacramentali, nonché di riferimenti molto stimolanti alla tradizione redentorista e alle esigenze di una sua attualizzazione.

Interessante l'introduzione che riferiamo testualmente:

«Si propone che (il Direttorio) venga fondato sulla teologia della redenzione. Infatti la CSsR è consacrata in modo speciale al SS.mo Redentore, ossia al mistero della Redenzione in quanto in Cristo è compiuto, manifestato e comunicato agli uomini. La Congregazione vive del mistero della Redenzione e incessantemente ope-

ra per attrarre gli uomini a questo mistero. Unita a Cristo Redentore, essa ne diventa strumento nell'attuare e portare a termine l'opera della Redenzione. "Copiosa apud Eum Redemptio": questo tema proclama la natura propria della nostra vita e del nostro apostolato nelle sue diverse forme ed aspetti. In una parola: il mistero della Redenzione è la causa e la ragione dell'esistenza stessa della Congregazione.

Sembra perciò opportuno (...) che *in primo luogo* venga esposto, in maniera breve ma chiara, il mistero stesso della Redenzione; *secondo*, che tutta la nostra vita religiosa venga presentata sotto il segno di questo mistero; *terzo*, che tutto il nostro apostolato venga presentato come strumento e prolungamento dell'opera redentrice di Cristo » (p. 19).

*Lo schema B, più elaborato* (« magis elaboratum »): p. Capone

Trattandosi di un'esposizione molto lunga (23 pagine), rinviamo a una lettura diretta. Tra le peculiarità dello schema B vanno segnalati i riferimenti alla dottrina teologica della Crostarosa (la generazione eterna del Verbo, la missione del Figlio dalla quale promana quella dell'Istituto, e simili). Inoltre il mistero della redenzione risulta inquadrato entro la categoria più generale della « storia della salvezza », nel cui contesto viene valorizzato l'opuscolo di s. Alfonso: « Condotta ammirabile della divina Provvidenza ». Segnaliamo infine la felice esposizione sull'unità della nostra vita, per cui azione missionaria e unione con Dio sono un tutt'uno (cf. pp. 48-49).

#### 4. *Valutazione degli schemi*

Sia lo schema-abbozzo dei cinque, che gli schemi A e B, presentano aspetti molto positivi se confrontati con i moduli della spiritualità tradizionale. La novità consiste nella prospettiva biblica, misterica, ecclesiale, liturgico-sacramentale, avente come perno il mistero della redenzione, cuore della storia della salvezza ed emblema della CSsR. Così inquadrata, la spiritualità redentorista si rivela di grande attualità nella missione più ampia della Chiesa.

Altro aspetto positivo è il continuo aggancio con la dottrina del Fondatore e con la tradizione autentica. Non si tratta di raccordi ripetitivi e concordistici, ma di una continuità ideale profonda che, all'occasione, sa segnalare i limiti e le imperfezioni di un messag-

gio legato necessariamente al tempo. Simultaneamente viene messo in risalto il « sentire cum Ecclesia », quale riserva inesauribile dalla quale la Congregazione potrà attingere in ogni tempo il segreto del suo rifiorire e del suo attualizzarsi.

Da segnalare inoltre l'unità operativa di tutta la Congregazione al servizio della redenzione: padri e fratelli, ognuno secondo il proprio dono, « servono » all'unico disegno di salvezza a favore della gente più abbandonata. Questa stessa unità viene richiamata nell'impostazione dei vari curricoli formativi: il mistero della redenzione da vivere personalmente e da comunicare agli altri.

Altro aspetto di rilievo: si profila una comunità aperta e dinamica, segno della presenza di Cristo Redentore nel mondo.

Infine, l'imitazione di Cristo Redentore è ricondotta alle sue scaturigini misteriche: non solo dunque imitazione psicologica e morale, ma principalmente ontologica e sacramentale. Non imitazione « per copia », ma « ab intrinseco ». In tal modo l'imitazione diventa veramente « il sommario autentico di tutta la ragion d'essere della vita e dell'apostolato della CSsR » (p. 27).

### *Qualche rilievo critico*

Nella distribuzione della materia sembra di avvertire una certa dicotomia tra vita religiosa e apostolato. Si insiste prevalentemente sulla partecipazione personale al mistero della redenzione. L'apostolato, nell'Ordinamento della materia e negli schemi A e B, è relegato in secondo piano, come uno degli elementi della spiritualità. In merito ci sembra senz'altro preferibile lo schema-progetto dei cinque, nel quale, subito dopo l'introduzione sulla « Vocazione della CSsR nella Chiesa », si tratta dell'apostolato missionario della Congregazione; e solo in seguito, al n. IV, si tratta della « spiritualità alfonsiana-redentorista ». Il che è anche più in conformità con l'ordine seguito dalle Regole e costituzioni di Benedetto XIV. Ci sembra insomma che l'impostazione degli schemi A e B sia piuttosto statica e in qualche modo giustappositiva. Ciò, nonostante l'unità e l'interdipendenza tra santità personale e santificazione dei fedeli per mezzo dell'apostolato che abbiamo segnalato come una delle pagine più caratteristiche dei due schemi (cf. p. 17, e specialmente pp. 48-49).

Altro rilievo che si potrebbe avanzare è che la tematica Chiesa-Congregazione-mondo (valori terrestri, dialogo, e simili) ha poco rilievo. Si parla con frase felice e anticipatrice di « comunità aperta e dinamica », ma riferita più all'interno della stessa comunità,

che all'esterno. Rispetto alla *Gaudium et spes* siamo ancora ai primi passi.

Tutto considerato, si deve dire che gli schemi rappresentavano, all'epoca in cui furono redatti, un notevole passo in avanti per il « sentire cum Ecclesia » della CSsR, e per aver additato nella redenzione il nucleo generativo e il polo di aggregazione della vita CSsR nel suo insieme.

Per testimonianza diretta di alcuni membri della Commissione degli « 8 viri », possiamo affermare che il lavoro fu accolto abbastanza favorevolmente, e che in qualche Provincia fu nel frattempo adottato come testo di spiritualità. Il che dimostra che nella CSsR si stava vivendo un nuovo clima, frutto dei vari e convergenti movimenti teologici che erano già sfociati nel Vaticano II.

##### 5. *Alla ricerca di una redazione definitiva*

Nell'inviare ai congregati il fascicolo « De Directorio spirituali » la Commissione degli « octo viri » chiedeva, oltre a osservazioni e suggerimenti, i nomi di coloro che fossero personalmente disposti ad elaborare, in tutto o in parte, il materiale messo a disposizione; o a proporre un gruppo di periti, della propria Provincia o di più Province, sempre allo stesso scopo. I vari contributi dovevano essere redatti in un linguaggio non scientifico, accessibile a tutti i congregati. Partendo dalle osservazioni e suggerimenti (da inviare a Roma non oltre il 1 marzo 1964), la Commissione avrebbe proceduto ad uno schema definitivo da trasmettere a quelli, tra i confratelli segnalati, che sarebbero stati scelti per la redazione del testo definitivo (cf. pp. 2-3).

Il 30 maggio 1964 la Commissione, in un altro fascicolo, a formato grande (di 16 pagine), destinato prevalentemente ai più stretti collaboratori (*Ad cooperatores Directorii spiritualis*), informava che le risposte pervenute concordavano sui seguenti punti: che si desse fondamento teologico alla nostra spiritualità; che si mettesse in luce la nota specifica di detta spiritualità; che si pubblicassero quanto prima i documenti storici, facendo anche largo uso di detti ed esempi dei primi redentoristi; che il Directorio venisse redatto in linguaggio accessibile, e fosse di mole non eccessiva.

Su tutto il resto le opinioni divergevano. Ridurle ad un unico schema non solo era difficile, ma da evitare, perché così facendo vari buoni suggerimenti sarebbero stati eliminati. La Commissione invitava quindi i collaboratori a mettersi all'opera, ognuno secondo il



proprio modo di pensare. In proposito si ricordava che l'Ordinamento della materia e dei due schemi (A e B) proposti nel precedente fascicolo erano soltanto dei modelli, per nulla obbligatori. Vincolante restava solo il progetto capitolare (cf. *Fascicolo*, pp. 5-13); a partire da esso ognuno era libero di elaborare la materia secondo il proprio punto di vista. Quanto ai modi di realizzazione, si poteva lavorare singolarmente, o in collaborazione; inoltre si poteva redigere il lavoro al completo, o solo in parte (tipo « monografia »).

Scendendo più al concreto, la Commissione chiedeva due cose: 1) che, entro la fine dell'anno in corso (= 1964), gli interessati rispondessero se intendevano redigere tutto il testo, o solo parte di esso. 2) Che, entro la fine del 1965, la redazione fosse portata a termine. La lingua? Possibilmente il latino; ma anche il vernacolo.

Una volta ricevuti gli elaborati, la Commissione li avrebbe fatti stampare per proporli, corredati di una relazione descrittiva, al prossimo Capitolo generale. Il quale li avrebbe giudicati approvandone eventualmente le redazioni diverse da lasciare al libero uso dei congregati<sup>15</sup>.

## 6. Blocco dell'iniziativa

L'incalzare degli eventi e la difficoltà stessa dell'impresa portarono all'arresto dell'iniziativa. I membri della Commissione si rendevano conto che distendere la materia in un trattato ampio e articolato, come anche procedere a redazioni diverse da offrire alla libera scelta dei congregati, appariva compito arduo, per non dire impraticabile.

D'altra parte, il Concilio in corso offriva tale ricchezza di riferimenti che tutti avrebbero potuto sfruttare. La spiritualità andava cercata prima di tutto nella Chiesa. Il che non toglieva evidentemente l'obbligo di fedeltà alla propria identità storica; solo che i vari carismi degli Istituti andavano riletti e attualizzati nel grande contesto dell'insegnamento conciliare. Per questi e simili motivi, la Commissione non spinse a fondo il proprio lavoro. Il Direttorio restava così un'opera « incompiuta ». Teniamo a sottolineare che il progetto fu abbandonato per motivi intrinseci, e non per cause esterne. Il *Motu proprio* « Eccl. sanctae » uscirà solo nel 1966, cioè tre

---

<sup>15</sup> Commissio Revisionis, *Ad colaboradores Directorii spiritualis*, 30 maii 1964.

anni dopo la pubblicazione del primo Fascicolo della Commissione (1963).

Ma quell'abbandono aveva qualcosa di profetico: la spiritualità di un Istituto, come dirà il *Motu proprio*, andava attinta dalle stesse Costituzioni. In queste, infatti, dovevano realizzarsi: la simultanea compresenza di principi evangelici e teologici riguardanti la vita religiosa e la sua unione con la Chiesa; il riconoscimento dello spirito e delle finalità proprie dei Fondatori; le norme giuridiche necessarie per definire la fisionomia, i fini e i mezzi dell'Istituto (cf. *Eccl. sanctae*, II, 12-13).

In base a tali criteri sembra chiaro che un « Direttorio di spiritualità », a fianco delle Costituzioni, non avesse più ragione di esistere, dovendo le Costituzioni stesse costituire la *magna charta* della spiritualità di un Istituto. Sull'argomento torneremo più avanti. Riprendiamo ora il profilo storico del nostro discorso.

#### 7. Il Direttorio nel « Capitolo speciale »

Per quanto ci risulta, nei due periodi del Capitolo speciale (1967-1969) non si parlò mai di Direttorio spirituale<sup>16</sup>. Per i capitolari dovevano essere le stesse Costituzioni, che essi erano chiamati a redigere secondo le norme del *Motu proprio*, la fonte della spiritualità, il *vade-mecum* della vita integrale del redentorista. Con le Costituzioni rinnovate si sarebbe dovuto superare lo stacco tra Regole a prevalente carattere giuridico e manuali spirituali di supporto.

#### 8. Il Direttorio nel Capitolo del 1973

Il problema di un « Direttorio spirituale » rispuntò durante questo Capitolo. A riproporlo fu un vocale che non aveva partecipato alle sessioni del Capitolo Speciale. Probabilmente non aveva colto a sufficienza il senso della svolta decisiva impressa da quel

<sup>16</sup> Tra i cinque fini assegnati al Capitolo ordinario, che avrebbe dovuto tener luogo nel 1967 (sostituito invece dal Capitolo speciale), c'era quello di deliberare e decidere sul Direttorio spirituale (cf. *Acta Capit. generalis XVII*, Romae 1967-1969, p. VII, 1-2). Nel Capitolo speciale si registrarono interventi sulla spiritualità redentorista strettamente correlata al carisma missionario: si veda, per es., *Acta Capit. XVII*, p. 158, 11 (João Werner).

Capitolo alla vita della Congregazione, né la portata innovativa delle nuove Costituzioni<sup>17</sup>. La proposizione avanzata suonava così:

« Il governo generale curi l'edizione di un Direttorio spirituale, servendosi forse del Documento CPC/17. Motivi: bisogno di sicurezza nel presentare ai congregati, soprattutto ai giovani, il nostro carisma spirituale. Perciò necessità di norme concrete. Non si possono sottoporre i giovani a sperimentazioni dubbie. Pur rispettando le esigenze regionali, bisogna conservare le sane e provate tradizioni della Congregazione »<sup>18</sup>.

La proposizione, messa ai voti, passò con 58 placet, 44 non placet, 5 astenuti<sup>19</sup>.

L'esito della votazione invita a qualche riflessione. Coloro che votarono a favore pensavano probabilmente a un Direttorio come al toccasana della crisi che attraversava allora la Congregazione: un atteggiamento difensivo e, in definitiva, allarmistico. Non veniva riconosciuta la dovuta importanza alle Costituzioni, probabilmente ancora poco conosciute, se non addirittura paventate come alternativa troppo rischiosa nei confronti della legislazione tradizionale. Non è da escludere che un certo numero di votanti non avvertisse la portata della proposizione e il lungo e tormentato *iter* che in materia di Direttorio era stato già percorso. La proposizione votata venne inclusa tra le « Raccomandazioni fatte dal Capitolo al Governo Generale »<sup>20</sup>. E' comunque interessante il riferimento al Documento CPC/17, ossia alla *Dichiarazione* dello stesso Capitolo 1973. Essendo questa tutta impostata sulla struttura e sui contenuti delle Costituzioni, il richiamo suona come un evidente riconoscimento della centralità delle stesse Costituzioni nel caratterizzare la spiritualità CSSR.

## 9. Il Governo Generale e le Raccomandazioni del Capitolo

Si può legittimamente supporre che il Governo generale non abbia accolta la raccomandazione con eccessivo entusiasmo. In realtà l'attuazione si ripresentava con le difficoltà già incontrate in proposito dalla Commissione degli « octo viri »; aggravate anzi dai criteri del *Motu proprio* relativi alla redazione di nuove Costituzioni. Di fatto, il Governo generale non ha elaborato finora nessun Diret-

<sup>17</sup> Cf. *Acta Capit. generalis XVIII*, Romae 1973, p. 58, 1.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 58, 1, II (K. A. Carroll).

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 66, n. 9.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 90, *Decretum secundum*, I, A, 4.

torio in senso formale, a riprova che l'impresa resta estremamente ardua. Non si tratta tanto di volontà, quanto di possibilità, ossia di difficoltà intrinseca al progetto.

Il Governo ha fatto tuttavia ogni sforzo per ottemperare alla « raccomandazione » del Capitolo, ripiegando su di un insieme di studi e di riflessioni che, sotto la responsabilità del Segretariato della formazione, sono stati raccolti nella Collana intitolata: *Per un Direttorio di spiritualità nella CSsR*<sup>21</sup>. Questi (in ordine di apparizione) gli studi inseriti nella Collana (delle varie lingue citiamo qui le edizioni italiane):

- A. KRAXNER, *Cambiamento di spiritualità nella nostra Congregazione*, Roma 1976.
- F.X. DURRWELL, *Il fine della Congregazione del SS.mo Redentore*, Ib. 1977.
- H. ARBOLEDA, *La spiritualità del Concilio Vaticano II nelle nostre Costituzioni e statuti*, Ib. 1978.
- S. RAPONI, *Riflessioni sull'opuscolo del p. Alois Kraxner: « Cambiamento di spiritualità nella nostra Congregazione »*, Ib. 1978.
- S. RAPONI, *Direttorio di spiritualità. Scuola di spiritualità. Evoluzione storica e Schemi della Commissione di Revisione (1963)*, Ib. 1979.

Nel sessennio 1979-1985 lo stesso Segretariato ha elaborato la *Ratio novitatus et Ratio institutionis sacerdotalis* (Romae 1983), nonché la *Ratio formationis continuae* (1984). Ma si tratta di cosa ben diversa da un Direttorio spirituale in senso specifico. Tali documenti infatti rappresentano una codificazione articolata di materiali tratti, generalmente a paroletta, dal testo delle Costituzioni e Statuti.

Nel sessennio 1985-1991 la nuova Commissione « De spiritu CSsR », istituita dal Governo generale dopo il XX Capitolo<sup>22</sup>, ha programmato una serie di volumi intorno alla nostra spiritualità. Essi sono apparsi nelle tre lingue adottate nello stesso Capitolo del

<sup>21</sup> Cf. *Communicanda* 19, Gen 163/76. La ripresa del termine « Direttorio » non ci sembra del tutto felice perché può continuare ad alimentare l'equivoco.

<sup>22</sup> La Commissione era così composta: K. Dowling, Consultore generale; John O'Donnell, Presidente; N. Londoño; L. Kearns; Suor M. O'Shea, del Cuore Immacolato di Maria (I.H.M.).

1985: inglese, spagnolo, francese. In inglese il titolo generale dell'iniziativa è: *Readings in Redemptorist spirituality*.

Il 1° volume (Roma, aprile 1988), raccoglie studi in parte già noti (Durrwell, Raponi, Schermann, Vereecke), in parte nuovi. Tra questi ultimi, due contributi del p. John O'Donnell particolarmente validi: *Reflections on the Constitutions CSsR* (pp. 53-159); *The « Apostolic Life » of Redemptorists* (pp. 148-159). Il primo contributo è un commento rapido e denso della nuova legislazione, nel quale, pur servendosi di lavori apparsi in precedenza, l'autore imprime all'esposizione un taglio personale dalla facile lettura. Introducendo il suo lavoro, il p. O'Donnell afferma che la spiritualità redentorista non va cercata in un eventuale Direttorio, bensì nelle stesse Costituzioni. Le quali devono essere studiate e approfondite per se stesse, e non rimpiazzate da proposte parallele in qualche modo sovrapposte al testo costituzionale. Le Costituzioni, a loro volta, non vanno intese in senso statico ma raffrontate con la realtà in movimento, e quindi attualizzate; sempre però in una linea di coerenza interna e dinamica che le renda un codice vivente (cf. pp. 53-55).

Il 2° volume (Roma, novembre 1988) è una miscellanea di contributi sulla spiritualità di s. Alfonso (Segalen, Manders, Johnstone, Bazielich), con un florilegio di testi della Crostarosa (curati dal Majorano).

Il 3° volume (Roma, giugno 1990) comprende un'ampia trattazione sulla preghiera di petizione in s. Alfonso (Colón), e la versione in inglese del commento del p. Raponi alle Costituzioni, uscito in varie puntate sullo *Spic. Hist.*: precisamente l'articolo sulle Categorie-chiave, e il commento ai primi tre capitoli.

Il 4° volume (6 gennaio 1991) contiene tra l'altro il mio Commento ai cc. IV-V delle Costituzioni (Formazione e Governo). Dal momento che la versione inglese evita di proposito ogni apparato tecnico, sarà necessario riferirsi, all'occorrenza, alla documentazione dello *Spic. Hist.*

#### 10. *E' ancora valido parlare di Direttorio?*

##### *Progetto anacronistico*

Da quanto detto fin qui sembra potersi dedurre che l'ipotesi di un « Direttorio spirituale » in senso formale vada considerata come anacronistica. Le difficoltà ricordate dovrebbero indurre a desistere dall'inseguire un'utopia del genere, per attenersi al dettato delle Costituzioni come alla *magna charta* della nostra spiritualità. Si voglia o no, la proposta di un Direttorio, inteso come « supple-

mento d'anima » del testo fondamentale, svaluta di fatto le Costituzioni. Queste, secondo le norme del *Motu proprio*, devono essere espressione della sostanza profonda della vita dei congregati. Occorre superare definitivamente una mentalità portata a considerare la « spiritualità » come qualcosa di « aggiunto » al codice fondamentale. E' questo stesso codice a dover trasmettere la spiritualità. A nostro parere, sarebbe motivo di chiarimento accantonare il progetto di un Direttorio, per concentrare l'attenzione sul messaggio delle Costituzioni.

### *Un messaggio da approfondire sempre: le Costituzioni*

Come si è più volte notato, sarebbe ingenuo, nonché pericoloso, ritenere il messaggio delle Costituzioni come qualcosa di fisso e di stereotipo: ciò significherebbe cadere nel letteralismo. Il codice fondamentale va rapportato costantemente alla matrice originaria o carisma del Fondatore, come pure ai segni del tempo che trascorre. Si può applicare al testo delle Costituzioni quello che s. Gregorio Magno diceva della Bibbia: che essa cresce con colui che la legge. Le Costituzioni hanno bisogno di essere interiorizzate per stabilire un processo di osmosi con i lettori, e per esprimere sempre nuova freschezza. Allo scopo ci sembra di poter ribadire alcune indicazioni di tipo pratico:

— Occorre portare a termine la pubblicazione delle fonti della nostra spiritualità. L'edizione (non strettamente critica) delle Regole primitive (cf. *Spic. Hist.* 1968) ha segnato un passo decisivo, ma molto resta ancora da fare. Si rimanda all'elenco, non esaustivo, tracciato dalla Commissione capitolare dei cinque, e riportato nel Fascicolo *De directorio spirituali*, pp. 6-7. L'Istituto storico sarà in grado di riprendere il lavoro? <sup>23</sup>

— E' sommamente utile un commento storico, teologico, pastorale delle Costituzioni e statuti. Commento sobrio, ma puntuale. Commento stimolante, che apra piste di ricerche a chi intende approfondire il testo dal punto di vista letterale. In questo campo non stiamo al punto zero, anzi disponiamo di aiuti di buon livello. Oltre

---

<sup>23</sup> Recentemente il Capitolo generale XXI, nelle sue decisioni, ha impegnato il Governo generale a « studiare la possibilità di riprendere l'edizione critica delle opere di S. Alfonso » (*Doc. Finale*, n. 42, d), nonché di promuovere, da parte dei governi (V.) provinciali lo studio personale e comunitario delle opere di s. Alfonso (*ibidem*, 42, e). Sono appelli ricorrenti pressoché in ogni Capitolo. Speriamo che non continuino a risuonare nel vuoto.

alle iniziative del Segretariato generale della formazione e della Commissione « De spiritu Congregationis », di cui abbiamo precedentemente riferito, ricordiamo il lavoro del p. E. LANGTON, *The CSsR Constitutions: Once over Lighty*, in « Spiritus Patris » 10 (1984) 18-23; 65-77; 96-105. Si tratta di un commento rapido ed essenziale, quasi una parafrasi, condotto con stile facile e attraente.

Mi permetto di richiamare anche i miei contributi: *Un aiuto alla lettura delle Costituzioni* (commento ciclostilato ai cinque capitoli delle Costituzioni, negli anni 1974-1978: tradotto in più lingue, esso fu diffuso nelle Province dal Governo generale come strumento di riflessione in vista del Capitolo del 1979). Il commento è stato da me ripreso per assicurargli una documentazione più ampia e un respiro dottrinale maggiore; i vari articoli sono stati editi nello *Spic. Hist.* negli anni 1984-1990<sup>24</sup>.

Non è superfluo ricordare che, a monte di questi vari commenti, sta un'importante proposizione del Capitolo del 1973, confluita tra le « Raccomandazioni » al Governo generale: di provvedere a uno studio sistematico storico, giuridico, teologico delle Costituzioni<sup>25</sup>. La « raccomandazione » è sempre di scottante attualità. A distanza di oltre venti anni dal Capitolo speciale si deve constatare che la conoscenza delle Costituzioni lascia ancora molto a desiderare. La familiarità con il codice fondamentale e lo studio sistematico restano perciò un traguardo sempre urgente.

Se pertanto ci sembra opportuno accantonare il progetto di un Direttorio formale, è compito altrettanto doveroso quello di mettere in luce la ricchezza delle Costituzioni attraverso studi e ricerche. Non si tratta di « aggiungere », ma di trarre fuori, dalle potenzialità del testo, risposte adeguate alle mutevoli circostanze di tempo e di luogo.

In proposito, è quanto mai opportuna la decisione del Capitolo generale XXI che impegna il Governo generale ad appoggiare e divulgare pubblicazioni sulla spiritualità redentorista<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> Per comodità del lettore trascivo i titoli degli articoli: *Formazione storica delle Costituzioni rinnovate della CSsR (1967-1982)*, *Spic. Hist.* 32 (1984) 353-400; *Categorie-chiave nelle Costituzioni rinnovate CSsR*, *Ibidem*, 34 (1986) 31-89; *L'opera missionaria della CSsR nelle Costituzioni rinnovate*, *Ibid.* 35 (1987) 3-51; *La comunità apostolica redentorista nelle Costituzioni rinnovate*, *Ibid.*, 35 (1987) 311-337; *La comunità apostolica (redentorista) dedicata a Cristo Redentore nelle Costituzioni rinnovate*, *Ibid.*, 35 (1987) 339-359; *La formazione dei congregati e il Governo della comunità apostolica*, *Ibid.*, 38 (1990) 249-334.

<sup>25</sup> Cf. *Acta Capit. generalis XVIII*, p. 65, 2; p. 90: *Decretum secundum*, I, A, 2-3.

<sup>26</sup> XXI Capitolo Generale: *Documento finale*, Roma 1991, n. 42, c.

## II

## LA SCUOLA DI SPIRITUALITA'

1. *Il progetto del Rev.mo Padre Buijs*

Alla diffusa esigenza di una spiritualità più genuina, radicata nella tradizione redentorista ma ricca dei nuovi apporti biblico-liturgico-sacramentali, si può ricondurre il progetto di una « Scuola di spiritualità » per Formatori e Missionari ideata dal Generale p. L. Buijs. La scuola, denominata « Corso romano » perché collegata con l'Accademia Alfonsiana, doveva avere la durata di un anno<sup>1</sup>.

Scomparso prematuramente il p. Buijs (28 giugno 1953), il vicario p. Quittelier, nella lettera di convocazione del Capitolo, riferendosi alle coraggiose e lungimiranti iniziative dello scomparso nel campo dell'evangelizzazione e della promozione degli studi, ricordava, oltre l'Accademia Alfonsiana e l'Istituto storico, il « corso romano »<sup>2</sup>. Verso la fine della stessa si precisava che, per diversi motivi, venivano rinviate al prossimo Capitolo le decisioni relative all'Accademia e al « corso romano »<sup>3</sup>.

2. *Il Capitolo del 1954*

Dichiarandosi favorevole al « corso romano », il Capitolo decideva che la Scuola di spiritualità venisse eretta non appena fosse stata reintegrata l'Accademia Alfonsiana. Da parte sua, il nuovo Generale p. G. Gaudreau faceva una dichiarazione nella quale, assecondando di cuore ai desideri e decreti del Capitolo del 1947, manifestava il proposito di promuovere e portare a compimento con vigore le opere iniziate dal suo predecessore, specialmente l'Accademia Alfonsiana, l'Istituto storico, la *Scuola di spiritualità*, nonché l'edizione critica delle opere spirituali di s. Alfonso<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Cf. *Communicanda* 10/53 (18.2.53). All'iniziativa del p. Buijs si può in qualche modo ricollegare il progetto di un « Istituto di missiologia » discusso, ma non approvato, nel Capitolo generale del 1936: cf. *Acta Capituli gen.* XIII, n. 1598, p. 19. Vedere S. RAPONI, *L'opera missionaria della CSsR nelle Costituzioni rinnovate*, in *Spic. Hist.* 35 (1987), p. 23, nota 50.

<sup>2</sup> Cf. *Acta Capituli gen.* XV, p. VII: « ille 'cursus romanus' ab eo excogitatus et partim iam paratus ».

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. IX.

<sup>4</sup> *Ibid.*, n. 1960, p. 33.



Come è risaputo, l'Accademia Alfonsiana, dopo un'interruzione di quattro anni (1953-1957), dovuta in parte a contrasti interni e in parte alla costruzione del nuovo edificio che avrebbe dovuto ospitarla, riaprì i suoi corsi nell'ottobre 1957, dopo aver ottenuto dalla Congregazione dei Religiosi il riconoscimento di « Scuola interna pubblica », aperta agli alunni esterni del doppio clero (25 marzo 1957). Ma la « Scuola di spiritualità », che doveva essere collegata con l'Accademia, per allora non ebbe seguito.

### 3. *Il Capitolo del 1963*

Il discorso venne ripreso nel Capitolo del 1963. Preso atto che l'Accademia aveva ripreso vigorosamente il suo cammino (nel 1960 era anzi stata inserita nella Pontificia Università Lateranense dalla S.C. dei Seminari e Università), venne riproposta la erezione di una « Scuola di spiritualità CSsR », postulando che venisse ribadito e confermato il decreto del Capitolo del 1954. Venisse inoltre demandato al Rettore Maggiore e suo Consiglio il compito di gettare le fondamenta di detta Scuola servendosi di padri esperti in materia.

I capitolari che intervennero nella discussione riaffermarono concordemente l'opportunità di una simile istituzione. C'era anche chi si riprometteva che una tale Scuola suscitasse scrittori capaci di esporre in libri e articoli la nostra spiritualità, e preparasse formatori e missionari veramente competenti, in grado di essere guide sicure per i giovani padri e studenti. Un'impresa del genere avrebbe comportato oneri finanziari non indifferenti, perciò un capitolare faceva appello alle Province perché sostenessero fattivamente il progetto<sup>5</sup>.

Nella circolare inviata alla Congregazione, il Capitolo si riferiva tangenzialmente anche alla Scuola. Facendo infatti il bilancio dei lavori svolti, a proposito della Accademia diceva che essa andava aperta all'opera missionaria (« operi missionario aperienda »): allusione sufficientemente chiara alla Scuola di spiritualità destinata fin dagli inizi ai formatori e missionari-guida<sup>6</sup>.

Alla Scuola faceva riferimento anche lo « Schema provvisorio » di Direttorio spirituale, preparato dalla Commissione dei cinque, laddove parlava delle diverse fasi della formazione redentori-

<sup>5</sup> Cf. *Acta Capituli gen. XVI*, n. 1761, pp. 99-100.

<sup>6</sup> *Ibid.*, n. 1763, p. 105.

sta: educandato, noviziato, studentato, tirocinio pastorale, Accademia Alfonsiana, Istituto storico, *Scuola di spiritualità*<sup>7</sup>.

Ma, nonostante le insistenti prese di posizione e i ripetuti appelli, la Scuola preconizzata non riusciva a vedere la luce.

#### 4. *Il Capitolo speciale (1967-69)*

La mancata realizzazione di una « Scuola di spiritualità » non andava evidentemente addebitata ad inerzia degli organi di governo, bensì a difficoltà intrinseche al progetto stesso, e che avevano una stretta connessione con l'ipotesi del « Direttorio spirituale » di cui ci siamo già occupati.

In tal senso ci sembra istruttivo riferire un intervento fatto dal p. Hitz in Capitolo a proposito dell'opportunità di inviare, al termine della I sessione, una circolare alla Congregazione in cui « esporre i lineamenti generali del rinnovamento spirituale della Congregazione », come era stato proposto da qualche capitolare<sup>8</sup>. A giudizio del p. Hitz era inopportuno l'invio di una tale circolare al termine della I sessione, la quale era stata assorbita soprattutto da questioni sul Governo, mentre si muoveva ancora in un clima d'incertezza e di ricerca la riformulazione del carisma redentorista. Come proporre « i lineamenti generali del rinnovamento spirituale » se prima non si è messo a fuoco il carisma? E' infatti dal carisma che deve promanare la spiritualità. Da notare che fu soprattutto nella II sessione che, a partire dal TI, il Capitolo si sforzò di elaborare la riformulazione del carisma CSsR, e quindi della sua spiritualità. Fu in questo contesto che il p. Hitz si trovò a ricordare il compito affidatogli qualche anno prima dal p. Gaudreau. Precisamente nel 1965 il p. Generale gli aveva dato l'incarico di metter su un Istituto di spiritualità redentorista, o alfonsiano. Allo scopo, il p. Hitz aveva istituito un'ampia consultazione con confratelli di diverse Province; ma dal sondaggio era scaturito un complesso di interrogativi che avevano reso fino allora impossibile l'attuazione dell'Istituto preconizzato. Il p. Hitz, concludendo, proponeva che alla Congregazione fosse inviata una lettera a nome del solo p. Rettore Maggiore, e non del Capitolo<sup>9</sup>. Messa a votazione, la propo-

<sup>7</sup> *De Directorio spirituali*, Romae 1963, p. 13, b.

<sup>8</sup> Cf. *Acta Capituli gen. XVII*, p. 165, 5 (Jones).

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 162-163. Il complesso di interrogativi, di cui si parla nel testo, vertevano sui seguenti punti: Come interpretare s. Alfonso e la tradizione? Da un punto di vista semplicemente storico, o tradurne lo spirito in maniera viva e dinamica secondo la

sizione favorevole all'invio di una circolare da parte del Capitolo (e del Superiore Generale) prevalse<sup>10</sup>.

Per tutto il corso del Capitolo speciale non si fece parola di un istituto, o Scuola di spiritualità.

### 5. Il Capitolo del 1973

Il problema si ripresentò in qualche modo durante il Capitolo del 1973. Diciamo « in qualche modo », perché non si parla più di una « Scuola di spiritualità », bensì di « Corsi » presso l'Accademia Alfonsiana. Ecco la proposizione: « Il Governo generale si impegni seriamente a promuovere corsi di spiritualità alfonsiana presso l'Accademia Alfonsiana ».

Messa ai voti fu respinta di stretta misura<sup>11</sup>. L'esito sfavorevole era la spia di un certo malessere presso i capitolari, i quali molto probabilmente erano scettici circa la possibilità concreta e operativa della proposta presso l'Accademia, impegnata totalmente nella specifica attività d'insegnamento.

---

teologia missionaria odierna? Esiste una vera spiritualità alfonsiana (come, per es., la carmelitana, la benedettina, l'ignaziana), oppure essa non è altro che la semplice spiritualità cristiana radicata nella missione di Cristo Redentore? Quale il compito attuale della CSsR nella Chiesa e nel mondo?

Aggiungiamo che dell'argomento il p. Hitz si era occupato già nelle riunioni precipolari di Delémont, a proposito del rapporto tra apostolato e spiritualità. Secondo lui, è il carisma missionario (= evangelizzazione dei poveri) a caratterizzare la spiritualità redentorista. « Per la grazia della Congregazione, noi abbiamo, come 'fine specifico, spirito distintivo, vocazione particolare', la vocazione stessa di tutta la Chiesa: vivere il mistero della Missione-Redenzione di Cristo e farlo vivere agli altri (...). Siamo quindi collocati nel cuore stesso di quel rinnovamento (*ressourcement*) spirituale e missionario della Chiesa quale è stato proposto dal Vat. II a tutta la Chiesa (...). Noi pensiamo che anche il senso particolare dei voti e della vita religiosa CSsR può essere riconosciuto e rivalorizzato oggi solo in funzione della nostra vocazione e attività missionaria (...). Il Vat. II insiste sul fatto che la vita spirituale dei presbiteri e dei missionari è in funzione della loro azione pastorale, soprattutto del loro impegno missionario: cf. OT, 8-9; PO, 12-14; AG, 23-24 » (P. HITZ, *Ministère missionnaire de la CSsR*, 14 pagine, Delémont II). Ricordiamo di sfuggita che le Costituzioni, stilate soprattutto nel corso della II sessione del Capitolo speciale, andavano nel senso prospettato dal p. Hitz. Esse centravano il carisma della CSsR sull'evangelizzazione dei poveri, ossia sulla Missione quale nucleo generatore della stessa spiritualità. Cf. S. RAPONI, *Categorie-chiave nelle Costituzioni rinnovate CSsR*, in *Spic. Hist.* 34 (1986) 31-89, specialmente pp. 79-89.

<sup>10</sup> 68 placet; 27 non placet; 11 iuxta modum: *Acta Capituli XVII*, p. 164. Per gli interventi: *Ibidem*, p. 162, 4 (Hitz); p. 163, 5 (Johnson); cf. p. 184, 2; 216, 4. Testo italiano della circolare in *Bollettino della Provincia Romana*, 1967, pp. 288-295. Data della circolare: 23 nov. 1967.

Anche se ispirata a ottimismo e pervasa di calore, la circolare dedicò solo alcuni spunti all'uspicato rinnovamento interiore (preghiera, partecipazione comunitaria), per attestarsi prevalentemente sui principi generali del governo che avevano occupato largo spazio nella I sessione.

<sup>11</sup> Cf. *Acta Capituli gen. XVIII*, p. 66, n. 11 (54 non placet; 48 placet; 4 abst.).

Venne invece largamente accolta la « raccomandazione » di istituire sessioni di studio ai vari livelli (provinciale, locale), per una conoscenza sistematica della nuova legislazione<sup>12</sup>. L'iniziativa non veniva collegata più con l'Accademia. L'idea di una « Scuola » veniva così accantonata.

### 6. *Il Segretariato generale della formazione*

Di fronte alla « raccomandazione » del Capitolo, il Governo generale si è trovato in condizioni certamente meno difficili rispetto a quelle incontrate per un « Direttorio spirituale », o per una « Scuola di spiritualità ». Programmare dei « Corsi » è impresa più accessibile e duttile. Ad essa si è impegnato il Segretariato della formazione. Ne rievochiamo i momenti salienti.

— Negli anni 1977-78 il Segretariato ha organizzato tre corsi sulla storia e spiritualità redentorista. Ogni corso ha avuto la durata di un mese. I due primi si sono tenuti a Roma nell'ottobre 1977 (in lingua italiana) e nel febbraio 1978 (in lingua inglese)<sup>13</sup>. Il terzo si è svolto a Suba (Bogotà) per le Province latino-americane. Il numero dei partecipanti ai tre corsi ha superato i 100. I Provinciali USA hanno organizzato un corso simile a Glenview.

— In un comunicato ai (Vice)provinciali sui « Corsi di storia e spiritualità CSsR » (20 gennaio 1979: Gen. 1/77), il Segretariato suggeriva di « studiare la possibilità di un Istituto alfonsiano per la formazione dei prefetti degli studenti e dei maestri dei novizi, avente come compito anche quello di pubblicare materiale alfonsiano per gli stessi studenti e novizi. L'idea, nata già al tempo del p. Buijs, non ha potuto ancora realizzarsi » (p. 3, 5). Ma di un tale Istituto finora non si è realizzato nulla. Come si vede, è ricorrente l'ipotesi di una struttura, comunque si voglia chiamare, che sembra invece restia a tradursi in realtà concreta. Resta la programmazione di Corsi, i quali sembrano essere per ora l'unica risposta realistica alle attese. Proprio in merito ai Corsi, il Segretariato così

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 66, n. 10; p. 90, I, A, 2-3.

<sup>13</sup> Cf. Segretariato generale della Formazione: *Comunicazione dei Corsi con Allegato del programma definitivo*, Roma 16 giugno 1977. Testo italiano in *Boll. Prov. Romana*, 1977, pp. 439-442.

Una sintesi delle lezioni tenute dai vari esperti si può trovare in J. W. OPPITZ, CSsR, *Alphonsian History and spirituality* (ad usum privatum), S. Alphonsus' Seminary, Suffield, Conn., USA, 1978, 145 pp.

continuava: « Data la prossimità del Capitolo generale e i lavori di preparazione allo stesso, crediamo non sia conveniente ripetere i Corsi prima del Capitolo. Ma nei prossimi anni, e una volta rivisti in base agli orientamenti attuali, bisognerà programmarli con periodicità » (p. 3, 6).

In realtà, questa periodicità, fino al momento in cui scriviamo (anno 1991), sembra essersi allentata. Corsi di un mese sono stati tenuti a Roma nel novembre 1983 (su *Storia e spiritualità CSsR*), e nel gennaio 1985 (*Sulle Costituzioni*), per il gruppo latino e in lingua italiana. Per i gruppi anglofoni le sedute di studio si sono tenute a Dublino. Da allora non si sono più avuti « corsi romani ». E quello che sembra più grave, nessun corso è stato tenuto per gli alunni del Collegio Maggiore, contro la precisa indicazione delle Costituzioni e statuti: vedere specialmente stat. 083, d. Varie iniziative si sono registrate a livello regionale, particolarmente in America latina.

### 7. *Un Istituto di Spiritualità Redentorista*

Il Capitolo generale XXI, constatato un certo « vuoto » nella vita spirituale della Congregazione, ha deciso di istituire un Istituto di Spiritualità Redentorista, all'interno, o in connessione, del Centro di Formazione Permanente (anch'esso in via di programmazione). Sia il Centro che l'Istituto sono destinati soprattutto ai formatori<sup>14</sup>. In quanto all'Istituto, si tratta di un'istituzione molto vicina a una « Scuola di spiritualità ». Se esso sarà realizzato, porrà fine ad una attesa da tempo coltivata. Nello stesso contesto, il Capitolo ha ribadita la necessità di Corsi o Seminari sulla s.r., demandandone l'attuazione al Governo generale<sup>15</sup>. Tale iniziativa continuerà pertanto a svolgere una funzione realmente efficace.

---

<sup>14</sup> Cf. *Documento Finale*, 42, a.

<sup>15</sup> Cf. *Documento Finale*, 42, b.

## III

## LA SPIRITUALITA' REDENTORISTA

(UNA SINTESI)

Nel corso del commento ai cinque capitoli delle Costituzioni abbiamo avuto occasione di accennare più volte alla spiritualità redentorista (s.r.). Nello spazio dedicato precedentemente al Direttorio e alla Scuola di spiritualità il tema si è ripresentato in modo più diretto, anche se non *ex professo*. In queste pagine intendiamo trattarne in maniera specifica e puntuale. Sarà come il coronamento di tutto il nostro lavoro.

*Ma esiste una spiritualità redentorista?*

Secondo il p. Hitz non esisterebbe una s.r. in senso stretto. La s.r. deve essere caratterizzata dal carisma missionario della Congregazione, cioè dall'evangelizzazione dei poveri. Essendo questa evangelizzazione compito essenziale di tutta la Chiesa, si deve dire che la s.r. è essenzialmente la comune spiritualità cristiana; o, se si vuole, una « prospettiva » o « colorazione » della medesima<sup>1</sup>. Su posizioni analoghe sembra collocarsi il p. Durrwell quando, a proposito del fine della Congregazione, afferma che il carisma redentorista non si distinguerebbe dal carisma della Chiesa missionaria se non per una « intensa pienezza »<sup>2</sup>.

La posizione dei due illustri confratelli intende sottolineare la centralità della dimensione ecclesiale per ogni cristiano. Sotto questo profilo si tratta di una posizione fondamentalmente valida. Tan-

<sup>1</sup> Cf. quanto detto precedentemente a proposito della « Scuola di spiritualità », specialmente nota 9. Riportiamo alcune frasi: « Il carisma missionario caratterizza la spiritualità redentorista. Nella linea di s. Alfonso, che si distingue per il suo senso cristiano ed ecclesiale (!), la s.r. non si ricollega ad una « scuola particolare di spiritualità » (il che, secondo noi, è un vantaggio immenso); essa è la spiritualità cristiana, ma centrata sulla Missione-Redenzione di Cristo Redentore (...). Per la grazia della nostra vocazione di redentoristi, noi siamo dunque collocati nel cuore stesso di quel rinnovamento ('ressourcement') spirituale e missionario della Chiesa quale è proposto dal Vat. II a tutta la Chiesa » (P. HITZ, *Ministère missionnaire de la C.Ss.R.*, p. 14 - Rapporto presentato a Delémont II).

<sup>2</sup> Vedere le riflessioni rivolte ai capitolari del 1985: cf. F.X. DURRWELL, *Continuer le Christ Sauveur par l'apostolat de l'annonce missionnaire*, in *Spic. Hist.* 34 (1986) 91-111. Stralciamo il testo che ci interessa: « La Congregazione è 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 un'intensa pienezza » (p. 96).

to più che essi ammettono una « colorazione » o « intensità » della s.r. nei confronti della comune spiritualità ecclesiale.

Il problema va tuttavia inquadrato in un contesto più ampio e generale: esistono spiritualità specifiche di fronte alla spiritualità comune della Chiesa? Come si sa, la risposta presenta due alternative. Vi sono infatti teologi che stanno per l'unica spiritualità, e teologi che, all'interno dell'unità sostanziale, rivendicano vie specifiche. Senza pretese di dirimere la questione, va detto che il dibattito si dimostra benefico in quanto, da una parte ricorda la verità basilare dell'unica spiritualità cristiana; dall'altra, ammonisce a non trascurare la traduzione storico-antropologica di quest'unità; infatti il « vissuto » cristiano presenta sfaccettature ed applicazioni che sarebbe illusione ridurre ad unità artificiale. Dentro l'unica spiritualità di fondo si muove la multiforme presenza dello Spirito sui singoli e sui gruppi. Sarebbe pertanto poco realistico negare l'esistenza di spiritualità peculiari o specifiche: la storia della Chiesa e degli Ordini religiosi ne sono testimonianza. Solo che il « particolare » non deve essere concorrente, bensì organico alla grande spiritualità della Chiesa. Sotto questo aspetto il rinnovamento conciliare deve spingere gli Istituti religiosi ad una « rilettura ecclesiale » più impegnativa dei vari carismi loro affidati e delle spiritualità conseguenti.

Tornando alla C.Ss.R., si può e si deve affermare che essa ha una sua spiritualità, storicamente configurata. Si voglia chiamarla « prospettiva » e « colorazione » (Hitz), o « intensità » (Durrwell), è certo che la s.r. ha, come vedremo, delle connotazioni specifiche, o note peculiari, che la contraddistinguono. Se la comune spiritualità ecclesiale deve preservare la Congregazione da particolarismi, deve anche preservarla dal sottovalutare o rinnegare un patrimonio acquisito nel corso di oltre due secoli che le ha impresso una fisionomia propria. Questa fisionomia fa capo al carisma e alla spiritualità del Fondatore, ai modelli nei quali il carisma risulta come incarnato (santi, beati, servi di Dio), alle tradizioni, ai simboli, alle devozioni, ai tempi e metodi di preghiera, alla prassi ascetica: tutti elementi che confluiscono in uno « stile di vita » che i congregati sono chiamati a rivivere in se stessi e a trasmettere gelosamente alle future generazioni di redentoristi<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Per un orientamento generale sul problema, cf. A. MATANIČ, *Il problema delle spiritualità specifiche* (con speciale riguardo alle famiglie religiose), in *Spiritualità. Fisionomia e compiti* (a cura di B. Calati, B. Secondin e T.P. Zecca), LAS-Roma 1981, pp. 149-155. Scrive il Bernard, a proposito delle diverse scuole di spiritualità:

Dividiamo la trattazione in due sezioni cronologicamente ben delineate. La prima va dalle origini al Capitolo speciale. La seconda va dal Capitolo speciale in poi, con al centro l'approvazione pontificia delle Costituzioni rinnovate (2 Febr. 1982). Di ambedue le sezioni tenteremo di dare dapprima una inquadratura storica, quindi un'esposizione sistematica.

La differenza tra i due periodi consiste soprattutto nel fatto che il primo ha con sé l'esperienza di due secoli e mezzo circa, nella quale il « vissuto », in feconda interazione, ha reso viva la lettera della legislazione; il secondo può contare finora su di un programma scritto il quale, anche se valido in sé, attende dalla vita la controprova delle sue capacità plasmatrici, e quindi il segno della continuità organica con il primo periodo. Il raccordo effettivo tra le due fasi storiche è in definitiva nelle mani dei congregati, che sono pertanto chiamati ad impegnarsi in una fedeltà dinamica con l'anima profonda della Congregazione.

#### A. LA SPIRITUALITÀ REDENTORISTA DALLE ORIGINI AL CAPITOLÒ SPECIALE

In via preliminare, possiamo dire che il periodo in questione è contrassegnato da sostanziale uniformità. Vi si possono tuttavia distinguere alcuni momenti salienti che, in certo modo, si configurano come altrettante tappe di un itinerario rettilineo, anche se accidentato.

---

« Se si considera questa diversità in generale, bisogna attribuirle a differenze non tanto personali quanto ambientali, perché le grandi scuole di spiritualità sono presenti in epoche e luoghi molto diversi. Supponiamo dunque — e non gratuitamente — che l'esperienza cristiana sia fondamentalmente sempre la medesima; ma ciononostante non si può forse dire che *l'esperienza spirituale stessa dipende da tutto l'ambiente in cui viene vissuta?* Colui che ha vissuto tutta la propria vita spirituale alla luce dei concetti e degli esercizi ignaziani, potrà non avere la particolare impostazione ignaziana? Anche se concediamo che la differenza fra le diverse spiritualità non è radicale, dobbiamo riconoscere che essa non è trascurabile, e concludere perciò che la scelta di una forma di vita spirituale piuttosto che un'altra non è indifferente. Secondo il carattere e l'educazione ricevuta, l'uomo spirituale si troverà in accordo più o meno prevedibile con la particolare spiritualità che si propone di abbracciare. Questo influsso dell'ambiente non significa l'abolizione della spontaneità e della personalità. L'esperienza mostra infatti che nella vita della chiesa sono sempre sorti uomini nuovi » (Charles André BERNARD, *Teologia spirituale*, Ediz. Paoline 1983<sup>2</sup>, p. 234).

Per una recente messa a punto del problema si consulterà utilmente la « Civiltà Catt. », Quaderno 3368 (20 ott. 1990), Editoriale: *La spiritualità della Compagnia di Gesù*, pp. 105-109. L'editoriale esamina come e perché dall'unica fonte evangelica siano nate lungo la storia forme diverse di spiritualità.



## 1. *Le origini* (1732-1749)

Parlando un po' sommariamente, si può affermare che in questa prima fase i membri dell'incipiente Istituto sono già in possesso di una formazione interiore sufficientemente autonoma, perseguita sotto la guida di direttori di coscienza di varia estrazione. Il fatto nuovo consisterà nell'accoglimento dell'intuizione alfonsiana: di porsi al servizio delle « anime più abbandonate ». Questo « intento » fungerà da elemento agglutinante e da comune denominatore: le vie particolari confluiranno in una via comune, programmatica per il gruppo. Evidentemente l'intesa di programma porterà allo scambio di atteggiamenti più profondi che gradualmente configureranno un comune « stile di vita ». Questo troverà valido supporto in una vita comunitaria vissuta all'insegna di una preghiera intensa, di pratiche austere, di studio assiduo, in una proiezione missionaria tesa al massimo delle prestazioni. Sotto questo profilo le personalità delle origini, *in primis* il Fondatore, si stagliano come « figure archetipe » sull'orizzonte della s.r.<sup>4</sup>.

## 2. *Dall'approvazione pontificia alla morte del Fondatore* (1749-1787)

Il riconoscimento dell'Istituto e delle Regole da parte di Benedetto XIV approfondirà nei membri, che ormai si avviano a costituire la seconda generazione di redentoristi, il senso di appartenenza. Alle Regole si aggiungeranno le costituzioni le quali, già praticate per tradizione e arricchite nel corso degli anni, troveranno sistemazione definitiva nel Capitolo celebrato a Pagani nel 1764. In tal modo il codice legislativo sarà completo, e preciso fin nei minimi dettagli. La s.r. guarderà per circa due secoli a codesto quadro di riferimento come alla norma inderogabile da tradurre in pratica di vita.

<sup>4</sup> A proposito di figure « archetipe » è interessante una lettera del Fondatore al P. Francesco Margotta, rettore della casa di Caposele. Dopo averlo ammonito a non abbracciare troppi impegni, ed esortato a far morire in sé la propria volontà, così prosegue:

« Io le parlo con tutto l'affetto, perché la stimo e la stimo assai, ed ho un gran concetto di V.R.; sperando che V.R. sia uno di quelli che nella Congregazione si abbia a far santo, come D. Paolo (Cafaro), Villani, Mazzini, Fiocchi, Ferrara, ecc., che sono morti alla propria volontà, e non come certi altri che mi bisogna trattar con delicatezza e che saranno trattati così da me. Ma vedo che non si faranno santi, come quegli altri che i Superiori (come soglio dire) ne possono far pezze... » (*Lettere*, I, Roma 1887, 1 Febr. 1750, p. 173: il corsivo è nostro).

La presenza viva e le lettere circolari del Fondatore tenderanno a salvaguardare lo spirito delle origini, ribadendo che per i congregati la via alla santità passa attraverso la stretta osservanza delle Regole, espressione della volontà di Dio a loro riguardo. In merito egli torna incessantemente su alcuni punti nodali: la povertà, l'ubbidienza, l'umiltà, la preghiera, il distacco, e soprattutto l'amore a Gesù Cristo e alla Madonna. Il tutto a servizio della « missione »<sup>5</sup>.

### 3. *La s.r. nei due rami dell'Istituto*

Dopo la morte del Fondatore e la sua ascesa nel firmamento ecclesiale (Beato nel 1816, Santo nel 1839), i vari Capitoli generali (celebrati tutti nel Regno di Napoli fino a metà '800), nonché le circolari dei vari Rettori Maggiori e dei Vicari transalpini, continuano a inculcare l'osservanza regolare a tutti i livelli. In questa fase la s.r. si farà sempre più alfonsiana nel senso che la figura e il magistero del Fondatore entreranno in maniera più massiccia a plasmare la fisionomia dell'Istituto. A ciò contribuirà in modo decisivo la prima biografia del santo, scritta dal p. Antonio Tannoia<sup>6</sup>.

Le difficoltà ricorrenti che, per ragioni soprattutto politiche, porteranno alla crisi tra i due rami dell'Istituto e alla divisione in Province (decreto *Presbyterorum saecularium*, 2 luglio 1841, di Gregorio XVI), verranno superate nello spirito di una fedeltà radicale al carisma alfonsiano. Nel ramo transalpino, dopo s. Clemente Hofbauer (1751-1820), sarà soprattutto il p. Giuseppe Amando Passerat (1772-1858) a lanciare l'Istituto sulle vie del mondo e a trasfondere lo spirito del Fondatore nelle nuove leve che numerose chiederanno di far parte del gruppo. Si tratta di un influsso tra-

<sup>5</sup> Risulta sempre corroborante la rilettura delle 19 Circolari che, nell'arco di tempo che va dal 1751(?) al 1783, s. Alfonso diresse ai congregati (*Lettere*, I, *passim*). Esse sono state raccolte in opuscolo a parte, a cura del P. Antonio Di Coste, dal titolo *Sempre teo*, Roma 1922 (molto utile l'*Indice*, nel quale sono indicate le varie tematiche via via trattate).

Prima del 1751 (data della prima circolare?) meritano di essere ricordate alcune lettere a rettori delle case, che vengono esortati a leggere e a *far leggere* lo scritto anche alle case vicine (vedere, per esempio, la lettera al p. Sportelli, anno 1744, *Lettere*, I, p. 105; la lettera al p. Mazzini, anno 1745, *ibidem*, p. 108); vedere anche la lettera al p. Caione, anno 1754, *ib.*, p. 270; come pure le lettere agli studenti e ai novizi. Sulla spiritualità delle origini si può vedere il nostro contributo nel II tomo della *Storia della Congregazione*, in corso di pubblicazione.

<sup>6</sup> A.M. TANNOIA, *Della vita ed istituto del ven. servo di Dio Alfonso M. Liguori*, 3 voll., Napoli 1798-1802.

smesso attraverso lettere, conferenze e sentenze spirituali, ma specialmente con l'irradiazione della sua persona, simbolo vivente di preghiera e di rigorosa osservanza delle Regole<sup>7</sup>.

#### 4. *L'epoca della sistematizzazione (1855-1915 circa)*

L'« esemplarità » di s. Alfonso nei confronti della s.r. tocca il vertice nella seconda metà dell'800. La favoriscono alcuni eventi particolarmente significativi: la divisione della Congregazione in Napoletana e Transalpina (decreto di Pio IX del 6 sett. 1853), con conseguente trasferimento della sede dell'Istituto da Paganì a Roma (*motu proprio* dell'8 ott. 1853 dello stesso Pio IX); il dogma dell'Immacolata (1854), al quale s. Alfonso aveva dato un contributo decisivo; la riunione dei due rami (1869); la proclamazione del santo a Dottore della Chiesa (1871). Aggiungiamo la consegna, da parte di Pio IX (1865), della icona della Madonna del Perpetuo Soccorso che influirà fortemente sulla caratterizzazione della s.r.

In sede più strettamente giuridico-amministrativa, l'influsso del Fondatore nella plasmazione della s.r. fu promosso da due Capitoli generali: quello del 1855 (il primo celebrato fuori di Napoli, a Roma), e quello del 1894. Tra queste due date si staglia la figura di Nicola Mauron (1818-1893), Rettore Maggiore per un quarantennio (1855-1893). Educato alla scuola del Passerat a Friburgo (Svizzera), era l'uomo adatto per superare quella crisi interna da lui vissuta di persona fin dalla giovinezza. La sua è l'epoca del centralismo. Sotto il suo governo, e quello del successore e continuatore Mattia Raus (1894-1909), la Congregazione attraversa, si può dire, un momento magico. All'esterno essa appare come un corpo compatto, in crescente espansione, capace di attirare vocazioni di valore. Diventa anche punto di riferimento per molti istituti nascenti, maschili e femminili, che vedono nella Regola dei Redentoristi un modello cui ispirarsi (cf. per es. Don Bosco), o che chiedono eventuali aggregazioni (per esempio, gli Oblati di Maria Immacolata). Ma

<sup>7</sup> Cf. *Lettres, Conférences et Sentences spirituelles du Rev.me Père Jos. Passerat*, Beauplateau 1887, pp. 51-63. Le circolari, in traduzione latina, in *Documenta Miscellanea*, pp. 325-360. Cf. M. DE MEULEMEESTER, *Bibliographie générale*, vol. II, 303-305. Vedere anche *Nova Positio super virtutibus*, Roma 1973. Nella « Responsio » (pp. 1-90), corredata dall'aggiunta di « Documenta » (pp. 91-160) si ha una valutazione puntuale della personalità del Passerat. Il lavoro, a firma dell'avv. Luigi Valente, è in realtà del p. Nicola Ferrante, Postulatore della causa.

Per s. Clemente, di fondamentale importanza sono i MONUMENTA HOFBAUERIANA, 15 voll., Cracovia, Torun, Roma, 1915-1951.

è primariamente al suo interno che l'Istituto raggiunge il grado forse più alto di auto-coscienza e definisce più adeguatamente la propria spiritualità. In quest'opera di identificazione esso interroga soprattutto il passato. Oltre le edizioni e le traduzioni delle opere del Fondatore (ricordiamo tra l'altro i tre volumi delle *Lettere*, Roma 1887-1890; l'edizione critica della *Theologia moralis*, del Gaudé, 4 voll., Roma 1905-1912), vengono raccolti e, dove creduto opportuno, tradotti in latino, i documenti storico-legislativi risalenti alle « radici », o comunque ritenuti più importanti. Citiamo, in ordine di tempo: *Proprium Festorum CSSR*, Romae 1861 (ricordiamo, quasi una precedente edizione, l'opuscolo *Officia recitanda a Patribus SS.mi Redemptoris*, Napoli 1764); *Collectio Catalogorum CSSR*, Roermond 1881; *Codex Regularum et constitutionum CSSR*, 1749-1894, Romae 1896; *Acta Integra Capitulum generalium CSSR*, Romae 1899; *Documenta authentica facultatum et gratiarum CSSR*, Ratisbonae 1903; *Documenta Miscellanea ad Regulam et spiritum Congregationis nostrae illustrandum*, Roma 1904 (il volume è diviso in tre sezioni: Regole primitive; Circolari di s. Alfonso e di altri Superiori generali, tra cui Lordi e Berruti; Il vero redentorista); J. PEJSKA, *Jus sacrum CSSR*, Brunae 1910. Significativa la stampa delle Circolari del Mauron: *Litterae circulares Rev.mi P. Nicolai Mauron*, Romae 1896; nonché del P. Raus, Romae 1910. Dalle circolari del Mauron rileviamo due cose: la premura per la conservazione della documentazione storica della CSSR (Archivio Centrale e archivi provinciali), cf. *Litt. Circ.*, 85-100; le rigide disposizioni in fatto di pubblicazioni riguardanti specialmente il sistema morale di s. Alfonso e la storia della Congregazione. In tale contesto vanno inquadrare le vicende che accompagnarono la pubblicazione delle due biografie alfonsiane: di K. Dilgskron (1887) e di A. Berthe (1900), come pure la sorte toccata all'opera poderosa di F. Kuntz: *Annales CSSR* (dalle origini al 1739), Romae 1882; *Commentaria* (in 20 voll. manoscritti): un materiale prezioso rimasto inedito.

Tornando un momento al Capitolo del 1894, notiamo che esso arricchì il testo pontificio delle Regole e costituzioni con brani tratti alla lettera dagli scritti del Fondatore, segno evidente di modello operativo<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Cf. *Acta Integra Capitulum generalium ab anno 1749 ad annum 1894 celebratorum*, Romae 1989, n. 140. Si riferisce alla *Regola comune dei Fratelli servienti*, desunta dalle lettere del Fondatore. Cf. S. RAPONI, *Il Fratello religioso redentorista*, in *Il Fratello religioso nella comunità ecclesiale oggi*, Ed. CIPI, Roma 1983, pp. 240-242.

La centralizzazione e la sistematizzazione di cui si è parlato ebbero anche risvolti negativi, a causa di una certa rigidità di fronte a nuovi metodi e a nuove forme di

### 5. *La prima metà del '900 (dal 1915 c. al Capitolo speciale)*

I Capitoli generali che si celebreranno in questo periodo, come pure i Superiori ai vari livelli, premeranno sull'esatta osservanza. Dove questa è operante, è fatta oggetto di compiacimento; dove invece lascia a desiderare, provoca rimedi e richiami. Questa cura della fedeltà assoluta e pressoché uniforme, questo « culto della Regola », non deve meravigliare: anche all'interno della Chiesa i tempi corrono all'insegna della tradizione e, per quanto possibile, dell'uniformità.

Momenti di particolare rilievo per la s.r. saranno l'Anno Santo del 1925 e l'Anno Giubilare della Redenzione del 1933 (quest'ultimo in coincidenza con il II centenario di fondazione della Congregazione). I due eventi daranno luogo, da parte del Rettore Maggiore in carica, P. Murray, a circolari apposite (specialmente nel biennio 1932-1933) che cercheranno di inculcare con maggiore insistenza la fedeltà alla tradizione e un ritorno al fervore delle origini. Avremo modo di tornare sull'argomento.

### 6. *Una generazione di santi*

Il codice legislativo non è rimasto lettera morta, ma, sotto l'impulso dello Spirito che suscita uomini sempre nuovi, ha dimostrato grande capacità plasmatrice, tanto da fare della Congregazione una « madre di santi ». Vale la pena di evocare, fra tanta « nube di testimoni » (Eb 12, 1), le figure più eminenti, in ordine cronologico.

Aprire la fila, come è evidente, il Fondatore: s. Alfonso Maria de' Liguori (1696-1787). Seguono: s. Gerardo Maiella (1726-1755), canonizzato nel 1904; il ven. Gennaro Maria Sarnelli (1702-1744), dichiarato « eroico nelle virtù » nel 1904; il ven. Cesare Sportelli (1701-1750); il ven. Domenico Blasucci (1732-1752); Paolo Cafaro (1707-1753); s. Clemente M. Hofbauer (1751-1820), canoniz-

---

apostolato. A proposito del p. Mauron, il De Meulemeester parla di « fermezza inesorabile nel mantenere integralmente le Regole e l'osservanza » (*Histoire sommaire*, 2 ediz., 1958, p. 166). Sotto il Mauron fu costretto a lasciare la Congregazione Isaac Hecker (1819-1888), poi fondatore dei Paulisti. Altro caso eclatante quello del p. Vladimir Pecherin (1807-1885), che lasciò l'Istituto nel 1861 per contrasti coi superiori. Altre figure meritevoli di essere ricordate per difficoltà incontrate all'interno dell'Istituto e della chiesa locale: De Morães Carneiro Júlio Maria (1850-1916), brasiliano; Frederic Grote (1853-1940), impegnato nella giustizia sociale in Argentina e Uruguay. Cf. REY-MERMET, *Rédemptoristes*, in *Dict. Spirit.*, XIII, Paris 1988, 271.

zato nel 1909; il ven. Vito di Netta (1787-1849), dichiarato « eroico nelle virtù » nel 1935; Giuseppe Amando Passerat (1772-1858), dichiarato « eroico nelle virtù » nel 1980; Giovanni Nepomuceno Neumann (1811-1860), canonizzato nel 1977; F.X. Seelos (1819-1867); Rosario Adduca (1793-1860), Fratello coadiutore della Provincia sicula; G.B. Stoeger (1810-1883), Fratello coadiutore della Prov. Austriaca; il ven. Emmanuele Ribera (1811-1874); Pietro Donders (1809-1887), beatificato nel 1982; Gaspare Stanggassinger (1871-1899), beatificato nel 1988; Alfredo Pampalon (1867-1896), dichiarato « eroico nelle virtù » nel 1991; Eduardo Douglas (1819-1898); Giuseppe M. Leone (1829-1902); Antonio Losito (1837-1917); G. Janauschek (1859-1926); B. Lubienski (1846-1933)...

Altre figure di redentoristi italiani morti in concetto di santità: G. Saggese (1800-1852), Arcivescovo di Chieti dal 1838 al 1852; A. De Andreis (1802-1886); V. Lojodice (1834-1916); F. Pitocchi (1852-1922); G. Cristini (1853-1928); L. Bertasi (1867-1951); M. Mazzei (1878-1954); I. Fiorini (1867-1956)...

### 7. Letteratura spirituale

La s.r. si è espressa anche attraverso l'apostolato della penna, sia a servizio del popolo di Dio, al quale i nostri scrittori hanno partecipato le ricchezze peculiari del carisma redentorista, sia soprattutto a servizio dei confratelli, i quali attraverso strumenti adatti hanno potuto approfondire le esigenze della loro vocazione missionaria.

#### *A servizio del popolo di Dio*

Si tratta di una letteratura eminentemente pratica ed affettiva, prolungamento della predicazione missionaria e della direzione spirituale. Essa si rivolge ai semplici fedeli, alle anime consacrate, ai sacerdoti, mediante una volgarizzazione ascetica affidata ad opuscoli monografici o, più frequentemente, alla forma letteraria delle « Meditazioni ». I contenuti: le verità eterne, la preghiera, l'amore a Gesù Cristo, la Madonna, la fiducia, e simili, nello spirito di s. Alfonso. Ci limitiamo ad alcuni nomi: G.M. Sarnelli, personalità eminente soprattutto per l'influsso che esercitò nell'ambito napoletano (l'*Opera omnia* comprende 12 voll.); B. Panzuti (1773-1846), autore di un *Novenario di sermoni ed orazione panegirica in lode di s. Alfonso* (Napoli 1844, 148 pag.); A. Desurmont (1828-1898);

L. Bronchain (1829-1892); G. Cristini (1853-1928); F. Bouchage (1855-1943); J. Schrijvers (1876-1945); P. Sarabia (1875-1958); L. Colin (1884-1973), ecc.<sup>9</sup>.

### *A servizio dei congregati*

Oltre al Tannoia, di cui abbiamo già parlato, è doveroso ricordare prima di tutto C. Berruti (1804-1872). A lui si deve la ristampa, in 4 volumi, del Tannoia, con l'aggiunta di un quinto volume dal titolo: *Quinto libro contenente le virtù del santo dall'autore (= Tannoia) promesso e poi supplito e composto dal Rev.mo P.D. Celestino Berruti della medesima Congregazione*, Napoli 1857; stampato poi a parte, dal 1873, con il titolo: *Lo spirito di s. Alfonso M. de Liguori*, Napoli 1873. Il Berruti attinge a materiali già raccolti dal Tannoia, con detti e fatti inediti del Fondatore, e organizza il tutto intorno allo schema delle 12 virtù, ma senza irrigidimento. Il volume è un valido aiuto per comprendere la s.r. incentrata sull'imitazione di Cristo Redentore.

Nell'epoca della « sistematizzazione » il metodo delle 12 virtù verrà trattato in maniera più specifica e riflessa. La forma letteraria sarà quella delle monografie, delle meditazioni, degli esami di coscienza, dei ritiri. A. DESURMONT (1828-1898) è come il capofila: egli è stato infatti il teorizzatore della s.r. in rapporto all'imitazione. Opera principale: *Rapports de notre Règle avec la fin de notre Institut: dangers à éviter et difficultés à surmonter*. Uscito postumo (1925), e improntato a un'impostazione rigida, il volume è stato come un *vademecum* per generazioni di redentoristi, soprattutto giovani, per i quali appunto il Desurmont aveva dettato le sue riflessioni (come prefetto degli studenti nel 1854-1865). Elenchiamo qui di seguito, generalmente in ordine cronologico, altri libri ed opuscoli relativi al metodo e diretti ai Padri e ai Fratelli: E. DOUGLAS (1819-1898), *Pratica dell'imitazione di Gesù Cristo, ad uso dei congregati del SS. Redentore*, Padova 1892; J. BOUMANS (1833-1907), *Retraite spirituelle de dix jours à l'usage des Pères de la Congrégation*, Galoppe 1892; IDEM, *Seconde retraite de dix jours...*, Bois-le-Duc 1895; ID., *Quatres retraites de trois jours, à l'usage des Frères-Servants de la CSSR*, Galoppe 1894. A proposito dei Fratelli già il

<sup>9</sup> Per una informazione più puntuale, cf. S. RAPONI, *I redentoristi oggi e domani*, Verona<sup>2</sup>, pp. 40-42. Dati statistici, sulla produzione letteraria dei Redentoristi, dal 1732 al 1939, attestano che l'ascetica fa la parte del leone: il 40-50% sul totale. Seguono la storia (12,67%); la morale (12,42%), ecc. Cf. F. FERRERO, *Perspectivas históricas de la problemática actual sobre la Congregación del Santísimo Redentor*, in *Spic. Hist.* 24 (1973) 388.

DESURMONT aveva pubblicato l'opuscolo su *Le 10 qualità del Fratello laico redentorista*, Prato 1899 (ediz. francese, uscita anonima, Paris 1888). Sempre per i Fratelli segnaliamo i due libri di J. WUEST (1834-1924): *Piccolo manuale per il Fratello laico redentorista*, Ilchester 1893; *Esercizi per i religiosi non sacerdoti, specialmente per i Fratelli laici della CSSR*, ibidem 1896 (ambidue in lingua tedesca); A.J. MOUTON (1860-1920), *Les Rédemptoristes imitant Jésus-Christ par la pratique des douze vertues de l'année*, Tournai 1908, 3 voll.; E. HERBAUX (1861-1933), *Recueil de méditations à l'usage des Rédemptoristes*, Meslin 1932, 3 voll.; L. COLIN (1884-1973), *Le divin modèle: méthode doctrinale et pratique d'imitation*, Bar-le-Duc 1937; L. PYZALSKI (1883-1974), *Commentarii de spiritu s. Alphonsi. Ad usum CSSR*, Varsavia 1948; R.M. FERNANDEZ (1913-1977), *Espiritualidad redentorista*, Madrid 1959; E. BORZI (1900-1963), *La virtù del mese*, Roma 1961 (pro manuscripto); stampato col titolo: *Idea e pratica della vita religiosa*, Torino 1962.

Un posto di rilievo nella formazione ha avuto il volumetto: *Examen conscientiae circa virtutes menstruas. Ad usum privatum sodalium CSSR*, Romae 1913 (altre edizioni: 1920; 1930). Preparato dal p. F. TER HAAR (1857-1939), esso è stato il compagno di generazioni di Redentoristi, fin dal noviziato.

Una breve parola anche per quanto riguarda la letteratura agiografica CSSR. In maniera generale si può affermare che, salvo lodevoli eccezioni (nei tempi più recenti: HOFER, DE MEULEMEESTER, TELLERIA, FERRANTE, ecc.), le biografie consacrate alle figure più eminenti, soprattutto delle origini, obbediscono a criteri di edificazione. La conoscenza storica è strettamente funzionale all'esemplarità perseguita. Lo stesso Berthe si muove in questo senso, anche se a livello letterario di eccezione. In breve: le figure del passato devono servire come modelli e ideali di riferimento.

L'interesse storico resta comunque sempre vivo, soprattutto a partire dal Capitolo del 1921: ne sono frutto gli *Analecta CSSR* (1922-1967) e la decisione di provvedere all'edizione critica delle *Opere ascetiche* del Fondatore, che verrà attuata a due riprese e con criteri differenti (1933-1965). Nel frattempo si cerca di risalire alle fonti della spiritualità: *Epistolae ven. P. Cafaro*, Roma 1934; *Epistolae ven. C. Sportelli*, Roma 1937. Impulso decisivo alla ricerca storica, soprattutto delle Origini, venne dal P. Buijs con la fondazione dell'*Istituto storico* (1948) e dello *Spicilegium Historicum* (1953).

Al termine di questa panoramica, tracciata a grandi linee e



secondo periodizzazioni necessariamente approssimative, possiamo affermare che la Congregazione, pur senza negarsi al futuro, si è attestata prevalentemente sul rispetto e sulla fedeltà al passato. Momenti particolarmente indicativi di tale tendenza sono state le celebrazioni dei due centenari della fondazione: 1832 e 1932. La s.r. attinge dunque energia soprattutto da questa fedeltà<sup>10</sup>.

### 8. *Caratteristiche generali delle tappe precedenti*

Si tratterà di una presentazione rapida, a modo di schede di riflessione. Le citazioni di appoggio saranno pertanto limitate al puro necessario.

*Premessa: la formulazione dei « due fini »*

Sulla teoria dei « due fini » abbiamo parlato a sufficienza in più occasioni<sup>11</sup>. Qui basti riferire il testo delle costituzioni del 1764:

« Ogni Istituto ha due fini: il primo consiste nel procurare la propria santificazione; l'altro quella dei popoli e il bene della Chiesa. Il primo è generale, il secondo particolare, ecc. »<sup>12</sup>.

I Redentoristi conosceranno come testo sul fine quello della Regola pontificia, illustrato dalla costituzione or ora citata. Ne deriverà, a livello di formulazione, quel certo dualismo che verrà riasorbito attraverso il recupero dell'« Intento » del Fondatore nelle Costituzioni rinnovate.

### *L'imitazione del Redentore*

La costituzione I sulla « Spiegazione del fine » così continua:

« Riguardo al primo fine, la Regola comanda che tutti i congregati attendano seriamente e con tutte le forze alla santificazione di se stessi,

<sup>10</sup> Cf. F. FERRERO, *La Congregación del Santísimo Redentor en el primero y segundo centenario de su fundación, 1832 y 1932*, in *Spic. Hist.* 30 (1982) 323-368; spec. 343-364; 359-364; 366-368. Sul metodo delle 12 virtù presso i redentoristi, cf. REY-MERMET, *Rédemptoristes*, in *Dict. Spir.*, XIII, Paris 1988, 277-278.

<sup>11</sup> Cf. S. RAPONI, *Categorie-chiave nelle Costituzioni rinnovate CSsR*, in *Spic. Hist.* 34 (1986), pp. 70-74. IDEM, *Interacción Apostolado y Vida religiosa. El punto de vista de San Alfonso*, in *CONFÉR-Revista de vita religiosa*, N° 103, Julio/Septiembre 1988, pp. 471-483; IDEM, *Integrazione tra apostolato e vita religiosa. Il punto di vista di s. Alfonso*, in *Vita consacrata* 26 (1990), n. 2, pp. 176-186.

<sup>12</sup> *Costituzioni e Regole della CSsR*, Roma 1923, Cost. I sul Fine, n. 1.

imitando diligentemente le virtù sacrosante e gli esempi del nostro Redentore Gesù Cristo, in maniera che ognuno possa dire con verità: Vivo io, non più io, ma Cristo vive in me »<sup>13</sup>.

Il testo della Regola recita, tra l'altro:

« Queste meditazioni si faranno specialmente sulle virtù teologali, sulla vita e virtù di Gesù Cristo, che devono vivamente ricopiare in loro stessi »<sup>14</sup>.

A conferma che l'imitazione del Redentore sia come il cuore della s.r. sta la cura che il Capitolo del 1894 pose nel sottolineare l'argomento, formulando un *Decreto* apposito, parte del quale entrò nella già citata costituzione I sulla « spiegazione del fine »:

« Si raccomanda caldamente a tutti i superiori, tanto provinciali che locali, di essere assai solleciti nell' esporre questa dottrina dell'imitazione di Gesù Cristo, insegnando ai congregati loro sudditi il modo con cui possono e debbono imitare la vita e le virtù del nostro Redentore e divenirne viva immagine. Procurino di compiere questo dovere in modo speciale i maestri dei novizi e i prefetti degli studenti e dei fratelli laici, ai quali particolarmente la Regola prescrive di esortare i soggetti loro affidati allo studio delle virtù, alla perfetta imitazione di Gesù Cristo e al disprezzo di sé medesimi »<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> Le motivazioni cristologiche erano molto insistite nelle « Regole primitive », più direttamente collegate alle Regole delle monache (testo di *Conza, Regole grandi, Compendio*). Sono invece più contenute nel *Ristretto* e nel *Cossali*, dallo stile sobrio e rapido. Il vocabolario ricorrente, impostato sulla dottrina dell'imitazione, gioca su di un registro abbastanza variegato: imitare; imitazione; Gesù Cristo esemplare, maestro; seguire le sue vestigia; ricopiare la sua vita; rendersi simile al divino prototipo, ecc. Il tutto corredato da appropriati testi biblici, tratti soprattutto dai Vangeli e da s. Paolo.

<sup>15</sup> Cost. I sul Fine, n. 4.

Riportiamo per intero il decreto capitolare:

*Decretum de Imitatione Christi*

Cum Capitulum feliciter, auxiliante Deo, ad finem pervenerit, placet caeteris decretis hucusque latis, unum adhuc adjicere quo toti nostro operi digna corona imponetur. Decreteum est *de studiosa Christi Redemptoris Imitatione*.

Nullus ignorat finem nostrum primarium in hoc consistere, ut omnes congregati serio ad sanctitatem sibi comparandam incumbant, studiosè imitando virtutes et exempla Redemptoris Nostri Jesu Christi, cuius vivam imaginem in se exhibere debent, ita ut quisquis vere dicere possit: *Vivo ego, jam non ego, vivit vero in me Christus...* Haec Christi imitatio est omnium Regularum nostrarum principalissima, in ea proprius Instituti nostri spiritus continetur.

Cum vero haec regula de Christi imitatione quantumvis prima et praecipua omnium, facile aut ex oblivione non observatur, aut ex incuria negligitur, ideo Capitulum haec serio perpendens, opportunum judicat observantiam hujus imitationis omnibus in memoriam revocare per hanc trinam admonitionem:

1. Primo enixe omnes congregatos adhortatur, ut serio et omnibus viribus Christum Dominum imitari conentur, specialiter in exercitio duodecim virtutum, quae singulis mensibus exercendae praecipiantur, instituendo suas praecipue pomeridianas meditationes super Christi vita, virtutibus et exemplis; et curando ut conscientiae examina particularia necnon opportuna concipienda proposita ad ejusdem imitationis scopum dirigantur.

2. Secundo, Capitulum impense commendat omnibus Superioribus tum Provincia-

## Le 12 virtù

L'imitazione del Redentore è strutturata in gran parte sullo schema delle « 12 Regole », o virtù. Il metodo, largamente diffuso nel Settecento, fu accolto nella C.Ss.R. sotto l'influsso convergente del Falcoia e della Crostarosa (l'elenco della Crostarosa comprendeva però « 9 regole », escluse le virtù teologali). Tutti i testi primitivi, ivi compresi il *Cossali*, risultano impostati su questo esercizio. Le « 12 Regole », oltre a contenere esortazioni spirituali, inglobavano norme pratiche relative alla vita comune e all'apostolato. Come si sa, i revisori romani, dando prevalente assetto giuridico e sistematico a tutta la materia, sfrondarono le « Regole » degli elementi ascetici, riducendo il metodo all'osso con la seguente formulazione:

« Ogni mese prenderanno di mira in particolare una di queste virtù per meglio praticarla ed esercitarla con più specialità, su di essa facendo i loro esami particolari e le loro conferenze spirituali »<sup>16</sup>.

L'elenco dettagliato, ma solo elenco, delle « 12 virtù » è riportato nella più volte citata Costituzione I sul Fine:

« Per rendere più facile ai congregati questa imitazione, furono ad essi prescritte dai Capitoli generali dodici virtù, da esercitarsi più specialmente in ciascun mese dell'anno, cioè: la fede, la speranza, la carità verso Dio, l'unione e la carità scambievole, la povertà, la purità del corpo e della mente, l'obbedienza, la mansuetudine e l'umiltà di cuore, la mortificazione, il raccoglimento, l'orazione, e finalmente l'abnegazione di se stesso e l'amore alla croce »<sup>17</sup>.

La stessa Costituzione sottolinea la finalità dell'esercizio e ne determina le modalità concrete ed applicative:

« Su queste dodici, quasi pietre angolari, innalzino principalmente l'edificio della loro perfezione, studiandosi di progredire sempre più in ognuna di esse »<sup>18</sup>.

libus tum localibus, ut multi sint in hac de Jesu Christi imitatione exponendo doctrina, docendo sibi subditos congregatos, qua ratione vitam virtutesque Redemptoris imitari ejusque Vivam Imaginem in se exhibere possint et debeant.

Imprimis vero id praestare studeant Magistri Novitiorum et Praefecti tum Studentium tum Fratrum laicorum, quibus a Regula specialem in modum praescribitur, ut commissos sibi subditos ad virtutis studium et ad perfectam Jesu Christi imitationem suique contemptum exhortentur.

3. Tertio tandem Capitulum humiliter Rectorem Majorem rogat, ut omnibus congregatis hanc Christi Imitationem facilem simul ac solidam reddat, ita ut singuli sublimissimum illum finem secure consequi possint » (Omnes Capitulares surgentes et applaudentes illud accipiunt). *Acta integra Capitulorum...*, n. 1414.

<sup>16</sup> *Costituzioni e regole*, Testo della Regola, Del Fine, cap. II, & 2. Sull'esercizio delle 12 virtù, cf. S. RAPONI, *La comunità apostolica* cit., in *Spic. Hist.* 35 (1987) 318-320.

<sup>17</sup> Cost. I sul Fine, n. 2.

<sup>18</sup> *Ibid.*, n. 3.

- Ogni virtù è collegata con un Apostolo, come « speciale protettore e avvocato ».
- Ad ogni virtù « corrisponderanno le meditazioni da farsi in privato, gli esami particolari, e gli opportuni proponimenti ».
- « L'ultima sera d'ogni mese in refettorio si annunzierà dal pulpito la virtù da praticarsi nel mese seguente, e nel primo giorno di ogni mese si leggerà a mensa una breve spiegazione della medesima virtù »<sup>19</sup>.

Il metodo delle « 12 Regole », o virtù, ha avuto un ruolo primordiale nella plasmazione della s.r. Il Fondatore, che personalmente viveva una spiritualità più libera (nella sua vasta produzione ascetica il metodo come tale non ha praticamente nessun rilievo, né vi accenna nelle biografie su Sarnelli, Cafaro, Vito Curzio), vi si atteneva nelle conferenze domestiche<sup>20</sup>. Nelle Lettere e negli opuscoli egli insistentemente inculca le virtù che debbono praticare i missionari: la povertà, l'ubbidienza, l'umiltà, la mortificazione, la devozione specialmente nel celebrare la messa, la modestia, la cortesia con tutti, la semplicità di stile nella predicazione. « Il vero redentorista » deve avere l'animo risoluto di vincersi in tutto, di distaccarsi da tutto, specialmente da quattro cose: dalle comodità, dai parenti, dalla stima propria, dalla propria volontà<sup>21</sup>.

Il periodo in cui il metodo viene perseguito in maniera più

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> Cf. TANNOIA, *Della vita ed istituto...*, III, 249-255, specialmente 252 (« Sentimenti di Monsignore »). Tannoia trascrive a suo modo, ma con grande fedeltà. Un'edizione dei « Sentimenti », tratta dal plico XXVII dell'Archivio generale (AGR. XVII. 25), con una premessa illustrativa, è stata curata da O. GREGORIO, *Sentimenti di Monsignore*, in *Spic. Hist.* 9 (1961), 443-475. Cf. REY-MERMET, *Rédemptoristes*, in *Dict. Spirit.*, XIII, 277.

<sup>21</sup> Ci sembra particolarmente istruttivo riportare qualche brano dalle circolari del Fondatore, dove si insiste particolarmente sulla povertà e sull'obbedienza:

« Sento con molta mia pena che lo spirito è molto decaduto ne' soggetti della nostra Congregazione. Prego ognuno d'oggi avanti di badare a sé, perché io non posso soffrire di vedere in vita mia rilassata l'osservanza.

Come sento, ora poco piace la povertà e la mortificazione. Dunque siam venuti alla Congregazione a star comodi e spassarci? Meglio era restarci alle case nostre.

L'ubbidienza poi a' Superiori sento ch'è andata a terra. Finita l'ubbidienza, è finita la Congregazione. Perdendosi l'ubbidienza, che cosa diventeranno le nostre case, se non ridotti d'inquietudini, di contrasti e di peccati? (...). La Congregazione non ha bisogno di molti soggetti, ma di soggetti che vogliono farsi santi; e basta che ne restino dieci, i quali amino veramente Dio... » (agosto 1765, *Lettere*, I, 577).

In una precedente circolare, diretta ai rettori, ministri, prefetti e superiori di missioni, il Fondatore prega a un certo punto di far sentire la lettera solo ai Padri, e non agli studenti:

« Raccomando, Padri miei, specialmente a voi la santa obbedienza non tanto a me, quanto ai Superiori locali o delle missioni... Si tratta che ora i Superiori hanno da ripetere mille volte una cosa per essere ubbiditi; e poi (in) alcuni ancora sono tante le scuse e repliche che portano, che finalmente i Superiori sono obbligati per non disturbarli ad esimerli dall'obbedienza (...). Al presente abbiamo tanti giovani di gran talento e spirito, che possono fare una gran riuscita. Saranno da 25 giovani che mi

riflessa è quello che va dalla « sistematizzazione » in poi, come abbiamo documentato nella bibliografia addotta in sede storica. La preoccupazione di salvaguardare e incrementare l'esercizio delle virtù mensili è particolarmente insistita nelle circolari dei Rettori Maggiori (Mauron, Raus, Murray, Gaudreau). Spesso essi prendono per tema una singola virtù, per illustrarla e inculcarla<sup>22</sup>.

### Tratti emergenti

Se l'imitazione del Redentore e il metodo delle 12 virtù costituiscono come la tela di fondo della s.r., all'interno del quadro risaltano alcuni aspetti che, messi insieme, danno l'immagine del missionario redentorista. Passiamoli in rapida rassegna.

*Zelo apostolico, o ardore missionario.* — Sulle orme del Fondatore, lo « zelo per la salvezza delle anime » è un tratto fondamentale e fa un tutt'uno con la vocazione missionaria.

Se la teoria dei « due fini » poteva, in astratto, provocare divaricazioni tra vita spirituale e attività apostolica, in concreto la dimensione missionaria della Congregazione si è sviluppata con un crescendo ammirevole, a partire specialmente dall'epoca della « sistematizzazione », attingendo linfa sempre nuova dalla prassi del-

---

han domandato di andare agli Infedeli (...). Ma se questi poi, uscendo ad operare, seguiranno a vedere le repliche, le scuse e le ripugnanze de' vecchi all'ubbidienza de' Superiori, fanno lo stesso; e come anderà più avanti la Congregazione?... (*Lettere*, I, anno 1758, p. 404).

S. Alfonso traccia il profilo del missionario redentorista negli *Avvisi spettanti alla vocazione religiosa*, § 2. Come si sa, l'opuscolo, in prima edizione, era scritto esclusivamente per i nostri; nelle successive edizioni esso fu adattato per le altre religioni. Le edizioni delle *Costituzioni e regole* riportavano il testo alla fine, sotto il titolo: *Il Vero Redentorista, descritto dal Nostro Padre S. Alfonso* (cf. ediz. ital., Roma 1923, pp. 373-401).

<sup>22</sup> Dall'*Index* delle Circolari del P. Raus riportiamo alcune voci, significative per il nostro argomento:

Abnegatio sui/Amor crucis (in ea spiritus Instituti); Amicitia (Jesus Christus amicus/ Nos amici); Auctoritas (summopere veneranda, cf. Oboedientia); Caritas; Caritas fraterna; Consuetudines; Contemplatio (vita imprimis contemplativa, ac deinde activa); Examen particulare; Exercitia pomeridiana; Fides; Finis; Humilitas; Jesus Christus (Exemplar: Imitatio); Labores apostolici; Missionarii; Missiones; Mortificatio; Oratio; Paupertas; Ratio conscientiae; Recollectio; Sanctitas; Silentium; Spes; Spiritus Instituti (in abnegatione sui et amore crucis); Spiritus internus (vita interior); Spiritus orationis... (*Litterae circulares Rev.mi Patris M. Raus... in unum collectae*, Romae 1908).

Dall'*Index* di « Documenta miscellanea »:

Abnegatio sui; Amor crucis; Amor erga Jesum Christum; Charitas Dei et proximi; Contemplativa vita; Exercitia spiritualia; Fides; Humilitas; Meditatio; Mortificatio; Oboedientia; Oratio; Paupertas; Perfectio; Perseverantia; Recollectio mentis; Silentium; Stilus in concionando; Vita communis; Vocatio religiosa (*Documenta Miscellanea ad regulam et spiritum Congregationis nostrae illustrandum* I- Primaevae Regulae II- S. Alphonsi aliorumque Praepositorum Generalium Epistolae circulares III- Genuinus Congregationis SS. Redemptoris sodalis), Romae 1904, 502 pp.

l'imitazione. Rinviamo al precedente paragrafo dal titolo « Una generazione di santi » dove, tra le altre figure di missionari, emergono quelle del Di Netta, del Neumann, del Donders, del p. Leone, del Lubinski, del Lojodice. Ad alimentare lo zelo apostolico ha contribuito la *Costituzione sulle missioni*: un testo anteriore al 1749 che riflette lo spirito missionario delle origini. Inserito nelle Costituzioni del 1764, esso si dimostra di una ricchezza teologica ammirevole<sup>23</sup>.

*Semplicità di parola e di tratto.* Il redentorista è per vocazione il « missionario del popolo », della gente semplice, degli strati più umili. Per lui la « semplicità » rappresenta un modo di essere che, difficile forse a definirsi, si coglie intuitivamente nella realtà.

*Semplicità di parola.* « Predicare all'apostolica e con istile semplice e familiare » fu la grande battaglia di s. Alfonso nella pastorale del suo tempo e la consegna inderogabile lasciata al suo Istituto<sup>24</sup>. Semplicità frutto di studio intenso, dal momento che il missionario deve consumare la vita tra i libri<sup>25</sup>.

*Semplicità di tratto.* Missionario del popolo, il redentorista avvicina la gente semplice, si fa uno di loro; alieno sia dal sussiego e dalla ricercatezza, che dalla sciattezza e dalla banalità<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> Il testo è sostanzialmente presente in *Costituzioni e regole*, Parte Prima, Costituzione I: *Idea delle missioni*, nn. 40-46. Che « la missione » sia il principio d'intelligibilità e il centro di polarizzazione di tutta la vita redentorista è un dato strutturale delle Costituzioni rinnovate. Cf. S. RAPONI, *Categorie-chiave* cit., in *Spic. Hist.* 34 (1986) 79-89. Non ci sembra pertanto conforme al linguaggio alfonsiano caratterizzare la CSsR quale « viva memoria », come ha fatto recentemente il *Documento finale* del Capitolo generale XXI (anno 1991), numero 36. Cf. S. RAPONI, *L'opera missionaria della CSsR* cit., in *Spic. Hist.* 35 (1987), p. 8, nota 19.

<sup>24</sup> Cf. *Costituzioni e regole*, Parte Prima, Cost. II, nn. 47-51: « Della maniera di predicare ». Cf. anche S. Alfonso, *Lettere*, I, p. 454 (maggio 1761: ai vescovi); p. 578 (circolare 27 agosto 1765), ecc.

<sup>25</sup> « Perciò i nostri studieranno con impegno, e passeranno tutta la loro vita fra i libri, per rendersi capacissimi in quelle scienze delle quali si mostrò principalmente ripieno il nostro comun Redentore e Maestro » (*Cost. e regole*, Parte Prima, Cost. I, *Idea delle missioni*, n. 45).

<sup>26</sup> *Cost. e regole*, Parte Prima, Cost. III, nn. 52-57: « Della condotta da tenersi in

Ripercorrendo le circolari dei Superiori maggiori, nonché le biografie dei redentoristi più segnalati, impressiona questa cura della semplicità: un bene di famiglia da non disperdere, ma da custodire come la pupilla degli occhi.

In proposito ecco una testimonianza colta sulle labbra di Pio XI in una udienza al Generale p. Murray:

« I redentoristi sono dei veri missionari, missionari nell'anima. Essi sanno smuovere l'anima popolare. E poi, sono molto semplici, non sono difficili e si contentano di poco »<sup>27</sup>.

*Rinnegamento di sé e amore della Croce.* — Questa « regola », che chiude l'elenco delle virtù mensili, tocca il cuore della spiritualità, costituendo l'anima dell'imitazione:

« I soggetti di quest'Istituto attenderanno principalmente a mortificare il loro interno, vincere le loro passioni, annegare in tutto la loro volontà, cercando a somiglianza dell'Apostolo di compiacersi ne' dolori, ne' disprezzi, e nelle umiliazioni di Gesù Cristo »<sup>28</sup>.

E' appena il caso di ricordare che questa « virtù », di vitale importanza per la vita del missionario, è tra gli argomenti più frequentemente toccati nelle circolari dei Rettori Maggiori. Merita particolare menzione l'insistenza sul tema da parte del Rev.mo p. Murray in occasione dell'Anno Santo del 1925, e, ancora di più, per l'Anno Giubilare della Redenzione del 1933 (che, come abbiamo detto, cadeva in concomitanza del II centenario della CSsR). Nelle

---

missione ». Aggiungiamo, tra le molte testimonianze che si potrebbero addurre, questo brano tratto da una circolare del Fondatore: « Raccomando anche, nelle missioni, a non diffondersi con quelli del paese. Tutta la cortesia, ma tutta la gravità bisogna usar con quelli, acciocché apprendano e conservino verso di noi la venerazione, come d'uomini santi senza difetto, il che è necessario per il loro profitto. Altrimenti, con diffonderci a trattare con essi e a discorrere di più cose non importanti per l'anima, scopriranno mille nostri difetti, e mancherà il loro profitto. Questa cosa si è avvertita più volte; ma mi dispiace che sempre ci si manca. Alcuno, che su di ciò non si emenderà, mi obbligherà a non mandarlo in missione. E prego che niuno s'intrighi a cose che non appartengono alla coscienza delle genti della missione; e certe cose, che possono portare qualche disturbo o inconveniente, non si facciano senza consiglio ed obbedienza. *Non omnia expediunt* » (Circolare del 30 sett. 1758, *Lettere*, I, pp. 404-405).

<sup>27</sup> Il testo fu pronunciato in francese: « Les Rédemptoristes sont de vrais missionnaires, des missionnaires dans l'âme. Ils savent remuer l'âme populaire. Et puis il sont très simples, ne sont pas difficiles et se contentent de peu » (P. MURRAY, *Litterae circulares*, vol. II, 6 gennaio 1935, ultima pagina; manca la numerazione).

Indicativo, a riguardo, il titolo del libro di E. CASTELAIN, *A la conquête de l'âme populaire*, Anger 1933.

Sul « sapersi accontentare » dei missionari redentoristi, trascriviamo da una lettera del Fondatore-vescovo all'arciprete di Fasso: « Dovete impegnarvi a far trovare pronti i letti colla casa divisata, ché ben si accomoderanno, essendo questi operai della vigna del Signore che sanno cedere a tanti comodi (...). Replico: non importa che la casa trovata sia angusta, ché ben sapranno i Padri accomodarsi (*Lettere*, II, pp. 97-98: 27 Nov. 1768).

<sup>28</sup> Testo della Regola: Parte II, Cap. III, & II, n. 1.

numerose circolari si avverte una riflessione sulla vocazione redentorista centrata sulla teologia della Redenzione, più precisamente sul Cristo Redentore Crocifisso. Riportiamo i brani più significativi:

« Pertanto attendiamo anche noi (...) a rinnovare in noi lo spirito della nostra vocazione, imbevuti del quale diventiamo vive immagini del divin Redentore e suoi idonei collaboratori nella grande opera della Redenzione. A questo infatti siamo stati chiamati »<sup>29</sup>.

« La nostra vocazione si può enucleare in queste brevi parole: noi dobbiamo diventare immagini vive e perfette del Cristo Crocifisso per poter diventare immagini vive ed efficaci di Cristo Redentore (...) E' del tutto indispensabile l'imitazione di Cristo Crocifisso »<sup>30</sup>.

Un altro testo illustra « il nesso mirabile » che intercorre tra il II centenario della C.Ss.R. e il Giubileo della Redenzione.

« Si tratta di giubilei relativi all'opera della Redenzione e all'Istituto del SS. Redentore. Commemoriamo la nascita della Chiesa dal costato di Cristo pendente sulla croce e la nascita della nostra Congregazione, la quale è come una continuazione dell'opera della Redenzione (...) Sforziamoci di mettere in luce l'infinita opera della Redenzione compiuta dal SS. Redentore sulla croce e il suo amore infinito verso di noi, che fu causa della Redenzione (...), come pure lo stesso Redentore da amare e da servire con tutto il cuore (...), soprattutto mediante l'osservanza regolare e la preghiera »<sup>31</sup>.

Il tema della « imitatio Christi Redemptoris Crucifixi » è il *leit-motiv*. Le circolari toccano anche altri punti (preghiera, obbedienza cieca, raccoglimento, apostolato, ecc.), ma insistono di più sulla « abnegatio sui », come maggiormente collegata col tema principale, e in quanto radicale disponibilità alla donazione totale di sé<sup>32</sup>.

*Austerità di vita.* — Anche se di difficile definizione, l'austerità, come la semplicità, è facilmente leggibile nel vissuto. Essa è la risultante di uno stile di vita che nel codice legislativo trovava

<sup>29</sup> « Ideo studeamus et nos (...) renovare in nobis vocationis nostrae spiritum, quo imbuti vivae efficiamur imagines divini Redemptoris, eiusque idonei adiutores in magno Redemptionis opere. Ad hoc enim divinitus vocati sumus » (*Litterae circulares Rev.mi Patris Patritii Murray*, vol. II, *Circ.* 76, del 6.1.1925. Come si è detto, le circolari non portano numerazione di pagina).

<sup>30</sup> « Vocatio nostra sic breviter exprimi potest: nos debemus vivae ac perfectae fieri imagines Christi Crucifixi, ut Christi Redemptoris vivae et efficientes imagines efficiamur (...) Omnino requiritur imitatio Christi Crucifixi » (*Ibidem*, *Circ.* 94, del 6.1.1933).

<sup>31</sup> « Agitur de iubilaeis ipsius operis Redemptionis atque Instituti SS. Redemptoris. Commemoramus nativitatem Ecclesiae ex latere Christi in cruce pendentis et nativitatem Congregationis nostrae, quae est quasi continuatio illius operis Redemptionis (...) Enitamus ut notum faciamus infinitum Redemptionis opus a SS. Redemptore peractum amoremque erga nos infinitum, qui causa fuit Redemptionis (...) Atque ipsum Redemptorem toto corde amandum et serviendum (...) maxime ope observantiae regularis et precationis » (*Ib.*, *Circ.* 100, del 19.3.1933).

<sup>32</sup> Cf. F. FERRERO, citato alla nota 10.



riscontri precisi, dettagliati, minuziosi. L'osservanza regolare, che come abbiamo detto costituisce la maggiore preoccupazione dei responsabili a tutti i livelli, lascia poco spazio all'iniziativa personale. Il redentorista è inquadrato in ordini giornalieri, settimanali, mensili, che lo portano a un severo controllo di sé. Pur senza farlo cadere nella tetraggine, l'osservanza ne doma in qualche modo la spontaneità e la creatività. La figura tradizionale del redentorista è quella di un uomo austero, ma non triste; grave, ma amabile e sereno<sup>33</sup>.

*Preghiera e raccoglimento.* — Missionari del popolo, i redentoristi sono stati considerati dallo stesso popolo « uomini di preghiera » e di intensa vita interiore. Il testo legislativo recita:

« La vita dei congregati dovrà essere un continuo raccoglimento: per conseguir questo avranno a cuore primieramente l'esercizio della presenza di Dio, spesso eccitandosi a brevi ma fervorose giaculatorie »<sup>34</sup>.

L'ordine del giorno è fitto di appuntamenti: tre meditazioni (due in comune, l'altra in privato); visita al SS.mo; due esami di coscienza; oltre gli obblighi inerenti alla vita sacerdotale. Nella predicazione missionaria non deve mai mancare la predica sulla preghiera: se non ci fosse tempo, si tralasceranno altri argomenti ma non questo<sup>35</sup>. Dalla preghiera infatti, secondo la dottrina del Fondatore, dipende l'eterna salute delle anime (« Chi prega si salva, chi non prega si dannà »).

<sup>33</sup> A proposito di austerità Mons. Dupont des Loges, vescovo di Metz, diceva nel 1858 al p. Desurmont: « Ho constatato che a Roma la vostra Congregazione e i vostri padri sono estremamente considerati (...). Ma è la vostra austerità a fermare le vocazioni » (Riportato da M. DE MEULEMEESTER, *Histoire sommaire de la C.Ss.R.*, Louvain 1958<sup>2</sup>, p. 167). Parlando della fisionomia spirituale dei transalpini, il p. Ferrante nota come tratto caratteristico la tendenza all'austerità, soprattutto in materia di povertà: cf. *Nova Positio*, p. 125 (vedi nota 7).

In questo contesto è forse opportuno accennare alla *visione antropologica* dominante nel tempo di cui ci stiamo occupando, sia all'interno della Congregazione che, più generalmente, nella Chiesa. Nella predicazione, nella letteratura ascetica, in campo pedagogico, nell'insieme della vita, sembra predominare una visione dell'uomo piuttosto negativa e tinta di dualismo: anima-corpo, spirito-materia, mondo-Dio. E' frequente il trinomio: mondo, demonio, carne. Si tratta di un quadro a volte pessimistico, dove il corpo, la donna, il sesso in genere, non godono di buona letteratura, e nel quale non sono infrequenti le distorsioni di tipo psicologico, dovute appunto a una valutazione sbilanciata sul negativo. E' bene precisare però che non si tratta tanto di visione riflessa e tematizzata, bensì di un clima che agisce spesso in maniera inconsapevole, e che, nonostante tutto, non preclude affatto l'azione dello Spirito.

<sup>34</sup> Testo delle Regole, Parte II, Cap. III, I.

<sup>35</sup> *Cost. e Regole*, n. 83. Citiamo anche da una Circolare del Fondatore: « Raccogliendo poi che la predica della preghiera in missione non si tralasci; e quando non si potesse fare, almeno nell'ultima predica della Benedizione se ne parli a lungo » (Circolare del 30 sett. 1758, *Lettere*, I, p. 405).

Alla meditazione s. Alfonso annette importanza capitale. Ama ripetere con s. Francesco di Sales: « Meditazione e peccato mortale non possono stare insieme ». La stessa preghiera di petizione, che pure è necessaria alla salvezza di necessità di mezzo, langue o vien meno se non è sorretta e alimentata dall'orazione mentale. Temi della meditazione sono le verità eterne e i misteri della redenzione: questi ultimi particolarmente proposti all'imitazione.

Il redentorista, oltre che un proprio metodo di meditazione: quello alfonsiano, eminentemente affettivo e pratico, ha pure un proprio modo di considerare Dio: il Dio della « copiosa redemptio », contro ogni forma ricorrente di giansenismo. Egli è chiamato a svelare il volto di Dio « dives in misericordia », senza dimenticare il timore a Lui dovuto. Amore timoroso.

Terreno di coltura della preghiera e dell'orazione mentale è la lettura spirituale giornaliera.

### *Le devozioni*

Abbiamo parlato dei misteri della redenzione. Natività, Passione, Eucaristia: queste le grandi devozioni della C.Ss.R. Alla fine del secolo XIX la Congregazione ha fatto suo il culto del Cuore Eucaristico, sostenendone la validità teologica e liturgica; dopo la II guerra mondiale la devozione sembra aver perduto d'intensità<sup>36</sup>. Probabilmente è la Passione a caratterizzare la pietà cristologica della C.Ss.R., come già quella di s. Alfonso. Si è visto come « l'imitazione del Redentore Crocifisso » abbia avuto grande rilievo nel II centenario della fondazione.

Un'altra devozione radicata da sempre nel cuore della Congregazione è la Madonna:

« Dopo Gesù Cristo, è la principale protettrice del nostro santo Istituto, perché in modo speciale è nato e vive sotto il suo patrocinio »<sup>37</sup>.

Maria è venerata nella famiglia redentorista sotto due titoli principali: l'Immacolata (Patrona della Congregazione), e la Madonna del Perpetuo Soccorso. Quest'ultima immagine, consegnata ai Redentoristi da Pio IX, nel 1865, con l'impegno di farla conoscere

<sup>36</sup> Nell'attuale calendario liturgico C.Ss.R. il Cuore Eucaristico è memoria facoltativa, assegnata al giovedì seguente la terza domenica dopo Pentecoste. Fu Leone XIII a erigere l'arciconfraternita del Cuore Eucaristico nella chiesa di S. Giocchino, in Roma. La devozione al Cuore Eucaristico fu approvata anche da Benedetto XV e da Pio XII.

<sup>37</sup> *Costituzioni e regole*, Parte Prima, cost. VIII, n. 123.

e di farla amare, interpreta in maniera emblematica la missione della Congregazione nella Chiesa: la Madonna infatti è invocata e predicata dai congregati come Corredentrice e Mediatrice, Madre di misericordia e Avvocata dei peccatori. Quello che si è detto a proposito della predica sulla preghiera, vale anche per il nostro argomento: secondo la Regola non si dovrà mai omettere la predica sul patrocinio di Maria<sup>38</sup>.

A livello più concreto, sempre secondo la Regola, ecco altri tratti « mariani »: immagine della Beata Vergine nelle stanze; lettura delle sue lodi a cena; digiuno nel sabato e nelle viglie delle sue feste; recita giornaliera di una terza parte del Rosario; visita quotidiana (preferibilmente insieme alla visita al SS.mo); un'Ave Maria prima di ogni azione, e simili.

Abbiamo cercato di delineare la storia e le caratteristiche della s.r. nel primo lungo periodo di esistenza dell'Istituto.

Sul piano storico abbiamo sottolineato l'impulso che alla s.r. è stato dato all'epoca della « sistematizzazione ». E' da allora, in particolare, che viene precisandosi una scuola redentorista di spiritualità.

Sul piano tematico crediamo di aver offerto un insieme di elementi che, complessivamente considerati, confluiscono nel formare una spiritualità peculiare, sufficientemente strutturata. Ci troviamo, cioè, di fronte a una dottrina spirituale capace, nella sua articolazione e organicità, di suscitare l'azione dello Spirito e di plasmare figure di santi e servi di Dio.

#### B. LA SPIRITUALITA' REDENTORISTA DAL CAPITOLO SPECIALE IN POI

Questa seconda sezione, dopo quanto esposto nei precedenti lavori apparsi su *Spic. Hist.*, sarà molto contenuta. Seguirà tuttavia la stessa impostazione della prima sezione: dapprima una cornice storica essenziale, quindi un'esposizione sistematica.

Il rovesciamento di situazioni e di valori prodottosi nel mondo all'indomani della II guerra mondiale è fenomeno ben noto, come è nota la sua ripercussione in ambito ecclesiale che sfociò nella celebrazione del Vaticano II. Sappiamo quali novità d'impostazioni, di contenuti, di atteggiamenti e di stile abbia propiziato il Concilio.

<sup>38</sup> *Ibid.* Vedere anche cost. IV, n. 83. La devozione alla Madonna del Perpetuo Soccorso ha compenetrato profondamente la s.r. in una stretta interdipendenza nella quale l'eredità alfonsiana si è lasciata permeare dagli elementi « soccorristi » specifici della icona.

Il rapporto Chiesa-mondo, per citare l'esempio più macroscopico, ha subito un ribaltamento rispetto alle posizioni tradizionali; di qui il riconoscimento delle realtà terrestri e della storia come « segno dei tempi », nonché l'urgenza della collaborazione da parte della Chiesa nell'impostare e risolvere i problemi mondiali.

Gli Istituti di perfezione hanno raccolto la sfida del Concilio all'« aggiornamento », sotto il segno della duplice fedeltà: alle origini e agli appelli dell'ora. Una fedeltà, dunque, dinamica, che si sforza di rendere contemporaneo il carisma del Fondatore (cf. *Eccl. sanctae*, II, 12-19).

In tale contesto, il Capitolo speciale della C.Ss.R. (1967/69) ha cercato di attualizzare il carisma dell'Istituto riproponendo con decisione alla coscienza dei congregati la dimensione essenzialmente missionaria del gruppo, con tutte le conseguenze che ne scaturiscono a livello sia operativo che comportamentale. L'esigenza di una più avvertita coscienza missionaria e l'intima connessione tra carisma e s.r. dominarono il clima del Capitolo che, in questo, interpretava le attese di tutti i congregati <sup>39</sup>.

Riassumendo l'« Intento » del Fondatore (formulato nel testo *Cossali*), il Capitolo ha inteso prospettare il carisma missionario come principio d'intelligibilità della s.r. e restituire unità alla vocazione dei membri. La teoria dei « due fini » nascondeva l'insidia di una

---

<sup>39</sup> A titolo emblematico riportiamo (in traduzione italiana) un intervento che ci sembra indicativo del clima nel quale il Capitolo cercava di ri-definire il compito della Congregazione nella chiesa:

« All'inizio dei nostri lavori ci siamo posti alcuni interrogativi di fondo: Quale il fine della C.Ss.R.? Quale il nostro posto, il nostro compito, la nostra spiritualità? Occorre rispondere a queste domande. Ad attendere la risposta sono soprattutto i giovani.

Bisogna tornare alle fonti. Ogni Istituto si definisce dal fine che si propone e dalla spiritualità che lo anima.

*Quanto al fine.* Siamo d'accordo che la Congregazione è inviata ai poveri più bisognosi di spirituali soccorsi, mediante missioni, esercizi spirituali e catechesi. La predicazione redentorista mira alla conversione. La professione dei consigli è, per i membri della C.Ss.R., vera consacrazione alla predicazione della Parola di Dio. Secondo l'indole stessa della Congregazione, noi siamo più itineranti che residenti, più predicatori che ministri dei sacramenti, più ispiratori che istitutori delle comunità cristiane.

*Quanto allo spirito, ossia spiritualità,* ecco le virtù caratteristiche a noi trasmesse dal Fondatore: slancio missionario, zelo apostolico nell'impiantare le chiese, semplicità da operai evangelici, spirito di preghiera, rinuncia, rinnegamento e amore della croce, « vivere insieme » nella carità sincera e nell'amicizia, amore filiale verso la Vergine, amore ai poveri.

Nella storia della Congregazione, come nella storia della Chiesa, capita questa disgrazia (« res malefica »): la sopravvalutazione delle cose accidentali che genera il formalismo, nemico dell'attività apostolica e padre della pigrizia (« inactivitas »). Questo Capitolo speciale ha il dovere di spingere la Congregazione al rinnovamento. A tale scopo esso deve indicare i grandi principi, le linee strutturali circa il fine e la spiritualità della Congregazione, cioè il nostro carisma e il nostro compito, per portare così una risposta chiara e perspicua ai confratelli delle nostre Province, specialmente ai più giovani » (*Acta Capituli XVII*, p. 158, n. 11: João WERNER).

certa dissociazione tra attività missionaria e osservanza regolare. E' vero che nelle figure più rappresentative ed impegnate il rischio era scongiurato dalla forte tensione interiore, ma non si può negare che nella compagine come tale il dissidio fosse avvertito con effetti a volte traumatici, a livello sia personale che comunitario. Il fenomeno si poteva rilevare soprattutto nel secondo dopoguerra. Tutti sentivano, ai vari livelli, l'urgenza di ridestare lo « spirito missionario » come fondamentale ragion d'essere della Congregazione. In una Chiesa che si ridefiniva « essenzialmente missionaria » (*Ad gentes*, 2; 35), la Congregazione percepiva che la sua vocazione-missione si identificava in qualche modo con la missione stessa della Chiesa, imperniata su una evangelizzazione strettamente connessa con la scelta preferenziale dei poveri. Era in base a questa esigenza che bisognava impostare il discorso sulla s.r., la quale pertanto, nelle sue linee maestre, non poteva che configurarsi anch'essa come missionaria. In effetti, la struttura della nuova legislazione mira programmaticamente a saldare carisma e spiritualità, come due facce della stessa medaglia. Si tratta di una sintesi unificante che affiora da ogni pagina, e che non deve essere mai dimenticata quando si leggono le Costituzioni<sup>40</sup>.

<sup>40</sup> Ci sembra doveroso fare una postilla alla bibliografia segnalata alla nota 11. Negli articoli ivi citati (*Revista CONFER* e *Vita consacrata*) abbiamo parlato, sulla scorta del Carminati, di origine gesuitica della teoria dei « due fini ». Ciò è vero solo in parte, come ha dimostrato F. COUREL, S.J., *La fin unique de la Compagnie de Jésus*, in *Archivum Historicum S.J.* 36 (1966) 186-211. Secondo il Courel bisogna saper discernere, tra le varie formulazioni primitive del carisma ignaziano, quella che sta al centro della novità della Compagnia rispetto alle altre congregazioni apostoliche coeve, e cioè il fine essenzialmente apostolico, come unico fine al quale vanno ricondotti tutti gli altri elementi, dai voti alla perfezione personale. La salvezza delle anime è il fine, il resto costituiscono i mezzi al fine. In base allo studio convincente del Courel, da noi solo adesso conosciuto (e ignorato nella voce « Fini della religione », redatta dal Carminati in DIP, IV, Roma 1977, coll. 40-51), dobbiamo rettificare quanto asserito negli articoli citati. Aggiungiamo che il lavoro del Courel presenta somiglianze molto significative con le formulazioni del carisma redentorista nei documenti delle origini. Come per s. Ignazio, anche per la Congregazione redentorista la formulazione del Fondatore è quella che più specificamente e direttamente coglie la peculiarità del nuovo Istituto. Il « seguire l'esempio » è, si può dire, il fine unico, al quale vengono subordinate tutte le esigenze della « vita apostolica »: dall'emissione dei voti alla cura della perfezione personale. Recuperando l'« Intento » del Fondatore, il Capitolo speciale ha formulato, in maniera riflessa e tematizzata, il fine che nella redazione alfonsiana era enunciato in maniera piuttosto spontanea e intuitiva.

Dell'articolo del Courel esiste una versione ridotta in lingua inglese: *The single aim of the Apostolic Institute*, in « The Way », Supplement 14 (Autumn 1971), pp. 46-61.

Posizione fondamentalmente identica in *Civiltà Cattolica*, Quaderno 3368 (20 ott. 1990), cf sopra nota 3. Caratterizzando la spiritualità della Compagnia, l'Editoriale mostra come il fine della salvezza e perfezione propria sia ordinato all'« aiuto delle anime », all'apostolato, fine primario e « molto proprio » della Compagnia di Gesù. Questa è un Ordine religioso « apostolico », caratterizzato dalla « missionarietà ». Il fine apostolico non è comunque il fine ultimo, in quanto l'apostolato è per la maggior gloria di Dio. Vedere in particolare le pp. 112-116. « La perfezione cristiana non è ricercata per se stessa, ma

### *Caratteristiche della s.r. secondo le Costituzioni rinnovate*

Saremo molto concisi, in quanto i contenuti che verranno richiamati sono stati già abbondantemente individuati in sede di commento storico-esegetico.

### *Sequela e missione di Cristo*

Il « seguire » dell'Intento, nel senso preminente di « mettersi alla sequela », percorre ampiamente i testi (cf. Cost. 1; 23; 71; 74; 78; 053-055, ecc.). Esso trova un momento qualificante nelle *Formule di professione* (« ... seguendo da vicino Cristo Salvatore del mondo »). Sequela e missione trovano il vertice unificante nel Cristo Missionario. Come nel Cristo-Missionario la missione evangelizzatrice culmina nella morte-risurrezione, ossia è « missione redentrice », così nella s.r. la « missione » abbraccia l'intero arco della vita, fino al dono totale di sé a Dio e ai fratelli: e cioè anch'essa « missione redentrice »<sup>41</sup>.

---

per meglio aiutare il prossimo a salvarsi e crescere nella « via di Dio », vale a dire nell'amore di Dio e nel servizio degli altri » (p. 113). « Questo carattere apostolico e missionario colora e informa tutta la spiritualità della Compagnia di Gesù, poiché tutto in essa concorre a formare l'apostolo » (p. 115).

In un secondo Editoriale (Quaderno 3369, 3 nov. 1990) si mette in rilievo il carattere cristocentrico ed ecclesiale, come pure quello ascetico e mistico della spiritualità della Compagnia, pp. 209-219; esso tuttavia è ordinato al carattere apostolico. « La Compagnia di Gesù si distingue dagli Ordini religiosi precedenti perché, mentre questi hanno come fine primario e principale il raggiungimento della propria salvezza e perfezione, la Compagnia di Gesù ha come scopo primario e principale — sant'Ignazio lo chiama « molto proprio » — la salvezza e la perfezione cristiana del prossimo. Ciò non significa che il gesuita non debba lavorare per la propria salvezza e perfezione o che non abbia il dovere di giungere alla perfezione della carità nella ricerca di Dio, del suo amore e del suo servizio, mediante l'osservanza dei voti religiosi e la pratica intensa della preghiera e delle virtù cristiane » (Quaderno 3368, cit., 112-113).

Trasponendo gli elementi alla CSsR possiamo affermare che la missionarietà, ossia l'evangelizzazione dei più abbandonati, è il carattere proprio e distintivo; la « Copiosa redemptio », il fine ultimo; la prassi ascetica e l'emissione dei voti, la condizione necessaria della « vita apostolica ».

<sup>41</sup> Facendo seguito a quanto già esposto sul concetto di « missione » come categoria globale caratterizzante l'esistenza di Cristo e dei cristiani (cf. S. RAPONI, *Categorie-chiave* cit., in *Spic. Hist.* 34 [1986] 79-88), vogliamo richiamare l'attenzione su due teologi che solo recentemente ho potuto consultare: J. Ratzinger e U. Von Balthasar.

Riflettendo sulla teologia giovannea della missione, nel contesto della persona di Gesù intesa come riferimento (« relazione ») al Padre e agli uomini, il Ratzinger afferma ripetutamente che nel IV vangelo (cf. specialmente Gv 13, 20; 17, 18; 20, 21) l'esistenza di Gesù viene interpretata esclusivamente come un essere « da qualcuno » e « per qualcuno ». Giovanni non si limita a parlare dell'attività di Gesù, ma sottolinea che la sua dottrina e il suo agire s'identificano in sostanza con il suo stesso essere. Gesù è tutto insieme Figlio, Verbo, Missione. Il suo agire penetra sino all'estrema radice del suo essere, formando un tutto unico con esso. Egli è la sua attività, la sua parola, la sua missione. La sua opera non è che una trasfusione senza riserve del suo stesso essere. La sua esistenza è

L'intima associazione alla missione redentrica di Cristo stabilisce nei congregati un profondo rapporto personale con lui: « Chiamati a continuare la presenza e la missione redentrica di Cristo nel mondo, fanno della sua persona il centro della loro vita, sforzandosi di aderire a lui sempre più saldamente » (Cost. 23).

Questa comunione tende all'assimilazione e alla conformazione ai misteri di Cristo, opera dello Spirito che trasfonde nel missionario gli stessi sentimenti e la stessa mentalità di Cristo (cf. Cost. 25). In tal modo il redentorista « rivive i misteri di Cristo » (Cost. 32), « sforzandosi di rivestire l'uomo nuovo fatto a immagine di Cristo crocifisso e risorto dai morti » (Cost. 41, 1°). Non è in gioco tanto una imitazione « speculare », quanto una immedesimazione progressiva.

La dimensione « misterica » della missione di Cristo coinvolge tutta la vita; la professione religiosa ne rappresenta il massimo radicamento. Si rilegga soprattutto la Cost. 55 (« Tutti missionari »).

### *Le virtù « apostoliche »*

Come si è già detto, il Capitolo speciale ha lasciato cadere il metodo delle « 12 virtù » ritenendolo inadeguato alla nuova sensibilità spirituale. Ha però accentuato il valore dei contenuti soggiacenti a quel metodo, in quanto considera le virtù quali dinamismi

---

compresa come *actualitas* di puro servizio, come totale apertura, puro « derivare da » e « protendersi ». Questo vuol dire che il servire, il donarsi, non viene considerato come azione dietro la quale sussiste per conto suo la persona di Gesù; ma, al contrario, è considerato come un fatto che investe l'intera esistenza del Signore. Il suo stesso essere è puro servizio. In breve: l'intero essere di Gesù è funzione del « per noi », ma anche la funzione è — proprio per questo — interamente essere.

J. RATZINGER, *Introduzione al Cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1969, pp. 144-145; 157-159; e spec. 177-180. (Quanto riportato è una selezione di citazioni generalmente testuali). Si può consultare in proposito anche VENTURINO RAIMONDO, *Principi fondamentali della morale cristiana nella teologia di Joseph Ratzinger*, Roma 1990 (Tesi dattiloscritta di licenza presso l'Accademia Alfonsiana), spec. pp. 50-60.

Su posizioni analoghe sta il Balthasar: vedere *Missione e Persona di Cristo*, in H.U. Von BALTHASAR, *Teodrammatica*. Vol. 3°, *L'uomo in Cristo*, Jaka Book, Milano 1983, pp. 141-163; 248-251.

Ci sembra adatta al nostro contesto anche la seguente affermazione del patologo R. Cantalamessa: « Il Nuovo Testamento ci parla principalmente della *funzione* di Cristo (il Cristo « per noi »), ma di una funzione che è contemporaneamente « tutta essere » (in quanto si fonda sulla realtà della *persona* di Cristo): R. CANTALAMESSA, *Dal Cristo del nuovo testamento al Cristo della chiesa: tentativo di interpretazione della cristologia patristica*, in Aa.Vv., *Il problema cristologico oggi*, Cittadella Editrice, Assisi 1973, pp. 143-197 (166).

A titolo di informazione segnaliamo anche L. LEGRAND, *Il Dio che viene. La missione nella Bibbia*, Borla, Roma 1989. Vedere in particolare il capitolo che precede le conclusioni generali dedicato al IV vangelo, considerato dall'autore una vera sintesi missionaria.

radicali della « vita apostolica », o della « missione redentrice ». Essendo infatti « collaboratori, soci e ministri di Gesù Cristo nella grande opera della redenzione » (Cost. 2), i redentoristi devono essere « mossi dallo spirito degli Apostoli » (*ib.*). Più in particolare:

- I redentoristi devono alimentare la loro vita alle sorgenti alte, cioè alle *virtù teologali*. Devono essere apostoli « dalla fede incrollabile » (Cost. 81; cf. Cost. 24; 014; 053, ecc.); « sempre pronti a testimoniare la speranza che è in loro » (Cost. 10); « testimoni viventi della speranza » (Cost. 43); « radicati in una speranza sempre viva e luminosa la quale, perché fondata sulla carità, non delude » (Cost. 81). Sulla carità, rinviamo alle voci « Amore » e « Carità » in *Constitutiones et statuta C.Ss.R., Romae 1982: Index alfabético-analyticus*.

- I testi riservano un posto d'eccezione allo *zelo apostolico*. Molti i sinonimi: ardore apostolico, carità apostolica, carità pastorale, e simili (cf. Cost. 20; 23; 46; 52; 53; 54; 80, ecc.). Le « Formule di professione », sempre indicative del carisma, finalizzano i voti all'« accrescimento dello zelo apostolico ». Uno zelo aperto all'inventiva, al dinamismo, al coraggio (cf. Cost. 15-16); sorretto dalla fiducia e dall'audacia (*parrhesia*: cf. Cost. 10); proteso nell'annuncio *ad gentes* (cf. Cost. 3; 011).

Lo zelo missionario, sulle orme del Fondatore e della tradizione culturale della Congregazione, si apre alla ricerca scientifico-pastorale, che ha il suo centro maggiore nell'Accademia Alfonsiana.

- Uno zelo autentico deve essere lucido, accompagnato dal *discernimento*. Il missionario deve essere in grado di « cogliere nella sua vera luce il disegno di salvezza e distinguere la realtà dall'illusione » (Cost. 24); di « riconoscere i segni dei tempi (...) e giudicare rettamente dei valori del mondo » (Cost. 83). Il discernimento renderà i congregati capaci di valutare i carismi personali in un equilibrato dosaggio col bene comune (cf. 049).

- I richiami alla *semplicità di vita e di parola* sono piuttosto sobri nei nuovi testi (cf. tra l'altro Cost. 20). Ma essi sottendono l'intero dettato. Si pensi, per es., all'atteggiamento verso i poveri e gli umili (cf. Cost. 65-67; 044-045). Anche qui, come nella sezione precedente, la semplicità è espressione della « popolarità » del missionario redentorista. A ricordarcelo è ancora un papa, Paolo VI:

« Questa vicinanza col popolo cercate davvero di perfezionarla; se vogliamo salvare il mondo dovremo insegnare,



dovremo dare esempi, dovremo pregare, ma dovremo anche unirci in mezzo al popolo, dovremo stare vicini quanto si può, anche personalmente, alle classi che adesso sono le più — quasi — “diffidenti” della vita religiosa, le più numerose e sono anche le più potenti, perché hanno in mano ormai con le democrazie moderne, il governo della vita dei popoli. Stare in mezzo al popolo, avvicinare più che si può la gente »<sup>42</sup>.

• Alla semplicità - popolarità nei confronti dell'annuncio e del comportamento si può ricondurre *l'umiltà* (cf. Cost. 6; 59; 013; 044; 057...). In merito si può forse notare che a livello di mass media il redentorista normalmente « non fa notizia ».

• Fortemente rimarcata, come nell'antica regola, *l'abnegazione di sé*, in riferimento al Cristo crocifisso e risorto, ossia al mistero pasquale (cf. Cost. 41, 1°; 59; 67). Ci sembra che la teologia qui proposta appaia più ricca rispetto alla « *Imitatio Christi Redemptoris Crucifixi* », proposta nelle circolari del P. Murray. Tra l'altro, essa sottende tutta la riscoperta del valore redentivo della Risurrezione

---

<sup>42</sup> Parole di Paolo VI ai capitolari del 1973: cf. *Acta Capituli XVIII*, p. 85. Il discorso in italiano fatto, come si dice, a braccio, fu pronunciato dopo la lettura di quell'ufficiale in latino. Esso è prezioso proprio per la sua immediatezza, come si può rilevare dallo stesso stile, poco curato ma molto efficace.

Da parte sua, Giovanni Paolo II, nella Lettera Apostolica « *Spiritus Domini* » per il II centenario della morte di s. Alfonso (2 agosto 1987), ha messo in grande rilievo proprio la « popolarità » del santo, indicandola come programmatica per tutta la Congregazione.

Crediamo di far cosa gradita ai lettori adducendo la testimonianza molto recente di S.E. Giovanni Canestri, attuale Cardinale di Genova. Quand'era Arcivescovo di Cagliari, a viva voce rilasciò, nel giugno 1987, la seguente dichiarazione al p. Tito Furlan, suo amico da tempo e, al momento, Provinciale dei Redentoristi della Prov. Romana: « Conosco i tuoi confratelli. Ti posso dire che, tra i religiosi presenti in diocesi, sono quelli più vicini alla gente. Ho cercato di essere sempre presente nelle loro missioni: potendo, alla chiusura; se no, a qualche celebrazione importante. La gente li ascolta volentieri, perché sono ben preparati e, nello stesso tempo, semplici. E poi, non hanno pretese. Guarda che io non spendo parole inutilmente. Quello che ti ho detto è quanto giudico vero » (Comunicazione scritta consegnatami dal p. Furlan, Provinciale, il 9 Gennaio 1990).

Dal *Communificanda* N. 4 del Consiglio generale, nel quale vengono presentate alla Congregazione alcune riflessioni attinenti al Tema Maggiore del Capitolo Generale XX (1985) « *Evangelizare pauperibus et a pauperibus evangelizari* », stralciamo il seguente brano:

« In questa linea (= preferenza della povera gente) si collocano la voluta semplicità e lo stile popolare della nostra predicazione, un atteggiamento questo che era esigito da s. Alfonso all'inizio della Congregazione e che noi abbiamo sempre conservato. Questa semplicità va dallo stile stesso della predicazione fino agli esercizi della pietà e della religiosità popolare. Inoltre è nostra tradizione andare verso la povera gente e non attendere che la gente venga da noi. Ed è per questo che nessun luogo per l'evangelizzazione è troppo piccolo o troppo grande per noi » (Com. 4, Roma 30 marzo 1986, Gen. 121/86, pag. 10). Il Capitolo generale XXI qualifica questa « vicinanza » al popolo come « un tratto che ha caratterizzato la nostra Congregazione fin dagli inizi » (*Doc. Finale*, n. 29; cf. anche n. 26).

che, guarda caso, ha trovato nel redentorista p. Durrwell il suo più qualificato interprete.

All'abnegazione fanno capo alcuni temi affini: spogliamento di sé (cf. Cost. 48-49); disponibilità totale alla missione (cf. Cost. 51); donazione di sé agli altri (cf. Cost. 41, 1°; 011; 057); continua conversione (cf. Cost. 40); mortificazione personale e comunitaria (cf. Cost. 42; 038-039).

· Interessante il rapporto tra missione e *osservanza*. I nuovi testi parlano poco dell'osservanza regolare in senso tradizionale, visto anche il grande snellimento della legislazione a livello precettistico. Merita pertanto attenzione la frase: « Nell'esercizio della propria missione è riposta in gran parte l'osservanza religiosa » (Cost. 39)<sup>43</sup>.

· *Libertà e letizia* sono temi che lievitano il complesso della legislazione, esprimendo un'antropologia fondamentalmente ottimistica. I congregati devono vivere « in libertà e letizia » il mistero della castità (cf. Cost. 59). La loro deve essere una gioia contagiosa: « Devono partecipare agli altri la gioia del Vangelo di cui sono pervasi » (Cost. 43). La libertà interiore promana da un'autentica conformazione a Cristo Redentore crocifisso e risorto (cf. Cost. 41, 1°).

· L'intimo nesso tra osservanza e missione da una parte, libertà e letizia dall'altra, stempera in qualche modo quell'*austerità* di cui si è parlato nella prima sezione, conferendole un aspetto più sereno e disteso.

### *Antropologia/Teologia dei voti*

I temi finora trattati implicano, come si è detto, un'antropologia impostata su coordinate prevalentemente positive, che trovano espressione esplicita nel rispetto e nella promozione dei *valori personali*. I congregati sono infatti chiamati a costituire una comunità di per-

<sup>43</sup> Cf. S. RAPONI, *La comunità apostolica redentorista nelle Costituzioni rinnovate*, in *Spic. Hist.* 35 (1987), pp. 331-332, con la nota 50.

Il Rey-Mermet è solito dire che per s. Alfonso l'osservanza religiosa era prima di tutto di andare in missione, *se mandati* (senza cercare scuse), e di fare *quanto stabilito*, senza pretese (per es. di fare la predica grande), e senza privilegi (badando al proprio comodo). In casa si continuava ad essere missionari in altro modo (studio, preghiera, lavoro in chiesa); era un prepararsi meglio alla vita missionaria. In tal senso va interpretata la frase: « Apostoli fuori, romiti in casa ». Cf. *Rédemptoristes*, in *Dict. de Spirit.*, XIII, 279; S. RAPONI, *Categorie-chiave*, pp. 47-51.

sone, in crescita incessante verso la maturità psicologica attraverso un sincero scambio tra singoli e gruppo, nel superamento dell'egocentrismo e nell'apertura all'oblatività (cf. Cost. 34-38). Si tratta di un'antropologia per molti aspetti nuova. Il fenomeno tocca tutti gli aspetti della vita, ma vogliamo sottolinearne alcuni relativi ai voti.

All'*obbedienza* piuttosto passiva fa ora riscontro un'obbedienza attiva e responsabile, aperta al dialogo in fase di ricerca, ma pronta all'esecuzione una volta presa la decisione (cf. Cost. 71-75, specialmente Cost. 73, 1°).

La *castità* è vista in prospettiva positiva, nei confronti del matrimonio presentato come dono (cf. Cost. 57-60).

La *povertà* non è limitata all'osservanza delle minuzie e alla stretta dipendenza nell'uso, anche se questi aspetti non mancano; ma è costantemente rapportata ai poveri da evangelizzare, alla condivisione, allo spogliamento (o *kenosi*), elementi indivisibili da una autentica evangelizzazione (cf. Cost. 65-67; 044-045).

Non è forse fuori luogo richiamare a livelli di austerità le nostre comunità, in particolare quelle viventi nel mondo del benessere, dove la ricerca del superfluo può facilmente tramutarsi in creazione di bisogni.

Sempre sotto il profilo antropologico è istruttivo notare come le Costituzioni parlino della *correzione fraterna* e dell'*amicizia*: due temi che nella spiritualità tradizionale apparivano impostati di preferenza sul negativo, mentre nei nuovi testi essi respirano in un clima di serenità e di rispetto (cf. 032).

Restando ancora in campo antropologico, occorre notare come i testi si premurino di impartire ai nostri giovani il *senso comunitario*, che è come l'anima della vita missionaria redentorista. In proposito si rilegga attentamente lo stat. 057, che avrebbe meritato di essere una costituzione. Lo statuto impegna i formatori ad insegnare ai giovani la pratica delle « virtù proprie di una comunità apostolica ». Queste vengono elencate in uno scorcio di grande rilievo, con riferimenti al resto della legislazione e all'epistolario paolino<sup>44</sup>.

---

<sup>44</sup> Cf. S. RAFONI, *La formazione della comunità apostolica*, in *Spic. hist.* 38 (1990), pp. 262-263.

### *La vita di preghiera*

Rinviando per maggiori dettagli a quanto abbiamo esposto nel commento al capitolo II delle Costituzioni, ci limitiamo qui ad alcune annotazioni.

Prima di tutto, il rilievo della *preghiera liturgica*. I testi hanno accolto ampiamente le istanze del rinnovamento liturgico contemporaneo fatte proprie dal Concilio. Sotto questo aspetto è difficile negare un autentico arricchimento, che tuttavia esige una presa di coscienza sempre nuova per evitare di cadere nella *routine* (cf. Cost. 27-29; 028).

In secondo luogo, i testi offrono un volto piuttosto nuovo della *preghiera comunitaria*, intesa non tanto come un atto da fare « in comune », ma come partecipazione attiva di tutti, cioè come atto veramente « comunitario » (cf. Cost. 30; 028).

A sua volta la *preghiera personale* trova il suo *humus* nello « spirito di contemplazione » (Cost. 24) e nella meditazione. Questa si volge principalmente, sull'esempio del Fondatore, alla persona del Redentore, ossia alla « contemplazione dei misteri della redenzione » (Cost. 31), con al centro il mistero pasquale.

Sul versante delle *devozioni* e dei *modelli*, salvo secondari aggiustamenti, la s.r. collima per intero con la propria tradizione, debitamente rivitalizzata. Ricordiamo la centralità della Parola di Dio (Cost. 28) e del culto eucaristico (Cost. 29; 028, a); la figura del Fondatore (Cost. 33), l'esemplarità dei nostri santi e beati (05). Sempre su di un piedistallo d'eccezione la figura di Maria, Immacolata e Madre del Perpetuo Soccorso, modello di ogni redentorista (Cost. 32; cf. 05; 056).

Al termine di questo paragrafo gioverà ricordare che, pur nelle sue varie forme, la preghiera del redentorista deve essere « missionaria »: portare nella preghiera i bisogni e le ansie della gente; essere intercessori. Nel contempo occorrerà curare la religiosità popolare, promuovendo quelle devozioni più in sintonia con la tradizione della Congregazione<sup>45</sup>.

<sup>45</sup> Cf. Capitolo Generale XXI, *Documento Finale*, n. 41, f. Vedere anche n. 33, circa le « pratiche » spirituali, dove si avverte una carenza da colmare. Infatti, all'abbandono delle « pratiche » antiche non si è corrisposto con la sostituzione di altre più moderne, ma sempre di timbro alfonsiano.

Anche per questa seconda sezione vogliamo ricordare alcuni scrittori « spirituali », i quali, mettendo a profitto la loro preparazione teologica ispirata al Vat. II e alla temperie dottrinale post-conciliare, hanno alimentato la fede del popolo di Dio e dei confratelli. Ci limitiamo a qualche nome: B. Haering, F.X. Durrwell, Th. Rey-Mermet, F. Bourdeau, A. Zigrossi, Prudencio López Arróniz, ecc. La lista è aperta. Cf. REY-MERMET, *Rédemptoristes*, in *Dict. Spirit.*, XIII, 281.

\* \* \*

Abbiamo cercato di presentare somiglianze e differenze nella s.r. dei due periodi presi in esame. A prima vista, le differenze possono apparire maggiori delle somiglianze, tenuto conto della formulazione quasi completamente nuova delle attuali Costituzioni. Ma, a ben vedere, le somiglianze prevalgono, sì che si debba parlare di sostanziale identità. Il trapasso culturale non ha portato alla rottura, ma si è svolto all'insegna della continuità, lungo una curva evolutiva omogenea.



# COMMUNICATIONES

LOUIS VEREECKE

## ORIGINE ET ÉVOLUTION DE L'HABIT RELIGIEUX DE L'ORDRE DU TRÈS-SAINT-RÉDEMPTEUR

Le vêtement des moniales de l'Ordre du Très-Saint-Rédempteur dépend étroitement des Règles et Constitutions rédigées par la Vénérable Mère Marie-Céleste Crostarosa (1696-1755). Pour comprendre pleinement le sens de cet habit religieux, il est nécessaire de suivre la Vénérable dans son cheminement spirituel.

*A Marigliano*<sup>1</sup> — Née à Naples le 31 octobre 1696, Julia Crostarosa, issue d'une bourgeoisie assez aisée, entra en 1718 au conservatoire de Sainte-Marie des Sept Douleurs fondé en 1715 dans la région de Nola, au Royaume de Naples, par Soeur Verdiana de Jésus, une des disciples préférées de Soeur Séraphine de Capri, qui avait établi, en 1661, sous le patronage de Sainte Thérèse d'Avila une nouvelle famille religieuse plus adaptée au caractère napolitain et aux besoins de son temps. Contrairement aux anciens monastères jouissant de traditions séculaires, mais qui exigeaient des quartiers de noblesse pour l'entrée des postulantes, les conservatoires accueillèrent les femmes de la classe moyenne et de la bourgeoisie. Cette réforme thérésienne s'était répandue rapidement dans le Royaume de Naples. Après six mois de postulat, Julia Crostarosa prit l'habit thérésien des Carmélites le 21 novembre 1718, ainsi que le nom de Soeur Candide du Ciel. Elle conserva l'habit thérésien et ce nom jusqu'au 16 octobre 1723, lorsqu'elle dut quitter le conservatoire

---

<sup>1</sup> S. MAJORANO, *L'imitazione per la memoria del Salvatore. Il messaggio spirituale di Suor Maria Celeste Crostarosa (1696-1755)*, (Bibliotheca Historica Congregationis SSmi Redemptoris XII) Romae 1972, 47.

ainsi que la communauté à cause des interventions intempestives de la duchesse du lieu dans la vie de la communauté<sup>2</sup>.

*La Très Sainte Conception de Scala.* Sous la suggestion du Père Thomas Falcoia, de la Congrégation des Pieux-Ouvriers, Julia Crostarosa entra en janvier 1724, au Conservatoire de la Très Sainte Conception de Scala, ville de la côte amalfitaine. Ce Conservatoire de la Très Sainte Conception avait été fondé en 1634, grâce à un legs laissé par un prêtre de Scala. C'était un établissement d'éducation accueillant veuves et jeunes filles de la bourgeoisie locale. En 1719 les Pères Filangieri et Th. Falcoia, tous deux des Pieux-Ouvriers, avaient prêché une mission à Scala, ils avaient aussi prêché les exercices spirituels au Conservatoire. Ils avaient remarqué l'état de décadence matérielle et spirituelle dans lequel il se trouvait. Le P. Filangieri s'était préoccupé de la restauration des bâtiments. Le P. Th. Falcoia s'occupa de trouver des vocations. Le chapitre de la Cathédrale de Scala ainsi que les autorités de la ville cédèrent tous leurs droits sur le Conservatoire à condition de le transformer en monastère sous la Règle de saint Augustin, et les Constitutions de saint François de Sales. Le 21 mai 1720, eut lieu l'inauguration solennelle du monastère, 12 candidates reçurent l'habit de la Visitation et la clôture fut établie<sup>3</sup>.

Mais Falcoia n'avait pas obtenu qu'une Soeur Visitandine vint former les novices. Un exemplaire des Règles et Constitutions, voilà tout ce qu'elles avaient de la Visitation. Elles ne faisaient donc pas vraiment partie de l'Ordre. Elles n'avaient d'ailleurs ni la clôture papale, ni les voeux solennels, ni les privilèges de l'Ordre<sup>4</sup>.

Julia Crostarosa se présenta à Scala, au couvent, fin janvier 1724. Quelques jours après, de 9 à 15 jours, elle revêtait l'*habit de la Visitation* et prenait le nom de Soeur Marie Céleste du Saint Désert. Elle commençait ainsi son noviciat qui ne s'achèverait que le 26 décembre 1726 lorsqu'elle émettrait ses voeux selon les Constitutions de la Visitation<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> R. TELLERIA, *Ven. Sororis Mariae Caelestis Crostarosa experientia prima religiosa apud conservatorium ss. Joseph et Teresiae in oppido Marigliani (Marigliano) 1718-1723*, in *Spicilegium Historicum Congregationis SSmi Redemptoris*, 12 (1964), 79-128.

<sup>3</sup> S. MAJORANO, *op. cit.*, 55.

<sup>4</sup> J. FAVRE, *Une grande mystique au XVIII<sup>e</sup> siècle, La vénérable Marie Céleste Crostarosa*, Paris 1936, 96.

<sup>5</sup> S. MAJORANO, *op. cit.*, 57.



*Vers l'Ordre du Très Saint Sauveur*

Déjà durant la dernière période de son séjour à Marigliano Soeur Candide du Ciel s'orientait vers une nouvelle forme de vie religieuse. Le monastère de la Visitation de Scala, incertain sur son appartenance à la Visitation et par conséquent sur son identité, lui fournit le climat dans lequel son projet arriva à maturation<sup>6</sup>.

Le 25 avril 1725, donc durant son noviciat, elle a une première « vision » ou « intuition » d'un nouvel Institut dont la Règle ne serait autre que la vie même du Sauveur. Dans les jours suivants, son projet se précisa pour ce qui regarde les Règles particulières du nouvel Institut, mais aussi au sujet de l'habit de l'Ordre qui a une importance particulière pour Soeur Marie Céleste: « Dans la Sainte Hostie, écrit-elle dans son Autobiographie, le Seigneur se fit voir revêtu de l'habit de l'Ordre ». Jésus lui ordonna aussi d'écrire les Règles en son nom. « Il lui manifesta aussi en un seul instant le sens des vêtements »<sup>7</sup>.

Soeur Marie Céleste écrit donc une première rédaction de la Règle. Mais par suite de différentes péripéties le projet du nouvel Institut ne put aboutir. En 1730, le P. Thomas Falcoia fut nommé évêque de Castellamare, cette nomination lui permettait d'intervenir avec plus d'autorité. En septembre 1730, Alphonse de Liguori prêche les exercices spirituels aux Soeurs du Monastère de la T. S. Conception. Après avoir entendu toutes les Soeurs, il est convaincu que « l'oeuvre venait de Dieu ». Après une nouvelle visite sur la côte Amalfitaine en février 1731, et l'évêque de Scala, Mgr Guerriero, lui ayant donné les pleins pouvoirs, Alphonse approuve la fondation du nouvel Institut. Celle-ci eut lieu le 13 mai 1731, jour de la Pentecôte. Le Monastère s'appellera désormais du Très-Saint-Sauveur. Déjà les Soeurs avaient préparé les nouveaux habits. « C'est Soeur Marie Céleste elle même qui les tailla ». Le 6 août 1731, fête de la Transfiguration du Sauveur, les Soeurs prirent le nouvel habit. A cette occasion Soeur Marie Céleste changea son nom « du désert » en celui de Soeur Marie Céleste du Très Saint Sauveur<sup>8</sup>.

Mais l'Institut n'avait pas de règles écrites. Mgr. Falcoia avait gardé par devers lui le premier projet de 1725. Il donna l'ordre à Soeur Marie-Céleste de les récrire. Celle-ci, après quelques hésitations, par obéissance et confiante dans l'intervention du Sauveur,

<sup>6</sup> S. MAJORANO, *op. cit.*, 60.

<sup>7</sup> S. MAJORANO, *op. cit.*, 61.

<sup>8</sup> S. MAJORANO, *op. cit.*, 69-70, n. 206.

récrivit les Règles « non plus au brouillon comme en 1725, mais dans leur pleine perfection ». Ce texte doit se trouver dans le manuscrit de Cava, contenant les Règles et les Constitutions de l'Institut du Saint Sauveur présenté à l'Abbé des Bénédictins de Cava, d'où le nom du manuscrit, le 28 novembre 1735. Le P. S. Majorano écrit: « Il doit reproduire la rédaction originale de 1731, dont le texte a été restitué à Mère M.C. Crostarosa par Tosquez immédiatement après son établissement à Pareti en juin 1733 »<sup>9</sup>.

La Règle décrit le vêtement des moniales, mais surtout en donne le sens symbolique et théologique.

« Leur tunique sera de couleur rouge foncé, pour signifier ma charité infinie envers le genre humain, par laquelle il m'a plu d'assumer la nature humaine, et en moi et par moi tous les hommes furent faits, par grâce, fils de mon Père céleste, remplis d'Esprit Saint.

« La ceinture sera de drap et de même couleur que la tunique, pour signifier le lien que j'ai noué avec l'Eglise, mon épouse, et avec tous les fidèles. Ce lien servira de symbole d'amour, afin que mes épouses s'unissent et se pressent toutes dans mon divin coeur et vivent entre elles dans ma dilection, dans un seul esprit et un seul amour.

« Le manteau sera de couleur bleu ciel, contenant trois significations: la première, que j'endossais tous les tourments, les opprobres, les mortifications et les amertumes des souffrances les plus poignantes qui soient en n'importe quel homme du monde. La seconde, afin de rappeler que leur vie doit être toute céleste, et leurs pensées toutes détachées de la terre et élevées vers le ciel; et pour commémorer ce désir que j'eus des peines et de la mort sur la croix, pour le salut des âmes qui m'appartiennent. Le troisième motif est pour montrer que par mes tourments et mes croix, j'ai uni le ciel et la terre, pour que l'homme terrestre soit fait citadin du ciel.

« Elles se couvriront la tête et la poitrine de toile de lin blanche sans garniture, en signe de la pureté et de la blancheur de leur esprit et de leur coeur, dans la droiture et la pureté de leur intention et de leurs affections toutes réservées à mon seul amour. Avec zèle, elles se garderont elles-mêmes et tous leurs sens de toute impureté, pour se rendre pures en ma divine présence.

« Elles se couvriront la tête d'un voile noir, et ceci en signe de ma mort; et cela leur servira comme un deuil perpétuel, qui manifestera la fidélité inviolable de leur amour envers moi; et pour qu'elles soient totalement méconnues et mortes au monde.

« Pour la sainte communion et pour toutes les fonctions publiques, elles porteront une couronne d'épines sur la tête, pour signifier qu'elles sont les épouses du Roi des douleurs.

« Elles porteront aux pieds des souliers plats, en guise de sandales, mais de couleur blanche, pour se rappeler que je ne pris rien de ce monde, sauf le minimum des choses nécessaires au maintien de la vie; et de même, elles n'auront aucune attache aux choses transitoires et terrestres.

« Elles porteront sur la poitrine une image de mon humanité, pour montrer à tous que je vis dans leurs coeurs. Et ce signe d'amour servira à les faire reconnaître dans le Royaume de mon Père.

<sup>9</sup> S. MAJORANO, *op. cit.*, 117.

« Elles porteront un rosaire à la ceinture avec les signes de ma passion et de ma mort, en mémoire de ce que j'ai souffert pour leur rédemption et leur salut, ainsi que ces signes soient comme une armure contre les ennemis de l'homme: le monde, le démon et la chair ».

Les « *Constitutions* dérivées des Statuts et Règles du Très Saint-Sauveur conformément au Dessenin et à l'Idée de Sa Divine Majesté » précisent les détails d'application des prescriptions de la Règle:

### *Deuxième Constitution*

#### Des vêtements

Toutes les religieuses choristes se vêtiront selon la Règle de la tunique de drap ordinaire de couleur rouge sombre et jamais on ne pourra les faire de drap fin de qualité, ni de couleur claire, parce que en nulle autre chose ne peut mieux apparaître la pauvreté de l'esprit que dans la pauvreté de leurs vêtements.

La tunique ne dépassera pas la largeur de quinze palmes et il y aura un collet d'un doigt, les manches n'auront pas plus de deux palmes prises largement et iront jusqu'aux extrémités des doigts.

Le manteau sera lui aussi de drap ordinaire, mais de couleur bleu céleste et long d'environ deux doigts de moins que la tunique. Au col il y aura un petit creux, afin que ne s'y forment de nombreux plis, on y fera aussi un collet semblable à celui de la tunique avec un fermoir de bois simple ou d'os.

La ceinture pour la tunique sera une bande d'étoffe du même drap que la tunique, qui ceint la religieuse de trois tours, comme symbole des trois personnes divines qui toutes les trois ont coopéré à notre Rédemption.

Les sandales ou les souliers seront plats avec la pointe et le talon recouverts et de couleur blanche, mais pour une Soeur pour laquelle la Supérieure le reconnaîtrait nécessaire, (pour le talon) un petit doigt en plus, mais on n'introduira jamais des talons plus hauts, afin qu'il n'y ait pas d'occasions d'amour-propre.

Les guimpes et les voiles seront de toile de chanvre ou en toile de Cambrai, et jamais on ne pourra user d'une autre qualité de toile comme « l'orletta », etc. Elles les useront sans garniture, et en les portant elles n'y ajouteront aucun détail qui sente la vanité. Les voiles seront longs de quatre palmes et larges de deux; les guimpes longues de trois palmes et larges de deux qu'elles porteront sous le collet de la tunique.

Le voile noir sera épais et non transparent, long de quatre palmes et large de deux.

L'image du Très Saint Sauveur sera peinte ou brodée avec un verre devant de forme ovale de la grandeur d'environ un tiers de palme avec un encadrement de même drap que l'on portera au milieu de la poitrine. Les novices et les éducandes ne porteront pas la dite image, mais elles la prendront au moment de la profession. Les éducandes porteront simplement l'habit de la couleur de l'Ordre. Pour éviter toutes sortes de vanités, elles ne pourront user d'habits de soie ou d'autres choses semblables de vanité. Elles pourront porter un collet blanc, fait avec simplicité ou d'« orletta » ou de voile.

Les soeurs laïques se distingueront des choristes et porteront la tunique de

<sup>10</sup> S. MAJORANO, *L'imitation par le mémorial du Sauveur*, Trad. franç. Anne Siger, s.l., s.d., 73-75.

couleur céleste et le manteau de couleur rouge sombre comme la tunique des choristes et il dépassera en longueur le genou. Cette variété de manteau et de tunique de ces soeurs n'a pas pour but de marquer une différence quelconque, afin que ces soeurs tiennent dans l'Ordre le rôle que tint Jésus-Christ dans sa passion avec le manteau de pourpre que lui imposèrent les juifs par moquerie, et elles s'estimeront fortunées de tenir ce rôle dans l'Ordre.

La ceinture de leur tunique sera rouge foncé comme le manteau et longue comme celle des choristes.

Ces soeurs ne prendront pas le voile noir à leur profession mais seulement l'image du Très Saint Sauveur, qui sera de cuivre, sans verre; étant destinées aux grands travaux de la maison, elles pourraient facilement les casser.

Elles porteront les sandales comme les choristes.

Toutes les soeurs, les laïques aussi, novices et professes porteront sur la tête dans toutes les fonctions publiques une couronne d'épines, de même pour la sainte communion.

Toutes les Soeurs porteront le manteau à la communion, dans les Chapitres, aux fêtes principales, lorsque la Mère Supérieure fera hebdomadaire, durant les visites des Prélats et dans toutes les fonctions publiques.

Le rosaire que les soeurs portent au côté sera de matière simple, de bois ou de coco avec une médaille en cuivre où seront imprimés les instruments de la Passion du Seigneur et il serait bien qu'elles fussent toutes égales ».

Soulignons ici la densité théologique ainsi que l'originalité du costume religieux de l'Institut du T.S. Sauveur. On remarquera surtout ce passage sur les Soeurs laïques ou de service qui portent l'habit de couleur inversée par rapport aux soeurs de Choeur.

« Elles (les soeurs laïques) se distingueront en portant la tunique de couleur céleste et le manteau de couleur rouge sombre... afin qu'elles tiennent dans l'Ordre le rôle que tint Jésus-Christ dans sa passion avec le manteau de pourpre que lui imposèrent les juifs par moquerie, et elles s'estimeront heureuses de tenir ce rôle dans l'Ordre »<sup>11</sup>.

Mais les relations entre Mgr Thomas Falcoia et Soeur Marie Céleste allaient se tendre. Le 28 novembre 1732 Monseigneur Santoro écrit à Mgr Falcoia qu'il a transmis à Silvestro Tosquez le décret écrit d'approbation du changement de Règle opéré dans le Monastère. Jusque là il n'y avait qu'une approbation orale. Tosquez se fait alors remettre les « Règles écrites par la dite religieuse de l'oeuvre » ainsi que les copies sur lesquelles l'évêque avait fait des ajoutes personnelles<sup>12</sup>.

Parmi ces ajoutes, ainsi que le note Marie-Céleste dans son Autobiographie, il y avait celle du scapulaire bleu ciel. « Il ajouta en-

<sup>11</sup> O. GREGORIO - A. SAMPERS, *Documenti intorno alla Regola della Congregazione del SS. Redentore 1725-1749* (Bibliotheca Historica Congregationis SSmi Redemptoris III-IV), Romae 1969, 56-59 (la traduction française est de l'auteur de l'article).

<sup>12</sup> S. MAJORANO, *op. cit.*, 78.

core à l'habit des religieuses, qui consistait *seulement* dans la tunique et le manteau, le *scapulaire* et d'autres choses qu'il voulait lui-même décider »<sup>13</sup>.

Le P. J. Favre explique ainsi le symbolisme du scapulaire bleu ciel introduit par Th. Falcoia: « Quant au scapulaire, c'est l'habit apporté du ciel par la Sainte Vierge et il symbolise le joug suave de Jésus. Il était donc naturel et conforme aux intentions du Sauveur que l'Ordre nouveau prit aussi cette sainte livrée sous la couleur bleu céleste indiquée pour le manteau lui-même »<sup>14</sup>. C'est d'ailleurs l'habit un peu transformé par Mgr Falcoia que porteront les Soeurs du Monastère du Très Saint Sauveur de Scala jusqu'à l'approbation pontificale.

Les tensions entre Mgr Th. Falcoia et Sr Marie-Céleste aboutirent à une rupture. Cette dernière quitta le monastère du Très Saint Sauveur de Scala le 25 mai 1733<sup>15</sup>.

### Foggia

La Vénérable Mère M.C. Crostarosa passa les dernières années de sa vie 1738-1755 au monastère de Foggia. Comme elle le relate dans son *Autobiographie*, elle y « mit en pratique ponctuellement toute la Règle, c'est-à-dire la Règle primitive que le Seigneur lui avait donnée dans le monastère de Scala, sans rien ajouter, ni rien retrancher ». En ce qui concerne les vêtements, il n'y a aucune modification, dans les textes de Foggia (spécialement le Foggiano III, dit de Scala) par rapport au manuscrit de Cava<sup>16</sup>.

### Approbation Pontificale de l'Institut (1750)

A la demande des Soeurs de Scala, de l'évêque du lieu Blaise Chiarelli, des autorités civiles, le Pape Benoît XIV, conformément à l'avis de la Sacrée Congrégation pour l'interprétation du Concile de Trente émis le 9 mai 1750, par le bref *In supremo militantis Ecclesiae*, donné à Castelgandolfo le 8 juin 1750, approuvait les « Règles ou Ordinations ou Constitutions pour les Moniales du dit Monastère de Scala du Très-Saint-Rédempteur ». Lors de son approbation la Congrégation du Très Saint Sauveur, le 25 février 1749, fondée par Saint Alphonse de Liguori avait dû prendre le nom du Très-Saint-Rédempteur, on appliqua le même principe au Monastère du Très Saint Sauveur et on lui donna le nom du Très-Saint-Rédempteur en raison de la communion d'origine qui unissait les deux Instituts<sup>17</sup>.

Le Bref Pontifical reçut l'*Exequatur* de la Chambre Royale de Santa Chiara le 1er décembre 1751. Ainsi l'Ordre du Très-Saint-Rédempteur était approuvé au for ecclésiastique et au for civil<sup>18</sup>.

<sup>13</sup> S. MAJORANO, *op. cit.*, 80.

<sup>14</sup> J. FAVRE, *op. cit.*, 160.

<sup>15</sup> S. MAJORANO, *op. cit.*, 85.

<sup>16</sup> Cf. O. GREGORIO - A. SAMPERS, *op. cit.*, 56-59.

<sup>17</sup> R. TELLERIA, *De approbatione Pontificia et Regia Monialium SS. Redemptoris*, in *Spicilegium Historicum Congregationis SSmi Redemptoris*, 3 (1955) 285-306.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 302.

Dans le bref *In supremo militantis Ecclesiae* étaient insérées les Règles, spécialement celles concernant: « L'habillement des Soeurs ».

#### *De l'habillement des soeurs.*

Les Choristes porteront une tunique de drap ordinaire, avec scapulaire et manteau; selon la forme en usage jusqu'à présent.

Elles porteront des sandales fermées, ou pantoufles monastiques de peau blanche, élevées un peu de terre, mais sans talons.

Les voiles seront de toile ordinaire, sans amidon, ni garnitures.

Le voile noir sera épais et non transparent; enfin elles porteront sur la poitrine, l'image du Très-Saint-Rédempteur, peinte sur cuivre, de forme ovale, longue d'un tiers de palme (1) et attachée au scapulaire.

Les Novices n'auront ni scapulaire, ni image; mais elles les recevront à la profession.

Les Éduquandees pourront être vêtues de serge, couleur canelle claire. Les Supérieures auront soin de ne point leur permettre d'ornements vains et superflus.

Les Soeurs converses porteront des habits de la même forme et de la même couleur que ceux des Choristes; excepté qu'elles n'auront point de manteaux et que leurs tuniques et leurs scapulaires seront plus courts; elles ne recevront point de voile à la profession, mais seulement l'image du Sauveur sur laiton.

Aux communions générales, aux solennités et autres fonctions, toutes porteront le manteau.

Elles porteront attachés à la ceinture les rosaires avec les mystères de la passion; ces rosaires seront simples, de bois ou tout au plus de coco.

(1) Un tiers de palme équivaut à 8 centimètres 8 millimètres.

Au point de vue de l'habillement il n'y a rien de nouveau par rapport à l'usage du Monastère de Scala. On remarquera que les réviseurs pontificaux, juristes mais peu charismatiques, ont supprimé tout ce qui a trait au sens symbolique de l'habit<sup>19</sup>.

Les *Constitutions* des Règles pontificales furent approuvées, à la demande des Soeurs, le 10 mai 1762 par l'évêque de Scala, Blaise Chiarelli.

#### *Constitution XIX.*

Toutes les Religieuses seront vêtues de drap ordinaire, conformément à la Règle: la tunique sera de couleur rouge foncé, comme on la porte présentement; elle ne dépassera pas la largeur de quinze palmes (1): la largeur des manches sera de deux palmes environ (2), et la longueur jusqu'à l'extrémité des doigts. Le scapulaire et le manteau seront de couleur bleu céleste et élevés de terre à peu près d'une demi palme (3). Elles porteront sur la poitrine l'image du Très-Saint-Rédempteur, peinte sur une plaque métallique de forme ovale, longue d'un tiers de palme, attachée au scapulaire et entourée d'une petite bordure de la même laine. La ceinture sera de la couleur de la tunique et de la même laine.

<sup>19</sup> Règles pour les religieuses des Monastères de l'Ordre du Très-Saint-Rédempteur, Bruges 1858, 11.

Les sandales fermées ou pantoufles monastiques seront de couleur blanche avec pointe et talon couverts, elles seront tout unies, avec une semelle de liège de l'épaisseur d'un doigt. Les bas seront blancs; car les Religieuses n'affecteront pas de se distinguer par les vêtements du corps, mais par ceux des vertus.

- (1) 3 mètres 96 centimètres.
- (2) 52 centimètres 8 millimètres.
- (3) 13 centimètres 2 millimètres.

Les guimpes (*soggoli*), ne seront pas amidonnées et n'auront pas de garnitures, (*riccio*); elles devront être longues de trois palmes, et larges de deux un quart (1).

Les voiles, (*coperchieri*), auront quatre palmes de longueur, et deux de largeur (2). Le voile noir sera en étoffe non transparente; il aura quatre palmes de longueur sur deux, à peu près, de largeur. Les Soeurs prendront, à la profession, un petit anneau d'or, orné seulement de deux petites mains, en forme de foi; mais jamais d'émeraude ou de quelque autre pierre précieuse.

Les Soeurs converses recevront un anneau d'argent et porteront les sandales comme les Choristes.

Les Novices ne porteront point de scapulaire, ni de voile noir.

Les Éducandes porteront la tunique, et un scapulaire semblable à celui des Religieuses, mais avec un collet simple de toile fine ou de mousseline. Comme dès le commencement de l'Ordre elles ont porté la tunique et le scapulaire de la même couleur que ceux des Religieuses, elles continueront ainsi, quoique la Règle dise autrement, pour ne point introduire de nouveauté, jusqu'à ce qu'on puisse mettre la Règle exactement en pratique (3).

Toutes les Choristes, ainsi que les Novices et les Converses, porteront à la ceinture le rosaire avec une médaille de cuivre, où seront représentés les instruments de la Passion de Notre Seigneur Jésus-Christ.

Ce qui reste sur cette matière est marqué clairement dans la Règle.

- (1) 79 centimètres 2 millimètres sur 52 centimètres 4 millimètres.
- (2) 1 mètre 5 centimètres 6 millimètres sur 52 centimètres 8 millimètres.
- (3) Cet usage est aboli dans toutes les maisons de l'Ordre, la Règle étant partout en vigueur.

Le changement le plus important en relation avec le texte de 1731 est la disparition de l'habit spécial pour les soeurs laïques<sup>20</sup>.

### *Le code de Droit Canonique (1917)*

Il n'y eut plus, à ma connaissance, de changements législatifs dans l'habillement des Moniales jusqu'à la publication du Code de Droit Canonique (1917).

Après avoir adapté les Règles et Constitutions de l'O.S.S.R. au Code de Droit Canonique, la Sacrée Congrégation des Religieux ap-

<sup>20</sup> *Ibid.*, 6; 40.

prouvait le nouveau texte par un décret du 28 janvier 1931. Le Cardinal Van Rossum, protecteur de l'Ordre, fit part de cette approbation par une lettre du 13 mars 1931.

Le texte de la Règle sur l'habillement n'a pas subi de changements notables.

### *Chapitre XIII.*

#### *Du vêtement des Soeurs.*

Les Soeurs de choeur porteront une robe de drap ordinaire, avec scapulaire et manteau, selon la forme en usage jusqu'à présent.

Elles porteront des chaussures fermées, ou sandales monastiques en peau blanche avec semelles de liège, épaisses mais sans hauts talons.

Les voiles seront de toile ordinaire, non amidonnés et sans garniture.

Le voile noir sera épais et point transparent. Enfin elles porteront sur la poitrine, fixée au scapulaire, une image du Très Saint Rédempteur peinte sur cuivre, de forme ovale, longue d'un tiers de palme (1).

Les novices n'auront ni le scapulaire, ni cette image, mais elles les prendront lors de la profession.

Les éducandes pourront porter un habit de serge de couleur marron. Les Supérieures auront soin de ne leur permettre aucun ajustement vain et superflu.

Les Soeurs converses porteront un habit de même forme et de même couleur que celui des Soeurs de choeur, sauf qu'elles n'auront point de manteau. Leur robe et leur scapulaire seront plus courts. Elles ne prendront pas de voile nouveau en faisant profession, mais seulement l'image du Sauveur sur cuivre.

Le manteau se porte pour les communions générales, aux fêtes solennelles, et aux diverses cérémonies.

Le rosaire avec les mystères de la Passion, qu'elles porteront attaché à la ceinture, sera de bois simple, tout au plus de grains de coco.

(1) 8 centimètres 8 millimètres.

### *Constitution XIX*

#### *Du nombre des religieuses et de la forme de leurs vêtements.*

146. — Les Soeurs ne porteront que des vêtements d'étoffe commune, selon la prescription de la Règle. La robe sera de couleur rouge foncé, telle qu'on la porte actuellement. Elle aura au plus de 3 m. 95 de largeur; les manches auront 52 cm. de largeur environ, et descendront jusqu'à l'extrémité des doigts. Le scapulaire et le manteau de couleur bleu céleste descendront à environ 13 cm. du sol. Sur la poitrine et le scapulaire, chacune portera une image du Très Saint Sauveur recouverte de verre, de forme ovale, longue de 9 cm. environ, et bordée d'une étoffe pareille au scapulaire. La ceinture sera de même couleur et de même étoffe que la robe.

147. — Les sandales ou pantoufles seront de couleur blanche selon la forme employée jusqu'à présent. Les bas seront blancs. Les Soeurs ne chercheront point à se distinguer par le vêtement, mais par leurs vertus.

Les guimpes, non amidonnées, auront 80 cm. de long et 56 de large; les voiles 1 m. 05 sur 52 cm.; le voile noir, non transparent, aura 1 m. 05 de long sur 52 cm. de large environ.



148. — A la profession elles recevront un anneau d'or orné de deux mains unies, mais sans nulle émeraude ou pierre précieuse. Les Soeurs converses auront un anneau d'argent. Elles porteront les sandales comme les Soeurs de chœur. Les novices n'auront ni le scapulaire ni le voile noir. Les postulantes porteront, comme les Religieuses, la robe et le scapulaire avec collet simple de toile ou de mousseline.

149. — Soeurs de chœur, novices et converses porteront à la ceinture le rosaire terminé par une médaille de cuivre, sur laquelle seront représentés les instruments de la Passion.

Tout ce qui concerne encore ce sujet est clairement indiqué dans la Règle.

Il y a peu de changements importants. Les anciennes mesures de longueur, par exemple les palmes, ont cédé la place au système métrique, toutes les mesures sont indiquées en mètres et en centimètres. On ne donne plus d'habit spécial aux postulantes, sauf le collet simple de toile ou de mousseline<sup>21</sup>.

### *Le Concile Vatican II*

Pour se conformer aux requêtes de Vatican II et aux indications du Motu Proprio « Ecclesiae Sanctae » de Paul VI, tout l'Ordre s'engagea dans la remise à jour des *Constitutions et Statuts*. La S. Congrégation pour les Religieux et les Instituts séculiers approuva provisoirement le nouveau texte le 24 mars 1975 et enfin, après une révision qui tenait compte du nouveau Code de Droit Canon, définitivement par un décret en date du 6 mars 1985.

L'on ne parle que dans les *Statuts* de l'habit religieux (060-061):

#### d. *L'habit*

S. 060. Nous porterons l'habit de l'Ordre « en signe de notre consécration au Seigneur et en témoignage de pauvreté » (cf. can. 669, 1).

L'habit traditionnel comprend: une robe de couleur rouge foncé, un scapulaire et un manteau bleu ciel, deux voiles, l'un blanc, l'autre noir.

Chaque monastère ou chaque région déterminera ce qu'il convient de retenir de ce modèle. Tout en tenant compte de la nécessaire diversité à cause des climats et des régions, nous garderons, autant que possible, une certaine unité dans l'habit; la robe sera de couleur rouge et le voile noir.

S. 061. L'habit des postulantes et des novices sera déterminé par les statuts du monastère.

La prise d'habit se fera lors de la première profession.

Lors de la profession solennelle, on remettra à la soeur l'anneau traditionnel dans l'Ordre, si possible, ou une autre alliance.

---

<sup>21</sup> Règles et Constitutions approuvées par le Saint-Siège pour les religieuses de l'Institut du Très-Saint-Rédempteur, Paris 1932, 23; 97.

On donne le sens de l'habit religieux en général (cf. Canon 669, 1). On rappelle les éléments essentiels de l'habit traditionnel. L'Ordre s'étant répandu sur les cinq continents, les statuts permettent de modifier l'habit selon « la nécessaire diversité à cause des climats et des régions ». Les éléments à conserver autant que possible pour manifester l'unité de l'Ordre seraient: « La robe de couleur rouge et le voile noir »<sup>22</sup>.

Comment cette législation a été observée dans les différents monastères et comment l'habit religieux des Moniales de l'Ordre du Très-Saint-Rédempteur évoluera-t-il à l'avenir? Cela, c'est une autre histoire.

---

<sup>22</sup> *Constitutions et Statuts de l'Ordre du Très-Saint-Rédempteur*, Roma 1985, st. 060-061.

HERNÁN ARBOLEDA VALENCIA

S. ALFONSO MARIA DE LIGUORI  
RACCONTA LA STORIA DELLA SUA VOCAZIONE

Il biografo di S. Alfonso, P. Antonio Tannoia scrive:

« Troppo memorabile fu per Alfonso, e l'ebbe in mente per fin che visse, questa giornata di tante, e sì grandi misericordie. Chiamavala egli il giorno della sua conversione. Ritrovandosi una sera de' 27 Agosto nella ricreazione coi nostri giovani studenti nella casa di Giorani: *Dimani*, lor disse, è il giorno della mia conversione; e non finiva benedire Iddio per le tante grazie, che in questo giorno avevagli fatto. Pregato dai giovani, e stimolato dal P. Villani suo Direttore, raccontò filifilo quanto in Napoli nell'Ospedale degl'Incurabili eragli accaduto, e come Iddio strappato l'aveva da mezzo mondo »<sup>1</sup>.

Ebbene, questo racconto ci è stato trasmesso da uno dei congregati presenti quel giorno 27 agosto, in un documento inedito e sconosciuto conservato nell'Archivio Generale Storico dei PP. Redentoristi, sull'antica segnatura: vol. XXV, 7 e l'attuale segnatura 050601:CT/01, 0496b. E' un documento ben conservato, di 4 pagine 14 x 24 cm., di carta dell'epoca, ma senza filigrana. Porta la data del 28 Agosto 1751: è stato dunque scritto il giorno dopo il racconto del 27, e occupa tre pagine. L'autore era presente, perché parla in prima persona plurale:

« Avendo lui con la propria bocca riferito con tanta umiltà a noi suoi figli in Cristo qui, nel collegio dei Ciurani in una sera nella ricreazione a 27 Agosto 1751 in presenza di molti Padri e Studenti ... in questa maniera ci disse... ».

Poi enumera alcuni dei presenti, tra i quali era il P. Antonio Tannoia.

P. Tannoia certamente si servì di questo documento come

---

<sup>1</sup> Antonio M. TANNOIA, *Vita di S. Alfonso M. de Liguori*, Napoli 1798, riproduzione anastatica dalla Edizione originale, Materdomini 1982. Lib. I, Cap. VII, 26.

di una delle fonti dei capitoli VII e VIII del libro I della sua Vita di S. Alfonso. Infatti nella quarta pagina di detto documento ci sono alcune annotazioni riguardanti il Santo e tre nomi scritti di mano del P. Tannoia: *Buonamano, P. Fiocchi, P. R. Maggiore*. Questo manifesta che il documento è stato in suo possesso. Inoltre tutto il racconto si trova nella Vita, sebbene amplificato e ornato.

Gli altri biografi di S. Alfonso, e lo stesso P. Federico Kuntz, Cronista e Archivista della Congregazione dal 1879 al 1903<sup>2</sup>, non hanno conosciuto questo documento. Tutti si sono serviti soltanto di un altro documento, pubblicato nello *Spicilegium Historicum* del 1980, che contiene altro racconto della sua vocazione fatto da S. Alfonso probabilmente a Pagani il 28.08.1758, del quale scrive P. Andrea Sampers:

« Le document est unique en ce sens que parmi tant de documents qui nous donnent des détails sur la vie d'Alphonse, il n'y en a pas d'autre qui nous laisse tant de souvenirs recueillis de la bouche même d'Alphonse. Nous avons plusieurs de ses Journeaux (Diarii), mais ces documents sont évidemment d'un tout autre genre »<sup>3</sup>.

Evidentemente il P. Sampers non aveva trovato o aveva dimenticato il documento del 1751, che è un racconto più che particolareggiato della divina chiamata, del contrasto di Don Giuseppe Liguori con suo figlio e della loro finale riconciliazione.

Anche il P. Raimondo Telleria nella sua opera *San Alfonso Maria de Liguori* manifesta che non ha conosciuto questo documento, o, se lo ha avuto tra le mani, non lo ha letto. Infatti nell'anno 1956, in una nota che si conserva nell'Archivio Generale<sup>4</sup>, rende conto al P. Sampers, Archivista Generale, del compito datogli di esaminare i documenti del fascicolo XXV dell'Archivio, e soltanto avverte che mancano i documenti 2 e 4, e che il documento 6 non è di S. Alfonso, ma autografo del P. Sportelli. Orbene il documento del 1751 ha il numero 7 di codesto fascio: è stato dunque visto da lui, però non letto, altrimenti non si spiega ciò che scrive nella vita di S. Alfonso:

« De improvviso, interrumpiéndole sus meditaciones, un extraño sacudimiento del edificio le detiene y, envuelto en una ráfaga luminosa, escucha cierta voz interior que le grita: « Alfonso, deja el mundo y entrégate a Mí ». Minutos después, al retirarse y bajar la elegante escalinata fron-

<sup>2</sup> *Spicilegium Historicum C.S.S.R.* (SH) 36/37 (1988/1989) 316.

<sup>3</sup> SH (1980) 470 nota 7.

<sup>4</sup> AGHR, 050601: *Collectio Tannoiana* (CT)/01, 0408.

tera a la farmacia, se repite el fenómeno y oye todavía más sensible el mismo llamamiento: «Huye del mundo y entrégale a Mí»<sup>5</sup>.

Questa descrizione della chiamata divina la prende dal Tannoia<sup>6</sup>, ma in nota commenta:

«Tannoia alude al fenómeno sísmico y a una voz sensible. La Relación del P. Buonassisi, arriba mencionada, se limita a decir que «Dios le tocó el corazón», y que frente a la farmacia se resolvió a darse a Dios». El P. Caione habla sólo de una «voz interior»<sup>7</sup>.

P. Tellería accenna soltanto al documento del 1758; nessuna parola del documento del 1751 che lui stesso ha dovuto vedere nel fascio XXV dell'Archivio. Orbene, in quest'altro documento leggiamo:

«Al discendere delle scale ecco che il Sig.re li parla al cuore, quantunque prima non così come ora parlato l'avea... Anzi lui (Alfonso) disse che, nel mentre lui stava su dello ospidale, vedea girarsi il capo, anzi la casa tutta sotto sopra, per la gran spinta che Dio data l'avea al suo cuore».

La relazione dunque del P. Tannoia ha la base in questo documento e in ciò che lui stesso sentì dalle labbra di S. Alfonso la sera del 27 Agosto 1751 cui era presente. Il P. Caione invece non sentì il racconto del Fondatore nel 1751, perché non era ancora entrato nella Congregazione: fece la professione il 13 Maggio 1752, con dispensa di 4 mesi di noviziato<sup>8</sup>.

Nel documento che adesso pubblichiamo conviene notare ciò che ci racconta dello sdegno del padre di Alfonso:

«s'inviperì e s'accese di sommo sdegno contro il figlio, [volendo] che... non si fosse fatto prete e né avesse lasciato il mondo, ma che si fusse ammogliato, come già il Padre appuntato avea il matrimonio».

P. Tannoia, nel capitolo VI della Vita di S. Alfonso afferma:

«Svanito il trattato di matrimonio con D. Teresa Liguori, figliuola del Principe di Presiccio, pensò D. Giuseppe intavolarne un altro colla figlia di Domenico del Balzo, Duca di Presenzano... Sollecitava D. Giuseppe gli sponsali... Scusavasi Alfonso... Affliggevasi D. Anna, vedendo la retrosla del figlio. *Ma io*, disse Alfonso, *tante e tante difficoltà esporrò a mio padre, fintantoché non farò conchiudere né questo, né altro matrimonio*. La figliuola per l'opposto, animata da' parenti a volersi sposare con

<sup>5</sup> Raimundo TELLERIA, *San Alfonso Maria de Liguori. Fundador, Obispo y Doctor*. Madrid, 1950, 93.

<sup>6</sup> TANNIOIA, *op. cit.*, Lib. I, c. VII, 25.

<sup>7</sup> TELLERIA, *op. cit.*, I, 93, nota 25.

<sup>8</sup> AGHR, F. 03: Catalogo C.S.S.R.: Cat. I, 12 vto.

Alfonso, non vedendosi corrisposta, anch'essa se ne dimostrava aliena; ed insistendo il padre e la madre a voler ciò fare, arditamente disse: *Come? mi ho da prendere uno per marito, che non mi vuole guardare in faccia* »<sup>9</sup>.

Dopo di questo viene la perdita della causa nei Tribunali nel 1723 e la chiamata divina nell'ospedale degli Incurabili. Possiamo dunque chiederci: il matrimonio di Alfonso, già appuntato dal padre, era quello con la figliuola di D. Domenico del Balzo, o era un nuovo fidanzamento con altra ragazza, di cui non ci è pervenuto il nome?

Altro punto da chiarire è il giorno in cui S. Alfonso ebbe la chiamata divina nell'ospedale: è il 28 Agosto, oppure il 29? Il primo che ha cambiato il giorno segnalato nel documento del 1758, e dal P. Tannoia, cioè il 28 Agosto, è il P. Tellería, che ritiene uno sbaglio di S. Alfonso il considerare questo giorno come quello della sua conversione: Ecco le sue parole:

Así lo hizo inesperadamente el 29 de agosto del mismo año 1723. Era domingo. Gran gala en la Corte virreinal. La víspera había cumplido sus treinta y dos años la emperatriz de Austria, Isabel. Por caer la fiesta en sábado, y para no faltar el cardenal a su visita sabatina al templo del Carmen, trasladaron al domingo los actos oficiales: *Te Deum* en la capilla palatina y besamanos y salvas de artillería por la mañana; cucaña y holgorios populares por la tarde, más nueva recepción en palacio, refresco y música ».

Poi in nota cita la fonte e aggiunge:

« Al evocar Alfonso esos recuerdos, los atribuyó al 28 de agosto, olvidando que ese año se habían trasladado los festejos al día siguiente »<sup>10</sup>

Il P. Théodule Rey-Mermet, nella nuova Vita di S. Alfonso<sup>11</sup>, e altri biografi del Santo, come Erwin Dudel<sup>12</sup> e il P. Dionisio Ruiz Goñi<sup>13</sup>, seguono senza discussione il parere di Tellería.

Occorre dunque investigare se il giorno proprio, cioè il sabato, non era stato dato in palazzo nessun ricevimento e se il baciamento, anche se trasferito al giorno seguente, non era cominciato a celebrarsi

<sup>9</sup> TANNIOIA, *op. cit.*, p. 20, 21.

<sup>10</sup> TELLERÍA, *op. cit.*, p. 92, 92 e nota 19, nella quale cita come fonti: *Diario Ordinario*, Roma, Shacras, 1723, n. 951, 9-12, e A. Vaticano: *Napoli*, v. 166. ff. 164-165.

<sup>11</sup> Théodule REY-MERMET, *Le Saint du siècle des Lumières. Alfonso de Liguori*, Paris 1982, p. 127.

<sup>12</sup> Erwin DUDEL, *Un abogado de Nápoles. Dr. Alfonso Maria de Liguori*, Madrid 1968, 49 (Traduzione dal tedesco fatta da Juan ARENS).

<sup>13</sup> Dionisio RUIZ GONI, *San Alfonso Maria de Liguori*, BAC popular. Madrid, 1987, p. 44.

il giorno proprio. Così sembra accennar il P. Kuntz nella sua opera *Annales Congregationis SS. Redemptoris*:

« Immenso dolori mox nova addita est acerbitas. *Illuxerat dies vigesima octava mensis Augusti*, dies natalitia vel onomastica Imperatricis Elisabethae Christinae, et quoniam festa dies in sabbatum inciderat Cardinalis Michael Fridericus de Conti d'Althann, qui Neapoli munus Vice-Regis gerebat, illam in insequentem diem dominicam transtulerat, eo quod tali translatione et populus publicis oblectamentis facilius esset intervenurus et quod peragendae in Ecclesia cathedrali caerimoniae cum maiori pompa peragi possent. Iamvero antiqua consuetudo ferebat, ut neapolitana nobilitas, *illa die*, in regia Aula se sisteret et caerimoniae quae Manus-exosculatio nuncupabatur interesset. Volebat et pater Alphonsi pro more, huius caerimoniae intervenire, et ne solus interveniret, *peracto prandio*, filium sibi in socium adscivit... »<sup>14</sup>.

Nel testo, le parole *illa die* si riferiscono alla prima frase: *Illuxerat dies vigesima octava*. Quindi, secondo Kuntz, il baciavano restò o pure cominciò nel giorno proprio; erano state trasferite soltanto le cerimonie nella Cattedrale e i festeggiamenti popolari. Inoltre, Kuntz afferma che D. Giuseppe voleva andare al baciavano « *peracto prandio* ». Se questa cerimonia si celebrava dopo pranzo, il Cardinale Vice-Re poteva benissimo fare la consueta sua visita la mattina del sabato alla chiesa del Carmine...

Il P. Sampers, pubblicando il documento del 1758 avverte nella nota 1:

« La remarque de Tellería, op. cit. I, 91, n. 19, selon laquelle Alphonse datera plus tard sa "conversion" du 28 août, bien qu'elle aurait eu lieu le 29 août, ne semble pas exacte. TANNIOIA, op. cit. I, 26 est très affirmatif quant au 28 août ».

Non ostante ciò, mi sembra che il P. Tellería ha solido fondamento per la sua affermazione, per le ragioni seguenti:

Soltanto il documento del 1758 si riferisce espressamente al 28 Agosto:

« A dì 29 Agosto 1758 nella ricreazione, la sera, con occasione ch'erano il giorno antecedente come compiti tanti anni che il Nostro Padre s'era dato a Dio »...

L'autore del documento che adesso mettiamo in luce non accenna al 28 Agosto come giorno della « conversione » di Alfonso: soltanto dice che il 27 nella ricreazione di sera raccontò la storia della sua vocazione, e il giorno seguente scrisse ciò che aveva sen-

<sup>14</sup> Fr. KUNTZ, C.S.S.R., *Annales C.S.S.R.* (manoscritto). Lib. I, 63.

tito. E' Tannoia che afferma, nel brano citato all'inizio di questo articolo, che S. Alfonso disse il 27: « *Domani è il giorno della mia conversione* ».

Ma la domenica era il giorno riservato ai soci dell'Oratorio filippino, al quale S. Alfonso era iscritto. Così afferma Tellería citando l'opera *Teatro della carità* di Magnati, autore contemporaneo:

« Los congregantes vinculados como Alfonso al oratorio filipense sostenían con sus cuotas cuarenta y ocho camas. El domingo, que era el día reservado a sus visitas, daban de comer a trescientos diez enfermos comunes y a sesenta tiñosos... »<sup>15</sup>.

Orbene l'anno 1723 il 28 agosto cadde di sabato, non di domenica; e sebbene Tannoia non accenni chiaramente alla consueta visita delle domeniche, ma semplicemente scriva: « Così afflitto esce anche'sso di casa, e vassene a dirittura, volendo trovar sollievo al suo spirito, nella Casa degl'Incurabili » (p. 25), il documento del 1751 dice espressamente: « Il P. D. Alfonso, con alcuni altri suoi buoni amici, forse secolari, andarono nell'ospedale degli incurabili a visitare gl'infermi ». Si trattava dunque della visita consueta della domenica. Quindi è logico che sia stata la domenica 29 Agosto il giorno in cui S. Alfonso andò come di solito con i suoi amici a visitare gli infermi.

Tra le carte del P. Tellería si trovano le note manoscritte della sua opera *San Alfonso de Ligorio*. Ci sono quelle che spettano al compleanno dell'Imperatrice d'Austria nel 1723, le quali manifestano che tutti gli atti ufficiali sono stati trasferiti al 29 Agosto. Citiamo due documenti:

« Archivo de Stato. S(acr)o R(eal) Cons(ej)o Notamentorum, vol. 779 f. 201. A fin de solemnizar el día del cumpleaños de la Imperatriz y Reyna Nuestra Señora, ha resuelto S. Eminencia tener Capilla Real en esta de Palacio el domingo 29 del corriente, y me manda participarlo a V.S. para que se halle en esta y con los Ministros que componen ese Tribunal de Sac.o Cons.o concurra a la citada función después de la del B.Mn. (besamanos). Dios guarde a V.S. Pal(aci)o a 26 de agosto de 1723. D. Francisco L. Cantero. 1er Regente, Presidente del Sco. Con(sejo). ✕ Cantero ».

Si noti che il baciamano si doveva celebrare prima della funzione in Cappella.

« Diario Ordinario. No. 951 in data delli 8 settembre 1723. Roma, p. 9-12. Napoli 31 Agosto. L'Emmo Sig. Card. Vice-Rè per non tralasciare il sabbato la solita divozione verso la Vergine del Carmine, e similmente

<sup>15</sup> TELLERIA, *op. cit.*, I, 67.



nell'istesso luogo l'udienza alle donne di ogni rango, trasportò alla domenica il *compleannos* (sic) dell'Augustissima Imperatrice regnante, nella di cui mattina si portò questa fedelissima città in corpo, perorando per essa il marchese di S. Marco Pignatelli, al quale sua Eminenza cortesemente ed eruditamente rispose, dimostrando il sommo gradimento che ne riceveva, assicurandole di darne parte alla Corte di sì rispettoso officio passato seco; nell'istesso tempo vi furono ad esercitare simil atto li titolati, li ministri, e la generalità, coll'accompagnamento dei quali l'Eminenza sua passò alla Real Cappella ove si cantò solennemente *Te Deum*, collo sparo delle Reali fortezze e galere, corrisposto dalle triplicate scariche degli archibugi dello squadrone alemano che stava innanzi al Real Palazzo. Nella medesima viddesi una ben architettata cucagna rappresentante Orfeo, che colla dolcezza della lira tirava anche i bruti a sentirla, e questa che era ricca di ogni sorte e specie di comestibili; mentre sua Eminenza il giorno residieva sotto un nobile dossello su la facciata del Real Palazzo, e dall'altra parte le signore dame e i Titolati, ai quali senza sparmio furono dati rinfreschi, quel gran popolo vi diede sacco, il che successe con sommo gusto, tanto più che non accadde cosa funesta. Da tutta quella scelta nobiltà fu lodato il delicato gusto e solita generosità del Sig. Cardinale... ».

Da questi documenti si può concludere che il sabato 28 non ci fu nessun ricevimento ufficiale in occasione del compleanno dell'Imperatrice, ma tutto si svolse la domenica 29.

## DOCUMENTO DEL 1751

Viva Gesù Maria Giuseppe. 28 Agosto 1751

Ricordi necessarij intorno alla vocazione del stato ecclesiastico ed abbandono del secolo del nostro Re. do P. Re. Me D. Alfonso de Li guori. Avendo lui con la propria bocca riferito con tanta umiltà a noi suoi figli in Cristo qui, nel collegio dei Ciurani in una sera nella ricreazione a 27 Agosto 1751 in presenza di molti pp. e studenti, fra gli altri quelli che stavano presenti erano il P. D. Pietro Genovese, D. Pasquale Andinolfi<sup>16</sup>, P. D. Antonio Tannoia, P. D. Matteo Criscuoli<sup>17</sup>, P. D. Alessandro de Meo, P. D. Domenico Bacca (Vacca), il f. llo D. Pasquale Caprioli, il f. llo D. Francesco di Leo, f. llo D. Pasquale Amendolara<sup>18</sup>, (il f. llo D. = parole cancellate), che in questa maniera ci disse:

Dovendo suo Padre un giorno andare al Palazzo Regale, disse a lui: « andiamo Alfonso, andiamo insieme ». Lui restio alla richiesta del Padre, non volle andare, ma volle andare ad un altro palazzo maggiore e pio, in cui dove il Signore lo spirò (lo spirava: corretto), per tirarlo a sé. Veduta la durezza del figlio, il Padre, quasi furibondo e sdegnoso, li disse: « vanne pur dove volete! ». Il P. D. Alfonso, con alcuni altri suoi buoni amici, forse secolari, andarono nell'ospedale degli incurabili a visitare gl'infermi. Al discendere delle scale ecco che il Sig. re li parla al cuore, quan-

<sup>16</sup> P. Pasquale Adinolfi uscì dalla Congregazione il 13.10.1751. Cfr. F. 03, Cat. I, 5vto

<sup>17</sup> P. Matteo Criscuoli uscì dalla Congregazione il 24.02.1754. Cfr. F. 03, Cat. I, 4vto

<sup>18</sup> P. Pasquale Amendolara morì a Pagani il 01.05.1758. Cfr. F. 03, Cat. I, 5vto.

tunque prima non così come ora parlato l'avea, di lasciar il mondo. Lui corrispose alla chiamata con dire che già voleva lasciare il mondo e farsi Prete. Subito, in quel punto n'andò da P. suo spirituale: ed era il P. Pagano Gerolimino<sup>19</sup>. Il tutto raccontolli: quello rispose: «vi vuol tempo di prova, perché, essendo giovane cavaliere di 27 anni, non così subito dovea quello P. approvare la chiamata. Ma lui non volle aspettare questo. Ritiratosi in casa sua, tutto confuso, torbido e pensoso. Anzi lui disse che, nel mentre lui stava su dello ospidale, vedea girarsi il capo, anzi la casa tutta sotto sopra, per la gran spinta che Dio data l'avea al suo cuore.

Stando così in questo stato di confusione, turbolenza e combattimenti interni tre continui giorni, senza punto cibarsi<sup>20</sup>, la madre tutta afflitta lo mirava, ma nulla li dicea. Ecco che, venuto da fuori<sup>21</sup> il suo Padre, subito la sconsolata donna disse al marito: «sappiate che Fonzo (è) da tre giorni che non mangia e sta turbato. Lui parmi che volle sapere il tutto: ecco che s'inviperì e s'accese di sommo sdegno contro del figlio, che affatto affatto non si fosse fatto prete e né avesse lasciato il mondo, ma che si fusse ammogliato, come già il Padre appontato avea il matrimonio. Lui di bel nuovo n'andò al P. spirituale. I. P. Sp.le li disse che avesse aspettato un anno. Lui rispose: «io non voglio aspettare nemmeno un giorno, adesso mi voglio vestir prete, oppure farmi religioso», come già determinato avea di farsi Gerormino(sic), che fu da quelli approvato. Ma il Padre e la Madre afflitti e furiosi ne stavano, dicendo che lui voleva persistere nell'ostinazione. Alla fine andato dal suo parente Egizio ed altri spirit.i (spirituali) Padri, perché non poteva quietarsi affine di lasciare il mondo.

Già alla fine si vestì prete e stiede da tonsurando con la sottana addosso tre anni. Ma, cosa da non credersi seppure l'avesse detto qualcheduno altro, ma dettolo di bocca propria, si deve credere: suo Padre per un anno continuo non volle mai mirare suo figlio vestito da prete, che sempre si nascondeva quando appena appena lo mirava; alla fine poi, dopo un anno lo vidde e, vedendolo, diede un grande urlo, con aver fatto uno strepito di mani fuggendo, mirandolo. Ma Dio ben sapea tutto ciò che dovea succedere.

Fatto sacerdote dopo tre anni e dopo un anno di sacerdozio, fu fatto confessore, per la sua virtù e bontà di vita; perché di continuo seguitava le congregazioni; come fatto avea da secolare, con aver seguitato altre congregazioni.

Portandolo una volta i suoi superiori a far la missione nella chiesa dello Spirito S., lui predicava: ecco che il Padre s'abbatté una sera in quella chiesa per sentire suo figlio. Non tanto inteso (lo ebbe) che subito s'intenerì verso del figlio e l'odio che verso di lui avea si convertì in amore, dicendoli: «Figlio, io vi ho obbligazione, perché m'avete fatto convertire al Sig.re e m'avete fatto mutar vita». Infatti sempre andava poi a sentire predicare il figlio; che, quando poi il P. D. Alfonso stava in

<sup>19</sup> Nel documento è scritto: «P. Pagano *Gesuita*», ma questa parola è stata cancellata e sopra scritto: «*Gerolimino*» dalla stessa mano.

<sup>20</sup> Due volte rimase S. Alfonso tre giorni senza cibarsi: dopo la perdita della causa Gravina e dopo la chiamata divina nell'ospedale degli Incurabili. Cfr. TANNIOIA, Lib. I, cap. VIII, p. 27.

<sup>21</sup> Dopo il rifiuto di Alfonso di accompagnarlo a palazzo, suo padre, dice TANNIOIA, «anziché a palazzo, sen va così crucciato e pieno di amarezza nel suo casino di Marianna». Cap. VII, 25.

questo collegio de' Ciurani ne' principij dell'istituto da lui fondato, il suo Padre lo venne a trovarlo e li disse con espressione somma, ma di cuore, che l'avesse accettato per fratello della sua Congregazione; lui non volle farlo. Fin qui ci raccontò in quella sera e non più.

[Trascrizione del padre Domenico Capone]



## SUMMARIUM HUIUS FASCICULI

### STUDIA

	Pag.
ORLANDI, Giuseppe: L'uso degli « exempla » in S. Alfonso Maria de Liguori. - Note di storia della letteratura religiosa dell'età moderna . . . . .	3
WEISS, Otto: Wie ultramontan war Klemens Hofbauer? - Überlegungen anlässlich einer neuen Hofbauerbiographie	41
SCHWEDT, Herman H.: Michael Haringer C.S.S.R. (1817-1887, théologien au premier Concile du Vatican e Consultant de la Congrégation de l'Index . . . . .	99
BOLAND, Samuel J.: Father Francisco de Menezes C.S.S.R., Missionary in India e Sri Lanka (1843-1863) . . . . .	157
RAPONI, Sante: Direttorio, scuola di spiritualità e spiritualità redentorista . . . . .	187

### COMMUNICATIONES

VEREECKE, Louis: Origine et évolution de l'habit religieux de l'Ordre du Très-Saint-Redempteur . . . . .	247
ARBOLEDA VALENCIA, Hernán: S. Alfonso Maria de Liguori racconta la storia della sua vocazione . . . . .	259

Finito di stampare il 2 marzo 1992  
con i tipi della Tipografia Don Guanella s.r.l.  
Via B. Telesio, 4/B - 00195 Roma