

de LIGVORO

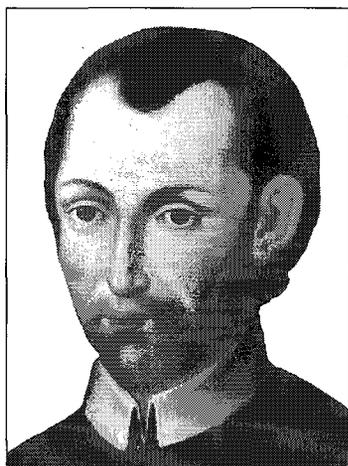


SIC ITVR. AD. ASTRA. L. Z.



# SPICILEGIUM HISTORICUM

Congregationis  
SSmi Redemptoris



Annus XLV

1997

Collegium S. Alfonsi de Urbe

---



# **Atti del Congresso**

in occasione del

TERZO CENTENARIO DELLA NASCITA DI  
**S. ALFONSO MARIA DE LIGUORI**

Roma 5-7 marzo 1997

**LA RECEZIONE  
DEL PENSIERO ALFONSIANO  
NELLA CHIESA**

---



## PRESENTAZIONE

Antonio Tannoia descrive, nelle prime pagine della sua biografia del Santo gli eventi prodigiosi che accompagnarono la nascita di Alfonso de Liguori:

«Sortì i suoi Natali Alfonso Liguori in un Casino della propria Casa in Marianella, uno de' Casali di Napoli, correndo l'anno di nostra salute 1696; e propriamente ad ore tredici nel ventisettesimo di settembre [...]. Reggeva la chiesa di Napoli l'Eminentiss. Cantelmi: sedeva sul Vaticano Innocenzo XII; e felicitava l'Impero, e questo Regno Leopoldo Augusto primo di questo nome tra Romani Imperatori[...].

«Maggiormente poi crebbe in tutti la consolazione, venendo preconizzata la santità del bambino da quell'uomo tutto di Dio, o per dir meglio, da quel prodigio di santità il Ven. P. Francesco di Gironimo Gesuita[...]. Vi è tradizione costante così tra parenti, che tra gli esteri, ch'essendosi portato il Ven. Padre, per non so che, in casa di D. Giuseppe; ed avendo benedetto, e preso tra le braccia il nato bambino, disse a D. Anna: Questo figliuolo viverà vecchio vecchio, nè morirà prima degli anni novanta; sarà Vescovo, e farà gran cose per Gesù Cristo»<sup>1</sup>.

Al termine della narrazione della vita del Santo, il Tannoia ritorna, per così dire, all'inizio, alle «gran cose» che davvero s. Alfonso aveva fatto, e che non sono finite con la sua morte, ma restano sempre vive, non solo a Napoli e in Italia, ma in tutto il mondo:

«Sono resi così celebri le Opere di Alfonso presso le Nazioni, perchè tutte ripiene dello Spirito di Dio, di Cristiana Morale, e quello, che è più, di vivi affetti verso Gesù Cristo, e la Sua SS. Madre, ed egli stimato per la sua santità, zelo, e profondo sapere uno de' Vescovi de' primi tempi. Non vi è Opera, in cui non ammirasi un zelo ardente per la gloria di Dio, e per la salvezza delle anime. Tutto è divino in Alfonso»<sup>2</sup>.

«Tutto è divino in Alfonso», anche la sua nascita. Per il Tannoia, che guardava la vita del suo eroe con gli occhi della fede, è stato sicuramente così. Egli ne presenta la nascita come un evento della storia della salvezza, che consapevolmente avvicina alla nascita di Gesù. I paralleli col vangelo di s. Luca sono evidenti. Dal punto di

---

<sup>1</sup> TANNIOIA I, 3-4.

<sup>2</sup> *Ibid.*, IV, 87-88.

vista della storia della salvezza, il Tannoia ha ragione. Dobbiamo ringraziare Dio per il dono di Alfonso de Liguori. La Congregazione redentorista lo ha ringraziato, tre secoli dopo la nascita del suo Fondatore, come aveva fatto nel 1987, in occasione del II centenario della sua morte. Come allora, anche quest'anno, III centenario della nascita, si sono tenuti in tutto il mondo congressi, convegni, settimane di studio, ecc. Così è stato anche a Roma, dove – sotto gli auspici della Commissione Centrale per il III Centenario – l'Istituto Storico Redentorista ha celebrato dal 5 al 7 marzo del 1997, insieme all'Accademia Alfonsiana, – che ha messo a disposizione personale, locali e strutture – un Congresso sul magistero e la recezione del pensiero alfonsiano nella Chiesa. Esso è stato coordinato del p. Manuel Gómez Ríos.

Come già in occasione del II centenario della morte del Santo (1987), Giovanni Paolo II ha inviato una lettera al padre generale Juan Manuel Lasso de la Vega e a tutti i Redentoristi e le Redentoriste, sottolineando che gli impulsi e i desideri del Fondatore sono tuttora validi, anche se le forme della loro attuazione devono cambiare, secondo le esigenze del contesto storico. La vita e l'insegnamento di s. Alfonso, dice il Santo Padre, costituiscono anche oggi «uno stimolo prezioso» per una evangelizzazione, nutrita di sincera conversione a livello personale, comunitario e sociale. É tuttavia necessario incarnare con sempre rinnovato vigore il primo impulso, nella concretezza delle sfide di oggi. La fedeltà alle fondamentali indicazioni alfonsiane dovrà fondersi con il coraggio di opportuni adeguamenti. Sempre valida resta la sostanza della dottrina del Santo, il suo interesse per i poveri, la sua predicazione della misericordia e dell'amore di Dio, che si piega verso l'uomo in Gesù incarnato e crocifisso, ma anche la sua dottrina della chiamata di tutti, in qualunque stato di vita si trovino, alla santità.

L'eredità del Fondatore è stata anche il tema del Congresso di Roma, impostato su due punti centrali convergenti: da una parte l'impulso e l'opera originaria di Alfonso nel campo della teologia morale e della vita cristiana; dall'altra l'evoluzione storica di quest'opera, nell'arco di tre secoli, cioè la recezione della dottrina morale del Santo nei vari Paesi d'Europa, con gli adeguamenti della sua dottrina, richiesti dal contesto socio-culturale.

### 1. – L'impulso alfonsiano

L'attenzione alla vita e all'opera di s. Alfonso come stimolo al confronto con le esigenze di una nuova evangelizzazione, è stata sottolineata dal contributo introduttivo del Cardinale Eduardo Martínez Somalo. Restano sempre attuali, egli ha ribadito, sia la conversione radicale al Vangelo vissuta dal Santo e la sua opzione per i più poveri; sia il tipo di evangelizzazione da lui realizzata con la cooperazione attiva dei laici. Sempre validi i poli della sua vita e della sua dottrina: Dio incarnato per amore e il popolo amato da Dio<sup>3</sup>.

Due contributi del Congresso hanno illustrato questi poli, ad opera dei professori Giovanni Velocci, dell'Università di Cassino; e Sabatino Majorano, dell'Accademia Alfonsiana. Velocci ha mostrato, in base a significativi testi, che la spiritualità di s. Alfonso è concentrata sull'incarnazione e passione di Cristo, e sull'amore di Dio sempre presente nel mistero della Eucaristia. Sabatino Majorano ha invece parlato del popolo, come chiave della pastorale del Santo. Il compito specifico dei Redentoristi, ossia la missione popolare come «annunzio profetico della salvezza», è stato il tema trattato dal prof. Louis Châtellier, dell'Università di Nancy II. Nel suo contributo, egli ha ricordato che la missione popolare predicata da Alfonso si inserisce in una lunga tradizione italiana ed europea. Tuttavia, il contributo del Santo rappresenta una svolta, non tanto per il metodo o la scelta dei poveri, ma per il fatto di non essersi rivolto a una folla senza volto, bensì ai singoli individui, nelle diverse situazioni. Si può parlare di una «personalizzazione» della missione popolare, avente come meta la vita cristiana, devota e attiva, dei singoli cristiani. Ma, tornando al metodo, un'elemento significativo della pastorale missionaria del Santo è stato l'uso della musica con finalità pastorale, come ha mostrato il contributo di Monsignor Antonio Napoletano, Vescovo di Sessa Aurunca.

Passando dalla pastorale alla teologia morale, il prof. Francesco Chiovaro, direttore della nuova «Storia della Congregazione del Santissimo Redentore», ha tracciato un bel ritratto di Alfonso moralista. Egli ha parlato di che cosa significava essere moralista a Napoli nel Settecento; e della morale alfonsiana nella tempesta, durante la vita del Santo. Si è poi chiesto se s. Alfonso sia stato

---

<sup>3</sup> Già il Capecebatro ha scritto: «A me par bello dirlo Santo amico del popolo». Alfonso CAPECEBATRO, *La vita di s. Alfonso Maria de Liguori*, Roma-Tournai 1893, I, 10. Cfr *ibid.*, 13-17, 429-432.

veramente «probabiliorista», e che peso avesse la formazione di avvocato nell'elaborazione della sua teologia morale. Anche se egli non mancò di completare tale formazione, traendo nutrimento da altre fonti. In questo contesto si colloca il contributo complementare del prof. Kennedy, dell'Accademia Alfonsiana, che mostra come la teologia morale alfonsiana sia sempre stata al servizio della prassi pastorale.

Di un aspetto speciale della dottrina spirituale del Santo ha invece trattato il prof. Sante Raponi, dell'Accademia Alfonsiana: «la chiamata universale alla santità». Premesso che, secondo s. Alfonso, la santità consiste essenzialmente nell'amore di Dio e nella conformità alla sua volontà, ognuno, in qualunque stato di vita, è chiamato alla santità. Ma, esaminando le opere del Santo, il relatore si è posto alcuni interrogativi, circa la possibilità effettiva per alcuni stati di vita laicale di raggiungere tale meta.

## 2. – *La recezione della dottrina alfonsiana*

Mentre i contributi finora menzionati hanno avuto per tema la vita e l'opera di Alfonso, l'argomento delle altre relazioni è stata la recezione della dottrina alfonsiana in senso proprio. Come introduzione va menzionato il contributo di Gabriele De Rosa, professore emerito dell'Università di Roma «La Sapienza», sul giudizio degli storici circa la figura di Alfonso nel contesto del Settecento. Per una storiografia moderna, che ha riscoperta l'importanza della religiosità vissuta, Alfonso assume un forte significato. Sebbene sensibile alla religiosità illuminata del Muratori, Alfonso non dispregiò i tesori di un'esperienza religiosa e spirituale antica, vissuta dal popolo del Mezzogiorno. Anzi, la integrò nel suo concetto di pastorale.

Altri contributi si sono occupati dei vari aspetti della recezione della dottrina del Santo in vari Paesi europei. La relazione su «la recezione della dottrina alfonsiana nella Chiesa spagnola», tenuta dal prof. Fabriciano Ferrero, dell'Istituto Superior de Ciencias Morales di Madrid, si è centrata sui motivi e sulle manifestazioni della presenza e dell'influsso del pensiero alfonsiano nella Chiesa spagnola, tra la fine del Settecento e la proclamazione di s. Alfonso a Dottore della Chiesa (1871). Il Ferrero ha parlato dei manuali di teologia morale e della diffusione dei libri alfonsiani nell'area spagnola, cioè in Spagna e nei Paesi spagnoli dell'America, dando risalto alla mediazione di s. Antonio María Claret. Ha anche mostrato che, nel contesto del

rinnovamento della Chiesa spagnola, la teologia morale del Santo occupò un posto significativo nella formazione del clero. Ragion per cui si può parlare di una vera e propria «liguorizzàzione» della teologia morale.

In modo assai diverso si svolse la recezione del magistero di s. Alfonso nei Paesi di lingua tedesca, dove la dottrina morale, l'ascetica e anche la personalità di Alfonso – come mostra il contributo di Otto Weiss, membro dell'Istituto Storico Redentorista – ha trovato parecchi ostacoli da parte della teologia universitaria. Ma anche qui non sono mancati teologi di rilievo che – come il «modernista» Franz Xaver Kraus e altri professori di rango, da Linsenmann a Häring – si sono adoperati in favore della dottrina del Santo, specialmente per il primato accordato alla coscienza.

Per quanto riguarda i Paesi di lingua inglese, non sono mancati problemi simili. Ma anche qui la dottrina del Santo si è radicata, come John Sharp, della diocesi di Hallam, ha mostrato con l'esempio delle missioni parrocchiali, predicate dai Redentoristi in Inghilterra e in Irlanda

Per la Francia, esistevano già parecchi studi sulla penetrazione della teologia morale del Santo. Per esempio, il volume di Jean Guerber, *Le ralliement du clergé français à la morale liguorienne*<sup>4</sup>; e specialmente gli studi del prof. Claude Langlois, direttore dell'École Pratique des Hautes Etudes, Section des Sciences Religieuses de la Sorbonne<sup>5</sup>. Nel suo contributo al nostro Congresso, egli ha mostrato che è un errore ritenere che il liguorismo abbia subito superato il rigorismo in Francia. A riprova di questa sua affermazione ha addotto il caso di Monsignor Bouvier e il suo orientamento nel campo della morale coniugale. Dopo aver mostrato che il Bouvier nel 1827 aveva fatto uso, anche se molto cautamente, della dottrina di Alfonso in materia, ha aggiunto che lo stesso, divenuto vescovo, nel 1842 pose a riguardo alcune domande alla Sacra Penitenzieria, la cui risposta faceva esplicitamente accenno alla dottrina di s. Alfonso, pronunciandosi contro la prassi rigorista.

Infine, sempre in questo contesto, un caso particolare è stato trattato dal prof. Raphael Gallagher, dell'Accademia Alfonsiana, che

---

<sup>4</sup> Jean GUERBER, *Le ralliement du clergé français à la morale liguorienne, l'abbé Gousset et ses précurseurs (1785-1832)*, Rome 1973.

<sup>5</sup> Cfr C. LANGLOIS, *La difficile conjoncture liguorienne de 1832*, in *Penser la foi. Melanges offerts à Joseph Moingt*, a cura di J. Doré e C. Theobald, Paris 1993, 645-661.

ha parlato della controversia tra Gesuiti e Redentoristi sui sistemi morali, alla luce delle *Vindiciae Alphonsianae*.

### 3. - *Il caso italiano*

Concludiamo con il caso italiano, illustrato dal membro del nostro Istituto, Giuseppe Orlandi, professore della Pontificia Università Lateranense. I suoi due contributi trattano l'uno della recezione della dottrina di s. Alfonso in Italia nella prima metà dell'Ottocento; l'altro del «caso Panzuti». Ambedue, basati come sono su nuove fonti, rappresentano un significativo allargamento delle nostre conoscenze in materia.

### 4. - *Un «Historical Essay»*

«Last not least», pubblichiamo il contributo del prof. Hamish Swanston, professore dell'Università di Canterbury, che va molto oltre la conferenza da lui tenuta. Il suo è un saggio *sui generis*: si situa nell'antica tradizione dell'«Historical Essay». E' erudito e letterario; non segue sempre le regole della ricerca storica cosiddetta scientifica, ma fornisce, con la sua erudizione, un approfondimento delle conoscenze sul mondo della musica, dell'opera, della cultura popolare a Napoli, come *background* per comprendere meglio Alfonso e i suoi «racconti», che secondo l'autore intendono «dare giustizia ai poveri». Non abbiamo esitato a pubblicare questo saggio, a suo modo prezioso.

Il Congresso ha avuto la debita risonanza. I suoi lavori sono stati seguiti con molto interesse dai numerosi partecipanti, che unanimemente hanno riconosciuto la validità delle varie relazioni. Si può dire che la conoscenza della persona e dell'opera di s. Alfonso – oltre che delle vicende connesse con la diffusione del suo insegnamento – ne esce notevolmente arricchita. Del resto, potrà rendersene conto il lettore stesso, alla cui valutazione questi *Atti* vengono sottoposti.

Otto Weiß

**LETTERE DEL SANTO PADRE  
IN OCCASIONE DEL TERZO CENTENARIO  
DELLA NASCITA DI S. ALFONSO**



GIOVANNI PAOLO II  
Sommo Pontefice

LETTERA AL REVERENDO PADRE

JUAN M. LASSO DE LA VEGA

Superiore Generale della Congregazione del SS. mo Redentore<sup>1</sup>

1. — La ricorrenza tre volte Centenaria della nascita di s. Alfonso Maria de Liguori (27 settembre 1996) è motivo di intensificata azione di grazie al Signore per la «copiosa redemptio», il cui annuncio agli abbandonati e specialmente ai poveri costituì il segreto della vita del Santo Dottore. Contemporaneamente essa stimola tutti i Redentoristi a rinnovare la loro fedeltà al carisma, attualizzandolo con coraggio e fiducia alla luce delle sfide che la Chiesa si trova ad affrontare alle soglie del terzo millennio.

Come già ebbi occasione di fare nel secondo centenario della morte di s. Alfonso, è con grande gioia che oggi mi unisco a tutti i Redentoristi nel «ricordo attuale di un santo che fu maestro di sapienza al suo tempo e con l'esempio della vita e con l'insegnamento continua a illuminare, come luce riflessa di Cristo, luce delle genti, il cammino del popolo di Dio»<sup>2</sup>.

In quella circostanza, ricollegandomi a quanto affermato dai miei Predecessori, dopo aver ricordato i tratti fondamentali della proposta alfonsiana a livello spirituale, morale e pastorale, ho voluto richiamare «i desideri di sì grande padre per la sua eredità» espressi «nella sua vita, nella sua azione pastorale e nei suoi scritti: la fedeltà a Cristo e al suo Vangelo, la fedeltà alla chiesa e alla sua missione nel mondo, la fedeltà all'uomo e al nostro tempo, la fedeltà al carisma del Vostro Istituto»<sup>3</sup>.

Quanto ho allora affermato merita di essere ripreso e ulteriormente sviluppato nella prospettiva dell'imminente terzo Millennio, che chiede a tutta la Chiesa un rinnovato slancio per l'evangelizzazio-

---

<sup>1</sup> «L'Osservatore Romano», anno 136, 27 settembre 1996, n. 222, p. 5

<sup>2</sup> Lettera Apostolica *Spiritus Domini*, in «Acta Apostolicae Sedis» 79 (1987) 1365-1375; cfr SHCSR 36-37 (1988/1989) 83-94.

<sup>3</sup> Lettera Apostolica, cit., 1374.

ne, nutrita di sincera conversione a livello personale, comunitario e sociale.

2. — La vita e l'insegnamento di s. Alfonso costituiscono, al riguardo, uno stimolo prezioso. Dal momento della sua «conversione» nel 1723, egli visse senza riserve l'ansia evangelica, secondo le parole dell'apostolo Paolo: «Non è per me un vanto predicare; è un dovere per me: guai a me, se non predicassi il vangelo» (1 Cor 9,16). Questa tensione apostolica s. Alfonso indicò come caratteristico fondamentale e intento specifico anche della sua Congregazione. La vitalità e la dinamicità della Comunità redentorista, lungo i suoi due secoli di storia, si radicano nella fedeltà al dinamismo missionario. Ne è stato testimone eloquente, tra gli altri, Gennaro Maria Sarnelli (1702-1744) da me recentemente iscritto nel numero dei Beati.<sup>4</sup> È in questa prospettiva che l'intera Congregazione e i singoli religiosi devono continuare a camminare: il bisogno di Vangelo nel mondo è oggi più forte.

Occorre annunciare con forza la pienezza di significato che Cristo apre alla vita dell'uomo, il fondamento incrollabile che offre ai valori, la speranza nuova che introduce nella nostra storia. È una predicazione che bisogna incarnare nella concretezza delle sfide che l'umanità oggi si trova a dover affrontare e dalle quali dipende il suo stesso futuro. Solo così potrà prendere corpo quella civiltà dell'amore che è da tutti auspicata.

3. — Le forme di questo annuncio vanno costantemente rinnovate alla luce della possibilità e delle esigenze dei diversi contesti. Tale rinnovamento è reso più urgente oggi dalla rapidità dell'evoluzione sociale e culturale. Questo vale in maniera particolare per la «missione popolare» che in questi due secoli ha contrassegnato la predicazione redentorista. La fedeltà alle fondamentali indicazioni alfonsiane dovrà fondersi con il coraggio di opportuni adeguamenti perché tale metodo apostolico possa continuare a rispondere alle attese del Popolo di Dio.

Occorre inoltre avvalersi degli altri mezzi moderni con i quali è possibile portare agli uomini e alle donne d'oggi la verità. Tra gli aspetti che colpiscono nell'opera di s. Alfonso v'è il suo impegno per la stampa: il numero dei suoi scritti, il succedersi delle edizioni e delle traduzioni, la capacità di dire in linguaggio semplice e accessibile a tutti anche le verità più impegnative della fede e della morale hanno

---

<sup>4</sup> Cfr «Acta Apostolicae Sedis» 88 (1996) 913.

diffuso il suo insegnamento in tutti gli strati del popolo cristiano. È proprio da questo esempio che i Redentoristi di oggi devono essere stimolati a un uso sempre più competente di tutti i mezzi di comunicazione sociale, restando però fedeli ad uno stile semplice, sostanziale, chiaro.

L'annuncio è autentico se, seguendo la pedagogia di Cristo, si concretizza nell'accompagnamento paziente della coscienza di ognuno nel graduale cammino verso il vero e il bene. S. Alfonso testimonia con forza che la franchezza della predicazione deve farsi accoglienza di padre e pazienza di medico – soprattutto nel sacramento della riconciliazione – perché ogni persona possa aprirsi all'azione di Cristo Salvatore. La fedeltà al Fondatore chiede in maniera particolare dai Redentoristi tale capacità e tale impegno, indispensabili per quella «generale mobilitazione delle coscienze e comune sforzo etico» che non mi stanco di indicare come risolutivi delle problematiche anche più gravi, come quelle concernenti la vita (Lett. enc. *Evangelium vitae*, 95).

4. — L'approfondimento della teologia morale si colloca in questa prospettiva. S. Alfonso si è particolarmente prodigato perché in tutti gli strati del popolo di Dio venisse colmata la separazione tra fede e vita. La praticità del Fondatore deve continuare a stimolare i suoi figli nella loro opera pastorale, specialmente in ordine al rinnovamento del sacramento della Riconciliazione. Occorre non fermarsi mai alla sola enunciazione dei principi, ma illuminare con essi la quotidianità in maniera da permettere alla coscienza di ogni battezzato un cammino sicuro. Questa praticità alfonsiana esige essenzialità e concretezza, in risposta agli interrogativi che effettivamente contano per il popolo, nella fedeltà al Vangelo e alla Tradizione vivente nella Chiesa. Essa spinge alla maturazione di coscienze capaci di illuminare con la saggezza dello Spirito la complessità delle diverse situazioni della vita.

Con s. Alfonso occorre ribadire la centralità del Cristo come mistero di misericordia del Padre in tutta la pastorale. I Redentoristi non devono mai stancarsi di annunciare la «copiosa redemptio», cioè l'infinito amore con il quale Dio in Cristo si piega verso l'umanità, cominciando sempre da coloro che hanno più bisogno di essere guariti e liberati, perché più segnati dalle conseguenze nefaste del peccato. Possa valere per i figli di oggi quanto il Fondatore afferma di se stesso e dei suoi compagni: «Da noi non si parla d'altro che della passione

del Redentore, affin di lasciare le anime legate con Gesù Cristo»<sup>5</sup>. Possa l'impegno pastorale dell'intera Congregazione continuare a portare il popolo all'incontro con il Cristo crocifisso, cioè con «l'amore ch'esso ci ha dimostrato sulla croce»<sup>6</sup>

5. — Per questo occorre non stancarsi mai di proclamare la misericordia divina. Resta tuttora attuale per tutta la pastorale il richiamo di s. Alfonso: «Bisogna persuadersi che le conversioni fatte per lo solo timore di castighi divini son di poca durata... se non entra nel cuore il santo amore di Dio, difficilmente persevererà». Perciò «l'impegno principale del predicatore» dovrà essere «lasciare in ogni predica che fa i suoi uditori infiammati del santo amore»<sup>7</sup>.

Da questa conversione centrata sull'amore scaturisce la costante tensione alla santità. Facendo sperimentare l'intensità della misericordia con cui Dio si piega verso l'uomo, per guarirlo e liberarlo, s. Alfonso riesce a far riscoprire a tutti, anche ai più umili e ai più poveri, la chiamata e il cammino della santità: «Il religioso da religioso, il secolare da secolare, il sacerdote da sacerdote, il maritato da maritato, il mercadante da mercadante, il soldato da soldato, e così parlando d'ogni altro stato»<sup>8</sup>. Al tempo stesso, egli dà a questa santità una chiara tensione evangelizzatrice che porta a farsi carico del proprio ambiente.

L'impegno per la promozione di un laicato sempre più consapevole della dignità e delle responsabilità battesimali è essenziale per una Chiesa che voglia rispondere alle sfide del terzo millennio. I Redentoristi sono sempre stati in profonda relazione con il popolo. Oggi da parte dei laici, soprattutto dei giovani, si fanno più forti le istanze per una partecipazione maggiore alla vita e alla missione dei consacrati. Essi hanno già trovata una prima risposta nelle indicazioni decise dall'ultimo capitolo generale della Congregazione. È un cammino sul quale procedere con coraggio, pur nel rispetto della specificità sia della vita laicale che di quella religiosa.

6. — S. Alfonso non si stanca di insistere sulla necessità della fedeltà alle scelte e alle modalità in cui il Redentore è stato tra noi il vangelo di Dio. Nelle regole primitive della Congregazione viene affermata

---

<sup>5</sup> S. ALFONSO, *Opere*, vol. III, Torino 1847, 289.

<sup>6</sup> *Pratica di amare Gesù Cristo. Opere ascetiche*, vol. I, 5.

<sup>7</sup> S. ALFONSO, *Opere*, cit., vol. III, 288.

<sup>8</sup> *Pratica di amare*, cit., 79.

come legge fondamentale il «seguire l'esempio» del Redentore. Il Verbo incarnato condivide la nostra condizione, si fa per noi presenza e esperienza di Dio, si pone poi come annuncio franco e deciso, fino alla croce e risurrezione. Lo Spirito continua a guidare la Chiesa sullo stesso cammino (cfr *Lumen gentium*, n. 8). S. Alfonso chiede ai suoi figli di testimoniare in maniera più chiara e decisa la necessità di continuare sulle stesse strade del Cristo; incarnazione e condivisione, testimonianza trasparente, franchezza e significatività di annuncio, generosa partecipazione alla spogliazione della Croce, sono essenziali a chiunque voglia evangelizzare con efficacia apostolica.

Soprattutto occorre restare fedeli alle scelte del Fondatore per gli abbandonati. Fu proprio da tale scelta che nel novembre del 1732 nacque la Congregazione. Fu una scelta radicale in favore di coloro che la stessa pastorale relegava ai margini: il mondo degli abbandonati diventava il mondo di s. Alfonso. Deve restare il mondo di ogni Redentorista, come frutto di un discernimento continuo nel vivo delle diverse situazioni ecclesiali per poter rispondere con prontezza alle urgenze che si vanno delineando.

Tutto questo è significativo per l'intero popolo di Dio nell'impegno di nuova evangelizzazione e di conversione da intensificare in preparazione al terzo millennio. Di fronte alle vecchie e alle nuove situazioni di abbandono, la Chiesa deve continuare il gesto del buon custode (cfr *Lc* 15, 4-7).

7. — Un tale impegno è impossibile senza un rinnovamento spirituale costante. S. Alfonso non si stancava di ripeterlo con toni carichi di profondo amore e fiducia: «Chi è chiamato alla Congregazione del SS. Redentore non sarà mai vero seguace di Gesù Cristo, né si farà mai santo, se non adempirà il fine della sua vocazione e non avrà lo spirito dell'Istituto, ch'è di salvar le anime più destituite di aiuti spirituali, come sono le povere genti della campagna. Questo già fu l'intento della venuta del Redentore, il quale si protestò: Spiritus Domini... unxit me evangelizare pauperibus»<sup>9</sup>. E per questo confidava sulla intercessione potente di Maria, alla quale aveva affidato se stesso e la sua Congregazione.

Volentieri faccio mie le parole e la preghiera del Fondatore, confidando che il suo esempio ispiri non solo ai Redentoristi e alle Redentoriste, ma a tutto il popolo di Dio un più vivo anelito per la pienezza della santità nel servizio generoso ai fratelli.

---

<sup>9</sup> S. ALFONSO, *Opere*, cit., vol. IV, 429 s.

Con tali auspici imparto a Lei ed all'intera Congregazione, quale pegno di costante affetto, una speciale Benedizione Apostolica.

Da Castel Gandolfo, 24 settembre 1996

Joannes Paulus PP II.

LETTERA DEL PAPA AL CARDINALE GIORDANO

PER LA NOMINA A SUO INVIATO SPECIALE  
ALLE CELEBRAZIONI CONCLUSIVE  
DEL III CENTENARIO DELLA NASCITA DI S. ALFONSO

*Avvertenza:* Aggiungiamo il testo della lettera del Santo Padre al Cardinale Giordano alle celebrazioni conclusive del III centenario della nascita di s. Alfonso. Il Santo Padre nominò l'Eminentissimo Cardinale Michele Giordano Suo Inviato Speciale alle celebrazioni conclusive, che ebbero luogo a Pagani, il 23 novembre del 1997. La Missione Pontificia è stato composta dal p. Juan Manuel Lasso de la Vega, già Superiore Generale, dal p. Antonio Di Masi, Superiore Provinciale della Provincia Napoletana e dal prof. Mario Agnes, direttore responsabile dell'Osservatore Romano.

Venerabili Fratri Nostro  
MICHAEL S. R. E. CARDINALI GIORDANO,  
Archiepiscopo Neapolitano

Ad singulos Sanctos viros, qui humanis religiosisque dotibus, in vita refulserunt, ea referre licet Ioannis Apostoli verba: *Ille erat lucerna ardens et lucens* (Io 5, 35). Quos inter sane est adnumerandus S. Alfonsus Maria de Ligorio qui, studiosus Episcopus, clarus Ecclesiae Doctor atque pius Conditor Congregationis Sanctissimi Redemptoris, caelitus manu ductus, verum etiam doctrina vitaeque sanctimonia suo nostroque tempore excelluit. Fervidis enim virtutibus praedictus, animarum lumen vitaeque christianae magister exstitit et clarius in dies refulget, quem nobis datum est saepe laudibus exornare, ac potissi-

mum cum aliquot ante annos praesentes in urbe Paganis eius exuvias venerati sumus.

Ex eius natalibus tria iam saecula transiisse perhibentur eiusque religiosa familia sollemnem huius eventus commemorationem colere properat. Ad hanc enim celebrationem aequae accomodateque peragendam, dilectus Filius P. Iohannes Emmanuel Lasso de la Vega, Supremus quondam Congregationis Moderator, totius familiae Alfonsianae vota excipiens, consilium cepit tantum eventum peculiari sollemnitate recolendi, qua de re a Nobis postulavit ut eminentem virum ecclesiastica dignitate constitutum illuc mitteremus ad Nostram personam sustinendam. Nos quidem, hanc anniversariam memoriam quodammodo participare volentes, illius piis desideriis ac postulationibus concedimus.

Ad te autem, Venerabilis Frater Noster, ob praestantiam tuam et ob peculiarem cum illa communitate necessitudinem, cogitationem Nostram admovimus et animum, quem parem dignumque iudicamus ad ministerium hoc commendabiter explendum. Itaque, magnam tibi aestimationem Nostram significantes, te **MISSUM EXTRAORDINARIUM** renuntiamus ad illam agendam sollemnitatem, quae in urbe Paganis die XXIII mensis Novembris hoc anno MCMXCVII celebrabitur.

Omnibus quidem qui huic commemorationi intererunt cunctisque fidelibus salutationem, benevolentiam ac propensam Nostram voluntatem ostendes. Sacris ritibus Nostro praesidebis nomine. Et ut res ipsa postulaverit, de miris huius Sancti virtutibus loqueris ac praesertim de divina misericordia peccatoribus dispensanda, de Sanctissimo Eucharistico fonte frequentando, de diuturno auxilio a Beata Maria Virgine implorando.

Omnibus tandem sodalibus familiae Alfonsianae cunctoque fidei populo Benedictionem Nostram Apostolicam deferas velimus, quae sit divinarum gratiarum nuntia et sincerum spiritualis prosperitas documentum.

Ex aedibus Vaticanis, die XI mensis Octobris, anno Domini MCMXCVII, Pontificatus nostri undevigesimo

Iohannes Paulus PP. II



I

L'IMPULSO ALFONSIANO

---



REV.MO P. JUAN MANUEL LASSO DE LA VEGA

## SALUTO AI PARTECIPANTI

Eminentissimo Signor Cardinale Eduardo Martínez Somalo,  
Reverendissimi Vescovi,  
Egregi Professori,  
Cari rappresentanti dei vari Ordini e Istituti religiosi,  
Amici, che avete voluto essere presenti al Congresso per celebrare insieme a noi il III Centenario della nascita di S. Alfonso, nostro fondatore, a tutti il mio benvenuto e un grazie cordiale per la vostra presenza e partecipazione.

Il Santo Padre Giovanni Paolo II si è benignato di onorare il III Centenario della nascita di S. Alfonso con una lettera apostolica, pubblicata il 24 settembre 1996. In segno di gratitudine, desidero iniziare il mio saluto con le parole del Papa:

«La ricorrenza tre volte Centenaria della nascita di Sant'Alfonso Maria de Liguori (27 settembre 1696) è motivo di intensificata azione di grazie al Signore per la *copiosa redemptio*, il cui annuncio agli abbandonati e specialmente ai poveri costituì il segreto della vita del Santo Dottore».

Il Congresso è una bella occasione per conoscere la vita di S. Alfonso e l'opera apostolica e missionaria che realizzò in favore dei più poveri del popolo di Dio. Inoltre, il Congresso ci offre l'opportunità di approfondire il tema della recezione nella Chiesa e nella cultura del contenuto teologico, morale e spirituale delle 111 opere alfonsiane. E' un omaggio che presenta il meglio della ricerca interdisciplinare più rigorosa e attuale, come sta a dimostrare la varietà dei centri universitari e dell'attività scientifica dei professori invitati a tenere le relazioni.

Théodule Rey-Mermet, uno dei più felici e recenti biografi di S. Alfonso, nella prefazione della sua opera, scrive:

«Le cifre parlano, evidenti, sorprendenti: la *Teologia morale...* ha avuto 9 edizioni durante la sua vita e 73 dopo la sua morte; la sua sintesi, l'*Homo Apostolicus*, ha raggiunto dal Settecento ai nostri giorni

118 tirature; le *Visite al SS. Sacramento* hanno avuto 2.017 edizioni, *Le glorie di Maria* più di un migliaio; la *Pratica di amare Gesù Cristo* 535; *l'Apparecchio alla morte* 319. Nel numero delle edizioni, sant'Alfonso supera di gran lunga Shakespeare, con circa 20.000 edizioni»<sup>1</sup>.

Non si contano le persone e i gruppi che, durante questi ultimi secoli, hanno trovato e continuano a trovare nei libri di S. Alfonso un messaggio di speranza per impegnarsi a vivere nella pratica di amare Gesù Cristo. Per S. Alfonso essa si realizza in due tempi: il primo ci apre al mistero di Dio, che è amore e prende l'iniziativa di donarci il Figlio per dimostrarci il suo amore spinto fino all'estremo; il secondo si attua nella risposta dell'uomo all'amore ricevuto: conversione, incontro con Cristo nell'Eucaristia, nella preghiera, nella devozione a Maria, nell'amore alla Chiesa, nell'amore ai fratelli.

Secondo gli specialisti, conosciamo abbastanza bene la larga diffusione che le opere di S. Alfonso ebbero durante la sua vita e dopo la morte. Ma, oltre alla diffusione, occorre continuare e approfondire la ricerca sulla qualità di questa massiccia diffusione, specialmente sulla recezione del pensiero alfonsiano nella Chiesa. Il Congresso si propone di fare un po' di luce su questo aspetto, non sufficientemente chiaro.

Non si limiterà ad offrire documentazione storica: vuole approfondire le radici che motivarono l'attività di S. Alfonso e ne fecero un servitore permanente del popolo di Dio e un maestro di vita spirituale. E le radici furono l'amore di Gesù Cristo e l'amore al popolo povero. Sono esse che spiegano l'origine della congregazione missionaria da lui fondata e la sua vasta produzione teologica, morale e spirituale e per tanto occupano un posto particolare nel programma del Congresso.

In questo momento mi piace ricordare un'altra dimensione di S. Alfonso. Durante il XIX e XX secolo vi sono state molte congregazioni e gruppi religiosi che non si sono limitati a leggere le opere di S. Alfonso. Sono numerosi i fondatori e fondatrici che si ispirarono alla santità, alla spiritualità e all'impegno missionario di S. Alfonso e li tradussero nel nuovo contesto storico in cui vivevano, offrendo nuove forme di sequela radicale di Gesù Cristo nella Chiesa e nella società. A tutti loro esprimo la nostra simpatia, comunione fraterna e gratitudine, perché, sia pure in forme diverse, vivono la spiritualità

---

<sup>1</sup> TH. REY-MERMET, *Il santo del secolo dei lumi*, Roma 1983, 9.

alfonsiana. Li invitiamo ad unirsi a noi nel ringraziamento al Padre per i 300 anni di presenza di S. Alfonso nella Chiesa.

Il mio grazie cordiale e sincero a tutti coloro che hanno collaborato a organizzare il Congresso, in modo particolare al coordinatore p. Manuel Gómez Ríos, il quale ha sacrificato molte ore per concretizzare un eccellente programma e un qualificatissimo gruppo di professori per le relazioni. A nome mio e della Congregazione vi dico grazie per l'impegno generoso e serio di investigazione dell'opera di S. Alfonso. Il mio grazie anche alla Commissione Centrale per il III Centenario, all'Accademia Alfonsiana, che ci accoglie nella sua Aula Magna, all'Istituto Storico, che ha preso l'iniziativa di organizzare il Congresso e ha in programma di pubblicarne gli Atti. Da ultimo un grazie a tutti coloro che, in vari modi, hanno collaborato a mettere in moto il Congresso.

Eminenza, prima di ascoltare la sua parola, mi permetta di esprimerle la gratitudine per la sua presenza e la sua attiva partecipazione, che onorano il nostro Congresso e manifestano il suo affetto a S. Alfonso. Voglia trasmettere, ancora una volta, al Santo Padre il nostro grazie per la lettera apostolica che ci ha indirizzato per il III Centenario di S. Alfonso.



S. EM. CARD. EDUARDO MARTÍNEZ SOMALO

S. ALFONSO E LE SFIDE DELLA NUOVA EVANGELIZZAZIONE  
ALLA VITA CONSECRATA

L'esortazione apostolica *Vita Consecrata* rileva che «la storia attuale» presenta grandi sfide «alla nuova evangelizzazione»<sup>1</sup>. Per affrontarle, il Sinodo e il Papa chiedono, a coloro che liberamente hanno scelto la vita consacrata, di saper essere testimoni profetici «nel nostro mondo, dove sembrano spesso smarrite le tracce di Dio»<sup>2</sup>. Per riuscirvi, occorre lasciarsi continuamente interpellare «dalla Parola rivelata e dai segni dei tempi»<sup>3</sup>, vivere con radicalità la sequela del Signore, compiere comunitariamente la volontà del Padre e «tendere con tutte le sue forze verso la perfezione della carità [...] Tendere alla santità: ecco in sintesi il programma di ogni vita consacrata, anche nella prospettiva del suo rinnovamento alle soglie del terzo millennio»<sup>4</sup>.

Un programma esigente, ma splendidamente evangelico e attraente. L'esortazione apostolica, inoltre, ci dice che «la nuova evangelizzazione, come quella di sempre, sarà efficace se saprà proclamare dai tetti quanto ha prima vissuto nell'intimità con il Signore. Per essa sono richieste solide personalità, animate dal fervore dei santi»<sup>5</sup>. Bisogna dire che, nel corso della storia, sono stati molti gli uomini e le donne che hanno veramente vissuto così la sequela di Gesù, specialmente i fondatori e le fondatrici.

Partendo da queste premesse, mi sia concesso di fare con voi alcune riflessioni su S. Alfonso M. de Liguori, testimone eminente della vita consacrata, maestro di vita spirituale e, soprattutto, evangelizzatore. Non parlerò della sua attività teologica e spirituale.

---

<sup>1</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Esortazione apostolica post-sinodale Vita Consecrata*, AAS 88 (1996) 377-486, n. 81.

<sup>2</sup> *Ibid.*, n. 85.

<sup>3</sup> *Ibid.*, n. 81.

<sup>4</sup> *Ibid.*, n. 93

<sup>5</sup> *Ibid.*, n. 81.

Lascio questo campo agli specialisti: molti si trovano qui per partecipare a questo congresso. Il mio intento è più semplice: rifarmi alle due lettere con le quali Sua Santità Giovanni Paolo II presenta le grandi opzioni di S. Alfonso e la sua eredità spirituale, come stimolo attuale e prezioso per affrontare le sfide che la nuova evangelizzazione pone alla vita consacrata. Collegherò le due lettere con l'esortazione apostolica *Vita Consecrata* sui punti seguenti: conversione e evangelizzazione; opzione in favore dei più poveri; rinnovamento della evangelizzazione e integrazione dei laici nella nuova evangelizzazione.

S. Alfonso M. de Liguori visse 91 anni. Questo spiega perché, nel breve spazio di 9 anni, abbiamo celebrato il secondo centenario della sua morte e stiamo adesso celebrando il terzo della sua nascita. Il Santo Padre ha voluto essere presente ad entrambi. Nel 1987 indirizzò al superiore generale dei Redentoristi, P. Juan Manuel Lasso de la Vega, la lettera apostolica *Spiritus Domini*. In essa mette in rilievo di Alfonso l'incessante lavoro «di Missionario, di Vescovo, di teologo e di scrittore spirituale, di fondatore e superiore di una Congregazione religiosa... Per andare incontro alle necessità del popolo di Dio, egli affiancò presto all'apostolato della parola e dell'azione pastorale, quello della penna... L'impegno dello scrittore, infatti, promana dalla predicazione ed a essa riconduce nella persistente tensione verso la salvezza delle anime». Il Papa si sofferma anche sull'influsso rilevante che S. Alfonso ebbe «nella società del suo tempo» con l'attività pastorale e la pubblicazione di ben 111 opere; fa sua l'ammirazione dei propri predecessori e afferma: «Dalla testimonianza della storia della Chiesa e dalla pietà popolare risulta che il messaggio di Sant'Alfonso è ancora attuale»<sup>6</sup>.

Il 24 settembre 1996 il Papa si unì alle celebrazioni per il terzo centenario della nascita di S. Alfonso con una seconda lettera. Egli stesso avverte che intende riprendere il discorso della prima lettera per svilupparlo «nella prospettiva dell'imminente terzo Millennio, che chiede a tutta la Chiesa un rinnovato slancio per l'evangelizzazione, nutrito di sincera conversione a livello personale, comunitario e

---

<sup>6</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Lettera Apostolica «Spiritus Domini»*, in «Acta Apostolicae Sedis» 79 (1987) 1365-1375.

sociale». E insiste: «La vita e l'insegnamento di s. Alfonso costituiscono, al riguardo, uno stimolo prezioso»<sup>7</sup>.

### 1. – Conversione ed Evangelizzazione

L'esortazione apostolica *Vita Consecrata* dedica la prima parte a radicare la vita consacrata nel mistero trinitario. Nella seconda parte sviluppa la dimensione fraterna e nella terza il *servitium caritatis*: la vita consacrata epifania dell'amore di Dio nel mondo. Epifania che trova la sua più alta realizzazione nella evangelizzazione.

Il terzo capitolo si apre con una gioiosa affermazione: «Ad immagine di Gesù, Figlio diletto «che il Padre ha consacrato e mandato nel mondo (Gv 10, 36), anche coloro che Dio chiama alla sua sequela sono consacrati ed inviati nel mondo per imitarne l'esempio e continuare la missione [...] Nella loro chiamata è quindi compreso il compito di dedicarsi totalmente alla missione; anzi, la stessa vita consacrata, sotto l'azione dello Spirito Santo che è all'origine di ogni vocazione e di ogni carisma, diventa missione, come lo è stata tutta la vita di Gesù»<sup>8</sup>.

Certamente l'invio del Padre riguarda tutti i battezzati, ma specialmente coloro che seguono il Signore «più da vicino» scegliendo liberamente di consacragli la loro vita. L'iniziativa del Padre, «fonte di ogni santità, (è) la sorgente originaria della vita consacrata»<sup>9</sup>.

L'esortazione apostolica, fin dall'inizio del capitolo, chiarisce molto bene il significato ecclesiale della missione nella vita di tutti i consacrati, non esclusivamente dei missionari impegnati: «La missione, infatti, prima di caratterizzarsi per le opere esteriori, si esplica nel rendere presente al mondo Cristo stesso mediante la testimonianza personale. È questa la sfida, questo il compito primario della vita consacrata! Più si lascia conformare a Cristo, più lo si rende presente e operante nel mondo per la salvezza degli uomini»<sup>10</sup>.

In vari luoghi l'esortazione apostolica sottolinea ai consacrati che l'unico modo di conformarsi a Cristo, per renderlo presente nel mondo, consiste nell'«abbandono di ogni cosa (Mt. 19, 27), per vivere

<sup>7</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Lettera apostolica per il III Centenario della nascita di sant'Alfonso Maria de Liguori*, in «L'Osservatore Romano», 27.9.1996 (in questo volume pp. 15-21), nn. 1. 2.

<sup>8</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Vita Consecrata*, n. 72

<sup>9</sup> *Ibid.*, n. 22.

<sup>10</sup> *Ibid.*, n. 72.

in intimità con Lui e seguirlo dovunque Egli vada (Ap 14, 4)<sup>11</sup>», in «una dedizione totale ed esclusiva»<sup>12</sup>. «Questo lasciare tutto e seguire il Signore (cfr Lc 18, 28) costituisce un programma valido per tutte le persone chiamate e per tutti i tempi»<sup>13</sup>. «Il punto di avvio del programma sta nel lasciare tutto per Cristo (cfr Mt 4, 18-22; 19, 21.27; Lc 5, 11) preferendo Lui ad ogni cosa, per poter partecipare pienamente al Suo mistero pasquale»<sup>14</sup>.

S. Alfonso visse intensamente la chiamata dello Spirito, che gli chiese di lasciare ogni cosa per seguire Cristo. Primogenito di una nobile famiglia napoletana, era stato educato a farne parte con una raffinata formazione. Esercitava la professione di avvocato; conduceva una vita spirituale intensa ma, come al giovane Ricco del Vangelo, gli mancava una sola cosa per realizzare pienamente la sequela di Gesù (Lc 18, 18-23). Gli esercizi spirituali della Pasqua del 1722 lo scossero profondamente nell'animo. Il 29 agosto del 1723, mentre accudiva i malati dell'ospedale degli Incurabili di Napoli, sentì una chiamata interiore irresistibile: «Lascia tutto, vieni e seguimi».

S. Alfonso ebbe una formazione mirata al successo della società barocca del Settecento napoletano, però scelse la via delle beatitudini, sfidando la forte opposizione del padre. Aveva 27 anni. Tre anni dopo fu ordinato sacerdote. Ricordò sempre il 29 agosto come il giorno della sua conversione.

Nella conversione radicale di S. Alfonso al Vangelo, Giovanni Paolo II vede l'origine del suo impegno missionario. Così scrive nella lettera apostolica del 24 settembre scorso: «Dal momento della sua "conversione" nel 1723, egli visse senza riserve l'ansia evangelizzatrice, secondo le parole dell'apostolo Paolo: Non é per me un vanto predicare il vangelo; è un dovere per me: guai a me se non predicassi il vangelo (1Cor 9, 16)<sup>15</sup>».

S. Alfonso non si limitò soltanto a vivere l'esperienza dello spogliamento totale per il regno dei cieli. In tutte le sue opere la conversione del cuore è il punto chiave della sua dottrina spirituale sulla chiamata alla santità: «Tutta la perfezione consiste in mettere in pratica due cose: il distacco dalle creature e l'unione con Dio. Il che

<sup>11</sup> *Ibid.*, n. 18.

<sup>12</sup> *Ibid.*, n. 17.

<sup>13</sup> *Ibid.*, n. 18.

<sup>14</sup> *Ibid.*, n. 93.

<sup>15</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Lettera apostolica per il III Centenario della nascita*, cit.,

tutto si contiene in quel grande insegnamento lasciatoci da Gesù Cristo: *Qui vult venire post me abneget semetipsum, tollat crucem suam et sequatur me*» (Mt. 16, 24.) Distacco dalle creature «per giungere alla perfezione», a «l'unione con Dio»<sup>16</sup>.

*La chiamata, l'abbandono di ogni cosa, la dedicazione totale, la testimonianza personale* sono, per l'esortazione *Vita Consecrata*, la sfida che i consacrati devono accogliere «per rendere presente al mondo Cristo stesso»<sup>17</sup>; perché: «la persona, che se ne lascia afferrare, non può non abbandonare tutto e seguirlo (cfr. *Mc* 1, 16-20; 2, 14; 10, 21.28). Come Paolo, essa considera tutto il resto *una perdita di fronte alla sublimità della conoscenza di Cristo Gesù*, a confronto del quale non esita a ritenere ogni cosa *come spazzatura, al fine di guadagnare Cristo (Fil 3, 8)*. La sua aspirazione è di immedesimarsi con Lui, assumendone i sentimenti e la forma di vita»<sup>18</sup>.

## 2. – Opzione per i più poveri

L'annuncio della salvezza è rivolto a tutti gli uomini, senza eccezione. Certamente la Parola di Dio accentua «la predilezione per i poveri»<sup>19</sup> nella grande tradizione profetica del Servo del Signore, il resto di Israele. Dopo l'annuncio dell'angelo, Maria canta *la grandezza del Signore che ha guardato l'umile sua serva (Lc 1, 47-48)*. Zaccaria canta la bontà misericordiosa di Dio, che manda un sole per rischiarare quelli che stanno nelle tenebre e nell'ombra della morte (*Lc 1, 78-79*). Gli angeli rivelano la nascita del Signore ad «alcuni pastori che trascorrevano la notte all' intemperie, facendo la guardia al loro gregge» (*Lc 2, 8*).

L'esortazione apostolica *Vita Consecrata* prende il passo della sinagoga di Nazareth (*Lc 4, 16-19*), per esprimere il legame che lo stesso Signore stabilì tra la sua missione e «la predilezione per i poveri e la promozione della giustizia». E spiega che cosa intende per poveri: «Poveri, nelle molteplici dimensioni della povertà, sono gli oppressi, gli emarginati, gli anziani, gli ammalati, i piccoli, quanti vengono

<sup>16</sup> S. ALFONSO, *Breve pratica per la perfezione raccolta dalle dottrine di santa Teresa*, Marietti, Torino, 1887, 460-463.

<sup>17</sup> *Vita Consecrata*, n. 72.

<sup>18</sup> *Ibid.*, n.18.

<sup>19</sup> *Ibid.*, n 82.

considerati e trattati come *ultimi* nella società. L'opzione per i poveri è insita nella dinamica stessa dell'amore vissuto secondo Cristo»<sup>20</sup>.

S. Alfonso de Liguori scelse i poveri dei bassifondi napoletani per annunciare loro la Buona Novella della salvezza e, per loro e con loro, istituì le *Cappelle serotine*. Tannoia suo primo biografo, scrive: «Alfonso per lo più operava nel Mercato, e nel Lavinaro, ove vi è la feccia del Popolo Napoletano; anzi godeva vedersi circondato dalla gente più vile, come sono i Lazzari, così detti, e da altri d'infimo mestiere. Questa gente piucchè ogn' altra aveva Alfonso a cuore; e non mancava illuminarla colle prediche, e ridurla a Dio colla Sacramentale Confessione... addivennero anime di orazione non ordinaria, e sommamente impegnati in amare Gesù Cristo»<sup>21</sup>.

L'attività apostolica portò Alfonso nelle zone interne del Regno di Napoli, dove scoprì gruppi più abbandonati e decise di restare con loro: campagnoli, pecorai e caprai delle montagne. Alla povertà economica si univa l'emarginazione sociale, l'abbandono da parte dell'amministrazione civile e la mancanza di assistenza spirituale. Per S. Alfonso erano «le anime più abbandonate» e per loro fondò, nel 1732, la Congregazione missionaria del Santissimo Redentore. Aveva 36 anni. Fino a quando la salute glielo consentì, si dedicò completamente alle missioni popolari.

Nella supplica che inviò al Sommo Pontefice per chiedere l'approvazione dell'Istituto, leggiamo: «l'unico intento della (Congregazione) sarà di seguitare l'esempio del nostro Salvatore Gesù Cristo in predicare a' poveri la divina parola, come egli disse di se stesso: *Evangelizare pauperibus misit me*»<sup>22</sup>.

L'opzione di S. Alfonso fu carica di significato profetico, allora, e continua ad esserlo nell'interpretazione della Chiesa del XX secolo. Giovanni Paolo II, nella lettera apostolica *Spiritus Domini*, la ricorda per chiedere ai seguaci di S. Alfonso lo stesso spirito missionario e per impegnare il popolo di Dio nella nuova evangelizzazione e nella conversione in preparazione al terzo millennio: «Soprattutto occorre restare fedeli alla scelta del Fondatore per gli abbandonati. Fu proprio da tale scelta che nel novembre del 1732 nacque la Congregazione. Fu una scelta radicale in favore di coloro che la stessa pastorale relegava ai margini: il mondo degli abbandonati diventava il mondo

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> Tannoia I, 40.

<sup>22</sup> Cfr SHCSR 16 (1968) 400.

di S. Alfonso. Deve restare il mondo di ogni Redentorista, come frutto di un discernimento continuo nel vivo delle diverse situazioni ecclesiali per poter rispondere con prontezza alle urgenze che si vanno delineando. Tutto questo è significativo per l'intero popolo di Dio nell'impegno di nuova evangelizzazione e di conversione da intensificare in preparazione al terzo millennio. Di fronte alle vecchie e alle nuove situazioni di abbandono, la Chiesa deve continuare il gesto del buon Pastore che lascia le novantanove al sicuro e si mette in cerca della pecora sperduta (cfr Lc 15, 4-7). Un tale impegno è impossibile senza un rinnovamento spirituale costante. S. Alfonso non si stancava di ripeterlo con toni carichi di profondo amore e fiducia»<sup>23</sup>.

I vescovi della Campania, i quali annoverano S. Alfonso tra i loro predecessori e modelli, in occasione del Secondo Centenario della sua morte scrivevano: «La scelta radicale di Cristo: *Va, vendi quello che hai, dallo ai poveri, poi vieni e seguimi*, cambia radicalmente la vita di S. Alfonso. Egli lascia Napoli e sceglie la povertà della campagna. La sua fuga è una scelta di campo, una rottura con una vita [...] S. Alfonso sarà l'apostolo delle campagne abbandonate perchè non c'era nessuna persona di valore che evangelizzasse villaggi e casolari che allora potevano sembrare isole sperdute... E lì conobbe la povertà che lo rese povero in spirito per distribuire la ricchezza del Regno dei cieli. In questa scelta è l'attualità di S. Alfonso. La Chiesa italiana infatti nei suoi ultimi documenti fa *la scelta dei poveri. Ripartire dagli ultimi* è un poco la via che la Chiesa oggi si è data, come un imperativo categorico»<sup>24</sup>.

### 3. - S. Alfonso e il rinnovamento dell'evangelizzazione

S. Alfonso non si limitò ad evangelizzare i più poveri, ma si lasciò evangelizzare da loro, facendo suo uno stile di vita che ha lasciato un solco nella storia missionaria e nella spiritualità. Porto tre esempi per mostrare l'impegno di S. Alfonso nel rinnovare i metodi dell'evangelizzazione del suo tempo e rendere più comprensibile l'annuncio della Buona Novella nelle sue varie modalità. Scelse di accettare o costruire le case della Congregazione «fuori dell'abitato e

---

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> *Messaggio dei Vescovi della Campania*, in «L'Osservatore Romano», 31. 7. 1987, 4.

nel mezzo delle Diocesi più bisognose», «affine di meglio impiegarsi in beneficio de' contadini e d'esser così pronti a porger loro aiuto». Era cosciente della novità e lo diceva al Papa Benedetto XIV: «non viene praticato da nessun'altra congregazione missionaria»<sup>25</sup>. Scartò la missione centrale segneriana, nella quale la gente doveva venire al centro prescelto della località circostante, e preferì la missione parrocchiale: voleva che fossero i missionari a dover andare incontro alla gente e che l'annuncio della Buona Novella fosse portato anche nelle piccole frazioni. Rinnovò la maniera di annunciare il Vangelo, liberandola dagli artifici del concettismo e dalle ridondanze barocche, e scegliendo di predicare *alla apostolica*, cioè con stile semplice e trasparente. Quanto al rinnovamento dei contenuti della missione e alla introduzione della *vita devota* nelle parrocchie come mezzo di perseveranza, lasciò la trattazione agli specialisti.

*Lo stile semplice e trasparente*, che lui chiamava «alla apostolica», era una opzione in favore dei più poveri, defraudati del messaggio della salvezza, predicato in un linguaggio incomprensibile. Era soprattutto affermare la grandezza e la dignità del povero, la sua fede e la sua speranza. Alfonso le assunse per poi ridistribuirle ai poveri sotto forma di preghiera, musica, affetti spontanei che venivano ad arricchire la pietà di quello stesso popolo. Stranamente, l'opzione di S. Alfonso per lo stile «familiare o semplice» contribuì a riformare l'espressione letteraria e ne fece un maestro della lingua del secolo XVIII con circa 21.000 edizioni delle sue opere, tradotte in una settantina di lingue.

L'esortazione apostolica riconosce l'enorme importanza dei mezzi di comunicazione nella società dell'informatica e delle grandi vie della comunicazione e incoraggia le persone consacrate ad essere presenti «nel mondo della comunicazione sociale», per testimoniare il Vangelo, seguendo l'esempio di tanti nostri predecessori, che seppero affrontare «genialmente le difficoltà»<sup>26</sup>. S. Alfonso fu uno di questi maestri. La sua produzione pittorica, musicale e soprattutto spirituale si spiega soltanto come prolungamento della missione e della evangelizzazione. La stessa *Teologia Morale* fu pensata per i missionari. Questa dimensione pastorale, ben nota agli specialisti, risalta di luce propria nella lettera apostolica per il terzo centenario e spiega la *ricezione del pensiero alfonciano nella Chiesa* e nel popolo di

<sup>25</sup> Cfr SHCSR 16 (1968) 283.

<sup>26</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Vita consecrata*, cit., n. 99.

Dio, tema centrale di questo congresso: «Tra gli aspetti che colpiscono nell'opera di s. Alfonso v'è il suo impegno per la stampa: il numero dei suoi scritti, il succedersi delle edizioni e delle traduzioni, la capacità di dire in linguaggio semplice e accessibile a tutti anche le verità più impegnative della fede e della morale hanno diffuso il suo insegnamento in tutti gli strati del popolo cristiano. È proprio da questo esempio che i Redentoristi di oggi devono essere stimolati a un uso sempre più competente di tutti i mezzi di comunicazione sociale, restando però fedeli ad uno stile semplice, sostanziale, chiaro»<sup>27</sup>.

Da dove traeva origine l'interesse di S. Alfonso per il rinnovamento della evangelizzazione? Dalla fedeltà al Vangelo e dalla sollecitudine nell'ascoltare le necessità del popolo e mettere l'evangelizzazione al suo servizio. Lo dice magistralmente Giovanni Paolo II nella lettera *Spiritus Domini*: «Sant'Alfonso fu molto amico del popolo, del popolo minuto, del popolo dei quartieri poveri della capitale del regno di Napoli, del popolo degli umili, degli artigiani, e soprattutto della gente della campagna. Questo senso del popolo caratterizza tutta la vita del Santo, come missionario, come fondatore, come vescovo, come scrittore. Per il popolo egli ripenserà la predicazione, la catechesi, l'insegnamento della morale e della stessa vita spirituale [...] La popolarità del Santo deve il suo fascino alla brevità, alla chiarezza, alla semplicità, all'ottimismo, all'affabilità che arriva fino alla tenerezza. Alla radice di questo suo senso del popolo sta l'ansia della salvezza: salvarsi e salvare. Una salvezza che va fino alla perfezione, alla santità»<sup>28</sup>.

Alle soglie del terzo millennio è arduo il compito di annunziare l'abbondante redenzione di Cristo e il messaggio delle beatitudini a un mondo secolarizzato, a un mondo che fa di mammona il suo idolo<sup>29</sup>, nel quale «il materialismo, avido di possesso, (è) disattento verso le esigenze e le sofferenze dei più deboli e privo di ogni considerazione per lo stesso equilibrio delle risorse naturali» ignorando la solidarietà<sup>30</sup>. E' a questo mondo che la Chiesa deve annunziare la Buona Notizia della salvezza e dimostrare, con la vita e l'esempio dei testimoni consacrati a Cristo, che la promessa della salvezza continua ancora.

---

<sup>27</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Lettera apostolica per il III Centenario della nascita*, cit., n. 3.

<sup>28</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Lettera Apostolica «Spiritus Domini»*, cit.

<sup>29</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Vita consecrata*, cit., n. 90.

<sup>30</sup> *Ibid.*, n. 89.

La lettera del Papa per il terzo centenario di S. Alfonso chiedeva di «annunciare con forza la pienezza di significato che Cristo apre alla vita dell'uomo, il fondamento incrollabile che offre ai valori, la speranza nuova che introduce nella nostra storia» perché «solo così potrà prendere corpo quella civiltà dell'amore che è da tutti auspicata»<sup>31</sup>. Questo esige, prosegue il Papa, che bisogna rinnovare le forme dell'annuncio «alla luce delle esigenze dei diversi contesti. Tale rinnovamento è reso più urgente oggi dalla rapidità dell'evoluzione sociale e culturale»<sup>32</sup>.

#### 4. – *Integrazione dei laici nella nuova evangelizzazione*

L'esortazione post-sinodale riconosce che in questi ultimi anni «uno dei frutti della dottrina della Chiesa», è la presa di coscienza della *comunione e collaborazione* con i laici «per partecipare più efficacemente alla missione ecclesiale»<sup>33</sup>. In alcuni Istituti religiosi dediti all'apostolato, la collaborazione pastorale è diventata effettiva, nella convinzione che «il loro carisma può essere condiviso con i laici»<sup>34</sup>.

Nella lettera per il terzo centenario di S. Alfonso, Giovanni Paolo II riprende il tema con le seguenti parole: «L'impegno per la promozione di un laicato sempre più consapevole della dignità e delle responsabilità battesimali è essenziale per una Chiesa che voglia rispondere alle sfide del terzo millennio»<sup>35</sup>. Sa bene il Papa che l'argomento della partecipazione dei laici nell'evangelizzazione fu trattato nell'ultimo capitolo generale dei Redentoristi (1991). Sa anche che, in varie nazioni, i laici partecipano in prima persona con i Redentoristi nel programma di avanguardia dell'evangelizzazione missionaria e chiede di continuare con coraggio su questa strada. E' la naturale conseguenza delle radici storiche che S. Alfonso lasciò fin dal suo primo impatto con il popolo e gli emarginati delle *Cappelle serotine*. Ecco il messaggio pontificio, che riteniamo valido per tutti gli Istituti che evangelizzano: «I Redentoristi sono sempre stati in profonda comunione con il popolo. Oggi da parte dei laici, soprattutto dei giovani, si fanno più forti le istanze per una partecipazione maggiore alla vita e alla missione dei consacrati. Esse hanno già

<sup>31</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Lettera apostolica per il III Centenario della nascita*, cit., n. 2.

<sup>32</sup> *Ibid.*, n. 3.

<sup>33</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Vita Consecrata*, cit., n. 54.

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

<sup>35</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Lettera apostolica per il III Centenario*, cit. n. 5.

trovato una prima risposta nelle indicazioni decise dall'ultimo capitolo generale della Congregazione. È un cammino sul quale procedere con coraggio, pur nel rispetto della specificità sia della vita laicale che di quella religiosa»<sup>36</sup>.

Attraverso il magistero di Giovanni Paolo II, abbiamo comprovato che l'opzione radicale di S. Alfonso per il Vangelo, la fedeltà alla Parola di Dio e la vicinanza al popolo povero lo portarono a creare un nuovo stile di evangelizzazione nella sua epoca; allo stesso tempo, queste opzioni indicano alla Chiesa e ai testimoni del Vangelo la via da seguire nella nuova evangelizzazione del terzo millennio.

Concludiamo con Maria. Ad Essa rivolgiamo la nostra preghiera con s. Alfonso: Maria, Madre sempre in cammino, piena sempre di grazia, apertura totale allo Spirito, aiutami ad essere, come te, testimone limpido dell'Amore<sup>37</sup>.

---

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> Cfr S. ALFONSO, *Novena dello Spirito Santo*, in *Opere ascetiche X: Via della Salute e opuscoli affini*, a cura di Oreste Gregorio, Roma 1968, 225-241.



GIOVANNI VELOCCI

## CRISTO: CENTRO DELLA SPIRITUALITA' ALFONSIANA

## SOMMARIO:

CRISTO: CENTRO DELLA SPIRITUALITA' ALFONSIANA. 1. - *L'incarnazione*; 2. - *La passione*; 3. - *La passione negli scritti*. 4. - *Il metodo*; 5. - *Il pensiero*; 6. - *L'eucarestia*: a) *Il sacrificio della messa*; b) *La comunione*; c) *La presenza reale*.

S. Alfonso inizia il libro *Pratica di amar Gesù Cristo* con la seguente dichiarazione: «Tutta la santità e la perfezione di un'anima consiste nell'amare Gesù Cristo, nostro sommo bene, nostro Salvatore». <sup>1</sup> Queste parole che stabiliscono un principio generale, valido per tutti, rivelano anche l'esperienza personale di Alfonso, il quale era troppo sincero per affermare una verità senza averla prima praticata. In realtà Gesù Cristo fu sempre al centro della sua vita, orientò tutta la sua attività, costituì l'esperienza totalizzante del suo cuore di battezzato, di sacerdote, di vescovo. Tale presenza, sempre viva, si fece più intensa in alcuni momenti decisivi, come quando egli lasciò la professione di avvocato per consacrarsi a Dio, o quando divenne sacerdote, come risulta dai propositi fatti in quel giorno. <sup>2</sup>

Un altro momento forte fu l'inizio della congregazione religiosa da lui fondata nel 1732; lo comprese il biografo A. Tannoia, che così descrive lo strappo di Alfonso da Napoli:

«Facendo a Gesù Cristo un totale sacrificio della città di Napoli, egli si offrì a vivere il resto dei suoi giorni tra stalle e capanne, e a morirvi tra pastori e contadini». <sup>3</sup>

<sup>1</sup> S. ALFONSO DE LIGUORI, *Pratica di amar Gesù Cristo*, in *Opere ascetiche*, I, 1.

<sup>2</sup> Ecco alcuni di tali propositi: «Sono prete: devo ispirare le virtù di Gesù Cristo e diffondere la gloria del sommo eterno sacerdote» [...] «Io offro Gesù Cristo all'eterno Padre: devo dunque rivestirmi delle virtù di Gesù» (P. L. RISPOLI, *Vita del Beato Alfonso M. de Liguori*, Napoli 1834, 35-36).

<sup>3</sup> TANNIOIA, I, 86.

Il primato di Cristo risalta nel titolo di Santissimo Salvatore dato alla nuova congregazione, nel motto ispiratore *Copiosa apud eum redemptio*; nel fine unico assegnato ai congregati: «Seguire l'esempio del nostro Salvatore in predicare ai poveri la divina parola».<sup>4</sup>

E Alfonso si consacrò totalmente alla sequela Christi nella sua opera di missionario instancabile, di vescovo illuminato, di scrittore fecondo. Quindi, giustamente, uno studioso, Dionisio Ruiz Goñi, ha scritto:

«Non è ammissibile una biografia alfonsiana, che non abbia una connotazione critica profonda, ampia e fondamentale. E questo vale non solo per la sua vita privata, ma per tutta l'attività di missionario, di fondatore, di direttore spirituale, di vescovo, di scrittore».<sup>5</sup>

E il biografo Th. Rey-Mermet soggiunge:

«Tutta l'opera gigantesca di Alfonso è unificata nella promozione della salvezza e della santità degli uomini: essa mira tutta a continuare e a estendere la missione di Gesù Cristo [...]».

E ancora:

«Tutta la teologia e la spiritualità di Alfonso sono essenzialmente cristocentriche».<sup>6</sup>

La centralità di Cristo è presente in tutta la sua vasta opera letteraria, nella concezione della storia, nella dommatica, nella morale, nella spiritualità. Egli espone la sua visione storica soprattutto nel libro *Condotta mirabile della divina Provvidenza* in salvar l'uomo per mezzo di Gesù Cristo, in cui, in una sintesi chiara e lineare, mostra Gesù Cristo come vero dominatore della storia e scopo ultimo di essa. Lo considera in tre momenti: nell'attesa, nel tempo della sua vita terrena, nei secoli seguenti. Anzitutto nell'attesa; l'intera storia prima di Cristo gravitava verso di lui, e in tutti i popoli, in tutte le religioni, in tutte le culture e civiltà c'era un'aspirazione verso un salvatore. L'attesa del messia fu esplicita nel popolo ebreo, la cui storia, che si svolge sotto l'azione costante e straordinaria di Dio, fu tutta in funzione di lui. Cristo venne nella pienezza del tempo, e questo è il se-

<sup>4</sup> Cfr TH. REY-MERMET, *Il Santo del secolo dei lumi*, (trad. it.), Roma 1983, 531.

<sup>5</sup> D. RUIZ GOÑI, *Addio ai tribunali*, Materdomini (AV) 1995, 114

<sup>6</sup> TH. REY-MERMET, *La Doctrine spirituelle de Saint Alphonse*, in AA.VV., *Alphonse de Liguori, Pasteur et Docteur*, Paris 1987, 275-276; 294.

condo momento che focalizza la riflessione dell'autore; considerando le circostanze della sua venuta, la preparazione, l'opera da lui svolta, il suo messaggio, la Chiesa da lui fondata, si deve concludere che siamo dinanzi ad un evento straordinario. Gesù è la rivelazione suprema dell'amore misericordioso di Dio, di cui ci dà certezza assoluta e ce ne fa conoscere gli aspetti più veri. E Cristo continua la sua opera di salvezza per mezzo della Chiesa, sua incarnazione permanente attraverso i secoli.

Alfonso pone ancora Cristo al centro della teologia dommatica, aspetto che risalta specialmente nella polemica con i giansenisti: a questi - che presentano un Cristo vinto, il quale non era stato capace di salvare tutti gli uomini, ma soltanto un numero limitato, e che è un avaro distributore della grazia - il Liguori oppone il Cristo vittorioso di san Paolo, che è morto per tutti, che ha operato una redenzione abbondante, pronta a riversarsi su tutti gli uomini che la vogliono accogliere.<sup>7</sup> E il primato di Cristo è presente nella teologia morale, di cui s. Alfonso è il maestro indiscusso. E' noto che egli, dopo un lungo travaglio e appassionate ricerche, riuscì a liberarsi dai condizionamenti rigoristici del suo tempo, a trovare la sua via, a creare un sistema nuovo fatto di equilibrio e moderazione, divenuto in seguito patrimonio di tutta la Chiesa. Lo basò sulla psicologia, sulle possibilità e sui limiti dell'uomo, ma, soprattutto, sull'amore misericordioso di Gesù Cristo. Mi sembra giusta l'opinione di B. Häring, secondo il quale il vero pensiero morale di sant'Alfonso, più che nella ponderosa *Theologia Moralis*, che risente della casistica contemporanea, si trova nella *Pratica di amar Gesù Cristo*, un limpido saggio dell'amore di Gesù per l'uomo e dell'amore dell'uomo per Gesù.

#### CRISTO: CENTRO DELLA SPIRITUALITA' ALFONSIANA

Gesù Cristo che pervade l'intero mondo alfonsiano è al centro della sua dottrina spirituale, come cercherò di dimostrare nella mia relazione.

Mi introduco con un testo significativo:

«Il Verbo Eterno è venuto nel mondo per farsi amare da noi: questo tutto il suo desiderio. Dio Padre l'ha mandato sulla terra perché guadagnasse il nostro cuore con il mostrarci quanto ci ama, e ci

---

<sup>7</sup> Cfr G. CACCIATORE, *S. Alfonso de Liguori e il giansenismo*, Firenze 1944, 237 ss.

ama nella misura in cui amiamo Gesù Cristo [...] Inoltre egli non ci ammette alla felicità eterna se non in quanto la nostra vita è conforme a quella di Gesù Cristo. Ma noi non acquisteremo mai questa conformità, non ne avremo neppure il desiderio, se non ci applicheremo a considerare l'amore che ci ha portato Gesù Cristo».<sup>8</sup>

Dio ci ama se noi amiamo Gesù Cristo; ci perdona, ci usa misericordia, ci salva, solo perché ci vede uniti a Gesù e vede Gesù in noi: senza questa presenza saremmo perduti. Il culto del Verbo incarnato deve essere al primo posto, in assoluto, tra le devozioni, deve essere il cuore di ogni vita cristiana; s. Alfonso richiama insistentemente i fedeli e i predicatori a questo punto cardinale:

«Molti si dedicano ad altre devozioni e trascurano questa. Tanti predicatori e confessori parlano poco dell'amore verso Gesù Cristo, la principale, anzi l'unica devozione dei cristiani. Questa negligenza ha delle conseguenze deplorabili perché se le anime fanno pochi progressi nella virtù e continuano a cader nei difetti, è perché esse si applicano poco e sono poco esortate ad amare Gesù Cristo».<sup>9</sup>

S. Alfonso considera l'amore di Cristo e la sua opera di Salvatore specialmente in tre eventi: l'incarnazione, la passione, l'eucarestia.

### 1.- *L'incarnazione*

L'incarnazione fu costantemente presente alla riflessione di s. Alfonso, che vi dedicò scritti, meditazioni, preghiere, canti.<sup>10</sup> Predomina in essi la pietà, la fiducia, la tenerezza verso il Verbo incarnato, «il Bambino di Betlemme», ma a questi sentimenti è sottesa una profonda visione teologica: Gesù nell'incarnazione assunse una natura umana singola, ma potenzialmente prese la natura di ogni uomo, diventando il capo della nuova umanità, per cui tutti sono uniti a lui. E' dalla consapevolezza di questo fatto, dalla sicurezza di essere salvato, che prorompe la gioia di s. Alfonso, la quale si manifesta in preghiere,

<sup>8</sup> S. ALFONSO DE LIGUORI, *Novena del Sacro Cuore*, in *Opere ascetiche*, IV, 500.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 499.

<sup>10</sup> S. Alfonso raccolse i suoi scritti sul Natale in un libro che pubblicò nel 1758 con il titolo: *Novena del Santo Natale colle meditazioni per tutti i giorni dell'Avvento fino all'Ottava dell'Epifania*. Egli apprese l'amore per l'incarnazione dalla madre che era stata educata dalle suore francescane; da lei ricevette una piccola statua di Gesù Bambino che conservò per tutta la vita. Inoltre subì certamente l'influsso dell'ambiente religioso di Napoli in cui è molto vivo il culto del Natale, culto che si esprimeva anche nei caratteristici presepi settecenteschi.

affetti, canti. Egli descrive le attrattive del Bambino divino, la dottrina che ha dato, le virtù che ha praticato, le grazie che ha portato, apprende da lui la «morale divina», attinge dalla sua culla i più forti motivi di carità. Come già san Francesco non poteva abbandonare questi luoghi di innocenza, di umiltà, di purezza, così anche il cuore di Alfonso non sapeva staccarsi dalla santa grotta di Betlemme.<sup>11</sup>

Egli si addentra nella meditazione dell'incarnazione e ne ricerca i motivi (*cur Deus homo?*), che ritrova anzitutto nell'amore di Dio, amore che gli fa ritenere l'uomo una realtà molto importante a cui egli non può e non vuole rinunciare. Qui sorge lo stupore, espresso con un forte pensiero di san Tommaso: «Dio ama tanto l'uomo come se l'uomo fosse il suo Dio, e come se egli senza l'uomo non potesse esser felice».<sup>12</sup> L'amore lo spinge a uscire da se stesso, a incarnarsi: *amor extra se rapit*. S. Alfonso immagina uno scontro tra la giustizia e la misericordia sulla condizione dell'uomo peccatore e sul suo destino eterno di salvezza o di perdizione, in cui ciascuna accampa i suoi diritti, ma alla fine vince la misericordia: «La misericordia trionfa sul giudizio» (Gc 2,13). In questa luce l'incarnazione viene attribuita allo Spirito Santo, amore sostanziale del Padre e del Figlio, ed essa fu l'opera dell'amore sconfinato di Dio. L'amore risalta anche dal fatto che Dio venne a cercare l'uomo quanto questi era suo nemico e fuggiva da lui. Nella creazione Dio fece l'uomo a sua immagine, nell'incarnazione egli si è fatto a nostra immagine:

«Miracolo dei miracoli; miracolo incomprensibile, dove Dio dimostrò la potenza del suo amore verso gli uomini, che da Dio lo rendeva uomo, da creatore creatura: *Creator ex creatura oritur*».<sup>13</sup>

Per compiere questo miracolo Dio scelse la pienezza dei tempi, quando da una parte i peccati avevano colmato la misura e dall'altra le attese degli uomini avevano raggiunto il massimo dell'intensità, e

---

<sup>11</sup> K. KEUSCH, *La dottrina spirituale di Sant'Alfonso de Liguori*, Milano 1931, 411.

<sup>12</sup> Ecco il testo originale: «Quasi homo Dei Deus esset, et sine ipso beatus esse non posset». Il testo si trova negli *Opuscula S. Thomae*, in *Opera*, Roma 1570, che gli studiosi però ritengono spurio. Ma sant'Alfonso lo ritiene significativo e lo fa suo.

<sup>13</sup> S. ALFONSO DE LIGUORI, *Incarnazione*, in *Opere ascetiche*, IV, 147. L'autore insiste su questo punto: «Per compiere l'opera dell'Incarnazione sono state necessarie tutta l'onnipotenza e sapienza infinita di un Dio, in far che una natura umana si unisse a una persona divina, e che una persona divina si umiliasse a prendere la natura umana, sicché Dio diventò uomo e l'uomo diventò Dio» (*ibid.*, 143-144).

quindi il mondo era preparato ad accoglierlo. S. Alfonso risponde qui a una domanda che ogni credente si pone come se la ponevano i primi cristiani e la rivolgevano insistentemente agli scrittori e agli apologeti, sul tempo dell'incarnazione. Ecco al sua risposta semplice e sobria:

«Ammiriamo la divina sapienza: essa differisce la venuta del Redentore per renderla agli uomini più gradita; la differisce affinché si conosca meglio la malizia del peccato, la necessità del rimedio, la grazia del Salvatore. Se subito dopo il peccato di Adamo fosse venuto Gesù Cristo, poco si sarebbe stimata la grandezza del beneficio. Ringraziamo dunque la bontà di Dio per averci fatto nascere dopo che già si è compiuta la grande opera della redenzione».<sup>14</sup>

L'amore di Dio si manifesta non solo nel fatto dell'incarnazione, ma anche nel modo, che si esprime in una varietà di aspetti i quali mettono in risalto il contrasto tra l'essere di Dio e l'essere dell'uomo. Gesù «da grande si è fatto piccolo», ha nascosto la sua natura divina, per non opprimerci con la maestà, per darci fiducia e rendersi accessibile a tutti, «da Signore si è fatto servo», per farci superare la schiavitù del peccato e della legge, e conferirci la libertà dei figli di Dio.

E' sorprendente notare come all'abbassamento di Dio corrisponde l'elevazione dell'uomo in un ritmo incessante di dare e ricevere; e s. Alfonso continua a sviluppare, in questo movimento di discesa e di ascesa, i vari aspetti dell'incarnazione con una ricchezza di testi attinti alla tradizione, che egli approfondisce con la riflessione personale e con viva partecipazione. Gesù «da innocente si è fatto reo»; qui risalta l'aspetto redentivo dell'incarnazione in quanto egli, attraverso la sofferenza e l'umiliazione, ha preso su di sé i peccati del mondo: «Si è fatto uomo, ha preso la forma di peccatore, addossandosi il peso di soddisfare i peccati».<sup>15</sup> Questa realtà comincia ad attuarsi nella circoscisione, segno doloroso della sua partecipazione alla condizione umana:

«Egli è ferito come uomo, mentre si è addossato il peso di soddisfare per i peccatori; e già bambino vuol cominciare a soddisfare i

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, 147. Il messia promesso era aspettato con ansia dagli uomini: «Fu promesso prima con tante profezie e fu con tante figure adombrato... La nascita di Gesù apportò un'allegrezza generale a tutto il mondo; egli fu il Redentore desiderato per tanti anni e con tanti sospiri» (*ibid.*, 202).

<sup>15</sup> *Ibid.*, 49.

loro delitti col patire e spargere sangue». <sup>16</sup>

Nello stesso rito gli viene dato il nome di Gesù, che esprime la realtà del redentore.

E Gesù operò la redenzione con il sacrificio che cominciò ad accogliere fin da piccolo: «Da beato si è fatto tribolato». S. Alfonso si applica a descrivere con commozione le sofferenze di Gesù:

«Con ragione Isaia chiamò Gesù "l'uomo dei dolori" (Is 53,3), come se d'altro non fosse capace di vivere in questa terra che di stenti e di dolori. Dice san Tommaso che il Redentore non si caricò di semplici dolori, ma *assumpsit dolorem in summo*; viene a dire che volle essere l'uomo che ha maggiormente sofferto qui in terra. Sì, perché quest'uomo nacque apposta per patire. Perciò assunse un corpo tutto atto a patire... Ed eccolo, appena entrato nel mondo dà principio al suo sacrificio... Inoltre bisogna intendere che tutti i dolori che Gesù Cristo soffrì nella sua passione li soffrì fin dal principio della sua vita gli fu sempre davanti agli occhi la scena funesta della sua passione». <sup>17</sup>

Il tema del dolore torna con insistenza nelle meditazioni del Natale come risulta da vari titoli:

«Gesù, uomo dei dolori; Gesù soffrì fin dalla culla; Patimenti interiori di Gesù; Gesù mediatore e vittima; Il continuo dolore di Gesù». <sup>18</sup>

Proseguendo nella contemplazione di Gesù Bambino, s. Alfonso viene colpito dalla sua povertà, l'aspetto che maggiormente lo commuove, forse perché in questo punto egli si sente più in sintonia con lui. Anche egli «da ricco che era si fece povero», lasciando tutto per seguirlo e sentirsi vicino alla povera gente. Si accorge però che la sua

<sup>16</sup> *Ibid.*, 130.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 83-88.

<sup>18</sup> *Ibid.*, passim. Gesù a dodici anni nel tempio volle «assistere ai sacrifici che erano tutti figura del suo gran sacrificio sulla croce» (*ibid.*, 130). Intuizione esatta di sant'Alfonso: oggi i migliori esegeti vedono nei fatti dell'infanzia di Gesù un'anticipazione della passione. A loro parere tutto il vangelo dell'infanzia tende verso la venuta di Gesù al tempio dove si svela il suo mistero. Tutti i temi del racconto del ritrovamento (Gerusalemme, tempio, Pasqua, tre giorni, compimento, «io devo», incomprendimento, ricerca di Gesù) sono tutti legati al mistero pasquale (cfr S. DE FIORES, *Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa*, Roma 1968, 98-99; R. LAURENTIN, *Jésus au temple*, Parigi 1966, 108-109).

povertà è ben poca cosa nei confronti di quella di Gesù.<sup>19</sup> Con l'incarnazione, in un certo senso, Dio si è spropriato della sua natura - «spogliò se stesso» (Fil 2,7) - per donarsi completamente: «Dio da suo si è fatto nostro», fatto che suscita profonde riflessioni da parte dell'autore: «Il maggior pregio di Dio, anzi il tutto di Dio, è l'essere suo, cioè l'essere da se stesso, e non dipendere da nessuno». Le creature senza Dio perderebbero il loro essere e tornerebbero nel nulla; ma Dio, che era tutto a se stesso, ha voluto nascere per noi e farsi nostro. Da allora ognuno può dire:

«Gesù è tutto mio; mio il suo corpo e il suo sangue, miei i suoi dolori e i suoi meriti, mia la sua vita, mia la sua morte».<sup>20</sup>

Di fronte alla donazione suprema di Dio deve sorgere la nostra riconoscenza e la decisione di donarci totalmente a lui; è questo il sentimento costante di s. Alfonso specialmente nelle preghiere che fa seguire ad ogni meditazione.

Un altro aspetto che lo afferra è l'umiliazione di Gesù che «da sublime si è fatto umile»; volle nascere umile per rivelare in questo modo la sua maestà, per espiare il peccato dell'uomo che è essenzialmente peccato di superbia, per insegnarci con l'esempio quello che poi ci dirà con la voce, per farci innamorare della virtù dell'umiltà. Degna di rilievo l'espressione: «Volle con tale umiltà insegnarci il re dell'universo, la sua maestà e potenza».<sup>21</sup>

Questo pensiero, che sembra racchiudere una contraddizione, è stato approfondito da un teologo moderno, Romano Guardini, nel libro *Il Signore*. Ecco come svolge la sua argomentazione: Gesù ha cambiato radicalmente la figura e il concetto di Dio. Quale Dio si fa manifesto in questo Gesù che nacque, visse nell'umiltà e nel nascondimento, che ebbe un insuccesso così straziante? Si potrebbe rispondere: un Dio che ama infinitamente. Ma ci si può chiedere: perché l'amore si è rivelato in quest'uomo che ha condotto una vita umile, votata all'insuccesso, mentre l'amore si poteva rivelare in altra manie-

---

<sup>19</sup> *Incarnazione*, cit., 106. Con il suo esempio Gesù insegnò il valore della povertà, per cui la grotta di Betlemme è divenuta «spelunca magistra», «schola Christi»; la povertà di Cristo «apportò a noi più beni che tutti i tesori mondani perché ci mosse ad acquisire le ricchezze del cielo con disprezzare quelle della terra».

<sup>20</sup> *Ibid.*, 146.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 112.

ra, per altre vie? Questa scelta si spiega perché Dio è umile, ed egli manifesta nelle sue azioni, nel suo comportamento ad extra, quello che è nella sua natura eterna. La vera umiltà infatti è quella che va dall'alto al basso, si afferma non quando il piccolo si umilia dinanzi al grande, ma quando il grande si inchina dinanzi al piccolo.<sup>22</sup>

Nelle sue meditazioni s. Alfonso unisce alle elevazioni teologiche, ai grandi temi riguardanti l'incarnazione, le semplici riflessioni, gli umili sentimenti quali si addicono al Natale che è sempre il ricordo e la celebrazione della nascita di un bambino. Egli, in un certo senso, si fa bambino per sentirsi vicino a Gesù e capirlo meglio; è qui che si riscontra la sua originalità, il suo timbro inconfondibile di mistico napoletano. Preso dal fervore si sofferma con compiacenza in tutti i momenti dell'infanzia, come appare dai titoli delle sue meditazioni: «Gesù in fasce; Gesù prende il latte; Gesù sulla paglia; Gesù che dorme; Gesù che piange; Solitudine di Gesù; Occupazioni di Gesù Bambino». Ogni gesto, ogni particolare è una specie di mistero, un sacramentale: le fasce sono il simbolo delle funi con cui Gesù un giorno sarà legato; la paglia, la mangiatoia annunziano la sua vita dura, fatta di stenti e di sacrifici; il latte fa pensare al cibo che prenderà da grande e al pane dell'eucarestia; il pianto placa il Padre celeste e rivela la sua amarezza per i peccati del mondo e per l'ingratitude degli uomini.<sup>23</sup> Espressioni e aspetti che potrebbero suscitare un certo disagio, una reazione negativa in un animo freddo e distaccato; ma occorre partire dal punto di vista di s. Alfonso e penetrare nella sua anima semplice e innocente, innamorata di Gesù Bambino.

Scrivono giustamente G. Cacciatore: «Nelle devozioni di s. Alfonso verso il Bambino di Betlemme vediamo rifiorire lo spirito di Francesco di Assisi; qualche cosa dell'incanto di Jacopone da Todi che odorava le carni verginali di Dio fatto piccolo, e se ne inebriava e diceva il suo canto in quegli inni che hanno la ruvidezza delle rocce e il fresco della verde Umbria».<sup>24</sup>

Anche s. Alfonso nei momenti di forte emozione manifesta la

<sup>22</sup> R. GUARDINI, *Il Signore*, Milano 1950, 298 ss.

<sup>23</sup> *Incarnazione*, cit., 217. L'aspetto sacramentale di tutti gli avvenimenti della vita di Gesù è stato riconosciuto da altri teologi; fra i tanti, l'autore cita san Tommaso da Villanova il quale, dopo aver ricordato Maria che pone Gesù nella mangiatoia, scrive: «Neque illum utique in tali loco posuisset, nisi magnum aliquod in illo prae-sepio mysterium ageretur» (*ibid.*, 213).

<sup>24</sup> G. CACCIATORE, cit., 244.

sua devozione e la sua pietà con i canti e con le poesie, alcune delle quali molto note come *Tu scendi dalle stelle* e *Quando nascette Ninno a Bettlemme*.<sup>25</sup> Egli fa ricorso a tutti i mezzi espressivi per dar sfogo alla piena dei sentimenti, di fede e di amore, di pentimento e di gioia, di riconoscenza e di stupore, che sorgono in lui dinanzi all'evento del Natale, al mistero supremo di un Dio che si fa uomo per salvare gli uomini.<sup>26</sup>

## 2.- La passione

Nel primo libro sulla passione di Cristo, *L'amore dell'anime*, pubblicato nel 1751, s. Alfonso così scrisse nell'«Avviso al lettore»:

«Ti prego a dare ogni giorno un'occhiata alla sua passione, mentre in essa troverai tutti i motivi di sperare la vita eterna e di amare Iddio, dove consiste tutta la nostra salute».<sup>27</sup>

In questo invito a meditare quotidianamente il mistero della croce, s. Alfonso rivelava uno degli aspetti caratteristici della sua vita e della sua spiritualità: uomo estremamente sincero, diceva quello che aveva già attuato. E in realtà egli aveva cominciato molto presto, fin

---

<sup>25</sup> C'è un'altra poesia meno conosciuta che credo utile riportare perché rivela in maniera straordinaria la tenerezza di Alfonso per Gesù Bambino:

«Bambino mio bellissimo - tu m'hai rubato il cuore,  
 Bambino mio dolcissimo - per te ardo d'amore,  
 Bambino mio tenerissimo - tu già m'hai innamorato  
 e questo cor durissimo - pur l'hai d'amore piagato.  
 Ben mio, ti veggio piangere - e per freddo tremare  
 e il cor mi sento struggere - né so quel che mi fare.  
 Vieni nelle mie viscere - vieni, mio dolce amore,  
 e s'hai voglia di suggerire - suggiti questo cuore».

(Questa canzoncina si trova fra le pagine del diario spirituale, inedito, del santo; la sua composizione si deve far risalire al periodo di Scala, 1732-1739).

<sup>26</sup> 26 Alcuni testi più significativi: «Per contemplare con tenerezza e amore la nascita di Gesù Bambino dobbiamo pregare il Signore che ci doni una fede viva... Solo allora vedremo l'eccesso di amore e di bontà di Dio a cui dobbiamo rispondere con amore» (*Incarnazione*, cit., 173); «Or ch'è nato e sta su quella paglia, la grotta non è più orrida, ma diventa un paradiso... Mirate la luce che manda, l'amore che spira» (*ibid.*, 126-127): «Ringrazia questo tuo Redentore ch'è venuto dal cielo a chiamarti e a salvarti» (*ibid.*, 57); «La piccolezza e l'innocenza di Gesù Bambino devono essere per noi una grande attrattiva» (*ibid.*, 206); «Preghiamo il Signore che ci illumini la mente e ci faccia intendere quale eccesso e quale prodigio di amore è stato questo, che il Verbo Eterno, il Figlio di Dio, si è fatto uomo» (*ibid.*, 143).

<sup>27</sup> *L'amore delle anime*, in *Opere ascetiche*, V, 130.

dalla fanciullezza, a riflettere sulle sofferenze del Redentore: ne aveva trovato lo stimolo nella casa paterna dall'esempio vivo dei genitori. Il padre, cristiano austero e impegnato, che esprimeva la sua fede specialmente nel culto dei misteri dolorosi dell'Uomo-Dio, ne fu il primo modello; un fatto significativo: egli era capitano di marina, portava nella cabina della nave quattro statue di Gesù appassionato, dinanzi alle quali si raccoglieva in preghiera durante le crociere nel Mediterraneo.<sup>28</sup> Efficace anche l'esempio della madre, che si distingueva nella devozione alla passione, alla quale era stata educata dalle suore francescane.

Alfonso rimase fedele all'orientamento religioso ricevuto in famiglia, sviluppandolo con la sua riflessione e il suo impegno, facendone il leitmotiv della sua pietà. Pietà che si manifestò via via in varie maniere. Eccone qualche esempio: nel 1719, a 23 anni, egli si provò a dipingere Gesù piagato e morto, ispirandosi alla sua esperienza interiore. Tornò con il passare del tempo a questi tentativi pittorici, abbozzando, secondo la sua devozione, immagini del Crocifisso che faceva incidere sul rame e distribuire. «Commosso dalla tragedia divina, si sforzava di interpretarla con un tono personale, con l'intento di diffondere il culto della passione».<sup>29</sup>

Nell'atmosfera del Gogota, intanto, maturava la sua vocazione. Dopo un corso di esercizi spirituali, nel 1722, Alfonso, prostrato dinanzi al crocifisso, propose di rimanere celibe orientandosi verso la scelta del sacerdozio; decisione che divenne irrevocabile in seguito alla sconfitta che lui, valente avvocato, subì in un famoso processo celebratosi a Napoli. Compresa in quella circostanza che è difficile, se non impossibile, trovare la giustizia tra gli uomini: solo Cristo dall'alto della croce è il vero giudice del mondo. Fu allora che crebbe in lui l'impegno di dedicarsi totalmente alla conoscenza del Crocifisso.

Divenuto sacerdote nel 1726, centrò il suo ministero di predicatore e di guida delle anime nell'annuncio della Passione, assumendo un atteggiamento nuovo, distaccandosi dallo stile e dagli usi del tempo. Significativa la testimonianza di un celebre professore dell'università di Napoli, Nicola Capasso, frequentatore delle prediche

---

<sup>28</sup> Le statue rappresentano Cristo nell'orto, alla colonna, mostrato al popolo e con la croce sulle spalle (cfr TANNIA, III, 10).

<sup>29</sup> O. GREGORIO, *La passione di Cristo negli scritti di S. Alfonso*, in «Tabor», luglio-agosto 1964, 21.

di Alfonso: chiestogli il motivo della sua presenza assidua, rispose: «Non attendo da voi fiori e periodi contorti; vengo e vi sento con piacere, perché voi predicate Gesù crocifisso e non voi medesimo».<sup>30</sup> Intanto cominciava ad affluire al confessionale di Alfonso gente di ogni categoria, specialmente i popolani, gli artigiani e i venditori ambulanti, ai quali insegnava a considerare i novissimi e la passione di Cristo.<sup>31</sup> Egli alimentava l'amore del Crocifisso con la meditazione del Vangelo, con la lettura dei libri riguardanti la passione, con la pratica giornaliera della Via Crucis. Le dichiarazioni in tal senso s'incalzano:

«In ogni giorno sopra le Riflessioni della passione faccio la meditazione. E vi raccomando, non lasciate ogni giorno di ricordarvi di qualche passo sopra della passione o sopra questo libro o sopra altri. La passione è stata la continua meditazione dei santi».<sup>32</sup>

E ancora:

«Sulle medesime (Riflessioni sulla passione di Gesù Cristo) io fo le mie povere meditazioni leggendone molto spesso qualche parte, affin di ritrovarmi per quando sarà giunta l'ora estrema di mia vita applicato a tenere avanti gli occhi Gesù Crocifisso, ch'è tutta la mia speranza».<sup>33</sup>

Il pensiero del Crocifisso era per s. Alfonso la condizione assoluta della crescita nella vita spirituale: «Chi non ha sempre fisso nel cuore Gesù Crocifisso non creda di aver fatto alcuna cosa».<sup>34</sup>

Segno del suo amore per la passione è il fatto che perfino le immagini della sua stanza, sia da missionario che da vescovo, rappresentavano i misteri dolorosi del Signore. Con il passare del tempo, in forza della meditazione attenta, dell'esercizio ininterrotto, Alfonso si approfondì talmente nella devozione alla croce da farne il suo pensiero dominante, assumendo una specie di connaturalità con essa. Quando ne parlava, si trasfigurava totalmente, comunicava agli altri la sua commozione, sicché era impossibile resistere alla forza delle sue parole. A volte giunse a manifestazioni di carattere mistico.<sup>35</sup> Immerso completamente nella contemplazione delle sofferenze del Re-

<sup>30</sup> TANNOIA, I, 31.

<sup>31</sup> Scrive il suo biografo: «A tal effetto ristretto aveva queste meditazioni in un libricino che donar soleva» (TANNOIA, I, 39).

<sup>32</sup> LETTERE, II, 251.

<sup>33</sup> *Riflessioni sulla passione di Gesù Cristo*, in *Opere ascetiche*, V, 187.

<sup>34</sup> C. BERRUTI, *Lo spirito di S. Alfonso de' Liguori*, Prato 1896, 141.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 143.

dentore, egli le riviveva in se stesso, per cui ripeteva con san Paolo: «Sono crocifisso con Cristo; e non più io vivo, ma Cristo vive in me» (Gal 2,19-20)<sup>36</sup>

Alfonso, che aveva colto il centro del cristianesimo nel Crocifisso e ne riviveva il mistero, diede questa impronta a tutta la sua attività e alle opere che via via realizzava. Anzitutto alla sua opera maggiore, la congregazione dei missionari redentoristi, che fondò nel 1732. Assegnò loro come modello Gesù Redentore, stabilì come programma la sua imitazione nell'amore verso Dio e verso gli uomini, nel sacrificio e nell'annuncio del regno di Dio alle popolazioni più povere e abbandonate. Questo ideale risalta nello stemma da lui scelto per il suo ordine, la croce con la lancia e la spugna, e nel versetto biblico ispiratore: *Copiosa apud eum redemptio*. La passione di Cristo occupa un posto centrale nella vita di comunità dei missionari e nel loro apostolato. Alfonso volle che la croce alimentasse la pietà dei congregati, su di essa si facesse frequentemente la meditazione, ogni venerdì si recitassero i «gradi della passione», si praticasse con assiduità l'esercizio della Via Crucis.<sup>37</sup> Stabilì che in tutte le stanze si tenesse l'immagine del Crocifisso e fece erigere all'ingresso di ogni casa una grande croce di legno.

Scrivendo ai suoi discepoli: «Vi raccomando lo studio del Crocifisso»; «Raccomando l'amore a Gesù Cristo, l'affetto alla sua santa passione».<sup>38</sup> Diceva loro:

«Tutte le meditazioni sono buone; ma quella della passione di Gesù Cristo è la più utile. Qui non ci dobbiamo fermare alla scorza, ma penetrare nell'umiltà, nella mortificazione, nelle pene del Reden-

---

<sup>36</sup> Significativa e commovente la seguente affermazione di carattere autobiografico che sant'Alfonso scrisse in una lettera nel 1782: «La strada della croce è la più certa e la più breve per la eterna salute. Questa hanno camminata i santi; il Capo dei predestinati che è Gesù Cristo, se la sposò sino dal primo momento di sua vita. La Madre santissima menò i suoi giorni sempre crocifissa... Guardate spesso il Calvario, il cielo e l'inferno, per sopportar con pazienza» (LETTERE, II, 625).

<sup>37</sup> Sant'Alfonso scriveva così ai suoi religiosi: «E per ottenere il suo santo amore, procuriamo d'innamorarci assai della passione di Gesù Cristo, con farvi un poco di orazione o di meditazione il giorno, e praticare la Via Crucis quando si può. Si dà un gran gusto a Gesù certamente, con pensare ai suoi dolori e disprezzi patiti per noi. E chi pensa spesso ai suoi dolori e alla sua passione, mi pare impossibile che non s'innamori di Gesù Cristo» (LETTERE, I, 260).

<sup>38</sup> *Ibid.*, II, 19; 236.

tore».<sup>39</sup>

E nella esortazione fatta il giovedì santo del 1757, per la lavanda dei piedi, disse:

«Terminando la quaresima e la settimana santa, non ha da finire la meditazione della passione di Gesù Cristo, perché ivi si comprende quanto Gesù ci ha amato, e quanto ha patito per noi».<sup>40</sup>

Ricchi nel loro animo del mistero della croce, i missionari lo dovevano portare agli altri per mezzo della predicazione. L'impegno principale del predicatore nella missione, affermava Alfonso, è far intender l'amore che ci ha portato Gesù Cristo nella sua vita e specialmente nella sua passione. Nella lettera sul modo di predicare così compendia il suo ideale:

«La prego a parlarle spesso dell'amore che ci ha portato Gesù Cristo nella sua passione e nell'istituzione dell'Eucaristia; e dell'amore che noi dobbiamo portare a questo amatissimo Redentore, ricordandoci spesso di questi due grandi misteri di amore».<sup>41</sup>

E lo faceva attuare con esattezza:

«Nelle nostre missioni, e specialmente negli ultimi tre giorni, da noi non si parla che della passione del Redentore, affin di lasciar le anime legate a Gesù Cristo».<sup>42</sup>

Per colpire la fantasia del popolo e arrivare al cuore, fece dipingere una grande immagine di Gesù crocifisso, squarciato e grondante sangue, e volle che si mostrasse alla gente al termine della predica sulla passione. Consapevole che l'uomo viene conquistato dall'amore e non dal timore, Alfonso, con finezza psicologica, diceva ai suoi missionari:

«Nelle missioni sono buone le prediche del giudizio, dell'inferno e simili per iscuotere i peccatori: ma le conversioni, se provengono soltanto dal timore, poco durano, e sono cose che si scordano. Ho fatto dipingere questa immagine di Gesù Crocifisso, affinché nella vita divota precedente la meditazione della sua passione, la dimostrate al popolo, e quando si vede dal popolo l'immagine del Crocifisso non può non intenerirsi e convertirsi; mentre le lagrime che

<sup>39</sup> C. BERRUTI, cit., 146.

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> Cfr GREGORIO, *La passione*, cit., 23.

<sup>42</sup> *Ibid.*

escono alla vista del Crocifisso escono dal cuore ferito dall'amore della sua passione; e chi si converte per via d'amore, la conversione è più forte e durevole: quello che fa l'amore non lo fa il timore». <sup>43</sup>

La missione si chiudeva con l'erezione di un piccolo Calvario in legno o in pietra: esso doveva alimentare la memoria della passione, per mantenere nel popolo la conversione, e sostenerlo in un regime di vita cristiana, cosciente e attiva.

Al termine di questa breve esposizione, vediamo come giustamente l'antica lezione liturgica della festa di s. Alfonso aveva individuato la caratteristica della sua spiritualità nel culto della passione: «Dominicae passionis contemplator assiduus, eius cultum mirifice propagavit: Contemplatore assiduo della passione del Signore, ne diffuse mirabilmente il culto».

### 3. – *La passione negli scritti*

S. Alfonso, animato dall'amore per il Crocifisso, mosso dallo zelo per le anime, volle portare a tutti l'annunzio della croce. Perciò ripetutamente si accinse a scriverne e a rivelarne il mistero così come lui lo riviveva. Compose, in tempi successivi, una serie di libri, di mole più o meno ampia, di valore ineguale, che costituiscono uno dei suoi grandi meriti di scrittore ascetico. <sup>44</sup> Ne vogliamo esaminare la

---

<sup>43</sup> C. BERRUTI, cit., 142.

<sup>44</sup> Ne riportiamo un elenco secondo la data di composizione:

1. Meditazioni sulla passione per ciascun giorno della settimana (1728);
2. Coronella delle sante piaghe di Gesù Cristo (1738);
3. Canzoncine sulla passione di Gesù Cristo (1738);
4. L'amore dell'anime (1751);
5. Recitativo e duetto tra l'anima e Gesù appassionato (1761);
6. Considerazioni ed affetti sovra la passione (1761);
7. Esercizio della «Via Crucis» (1761);
8. Preghiere a Gesù per ogni pena particolare che soffrì nella passione (1761);
9. Quindici meditazioni sulla passione di Gesù Cristo dal sabato di passione al sabato santo (1766);
10. Saette di fuoco, cioè prove che Gesù Cristo ci ha date del suo amore nell'opera di nostra redenzione (1766);
11. Considerazioni sulla passione di Gesù Cristo per l'apparecchio alla Messa per ciascun giorno della settimana (1766);
12. Predica della passione (1772);
13. Riflessioni sulla passione di Gesù Cristo (1773);
14. Otto meditazioni sulla passione di Gesù Cristo (1773);

maniera di procedere, o il metodo, e quindi il pensiero.

#### 4. - *Il metodo*

La maniera secondo la quale s. Alfonso conduce la meditazione sulla passione è tipica del suo stile e del suo spirito pastorale. Più che una trattazione calma e ragionata, la sua è un'esposizione viva e varia in cui si alternano riflessioni, dialoghi, affetti e preghiere, in un fluire spontaneo, libero da qualunque forzatura. E' quasi una rappresentazione drammatica: l'autore si sente presente all'azione, ne rivive tutti i momenti, portato dall'onda dei sentimenti di dolore e di amore, di sdegno e di rimorso, di stupore e di compassione. Non v'è ombra di retorica, perché ogni sentimento, ogni espressione vengono dal cuore commosso, innamorato di Cristo. Egli invita a parteciparvi altri personaggi: Dio, gli angeli, gli apostoli, i giudici, i soldati. Quando si rivolge all'uomo, fa appello a tutte le sue facoltà: all'intelligenza, alla volontà, al cuore, in modo che lui ne venga interamente preso e conquistato; deve sorgere una commozione che agisca in profondità e operi la conversione.

Un altro aspetto dei libri di s. Alfonso sulla passione è la ripetizione, il ritorno, quasi esasperato, sugli stessi temi, sulle medesime espressioni, ciò che a volte potrebbe generare monotonia. Egli ne è consapevole, e ne fa una specie di autocritica tentando di giustificarsi:

«Né in ciò alcuno abbia in fastidio ch'io ripeta quei versi che, parlando della passione in altre mie Operette, ho ripetuti più volte. Certi scrittori di libri perniciosi che trattano di laidezze, spesso ripetono le loro impudiche facezie per maggiormente accendere la concupiscenza dei loro incauti lettori; e non sarà poi a me permesso il ripeter quelle Scritture sante, che più infiammano l'anime del divino

---

15. Forza che ha la passione per accendere il divino amore in ogni cuore (1775);

16. Dolce trattenimento a vista di Gesù Cristo (1775);

17. Del sacrificio di Gesù Cristo (1775).

Sant'Alfonso inserì tratti sulla passione in altri suoi scritti, come nella *Vera Sposa di Gesù Cristo* (1760-61), nelle *Meditazioni per otto giorni di esercizi spirituali in privato* (1761), nella *Via della salute* (1766), nella *Pratica di amar Gesù Cristo* (1768); cfr O. GREGORIO, *Sant'Alfonso contemplativo del Crocifisso*, in «Fonti vive», ottobre-dicembre 1969, 19.

amore?»<sup>45</sup>

Un rilievo che si potrebbe fare è l'assenza di originalità e la mancanza di qualunque tentativo di una presentazione nuova del mistero.<sup>46</sup> Ma forse l'originalità si può ravvisare nello sforzo di cogliere il pensiero della tradizione e presentarne una sintesi personale. In Alfonso, infatti, affiora a grandi linee tutta la storia della teologia della passione.

Il suo testo base è la sacra Scrittura, e specialmente il Vangelo; egli ebbe in questo campo una sensibilità eccezionale, vorremmo dire moderna. Significativo il titolo di un suo libro: *Considerazioni ed affetti sopra la passione di Gesù Cristo* esposta semplicemente secondo la descrivono i Vangeli; è degna di rilievo la seguente affermazione:

«Nulla di meglio ci scopre i tesori che son racchiusi nella passione di Gesù Cristo, quanto la semplice storia della sua passione. Basta ad un'anima fedele, per infiammarsi del divino amore, solamente il considerar la narrazione che ne fanno i Vangeli e vedere con occhio cristiano tutto quel che il Salvatore ha sofferto ne' principali teatri della sua passione, cioè nell'orto degli ulivi, nella città di Gerusalemme, e sopra il monte Calvario. Son belle e buone le tante contemplazioni che sulla passione hanno fatte e scritte gli autori divoti; ma certamente fa più impressione ad un cristiano una sola parola delle sacre Scritture che cento e mille contemplazioni e rivelazioni che si scrivono fatte da alcune persone divote».<sup>47</sup>

Dopo il Vangelo, s. Alfonso si rifà di preferenza a san Paolo, quindi ai grandi teologi con i quali costruisce la trama della sua teologia: sant'Agostino, sant'Anselmo, san Tommaso, san Bonaventura, san Francesco di Sales. Arricchisce la sua meditazione con la testimonianza di altri scrittori, anche secondari, che si alternano nelle sue pagine e vi portano il pensiero della Chiesa nel corso dei secoli.<sup>48</sup>

<sup>45</sup> *Riflessioni sulla passione di Gesù Cristo*, in *Opere ascetiche*, V, 278.

<sup>46</sup> E' anche il giudizio di G. Getto: «Il tema della passione, trattato in vari scritti, si realizza nel complesso con accenti meno persuasivi, mantenendosi in forme piuttosto convenzionali» (G. GETTO, *Sant'Alfonso de' Liguori*, Milano 1945, 200).

<sup>47</sup> *Considerazioni ed affetti sopra la passione di Gesù Cristo*, in *Opere ascetiche*, V, 136.

<sup>48</sup> Sant'Alfonso riferisce anche le visioni e le rivelazioni dei mistici, ma lo fa con sobrietà e discrezione, dote che gli riconobbe l'esigentissimo Newman.

5. – *Il pensiero*

L'aspetto che s. Alfonso mette maggiormente in risalto nella sua meditazione sulla croce è il tema dell'amore; esso fu il motivo ultimo che spinse Cristo a patire e a morire. La passione fu un grido di amore: «Grida la croce, grida ogni piaga di Gesù ch'esso ci ama di amore infinito». <sup>49</sup>

«Gesù in croce! Ecco la prova dell'amore di Dio. Ecco l'ultima comparsa che fa su questa terra il Verbo Incarnato. La prima fu in una stalla, quest'ultima è su una croce; l'una e l'altra dimostrano la carità immensa ch'egli ha per gli uomini». <sup>50</sup>

L'amore si esprime nel desiderio di soffrire che Gesù ebbe fin dal primo momento dell'incarnazione, desiderio che crebbe lungo tutta la vita:

«Venne il Verbo divino nel mondo a prendere carne umana, che non volle perdere momento in principiare a tormentarsi, almeno coll'apprensione». <sup>51</sup>

«L'amore raggiunse il culmine nella passione, quando l'onnipotenza divina si unì all'amore: l'amore cercò d'amar l'uomo sin dove potesse giunger l'onnipotenza, e l'onnipotenza cercò di compiacere l'amore sin dove giunger potesse il suo desiderio». <sup>52</sup>

Quindi s. Alfonso, riprendendo un'espressione di Tertulliano, afferma: «La passione fu degna di Dio». <sup>53</sup> Cristo che è Dio ama e soffre come Dio, al di là di qualunque comprensione umana. Per esprimere tale realtà, l'autore si rifà al pensiero audace di sant'Anselmo e di san Bernardo: «Il tuo peccato fu il tuo amore». <sup>54</sup>

Inserendosi nel filone teologico di sant'Anselmo, egli accenna a un altro motivo della passione: quello della giustizia, la quale esige una riparazione infinita, adeguata all'offesa fatta a Dio; e solo Cristo, uomo-Dio, poteva offrire una simile riparazione. Ma s. Alfonso tocca solo di sfuggita tale argomento, divenuto ormai classico nella teologia della redenzione, per tornare al tema preferito, quello dell'amore, che arricchisce via via di altri motivi, di immagini imprevedute, di voci nuo-

<sup>49</sup> *L'amore delle anime*, in *Opere ascetiche*, V, 96.

<sup>50</sup> *Considerazioni ed affetti sovra la passione di Gesù Cristo*, cit., 168.

<sup>51</sup> *L'amore delle anime*, cit., 34.

<sup>52</sup> *Ibid.*, 40.

<sup>53</sup> *Riflessioni sulla passione di Gesù Cristo*, cit., 232.

<sup>54</sup> *L'amore delle anime*, cit., 86.

ve. Un altro aspetto, derivante dall'amore, è quello della libertà: Cristo scelse lui la via del dolore, il tempo della passione, la maniera della sofferenza; più che subirla, egli andò incontro alla morte.

L'amore di Cristo si espresse in maniera eloquente nelle sofferenze, che s. Alfonso si sofferma a considerare dettagliatamente in tutti i particolari; dà la preferenza alle pene fisiche, ma tratta anche quelle spirituali: un esempio fra tanti:

«E sinora non abbiamo parlato se non del dolore esterno del corpo di Gesù Cristo; ma chi potrà mai spiegare e comprendere il suo dolore interno dell'anima che superò mille volte l'esterno? E queste erano le sue pene esterne del corpo, le meno acerbe; molto più grandi erano le pene interne dell'anima». <sup>55</sup>

Quindi egli tiene presenti i due aspetti della passione: quello morale, psicologico, e quello esteriore, fisico, anche se si dilunga con insistenza compiaciuta sul secondo.

S. Alfonso, però, che era un moralista, un pastore d'anime, segue anche qui la sua linea di condotta: non si ferma a considerare la passione in se stessa, ma sviluppa maggiormente ciò che è stata e deve essere per gli uomini. La redenzione è stata operata una volta per sempre, ma l'uomo la deve accogliere, se ne deve appropriare; deve fare in maniera che essa da oggettiva divenga soggettiva. Cristo non è solo grazia, è anche modello; è questo un punto che l'autore svolge ampiamente, qualche volta in polemica con la posizione protestante, che ammette solo la redenzione soggettiva. <sup>56</sup> S'impegna perciò a presentare la passione nei riflessi che deve esercitare sull'uomo. A questi incombe anzitutto il dovere di capire il significato della croce, di studiarla, approfondirla: «O si scires mysterium crucis», esclama egli ripetutamente con sant'Andrea. Come per san Paolo, la scienza unica del cristiano deve essere quella del Crocifisso; egli è il libro che si deve leggere continuamente:

«Ecco il libro dunque, Gesù Crocefisso, che se da noi sarà spesso letto, noi ancora resteremo da una parte bene ammaestrati a temere il peccato, e dall'altra ad amare Dio così amante, leggendo in quelle piaghe la malizia del peccato che ha ridotto un Dio a soffrire una morte così amara per soddisfare la divina giustizia; e l'amore che ci ha portato il Salvatore in voler tanto patire per farci intendere quanto

<sup>55</sup> *Riflessioni sulla passione di Gesù Cristo*, cit., 206-226.

<sup>56</sup> *Ibid.*, 321.

egli ci amava». <sup>57</sup>

Dalla conoscenza sorgerà l'amore, la risposta che si deve dare all'amore di Cristo:

«Un'anima che crede e pensa alla passione del Signore è impossibile che l'offenda e non l'ami, anzi non impazzisca d'amore, vedendo un Dio quasi impazzito per amor nostro... Non c'è mezzo che possa maggiormente accenderci del divino amore, quanto il considerare la passione di Gesù Cristo». <sup>58</sup>

La croce ci dà la certezza che Dio ci ama: se prima si poteva dubitare di questo fatto, ora si deve escludere ogni ansietà:

«E come poss'io, dolce mio Salvatore, più dubitar del vostro amore, vedendovi tutto squarciato e impiagato per me? Intendo che ogni vostra piaga è un testimonio troppo certo dell'affetto che mi portate». <sup>59</sup>

Ma la certezza non esclude lo stupore che nasce dallo scandalo della croce, dall'evento, assurdo per la ragione, che Dio è morto per l'uomo: s. Alfonso sperimentò la difficoltà di accostarsi a questo mistero di cui alle volte non riusciva a sostenere il pensiero: «Fatemi capire qual amore sia stato l'essere un Dio morto per me». <sup>60</sup>

L'amore iniziale di risposta cresce man mano che ci si addentra nella contemplazione della croce; essa rompe con il peccato; dà vigore contro le tentazioni, fa superare gli assalti del male. Non solo; ma con il tempo opera una trasformazione così profonda, crea uno stato così eccezionale, che porta quasi all'impossibilità di peccare:

«La passione di Cristo è quella che ci otterrà la vittoria di tutte le nostre passioni e di tutte le tentazioni». <sup>61</sup>

Inoltre Cristo con la sua morte ha riscattato la morte dell'uomo

<sup>57</sup> *L'amore delle anime*, cit., 17-18.

<sup>58</sup> *Meditazioni sulla passione di Gesù Cristo*, in *Opere ascetiche*, V,383. Sant'Alfonso è inesauribile nell'esprimere questo pensiero: «A noi che crediamo per fede un Dio morto in croce per nostro amore, non è lecito amarlo poco; non deve esserci fisso nel cuore altro amore se non quello che noi dobbiamo a colui il quale per nostro amore ha voluto morire trafitto in croce» (*Riflessioni sulla passione di Gesù Cristo*, cit., 289).

<sup>59</sup> *Considerazioni ed affetti sovra la passione di Gesù Cristo*, cit., 158.

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

<sup>61</sup> *Riflessioni sulla passione di Gesù Cristo*, cit., 225.

liberandola dall'angoscia e dalla paura, trasformandola in un evento di salvezza:

«La morte da un oggetto qual ella è di dolore e di spavento, Gesù morendo la mutò in un passaggio dal pericolo di una ruina eterna alla sicurezza di un'eterna felicità, e dalle miserie di questa vita alle delizie immense del paradiso. Onde i santi han guardato la morte non già con timore, ma con gioia e desiderio».<sup>62</sup>

Ma la forza dell'uomo è la speranza; essa è suscitata dal pensiero di Gesù Crocifisso che volle sperimentare il senso dell'abbandono di Dio; quindi egli può comprendere e aiutare l'uomo in tutte le situazioni, anche le più difficili e disperate. La speranza accompagna il cristiano in tutto il suo itinerario religioso: nel conseguimento del perdono, nell'acquisto della virtù, nella lotta contro il male, nella perseveranza nella vita di grazia, nell'attesa del ritorno del Signore:

«Chi mai può consolarci in questa valle di lagrime, quanto Gesù crocifisso?... Quanto noi abbiamo di grazie da Dio, di lumi, di desideri, di affetti devoti, di dolore dei peccati, di buoni propositi, di amore di Dio e di speranza del paradiso, tutti sono frutti e doni che provengono dalla passione di Gesù Cristo».<sup>63</sup>

S. Alfonso compendia i «frutti e doni» della passione in questa pagina eloquente:

«Chi mai può negare che la divozione alla passione di Gesù Cristo è la divozione di tutte le divozioni la più utile, la più tenera, la più cara a Dio, quella che più consola i peccatori, quella che più infiamma le anime amanti? Donde tanti lumi di verità, tante chiamate amorose, tante spinte a mutar vita, tanti desideri di darci a Dio, se non dalla passione di Gesù Cristo? Troppo dunque avea ragione l'apostolo di chiamare scomunicato chi non ama Gesù Cristo: „Se qualcuno non ama il Signore, sia anatema“ (Cor 16, 22)».<sup>64</sup>

## 6.- L'eucarestia

Dopo l'incarnazione e la passione, l'eucarestia fu il terzo mistero che attirò in modo irresistibile s. Alfonso, impegnò la sua fede, conquistò il suo amore, stimolò la sua riflessione; riflessione che egli portò sull'eucarestia vista come sacrificio della messa, come comunione,

---

<sup>62</sup> *Ibid.*, 259.

<sup>63</sup> *Otto meditazioni sulla passione di Gesù Cristo*, in *Opere ascetiche*, V, 343-344.

<sup>64</sup> *Pratica di amar Gesù Cristo*, cit., 11.

come presenza reale di Cristo.

a) *Il sacrificio della messa*

Nelle sue opere ascetiche s. Alfonso trattò ripetutamente della messa, mettendone in risalto la natura, la celebrazione, i fini, i frutti, e soprattutto le diverse maniere di parteciparvi; vi dedicò anche un libretto, intitolato *Del sacrificio di Gesù Cristo*.<sup>65</sup> Guidato dal suo senso apostolico, si sofferma di preferenza su quello che può sostenere l'attenzione dei fedeli, rinforzarne la comprensione del mistero, intensificare la partecipazione. Egli presenta la dottrina tradizionale, esposta però con la semplicità, con la convinzione, con il fervore di un santo.<sup>66</sup>

Eccone alcuni punti salienti: il sacrificio della messa è un nuovo Calvario:

«Si è detto del Sacrificio di Gesù Cristo, perché quantunque da noi si distingua con diversi nomi il sacrificio della croce da quello dell'altare, non di meno in sostanza è lo stesso, poiché la stessa è la vittima, e lo stesso è il sacerdote, che un giorno sacrificò se stesso nella croce, e solamente la ragione di offrire è diversa; sicché il sacrificio dell'altare è una continuazione o sia innovazione della croce, solo nel modo di offrire diverso».<sup>67</sup>

Un altro carattere della messa è quello di sacrificio universale: essa abolisce tutti i sacrifici antichi, poiché è l'unico perfetto, in quanto rinnova il sacrificio della croce; è potente a espiare tutti i peccati e a ottenere agli uomini tutte le grazie. Offrendolo noi riusciamo a soddisfare a tutti i nostri doveri religiosi verso Dio, e giungiamo a stabilire un rapporto di amicizia e di fedeltà con Gesù.

Come azione liturgica, la messa è il centro, il culmine, l'anima del culto cristiano; nel suo svolgersi essa abbraccia elementi essenziali e integranti, che si richiamano e si completano: l'offerta, l'immolazione, la comunione, la consumazione della vittima. Gesù rinnova in ogni messa l'offerta già fatta nell'incarnazione, nella presentazione al tempio, in ogni ora della sua vita, nell'ultima cena, e sulla croce.

<sup>65</sup> Questo libretto è l'estratto di un'opera francese: *L'idée du sacerdoce et du sacrifice de Jésus Christ*, donnée par le Rév. de Condren, Parigi 1677.

<sup>66</sup> Cfr L. COLIN, *Alphonse de Liguori. Doctrine spirituelle*, II, Parigi 1971, 101-113.

<sup>67</sup> S. ALFONSO DE LIGUORI, *Eucaristia*, in *Opere ascetiche*, IV, 456.

In quanto alla comunione e alla consumazione, s. Alfonso riferisce l'opinione di alcuni teologi i quali ritengono che esse sarebbero avvenute nella risurrezione e nell'ascensione di Gesù, opinione che egli non condivide perché ritiene che questi due atti avvengono nel sacrificio dell'altare. I due punti di vista sono complementari e non si oppongono: s. Alfonso considera Gesù Cristo che esercita il suo sacerdozio in terra con il sacrificio della croce, mentre gli altri guardano Cristo glorioso in cielo, dove grazie al suo sacrificio eterno i beati partecipano alla visione di Dio nella vita trinitaria.<sup>68</sup>

Proseguendo nella sua riflessione s. Alfonso considera la messa come un dramma in cui attori sono Cristo, il sacerdote, la comunità cristiana. La messa è anzitutto l'azione principale del sacerdozio di Gesù; sull'altare, come già sulla croce, egli si immola in piena libertà:

«Questa oblazione che fece allora Gesù non terminò in quel tempo, ma d'allora cominciò, e dura e durerà in eterno».<sup>69</sup>

Ma Gesù non è solo; egli ha voluto che un suo ministro continuasse visibilmente la sua opera; strumento vivente nelle sue mani, questi benedice, consacra, immola, consuma la vittima: La messa è anche sacrificio della Chiesa, che vi è tutta presente, Chiesa militante, sofferente, trionfante, la quale si offre insieme a Gesù nel sacrificio che essa stessa offre. Ogni fedele, in virtù del suo carattere battesimale, ha diritto con la sua fede e con la sua preghiera di offrire il sacrificio insieme al sacerdote celebrante. In questa maniera il sacrificio cruento di Cristo diviene, in forza del potere e della voce del sacerdote, il sacrificio misterioso del corpo mistico, la Chiesa.

Se la messa è un'azione così importante, anche i suoi frutti saranno di grande valore: sacrificio latreutico, eucaristico, propiziatorio, impetratorio, esso rende una testimonianza suprema agli attributi di Dio, alla maestà, alla giustizia, alla misericordia, all'amore:

«Dio stesso non può fare che vi sia nel mondo un'azione più grande del celebrarsi una messa. Tutti i sacrifici antichi, con cui fu tanto onorato Dio, non furono che un'ombra e figura del nostro sacrificio dell'altare. Tutti gli onori che hanno dati e daranno a Dio gli angeli con i loro ossequi e gli uomini con le loro opere, penitenze e martiri, non hanno potuto e non potranno giunger a dar tanta gloria

---

<sup>68</sup> *Ibid.*, 460.

<sup>69</sup> *Ibid.*

al Signore, quanta gli dà una sola messa, mentre tutti gli onori delle creature sono finiti; ma l'onore che riceve Dio nel sacrificio dell'altare, venendogli ivi offerta una vittima di valore infinito, è un onore infinito».<sup>70</sup>

La messa è anche una fonte di grazie per tutta la Chiesa, perché allora è Gesù che prega e grida al Padre per mezzo del suo sangue. Se egli ha promesso di ascoltare ogni preghiera che si fa in suo nome, ciò avviene soprattutto nella messa:

«Questo nostro amoroso Redentore continuamente in cielo sta intercedendo per noi; ma ciò specialmente lo fa in tempo di Messa nella quale egli, anche a questo fine di ottenerci le grazie, presenta se stesso al Padre per mezzo del sacerdote».<sup>71</sup>

La partecipazione ai frutti della messa dipende da Dio, ma anche dalle disposizioni interiori e dall'impegno di colui che vi assiste. Quindi è necessario evitare l'atteggiamento passivo, indifferente, di persone che sembra non si rendano conto di quello che avviene sull'altare e non hanno una vera idea della messa. Per ovviare a questo comportamento così poco religioso e abbastanza diffuso, s. Alfonso suggerisce diversi metodi affinché il popolo partecipi alla messa con piena consapevolezza, con attenzione, con devozione; che non sia solo spettatore ma divenga veramente partecipe all'azione che accade sull'altare.<sup>72</sup>

Egli aveva una stima altissima della messa; ma gli toccava vedere sacerdoti distratti, impreparati, che la dicevano con fretta e senza alcuna devozione. Qui sorgeva la sua reazione, quasi violenta, e la sua denuncia che manifestò specialmente nell'opuscolo *La Messa e l'Officio strapazzati*. Sarà utile ascoltare alcune sue espressioni che rivelano la sua anima ardente e la sua sofferenza. Anzitutto egli fa una dichiarazione di principio:

«Posto dunque che la Messa è l'opera più santa e divina che possa da noi trattarsi, ne deriva che deve impiegarsi ogni diligenza, affinché in tal sacrificio si celebri colla maggior purezza interna e devozione esterna che sia possibile».<sup>73</sup>

<sup>70</sup> *Ibid.*, 456-457.

<sup>71</sup> *Ibid.*, 461.

<sup>72</sup> Cfr COLIN, cit., 113-115a.

<sup>73</sup> S. ALFONSO DE LIGUORI, *La Messa e l'Officio strapazzati*, in *Sacerdote, ascoltami*, Roma 1957, 165.

Ma si accorge che questo principio è smentito su larga scala, per cui prova un'immensa amarezza:

«Osservando come dicono la Messa la maggior parte dei sacerdoti, con tanta fretta e tanto strapazzo di cerimonie, bisognerebbe piangere e piangere lagrime di sangue». <sup>74</sup>

Nel tentativo di stroncare una prassi tanto grave, s. Alfonso, che era un moralista, fa appello alla coscienza dei sacerdoti, richiamandoli al dovere:

«Offenderebbe Dio quel sacerdote che non credesse al sacramento dell'Eucaristia; ma più l'offende chi lo crede e non gli usa il dovuto rispetto, e, nello stesso tempo, fa che glielo perdano anche gli altri, che lo vedono celebrare con tanta poca riverenza». <sup>75</sup>

Qui sorge il suo invito accorato alla conversione, al fervore sacerdotale:

«Procuriamo intanto di emendarci, sacerdoti miei, se per il passato abbiamo celebrato questo gran sacrificio con poca devozione e riverenza. Consideriamo la grande azione che andiamo a fare, quando andiamo a dir Messa; e consideriamo il gran tesoro di meriti che ci acquisteremmo col celebrarla devotamente». <sup>76</sup>

### *b) La comunione*

S. Alfonso è ritenuto il rinnovatore e difensore della comunione frequente, per la quale egli si batté per molti anni. La questione era assai discussa nel suo tempo, quando esistevano due tendenze divergenti: da una parte una tendenza rigida che metteva in primo piano la considerazione della grandezza di Dio e dell'indegnità dell'uomo, e riteneva frequente la comunione fatta ogni mese oppure ogni quindici giorni; d'altra parte una tendenza più umana, ispirata alla comprensione e alla benignità pastorale, diffusa soprattutto in Italia e in Spagna, che difendeva la comunione quotidiana. Egli si inserì in tale contesto e a poco vi portò chiarezza e una soluzione saggia ed equilibrata.

---

<sup>74</sup> *Ibid.*, 171.

<sup>75</sup> *Ibid.*, 174.

<sup>76</sup> *Ibid.*, 182.

Per riconoscere nel giusto valore la sua azione occorre tener conto delle vicende che la precedettero. C'era stata alcuni decenni prima la pubblicazione del celebre libro di A. Arnauld, *De la fréquente communion*, che si proponeva di riportare la Chiesa alla santità e alla purezza delle origini.<sup>77</sup> Uno dei segni di tale purezza doveva essere l'assoluta venerazione verso i sacramenti, specialmente verso l'eucarestia; si doveva rinnovare la disciplina arcani e l'assoluto rispetto per l'eucarestia dei primi secoli della Chiesa; si dimostrava tale rispetto con lo stare il più lontano possibile dalla comunione. Il libro di Arnauld ebbe una larga diffusione ed esercitò un influsso deleterio tra i cristiani che diradavano al massimo la comunione. Anche in Italia prevalse la nuova dottrina, per cui un discepolo di s. Alfonso, Alessandro di Meo, poteva scrivere la seguente amara constatazione:

«Se eccetuate i preti, d'ogni centinaio di laici non si troverà uno, anzi neppure d'ogni migliaio che si comunichi ogni giorno. Se eccetuate Napoli, appena appena si troverà un altro luogo del regno più di tre o quattro che la facciano, ma anche questi in pochissimi luoghi, e lasciando anche un giorno la settimana».<sup>78</sup>

Non fu facile opporsi a una prassi molto diffusa e radicata nella mentalità della gente e degli uomini di Chiesa. Ma s. Alfonso ci riuscì con la sua costanza, con la sua abilità, con il suo zelo di missionario, di moralista, di direttore di anime.<sup>79</sup>

La dottrina che egli proponeva poggiava su due capisaldi: da una parte che fosse rispettata la dignità del sacramento, dall'altra che si soddisfacesse allo scopo dell'istituzione del sacramento, cioè al bisogno delle anime.

La prima condizione racchiude un carattere più alto e sempre obbligatorio; la seconda invece, che riguarda la pratica, è più elastica, e dipende, oltre che dalla disciplina della Chiesa, anche dal senso di adattamento e dal buon senso dei confessori.

S. Alfonso fece valere le ragioni della sua lunga esperienza pastorale dalla quale aveva imparato l'importanza unica della comunio-

<sup>77</sup> Cfr G. CACCIATORE, *S. Alfonso e il giansenismo*, cit., 470-480.

<sup>78</sup> A. DI MEO, *Confutazione della lettera e replica di D. Cipriano Aristasio*, Napoli 1764, paragrafo 36, n. 32, 329.

<sup>79</sup> «Osiamo affermare che alla fine del secolo XVIII Alfonso è stato la grande forza che ha salvato e nuovamente diffuso nella Chiesa di Dio la frequenza dei sacramenti» (K. KEUSCH, cit., 415).

ne per la vita interiore, per il progresso spirituale, per il cammino nell'amore di Dio; scriveva:

«Piacesse a Dio che si trovassero nel mondo molte anime disposte a ricevere la santa comunione non solo spesso, ma ogni giorno, mentre purtroppo ne sono distolte da certi zelanti estremamente rigorosi per difetto di rispetto e di moderazione. Quanto maggiormente sarebbe amato Gesù Cristo sulla terra!»<sup>80</sup>

Fece valere anche le ragioni del vangelo nel quale Gesù mostra il desiderio ardente di venire in noi con la comunione, e per raggiungere lo scopo invita insistentemente, minaccia la morte a chi rifiuta il suo invito, promette la vita a chi lo accetta; e il santo annota:

«Dobbiamo persuaderci che un'anima non può fare né pensare di fa cosa più grata a Gesù Cristo, che di andare a comunicarsi colla disposizione conveniente ad un tanto ospite che ha da ricevere nel suo petto; mentre così si unisce a Gesù Cristo, ch'è l'intento di questo innamorato Signore».<sup>81</sup>

In quanto alle disposizioni egli rifiuta le pretese impossibili dei giansenisti, e ripiega su una visione più ragionevole e più umana:

«Ho detto colla disposizione conveniente, non già colla degna, perché se bisognasse degna, e chi mai potrebbe comunicarsi? Solo un altro Dio sarebbe degno di ricevere Dio. Intendo conveniente quella che conviene ad una misera creatura vestita dell'infelice carne di Adamo. Basta che la persona, ordinariamente parlando, si comunichi in grazia e con vivo desiderio di crescere nell'amore verso Gesù Cristo».<sup>82</sup>

### c) *La presenza reale*

S. Alfonso ebbe fin da giovane una fede profonda in Gesù presente nell'eucarestia, che espresse nel culto e nell'adorazione, specialmente durante l'esposizione solenne delle quarantore. Fu allora che visse i momenti più esaltanti della sua vita spirituale, si mise in dialogo intimo con il Signore, ricevette luci e grazie straordinarie, tra cui la vocazione sacerdotale. Reduce da un'esperienza così forte, volle portare anche gli altri alla medesima devozione e usò tutti i mezzi per

<sup>80</sup> *Praxis confessarii*, n. 155.

<sup>81</sup> *Pratica di amar Gesù Cristo*, cit., 19.

<sup>82</sup> *Ibid.*, 20.

riuscirvi.

Il mezzo più efficace fu il libretto delle Visite al SS. Sacramento che scrisse nel 1754; egli stesso ne dichiarò il fine: che le anime maggiormente s'innamorino di Gesù Cristo; altro intento fu quello di dare ai fedeli più umili un prontuario di semplici riflessioni, di preghiere amorose per adorare, ringraziare, implorare Gesù. Il piccolo libro ebbe un successo enorme, fu letto con avidità da religiosi, sacerdoti, laici, richiesto con insistenza, ristampato moltissime volte, come registra scrupolosamente il primo biografo di s. Alfonso:

«Questo librettino incontrò subito da per tutto il compiacimento delle anime devote, affezionò i popoli a visitare Gesù Sacramentato e Maria SS., e rara era quella persona, come lo è di presente, che presso di sé non l'avesse. Oltre del Regno, se ne vide piena l'Italia, e vivendo Alfonso, solo tra Napoli e Venezia, si contavano da venti a più edizioni. Passò ancora tradotto in varie lingue di là dai Monti, e nel 1777 fu rimesso ad Alfonso tradotto in francese sulla decimoquinta edizione italiana».<sup>83</sup>

Il segreto di una fortuna così eccezionale sta forse nell'articolazione del libro, nel suo contenuto e nella sua forma, ma soprattutto nei sentimenti che lo pervadono, che sono lo specchio dell'anima cristiana per cui ognuno ci si ritrova. S. Alfonso ha saputo intuire quello che ognuno vorrebbe dire dinanzi al Sacramento dell'altare; le Visite «sono un magnifico manuale di conversazione con Gesù Cristo» (Albino Luciani). Giustamente un attento studioso dell'opera di s. Alfonso poteva scrivere:

«Non si leggono senza commozione le sue Visite al SS. Sacramento, dove egli ha fuso mirabilmente quanto di più caro e dolce è nel pensiero della Chiesa sulla eucarestia. Pare il linguaggio di un essere trasumanato dalla visione di Dio; ed assume gli atteggiamenti più vari, dalle parole di un amore timoroso e confidente alle espressioni di una misticità fiorita».<sup>84</sup>

Le Visite, così fresche e immediate, semplici e ricche di affetti, hanno una seria base dottrinale, un'invisibile struttura teologica; rivelano in s. Alfonso un genio pastorale, fornito di straordinaria capacità inventiva. Giorno dopo giorno, lungo tutto un mese, egli presenta

---

<sup>83</sup> A. TANNOIA, *Della vita ed istituto di S. Alfonso Maria de Liguori*, Torino 1857, 136.

<sup>84</sup> G. CACCIATORE, cit., 245.

Gesù nella ricchezza della sua persona e della sua missione, suscitando sempre l'interesse, la sorpresa, la gioia del lettore: Gesù è la fonte di ogni bene, il pane di vita, la sorgente della grazia, il pastore buono e premuroso, il medico delle anime, il nostro migliore amico, il dono del Padre, l'ospite delle nostre chiese, il Dio vicino. Ardisce cogliere in lui tutta una gamma di sentimenti verso gli uomini: di bontà e di misericordia, di desiderio e di accoglienza, di comprensione e di condiscendenza, di rimprovero e di invito alla conversione, di gioia ma anche di sofferenza. L'autore gioca spesso sul contrasto tra l'altezza di Gesù-Dio, le sue qualità divine e la sua condizione, povera e umile, nell'eucarestia; e ancora tra la grandezza di Gesù e la piccolezza dell'uomo.

Tra i sentimenti prevale l'amore che suscita e unifica tutti gli altri: Gesù se ne sta «notte e giorno in questo sacramento tutto pieno di bontà e di amore»; per poter restare ha dovuto pagare un prezzo altissimo: la passione, la morte, la solitudine, il disprezzo, ma «tutto ha vinto l'amore e il desiderio di essere amato da noi».<sup>85</sup>

«L'amore vi ha reso prigioniero; l'amore appassionato che ci portate vi ha legato qui in terra in tal modo che notte e giorno non vi partite mai da noi... Un Dio umanato se ne resta solo e chiuso nel tabernacolo tutt'occhi per mirare e provvedere alle nostre necessità; e tutto cuore, restandoci ad amarci ed aspettando il giorno appresso per essere visitato dalle anime sue dilette».<sup>86</sup>

Ma Gesù attende da noi una risposta, risposta di fede e di riconoscenza, di pentimento e di fiducia, ma soprattutto una risposta di amore; ed è l'amore, l'amicizia vera e fedele con il Signore, il termine ultimo a cui ci vuole portare s. Alfonso.

---

<sup>85</sup> *Eucaristia*, cit., 306.

<sup>86</sup> *Ibid.*, 336.



SABATINO MAJORANO

## IL POPOLO CHIAVE PASTORALE DI S. ALFONSO

## SOMMARIO

1. - *L'esodo di Alfonso*; 2. - *Il volto di Dio e dell'uomo*; 3. - *Il diritto-dovere del popolo alla santità*; 4. - *Le forme della comunicazione*.

## CONCLUSIONE

Quando ci si trova di fronte a personaggi forti e poliedrici, soprattutto se vissuti in momenti di evoluzione storica più accentuata, si avverte subito il bisogno di ricorrere a più chiavi interpretative: solo incrociando diverse letture li si può ricostruire adeguatamente e coglierne il significato. E' questo il caso di Alfonso Maria de Liguori: per la statura della sua personalità, per le molteplici attività che hanno segnato i novantuno anni della sua vita, per il ruolo svolto nel cammino della chiesa e della cultura anche dopo la sua morte.

Tra tutte le possibili chiavi di lettura, un'importanza particolare spetta però alla scelta evangelica per il popolo più abbandonato: il personale cammino spirituale, l'intenso zelo apostolico, la sorprendente attività di scrittore, il progetto di un nuovo istituto missionario trovano in questa opzione il punto focale che dà loro significato e unità.

Lo stesso Giovanni Paolo II lo ha sottolineato particolarmente per quanto riguarda la spiritualità: quella alfonsiana «è una *spiritualità di popolo*. Ecco, in breve: Tutti sono chiamati alla santità, ognuno nel proprio stato. La santità e la perfezione consistono essenzialmente nell'amore di Dio, che trova il suo culmine e la sua perfezione nell'uniformità alla volontà di Dio: non di un Dio astratto, ma di un Dio padre degli uomini: il Dio della "salvezza", che si manifesta in Gesù-Cristo. La dimensione cristologica è una nota essenziale della spiritualità alfonsiana, essendo l'incarnazione, la passione e l'eucaristia i massimi segni dell'amore divino»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> *Spiritus Domini*, in «Acta Apostolicae Sedis» 79 (1987) 1369.

In una prospettiva più ampia si muovono le indicazioni di studiosi della storia meridionale italiana, che attribuiscono alla proposta alfonsiana una «importanza centrale» riconoscendola quale «chiave di lettura delle esigenze e dei modelli etici e religiosi della società meridionale nel secolo XVIII». Questa importanza e questa capacità di «fungere da cartina di tornasole nello studio socio-antropologico del Mezzogiorno moderno sono, inoltre, accresciute dal fatto che il Fondatore consapevolmente diede all'azione dei Redentoristi un'impostazione nettamente "popolare", sia per quanto riguarda la destinazione della loro attività sia per i mezzi e i sistemi pastorali e pedagogici e per i moduli organizzativi di tale attività»<sup>2</sup>.

La diffusione ottocentesca delle opere alfonsiane nei diversi contesti chiede però di evitare qualsiasi riduzione (tanto più ghetizzazione) meridionalistica della popolarità di Alfonso: pur partendo dalle radici cristiane profonde del popolo del Mezzogiorno italiano, riesce a sviluppare una proposta spirituale e morale dal valore universale.

Una pagina di don Giuseppe de Luca (1898-1962), che attinge ai ricordi di infanzia, permette di fotografare in maniera viva il radicamento popolare delle prospettive alfonsiane. La descrizione, carica di una sottile vena di poesia, evidenzia i due momenti che hanno scandito quotidianamente la vita religiosa del popolo: «S'andava, a mattina alta, quando ancora l'alba non era che un presentimento dei galli, s'andava su in silenzio alla chiesa di Santa Maria, con nonna; e lì l'arciprete, innanzi alla Messa, leggeva al poco lume di una candela le meditazioni di Sant'Alfonso. Le donne, dentro un loro panno nero, inginocchiate per terra nel mezzo della chiesa; gli uomini, ai lati del presbiterio, e noi bambini ora presso gli uni ora presso l'altre, svegli ma come s'è svegli la notte; e tutti s'ascoltava quelle parole, né faceva nulla ai più vecchi che già le sapessero a mente». Il secondo momento era nel tardo pomeriggio: «già presso l'Avemaria, la campana della medesima chiesa tornava ad alternare sull'umile paese que' suoi rintocchi... e daccapo si formava, su, verso la chiesa, il rado corteo di buone mamme, di nonne, di bambini, di vecchi. Gli uomini no, che restavano in campagna sino all'ultima luce, nel lavoro. Era, immancabilmente, tutti i giorni dell'anno, la visita al SS. Sacramento: e anche allora, si pregava con parole di Sant'Alfonso, si cantavano sue

<sup>2</sup> G. GALASSO, *L'altra Europa. Per un'antropologia storica del Mezzogiorno d'Italia*, Milano 1982, 108.

canzoncine. Le sere, poi, a letto, nonna mi faceva ripetere sempre, prima ancora che sapessi leggere, una lunga preghiera: anch'essa, una preghiera di Sant'Alfonso»<sup>3</sup>.

Malgrado notevoli studi settoriali e strumenti fondamentali (come il quadro delle edizioni delle opere del Santo elaborato da M. DE MEULEMEESTER<sup>4</sup>), resta ancora da scrivere una ricostruzione completa della diffusione della proposta alfonsiana nel popolo, che ne evidenzi percorsi, canali, significato. Le riflessioni che propongo non presumono di porsi come una risposta adeguata a questa urgenza, anche se sono sorrette dalla consapevolezza della sua importanza. Esse si fermano ad Alfonso, cercando di delineare una visione d'insieme della popolarità della sua proposta, capace di orientare tra le diverse interpretazioni che di essa vengono date<sup>5</sup>.

### 1. - L'esodo di Alfonso

Il primo dato che mi sembra necessario non perdere mai di vista è che in Alfonso la popolarità è frutto di una «conversione»<sup>6</sup>. Egli infatti è nato in un contesto sociale diverso, quella della nobiltà; dagli ambiziosi progetti paterni è stato sottoposto a un iter formativo intenso e accelerato, tendente a farlo emergere nella società che conta; ha

<sup>3</sup> G. DE LUCA, *Sant'Alfonso il mio maestro di vita cristiana*, a cura di O. GREGORIO, Roma 1983, 59-60.

<sup>4</sup> DE MEULEMEESTER, *Bibliographie*, vol. 1; cfr F. FERRERO - S. J. BOLAND, *Las obras impresas por S. Alfonso Maria de Liguori*, in AA. VV., *Studia et subsidia de vita et operibus S. Alfonsi Mariae de Liguori (1696-1787) bis centenaria memoria recurrente ab eius obitu beato 1787-1987*, Bibl. Hist. XIII, Roma 1990, 486-543.

<sup>5</sup> Cfr D. CAPONE, *Pietà popolare mariana e S. Alfonso*, in «Marianum» 41 (1979) 287-323; G. CARDAROPOLI, *S. Alfonso M. de Liguori e la pietà popolare nel Mezzogiorno*, in «Asprenas» 35 (1988) 98-117; F. CASAVOLA, *La teologia popolare di S. Alfonso Maria de Liguori*, in P. GIANNANTONIO (a cura di), *Alfonso M. de Liguori e la società civile del suo tempo*. Atti del Convegno internazionale per il Bicentenario della morte del santo (1787-1987), Firenze 1990, 259-267; P. GIANNANTONIO, *Arte e pastorale popolare in Sant'Alfonso*, in «Asprenas» 35 (1988) 118-139; S. MAJORANO, *Sant'Alfonso e la pietà popolare*, in «La chiesa nel tempo» 1 (1985) 21-31; ID., *La scelta per il popolo di Alfonso de Liguori*, in F. D'EPISCOPO (a cura di), *S. Alfonso Maria de Liguori e la cultura meridionale*, Cosenza 1985, 11-38; S. RAPONI, *Attualizzazione del pensiero di s. Alfonso soprattutto in merito all'attività pastorale a carattere popolare e alla chiamata di tutti alla santità*, in *StMor* 25 (1987) 327-358.

<sup>6</sup> TANNIOIA, I, 26.

respirato l'aria riformatrice dei circoli illuminati della città partenopea del primo Settecento che non brillano certo per simpatie e scelte popolari. E' vero che nel tessuto sociale napoletano del tempo i diversi ceti sociali vivono gomito a gomito, ma è altrettanto vero che quelli più alti restano gelosi difensori dei propri privilegi e delle distanze che essi esigono e permettono.

Tutto questo lascerà il segno sulla personalità di Alfonso, anche dopo la sua «conversione» al popolo. Nella sua sensibilità, nei suoi tratti e nel suo pensiero resteranno sempre elementi che riflettono il contesto familiare e sociale in cui è maturato. Sbaglierebbe certamente chi interpretasse tali elementi come non radicalità o non sincerità della sua scelta per il popolo. Permettono anzi di comprenderla meglio, testimoniando che si radica nel vangelo e non va perciò confinata in prospettive puramente sociologiche.

A portare Alfonso al popolo è il Cristo. Il suo «esodo» dal mondo dei privilegiati a quello degli abbandonati è retto dalla necessità di restare fedeli e di attualizzare la modalità in cui il Redentore si è posto tra noi come vangelo e come salvezza: si tratta, come scrive nel proemio delle regole redentoriste, di «seguire l'esempio» del Redentore<sup>7</sup>. Questa fondamentale prospettiva evangelica lo libera da tentazioni di letture moralistiche della emarginazione e lo rende attento ai fattori ecclesiali e sociali che sono alla base di essa: gli abbandonati, ai quali dedica tutto se stesso, sono coloro che la pastorale ordinaria della comunità cristiana, sulla falsariga di ciò che fa la società, «condanna» all'abbandono.

Non è qui il luogo di ricostruire dettagliatamente tale esodo<sup>8</sup>. Mi limito ad alcuni richiami che ne evidenziano la centralità per la tematica che a noi interessa. L'inizio è da collocare nell'amarezza dei mesi estivi del 1723, quando Alfonso è costretto a subire la prima sconfitta forense, nella causa che vede in gioco il feudo di Amatrice tra gli Orsini di Gravina, da lui difesi, e il Granduca di Toscana. L'amarezza è forte soprattutto perché la sentenza è dovuta a interventi e a pressioni che non hanno niente a che fare con la giustizia<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Cfr SHCSR 16 (1968) 385.

<sup>8</sup> Cfr la ricostruzione sintetica che ho tracciato in F. D'EPISCOPO (a cura di), *cit.*, 11-38.

<sup>9</sup> Cfr TH. REY MERMET, *Il santo del secolo dei Lumi. Alfonso de Liguori (1696-1787)*, Roma 1983, 147-161.

Alfonso tocca con mano che anche la giustizia, se non è saldamente fondata, non riesce a resistere a lungo alle lusinghe e ai ricatti dei forti e dei potenti. Sperimenta che solo Cristo e il suo vangelo possono dare senso e fondamento sicuro agli stessi valori. Mentre serve gli «abbandonati» malati degli Incurabili, la grazia vince le ultime resistenze. Alfonso si porta ai piedi della Vergine della Mercede e qui «investito di nuova luce, si consagra tutto a Dio, rinuncia al Mondo, ed alle sue pompe»<sup>10</sup>. Decide che la sua vita non avrà altro scopo che il vangelo e si orienta per il sacerdozio visto come ministero di verità e di riconciliazione.

La fedeltà al Cristo, lo porta subito a preferire coloro che maggiormente hanno bisogno di verità e di misericordia. Le pagine, in cui A. TANNOIA sintetizza il ministero napoletano di Alfonso, conservano tuttora tutta la loro freschezza: «Per lo più operava egli nel Mercato, e nel Lavinaro, ove vi è la feccia del Popolo Napoletano; anzi godeva vedersi circondato dalla gente più vile, come sono i Lazzari, così detti, e da altri d'infimo mestiere»<sup>11</sup>. Grazie anche al contributo di altri zelanti sacerdoti, tra i quali non è possibile non ricordare G. M. Sarnelli, nascono le *cappelle serotine*, gruppi popolari di preghiera e di formazione, fondati sull'ambiente, in cui gli umili e i poveri, ritrovando la propria dignità umana e battesimale, si fanno carico della promozione e dell'evangelizzazione degli altri. Lo stesso TANNOIA tratteggia dei volti: «Conosco io e sono noti a tutta Napoli un vecchio venditor di farina chiamato Giuseppe il Santo al Mercato; Ignazio Chianese vasajo al ponte della Maddalena; e Bartolomeo d'Auria venditore d'Istoriette, e libri vecchi: tutti e tre uomini di sopraffina virtù. Si sanno Bernardino Vitale vaccinaro, Pasquale Sorrentino anche farinajo, un certo Giuseppe falegname, un Matteo ortolano, Gennaro Camparatolo sensale agli Orefici, Giuseppe carrozziere, Agnello fabbricatore di fuochi artificiali, ed un Francesco stampatore, venerati tutti per anime innamorate di Gesù Cristo. Sono noti, omettendo tanti e tanti altri, Antuono o sia Antonio Pennino, che vendendo uova per Napoli, riscattava anime dall'inferno, che anche morto comparando a taluni li distolse dal peccare; Nardiello, o sia Leonardo Cristano, che benché per Napoli, col somaro avanti, andasse vendendo chiappari e castagne, tuttavolta guadagnava anime e a Gesù Cristo»<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> TANNOIA, I, 25-26.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 40.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 46.

L'esodo di Alfonso non si ferma qui. Ben presto la predicazione missionaria lo porta a contatto con gli abbandonati dispersi per le campagne dell'interno (i «cafoni»), la cui povertà è oggetto non solo della noncuranza ma anche dell'ironia sprezzante della stessa élite della capitale<sup>13</sup>. Dal 1732 Alfonso sceglie il loro mondo come il proprio mondo, per tutto il resto della vita. Fonda la comunità religiosa redentorista dandole come regola di vita il continuare e attualizzare la chenesi misericordiosa del Redentore: incarnarsi, cioè, tra i poveri per essere presenza e annunzio convincente dell'amore del Padre.

Nel 1747, al termine di un lungo e complesso processo di elaborazione, segnato da momenti di tensione e anche da scissioni e abbandoni dolorosi<sup>14</sup>, lo stesso Alfonso sintetizza in questi termini lo «intento», cioè l'istanza portante del progetto pastorale, della sua comunità: «per seguitare l'esempio del nostro comune Salvatore Giesù Cristo, d'impiegarsi... nell'aiutare i paesi di campagna più destituiti di soccorsi spirituali. Saranno ad instar delle Congregazioni de' PP. della Missione, e de' Pij Operai Filippini. Ma col distintivo assoluto di dover sempre situar le loro chiese e case fuori dell'abitato e in mezzo alle diocesi, affine di andar girando con maggior prontezza colle missioni per i paesi d'intorno; ed affine insieme di porgere in tal modo più facilmente il comodo della povera gente di accorrere a sentir la divina parola e prendere i sacramenti nelle loro chiese»<sup>15</sup>. Non sempre la storiografia redentorista - anche più recente - sembra dare la giusta importanza a questo carattere distintivo, malgrado la forza con cui viene evidenziato dalla primitiva comunità e soprattutto dal Fondatore.

La predicazione missionaria al popolo continuerà e si amplierà nella intensa attività di scrittore che dagli anni Quaranta assorbirà sempre più le forze e il tempo di Alfonso. La tensione popolare è presente non solo nelle numerose opere di formazione e di spiritualità destinate direttamente al popolo, ma anche nel taglio e nelle preoccupazioni di quelle rivolte innanzitutto al clero. Mi limito a ricordare

---

<sup>13</sup> Significative le espressioni del Brogna e del Genovesi riportate in G. GALASSO - C. RUSSO, *Per la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno d'Italia*, vol. 1, Napoli 1980, XXIV.

<sup>14</sup> Cfr S. MAJORANO, "Idea" dell'istituto, in D. CAPONE - S. MAJORANO, *I Redentoristi e le Redentoriste. Le radici*, Materdomini 1985, 349-424; ID., *Testi regolari anteriori al 1749*, in *Storia CSSR, I/1. Le Origini*, Roma 1993, 431-451.

<sup>15</sup> SHCSR 16 (1968) 385.

la concretezza e la praticità che lo portano a stendere le sintesi di teologia morale in volgare. Significativo quanto annota nella premessa («L'autore a chi legge») al *Confessore diretto per le confessioni della gente di campagna*: «Essendoché i piccioli paesi della campagna, per la povertà della gente che v'abita, non han modo di somministrare stipendi pingui a' sacerdoti che assistono alla loro cultura; ed all'incontro non essendo in tali luoghi necessaria ne' sacerdoti, per udire le confessioni, quella scienza che vi bisogna per li paesi grandi, dove sogliono abitare anche persone colte; per tanto ho stimato cosa utile dar fuori questa breve Istruzione, che giudico esser sufficiente a' preti, che poco son versati nello studio della morale, e che non possono comprarsi libri di maggiore spesa, per abilitarsi a prendere le confessioni della gente di campagna»<sup>16</sup>.

## 2. – Il volto di Dio e dell'uomo

Nel suo «esodo» al popolo abbandonato, Alfonso si pone in un atteggiamento di apertura e di ascolto che lo porta a rivedere in profondità quanto ha appreso nel corso della sua formazione teologica. Il clima, respirato a livello morale e pastorale, è quello caratterizzato dal rigorismo probabiliorista: in morale, la priorità della legge sulla libertà in maniera che nei casi dubbi l'ultima parola deve sempre andare alla prima; nell'evangelizzazione missionaria la insistenza quasi unilaterale sui novissimi, per sfruttare fino in fondo il timore come fonte di conversione; in pastorale sacramentale (soprattutto della confessione e dell'eucaristia) una severità che finiva con l'allontanare i fedeli dagli stessi sacramenti.

Alfonso stesso lo ricorda nel 1764 nella *Risposta apologetica ad una lettera d'un religioso circa l'uso dell'opinione egualmente probabile*: «Sappia V. P. ch'io nel fare gli studi ecclesiastici ebbi per miei direttori a principio maestri tutti seguaci della rigida sentenza; ed il primo libro di morale che mi posero in mano fu il Genetti, capo de' probabilioristi; e per molto tempo io fui acerrimo difensore del probabiliorismo»<sup>17</sup>. Tutto questo comincia a vacillare, quando la predicazione

<sup>16</sup> *Opere*, IX, Torino 1861, 641. Cfr anche quanto la premessa (*Fine dell'autore necessario a leggersi per intelligenza dell'opera*) a *Istruzione e pratica pei confessori*: «quest'opera l'ho fatta breve, acciocché s'abbia con poca spesa; e l'ho scritta in lingua volgare, acciocché sia più alla mano, e così più facilmente si legga» (*Ibid.*, 5).

<sup>17</sup> *Apologie e confutazioni*, I, Monza 1831, 111-112. Il testo a cui fa riferimento è la *Theologia moralis seu resolutio casuum conscientiae iuxta Sacrae Scripturae*,

missionaria agli abbandonati lo mette a contatto con la vita concreta: «Ma poi, considerando le ragioni della sentenza contraria, e specialmente quella sulla quale ho fondata la mia dissertazione, cioè che la legge incerta non può indurre un'obbligazione certa, mutai sentimento»<sup>18</sup>.

Più dettagliata è la confessione presente in una dissertazione del 1749: «In seguito, nel corso del lavoro missionario, abbiamo scoperto che la sentenza benigna è comunemente sostenuta da numerosissimi uomini di grande onestà e sapienza... ne abbiamo perciò ponderato accuratamente le ragioni e ci siamo accorti che la sentenza rigida non solo ha pochi patroni e seguaci - e questi dediti forse più alle speculazioni che all'ascolto delle confessioni -, ma è anche poco probabile, se si vagliano i principi, e per di più circondata da ogni parte da difficoltà, angustie e pericoli. Al contrario abbiamo scoperto che la sentenza benigna è accettata comunemente, è molto più probabile dell'opposta, anzi è probabilissima e, secondo alcuni, non senza un fondamento molto grave, moralmente certa»<sup>19</sup>.

La conversione nei riguardi dell'evangelizzazione verrà così sintetizzata nel *Foglietto* sui punti più decisivi per la predicazione missionaria: «Nelle missioni ordinariamente non si parla d'altro che de' quattro novissimi e d'altre materie di spavento, e da taluni poco si tratta, se non di passaggio, dell'amore che Iddio ci porta e dell'obbligo che abbiamo noi d'amarlo. Chi nega che le prediche di terrore giovano, anzi sono necessarie per svegliare quei peccatori che dormono nel peccato: ma bisogna persuadersi che le conversioni fatte per lo solo timore de' castighi divini son di poca durata... se non entra nel cuore il santo amore di Dio, difficilmente persevererà». Di qui la raccomandazione forte a chiunque evangelizza: «l'impegno principale del

---

*Canonum et Sanctorum Patrum mentem* dell'avignonese F. GENET (1640-1703) edito a Grenoble nel 1676.

<sup>18</sup> *Apologie e confutazioni*, 112.

<sup>19</sup> *Dissertatio scholastico-moralis pro usu moderato opinionis prabilis in concursu probabilioris*, in *Dissertationes quatuor*, Monza 1832, 77-78. Nella *Theologia moralis* aggiunge con una punta di ironia nei riguardi degli autori di ispirazione rigorista: «Come potevano convincermi vedendo che essi generalmente si sforzano di appoggiare le loro sentenze più con invettive e derisioni che con la forza delle ragioni? Come avrei potuto aderire in tutto a coloro che il più delle volte proclamano le loro opinioni come più vere e più conformi al Vangelo solo perché sono più rigide e sovente si fanno scherno di quelle contrarie, come false e opposte al vangelo, solo perché favorevoli alla libertà?» (Lib. III, tract. V, cap. II, dub. I, n. 547, ed. GAUDÉ, II, Roma 1907, 53).

predicatore nella missione ha da esser questo, di lasciare in ogni predica che fa i suoi uditori infiammati del santo amore»<sup>20</sup>.

Per quanto invece riguarda la pastorale sacramentale, è sufficiente rileggere le pagine vive del TANNIOIA che ricorda: «Soffrir non potette specialmente fino all'ultima età un certo che di abominio che da questa razza di Confessori si ostenta verso i peccatori. Voleva, ed inculcavalo, che quanto più fossero tali, maggiormente si abbracciassero. *Non altrimenti*, ei diceva, *fu la condotta di Gesù Cristo*. Piangeva, e compassionava il loro stato, ma voleva che con carità si accogliessero. *Non li spaventate*, ripeteva, *con dilazioni di mesi e mesi, com'è la moda che corre. Questo non é aiutarli, ma ruinarli. Quando il penitente ha conosciuto, e detesta il suo stato, non bisogna lasciarlo colle sole sue forze nel conflitto colla tentazione: bisogna aiutarlo, ed il maggiore ajuto si dà colla grazia dei Sacramenti. Il Sacramento supplisce quello che non può colle sole sue forze*»<sup>21</sup>.

Ugualmente decisi il rifiuto e la condanna della pastorale eucaristica dei rigoristi: «Povero sangue di Gesù Cristo conculcato e malmenato, sentivasi ripetere... Col bacio di pace Giuda tradì Gesù Cristo, e col bacio di pace anche questi tradiscono Gesù Cristo e le anime... So che gli Angeli non ne sono degni, ma Gesù Cristo ne ha degnato l'uomo per sollevarlo dalle sue miserie. Tutto il bene l'abbiamo da questo Sacramento: mancando questo ajuto, tutto è ruina»<sup>22</sup>.

A contatto, meglio nella condivisione con il popolo abbandonato Alfonso matura sempre più la consapevolezza del volto misericordioso di Dio come emerge nella croce del Cristo. Avvocato, non può certo dimenticare le esigenze della giustizia. Riflettendo proprio sulla popolarità alfonsiana, CASAVOLA fa osservare che nella presentazione alfonsiana della «contesa tra la giustizia e la misericordia di Dio, sorta a seguito del peccato di Adamo» nessuna è perdente: «la giustizia no, perché Adamo è stato punito; la misericordia no, perché l'uomo è stato perdonato. Ma il prezzo pagato è stato Dio stesso che si è fatto uomo ed è morto ucciso dagli uomini, che così per il suo sangue innocente sono stati riscattati del peccato del loro progenitore. Quella di Adamo appare ora una *felix culpa*. Senza quel peccato, Dio non sareb-

<sup>20</sup> Foglietto in cui brevemente si tratta di cinque punti de' quali nelle missioni deve il predicatore avvertire il popolo di più cose necessarie al comun profitto, in *Opere*, III, Torino 1847, 288.

<sup>21</sup> *Cit.*, III, Napoli 1802, 153.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 152-153.

be sceso sulla terra, non si sarebbe fatto figlio dell'uomo, e l'uomo non sarebbe divenuto Dio»<sup>23</sup>.

La chiave interpretativa della croce è però l'amore, cui spetta sempre la prima e l'ultima parola. Sono frequenti sotto la penna di Alfonso espressioni come questa: «L'Apostolo dicea ch'egli non volea saper altro che Gesù e Gesù Crocifisso, cioè l'amore ch'esso ci ha dimostrato sulla croce... Ed in verità, da quale libro noi meglio possiamo apprendere la scienza dei santi, ch'è la scienza di amare Dio, che da Gesù Crocifisso... O gran punto da considerarsi in tutta la vita e per tutta l'eternità: un Dio morto per nostro amore! un Dio morto per nostro amore! O gran punto!»<sup>24</sup>.

Questo volto amante e misericordioso di Dio verrà affidato, come a un testamento, alla *Condotta ammirabile della divina Provvidenza in salvar l'uomo per mezzo di Gesù Cristo*, l'«operetta d'oro»<sup>25</sup> del 1775, che nella dedica a Pio VI viene indicata come «l'ultima» della sua vita trovandosi «da quattro o cinque mesi» con la testa che lo «va lasciando»<sup>26</sup>. Nel *ristretto*, posto all'inizio dell'opera e indicato come «necessario a leggersi per intendere tutto quel che nella medesima si contiene», viene affermato che si intende «mettere in prospettiva quanto ha fatto Iddio per render l'uomo felice in questa e nell'altra vita». Ricordato che il fine per il quale ci ha creato è renderci «partecipi della medesima sua felicità», Alfonso continua: «Ben dobbiamo noi ringraziare il Signore della gloria sua, mentre ha voluto egli far gloria sua la nostra felicità». E' in questa prospettiva che è possibile comprendere «quanto è stata ammirabile la condotta da Dio tenuta nell'eseguire per mezzo di tanti prodigi il suo amoroso disegno di render l'uomo beato»<sup>27</sup>.

La forte impronta mariana che contrassegna la vita e la proposta alfonsiana è ulteriore conferma di tutto ciò. Ciò che più preme del mistero di Maria ad Alfonso è che essa è madre di misericordia<sup>28</sup>, sem-

<sup>23</sup> Cit., 266.

<sup>24</sup> *L'amore delle anime, cioè Riflessioni ed affetti sulla passione di Gesù Cristo*, premessa, n. 8, in *Opere ascetiche*, V, 15.

<sup>25</sup> LETTERE, III, Roma 1890, 525.

<sup>26</sup> *Condotta ammirabile della divina Provvidenza in salvar l'uomo per mezzo di Gesù Cristo*, in *Opere*, VIII, Torino 1857, 787.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 787-788.

<sup>28</sup> Basterà ricordare quanto il santo scrive nella premessa a *Le Glorie di Maria*: «in questo mio libretto, lasciando agli altri autori il descrivere gli altri pregi di Maria, ho preso per lo più a parlare della sua gran pietà e della sua potente intercessione» (*Opere ascetiche*, VI, 19).

pre pronta ad accogliere: «Quando Maria vede a' suoi piedi un peccatore che viene a cercarle misericordia, non guarda ella i peccati che porta, ma guarda l'intenzione con la quale viene; se viene con buona intenzione, avesse quegli commessi tutti i peccati del mondo, ella l'abbraccia, e non isdegna l'amantissima madre di sanargli tutte le piaghe che porta nell'anima; poich'ella non solamente è da noi chiamata la madre della misericordia, ma veramente è tale, e tale si fa conoscere con l'amore e tenerezza con cui ci sovviene»<sup>29</sup>.

Da questa visione di Dio, centrata nella misericordia per l'uomo, scaturisce in Alfonso un senso dell'uomo contrassegnato fondamentalmente da fiducia nella sua dignità e nella sua capacità di cammino verso la pienezza. È l'altro polo che specifica la popolarità alfonsiana. La sua maturazione non gli è certo facile, dato il costante impatto con la miseria, l'ingiustizia e la durezza della vita dei poveri e degli abbandonati nel cui mondo si è incarnato. Lo sguardo però con cui egli legge ogni cosa è quello della "copiosa redemptio": una "fragilità" da assumere come il Redentore; una "fragilità" perciò da comprendere, condividere, aiutare a guarire e superare; una "fragilità" che non può far vacillare la fiducia nell'amore di Dio e nell'uomo amato da Dio.

Vengono perciò escluse le letture moralistiche: sia quelle che scaricano tutte le responsabilità sul singolo, sia quelle di ispirazione essenzialistica incapaci a distinguere tra peccato materiale e formale. Il corretto approccio alla fragilità non sta nella sola condanna che finisce con il rinchiodare in essa, ma nell'annuncio sanante dell'amore di Cristo, che ridesta il desiderio di pienezza e fa intraprendere il cammino graduale di liberazione dal potere del peccato.

Significativa è la maniera con la quale Alfonso chiede di affrontare le situazioni di ignoranza invincibile anche relativa ai «precetti divini». Quando non sono in gioco «le cose necessarie alla salute» o il bene comune, se il confessore «prudentemente giudica che l'ammonizione sia per nuocere al penitente, allora dee farne di meno, e lasciare il penitente nella sua buona fede». Il motivo sta nel fatto che «deesi maggiormente evitare il pericolo del peccato formale che del materiale»<sup>30</sup>.

E' in questa lettura della fragilità umana che si radica la difesa di Alfonso per la libertà: «Da Dio è stato considerato prima l'uomo in

<sup>29</sup> *Ibid.*, cap. I, § 4, 67.

<sup>30</sup> *Pratica del confessore per ben esercitare il suo ministero*, cap. I, n. 8, in *Opere*, IX, Torino 1861, 785.

quanto libero; e poi è stata considerata la legge»<sup>31</sup>. Benché gravi e profonde, le storture e le ferite del peccato non fanno perdere all'uomo la radicale dignità di persona che si esprime nella libertà: come per *Gaudium et spes* questa resta sempre anche per Alfonso «segno altissimo dell'immagine di Dio nell'uomo»<sup>32</sup>. L'approccio misericordioso, sullo «esempio» del Cristo, alla fragilità dell'uomo, tende a far sì che la libertà possa essere nuovamente sperimentata e affermata in questo suo fondamentale valore, ponendosi come ricerca man mano più generosa del bene. L'avvocato de Liguori, divenuto moralista, si fa difensore di questo valore e di questa tensione che è nella libertà di tutti, a cominciare dagli abbandonati, da coloro cioè che più sono costretti a subire le conseguenze del peccato.

Ne deriva, come scrive nella *Theologia moralis*, che è «certo, o da ritenere come certo... che agli uomini non si devono imporre cose sotto colpa grave, a meno che non lo suggerisca una evidente ragione», cioè una legge incerta non può indurre un obbligo certo; inoltre «considerando la presente fragilità della condizione umana, non è sempre vero che sia più sicuro avviare le anime per la via più stretta, mentre vediamo che la chiesa ha più volte condannato sia l'eccessiva libertà che l'eccessivo rigore»<sup>33</sup>. Riportando queste affermazioni, per sottolineare, che Alfonso è stato «il rinnovatore della morale», Giovanni Paolo II aggiunge che si tratta di «mirabili parole»<sup>34</sup>.

### 3. – Il diritto-dovere del popolo alla santità

La visione di Dio e dell'uomo e la lettura della fragilità, come emergono alla luce della chenessi misericordiosa del Cristo, permettono ad Alfonso di riportare la santità al popolo. Sulla scia soprattutto di Francesco di Sales, egli si fa avvocato del diritto-dovere di tutti alla pienezza della vita cristiana. Non esita infatti a classificare come un «grande errore» l'affermazione ripetuta da «taluni: Dio non vuol tutti santi», ribadendo con forza, sulla base di 1Ts 4,3, che «Iddio vuol tutti santi, ed ognuno nello stato suo, il religioso da religioso, il secolare da secolare, il sacerdote da sacerdote, il maritato da maritato, il merca-

<sup>31</sup> *Theologia moralis*, lib. I, tract. I, cap. III, cor. II, n. 75, 50.

<sup>32</sup> *Gaudium et spes*, n. 17.

<sup>33</sup> Lib. III, tract. V, cap. II, dub. I, n. 547, 53.

<sup>34</sup> *Spiritus Domini*, 1367-1368.

dante da mercadante, il soldato da soldato, e così parlando d'ogni altro stato»<sup>35</sup>.

Si preoccupa però di evidenziare che si tratta di un'esigenza di amore: «poiché la carità ama la perfezione, per conseguenza abborrisce la tepidezza colla quale taluni servono Dio con gran pericolo di perdere la carità, la divina grazia, l'anima e tutto»<sup>36</sup>. Si traduce perciò in amore: la *Pratica di amar Gesù Cristo* si apre con queste affermazioni: «Tutta la santità e la perfezione di un'anima consiste nell'amare Gesù Cristo nostro Dio, nostro sommo bene e nostro Salvatore. Chi ama me, disse Gesù medesimo, sarà amato dall'eterno mio Padre»<sup>37</sup>.

Il ricondurre tutto all'amore è accompagnato in Alfonso dalla sottolineatura del sì pronto e convinto alla volontà del Padre: «Tutta la nostra perfezione consiste nell'amare il nostro amabilissimo Dio... Ma tutta poi la perfezione dell'amore a Dio consiste nell'unire la nostra alla sua santissima volontà... Se dunque vogliamo compiacere appieno il cuore di Dio, procuriamo in tutto di conformarci a quanto Dio dispone. La conformità importa che noi congiungiamo la nostra volontà alla volontà di Dio; ma l'uniformità importa di più che noi della volontà divina e della nostra ne facciamo una sola, sì che non vogliamo altro se non quello che vuole Dio, e la sola volontà di Dio sia la nostra»<sup>38</sup>.

Questa essenzialità e questa concretezza permettono alla proposta alfonsiana sulla santità di radicarsi tra il popolo. La fragilità con

<sup>35</sup> *Pratica di amar Gesù Cristo*, cap. VIII, n. 10, in *Opere ascetiche*, I, Roma 1933, 79.

<sup>36</sup> *Ibid.*, n. 1, 73. Lo ricorda con forza al confessore: «Quel che disse il Signore a Geremia: *Ecce constitui te super gentes... ut evellas... et dissipes et aedifices et plantes* (1,10), lo stesso dice ad ogni confessore, il quale non solo deve sradicare i vizi da' suoi penitenti, ma deve anche in essi piantare le virtù... quando vede il confessore che 'l penitente vive lontano da' peccati mortali, deve far quanto può per introdurlo nella via della perfezione e del divino amore con rappresentargli il merito che ha Dio, questo infinito Amabile, per essere amato, e la gratitudine che dobbiamo a Gesù Cristo il quale ci ha amato sino a morire per noi; e 'l pericolo inoltre in cui sono l'anime che sono chiamate da Dio a vita più perfetta, e fan le sorde» (*Pratica del confessore...*, cap. IX, n. 114, 846-847).

<sup>37</sup> *Pratica di amar...*, ca I, n. 1, 1; Cfr D. CAPONE, *Cristocentrismo in teologia morale*, in L. ALVAREZ VERDES - S. MAJORANO (a cura di), *Cit.*, 65-94; M. GÓMEZ RÍOS, *La práctica del amor a Jesucristo, clave de la lectura alfonsiana*, in *Confer* 27 (1988) 377-397; R. RUSSO, *La carità nella vita cristiana secondo sant'Alfonso*, in «*Asprenas*» 55 (1988) 57-80; M. VIDAL, *Una espiritualidad centrada en la práctica del amor*, in «*Vida religiosa*» 62 (1987) 256-273.

<sup>38</sup> *Uniformità alla volontà di Dio*, in *Opere ascetiche*, I, Roma 1933, 283.286.

cui si imbatte è rischiarata dalla preghiera: sta in essa la possibilità di risoluzione. Ed essa è alla portata di tutti: sottolineando la priorità della grazia che apre all'impegno anche più generoso. Alfonso insiste sul fatto che la preghiera deve essere un «*conversare continuamente ed alla familiare con Dio*», secondo il titolo di un altro suo testo: «Prendete il costume, egli raccomanda, di parlargli da solo a solo, familiarmente e con confidenza ed amore, come ad un vostro amico, il più caro che avete e che più v'ama». Infatti se è un «grande errore» il «*comparire sempre alla sua presenza come uno schiavo timido e vergognoso avanti del suo principe tremando di spavento, maggior errore sarà il pensare che il conversare con Dio non sia che di tedio e d'amarezza*»<sup>39</sup>.

La fragilità si trasforma allora in cammino graduale, nel quale ciò che in ultima analisi conta non è tanto la qualità dei passi che si vanno compiendo, ma che essi corrispondano alla possibilità di cammino e soprattutto che si resti in cammino. Il pluriennale impegno alfonsiano per la teologia morale è sorretto da questa fondamentale prospettiva: fare che la fragilità del popolo si apra e resti in tensione alla santità.

D. Capone si è impegnato a evidenziare che si trova proprio qui la peculiarità della proposta alfonsiana in rapporto alle altre visioni comuni nel suo tempo. Significativa è la diversa soluzione prospettata per le problematiche di occasione di peccato: «Il probabilista giuridista che si preoccupa dell'atto singolo in disputa con la onerosa limitazione della legge, si regola col principio: *qui probabiliter agit prudenter agit* e facilmente segue in pratica l'opinione benigna che dice esser lecito porsi in questa o quella occasione di peccato. Il probabiorista che si preoccupa della legge, interdice con facilità ogni occasione. S. Alfonso che si preoccupa della persona distingue bene tra pericolo di peccato formale dove la persona muore alla grazia, e pericolo di violazione soltanto materiale di una legge. Nel primo caso da *medico* si mostra severo ed impone l'opinione rigida, senza però esagerare; nel secondo caso, anche da *medico* lascia che si seguano le opinioni benigne, perché il rigore non lancia ma schiaccia la persona»<sup>40</sup>.

<sup>39</sup> *Modo di conversare continuamente ed alla familiare con Dio*, n. 6, in *Opere ascetiche*, I, Roma 1933, 316.

<sup>40</sup> *Dissertazioni e note di S. Alfonso sulla probabilità e la coscienza dal 1769 al 1777*, in *StMor* 3 (1965) 148.

Tutto questo fa capire perché per Alfonso non è sufficiente la sola elaborazione della norma, per quanto corretta. Occorre proporla in maniera che sia effettivamente salutare per il cammino di conversione e di crescita della persona. La verità morale per Alfonso è sempre una medicina: di essa l'uomo, segnato dalla fragilità, ha particolarmente bisogno per liberarsi, guarire, crescere. Occorre però che la sua proposta risponda alle possibilità di fatto presenti nella vita di chi la riceve. Significativa la risposta alla obiezione di chi, partendo dal fatto che il confessore è dottore di verità, conclude che «in forza del suo ufficio è assolutamente tenuto a istruire gli ignoranti e a manifestare la verità». Alfonso puntualizza che «il confessore non solo è dottore, ma anche medico; perciò, in quanto medico, quando prevede che l'ammonizione risulterà in rovina del penitente, deve astenersi da essa. E benché sia anche dottore, tuttavia dato che l'ufficio del confessore è ufficio di carità, istituito da Cristo Signore solo per il bene delle anime, deve certamente insegnare la dottrina, ma solo quella che è giovevole, non già quella che è nociva ai penitenti»<sup>41</sup>.

L'offerta terapeutica non si ferma qui. E' necessario che essa aiuti la coscienza a concretizzare nel vivo della situazione la verità morale. La «*veritas rei*» espressa nel dettato della legge è solo l'elemento materiale e remoto della verità morale che è data formalmente dalla «*honestas actionis*» opera della coscienza norma prossima e formale. «Benché la legge sia certa, non però le circostanze diverse che occorrono fanno che la legge ora obblighi ed ora non obblighi; giacché i precetti sono bensì immutabili, ma alle volte non comandano sotto questa o quella circostanza. Quindi... non vale il dire che le leggi son certe, perché, mutandosi le circostanze de' casi, si rendono dubbie, e come dubbie non obbligano»<sup>42</sup>.

Non si tratta di relativismo o di limitatezza dello sforzo teorico di fondare e stabilire le norme. È invece non dimenticare la fragilità presente nella vita del popolo; è restare fedele alla logica della chenessi misericordiosa di Dio; è riconoscere la priorità della presenza e dell'azione dello Spirito del Risorto nella coscienza della persona e nella storia dell'umanità.

La gradualità si trasformerebbe in pura velleità se non fosse accompagnata dalla sincerità del ricorso ai mezzi che permettono di

<sup>41</sup> *Theologia moralis*, lib. VI, tract. IV, cap. II, dub. V, n. 610, ed. GAUDÉ, III, Roma 1909, 635.

<sup>42</sup> *Dell'uso moderato dell'opinione probabile*, cap. III, n. 89, Monza 1831, 199.

crescere. Anche a questo riguardo Alfonso si impegna a rendere pratica la sua proposta senza perdere mai di vista le effettive possibilità del popolo. Vale la pena di rileggere la sintesi delineata nel *Regolamento di vita di un cristiano*: «Bisogna persuadersi che per conseguire la salute eterna non basta il voler salvarsi, ma bisogna prendere i mezzi, che ci ha lasciati Gesù-Cristo... Il primo mezzo è di fuggir l'occasione. Il secondo mezzo è l'orazione mentale. Senza questa difficilmente l'anima durerà molto tempo in grazia di Dio... Senza orazione non ci è luce, e non ci è forza di camminare avanti nella via di Dio; perché senza orazione non si prega Dio a darci il suo aiuto, e non pregando, certamente si cade... Il terzo mezzo è la frequenza de' sacramenti della confessione e comunione. Colla confessione si mantiene purgata l'anima, e con essa non solo si ottiene la remissione delle colpe, ma ancora l'aiuto maggiore per resistere alle tentazioni... La comunione poi si chiama pane celeste, perché siccome il pane terreno conserva la vita del corpo, così la comunione conserva la vita dell'anima... Il quarto mezzo è di sentir la Messa ogni mattina... Il quinto mezzo è di far la visita ogni giorno al SS. Sacramento... Il sesto mezzo, che sopra tutto vi raccomando di mettere in pratica, è la santa preghiera. E' certo che senza il divino aiuto non possiamo fare niente di bene per l'anima. All'incontro Dio si protesta che non concede grazie, se non a chi le domanda... Senza pregare è impossibile il perseverare in grazia di Dio e salvarsi. Ma chi prega è sicuro dell'aiuto di Dio; vi è la sua parola, che non può mancare, replicata tante volte ne' sagri Vangeli»<sup>43</sup>.

#### 4. - *Le forme della comunicazione*

La popolarità a livello di contenuti trova riscontro a livello del linguaggio e di strumenti e prospettive di comunicazione. La ricerca di un linguaggio semplice e effettivamente significativo è preoccupazione costante in Alfonso: «non vi erano frasche nelle sue prediche, ed apparati vani d'inutili erudizioni - ricorda il TANNIOIA - Tutto era nerbo, e sostanza, con istile piano, e familiare», perché «non predicava Alfonso che Cristo Crocifisso»<sup>44</sup>. Questa opzione appare in tutto il suo significato se la si colloca nel contesto dell'oratoria sacra del Settecen-

<sup>43</sup> *Opere ascetiche*, X, Roma 1968, 275-280; analogo è l'elenco dei «rimedi» che il confessore deve suggerire a chi si confessa Cfr *Pratica del confessore...*, cap. I, n. 15-16, 788-789.

<sup>44</sup> *Cit.*, I, 35-36.

to: «Contro le tendenze barocche di gran parte della predicazione seicentesca, non certo scomparse nel Settecento, scrive A. BORRELLI, sant'Alfonso affermava che il predicare "alla familiare" o "all'apostolica" non solo fosse preferibile, ma costituisce un "dovere categorico" per il predicatore. Tant'è vero che in un paragrafo degli *Esercizi* ammoniva gli oratori sacri a non predicare con eccessiva "sottigliezza de' pensieri" o "pulizia delle parole", altrimenti ne avrebbero dovuto dare "gran conto" a Dio dopo la morte»<sup>45</sup>. E la semplicità del linguaggio alfonsiano diventava stimolo culturale, oltre che religioso e morale tra il popolo<sup>46</sup>.

Va sottolineato che perché rivolto al popolo il linguaggio alfonsiano si arricchisce di immagini e di esempi: tende a diventare "visivo": «La predica "popolare" alfonsiana, nota giustamente BORRELLI, è formata in gran parte da immagini, perché negli "indotti" fedeli faceva certamente più effetto una comunicazione basata su elementi "visivi" piuttosto che astratti e concettuali. La "rappresentazione" doveva avere i caratteri della naturalezza e della concretezza. Bisognava riprodurre le vicende trattate come se si stessero verificando proprio in quel momento sotto gli occhi degli ascoltatori»<sup>47</sup>.

Non fa perciò meraviglia se la predicazione alfonsiana è accompagnata dal ricorso alle altre forme di comunicazione, a cominciare dalle *Canzoncine*, in cui «il sacro si trasfonde nell'umano attraverso la mediazione della poesia profana, che in Alfonso M. de Liguori valse non solo come strumento di divulgazione delle verità teologiche, ma anche come espediente estetico per la riduzione e trasposizione in arte dei concetti religiosi»<sup>48</sup>.

Nella stessa linea si capisce perché il cammino della missione popolare alfonsiana sfocia nella sosta meditativa dinanzi al Crocifisso:

<sup>45</sup> A. BORRELLI, *Le forme della persuasione negli "Esercizi di missione"*, in F. D'EPISCOPO (a cura di), *S. Alfonso Maria de Liguori. Le forme della comunicazione*, Co-senza 1986, 30-31.

<sup>46</sup> Cfr i contributi di C. A. MASTRELLI, *La lingua e l'oratoria di Alfonso M. de Liguori* e di R. LIBRANDI, *S. Alfonso grammatico e retore*, in GIANNANTONIO (ed.), cit., 473-491 e 493-504; cfr anche E. MARCELLI - S. RAPONI, *Un umanista del '700 italiano. Alfonso M. de Liguori*, Verona 1992.

<sup>47</sup> Cit., 34.

<sup>48</sup> V. GIANNANTONIO, *La poesia alfonsiana tra marinismo e l'Arcadia*, in GIANNANTONIO (ed.), cit., 416; cfr nella stessa opera i contributi di G. BARBERI SQUAROTTI, *S. Alfonso poeta*, 369-387; L. REINA, *Per una tipologia della poesia alfonsiana*, 399-416; P. SATURNO, *La tradizione musicale alfonsiana*, 577-598.

«Terminate le prediche delle Massime, scrive TANNOIA, eravi per tre o quattro giorni un pio esercizio meditativo, ch'egli chiamava *Vita Divota*. Consisteva questo per prima in istruire il Popolo sulla maniera di mentalmente orare; spiegavasene la necessità, e mettevasi in veduta l'utilità di sì pio esercizio. Indi per un'altra mezz'ora facevasi praticamente meditare la dolorosa passione di Gesù Cristo. Erano così teneri in bocca sua questi sensi della Passione, che vedevasi in Chiesa fiumi di lagrime; ed ove prima si piangeva per dolore, in questa meditazione facevasi per amore»<sup>49</sup>.

Le affermazioni del Tannoia, che abbiamo letto, ci portano in un'altra preoccupazione che caratterizza la comunicazione di Alfonso: l'equilibrio tra la convinzione e il sentimento. La componente illuminativo-catechetica è per lui fondamentale, essendo l'ignoranza fattore determinante della fragilità del popolo: «il catechismo grande o sia l'istruzione al popolo, nota nella *Selva*, è uno degli esercizi più importanti della missione»; chi «lo fa deve esser molto dotto e molto anche sperimentato nel sentire le confessioni»<sup>50</sup>. Rivolgendosi al popolo, la predicazione non può ridursi a una catechesi fredda, che parla solo all'intelligenza: se si vuole che sfoci in meditazione personale e in decisione di vita, deve raggiungere la persona nella sua totalità. Per questo la «mozione degli affetti» è da considerarsi come «una parte più importante e necessaria di tutta la predica e precisamente nelle missioni, poiché il profitto degli uditori non tanto consiste nel persuadersi delle verità cristiane, quanto nel risolversi a mutar vita e a darsi a Dio»<sup>51</sup>.

Questa valorizzazione del sentimento come fonte della decisione non fa dimenticare mai la necessità della convinzione. Alfonso anzi è critico verso le forzature del sentimento, presenti nella pastorale popolare del tempo, che mira spesso a *patos*, costruito con accorgimenti diversi e ispirato soprattutto al timore. A suo parere questo è solo «confusione», come ricorda il TANNOIA, in cui «né il popolo capisce il predicatore, né sa il predicatore perché piange il popolo... Voleva che capito si fosse ciò che detestar si doveva, e per qual motivo»<sup>52</sup>.

<sup>49</sup> *Cit.*, I, 311-312.

<sup>50</sup> *Selva di materie predicabili ed istruttive*, parte III, cap. VI, in *Opere*, III, Torino 1847, 219.

<sup>51</sup> *Ibid.*, cap. VII, 236.

<sup>52</sup> *Cit.*, I, Napoli 1798, 306.

CONCLUSIONE

Una delle ultime gioie di Alfonso, ormai vicino alla morte «fu sentire dall'architetto napoletano Giuseppe Mauro, interrogato con ansia riguardo alle Cappelle Serotine se fossero frequentate:

- Sì, e non potete credere il bene che si fa, e che quantità di gente bassa vi concorre e vi si veggono ancora de' cocchieri santi.

- Cocchieri santi a Napoli, riprese Alfonso con esultanza, *Gloria Patri...* voi l'avete inteso D. Giuseppe, *Gloria Patri*, cocchieri santi a Napoli!»<sup>53</sup>.

Grazie ai suoi scritti e all'impegno pastorale dei Redentoristi e di tutti gli altri che si sono lasciati guidare da lui, Alfonso ha continuato, anche dopo la sua morte, a stimolare e a portare alla santità il popolo più umile e abbandonato. «Ha posto lui, senza parere, sulle labbra di tutti, anche degli analfabeti, le parole di Teresa d'Avila e Giovanni della Croce. Ha suggerito al popolo i termini più alti nelle formule più umili, gli affetti più estatici nei vocaboli più quotidiani. Ha creato, nei semplici, un cuore di santi e grandi santi. Ha detto parole, le quali, come lui - e lui come Gesù - restavano tra la gente più povera e sprovveduta: il popolo cristiano non ne ha conosciute molte di eguali, nessuna maggiore»<sup>54</sup>.

Il segreto di tutto questo sta nella radicalità con la quale ha continuato e attualizzato la chenessi misericordiosa del Redentore: nel «seguire l'esempio del Redentore». È una urgenza che la pastorale deve far sua ancora oggi, rispondendo alle attese e alle speranze degli abbandonati del nostro tempo.

---

<sup>53</sup> TH. REY-MERMET, *cit.*, 821-822.

<sup>54</sup> G. DE LUCA, *cit.*, 131.



LOUIS CHÂTELLIER

LA MISSION POPULAIRE:  
ANNONCE PROPHÉTIQUE DU SALUT

## SOMMAIRE

I. DANS UNE LONGUE TRADITION – II. DE L'ESPRIT MISSIONNAIRE AU SOUCI DE L'INDIVIDU –  
BILAN

Deux erreurs menacent qui veut étudier la mission populaire d'Alphonse de Liguori et des Rédemptoristes au XVIIIe siècle. La première est de considérer le lieu où elle s'est développée, le Mezzogiorno, et de tenter de l'expliquer en fonction des conditions très particulières du pays. L'emprise très forte de la noblesse, la mise en place tardive des structures paroissiales et même leur quasi inexistence - du moins au sens moderne du mot - dans certaines régions comme la Basilicate, enfin la formation souvent très insuffisante du clergé diocésain attestée jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, furent autant de raisons mises en avant pour expliquer le recours massif aux missionnaires. Pii Operai, Apostolice Missioni, Pères de la Mission de saint Vincent de Paul et, bien sûr, Jésuites, Capucins, Dominicains furent à l'oeuvre dans le royaume de Naples dès la fin du XVIe siècle ou le début du XVIIe siècle. Ils en firent, comme le révèlent les archives diocésaines de Naples et celles des Ordres religieux, jusqu'à l'aube du XXe siècle, un grand pays de mission. Dans cette vaste entreprise d'évangélisation qui, au long des siècles, prit les caractères d'une oeuvre de substitution à un clergé local défaillant, la Congrégation du Saint-Rédempteur fondée par Alphonse de Liguori au XVIIIe siècle, prit sa part<sup>1</sup>. Sans nier la vérité qui se trouve dans un tel tableau, il faut néanmoins remarquer qu'avec des nuances et

---

<sup>1</sup> Le Sud a donné lieu à des enquêtes d'histoire religieuse de première importance, principalement dans le sillage du professeur G. DE ROSA, *Chiesa e religione popolare nel Mezzogiorno*, Bari, Laterza, 1978, G. GALASSO e C. RUSSO, *Per la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno d'Italia*, 2 vol, Napoli, 1980.

quelques décalages chronologiques, on le retrouverait dans d'autres régions européennes: de l'extrême ouest breton ou irlandais à l'est polonais ou morave, sans oublier de nombreux secteurs d'Autriche, d'Allemagne du Sud, voire de la France de l'Est ou de l'Espagne centrale et méridionale<sup>2</sup>. Bref, si la situation du Mezzogiorno n'est pas aussi exceptionnelle qu'on l'a pensé - comme semblent le montrer les études en cours sur la mise en place de la paroisse moderne en Europe - l'oeuvre d'Alphonse de Liguori comme celle de ses «fils», n'est pas uniquement liée à un milieu spécifique.

A ce point du raisonnement, une autre erreur guette le chercheur. Elle consisterait à banaliser l'action des Rédemptoristes. Il faut dire qu'une tradition, vivace dans bien des diocèses, y conduit. la Congregation du Saint-Rédempteur a commencé à être connue hors d'Italie, après la suppression de la Compagnie de Jésus en 1773. Ses premiers représentants - ainsi Clément-Marie Hofbauer (1751-1820) à Vienne et à Varsovie - ont souvent rempli des fonctions qui étaient jusqu'alors propres aux Jésuites. Au début du XIXe siècle, ils ont remplacé ceux-ci, dans les missions rurales que ces derniers effectuaient auparavant en France, en Allemagne, dans les pays rhénans. Le cas de l'Alsace est, à ce sujet, tout à fait représentatif. On les appelait alors les «Jésuites des campagnes» par opposition à leurs devanciers qui lors de la mise en place de la nouvelle Compagnie de Jésus (1814) furent désignés pour occuper les chaires des églises ainsi que la direction des collèges des villes importantes. Mais cette distinction même - villes et campagnes - révélait bien des fonctions différentes et sans doute aussi une finalité propre à chacun des deux Ordres considérés qui allait au-delà des occupations quotidiennes.

Ainsi, de même qu'il serait absurde de considérer les missions populaires comme une innovation d'Alphonse de Liguori, il serait tout aussi faux d'unir trop étroitement l'oeuvre de saint fondateur des Rédemptoristes au Mezzogiorno. C'est, en nous gardant de ces deux écueils, qu'il faut essayer de conduire notre réflexion.

---

<sup>2</sup> L. CHÂTELLIER, *La religione dei poveri. Le missioni rurali in Europa dal XVI al XIX secolo e la costruzione del cattolicesimo moderno*, Milano, Garzanti, 1994.

## I. DANS UNE LONGUE TRADITION

La mission populaire telle qu'elle fut pratiquée par Alphonse de Liguori ne fut pas, bien entendu, créée, de toutes pièces par lui. Elle était issue d'une longue tradition qui, au tournant des XIV-XV<sup>e</sup> siècles, avait pris un élan nouveau avec le voyage apostolique à travers l'Europe de saint Vincent Ferrier. Les ordres nouveaux ainsi que les compagnies de prêtres qui virent le jour à l'époque du concile de Trente placèrent souvent la mission au centre de leurs préoccupations qu'elle se fit en Europe ou dans les terres neuves d'Asie et d'Amérique récemment découvertes. Il en fut ainsi des Capucins et des Jésuites. Une nouvelle étape fut franchie au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle lorsque Vincent de Paul et Jean Eudes, en France, Paolo Segneri Senior S. J. en Italie, firent, de ce qui avait été longtemps une prédication itinérante, une ample cérémonie aux parties parfaitement agencées et destinée à instruire les fidèles des dogmes définis par le concile de Trente<sup>3</sup>.

Décidée par le prince et l'évêque - parfois par le premier tout seul - elle était réalisée par un groupe de religieux ou de prêtres séculiers choisis par l'autorité qui avait pris l'initiative de l'entreprise. A l'époque de l'absolutisme et de la contre-réforme, il n'était pas question de tolérer dans une église la présence de prédicateurs qui n'avaient pas reçu, des maîtres du lieu, un mandat précis pour exercer leurs fonctions.

Celles-ci consistaient dans la pratique de trois «fonctions» qui étaient considérées comme les parties essentielles de la mission: donner des sermons à raison souvent de deux ou trois par jour, faire le catéchisme aux adultes et aux enfants, préparer les foules à la confession. Ces exercices, dans l'esprit des missionnaires, répondaient à un triple but: «convertir», dans le sens du XVII<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire conduire les personnes présentes à changer de vie, instruire de leur religion tous ceux qui en ignoraient les rudiments, enfin exhorter les auditeurs à mener une vie chrétienne en pratiquant les sacrements à commencer par ceux de la pénitence et de l'eucharistie. Ces exercices austères se déroulaient, à partir du milieu du XVII<sup>e</sup> siècle, selon un cérémonial bien établi qui, il est vrai, pouvait recevoir des variantes suivant les régions et les Ordres religieux.

---

<sup>3</sup> *Ibid.*

L'arrivée des missionnaires, vêtus en pèlerins, souvent à la nuit tombante donnait d'emblée aux cérémonies et assemblées qui allaient suivre un caractère extraordinaire, presque comme un miracle. Ces hommes inconnus et saints qui suivaient une simple croix de bois semblaient venir d'une région lointaine. Peut-être étaient-ils des envoyés du Ciel expédiés tout exprès pour conduire les habitants de ce petit coin de terre à changer de vie avant le jugement de Dieu qui s'annonçait terrible. La cérémonie qui suivait dans la principale église était empreinte de cet esprit prophétique, annonciateur de grands bouleversements. Le lendemain, commençaient les exercices proprement dits. Parmi ceux-ci, le plus impressionnant était le grand sermon qui donnait à la journée entière son thème de réflexion. Depuis le milieu du XVI<sup>e</sup> siècle, lorsqu'Ignace de Loyola avait proposé à ses premiers compagnons de suivre l'ordre des *Exercices spirituels*, les prédicateurs entretenaient en premier lieu l'assemblée des «fins dernières». L'objet de la mission qui était de précipiter la conversion des pécheurs par la représentation brutale de ce qui les attendait se trouvait ainsi réalisée. A tout le moins, se produisait un choc qui ne manquait pas d'ébranler les plus endurcis venus aux exercices pour accompagner un proche. Il est important de remarquer qu'Alphonse de Liguori ne changea rien à l'ordre des sermons de mission<sup>4</sup>. Aux prêtres de sa jeune Congrégation, il indiquait clairement qu'après avoir parlé du péché mortel ils devaient se préparer aux «trois sermons des fins dernières de l'homme, savoir la mort, le jugement, et l'enfer qu'on ne doit jamais omettre», ajoutait-il<sup>5</sup>. Il évoquait même, dans son *Instruction pratique pour les exercices de mission*, la manière de procéder. «Dans le sermon de la mort, écrivait-il, avant l'acte de contrition, on montre une tête de mort, en lui adressant ces mots: «O toi, qui que tu sois, dis-moi où est ton âme? Est-elle au Paradis ou en enfer<sup>6</sup>?» Et quand il en venait à l'enfer, il avait coutume de présenter «l'image de l'âme damnée» entourée de démons que des prêtres promenaient à travers l'église, entre deux torches pour que tous pussent la contempler à loisir. «Le missionnaire qui la portera partira

---

<sup>4</sup> G. ORLANDI, *La missione popolare redentorista in Italia dal Settecento ai giorni nostri* in SHCSR 33 (1985) 51-141.

<sup>5</sup> ALPHONSE DE LIGUORI, *Instruction pratique pour les exercices de mission*, traduction française de *Breve Istruzione degli Esercizi di Missione*, 1760, Avignon, 1827, 157.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 174.

du grand autel, et ira jusqu'à la porte de l'église, à travers le peuple, en ayant soin de s'arrêter de temps en temps, et de tourner l'image tantôt d'un côté, tantôt de l'autre; il la remettra enfin au Prédicateur, qui la fera voir du haut de la chaire. «Il la laissait exposée à la vue de tout le monde jusqu'à la nuit suivante. Il prenait ensuite le crucifix et dans le lourd silence provoqué par l'émotion de tout un peuple, il donnait la bénédiction<sup>7</sup>. Cette pieuse mise en scène destinée à entraîner la conversion des pécheurs n'était pas propre à l'Italie du Sud. Presqu'un siècle plus tôt, en Basse Bretagne, le père Maunoir S.J. organisait des processions théâtrales tout à fait comparables. Ainsi, sur le thème des «tourmens de l'enfer» - qui était le titre d'un cantique qu'il avait composé - il conduisait un cortège jusqu'à un théâtre drapé de noir. Sur la scène se trouvaient des enfants chargés d'en interroger d'autres qui étaient dissimulés sous l'échafaudage et qui tenaient le rôle des damnés. Lorsqu'on leur demandait ce qu'ils étaient devenus, ceux-ci décrivaient avec des accents lugubres les supplices qu'ils enduraient. Leurs voix qui sortaient «comme du fond de l'abysme, effrayèrent tellement ce grand peuple au nombre de plus de quatre mille personnes, que chacun se frappa la poitrine, et forma de nouvelles résolutions de faire pénitence et d'éviter le péché<sup>8</sup>».

Les autres sermons visaient principalement à préparer les assistants à la confession. Ainsi saint Alphonse demandait-il aux prédicateurs de faire réciter au peuple à l'issue de l'instruction, deux ou trois actes de contrition. C'était, selon lui, la «chose la plus importante dans les sermons de mission»<sup>9</sup>. D'autres préféraient détailler les différents péchés en suivant l'ordre du décalogue. Mais tous étaient bien d'avis «que le plus grand fruit des missions [était] de réparer les confessions sacrilèges»<sup>10</sup>. Saint Alphonse reprenait ainsi une idée centrale de Vincent de Paul qui déclarait aux premiers prêtres de la Mission que «Dieu luy [avait] fait connaître [...] la nécessité de ce moyen [les missions] pour remédier à l'ignorance et aux dérèglements des Pauvres gens des champs, et particulièrement aux grands défauts que la plus part avoient jusqu'alors commis dans

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, 176.

<sup>8</sup> L. CHÂTELLIER, *La religione dei poveri, ...op.cit.*, 80.

<sup>9</sup> ALPHONSE DE LIGUORI, *Instruction pratique, ...op.cit.*, 150.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 87.

leurs confessions ordinaires»<sup>11</sup>. Les leçons de catéchisme auxquelles tous les grands missionnaires des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles attachaient la plus grande importance avaient le même objectif. Toutes les chroniques, de celles des Eudistes à celles des Rédemptoristes, relatent les mêmes scènes d'angoisse collective, d'hystérie de fidèles accourus parfois de fort loin pour recevoir l'absolution de leurs péchés et qui ne pouvaient, à cause des foules immenses, approcher des confessionnaux. Toits d'églises arrachés par des pénitents affolés et pressés, missionnaires obligés de reprendre leurs confessions au milieu de la nuit furent des événements courants lors des missions du XVIII<sup>e</sup> siècle, depuis la baie du Mont-Saint-Michel jusqu'aux Pouilles et à la Calabre<sup>12</sup>. La communion générale apparaissait dès lors comme l'acte de réconciliation d'une paroisse entière, d'une région entière parfois, avec Dieu.

Au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, toutefois, des changements importants apparurent non seulement dans la conception de la mission mais aussi, et peut-être surtout, dans sa finalité. Il ne s'agissait plus seulement de provoquer un choc avec pour conséquence une conversion qui, souvent, était fragile mais de construire une société chrétienne stable, homogène, formée en tous lieux, à la même pratique religieuse. En conséquence, l'action entreprise dans certains centres ne suffisait plus. C'était l'Europe entière qu'il fallait transformer des plus grandes cités aux plus humbles hameaux. Ce passage de la mission ancienne livrée à l'initiative d'un homme ou d'un groupe d'hommes à la mission moderne dirigée, depuis Rome, selon un plan préétabli, dans un espace géographiquement déterminé et visité selon un ordre strict semble bien être le fait de la Compagnie de Jésus, dès la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle.

Paolo Segneri l'Ancien fut, peut-être, un des premiers à entreprendre à partir de 1670 des missions dans des diocèses entiers allant de bourg en bourg. La nouveauté n'était pas complète. Car les évêques avaient coutume, depuis 1580 au moins, d'envoyer un jésuite ou deux effectuer la visite pastorale en leur nom et place. Ils

<sup>11</sup> *Ibid.*, 42-43.

<sup>12</sup> M. G. RIENZO, *Il processo di Christianizzazione e le missioni popolari nel Mezzogiorno. Aspetti istituzionali e socio-religiosi*, in *Per la storia sociale e religiosa...*, op. cit., vol. 1, 439-481, voir 461-462; L. CHÂTELLIER, *La religione dei poveri, ...op.cit.*, 56-57.

pouvaient encore, ce qui était plus fréquent au XVII<sup>e</sup> siècle, se faire précéder par des religieux qui préparaient les populations à la venue du prélat, tout en les instruisant et en les invitant à la pratique plus fréquente des sacrements. Les prédications de Paolo Segneri appelé par les évêques de plus de vingt diocèses du centre et du Nord de l'Italie furent-elles conçues comme une extension des oeuvres apostoliques qui traditionnellement avaient lieu avant ou dans la suite des visites pastorales? Ce n'est pas impossible. En 1710 l'évêque de Sigüenza, en Castille, fondait des missions dans chacune des quatre cent cinquante paroisses de son diocèse, étant entendu que les deux jésuites qui en étaient chargés devaient les visiter toutes en trois ans, pour ensuite reprendre le travail en son début<sup>13</sup>.

Il y avait dans le rythme choisi comme dans le temps imparti à chaque lieu de culte, un rappel de l'activité pastorale de l'évêque. La pratique n'avait pas disparu à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle puisque, selon Tannoja, saint Alphonse invita ses missionnaires à suivre l'évêque de Veroli qui souhaitait les avoir près de lui au cours de sa visite des paroisses. «En faisant la tournée avec l'évêque, écrivait-il, on peut aussi faire du bien, car vous pourrez rester assez de temps dans chaque endroit pour donner au moins un *triduo* et faire quelque petite mission où il n'y en a pas encore eu»<sup>14</sup>.

Toujours était-il que Paolo Segneri avait su se dégager de la contrainte de la visite administrative pour se consacrer totalement aux missions, tout en conservant le cadre diocésain. Il en était de même du père Baldinucci S. J. qui avait effectué à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle et au début du siècle suivant 448 missions dans les États Pontificaux; comme des pères Paolo Segneri Junior ou Fulvio Fontana qui tous prenaient en charge des régions entières de l'Italie du Nord. Grâce au dernier, (Fulvio Fontana), la méthode nouvelle passa en Suisse puis en Haute Autriche<sup>15</sup>. Certes, il en était des missions comme des visites pastorales, elles se pratiquaient souvent à partir d'un gros village ou d'une petite ville d'où les prédicateurs allaient porter la bonne parole,

<sup>13</sup> L. CHÂTELLIER, *La religione dei poveri, ...op.cit.*, 71.

<sup>14</sup> A. M. TANNOIA, *Mémoires sur la vie et la congrégation de S. Alphonse-Marie de Liguori*, 3 vol., Paris, Gaume, 1842, T. II, 430.

<sup>15</sup> C. FARALLI, «Le missioni dei Gesuiti in Italia sec. XVI-XVII, problemi di una ricerca in corso», *Bolletino della Societa di studi valdesi*, 1975, 97-116, voir p. 104; F. FONTANA, *Quaresimale de Padre Fulvio Fontana della Compagnia di Gesù con l'Aggiunta delle serie delle missioni da lui fatte nell' Italia e Germania*, Venise, 1721.

quand ils n'attendaient pas que les habitants des localités d'alentour vinssent les écouter là où ils avaient choisi de séjourner. C'était cette façon de procéder que décrivait un missionnaire de l'Italie centrale parvenu au soir de sa vie. Il avait, écrivait-il à son Supérieur en 1715, fait de très nombreuses missions «strepitosissime con concorso di molte cure e luoghi in una sola missione ... con un' apparenza d'un frutto grandissimo e bene infinito». Mais il reconnaissait, qu'en définitive, cela n'avait servi qu'à bien peu de monde. Aussi avait-il commencé à «andare a luogho per luogo e particolarmente in quelli più spersi, orridi e abbandonati»<sup>16</sup>. Alphonse de Liguori ne s'exprima pas autrement, une génération plus tard, lorsqu'il sollicita de Benoît XIV la reconnaissance de son Institut dont les membres étaient «appelés surtout à secourir les âmes abandonnées des campagnes»<sup>17</sup>.

Entre-temps, un événement de grande importance s'était produit. Brusquement, en 1715, la méthode de Paolo Segneri commençait à être appliquée à des régions entières. Les cantons suisses, les états patrimoniaux des Habsbourg (de la Carniole à la Hongrie et de la Haute Autriche à la Basse Autriche), les Pays rhénans, de Düsseldorf à Strasbourg, la Bavière, furent pourvus presque, en même temps, entre 1715 et 1717, d'équipes de missionnaires jésuites. Mandatées par les princes de ces pays, défrayées par eux, elles étaient aussi sous leur protection. C'étaient des territoires entiers qu'elles avaient à instruire de leur religion et à former dans la piété avec une priorité absolue donnée aux campagnes<sup>18</sup>. Dans les villes, au même moment, étaient établies à partir de 1700-1710 des maisons de retraites sur le modèle de celles qui avaient été fondées dans les années 1660-1670 pour les hommes et pour les femmes à Vannes en Bretagne<sup>19</sup>.

Toute cette oeuvre d'approfondissement religieux conduite à si grande échelle pouvait être menée à bien grâce à l'expérience des missionnaires et aussi aux moyens nouveaux dont ceux-ci disposaient. En premier lieu, venait le livre: catéchisme ou livre de piété destiné à guider toute la vie spirituelle. Mais cet instrument n'avait pas la même

---

<sup>16</sup> C. FARALLI, *art.cit.*, 104.

<sup>17</sup> *Histoire de saint Alphonse de Liguori fondateur de la Congrégation du T. S. Rédempteur 1696-1787*, Paris, Poussielgue, 1879, 210.

<sup>18</sup> L. CHÂTELLIER, *La religione dei poveri, ...op.cit.*, 69-100.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 57.

importance partout. En Italie du Sud, comme en Bretagne, il ne pouvait être d'une grande utilité. L'image, en revanche, avait été depuis longtemps utilisée dans les missions rurales: des tableaux peints hissés dans les églises devant les yeux des assistants par Dom Le Nobletz et Julien Maunoir en Bretagne aux gravures du purgatoire ou de la passion du Christ qui se trouvaient dans les ouvrages célèbres du Capucin Martin von Cochem<sup>20</sup>. Alphonse de Liguori aimait entretenir son auditoire assis auprès d'une statue de Notre-Dame des Sept Douleurs ou les encourager à la méditation mentale devant un Christ en Croix peint par lui-même<sup>21</sup>. Louis-Marie Grignon de Montfort avait agi de même, lui qui avait sculpté de ses mains une Vierge de la Sagesse qu'il transportait dans ses missions. Il avait dirigé le travail de l'artiste qui avait modelé les figures destinées au calvaire de Pontchâteau<sup>22</sup>. L'image, il est vrai, prenait une force toute particulière quand elle était intégrée aux cérémonies ou exercices de la mission. Telle était la croix que l'on plantait ou le calvaire que l'on inaugurait lorsque les religieux étaient sur le point de prendre congé. Le chemin de croix qu'Alphonse de Liguori avait coutume de graver le dernier jour qu'il passait au village prenait place dans cette tradition<sup>23</sup>.

La mission s'était enrichie dès le début du XVIII<sup>e</sup> siècle, d'un certain nombre de rites ou de pratiques qui révélaient une évolution, un changement profond dans l'esprit de l'institution. Ainsi l'habitude avait été prise en Suisse, dès 1715, du pardon public des offenses. Chacun venait embrasser son ennemi, les parents se réconciliaient, quelquefois après un discours d'amende honorable en présence de l'assemblée tout entière qui était ainsi prise à témoin. Bientôt, cette grande séance de réconciliation devint le préalable indispensable à la communion générale<sup>24</sup>. Les missionnaires prirent l'habitude d'instruire les fidèles de dévotions anciennes ou nouvelles (le Sacré-Coeur). Ils invitaient l'assistance à les pratiquer afin de persévérer dans les bonnes dispositions prises au cours de ces quelques jours de vie religieuse intense. Ils apprenaient aussi aux fidèles à réciter le rosaire en commun, à méditer ensemble, devant la croix de mission. Pour

<sup>20</sup> *Ibid.*, 130-131.

<sup>21</sup> *Histoire de saint Alphonse de Liguori, ... op.cit.*, 106-107.

<sup>22</sup> L. CHÂTELLIER, *La religione dei poveri, ...op.cit.*, 116-122.

<sup>23</sup> *Histoire de saint Alphonse de Liguori, ... op.cit.*, 110.

<sup>24</sup> L. CHÂTELLIER, *La religione dei poveri, ...op.cit.*, 158-163.

préserver cet acquis, des confréries étaient instituées. Tantôt elles étaient sous l'invocation du Saint-Sacrement, tantôt du Rosaire ou des Trépassés, parfois du Sacré-Coeur. Leur titre, au fond, n'avait pas une importance capitale. L'essentiel était bien d'initier les participants de la mission à une vie religieuse régulière et, si possible, fervente. Enfin, nombreux furent les religieux ou les prêtres séculiers qui, de passage en une paroisse rurale, appliquèrent leurs forces à l'instruction des enfants et des adultes. Ils considéraient, à la suite des pères du concile de Trente, que les fidèles des campagnes, ne pouvaient se dire chrétiens, catholiques, sans posséder les connaissances indispensables sur la religion qu'ils professaient. Ainsi se développèrent les missions catéchétiques en Autriche et en Allemagne dès 1732 et les confréries de la Doctrine chrétienne dans les pays rhénans, aux Pays-Bas et en France<sup>25</sup>.

L'oeuvre missionnaire qu'Alphonse de Liguori entreprit avec intensité à partir des années 1730 trouvait donc sa place dans un vaste mouvement d'approfondissement de la foi qui, en ce second tiers du XVIII<sup>e</sup> siècle, n'intéressait pas seulement l'Italie mais l'Europe entière. Il convient désormais de préciser ce que fut l'apport spécifique du saint fondateur des Rédemptoristes au milieu de ce siècle qui fut tout autant travaillé par l'idée de mission que par les Lumières.

## II. DE L'ESPRIT MISSIONNAIRE AU SOUCI DE L'INDIVIDU

Par conséquent, l'importance d'Alphonse de Liguori dans l'histoire missionnaire n'est pas due à sa méthode, à l'ampleur de son projet, ni même à son désir d'atteindre les plus pauvres, les oubliés des hameaux perdus dans les montagnes. D'autres, avant lui, étaient partis avec cette intention et l'avaient réalisée en partie. La nouveauté du fondateur des Rédemptoristes consiste, me semble-t-il, dans la rupture fondamentale qu'il introduisit dans l'esprit de la mission: il ne parla plus à une foule mais à des individus pris séparément. La lecture de ses ouvrages, après celle des grands missionnaires du XVII<sup>e</sup> siècle

---

<sup>25</sup> A. & L. CHÂTELLIER, «Les premiers catéchistes des Temps modernes. Confrères et consœurs de la Doctrine chrétienne aux XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles», *La religion de ma mère. Le rôle des femmes dans la transmission de la foi*, sous la direction de Jean Delumeau, Paris, Cerf, 1992, 287-299.

est à ce sujet fort instructive. La volonté de personnaliser son enseignement, de l'adapter à la situation propre de chacun est ce qui semble s'imposer.

Le contenu de son manuel destiné aux missionnaires, *l'Homo apostolicus*, est très éclairant. L'examen des cas de conscience et de tous les problèmes que rencontre un bon directeur qui souhaite faire progresser dans la vie chrétienne ses pénitents constitue la matière des différents chapitres. Ainsi s'explique la place centrale prise par la confession, comme l'indique le sous-titre de *l'Homo apostolicus*<sup>26</sup>. Il ne s'agit d'ailleurs pas seulement d'une mise en ordre de sa conscience, mais d'un renouvellement complet, d'un nouveau départ réalisé grâce au guide sûr que constitue le missionnaire. «A cette occasion, j'avertis, en passant, les Confesseurs, que, lorsqu'il se présente des pénitents bien disposés, ils doivent bien se garder de les renvoyer pour qu'ils fassent eux-mêmes leur examen de conscience, surtout si ces pénitents sont peu instruits, comme nous l'avons déjà dit dans l'Instruction des Confesseurs. Il faut que le Confesseur les examine lui-même sur chacun des Commandemens»<sup>27</sup>. Dans *l'Homo apostolicus*, il envisage le cas des ignorants qui ne connaissent ni l'acte de contrition ni le credo. Citant un autre grand missionnaire du temps, le Père Léonard de Port-Maurice, il déclare qu'«il n'est pas bon de renvoyer de tels ignorants pour qu'ils soient instruits par d'autres. Il n'y a aucun avantage à en espérer sinon qu'ils demeurent ignorants. Il convient plutôt de les instruire brièvement des principaux mystères, de dire avec eux les actes de foi, d'espérance, de charité et de contrition et de les obliger à s'instruire par la suite des mystères et des fondements indispensables». S'appuyant toujours sur la même autorité, l'auteur de *l'Homo Apostolicus* montre au confesseur comment il doit procéder. Celui-ci dira au pénitent: «Dis avec moi: mon Dieu, parce que tu es la vérité infallible et parce que tu l'as fait connaître à la Sainte Église, je crois tout ce que la Sainte Église m'enseigne et me demande de croire: je crois en premier lieu que tu es un seul Dieu en trois personnes» ... Saint Alphonse ajoutait - et cela était très important - que selon la Constitution 42 de Benoît XIV l'absolution ne pouvait être refusée à un pénitent qui se trouvait dans cet état d'ignorance à

---

<sup>26</sup> *Homo apostolicus instructus ad audiendas confessiones, sive praxis et instructio confessoriorum*, auctore B. Alphonso de Ligorio, 3 vol., Lyon-Paris, 1832.

<sup>27</sup> ALPHONSE DE LIGUORI, *Instruction pratique*, ...op.cit., 230.

condition qu'il promet d'apprendre ce qui était nécessaire<sup>28</sup>. La différence était grande avec nombre de ses contemporains, y compris des Jésuites pourtant considérés comme particulièrement bien disposés - trop disaient certains - envers leurs pénitents<sup>29</sup>. On voit ici comment, dans la mission rédemptoriste, le souci des humbles se manifestait avec force. Il ne s'agissait plus seulement d'un enseignement «magistral» pourrait-on dire, mais d'une écoute individuelle. Aussi, peu à peu sans que cela apparût au grand jour, le confesseur prenait-il la première place. «Le Prédicateur est honoré de tout le monde, écrivait Alphonse de Liguori, c'est un Saint, c'est un excellent missionnaire; on lui baise les mains, la robe, on se recommande à ses prières: mais le Confesseur, qui passera chaque jour neuf ou dix heures au confessionnal, est oublié, on n'en parle pas»<sup>30</sup>. Pourtant, semblait penser l'auteur, n'était-ce pas lui qui occupait la charge principale? Il était seul à connaître un à un les membres de cette foule qui participait aux exercices de la mission et qui, sans lui, resterait anonyme. Grâce au confesseur et par lui la fonction apostolique, sublime mais éphémère, se changeait en pastorale. Il y avait dans cette prédilection liguoriste pour le confessionnal une façon d'envisager celui-ci non seulement comme «le tribunal de la pénitence» mais comme un lieu d'écoute, de dialogue, voire d'encouragement ou de consolation. C'était déjà cette «mission immobile» (Philippe Boutry) pratiquée quelques décennies plus tard par Jean-Marie Vianney<sup>31</sup>. Les conseils prodigués par saint Alphonse à

---

<sup>28</sup> *Homo apostolicus ... op.cit.*, T. III, 117-118, «De interrogationibus faciendis rudibus». Il cite le P. Leonard de Port-Maurice qui avait écrit dans son *Discours mystique et moral*: «Bonum non est consilium dimittere similes ignaros, ut ab aliis haec doceantur, quia nullus alius sperabiter fructus, nisi ut sic ignari remaneant; ideoque expediens est breviter eos docere praedicta mysteria principalia, efficiendo pariter ut secum efforment actus fidei, spei, charitatis et contritionis, obligando tamen eos ut in posterum perfecte instrui se faciant circa coetera mysteria scitu necessaria de necessitate praecepti». Un peu plus loin, citant le même auteur: «Eia eliciamus unà simul actus christianos; dic mecum: Deus meus, qui es veritas infallibilis, et quia sanctae Ecclesiae tu revelasti, credo quidquid sancta Ecclesia me docet credere; credo praecipue te esse unum Deum, et tres personas» etc ...

<sup>29</sup> La rigueur du P. Calatayud en Andalousie, dans les années 1760, voir L. CHÂTELLIER, *La religione dei poveri, ...op.cit.*, 212.

<sup>30</sup> ALPHONSE DE LIGUORI, *Instruction pratique, ...op.cit.*, 230.

<sup>31</sup> Ph. BOUTRY, «Le curé d'Ars confesseur», *La Maison-Dieu*, 167, 1986, 73.

ses missionnaires ne conduisirent-ils pas à la vocation si originale du curé d'Ars?

Le souci de l'autre amenait le fondateur de la Congrégation du Saint-Rédempteur à lui parler avec des mots qu'il comprenait. Il s'asseyait d'ordinaire, rapportaient ceux qui l'ont bien connu, sur un siège assez bas, près duquel il faisait placer une statue de Notre-Dame des sept douleurs. Il n'aimait ni les chaires, ni les estrades<sup>32</sup>. Cette manière inusitée - mais pas si exceptionnelle - d'aborder l'auditoire annonçait une volonté d'une extrême simplicité dans le discours. Il souscrivait entièrement à l'avis de Muratori qui déclarait que «si l'on va prêcher le carême dans les villages, comme l'auditoire est pour lors composé de paysans, le style des sermons, doit être encore plus populaire et le plus bas qu'il soit possible afin d'être à la portée des gens grossiers et ignorans»<sup>33</sup>. Il ne s'agissait pas seulement de la forme. Le contenu aussi devait être parfaitement adapté à l'entendement de ceux que l'on voulait convertir. Le prédicateur, écrivait saint Alphonse, ne doit rechercher que «l'instruction des pauvres gens, qui ne retirent pas autant de fruit des grands raisonnemens que de quelques pratiques aisées qu'on leur aura répétées plusieurs fois». Ces pratiques étaient très simples. Il s'agissait des «remèdes pour s'abstenir du vice, et [des] moyens pour persévérer dans la vertu, tels que la fuite des occasions, comme des tavernes, des maisons de débauche, et des mauvais compagnons; de se faire violence dans les mouvements de colère, en faisant alors de coeur les prières suivantes: Seigneur, donnez-moi la patience, sainte Vierge aidez-moi...»<sup>34</sup>. Parvenu à la péroraison, le missionnaire ne devait pas s'y prendre comme certains prédicateurs, qui de suite après le sermon se mettent à crier: «Demandez pardon à Dieu, criez miséricorde; et prenant le crucifix, une corde, une torche, se contentent de ce bruit confus du peuple, qui sera plus tumultueux que profitable»<sup>35</sup>. La prédication, selon Alphonse de Liguori, était donc vraiment à l'opposé du baroque. Non par mode, par suite d'une mutation profonde de la rhétorique. Le missionnaire exposait seulement le fruit de son expérience et révélait ce qu'il convenait de faire pour être entendu de

---

<sup>32</sup> *Histoire de saint Alphonse de Liguori ...op.cit.*, 106.

<sup>33</sup> ALPHONSE DE LIGUORI, *Instruction pratique, ...op.cit.*, 131.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 119-120.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 120.

chacun. Dans cette apologie de la simplicité, il y avait un immense respect des humbles qui devaient être instruits et guidés comme des hommes créés par Dieu et doués de raison.

Le plus impressionnant, peut-être, fut la manière dont Alphonse de Liguori conçut le catéchisme des missions destiné aux enfants. Certes, on ne trouve dans son enseignement aucun attendrissement et, à plus forte raison, de mièvrerie à l'égard des plus petits. Au contraire, le catéchiste, selon lui, «doit se faire craindre dès le commencement afin que les enfants ne deviennent pas trop familiers»<sup>36</sup>. Ce n'est pas seulement une question d'autorité. Il ne se fait aucune illusion sur la soi-disant naïveté ou pureté de l'âge tendre. Il propose aux missionnaires de raconter aux plus jeunes l'histoire de ce petit garçon qui se confessait souvent «en sorte que tout le monde le regardai comme un saint». Un matin, on le retrouva mort dans son lit. Son confesseur consola ses parents en leur disant qu'il était sûr de son salut. Alors qui s'habillait pour aller à la messe, un horrible spectre lui apparut. C'était l'âme du défunt qui l'avertit de sa damnation. «Je n'avais point encore commis de péché mortel, reprit ce dernier, lorsque la nuit dernière il m'est venu une mauvaise pensée, j'y ai consenti, et de suite, Dieu m'a fait mourir, et m'a justement condamné à l'enfer»<sup>37</sup>. Les historiens de la religion ne peuvent oublier qu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, à côté des saints enfants (Louis de Gonzague et Stanislas Kostka) il y a aussi des jeunes damnés dont les récits terrifiants étaient destinés à rester longtemps gravés dans les esprits. Mais si les instructions du fondateur des Rédemptoristes étaient sans concession aucune, elles étaient parfaitement adaptées à l'âge de ses auditeurs. Aussi, les pages consacrées au «petit catéchisme» sont-elles d'un intérêt tout particulier et, à mon avis, mériteraient une étude spéciale. Une fois encore, se manifeste ici son souci de parler simplement pour être compris «des enfants même les plus bornés»<sup>38</sup>. La différence s'impose lorsque l'on compare ce programme d'enseignement avec les autres «petits catéchismes» en usage, y compris, le plus célèbre, celui de Pierre Canisius. Ce dernier et ceux qui en sont issus ne sont que des condensés de manuels

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, 69.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 81.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 68.

beaucoup plus développés<sup>39</sup>. Aussi, n'évitent-ils pas toujours les formules elliptiques que les enfants répètent machinalement sans que leur intelligence soit sollicitée. Il n'en va pas de même pour les leçons de doctrine chrétienne du saint docteur du Mezzogiorno. A propos des conditions nécessaires pour s'approcher du sacrement de la Pénitence, il distingue soigneusement l'attrition et la contrition. La tâche est fort délicate avec de jeunes enfants, d'autant que l'on connaît les débats qui opposent les factions rivales à ce propos dans l'Eglise du XVIII<sup>e</sup> siècle. «La douleur (du pécheur) doit être véritable, surnaturelle, universelle, souveraine et pleine de confiance, écrit Alphonse de Liguori... La douleur parfaite s'appelle contrition. C'est quand le pénitent se repent d'avoir offensé Dieu, parce qu'il a offensé sa bonté infinie. La douleur imparfaite s'appelle attrition, et c'est quand on se reprend d'avoir offensé Dieu (car la douleur doit toujours consister à avoir offensé Dieu), pour avoir perdu le Paradis, ou mérité l'enfer, ou bien à cause de la laideur surnaturelle et particulière du péché que l'on a commis. Ainsi par la contrition, on déteste le péché, parce que le péché est le mal de Dieu, et par l'attrition, on le déteste, parce qu'il est notre propre mal»<sup>40</sup>. Ce qui est remarquable dans ce texte, ce n'est pas seulement la simplicité des termes employés. C'est aussi la volonté d'expliquer le plus clairement possible des notions complexes. Le grand théologien sait dominer suffisamment son savoir pour simplifier ses connaissances, les rendre accessibles au plus grand nombre. Il pourrait assener ces vérités, exiger qu'on les connaisse parce que c'est la loi de l'Eglise. Après tout, ne serait-ce pas plus sûr? Mais il explique avec exactitude et clarté à la fois. Car il ne sollicite pas seulement la mémoire de ses auditeurs. En s'adressant à la raison des jeunes et des adultes, il veut en faire des chrétiens qui ne se contentent pas de suivre en troupeaux dociles leurs pasteurs mais des hommes et des femmes conscients et responsables.

Ce fut le rôle actif des laïcs, leur participation instamment demandée à la vie de l'Eglise qui constitua, me semble-t-il, l'apport dominant des missions rédemptoristes. Dès l'origine, l'intention d'Alphonse de Liguori était claire. L'institution des *cappelle serotine* à partir de 1727, dans les quartiers de Naples visait, avant tout, à

---

<sup>39</sup> J. Cl. DHOTEL, S.J., *Les origines du catéchisme moderne*, Paris, Aubier, 1967.

<sup>40</sup> ALPHONSE DE LIGUORI, *Instruction pratique, ...op.cit.*, 74-75.

apprendre au peuple chrétien à prier<sup>41</sup>. On se réunissait chaque soir dans la boutique d'un commerçant ou l'échoppe d'un artisan. La séance commençait par la récitation du rosaire suivi des actes de foi, d'espérance et de charité. Venait ensuite une conférence familière sur une leçon de catéchisme ou sur un texte de l'Évangile. Les esprits étaient alors bien préparés pour aborder le plus difficile: l'explication des différentes parties de l'oraison mentale. Tous les dimanches, avant la messe, avait lieu une demi-heure de méditation sur la Passion du Christ<sup>42</sup>. Un homme de métier, plus avancé que les autres, avait la charge de diriger ces assemblées de prière. La progression était parfaitement visible depuis la fin duXVI<sup>e</sup> siècle. Alors, les Jésuites avaient établi dans cette ville leur grande congrégation de marchands et d'artisans avec leurs différents foyers de réunion. Mais ils ne songeaient qu'à instruire de sa religion une population souvent instable et à la conduire à pratiquer les sacrements<sup>43</sup>. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, en dépit de la permanence des structures, il ne s'agissait plus de pratique religieuse - une donnée désormais acquise - mais de la vie intérieure. Lorsqu'il eut entrepris ses missions dans les campagnes, Alphonse de Liguori ne changea pas d'objectif. Il s'agissait d'amener le peuple entier des villages à prier. Dès lors, même dans les hameaux, «on n'omettra pas, rappelle-t-il à ses missionnaires, le sermon de la prière, c'est-à-dire du besoin absolu que nous avons de nous recommander toujours à Dieu pour obtenir la persévérance dans le bien, et le salut éternel. Dans ce sermon, ajoute-t-il, on enseignera au peuple la manière pratique de se recommander à Dieu le matin en se levant, le soir en se couchant, durant la messe, pendant la communion, et la visite au très-saint Sacrement et à la sainte Vierge, spécialement lorsque nous sommes tentés. Ce sermon de la prière doit se faire dans chaque mission, parce que, sans la prière, on ne peut obtenir la persévérance»<sup>44</sup>. L'essentiel est dit. C'est la conversion intérieure de chaque individu qui est visée. Sans elle, il y a peu à espérer des missions. Mais comment, dans la pratique, réaliser un

---

<sup>41</sup> G. ORLANDI, *S. Alphonso Maria de Liguori e i Laici. La fondazione delle «Cappelle serotine» di Napoli*, in *SHCSR* 35 (1987) 393-414.

<sup>42</sup> *Histoire de saint Alphonse de Liguori*, ...op.cit., 49-50.

<sup>43</sup> L. CHÂTELLIER, *L'Europa dei devoti. L'origine della società europea attraverso la storia della Compagnia di Gesù: le congregazioni mariane, la vita quotidiana, le critiche e le polemiche, l'ideologia*, Milano, Garzanti, 1988, 29.

<sup>44</sup> ALPHONSE DE LIGUORI, *Instruction pratique*, ...op.cit., 157.

plan qui paraît totalement disproportionné avec les moyens d'une jeune congrégation? Alphonse de Liguori ne cherche pas la nouveauté mais il songe plutôt à renouveler, raviver d'anciennes dévotions bien enracinées dans la population. Pour lui, comme pour Louis-Marie Grignon de Montfort, au début du siècle, la Vierge est l'intermédiaire par excellence et le Rosaire, la prière primordiale. Les miracles survenus au début de sa carrière de missionnaire, tant à Foggia en 1731 qu'à San Giorgio en 1738, donnèrent un poids considérable à sa prédication sur la nécessité de dire son chapelet<sup>45</sup>. Dans les deux cas, un rayon lumineux partait d'un tableau ou d'une statue de la Vierge pour illuminer le visage du saint. Tannoja terminait le récit de l'événement de S. Giorgio par ces mots: on n'eût pas trouvé «après son passage une maison dans laquelle le Rosaire ne fût récité en famille»<sup>46</sup>. Telle était bien l'intention du missionnaire lorsqu'il partait en campagne. Les instructions laissées à ses confrères ne laissent aucun doute à ce sujet. Tout le chapitre II est consacré au Rosaire<sup>47</sup>. La Vierge était, comme au Moyen Age, celle qui venait au secours des pécheurs, sur le point d'être condamnés. «Le vrai dévot de Marie peut s'appeler heureux même en cette vie et se croire presque sûr d'aller au ciel», est-il écrit dans *l'Instruction*<sup>48</sup>. Son auteur prend bien soin de préciser, lorsqu'il est question de l'ordre à respecter dans les sermons de la mission, que celui de la sainte Vierge doit suivre «immédiatement» la prédication sur l'enfer<sup>49</sup>. Toutefois, pour Alphonse de Liguori, le Rosaire n'est pas seulement l'imploration qui sauve, c'est aussi l'école de la prière. Le commentaire qu'il donne des mystères joyeux, douloureux et glorieux prépare le fidèle aux exercices de la méditation, puis de l'oraison qui sont abordés par la suite<sup>50</sup>. Il en était de même des mystères de la vie du Christ, sorte de chemin de croix réduit à cinq stations que les Rédemptoristes plantaient avant leur départ d'un village<sup>51</sup>.

Il s'agissait d'une véritable initiation à la vie spirituelle sur laquelle le *Duetto tra l'Anima e Gesù-Cristo* ou les *Considerazioni ed*

<sup>45</sup> *Histoire de saint Alphonse de Liguori, ...op.cit.*, 60-61, 101.

<sup>46</sup> *Ibid.*, 101.

<sup>47</sup> ALPHONSE DE LIGUORI, *Instruction pratique, ...op.cit.*, 41-50.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 42.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 157.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 44-50.

<sup>51</sup> *Histoire de saint Alphonse de Liguori...op.cit.*, 110.

*affetti sopra la Passione* qui suivent de peu la publication de la *Breve Istruzione degli Esercizi di Missione* peuvent nous apporter des informations<sup>52</sup>. En fait, il s'agissait de réaliser sur toute l'étendue du territoire ce qui avait été entrepris plus tôt à Naples, avec les *Cappelle Serotine*. Les méditations sur le mystère du Rosaire ou sur les souffrances, bien visibles, du Fils de Dieu dans le *Via Crucis* devaient conduire à l'état le plus élevé de la vie intérieure. La pratique de l'oraison mentale, déclarait Alphonse de Liguori à la fin de *L'Istruzione*, était l'exercice «le plus utile de la mission»<sup>53</sup>. Il en était aussi l'aboutissement, une fois que les esprits avaient été ouverts et les âmes épurées. Durant les deux ou trois derniers jours de la mission, tous les exercices devaient être tendus vers l'initiation à l'oraison. «C'est une grande pitié, écrivait l'auteur, de voir que la plupart des prédicateurs parlent de tout, hormis de l'amour de Jésus-Christ; quoique ce divin Sauveur ait tout fait et tout souffert pour se faire aimer des hommes»<sup>54</sup>. Saint Alphonse avait le sens de l'ordre et de la méthode. Il distinguait tout d'abord méditation et oraison<sup>55</sup>. Il prenait bien soin de montrer que l'oraison ne consistait pas à laisser vagabonder son esprit mais à le fixer, avec attention, sur un point particulier de la vie de la Vierge ou de la Passion du Christ<sup>56</sup>. Aussi, convenait-il, au début au moins, de la pratiquer en assemblée à l'église paroissiale sous la direction d'un prêtre. Celui-ci abordait son auditoire par ces mots: «maintenant, je ne viens pas vous faire verser des larmes de craintes et d'effroi, je ne demande que des larmes de tendresse et d'amour». Après quoi avait lieu une préparation qui consistait dans la récitation des actes de foi, d'adoration, d'humilité, de contrition, de demande pour implorer le Saint-Esprit et l'Ave Maria. Venait alors la méditation proprement dite qui se décomposait en quatre parties: l'exposition, la réflexion, les affections et les prières. L'exposition donnait le point de départ de la méditation dont l'esprit ne devait plus ensuite s'écarter. «Figurez-vous, mes très chers frères, pouvait dire le prédicateur, de voir Jésus-Christ lié à la colonne, la tête penchée, les yeux tournés vers la terre, attendant la venue des

<sup>52</sup> *Studia et Subsidia de vita et operibus S. Alfonsi Mariae de Liguori (1696-1787)*, Rome, 1990, 518-519.

<sup>53</sup> ALPHONSE DE LIGUORI, *Istruzione pratique*, ...*op.cit.*, 158.

<sup>54</sup> IDEM, 158-159.

<sup>55</sup> *Homo apostolicus* ...*op.cit.*, T. III, 156-178.

<sup>56</sup> IDEM, 330-338, «Brevis praxis orationis mentalis».

bourreaux, qui doivent le déchirer à coups de fouet»<sup>57</sup>. De telles images employées pour exciter la piété des fidèles ne constituaient pas un fait nouveau. Elles étaient déjà largement répandues au temps de la *Devotio moderna*, ensuite grâce aux *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola. Mais le changement apparaissait dans la finalité de l'exercice. «Toutes les moralités et les sentimens, écrivait Alphonse de Liguori, doivent porter à la pratique des sentimens, et spécialement à un tendre amour envers Jésus-Christ»<sup>58</sup>. En un autre endroit, il écrivait: les âmes «qui sont unies à Dieu par l'amour, n'ont point de peine à persévérer»<sup>59</sup>. La peur de l'enfer céda définitivement la place à l'amour du Christ. A l'église d'abord, puis dans les familles, dans les travaux quotidiens, les chrétiens, étaient invités à méditer chaque jour et, si possible, plusieurs fois par jour, sur l'amour du Christ. La méditation se changeait en prière, celle-ci en effusion du coeur et ces paroles d'amour pouvaient bien approcher du dialogue avec Dieu. Le simple laboureur était préparé à connaître ou, du moins, à imaginer les plus hauts états d'oraison. Le fait est, je crois, d'une grande importance dans l'histoire de la vie religieuse et, plus largement, dans celle de l'esprit. Alphonse de Liguori a mis, au cours de ses missions et grâce à ses ouvrages, l'apport des plus grands mystiques du XVI<sup>e</sup> siècle (Sainte Thérèse d'Avila en particulier), des plus grands maîtres de la spiritualité du XVII<sup>e</sup> siècle (François de Sales, l'Ecole française) à la portée des plus humbles. Il a nourri de cette richesse la piété ordinaire des chrétiens. Il a rompu définitivement la barrière entre l'élite - les dévots- et l'ensemble des populations chrétiennes. Il a pleinement réalisé ce qui, je crois, était déjà en gestation chez Louis-Marie Grignon de Montfort. Il a été le saint du peuple dévot.

#### BILAN

La mission, selon Alphonse de Liguori, ne rompit pas avec le passé dans ses formes extérieures. Elle n'échappa pas non plus à une certaine théâtralité («l'image de l'âme damnée») que l'on retrouvait dans tous les pays de l'Europe baroque, de Vienne à Séville, depuis

---

<sup>57</sup> ALPHONSE DE LIGUORI, *Instruction pratique, ...op.cit.*, 160-161.

<sup>58</sup> IDEM, 160.

<sup>59</sup> IDEM, 158.

l'apostolat de Paolo Segneri l'Ancien. Le saint napolitain ne souhaite absolument pas se singulariser. Les références constantes, dans ses ouvrages, à Vincent de Paul, Paul Segneri, Leonard de Port-Maurice manifestent sa volonté de placer son action dans le grand courant apostolique issu du concile de Trente.

Toutefois, en dehors des apparences, des faits nouveaux de grande importance doivent être remarqués. Alphonse de Liguori ne fit pas reposer son apostolat sur son art oratoire, sur l'émotion suscitée par les images fortes imprimées dans l'imagination de ses auditeurs. Il voulut convaincre les esprits car c'était à l'intelligence de ses auditeurs qu'il s'adressait. La religion qu'il prêchait contenait, certes, des mystères qu'il fallait accepter humblement. Mais Dieu ayant donné à l'homme sa raison, il devait utiliser cette dernière dans le domaine de la Foi. De même que Muratori dans sa *Della regolata Devozione*, c'était à la raison des hommes et des femmes les plus humbles, les moins instruits qu'il s'adressait avec la volonté d'être bien compris. Si le décor de la mission restait baroque, le contenu était résolument anti-baroque, loin de toute fioriture, recherche littéraire ou artistique qui lui ferait manquer son but. Tannoia fut témoin de sa colère à l'écoute d'un prédicateur trop soucieux de ses phrases et de leur effet sur l'auditoire. «Cela s'appelle, lui dit-il, trahir le peuple et Jésus-Christ. Si vous ne cherchez qu'à vous prêcher vous-même, et non Jésus crucifié, pourquoi vous donner la peine de sortir de Naples? Je ne vous excuse pas de péché mortel»<sup>60</sup>. On peut considérer cette volonté de parler net et aussi ce respect profond de chaque individu comme une expression chrétienne des Lumières. Après tout, pourquoi celles-ci ne se seraient-elles pas manifestées jusque dans les villages, à l'intérieur du monde catholique comme ce fut le cas dans les pays protestants, en Allemagne tout particulièrement (la *Populärphilosophie*)?

Au delà, c'était une autre chrétienté qu'annonçait Alphonse de Liguori. La diffusion du message était désormais accomplie: les missionnaires étaient venus et revenus dans les villages. Les temps de l'action apostolique étaient sur le point de s'achever en Europe. Il convenait de se fixer en d'autres parties du monde. Dans les pays de vieille chrétienté venait le moment de l'action pastorale. La paroisse - après une longue maturation - était devenue, du Nord au Midi, de l'Ouest à l'Est, une réalité spirituelle bien vivante. Tout au long de ses

---

<sup>60</sup> A. M. TANNOIA, *Mémoires sur la vie et la congrégatio...* op.cit., T. II, 144.

écrits, le fondateur des Rédemptoristes le répétait: le curé devait prolonger, enraciner, réaliser même ce que le missionnaire avait mis en place. L'essentiel, qu'il s'agisse de la façon de prêcher, de faire le catéchisme, de conduire les fidèles à la méditation puis à l'oraison, ne pouvait être accompli que par le pasteur qui avait seul une bonne connaissance de ses paroissiens et qui disposait du temps nécessaire pour réaliser cette oeuvre. Placé dans l'histoire du mouvement missionnaire entre Grignon de Montfort et le curé d'Ars, Alphonse de Liguori annonce pleinement celui-ci. On peut aussi dire que grâce au saint napolitain, la paroisse, structure ecclésiastique depuis fort longtemps, centre de la vie sacramentaire depuis au moins le concile de Trente était devenue le foyer par excellence de la vie spirituelle. Ainsi, s'imposait avec une plus grande force la règle de vie chrétienne que François de Sales avait donnée à Philothée: «Où que nous soyons, nous pouvons et devons aspirer à la vie parfaite» (*Introduction à la vie dévote*, chapitre 3). Saint Alphonse aurait peut-être ajouté ces simples mots: «Qui que vous soyez».



ANTONIO NAPOLETANO

LA MUSICA: UNA SCELTA PASTORALE DI S. ALFONSO  
IN FAVORE DEL POPOLO

SOMMARIO:

1. - *Intento pastorale*; 2.- *Caratteristiche della musica alfonsiana*; -CONCLUSIONE

Nel complesso e attivo processo formativo, culturale e pastorale di Alfonso de Liguori un posto non secondario occupa l'applicazione allo studio della musica e la sua valorizzazione nell'ambito della sua impegnata azione di prete, missionario e vescovo.

Il Tannoia dopo aver attestato che nel disegno, nella pittura e nell'architettura Alfonso espresse nel migliore dei modi le sue capacità pratiche e comunicative, scrive:

«Riuscì così eccellente nella Musica, e nella Poesia, che anche vecchio metteva in nota, e componeva a meraviglia. [...] Più avrebbe spiccato il suo talento nella Poesia Latina, ed Italiana, se egli non avesse avuto di mira più la divozione ne' popoli, che il pascere l'intelletto, come si vede nelle tante canzoni da esso composte, e ve ne sono delle eccellenti. Chi le legge ammira e conosce, non volendo, la mano maestra, che le ha formate».<sup>1</sup>

Alfonso stesso ha manifestato la sua inclinazione naturale alla musica ed il suo pensiero sulle modalità dei canti che in quel tempo si eseguivano nella chiese:

«Non pensate ch'io sia nemico della musica, perché la musica mi piace, e da secolare vi sono stato molto applicato [...]; né disapprovo il canto fermo alle monache, o al più il canto figurato in concerto e a modo di canto fermo. Ma il canto figurato a solo ad una monaca, io dico che affatto non conviene».<sup>2</sup>

Senza dubbio Alfonso de Liguori si è inserito autorevolmente

---

<sup>1</sup> TANNIOIA, I, 8-9.

<sup>2</sup> *Opere Ascetiche*, XV, 379.

nel settore delle Belle arti conferendo ad esse una valenza originale che va al di là di finalità esclusivamente estetiche. Egli è maestro di vita cristiana e Pastore non solo con la sua azione missionaria, con la sua Teologia morale e con le sue Opere ascetiche ma anche con la sua produzione artistica.

Egli ha voluto valorizzare

«tutti quei mezzi con i quali l'uomo affina e sviluppa le molteplici capacità della sua anima e del suo corpo; [...] rende più umana la vita sociale sia nella famiglia che in tutta la società civile, mediante il progresso del costume e delle istituzioni; ed infine esprime, comunica e sviluppa le grandi esperienze spirituali, affinché possano servire al progresso di molti».<sup>3</sup>

Questo Convegno ha voluto, tra le arti esercitate dal Santo, privilegiare la musica perché essa tratteggia con maggior evidenza la personalità di Alfonso e la sua vicinanza al popolo.

E' vero che le case dei redentoristi progettate da Lui suscitano interesse e compiacimento, che i disegni alfonsiani posti a frontespizio delle sue opere preparano gli animi ad assimilare il contenuto del libro, che le sue pitture colpiscono per la forza di coinvolgimento e per la vivacità spirituale dell'immagine, ma si deve anche ammettere che non hanno l'identica capacità di entrare nel profondo dell'animo umano come le canzoncine spirituali. Esse partono dal suo cuore innamorato di Dio e raggiungono velocemente il cuore della gente più abbandonata che vuole camminare cantando a tutti la propria fede.

Alfonso attinge abbondantemente alla tradizione più preziosa e genuina della sua terra e della sua Napoli, che non è solamente il paese del sole, del mare ma è anche il paese dove tutte le parole, dolci o amare, sono espressioni di umanità sincera e di cordialità.

Il P. Rey-Mermet scrive che

«la musicalità di Alfonso oltre che al suo genio, è dovuta a tre realtà le cui virtù allora in apogeo, si sommavano in lui in un incontro meraviglioso: Napoli, oratorio e conservatorio; fu napoletano, nell'ambito dell'oratorio, nell'età d'oro dei conservatori».<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Cfr *Gaudium et Spes*, 53.

<sup>4</sup> TH. REY-MERMET, *Il Santo del secolo dei Lumi*, Roma 1983, 109.

Il biografo, riportando il parere di alcuni storici di musica, afferma che nel '700 la musica è soprattutto il trionfo dei napoletani e che se in Italia si avvicina alla perfezione, Napoli ne è il punto più alto e la culla di compositori e di opere eccellenti.

Per 17 anni Alfonso frequentò l'oratorio dei PP. Gerolamini, rinomato centro di animazione musicale, provvisto di un Archivio con numerose ed inestimabili opere.

Non abbiamo alcuna prova che Alfonso abbia studiato presso uno dei 4 conservatori della città partenopea. Siamo certi invece che Don Giuseppe de Liguori «molto appassionato di musica», chiedeva al figlio di dedicarsi per tre ore al giorno alle lezioni di clavicembalo e di composizione che gli venivano impartite da Gaetano Grieco, maestro di Cappella del Conservatorio dei Poveri di Gesù Cristo. In questo modo Alfonso si arricchì di quella intensità tecnica ed espressiva che gli illustri maestri napoletani irradiavano mediante la loro professionalità nelle Cappelle musicali, nei Conservatori e nei Teatri.

### 1. – *Intento pastorale*

La volontà di Alfonso non era certamente quella di essere un «illusterrissimo» della musica. Egli era convinto che «la musica è un'arte che, se non si possiede perfettamente, non solo non alletta, ma positivamente dispiace».<sup>5</sup> Egli ha dedicato ad essa quel tempo utile e quell'attenzione necessaria per renderla strumento capace di soddisfare le finalità del suo apostolato.

Nell'età avanzata si rammaricava di aver dedicato durante gli anni della sua adolescenza molto tempo alla musica da camera e da concerto. Non ha manifestato alcun pentimento per aver riservato spazio nella sua vita di prete, di missionario e di vescovo, da giovane e da persona adulta ed anziana, alla composizione di canti religiosi e popolari.

Presso la gente Egli ha conquistato senza fatica ed in modo bonario il titolo di cantautore sacro e popolare. In ambito ecclesiale invece Egli ha il merito eccezionale di aver generato la mentalità che si può fare apostolato e pastorale anche per mezzo della musica.

Le sue canzoncine divennero il più immediato antidoto contro il dilagare di canti profani per la densità del suo contenuto e per la faci-

---

<sup>5</sup> *Opere ascetiche*, XV, c. XXIII, 378.

lità di memorizzazione e di esecuzione canora.

Con le sue melodie Egli intende soddisfare un bisogno spirituale delle popolazioni rurali alle quali ha consacrato la sua vita e la sua opera, abbandonando ogni volontà e prospettiva di prestigio personale.

L'intento apostolico è ben delineato dal Tannoia quando scrive:

«Avendo conosciuto il gran male, che dalle laide canzoni risultava ai giovinetti, e zitelle, e il gran bene che operavano le sue poste nella bocca di questi, volendo spargerle da per tutto, raccolte in un volume le diede alle stampe. Chi le legge non può non ammirare la grazia dello Spirito Santo che in quelle vi riluce ed il suo grande talento. In tutte, benché popolari, ci si trova diletto e compiacimento; ma in talune alza Alfonso il volo sopra se stesso, e fa conoscere l'arte che possedeva e lo Spirito che inebriavalo. [...] In tutte vi racchiude il più bello della mistica Teologia; e queste e altre gareggiano tutte con quelle altrettanto divine del Beato Giovanni della Croce».<sup>6</sup>

Da questo testo possiamo dedurre che la stesura delle melodie spirituali non è un'attività marginale o minore di Alfonso de Liguori perché esse esprimono la sua finezza missionaria e carità pastorale, il convincimento personale del bene che le canzoncine operavano tra i fedeli. Perciò Egli pose ogni attenzione e cura per raccogliercle in un volume per renderne più facili l'uso e la consultazione, si interessò personalmente alla loro diffusione convinto che le sue canzoncine potessero essere un ristoro spirituale per coloro che volevano esprimere con il canto le proprie convinzioni cristiane.

Inoltre il biografo è dell'avviso che le melodie alfonsiane trovano le loro radici nell'eccezionale talento umano e culturale dell'autore, mai privo di intuizioni salutari e di praticità, e nella sua disponibilità ad ogni mozione dello Spirito che lo guidava sempre sulla strada degli uomini più poveri. Le sue canzoncine diventano perciò nella pratica pastorale alfonsiana un veicolo di umanità vera ed uno strumento di preghiera e di santificazione per la presenza inebriante dello Spirito di Dio.

Possiamo riferire anche a questo ambito dell'apostolato alfonsiano quanto è scritto nella sua scheda biografica:

«Tutto era profitto per Alfonso. Lo zelo di Dio lo divorava, e non altro che Dio e le Anime erano il suo scopo».<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Tannoia, II, 183.

<sup>7</sup> Tannoia, IV, 201.

## 2. – Caratteristiche della musica alfonsiana

L'opera musicale alfonsiana non si allontana dai criteri adottati dal Santo nelle altre sue attività. Concepite in un contesto missionario e pastorale le canzoncine erano finalizzate all'annuncio gioioso della Parola di Dio, come mezzo integrativo di comunicazione e di animazione spirituale per preparare gli animi ed invogliarli alla conversione, alla speranza, al rinnovamento, alla solidarietà, sollecitando non la curiosità ma le facoltà decisionali delle persone. Esse hanno conservato una efficacia sorprendente nel tempo, perché il loro contenuto è radicato nella perennità della fede cristiana.

Canzoncine come *Figlio deh! torna o figlio, Gesù mio con dure funi, O fieri flagelli, Offesi te mio Dio, O bella mia speranza*, sono messaggi inconfondibili che scuotono in modo salutare anche oggi chi prende parte ad una missione popolare orientata al cambiamento o al rinnovamento delle comunità cristiane.

Inoltre, secondo il Tannoia, Alfonso

«armonia e non confusione, pausa e non strapazzo ricercava nel canto. Quanto godeva di un canto sodo e divoto, altrettanto detestava nelle Chiese un canto non proprio e teatrale».<sup>8</sup>

Il nostro cantautore religioso era convinto che anche la musica può essere valorizzata come un'occasione buona per porsi in un atteggiamento di meditazione e di esultanza interiore, in un cammino di spiritualità autentica esplicando le sue potenzialità di mutare i pensieri dell'uomo e di porlo in un'armonia di carità con Dio, con gli uomini e con le cose. Questa caratteristica meditativa e riconciliante è bene espressa nelle canzoncine *Fermarono i cieli, O Pane del cielo, Partendo dal mondo*, e nel Duetto tra l'anima e Gesù Cristo che hanno la capacità di fermare il ritmo frenetico di vita della persona invitandola a dedicare qualche attimo di attenzione a Colui che nel silenzio della culla, dell'altare e della croce *si fec'Egli stesso / a tutti d'appresso, / per farsi da tutti vicino trovar*.<sup>9</sup>

Non mancano canti che stimolano ad un continuo esercizio di amore. Impareggiabili sono la canzoncina *Tu scendi dalle stelle* e la pastorale *Quanne nascette Ninno a Betlemme*. Non si può rimanere

<sup>8</sup> *Ibid.*, III, 182.

<sup>9</sup> Cfr *Partendo dal mondo*, III strofa.

insensibile dinanzi ad una strofa come questa: *Ninno mio sapuritiello / Rappusciello d'uva s' Tu; / Ca tutt'amore / faje doce a vocca e po 'mbriache o core*. In *Tu scendi dalle stelle* il santo musicista canta: *Dolce amore del mio core / dove amor ti trasportò? O Gesù mio, per chi tanto patir? per amor mio!*

Come in tutti i suoi scritti anche nelle canzoncine Alfonso ha voluto porre nel cuore e sulle labbra dei fedeli parole improntate alla speranza e alla fiducia. Perciò in molteplici e diversi contesti appare la parola «amore» per porre in risalto l'identità sostanziale di Dio e la vocazione fondamentale dell'uomo. Le sue canzoncine diventano così una «missione permanente di amore cristiano» tradotta in musica.

Non si può inoltre non sottolineare che il soggetto delle canzoncine alfonsiane è il popolo che ne è l'ispiratore, l'interprete e l'esecutore al quale il santo dedica e affida le sue composizioni mosso prevalentemente dalla sua sollecitudine pastorale. In esse sono evidenziati in modo semplice ed eloquente quei tratti di pietà popolare di cui Alfonso de Liguori è stato promotore e maestro.

E' facile scorgere nella canzoncina *Mondo più per me non sei* la centralità di Dio e la sua attrattiva sull'animo umano; in *Selva romita e oscura* affiora il rammarico della lontananza da Dio ed il «bel desio» di ritrovarlo e di amarlo; in *Gesù mio con dure funi*, in *Offesi te, mio Dio*, in *Dal tuo celeste trono* la persona proclama la sua personale ingratitudine e con il canto prega Dio e la Madonna per ottenere misericordia e perdono; nelle melodie mariane poi non ci si stanca di rivolgersi a Colei che è la «madre amorosa, pura, pia, bella, pietosa, amata»<sup>10</sup> che dona pace e speranza ad ogni anima.

La musica alfonsiana è popolare pure nelle modalità, perché richiede la risonanza della comunità cristiana. Le canzoncine sono arrivate fino a noi perché la gente semplice ha saputo farle risuonare nel tempo e nello spazio sia per la loro intrinseca efficacia sia per la facilità di espressione e di esecuzione.

E' stato scritto che le canzoncine alfonsiane

«nel quadro della poesia popolare religiosa dal secolo XVII a oggi, sono senza dubbio le migliori: alcune, anzi, sono dei piccoli capolavori. Alla canzoncina popolare egli seppe conferire una grazia, una sincerità, un'intimità nuova. [...] E' certamente, in quel secolo, il

<sup>10</sup> Cfr *Sei pura, sei pia; Dal tuo celeste trono; O bella mia speranza; Salve, del Ciel Regina; Sai che vogli'io; Lodiamo cantando*.

miglior artista della devozione.»<sup>11</sup>

L'azione alfonsiana può considerarsi innovatrice e notevole anche in questo settore come lo fu in quella della predicazione.

Alfonso s'impegnò fortemente per l'affermazione del canto popolare perché desiderava rendere le assemblee liturgiche luogo di conversazione familiare con Dio. I virtuosismi musicali e le esibizioni di voci a «solo» turbavano il suo animo perché era convinto che «la Chiesa non è teatro» e che il canto fatto in modo esagerato e pomposo «è causa di mille distrazioni, disturbi e irriverenze». Egli voleva che il canto esprimesse la gioia dei puri di cuore che sono liberi interiormente da ogni vanità, consenso o acclamazione. A queste condizioni «il canto nella chiesa è cosa buona».<sup>12</sup> Ebbe il coraggio di scrivere che come laico aveva «tratto più frutto dal teatro sentendo un'opera sacra» che non dalla partecipazione alle celebrazioni liturgiche e che «usciva dalla Chiesa come da un'accademia senza aver fatto alcun buon proponimento».

Nell'opera musicale alfonsiana deve essere notata inoltre la capacità di mediazione tra il canto sacro austero, solenne ed ufficiale, eseguito in lingua latina e le forme semplici ed immediate delle sue canzoncine scritte in lingua italiana con melodie facili a ritenersi a memoria.<sup>13</sup>

Si resta profondamente ammirati non solo per l'arte della comunicazione e del coinvolgimento ma soprattutto per l'eccezionale capacità di comprendere le attitudini e le disposizioni culturali del popolo che certamente era meno propenso al canto gregoriano ma molto più preparato per il canto delle canzoncine. Eseguiti in lingua corrente questi canti rendevano le comunità cristiane partecipi in modo spontaneo e immediato dei misteri e degli avvenimenti della fede: l'Incarnazione, la Passione, l'Eucaristia, le feste della Madonna e dei Santi; e i momenti forti degli esercizi spirituali e delle missioni.

Le canzoncine hanno avuto un successo straordinario perché il discorso lirico si sviluppa sempre su una linea di affettuosità spontanea e di familiarità genuina, senza complicazioni mistiche o disquisizioni dottrinali, tanto da far vibrare le corde più autentiche dei senti-

---

<sup>11</sup> G. DE LUCA, *Sant'Alfonso*, 1983, 62-63; 92.

<sup>12</sup> S. ALFONSO, *Opere ascetiche*, XV, 378.

<sup>13</sup> M. MAYRHOFER, *Devozione e teatro nelle melodie alfonsiane*, in *Alfonso M. de Liguori e la società civile del suo tempo*, Firenze 1990, II, 544.

menti in uno slancio di amore e di sottomissione per ciò che è divino. La musicalità, quindi, si coniuga con la semplicità, l'affetto si sposa con l'entusiasmo, la riflessione genera l'ardore, per cui l'autentica anima popolare si scuote e formula propositi di fedeltà al Vangelo e atti di contrizione in un tripudio di gioia, di pietà e di armonia.<sup>14</sup>

### CONCLUSIONE

Alla luce delle caratteristiche menzionate si può concludere che le canzoncine di Alfonso de Liguori hanno cercato di dare «alla preghiera un'espressione più soave e hanno favorito l'unanimità, la corallità»<sup>15</sup> e la spontaneità della gente umile. La musica alfonsiana non può considerarsi «liturgica in senso stretto, ma una musica «popolare e missionaria» che aiuta ad accogliere il messaggio cristiano, a meditarlo e a proclamarlo comunitariamente ad alta voce.

Anche oggi quando in occasioni di missioni parrocchiali e di raduni ecclesiali vengono eseguiti i canti alfonsiani, l'atteggiamento dei partecipanti è fortemente preso dalla ricchezza d'espressione che essi possiedono.

E' necessario perciò che questo patrimonio di inestimabile valore sia maggiormente e meglio valorizzato per l'avvenire anche con una pubblicazione scientificamente curata sotto l'aspetto letterario e artistico.

Se il Concilio Vaticano II vuole che «si promuova con impegno il canto religioso popolare in modo che nei pii e sacri esercizi, come pure nelle stesse azioni liturgiche possano risuonare le voci dei fedeli»,<sup>16</sup> possiamo affermare con orgoglio che Alfonso de Liguori nel suo tempo ha realizzato magistralmente ciò che l'assise ecumenica chiede alla chiesa del 2000.

---

<sup>14</sup> Cfr P. GIANNANTONIO, *Arte e pastorale popolare in S.Alfonso*, in «Asprenas» 35 (1988) 134.

<sup>15</sup> *Sacrosanctum Concilium*, 112.

<sup>16</sup> *Sacrosanctum Concilium*, 118.

FRANCESCO CHIOVARO

## S. ALFONSO MARIA DE LIGUORI

## RITRATTO DI UN MORALISTA

## SOMMARIO

I. ESSERE MORALISTA A NAPOLI: 1. – *Morale alfonsiana e Congregazione redentorista nella tempesta*; 2. – *Contro la morale alfonsiana in Sicilia*; 3. – *La «rivocazione» del Liguori*;  
 II. «SONO STATO AVVOCATO»: 1. – *La formazione*; 2. – *L'avvocato nella «THEOLOGIA MORALIS»*;  
 CONCLUSIONE

Almeno con i suoi biografi, s. Alfonso è stato fortunato.<sup>1</sup> La lettura del documentato articolo di Otto Weiss, pubblicato quasi dieci anni fa nello *Spicilegium historicum*,<sup>2</sup> è istruttiva: dal 1792 fino ad oggi, ogni generazione ha avuto almeno una sua biografia del Santo napoletano. Spesso più di una. In questi ultimi decenni poi, il movimento si è accelerato. Come sempre, i Redentoristi stanno in prima fila, ma non sono gli unici. Le ragioni di questo interesse sempre vivo sono molteplici: il rinnovato interesse dei Redentoristi per il loro Fondatore, le valutazioni e le rivalutazioni storiche della figura e dell'opera alfonsiana, la ricerca infine di giustificazione a modi di agire e di pensare dei più diversi nel tempo e nello spazio, dentro e fuori della Congregazione redentorista. Se aggiun-

<sup>1</sup> Il giudizio dell'editore di F. M. JONES, *The Saint of Bourbon Naples, 1696-1787*, Dublin, Gill and Macmillan, 1992, primo risvolto di copertina, è catastrofico: «No saint has suffered more from the 'official' hagiographers than Alphonsus». Ignoranza dell'agiografia o semplice trovata pubblicitaria?

<sup>2</sup> O. WEISS, *Alfons von Liguori und seine Biographien: ein Heiliger zwischen hagiographischer Verklärung und historischer Wirklichkeit*, in SHCSR 36-37 (1988-89) 151-284. Studio bibliografico fondamentale da cui partire per ogni ulteriore investigazione di questo tipo.

giamo il fatto che i biografati di s. Alfonso dal Tannoia al Jones - passando per il Capecelatro, il Berthe e il Rey-Mermet - sono spesso dotati di eccezionali qualità letterarie,<sup>3</sup> cominciamo a capire anche una delle cause del successo editoriale di alcune di queste biografie, che sono quelle poi che hanno più incisivamente trasmesso la figura del Santo napoletano.<sup>4</sup>

Uno dei risultati, non certo inatteso, di questa abbondante attività biografica è che la figura di s. Alfonso è spesso cambiata come in un caleidoscopio. Non solo la figura fisica,<sup>5</sup> anche il profilo spirituale e umano.<sup>6</sup> Non si tratta di un'osservazione critica: il multi-prospettivismo è il nostro modo di avvicinare la realtà storica. La «vita di s. Alfonso» continuerà ad essere scritta. Come in molti altri campi della storia, e quasi in tutti, ognuno vi trova quello che vi porta.

---

<sup>3</sup> E' il caso di alcune tra le biografie monumentali. Oltre la già citata biografia del Jones, menzioniamo: ANTONIO M. TANNOIA, *Della Vita ed Istituto del venerabile servo di Dio Don Alfonso M.a de Liguori, vescovo di S. Agata de' Goti e fondatore de' Preti Missionarii del SS. Redentore*, Napoli, 1792-1802, 4 vol. in 3 tomi, (impressione anastatica dell'edizione originale, Materdomini 1982); ALFONSO CAPECELATRO, *La Vita di S. Alfonso Maria de Liguori*, Roma - Tournai, 1893; AUGUSTIN BERTHE, *Saint Alphonse de Liguori 1696-1787*, Paris 1900, 2 vol.; THÉODULE REY-MERMET, *Le Saint du siècle des Lumières: Alfonse de Liguori (1696-1787)*, Paris 1982.

<sup>4</sup> La mancanza di queste qualità letterarie spiega in gran parte l'insuccesso editoriale di due grandi biografie alfonsiane: quella di CARL DILGSKRON, *Leben des heiligen Bischofs und Kirchenlehres Alfonsus Maria de Liguori*, Regensburg, New York & Cincinnati, 1887, 2 Bde.; e quella di RAIMUNDO TELLERÍA, *San Alfonso María de Liguori, Fundador, Obispo y Doctor*, 2 vol., Madrid 1950-1951.

<sup>5</sup> Grazie soprattutto allo studio definitivo di DOMENICO CAPONE, *Il volto di S. Alfonso nei ritratti e nell'iconografia*, Roma 1954.

<sup>6</sup> L'opera classica sulla spiritualità alfonsiana resta quella di K. KEUSCH, *Die Aszetik des hl. Alfons von Liguori*, Freiburg 1924. Traduzione italiana: *La dottrina spirituale di S. Alfonso Maria de Liguori*, Milano 1931. L'opera del Keusch è un poco invecchiata. Le biografie e gli studi più recenti hanno riproposto altre interpretazioni del santo napoletano. Ricco di riflessioni originali è il libro di HAMMISH F. G. SWANSTON, *Celebrating eternity now. A study in the theology of St Alphonsus de Liguori*, Liguori (MO) 1995. Cfr anche H. MANDERS, *Die Liefde in de spiritualiteit van sint Alfonsus*, Amsterdam 1947, traduzione portoghese: *O amor na espiritualidade de Santo Alfonso*, Aparecida 1990; A. BAZIELICH, *La Spiritualità di sant'Alfonso Maria de Liguori: studio storico-teologico*, in *SHCSR* 31 (1983) 331-372. E. LAGE (a cura di), *La intuición y la espiritualidad de San Alfonso*, Roma 1993. Oggi rivalutata è l'opera di CELESTINO BERRUTI, *Lo spirito di S. Alfonso Maria de Liguori*, Napoli 1857.

E' da quest'insieme di constatazioni che sono partito per formulare qualche ipotesi che mi aiutasse a capire il moralista Alfonso de Liguori, ipotesi da verificare poi sulla documentazione di cui disponiamo.<sup>7</sup> Ne è venuto fuori una specie di ritratto: non il ritratto della personalità del santo; ma qualche aspetto del suo profilo di moralista: delle motivazioni profonde cioè che lo avrebbero spinto a gettarsi nel *mare magnum* della teologia morale del suo tempo, del fine che perseguì e delle conclusioni a cui giunse nel campo dell'agire morale.

Dalla sua biografia sappiamo che s. Alfonso ebbe due orientazioni fondamentali nella sua vita: fu prima avvocato e poi missionario popolare. C'era una relazione fra queste esperienze e la sua passione per la morale? Da lì sono partito per tentare di interpretare la figura del moralista. In un certo senso, questo studio vorrebbe essere una rilettura delle esperienze fondamentali della vita di Alfonso, delle sue frustrazioni e della sublimazione a cui il Santo arrivò attraverso la teologia morale.<sup>8</sup>

Questa relazione dovrebbe logicamente comportare due parti: l'avvocato - moralista e il missionario - moralista. Così era stata pensata e così l'avevo esposta la prima volta che ebbi occasione di presentare il profilo di s. Alfonso Maria de Liguori moralista in due interventi al con-

---

<sup>7</sup> Sulla necessità di avanzare per ipotesi nella ricerca della verità, anche storica, ho sempre tenuto sempre presente, *mutatis mutandis*, la raccomandazione di I. Kant nella prefazione alla seconda edizione della *Critica della ragion pura* (traduzione italiana di Giovanni Gentile e Giuseppe Lombardo-Radice, 4<sup>a</sup> edizione, vol. I, Bari 1971, 18-19): «La ragione vede solo ciò che lei stessa produce secondo il proprio disegno... e deve essa stessa entrare innanzi e costringere la natura a rispondere alla sue domande; e non lasciarsi guidare da lei, per dir così, con le redini; perché altrimenti le nostre osservazioni fatte a caso e senza un disegno prestabilito, non metterebbero capo a una legge necessaria, che pure la ragione cerca e di cui ha bisogno. E necessario dunque che la ragione si presenti alla natura... per venire, bensì istruita da lei, ma non in qualità di scolaro che stia a sentire tutto ciò che piaccia al maestro, sibbene di giudice che costringa i testimoni a rispondere alle domande che egli loro rivolge». La citazione è lunga ma mi è parsa necessaria per sottolineare il principio metodologico da cui sono partito.

<sup>8</sup> Devo sottolineare che questo studio si pone come un prolungamento ideale delle ricerche di due redentoristi spagnoli: FABRICIANO FERRERO, *La mentalidad moral de San Alfonso en su cuaderno espiritual «Cose di coscienza» (1726-1742, in SHCSR 21 (1973) 198-258; MARCIANO VIDAL, La familia en la vida y en el pensamiento de Alfonso de Liguori (1696-1787), Madrid 1995.*

gresso di Antananarivo dal 26 febbraio al 2 marzo 1996.<sup>9</sup> Continuando a lavorare su questa tematica, la materia mi è cresciuta talmente tra le mani che, in questa sede, ho preferito limitarmi a studiare la sua orientazione di avvocato e l'influenza che questa ebbe nella sua visione della morale, riservandomi di completare in altra sede il profilo del missionario - moralista.

La lettura casuale di uno strano documento, di cui dirò immediatamente, costituì in fine l'occasione che mi spinse ad affrontare la tematica dei rapporti fra il giurista e il moralista nella vita e nelle opere del Santo.<sup>10</sup>

### I. ESSERE MORALISTA A NAPOLI NEL 1700

Nella biblioteca dei Padri Redentoristi di Pagani si conservavano<sup>11</sup> cinque copie della seconda edizione della *Theologia moralis* di s. Alfonso.<sup>12</sup> Dall'*ex libris* sappiamo che una di queste copie aveva fatto parte

<sup>9</sup> Cfr il ritratto di Alfonso moralista delineato nei due interventi ad Antananarivo l'anno scorso: *Portrait d'un moraliste* e *La morale alphonstienne et son actualité*, in *Alphonse de Liguori: un morale pour aujourd'hui?* Antananarivo 1996, 31-56. «Collection Isra, n° 5».

<sup>10</sup> Il titolo e il tema di questa relazione non hanno niente di originale. Altri prima di me hanno tentato di tracciare i lineamenti del moralista Alfonso de Liguori o alcuni dei suoi aspetti. Fra gli studi più recenti ho tenuto presente le due opere di MARCIANO VIDAL, *Frente al rigorismo moral: benignidad pastoral. Alfonso de Liguori (1696-1787)*, Madrid 1986; dello stesso autore, *La familia* cit.; sempre del Vidal, *S. Alfonso de Liguori moralista*, in *StMor* 28/2 (1990) 363-389. Vedi anche FABRICIANO FERRERO, *La mentalidad moral* cit.; DOMENICO CAPONE, *La «Theologia Moralis» di S. Alfonso. Prudenzialità nella scienza casistica per la prudenza nella coscienza*, in *StMor* 25/1 (1987) 27-77; SABATINO MAJORANO, *La teologia morale nell'insieme del pensiero alfonstiano*, in *StMor* 25/1 (1987) 79-106; THÉODULE REY-MERMET, *La morale selon St Alphonse de Liguori*, Paris 1987; AA VV, *Alphonse de Liguori, docteur et pasteur*, Paris 1987; LOUIS VEREECKE, *Evolution de la théologie morale du Concile de Trente à s. Alphonse de Liguori*, in *StMor* 25/1 (1987) 7-25.

<sup>11</sup> Ci sono oggi a Pagani quattro copie della seconda edizione della *Theologia moralis*, due nella biblioteca e due nell'archivio provinciale. La copia alla quale si riferiscono i padri M. de Meulemeester e F. Delrue è scomparsa. Forse fu trasportata altrove dopo la scoperta del de Meulemeester.

<sup>12</sup> *Theologia moralis concinnata R. P. A. d. L., Rectore majore Congregationis SS. Redemptoris, per appendices in Medullam R. P. Hermannii Bussembaum, Societatis Jesu, adjunctis in calce tomi secundi epistolis encyclicis et decretis ad mores spectantibus SS. D. N. Benedicti PP. XIV. Quae insuper propriis in locis opportune adnotantur, addita quoque*

della biblioteca del sacerdote e dottore in teologia Tommaso Tortora.<sup>13</sup> Nella parte interna della copertina del primo volume c'era incollato un foglio volante a stampa contenente una dichiarazione attribuita a s. Alfonso. Il p. Maurice De Meulemeester lo notò per primo, preparando la sua *Bibliographie générale des écrivains rédemptoristes*.<sup>14</sup> Nel maggio del 1931, il p. Félix Delrue ne fece una trascrizione. Questa dichiarazione è stata inserita poi, dattilografata e autenticata, nella legatura del primo volume dell'edizione critica del Gaudé, almeno nelle copie circolanti in Francia, fra le pagine 70 e 71.<sup>15</sup> E' lì che io l'ho trovata nella copia acquistata dai Redentoristi di Lyon. Essa suona così:

«Io Alfonso di Liguori, vedendomi vituperato da taluni qual Probabilista, mi dichiaro ch'io assolutamente riprovo il Probabilismo, e dico che quando l'opinione, che sta per la legge è più probabile, quella deve in ogni conto seguirsi. Ed all'incontro dico che l'opinione probabile, o sia egualmente probabile, non può seguirsi: mentre per lecitamente operare vi bisogna la certezza morale dell'onestà dell'azione, e questa certezza non può aversi dalla sola probabilità dell'opinione. E, per dir tutto sinceramente, confesso di avere aderito ne' tempi antichi alla sentenza benigna, ma da molti anni in quà mi sono rivocato, conoscendo la verità; e contra i difensori della benigna sentenza ho difeso fortemente la contraria

---

*perutili instructione ad praxim confessoriorum. Ad usum studiosae juventutis praefatae Congregationis. Editio secunda, in pluribus melius explicata, uberius locupletata, utilibus adaucta quaestionibus, ac quoad plures sententias reformata. Dicata SS. Regnanti Papae D. N. Benedicto XIV. 2 vol. in 4°, Neapoli MDCCLIII - MDCCLV, Ex typographia Johannis de Simone, Superiorum permissu, pp. 714 + 760 pp.*

<sup>13</sup> Amico di s. Alfonso e della Congregazione, da non confondere con il p. Bernardo Tortora, Cfr FRANCESCO MINERVINO, *Catalogo dei Redentoristi d'Italia (1732-1841) e dei Redentoristi delle Province Meridionali d'Italia (1841-1869)*, Romae 1978, 174. «Bibliotheca historica CSsR, VIII». D'ora in poi: MINERVINO, *Catalogo*.

<sup>14</sup> Maurice DE MEULEMEESTER, *Bibliographies générale des écrivains rédemptoristes*, 3 vol., Louvain - La Haye 1933 - 1939.

<sup>15</sup> SANCTI ALPHONSI MARIAE DE LIGORIO, *Theologia moralis. Editio nova cum antiquis editionibus diligenter collata, in singulis auctorum allegationibus recognita, notisque criticis et commentariis illustrata cura et studio P. LEONARDI GAUDÉ e Congregatione Sanctissimi Redemptoris*, 4 vol., Romae ex Typographia Vaticana, 1905-1912. Per una storia delle edizioni della *Theologia moralis*, Cfr la «Praefatio editoris», *Ibid.*, I, XII-XXIII. Più recentemente, DOMENICO CAPONE, *La «Theologia Moralis» cit.*, 31-37. Non abbiamo ancora una buona monografia sulla storia della *Theologia moralis* alfonsiana. L'edizione del Gaudé sarà il testo di referenza; d'ora in poi: *Theologia moralis*.

da me riferita di sopra, e l'ho data anche nelle stampe in più luoghi delle mie opere, come farei osservare a chi ne dubitasse.

«Non mancherà taluno di dire, che io ora per soli fini particolari ri-provo il Probabilismo, e *mi dichiaro Probabiliorista* (il corsivo è mio); ma rispondo a costui, che trattandosi di Dottrina Morale, se io parlassi per soli fini particolari, e non secondo la mia coscienza, mi stimerei dannato. Dicano dunque quel che vogliono, quello che ho scritto di sopra è il mio vero sentimento; e son pronto a sostenerlo con tutte le mie forze, contra chi mi contradicesse. E la stessa mia sentenza tengono ancora i miei Compagni».

La dichiarazione non era firmata. La stessa mano dell'*ex libris* aveva aggiunto una data: «1778».

Chi aveva redatto e fatto stampare questa dichiarazione? E perché? Cosa era successo nel 1778?

### 1) *Morale alfonsiana e Congregazione redentorista nella tempesta*

Come sanno tutti coloro che si sono interessati alla storia della Congregazione redentorista, gli anni 1775-1779 sono anni cruciali per la sopravvivenza dell'Istituto alfonsiano.<sup>16</sup> A Napoli, l'Istituto è attaccato in giustizia dal duo Sarnelli - Maffei, i nemici dichiarati delle case di Ciorani e di Deliceto. Le motivazioni iniziali per ottenere la dissoluzione della Congregazione erano di natura giuridico-patrimoniale: le case redentoriste sarebbero state fondate senza l'autorizzazione del Re o, comunque, oltrepassando, e di molto, le concessioni reali sia per quanto riguarda l'aspetto organizzativo interno sia per la maniera di acquistare e gestire i beni della comunità.

La causa si trascinava stancamente da una decina di anni quando, il 13 ottobre 1775, il marchese Bernardo Tanucci incaricò il fiscale Fernando de León di verificare le accuse portate contro i Redentoristi.<sup>17</sup> Al centro delle nuove argomentazioni contro l'Istituto venne a trovarsi la morale alfonsiana. I Redentoristi - sosteneva fra l'altro il de León - non fareb-

<sup>16</sup> Per una visione rapida e precisa di quegli anni, cfr soprattutto il capitolo «Al borde de la supresión» in TELLERÍA, II, 581-603.

<sup>17</sup> «Audaz, hábil, sin escrúpulos, enemigo declarado de toda orden religiosa». Così Fernando de León (Leonius, Lione, Leone) è definito dal TELLERÍA, II, 587. Su i suoi progetti di riforma radicale contro gli Istituti religiosi vedi *Ibid.*, nota 40.

bero che perpetuare nella Chiesa la morale gesuitica. Il capofila di questa tendenza è il suo stesso fondatore, Alfonso Maria de Liguori. Le sue opere di teologia morale si fondano su autori gesuiti, Hermann Busebaum in testa. La prima conseguenza del nuovo capo di accusa fu il trasferimento, ai primi di gennaio 1776, della causa dalla giurisdizione ordinaria della Real Camera di Santa Chiara alla Giunta degli Abusi, la stessa che aveva ordinato la soppressione della Compagnia. «Non ci resta altra speranza che Dio, il quale è più potente di Tanucci e di tutti», scrisse sconcolato il Fondatore, il 23 gennaio 1776.<sup>18</sup>

## 2) Contro la morale alfonsiana in Sicilia

Perché la morale? Per capire la gravità dell'accusa e il rischio reale di dissoluzione dell'Istituto bisogna ricordare che la battaglia legale contro la morale alfonsiana era una storia vecchia di qualche anno. I prodromi si erano avuti in Sicilia nel 1769: i Redentoristi erano stati accusati di propagandare e praticare la morale della Compagnia di Gesù recentemente soppressa a Napoli.<sup>19</sup>

Di questa prima bordata contro la morale alfonsiana presso i poteri civili e delle preoccupazioni che creò nella Congregazione ci è rimasta, tra l'altro, la testimonianza della contenuta corrispondenza fra Alfonso de Liguori e Pietro Paolo Blasucci, il superiore della missione siciliana.<sup>20</sup> Ne nacque una vera discussione fra il Liguori e il Blasucci. Quest'ultimo si lasciò convincere o almeno fece finta di lasciarsi convincere dal suo Fon-

<sup>18</sup> LETTERE II, 362.

<sup>19</sup> LETTERE III, 341: al p. Andrea Villani, da Arienzo 6 novembre 1768.

<sup>20</sup> Pietro Paolo Blasucci era nato a Ruvo del Monte, in provincia di Potenza, il 22 febbraio 1729, professò il 14 agosto 1753, fu ordinato sacerdote il 21 aprile 1754. Fu il primo superiore della missione siciliana nel 1762. Consultore generale di s. Alfonso nel 1780, fu poi eletto superiore generale della Congregazione nel 1793. Morì a Pagani il 13 giugno 1817. MINERVINO, 26; BOLAND, 41-42; SALVATORE GIAMMUSSO, *I Redentoristi in Sicilia*, Palermo 1960, 188-189. Per le lettere di s. Alfonso al Blasucci Cfr LETTERE II, 92-93, 160-161, 185-187, 202-205, 216-217, 226-227, ecc. ; ma specialmente le quattro lettere del volume III (Corrispondenza speciale), 342-345, 347-351, 402-407, 421-423. Le lettere del Blasucci a s. Alfonso sono state recentemente pubblicate in *Lettere dalla Sicilia a S. Alfonso*, introduzione, trascrizione, note di SALVATORE GIAMMUSSO, Romae 1991, Bibl. Hist. XIV. Cfr specialmente 169-238. D'ora in poi: *Lettere dalla Sicilia*.

datore,<sup>21</sup> ma si rese conto che non sarebbero bastate le sottili argomentazioni alfonsiane ad allontanare la tempesta che minacciava l'espulsione dei Redentoristi dalla Sicilia. Non restava, a suo avviso, che una sola soluzione: separare la causa della Congregazione da quella di monsignor de Liguori.<sup>22</sup>

In realtà il Blasucci rimase convinto che, nonostante le sue dichiarazioni in contrario, Alfonso era un probabilista che non si rendeva conto di esserlo. Prova ne sia quanto scriveva il 3 aprile 1769 al p. Giovanni Villani, allora vicario generale di s. Alfonso per gli affari della Congregazione:

«In Palermo il consultore Targiani ed altri ministri della Giunta Gesuitica guardano di malocchio la nostra povera Congregazione, perché, stante la morale Busembaistica di monsignor Liguori, credono che la Congregazione professa per Istituto la probabile gesuitica, o la stessa dottrina de' gesuiti [...] Monsignor Liguori non fa altro che difendere in suo Equiprobabile, che in verità si riduce alla difesa del puro probabile, e con la sua nuova Apologietta<sup>23</sup> ricuoce per quanto sento, le ragioni digerite contro Patuzzi. Si crede, con la candidezza del suo cuore, di poter convincere e convertire al probabilismo i ministri di Palermo, che uniti col resto del mondo fanno sanguinosa guerra al gesuitismo e a chiunque mostra verso di quello della perniciosa aderenza.

«Carissimo padre, se monsignore nostro, vecchio di 74 anni, ha vissuto e muore con l'idea probabilista, non gli nuoce. Così l'ha sentito e la sente, e per la sua buona intenzione ne avrà il premio da Dio. Ma porta la

---

<sup>21</sup> Cfr specialmente LETTERE III, 347-351. Alfonso a Pietro Paolo Blasucci, da Arseno, 8 agosto 1769.

<sup>22</sup> Cfr La professione illuminista del Blasucci, a nome dei suoi confratelli «nemici dell'ignoranza», nella lettera a Diodato Targianni del 22 marzo 1769, suona così: «Ognuno di noi, imbevuto in Napoli de' buoni studi moderni, di una spregiudicata filosofia, di una metafisica geometricamente ordinata, delle regole di un'esatta critica e di una più soda dommatica e scolastica teologia, si arrossisce di professare il sistema probabile gesuitico e di seguire nella diversità delle opinioni, il meno vero in faccia del più verosimile, contro i lumi naturali della retta ragione». *Lettere dalla Sicilia*, 170.

<sup>23</sup> Si tratta dell'*Apologia della teologia dell'Illustrissimo Mons. Alfonso de' Liguori, tacciata da taluni per lassa come seguace del sistema probabilistico e specialmente dell'opinione meno probabile*, Bassano 1769. Cfr DE MEULEMEESTER, *Bibliographie*, I, 144-145. Il Blasucci non l'aveva ancora letta. Egli sembra riferirsi a *Dell'uso moderato dell'opinione probabile dell'Illustriss. e Reverendiss. Mons. D. Alfonso de' Liguori*, Napoli 1765. De MEULEMEESTER, *Bibliographie*, I, 128-129.

rovina e lo discredito universale della nostra Congregazione l'opinione che noi tutti ereditiamo del nostro Fondatore la lassezza gesuitica, oggi reputata la peste del mondo».<sup>24</sup>

Il tono della lettera lascia indovinare che il Blasucci non era il solo a pensarla così nella Congregazione redentorista.

Il mezzo più appropriato per convincere i nemici della Congregazione dell'estraneità dell'Istituto alla dottrina morale del suo Fondatore, gli parve la redazione e la pubblicazione di una nuova morale ad uso della Congregazione, una specie di manuale ufficiale dell'Istituto che facesse dimenticare la *Theologia moralis* del Fondatore. Nella già citata lettera del 22 marzo sempre del 1769, insieme a un'ampollosa professione di illuminismo, il Blasucci aveva inviato perfino il frontespizio della futura opera a Deodato Targianni, il potente consigliere della Giunta Gesuitica di Palermo.<sup>25</sup>

Il Blasucci, e i suoi confratelli con lui, aveva dovuto abbandonare la Sicilia nell'estate del 1773. L'affare della morale lassista del Fondatore sembrò archiviato. Le argomentazioni del fiscale de León lo riaprirano a Napoli in condizioni molto più sfavorevoli.

### 3) La «rivocazione» del Liguori.

S. Alfonso aveva avuto sentore della piega che prendevano gli avvenimenti dopo che il Tanucci aveva cominciato a interessarsi più da vicino alle sorti dell'Istituto. E l'esperienza siciliana non era stata vana. Nella stessa lettera del 23 gennaio 1776 al padre Angelo Maione, suo procuratore a Napoli, nella quale accusa il colpo del trasferimento della

<sup>24</sup> *Lettere dalla Sicilia*, 178-179.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 171: «Institutiones Theologiae Moralis seu Doctrina morum / ad normam Evangelii, ad Patrum, legumque Ecclesiasti-/ carum praescripta, ad saniora, nedum Christianae / verum etiam Naturalis Ethicae professorum / placita. / Selecta in Epitomen redacta, nova methodo digesta, utili- / que eruditione referta pro salubriori animarum / directione, et vigore Ecclesiasticae Disciplinae, reparando. / Quae ad [sic!] Alumnis Congregationis S.mi Redemptoris sacris mis- / sionibus addictis ad praxim comparatur. / Opus / A Selectis eius. Congr.nis Academiae Theologis no- / vissime elucubratum etc.» Come si vede, si sarebbe trattato di un'opera completamente nuova, non più della semplice revisione della *Theologia moralis* senza il testo del Busenbaum. Cfr nota 64.

causa alla Giunta degli Abusi, da istruzioni perché venga pubblicata una sua ritrattazione. Scrive:

«Sento che Lione [de León] ha avuto qualche discettazione con Celano per la nostra dottrina; ma mi meraviglio come Celano non abbia risposto, essere vero ch'io, quando fui giovine, tenni qualche dottrina benigna, ma poi mi son rivotato da molti anni, e mi son dichiarato probabiliorista, e di ciò ne ho scritto più libri, dopo essermi rivotato; ma sento che Celano non ha risposto così a Lione, come già rispose Vivenzio a Tanucci, il quale replicò: dunque l'han fatto rivotare.

«Sarebbe bene che Celano, quando viene l'occasione pubblicasse questa mia rivotazione; che l'ho fatta non già per la causa ma perchè così la sentiva in coscienza, e perciò l'ho scritto in più libri che ho fatto dopo; altrimenti non mi sarei rivotato mai, rivotandomi contro la mia coscienza».<sup>26</sup>

Questa lettera ci illumina sui punti seguenti:

1. esisteva una ritrattazione («rivotazione» di Alfonso) prima del 23 gennaio del 1776. Con tutta probabilità, essa era stata redatta nel gennaio di quell'anno o alla fine del 1775 quando si seppe dei primi attacchi del de León contro la morale alfonsiana;

2. il padre Maione, che seguiva l'affare a Napoli, e gli avvocati della Congregazione erano autorizzati, anzi erano pregati di pubblicarla e, soprattutto, di notificarla al Tanucci. Cosa che aveva già fatto l'avvocato Nicola Vivenzio;<sup>27</sup> mentre Gaetano Celano sembrava temporeggiare;<sup>28</sup>

3. la ritrattazione - in questa lettera come nel documento preso in esame - è di per sé abbastanza equivoca. La prova principale del probabi-

<sup>26</sup> LETTERE, II, 363-364.

<sup>27</sup> Sulla stima di s. Alfonso per il giovane Vivenzio, vedi specialmente la lettera del 20 novembre 1775 al padre Angelo Maione. *Lettere*, II, 258, 343-344. Vedi specialmente quanto scrive al padre Maione il 28 ottobre 1776: «E' stato qui d. Nicola Vivenzio per un giorno. Ho avuto a caro di conoscerlo, perchè è un uomo veramente di garbo e di cervello molto adeguato, e si spiega a meraviglia, parlando delle cose nostre». *Ibid.* 388.

<sup>28</sup> Gaetano Celano era l'avvocato ordinario della Congregazione a Napoli. In una lettera dell'agosto 1767, Alfonso era giunto a suggerire al Celano non solo l'elenco dei problemi, nei quali si dibatteva la Congregazione, ma anche a suggerirgli le soluzioni giuridiche per uscirne fuori. *LETTERE*, II, 42-45. Ciò depone in favore della tempra di avvocato in Alfonso, ma lascia perplessi sulle capacità del Celano che ha bisogno dei consigli giuridici del suo cliente. Ma forse Alfonso era un cliente eccezionale.

liorismo di Alfonso risulterebbe dalle sue opere pubblicate (sic!) che sappiamo che vanno in tutt'altro senso;

4. il Tanucci, che doveva ben conoscere il suo avversario, sembra l'unico ad aver capito il senso della ritrattazione di Alfonso («Allora l'han fatto rinvocare»). La supposta ritrattazione non era l'esito di una nuova e matura riflessione, ma una via di uscita imputabile più agli altri (i «compagni») che ad Alfonso stesso.

Comunque sia, per ora interessava solo accertare che dagli inizi del 1776 o, più probabilmente, dalla fine del 1775, doveva esistere un documento che contenesse la «rinvocazione» del santo e la sua professione di «probabiliorismo». Ne abbiamo conferma in una lettera del 5 maggio 1776 al sacerdote Vincenzo Di Maio, professore all'Università di Napoli:

«Di più, sappia V. S. Illma ch'io e i miei compagni siamo stati tacciati, da alcuni, di seguaci dei probabilisti e di seguaci dei Gesuiti; e tra le altre cose, han detto che tra noi non si studia, e perciò siamo una passa d'ignoranti.

«Ma ciò non è vero. Volesse Dio che tutte le religioni facessero gli studi così ordinati, come li fanno i nostri giovani! Essi oltre della lingua latina e rettorica, studiano per due anni la filosofia, per altri due anni la teologia scolastica, e due altri anni la morale.

«Noi poi non seguiamo la dottrina dei Gesuiti, nè nella Scolastica, nè nella Morale; perchè *non siamo probabilisti, ma veri probabilioristi* (il corsivo è mio). E perciò per disingannare la gente, ho dovuto cacciar fuori un *piccolo manifesto del sistema che teniamo* (il corsivo è mio), di cui ne includo qui una copia, e prego V. S. Illma di farla leggere al Sig. Canonico [Giuseppe Simioli]». <sup>29</sup>

Gli editori delle *Lettere* pensano, con qualche ragione, che il «piccolo manifesto del sistema che teniamo» sia la *Dichiarazione del sistema che tiene l'autore intorno alla regola delle azioni morali*, pubblicata nel 1774.<sup>30</sup> E' possibile. Ma l'espressione «piccolo manifesto», per di più «incluso» in una lettera, fa pensare più ad un foglio che ad un libro. Inoltre l'espressione «non siamo probabilisti, ma veri probabilioristi» non si trova nella *Dichiarazione del sistema*; mentre chiaro invece appare il riferimento al «mi dichiaro probabiliorista» del documento preso in esame.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 370.

<sup>30</sup> De MEULEMEESTER, *Bibliographie*, I, 160.

Infine il 4 luglio 1776, in una lettera allo stesso destinatario, il Santo scrive:

«In quanto al *Monito* consaputo, abbiamo pensato con i miei compagni (ancora per compiacere il Sig. Cardinale Banditi, arcivescovo di Benevento, il quale lo desidera) di dar fuori un nuovo libro di morale, ma più breve della morale già stampata, che sia conforme al cartellino che le mandai.

«Io ho detto ai miei Fratelli che per la testa, che tengo rovinata, non mi fido di stendere questa nuova Morale; onde ne ho data l'incombenza a uno de' nostri Fratelli molto abile a riuscirvi [Pietro Paolo Blausucci], e già l'ho mandato a chiamare dalla Sicilia, dove al presente si trova con altri compagni per la missione della diocesi di Girgenti, mandata ivi da me colà, per ordine del Re, nostro Signore.

«Onde aspetto presto il detto nostro compagno per fargli cominciare l'opera; nella quale almeno voglio rivedere tutto ciò che si scrive, sintanto che son vivo. Dico così perchè mi sento molto abbattuto; e all'incontro, per compirsi l'opera secondo che si è designata, con l'assistenza ancora di altri compagni a ciò da noi destinati, vi bisogna qualche tempo; tanto più che io non posso applicarmi per lungo tempo».<sup>31</sup>

Il clou della lettera è il progetto di un nuovo testo di morale che dovrà essere conforme al «cartellino che le mandai». Procediamo con ordine.

#### *Probabiliorista?*

Il «cartellino» è senz'altro il «manifesto del sistema che teniamo», accluso nella lettera precedente. Se ora viene definito «cartellino» non può trattarsi di un libro. Il «manifesto del sistema» non può riferirsi dunque alla *Dichiarazione del sistema* pubblicata nel 1774. Deve trattarsi di un foglio contenente una professione «probabiliorista» di Alfonso e dei suoi compagni per non essere tacciati di gesuitismo e subire la stessa sorte della Compagnia di Gesù. Senza volerlo affermare con certezza assoluta, a me sembra che lo strano documento preso in esame sia esattamente il «manifesto del sistema che teniamo». Tutti gli indizi convergono in questo senso.

---

<sup>31</sup> LETTERE, I, 375.

Chi fu l'estensore materiale del documento? Non lo sappiamo. Anche ammesso che l'estensore materiale sia stato un suo «compagno», non si può negare che il redattore abbia lavorato con la piena approvazione del Santo che se ne serve a più riprese fra gennaio e luglio 1776. E' significativo che non se ne parla più dalla fine del '76 in poi, da quando cioè, caduto il Tanucci, la causa ritorna nel suo alveo normale. E' del tutto ovvio che le copie circolanti nella Congregazione siano andate distrutte. Ed è anche del tutto normale che l'unica copia rimasta non provenga da una biblioteca redentorista, ma da quella del sacerdote Tommaso Tortora. Sappiamo anche, da quando detto a proposito del Blasucci, che i «compagni» di Alfonso, almeno alcuni, erano del tutto d'accordo con questa dichiarazione: essi non erano disposti a vedere soppressa la Congregazione per seguirlo nelle sue opinioni, tanto più che, pensavano, si trattava di opinioni.

Questo documento solleva un problema assai più delicato: poteva Alfonso redigere o far redigere una simile dichiarazione?

Si direbbe che s. Alfonso, nella lunga lotta per la sopravvivenza del suo Istituto e sotto la pressione dei suoi confratelli, si sia convinto che non si trattava, dopotutto, di una questione di fondo ma di una questione dei termini: «probabilista» e «probabiliorista». Nessuno voleva più sentire parlare di «probabilismo»? Vada allora per il «probabiliorismo», purché non si tocchi il contenuto dottrinale della sua morale. In fondo l'equiprobabilismo, che egli era venuto elaborando, poteva considerarsi la dottrina «più probabile» nei sistemi controversi che agitavano la morale del tempo. Una soluzione che può certo sorprenderci, ma che corrisponderebbe alla sua mentalità di avvocato chiamato a salvare il salvabile: l'Istituto e l'essenza della sua morale. Quel suo riferirsi alle sue opere pubblicate per suffragare il suo «probabiliorismo» suona per lo meno strano per non dire equivoco.

Per fortuna siamo meglio informati sull'uso che egli fa del termine «probabiliorista» negli anni che precedono la sua «rivocazione». Qua e là nelle lettere fra il 1767 e il 1775 s. Alfonso si dichiara probabiliorista. Già in una lettera del 28 marzo 1767 scriveva:

«In quanto al sistema, io sono già probabiliorista; tuziorista, no; ma probabiliorista [...] perché dove l'opinione per la legge è certamente probabile, dico non potersi seguire la meno probabile per la libertà. Chi

dice poi che fra due probabili eguali dee seguirsi la più tuta, costui è tuziorista, non già probabiliorista».<sup>32</sup>

Più chiaro ancora è l'uso che fa del termine «probabiliorista» in una lettera al Blasucci del 5 agosto 1772. Comincia con un'osservazione tagliente sui politici che si implicano nelle questioni morali:

«Costui [Targianni] è uno di quelli che parlano contro la probabile, ma non intendono che viene a dire nè probabile, nè probabile, nè probabile, nè probabile».

E continua:

«Seguitate a dire che io e tutti siamo probabilioristi, e questa è la verità; mentre io dico che la probabile non può seguirsi come probabile; giacchè, per operar bene, vi bisogna la certezza morale: onde la sola probabilità non da bastante fondamento di operar bene.

«[...] Quando poi l'opinione per la libertà è egualmente probabile, allora non è che può seguirsi quella opinione, perchè è probabile; ma perchè allora l'opinione per la legge non obbliga, perchè la legge non è promulgata; allora è promulgato il dubbio o sia la questione se vi è legge, ma non è promulgata la legge».<sup>33</sup>

Quest'ultimo testo spiega chiaramente la professione «probabiliorista» di Alfonso. Se poi Targianni prima, de León e Tanucci poi non la capivano, che ci poteva fare il Santo?

### *E la nuova morale?*

Nella lettera del 4 luglio al Di Maio, s. Alfonso annunciava la redazione e la pubblicazione di un nuovo manuale di morale. Era la vecchia idea del Blasucci che veniva ripresa ora che le cose si mettevano per il peggio. Se la «rivocazione» non bastava, un manuale ufficiale di morale per i Redentoristi avrebbe convinto anche i più diffidenti.

Naturalmente il primo ad essere consultato fu il Blasucci che si trovava ancora una volta in missione ad Agrigento. Il Blasucci riassunse la sua opinione in tre punti che avrebbero dovuto caratterizzare la nuova morale: 1. Non bisogna tentare di riformare l'opera di Monsignore: troppe polemiche e troppa lunga; 2. bisogna contentarsi di un'operetta in un

<sup>32</sup> *Ibid.*, III, 297-298.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 421-422.

tomo o due in 4° dal titolo *Elementa seu Institutiones Theologiae Moralis ad usum Alumnorum CSSR etc.*; 3. non deve essere un'opera di casistica, ma un'opera di «buon filosofo morale che ragiona e dimostra da teologo profondo».<sup>34</sup>

Blasucci aveva preconizzato per primo il nuovo manuale e, con la sua lettera, dimostrava di avere idee chiare su come procedere. Fu dunque richiamato dalla Sicilia<sup>35</sup> per essere messo alla testa di un gruppo di Redentoristi che avrebbe redatto l'opera. Vi avrebbe dovuto collaborare anche il padre Alessandro Di Meo. S. Alfonso si riservò soltanto di «rivedere tutto ciò che si scrive, sintanto che son vivo».<sup>36</sup> In realtà non se ne fece nulla. Dalla fine del 1776 non si parla più né di «rivocazione» né di «nuova morale».

Per la Congregazione e per la morale alfonsiana la situazione andava cambiando in meglio. Nell'ottobre del 1776, la deposizione del potente ministro Bernardo Tanucci, particolarmente avverso alla Compagnia di Gesù e a tutto ciò che da vicino o da lontano potesse assimilarsi ai Gesuiti, sembrò schiarire l'orizzonte.<sup>37</sup> Era rimasto solo il fiscale de León a batteggiare contro la Congregazione e contro la morale alfonsiana. Il 17 febbraio 1777, il fiscale pubblicò la sua relazione che ci è stata conservata in buona parte dal Tannoia.<sup>38</sup> A fine marzo, per difendere se stesso e la sua Congregazione, s. Alfonso era intervenuto personalmente presso il Re con un lungo memoriale difensivo che ci è quasi integralmente conservato.<sup>39</sup> Il tono di questo memoriale respira la fiducia del Fondatore sul buon esito della causa della Congregazione. s. Alfonso attesta ancora una volta

<sup>34</sup> *Lettere dalla Sicilia*, 237-238.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 239; LETTERE, I, 375.

<sup>36</sup> *Ibid.*, II, 370: lettera del 4 luglio 1776 al sacerdote D. Vincenzo Di Maio, professore all'Università di Napoli.

<sup>37</sup> S. Alfonso non riesce a nascondere la sua gioia, comunicando la notizia della caduta del Tanucci al padre Pietro Paolo Blasucci del 4 novembre 1776: «Essendo avvenuto in Napoli un fatto strepitoso, voglio farvene informato intieramente. [...] Dicono che il colpo per Tanucci è venuto da Vienna e da Roma e anche da Francia. Così va il mondo. [...] La causa nostra sta nello stesso piede; ma colla presente mutazione di governo sta molto accresciuta con buona speranza di pace». LETTERE II, 306.

<sup>38</sup> TANNIOIA III, 29-34.

<sup>39</sup> LETTERE III, Roma 1890, 492-507.

di non seguire la morale della Compagnia e spiega in cosa consiste il suo «probabilismo».<sup>40</sup>

Che bisogno c'era di dichiararsi «probabiliorista» nel 1778? La data apposta manualmente dal Tortora, o da chi per lui, sullo strano documento è inesatta.

Nel 1778 ci si avviava dunque alla conclusione di una lunga storia.<sup>41</sup> Il processo contro la Congregazione venne epurato dalla questione della «morale gesuitica» e proseguì su binari strettamente legali. Il 21 agosto 1779, un primo dispaccio del Re autorizzava i missionari a continuare la loro opera e ne approvava l'organizzazione interna facendo prevedere in che senso si muoveva ormai la corte napoletana.<sup>42</sup>

Nel 1779 usciva l'ottava edizione della *Theologia moralis*,<sup>43</sup> quella che unanimemente viene ritenuta come la definitiva e la più completa espressione della morale alfonsiana. E nell'edizione del 1779 Alfonso non fa professione di probabiliorismo anche se prende cura di temperare certe sue posizioni. C'è però in quest'ultima edizione la riconferma di un metodo che possiamo considerare definitivo. Esso poggia sulle due principi: l'importanza primaria della ragione nella ricerca della verità morale,<sup>44</sup> indipendentemente dai risultati ai quali essa perviene; la convinzione personale dell'autore che la via più stretta non sia sempre la via più sicura per dirigere le anime.<sup>45</sup>

Un'ultima considerazione su quest'affare. Nel 1779 s. Alfonso aveva 83 anni. Una trentina di anni prima, nel 1748, aveva pubblicato la prima edizione della sua *Theologia moralis* prendendo a commentare l'opera di

<sup>40</sup> Cfr specialmente la prima parte «De' due punti generali, cioè della mia aderenza alla dottrina gesuitica, e del sistema del probabilismo da me insegnato»; ma non vi si trova nessuna professione di fede probabilioristica, *Ibid.*, 493-499. Parlando di questo suo scritto, Alfonso esclama: «Miracolo che non mi è venuta una goccia!».

<sup>41</sup> Per la conclusione di questa storia e per le conseguenze disastrose che ne derivarono, Cfr GIUSEPPE ORLANDI, *Dal «Regolamento» alla riunificazione*, in FRANCESCO CHIOVARO (a cura di), *Storia CSSR I/I, Le Origini*, 270-321.

<sup>42</sup> Riportato in LETTERE II, 502-503. La causa Sarnelli - Maffei contro la Congregazione proseguì per moto di inerzia e fu decisa in favore dell'Istituto il 10 aprile 1783.

<sup>43</sup> DE MEULEMEESTER, *Bibliographie I*, 65.

<sup>44</sup> «Pro viribus sum conatus semper rationem auctoritatis praeponere; et ubi ratio me convincit, non renui auctoribus pluribus contraire». *Theologia moralis*, II, 52.

<sup>45</sup> «Humanæ conditionis praesenti fragilitate spectata, non est semper verum, tutius esse animas per viam arctiorem dirigere» *Ibid.*, 53.

un gesuita, Hermann Busenbaum.<sup>46</sup> Si era sobbarcato a questo lavoro soprattutto per formare i giovani della sua Congregazione al mestiere di confessori.<sup>47</sup> Pietro Paolo Blasucci era stato uno di questi giovani formati da Alfonso prima di divenire una delle personalità più eminenti, forse la più eminente, della seconda generazione di Redentoristi. Non si può dire che l'impegno alfonsiano avesse ottenuto il risultato sperato, almeno nel campo della morale. Da uomo pratico, Alfonso ne aveva preso atto fin dal 1763.<sup>48</sup>

## II. «SONO STATO AVVOCATO»<sup>49</sup>

Mi sono fermato forse più del dovuto sullo «strano documento» per mettere in evidenza la mentalità di avvocato che è soggiacente al modo di agire di Alfonso negli affari della vita quotidiana e nelle vicende nelle quali furono coinvolte la sua Congregazione e la sua morale. Ho accennato *en passant* alla morale alfonsiana. Ora è tempo di studiare da più vicino i rapporti che intercorrono fra l'avvocato e il moralista.

La prima domanda che viene allo spirito è la seguente: come giustificare la passione di s. Alfonso per la morale? Conosciamo le risposte, diciamo così, di primo grado: perché si autoincaricò - era il superiore generale - dell'insegnamento della teologia morale ai giovani della sua Congregazione;<sup>50</sup> perché l'esperienza delle missioni popolari lo convinse dell'importanza della teologia morale per il suo apostolato e per l'aposto-

<sup>46</sup> DE MEULEMEESTER, *Bibliographie* I, 62-68.

<sup>47</sup> «Plurimis abhinc annis excogitavi juventuti Sodalitatis nostrae librum de re morali tractantem tradere». *Theologia moralis* I, LV.

<sup>48</sup> Fin dal 1763 Alfonso aveva pensato di riscrivere interamente la *Theologia moralis*, sopprimendo il testo del Busenbaum. «Vi faticano molti miei compagni e vi fatico ancor io», scrive al Remondini il 26 agosto 1763. E aggiunge: «Fare l'Opera da capo, con toglierne il Busenbaum, è impossibile. Io non mi fido di farla, perché sono vecchio e ammalato [...] Onde questa fatica avrei da farla fare da' miei compagni; e per quello che ho potuto scorgere, non v'è chi possa farla a mio piacere». LETTERE III, 179.

<sup>49</sup> LETTERE II, 495.

<sup>50</sup> Sulle circostanze dell'insegnamento di s. Alfonso, Cfr specialmente D. CAPONE, *S. Alfonso e Paolo Cafaro primi lettori di teologia nello studentato redentorista nel 1743-1749*, in *SHCSR* 29 (1981) 73-107.

lato dei suoi congregati.<sup>51</sup> Ma l'insegnamento della morale lo tenne occupato solo per qualche anno a Deliceto e a Ciorani; e Alfonso non fu l'unico missionario popolare né l'unico confessore del suo tempo. Un interesse capace di tenere un uomo occupato per tutta la vita e di spingerlo a prendere in contropiede le idee correnti in questo campo doveva avere avuto delle motivazioni più profonde. Queste motivazioni ho cercato di rilevarle nella sua formazione iniziale, nel suo modo di affrontare i problemi morali e nella sua maniera di argomentare.

A mia conoscenza, il primo che si pose il problema della formazione giuridica del Santo, mettendola in relazione con la sua futura attività di moralista, è stato il p. Ambrogio Freda in uno studio che apparve nel 1940 e che si concludeva con queste parole: «La preparazione giuridica di Alfonso fu provvidenziale per la sua attività scientifica di moralista [...] perché gli diede quella larga e profonda erudizione giuridica che corrobora le sue costruzioni morali, e lo educò a quella scuola di praticità, che gli permise di guardare alla realtà e concretezza dei fatti morali, di penetrare le intimità e di giudicare alla luce della prudenza cristiana».<sup>52</sup> Successivamente hanno accennato all'importanza di questa formazione il p. Domenico Capone, il p. Théodule Rey-Mermet e il p. Marciano Vidal.<sup>53</sup>

Devo aggiungere che un ulteriore stimolo a ricercare le tracce dell'avvocatura nella morale di Alfonso mi è venuto studiando la vita e l'opera del beato Gennaro Maria Sarnelli.<sup>54</sup> Più precisamente dalla lettura

---

<sup>51</sup> Sull'importanza dello studio della Teologia Morale per i suoi missionari rivieni più volte nella sua corrispondenza e che i Redentoristi erano stimati «buoni teologi, almeno morali» lo sappiamo anche dal primo documento esterno, una lettera di Girolamo Sparano a mons. Antonio Lucci (oggi beato Antonio Lucci O.F.M.Conv.), vescovo di Bovino, pubblicata da ANDREAS SAMPERS in *SHCSR* 5 (1957) 265-266.

<sup>52</sup> AMBROGIO FREDA, *S. Alfonso universitario*, in AA VV, *S. Alfonso de Liguori: Contributi bio-bibliografici*, Brescia 1940, 109-110.

<sup>53</sup> CAPONE, *La «Theologia Moralis»* cit., 28-30. REY-MERMET, *La morale selon St Alphonse* cit., 35-36. MARCIANO VIDAL, *S. Alfonso de Liguori moralista: significato storico e messaggio attuale*, in *StMor* 28 (1990) 366-367.

<sup>54</sup> Mi permetto di citare il mio breve studio, *Il beato Gennaro Maria Sarnelli, Redentorista*, Materdomini 1996. Da consultare CIRO SARNATARO (a cura di), *Gennaro Maria Sarnelli, protagonista della vita ecclesiastica e civile nella Napoli del Settecento*. Atti del congresso tenuto a Napoli, 24-26 novembre 1994, Napoli 1996,

delle *Ragioni cattoliche e politiche* contro la prostituzione.<sup>55</sup> Il Sarnelli era stato avvocato come Alfonso e come Alfonso aveva cambiato la toga con la talare. Quando tentò di estirpare una piaga sociale come la prostituzione, si ricordò di essere stato avvocato e mise in opera i mezzi che gli erano più congeniali: la sua benignità con le prostitute non gli impedì anzi gli consigliò di costituire un dossier della legislazione vigente contro la prostituzione e di esigerne l'applicazione dalle autorità. Era mia impressione inoltre che la pratica del foro avesse dato al Sarnelli e al Liguori un modo nuovo di affrontare i «casi», meno ipotetici e più aderenti alla vita reale dei cristiani. I «casi», studiati per lo più a tavolino dai moralisti classici, diventavano le «fattispecie» dell'avvocato che faceva riferimento a episodi reali.<sup>56</sup>

Se a tutto questo aggiungiamo che nella Congregazione redentorista delle origini il numero dei giuristi è relativamente impressionante, ci si convincerà facilmente che l'ipotesi di partenza non è tanto campata in aria.<sup>57</sup> C'era insomma un insieme di elementi da cui partire.

### 1) La formazione

Dirò subito di un handicap, a mio parere il più grave, di ogni opera biografica quando cerca di raggiungere le motivazioni profonde che determinano l'interpretazione globale di una vita: i limiti imposti dalla documentazione.

Per s. Alfonso, come per tutti i santi - ma si tratta di un problema biografico e non solo agiografico - la documentazione comincia tardi, quando il protagonista attira su di lui l'attenzione dei contemporanei. Il

---

<sup>55</sup> Il titolo completo è: *Ragioni cattoliche e politiche in difesa delle repubbliche rovinate dall'insolentito meretricio*, Napoli 1739. Per l'importanza del rinnovamento del pensiero giuridico e della svolta che esso determinò nella morale cattolica, Cfr la prefazione di Charles Chauvin alla traduzione francese del mio *Sarnelli, L'Apôtre des prostituées*, Paris 1997.

<sup>56</sup> Sull'abitudine di Alfonso di proporre ai giovani confratelli i «casi» concreti che si presentavano durante le missioni, Cfr MICHELE BIANCO, *Il Padre Giovanni Rizzo della Congregazione del SS. Redentore*, in *SHCSR* 14 (1966) 109.

<sup>57</sup> Oltre al Liguori e al Sarnelli, furono giuristi anche i padri Cesare Sportelli (1701-1750), Francesco Maria Margotta (1699-1764), Gaspare Caione (1722-1809), Filippo Minervino (1730-1764). Cfr MINERVINO, *Catalogo*, ad voces.

poco o molto che si dirà della sua infanzia e della sua giovinezza sarà già un tentativo di canonizzazione. Esso sarà cioè orientato: si opererà una selezione degli episodi - si arriverà anche a crearne - per cogliervi i «segni della futura santità», come si leggeva nel secondo notturno del breviario. Ciò per due ragioni: la prima perché l'agiografo ha per preoccupazione principale il racconto di una vita santa; la seconda perché, fino a qualche decennio fa, gli agiografi, e non solo gli agiografi, vedevano nell'infanzia e nella gioventù un periodo della vita che non ha un'importanza in sé: nel migliore dei casi, esso non può valere che come introduzione, un preambolo al racconto della vita adulta, la sola che conta.

Il primo biografo del nostro santo, il padre Antonio Maria Tannoia, non sfugge a questo modo di pensare. Gli dobbiamo la raccolta del primo materiale sull'infanzia e sulla gioventù di Alfonso che egli si procura con un'inchiesta presso gli amici e i compagni di Alfonso; arriverà anche a intervistare Donna Anna Cavalieri, la madre di Alfonso.<sup>58</sup> Ma tutto è ordinato a intravedere i famosi «segni - indizi» del personaggio che solo interessa l'agiografo: «Monsignor Alfonso Maria de Liguori, vescovo di S. Agata e Fondatore della Congregazione del Santissimo Redentore». Egli ha tracciato comunque uno schema di racconto che i biografi successivi hanno seguito precisandolo però e correggendolo in molti punti.<sup>59</sup>

I processi diocesani per la canonizzazione, tenutisi a Nocera dei Pagani e di S. Agata dei Goti<sup>60</sup> non arricchiscono molto la nostra conoscenza: i contemporanei della gioventù del santo erano tutti morti quando i processi ebbero inizio. I testimoni sono dunque tutti *ex auditu*. Inoltre le domande rivolte ai testimoni, preparate dal postulatore della causa, era-

---

<sup>58</sup> «Cinquant'anni addietro [1742?], ancorchè Chierico, ebbi premura abbozzarmi con sua Madre. Così esp[re]s[i]cai in un'ora di tempo non poche cose della sua fanciullezza, e gioventù. Altre notizie le rilevai da D. Ercole suo Fratello. Tre anni prima della morte di Monsignore strappai cosa di più all'altro Fratello D. Gaetano». TANNIOIA I, VII.

<sup>59</sup> Nonostante tutte le investigazioni, i primi ventisei anni della vita di Alfonso occupano solo le prime 29 pagine della voluminosa *Vita tannoiana*. Le precisazioni e le rettificazioni di questa parte della vita di Alfonso sono dovute soprattutto all'opera dei padri AMBROGIO FREDA, DOMENICO CAPONE, ORESTE GREGORIO e VINCENZO TOGLIA, *S. Alfonso de Liguori. Contributi bio-bibliografici*, Brescia 1940; e alla biografia di TELLERÍA I, 4-97.

<sup>60</sup> SACRA RITUUM CONGREGATIO, *Ven. servi Dei Alphonsi Mariae de Ligorio fundatoris Congregationis SSmi Redemptoris ac olim Episcopi S. Agathae Gothorum, Summarium super virtutibus*, Romae MDCCCVI, 59-73.

no anch'esse mirate: volevano cioè appurare la santità del Servo di Dio, così come veniva intesa alla fine del secolo XVIII. Risultato: in queste testimonianze l'accento è messo quasi unicamente sulle pratiche di pietà durante la fanciullezza e la gioventù del Servo di Dio; quasi niente fu detto sugli studi giuridici di Alfonso e sul suo modo di esercitare la professione di avvocato.<sup>61</sup> In conclusione non pare che ci sia molto da aspettarsi da questa fonte.<sup>62</sup>

Il carteggio, quello pubblicato nel primo centenario della morte, comincia con una lettera del 1730 (s. Alfonso aveva 34 anni).<sup>63</sup> Anche se molte altre sono poi state pubblicate, nessuna si riferisce al periodo precedente.<sup>64</sup> Giuseppe Orlandi, che ne prepara l'edizione critica, mi asserisce che nessuna lettera è anteriore al 1730.<sup>65</sup>

Ciò che sappiamo del *curriculum vitae* dell'avvocato Alfonso de Liguori si riassume ai seguenti punti:

- esame di ammissione e immatricolazione nella facoltà di diritto (1708);
- studi di diritto all'università di Napoli (1708-1713);
- dottorato *in utroque iure* (1713);
- tirocinio presso il Perrone e i Caravita (1713-1715);
- esercizio della professione di avvocato (1715-1723);
- rinuncia all'esercizio dell'avvocatura in seguito alla causa perduta (luglio 1723).<sup>66</sup>

<sup>61</sup> Solo casualmente alcuni testimoni, meglio informati, introducono nelle loro risposte delle valutazioni professionali sull'avvocatura di Alfonso. E' il caso del padre Antonio M. Tannoia, il futuro biografo, e del padre Gaspare Caione, giurista anch'egli; ma si tratta di affermazioni generiche sulla «probità, dottrina ed eloquenza». *Ibid.*, 64, 67-68.

<sup>62</sup> Questa «conclusione» è fatta con la riserva di controllare la *Copia publica* dei processi diocesani, che si conserva nell'AGHR.

<sup>63</sup> LETTERE. L'edizione del centenario (1887) fu preparata dal p. Friedrich Kuntz aiutato dal p. Francesco Pitocchi.

<sup>64</sup> Soprattutto in *Analecta* (1922-1967) e in *SHCSR* (1954 ss.).

<sup>65</sup> GIUSEPPE ORLANDI, *La corrispondenza di s. Alfonso M. de Liguori: dall'epistolario al Carteggio*, in *Studia et subsidia de vita et operibus s. Alphonsi Mariae de Liguori (1696-1787)*, *Bibl. Hist.*, vol. VIII, Romae 1990, 284-314.

<sup>66</sup> Su questa causa si è favoleggiato molto fino all'articolo decisivo di ORESTE GREGORIO, *Ricerche intorno alla causa feudale perduta da Alfonso de Liguori*, in *Archivio storico per le Province Napoletane* 34 (1953-1954) 181-203.

Finora non ho detto che delle cose ovvie. Le ho voluto richiamare e sottolineare perché la mia ipotesi interpretativa è fondata su questo canovaccio di fatti. Nel 1723 Alfonso ha 27 anni. La sua formazione intellettuale e professionale è completa. Tutto il periodo formativo della vita di Alfonso è centrato sulla scienza del diritto in vista dell'esercizio della professione di avvocato. Egli era stato educato cioè all'ufficio di difensore: la legge da un lato, l'imputato dall'altro. L'avvocato si situa nel mezzo, non come il magistrato preoccupato di far rispettare la legge, ma come il difensore preoccupato che siano riconosciuti i diritti dell'imputato.<sup>67</sup>

A questa visione della vita e del mondo degli uomini Alfonso fu iniziato dall'età di dodici anni. Forse questa vocazione non fu spontanea; forse l'influenza di suo padre fu determinante; è certo però che si consacrò a questa professione con serietà e competenza durante un decennio.<sup>68</sup> Quest'atteggiamento, spontaneo o indotto che sia, non può non segnare tutta la vita di un individuo. L'adolescenza e la gioventù di Alfonso cessano così di essere un preambolo e finiscono col diventare una delle chiavi interpretative, forse la più decisiva, per capire il moralista.

Quest'atteggiamento fondamentale è confermato dall'unico documento diretto di cui disponiamo per questo periodo. Anche i biografici più recenti e più critici<sup>69</sup> sembrano d'accordo nell'accettare per autentico quella specie di «codice morale dell'avvocato» stilato da Alfonso all'inizio

---

<sup>67</sup> PIER LUIGI RISPOLI, *Vita del Beato Alfonso Maria de Liguori vescovo di S. Agata e fondatore della Congregazione del SS. Redentore*, Napoli 1834, 19: «Si osserva nel Catalogo delle sentenze - documento andato perduto nei moti rivoluzionari della fine del secolo scorso - dall'anno 1715, sino all'anno 1723, che Alfonso esercitò la professione di avvocato nei Tribunali Civili di Napoli, che non avea perduto alcuna causa».

<sup>68</sup> «Tutto rendevalo singolare: vastità di talento, chiarezza di mente, e precisione nel dire: somma onestà, e sommo orrore dei cavilli: non intraprendeva causa se non giusta, e fuori di eccezione: umanità coi Clienti e disinteresse; e quello, ch'è più, tal dominio avea de' cuori, che, arringando, ammaliava i Giudici, e mutoli rendevansi i suoi contraddittori». TANNOIA I, 12. Questa descrizione di Alfonso avvocato è certamente una ricostruzione enfatica del Tannoia. Che nella Congregazione primitiva si avesse una tale idea del giovane Alfonso, mi sembra confermato dalla testimonianza del Caione, giurista anch'egli, al processo di canonizzazione, Cfr *Summarium*, 64. L'interesse del testo tannoiano consiste nel fatto che l'autore descrive il personaggio da lui conosciuto e ne trasferisce i caratteri al periodo della sua giovinezza.

<sup>69</sup> Cfr ultimamente REY-MERMET, *Le saint cit.*, 97; JONES, *Alphonsus cit.*, 22.

dell'esercizio della sua professione e riportato dal Rispoli.<sup>70</sup> Si tratta di un riassunto in dodici punti dei principi fondamentali di etica professionale. A me basta rilevare che questa deontologia professionale sembra ruotare intorno alla nozione di «cliente»: l'avvocato non ha ragione di essere che per il suo cliente. Se ne parla esplicitamente nei punti 3, 4, 6 e 10 ma è supposto in tutti gli altri:

«3. Non si deve aggravare il cliente di spese indoverose, altrimenti resta all'avvocato l'obbligo della restituzione.

4. Le cause dei clienti si devono trattare con quell'impegno, con cui si trattano le cause proprie.

6. La dilazione e la trascuratezza degli avvocati spesso dannifica i clienti, e si devono rifare i danni, altrimenti si pecca contro la giustizia.

10. Un avvocato, che perde una causa per sua negligenza si carica dell'obbligazione di rifar tutt'i danni al suo cliente».<sup>71</sup>

L'avvocatura aveva formato la psicologia di Alfonso alla difesa, a prendere partito per il cliente. Insistere su questa formazione mi sembra importante perché Alfonso venne a contatto con la teologia (dommatica e morale) a 27 anni e fu ordinato prete a trentun'anni.

E la conversione? Alfonso stesso parla della domenica 29 agosto 1723 come del «giorno della mia conversione».<sup>72</sup> In quel giorno infatti egli ebbe una illuminazione nell'Ospedale degli Incurabili e prese la decisione di abbandonare definitivamente l'esercizio dell'avvocatura.<sup>73</sup> Noi sappiamo oggi che ogni «conversione», per quanto profonda e radicale essa sia, non distrugge, non può distruggere l'orientazione globale di una vita determinata negli anni della fanciullezza e della gioventù. E la formazione di Alfonso era stata quella di un avvocato. Nel 1779, a 83 anni, lo ricorda al P. Francesco Antonio De Paola che non lo tiene al corrente degli affari della Congregazione negli Stati Pontifici: «V. R. termina dicendo: *lasciate fare a me*. Io non vi ho mai impedito di fare, ma non ho mai inteso le cose della Congregazione, senza farmene inteso. Per grazia

<sup>70</sup> RISPOLI, *Vita cit.*, 16.

<sup>71</sup> *Ibid.*, 19. Se la spiegazione tradizionale del processo perduto nel 1723 fosse vera (una clausola sfuggitagli per inavvertenza), Alfonso avrebbe avuto il dovere di rimborsare i danni derivati dalla sua «negligenza» alla famiglia Orsini di Gravina.

<sup>72</sup> *Nucerinae, Processus Ordinarius*, IV, f. 1932 (testimonianza del padre Pasquale Caprioli), citato da TELLERIA I, 94, nota 29.

<sup>73</sup> REY-MERMET, *Le saint cit.* 124.

di Dio, non sono morto ancora, né ho perduto il cervello; all'incontro sono stato avvocato, sono stato vescovo; e tali affari ho dovuto trattarli più volte».<sup>74</sup>

## 2) L'avvocato nella «THEOLOGIA MORALIS»<sup>75</sup>

Di fronte alla scarsezza della documentazione biografica - perché dell'infanzia e della gioventù di Alfonso sappiamo di più di quanto sappiamo di altri santi ma resta sempre poco rispetto a ciò che vorremmo sapere - nasce spontaneo il ricorso all'opera del moralista, per vedere cosa resta dell'avvocato Alfonso de Liguori. E naturalmente la ricerca comincia dalla *Theologia Moralis*.

Cosa cercare nella *Theologia moralis*? Tre piste mi sembravano interessanti da seguire: controllare se e in che numero fossero presenti le fonti giuridiche con le quali il Santo aveva avuto familiarità negli anni della sua formazione; esaminare quei trattati della *Theologia moralis* che per natura loro sono più strettamente legate alla materia giuridica; cercare infine di cogliere il modo di argomentare di un ex-avvocato.

### *Le fonti giuridiche*

Dato per supposto che la teologia morale è una scienza globale e che le sue fonti abbracciano tutto ciò che ha a che fare con il comportamento umano e cristiano - e quindi Sacra Scrittura, Concili, Patristica, Liturgia, Storia, Letteratura, Medicina, Antropologia ed altre scienze ancora - io ho metodologicamente escluso tutte le citazioni, che si riferiscono a queste materie, per notare, fra le circa settantamila citazioni della *Theologia moralis*, solo la presenza delle citazioni giuridiche. Sono partito dal presupposto cioè che non si può essere stato immerso nel mondo del diritto durante quindici e più anni e poi cancellare tutto dalla propria

<sup>74</sup> LETTERE II, 495.

<sup>75</sup> SANCTI ALPHONSI MARIAE DE LIGORIO, *Theologia moralis*, editio nova cum antiquis diligenter collata, cura et studio P. LEONARDI GAUDÉ (cfr. p. 125, n. 15), Romae, ex typographia vaticana, tomus primus MDCCCXV; tomus secundus MDCCCXVII; tomus tertius MDCCCXIX; tomus quartus MDCCCXXII.

mente, tanto più che morale e diritto sono, e soprattutto erano considerate, materie limitrofe. Del resto lo stesso santo dottore già nella prefazione alla prima edizione della *Theologia moralis* notava, subito dopo le citazioni delle principali opere di morale, i testi canonici e civili riportati nella sua opera.<sup>76</sup>

Nel raccogliere la lista delle opere giuridiche presenti nella morale alfonsiana mi sono aiutato con l'*Index auctorum et operum* che si trova in fine del IV volume dell'edizione critica della *Theologia moralis* curata dal P. Léonard Gaudé.<sup>77</sup> Nel 1912, anno della pubblicazione del IV volume, il P. Gaudé era già morto.<sup>78</sup> Gli editori, che ne curarono la stampa, pubblicarono questa lista o «Index» così come la trovarono nelle schede del Gaudé, limitandosi a completarne qualche lacuna.<sup>79</sup>

Riconosciamo che la lista del P. Gaudé costituisce solo un piano di lavoro che andava ulteriormente affinato. Si trattava soprattutto di un lavoro minuzioso di controllo su due punti capitali: quali erano le fonti, giuridiche e non, che s. Alfonso cita di prima mano; quali quelle che si trovavano già citate nel Busenbaum o negli altri trattati di morale consultati.<sup>80</sup> Per le citazioni dirette, ci sarebbe stato poi da chiedersi di quale edizione s. Alfonso si era potuto servire.

Che s. Alfonso, soprattutto per la morale, mise a contribuzione gli studenti e i giovani padri della Congregazione lo sappiamo aliunde,<sup>81</sup> ma non siamo informati nei dettagli di questa enorme operazione. Quanto poi alle edizioni che circolavano in Napoli e dintorni il lavoro si annunzia più complesso ancora perché è evidente che alcune edizioni riportate

<sup>76</sup> «Textus quoque tum canonicos, tum civiles suis locis diligenter adnotavi», LETTERE III, 10. L'annotazione è ripresa nelle edizioni successive. Cfr *Theologia moralis*, I, 46.

<sup>77</sup> *Ibid.*, 785-817.

<sup>78</sup> S. J. BOLAND, *A dictionary of Redemptorists*, Roma 1987, 136. Il P. Gaudé era morto a Uvrier il 14 agosto 1910. Cfr anche la «Praefatio editorum» del IV volume della *Theologia Moralis*, pp. v-vii.

<sup>79</sup> *Ibid.*, IV, 785.

<sup>80</sup> Nell'edizione del Gaudé si trova un primo tentativo di risposta a questa questione. *Ibid.*, I, xxiv-xxiv.

<sup>81</sup> In una lettera al Remondini, probabilmente del 1763, Alfonso parla di «tre Padri» che ha tenuto impiegati per più settimane. LETTERE III, 177.

nella lista del Gaudé non potevano essere quelle che s. Alfonso ebbe tra le mani.

Nonostante questi limiti, la lista del Gaudé è ancora utile se vogliamo farci almeno un'idea generale del sostrato giuridico della morale alfonsiana. Come si sa, la lista enumera 885 autori citati direttamente o indirettamente nella *Theologia moralis*. Partendo da questa lista, non restava che annotare le opere giuridiche, sia canoniche che civili, distribuendole, secondo i criteri moderni, in fonti e letteratura giuridica canonica e civile. Quest'elenco, che mi propongo di pubblicare appena possibile, serve a dare un'idea dell'ampiezza dell'informazione giuridica.<sup>82</sup> Mi contento per ora di tirare un'unica conclusione. Gli autori citati - fonti, letteratura canonistica e letteratura civilistica tutti insieme - sono 205, cioè il 24,15% del totale. Ci troviamo perciò di fronte alla fonte numericamente più importante della *Theologia moralis*: nessuna altra materia, neanche i trattati di morale riportati, sono così numerosi.

Questa conclusione deve prendersi con il beneficio dell'inventario per due ragioni: il numero delle fonti da solo non indica l'influenza preponderante di un tipo di letteratura; bisognerebbe poi rilevare il numero delle citazioni di ogni fonte e l'importanza che essa occupa nel contesto della *Theologia moralis*. Resta il fatto di questa presenza enorme del diritto in un'opera di morale, anche se, l'ho notato poco fa, si trattava di materie limitrofe e, fino a qualche decennio fa, il diritto era considerato come la preparazione per eccellenza per lo studio e l'insegnamento della morale.

#### *I trattati giuridici.*

Sappiamo che a partire dalla quinta edizione della *Teologia moralis*<sup>83</sup> in seguito soprattutto alle tempeste che si scatenarono contro la Compagnia di Gesù in generale e contro la *Medulla* di Busenbaum in par-

---

<sup>82</sup> Naturalmente questo discorso vale solo per la morale. E' curioso però notare la citazione del Digesto a proposito della flagellazione di Gesù. *Riflessioni sulla Passione*, in *Opere Ascetiche*, V, Roma 1934, 212: «Questa era pena che si dava solo agli schiavi come si ha dalla *L. servorum. ff. de poenis*» (= DIGESTORUM, lib. 48, titulus 19: *De poenis*, X).

<sup>83</sup> Bologna 1763.

ticolare,<sup>84</sup> s. Alfonso ebbe l'idea, più precisamente i suoi confratelli ebbero l'idea che egli accettò, di sopprimere del tutto il testo del gesuita Hermann Busenbaum e di riscrivere interamente tutti i trattati.<sup>85</sup> L'età, le molteplici occupazioni e la malferma salute glielo impedirono. Cominciò col riscrivere interamente il trattato *De conscientia*.<sup>86</sup>

Ma il *De conscientia* non fu l'unico trattato riscritto da Alfonso. C'è almeno un altro trattato interamente redatto da s. Alfonso, il *De actibus humanis in genere*,<sup>87</sup> dove sono riprese in maniera ancora più chiara, perché non intrise di polemiche, i principi giuridici del bene e del male morale come conformità o difformità alla legge, e della libertà come presupposto indispensabile per parlare di responsabilità e perciò di moralità. Lo stesso deve dirsi di un altro trattato preambolo, il *De justitia et jure*.<sup>88</sup>

Senza pretendere di esaminare tutti gli aspetti giuridici sollevati nella *Theologia moralis*, non posso fare a meno di notare che l'avvocato si avverte soprattutto in quei trattati che sono gran parte del diritto civile concernenti la proprietà, nel trattato cioè del settimo comandamento.<sup>89</sup>

### *Il modo di argomentare*

Come si sa, s. Alfonso entrò nel campo della teologia morale per la porta di servizio: nel 1746 in un piccolo trattato dal titolo *Lettera ossia dissertazione sopra l'abuso di maledire i morti se la prendeva con coloro che sostenevano che la maledizione dei morti fosse peccato mortale*. Non

---

<sup>84</sup> «El fantasma de Busembaum» è il titolo espressivo di un paragrafo del TELLERIA, II, 308. E racconta come il nome stesso del Busenbaum fosse spesso sconfessato dagli stessi Gesuiti.

<sup>85</sup> «Hanno pensato i miei compagni della Congregazione di togliere dalla mia Morale il testo di Busembaum, e fare che la morale sia tutta mia; aggiungendovi però le definizioni, le distinzioni e le prime proposizioni o siano principi che si vogliono di più [...] L'opera, insomma, verrebbe tutta mia, come la vorrebbero oggi le genti». Lettera al Remondini del 12 giugno 1763. LETTERE, III, 167-168.

<sup>86</sup> *Theologia moralis*, I, 3-70.

<sup>87</sup> *Ibid.*, II, 689-703.

<sup>88</sup> *Ibid.*, 3-26.

<sup>89</sup> *Ibid.*, II, 3 - 354: *Tractatus quintus*. Cfr specialmente *De restitutione* (52-173) e *De contractibus* (174-318) che meriterebbero uno studio specifico sia per l'importanza della materia economico-giuridica nel Settecento, sia per l'importanza che questi temi ebbero nella vita dell'autore.

solo. In molte diocesi, dove egli si recava con le missioni, la maledizione dei morti era anche un peccato riservato. Questo trattatello gli procurò qualche celebrità e qualche ingiuria<sup>90</sup> grazie soprattutto alla polemica che suscitò, ma è oggi perduto.<sup>91</sup> Possiamo però ricostruirne il modo di argomentare grazie all'*Epistola responsiva* inserita nella *Theologia moralis* che tratta della stessa materia,<sup>92</sup> grazie soprattutto a un frammento di lettera pubblicato nella *Corrispondenza speciale*.<sup>93</sup>

L'avvocato diventato prete si appoggia su tre principi che guideranno poi la sua ricerca morale ma che vediamo chiaramente formulati in quest'operetta e meglio nel frammento della lettera citata: - «I confessori devono impedire i peccati»; - «Si deve intendere cosa crede la gente»; - «Si deve tenere ciò che è conforme alla ragione». Che, tenuto conto del contesto, io tradurrei così: a. non bisogna gravare le coscienze di peccati inesistenti; b. l'intenzione di qualsiasi azione è determinante per giudicare la qualità morale; c. l'azione stessa può essere considerata buona o cattiva solo se la ragione la indica come tale. Era un inizio. Un inizio importante perché lasciava chiaramente intendere in che senso la ricerca di Alfonso era psicologicamente orientata.

Due anni dopo, le annotazioni alla *Medulla theologiae moralis* del Busembaum<sup>94</sup> misero Alfonso in contatto con l'insieme dei problemi etici che allora si dibattevano fra i cattolici. Egli vi entrò con la mentalità di un avvocato, non tanto preoccupato dal definire il bene e il male in sé, ma

<sup>90</sup> Fu tacciato di uomo rozzo e ignorante, «uscito dal bosco», allusione alla casa di Deliceto dove allora il Santo risedeva. TANNOIA, *Della vita* cit, I, 186.

<sup>91</sup> Pare che il Tannoia fosse riuscito a trovarlo, ma poi lo riperse insieme ad altri documenti che aveva raccolti. *Ibid.*, nota (a).

<sup>92</sup> *Theologia moralis*, I, 447-459: «Epistola responsiva adversus epistolam apologeticam, scriptam in propugnationem dissertationis, quae super abusu mortuis maledicendi prodiit». Cfr anche più succintamente la risposta al dubbio: «Utrum maledictio mortuorum... sit vera blasfemia», *Ibid.*, 444-445.

<sup>93</sup> LETTERE, III, 1-2

<sup>94</sup> Alfonso si pentì amaramente di avere scelto di commentare la *Medulla theologiae moralis* di questo gesuita westfaliano che polarizzò parte della campagna antigesuitica nel secolo XVIII. «Il nome del Busembaum si è renduto odioso quasi per tutto il mondo - scriveva Alfonso al suo editore, Giambattista Remondini, il 12 giugno 1763 - ed io per mia disgrazia mi ritrovo aver preso a commentare questo benedetto autore, che, quando è nominato, fa orrore come fosse nominato Lutero». LETTERE, III, 167.

l'imputabilità delle azioni umane.<sup>95</sup> Per questo non si preoccupò di sistemi metafisici per definire il bene e il male, ma di responsabilità. Andò in cerca di un criterio universale capace di uscire dal dubbio pratico. E questo criterio lo trovò in due aforismi giuridici che aveva ben studiato preparandosi alla sua professione di avvocato e che ritrovò nella questione, allora assai dibattuta fra i moralisti, dei rapporti fra la legge e la libertà. Il primo assioma è che una legge incerta non può generare un'obbligazione certa: *lex dubia non obligat*. E giustificava questo principio legale, assunto come criterio di moralità, con un secondo principio giuridico: nel conflitto tra la libertà e la legge, la libertà umana ha la precedenza perché viene prima della legge, perciò la libertà resta libera ogni volta che non si da la certezza della legge: *libertas possidet*.<sup>96</sup>

La difficoltà teorica che si opponeva a questa concezione libertaria dell'agire umano era il principio canonistico: *In dubiis, pars tutior sequenda*. La risposta di Alfonso è semplice e geniale, degna di un grande avvocato. Il principio canonico vale solo in teoria, cioè se io resto nel dubbio teorico sulla validità dell'azione. Esso ha tutto il suo valore perché è immorale agire nel dubbio della moralità dell'azione. Ma, in forza dei principi *Lex dubia non obligat* e *Libertas possidet*, io sono praticamente uscito dal dubbio e ho acquisito la certezza morale; quindi il principio canonistico non è applicabile nei dubbi pratici.<sup>97</sup>

Io non sto qui a esporre il sistema alfonsiano. Non è lo scopo di questa relazione. Dell'equiprobabilismo alfonsiano, mi interessava mettere in evidenza i principi da cui emana il sistema che permise ad Alfonso di opporsi al probabiorismo allora onnipresente.

E almeno un'altra cosa Alfonso aveva ritenuto della sua formazione di avvocato: l'inutilità della ricerca della verità assoluta quando si tratta dell'agire umano. In ultima analisi conta il giudizio prudentiale. Se questa verità assoluta esistesse, non vi sarebbe bisogno né di avvocati né di confessori, basterebbero i giudici. La verità con la quale abbiamo spesso a che fare è una verità probabile. Più probabile? meno probabile? Chi potrà

<sup>95</sup> *Theologia moralis*, II, 698-703.

<sup>96</sup> L'esposizione più recente e più chiara del «sistema alfonsiano» la si può leggere in THÉODOULE REY-MERMET, *La morale* cit., Paris 1987.

<sup>97</sup> LETTERE, III, 343-344.

mai dirlo? Non disponiamo della «mezza canna»,<sup>98</sup> cioè del metro, per misurare esattamente il grado di probabilità. In questo senso egli si rifece certamente al principio centrale del probabilismo.<sup>99</sup>

Ma egli si guardò bene dal dichiararsi probabilista. E non si trattò solo di non coinvolgere la sua Congregazione nella tempesta che distruggeva la Compagnia. A mio parere, due altri elementi venivano a contrastare le conseguenze logiche del suo sistema fondato sul diritto: la sua esperienza della vita e, perché no, la sua natura scrupolosa. L'una e l'altra non gli nascondevano le conseguenze, a suo parere disastrose in alcuni punti, alle quali poteva condurre l'accettazione dell'opinione semplicemente probabile.<sup>100</sup> La sua formazione clericale rigorista inoltre gli aveva permesso di approfondire le ragioni e quanto c'era di vero nel probabiliorismo e nella sua aspirazione alla verità.

Tutto perfetto? Io non ho mai nascosto la mia ammirazione di fronte ad Alfonso e alla sua morale. Ciò non significa che la mia ammirazione sia incondizionata. Ho un certo pudore a parlare delle riserve che la morale alfonsiana mi ispira perché a volte mi capita di chiedermi se ho capito bene, se ciò che io considero come illogismo non sia altro che la mia mancanza di equilibrio, se non sto utilizzando il «senno di poi». E un anacronismo per uno storico è un peccato capitale.

Tanto per fare qualche esempio, io sono pieno di ammirazione sulle conseguenze a cui spinge il suo principio della non obbligatorietà della legge dubbia, estesa anche alla legge eterna e alla legge naturale;<sup>101</sup> tro-

---

<sup>98</sup> «Veniamo ora al vostro sentimento di dover seguire l'opinione rigida che tiene uno o due gradi di maggioranza. Questa regola a me pare molto confusa e scrupolosa; mentre è difficile trovare questa mezza canna che misura questi due o uno grado di preponderanza». LETTERE, III, 243-244: al p. Pietro Paolo Blasucci [novembre 1768].

<sup>99</sup> E' difficile dire se Alfonso fosse al corrente della distinzione vichiana tra «vero» e «certo». L'andamento del suo discorso morale, tutto incentrato sul problema della certezza, lascia intravedere che nella cultura napoletana del tempo, quando si trattava delle scienze umane, il tema della certezza prevaleva su quello della verità, che per sua natura è astratto. Io credo che sia possibile arrivare al fondamento filosofico della posizione morale di Alfonso nel contesto della cultura napoletana del primo Settecento. Ma questo è tema troppo arduo e comunque fuori luogo in questo studio.

<sup>100</sup> Il caso tipico di questo timore quasi panico dell'occasione prossima di peccato concerne le relazioni tra fidanzati. Su questa problematica situata nel suo contesto storico-sociale, Cfr. VIDAL, *La familia* cit., 116-135.

<sup>101</sup> *Theologia moralis*, I, 41-47.

vo coraggiosa la sua insistenza sulla priorità della libertà di fronte alla legge;<sup>102</sup> e, scendendo a alcuni casi particolari, trovo piena di buon senso l'affermazione che i corpi dei defunti non hanno niente di sacro;<sup>103</sup> mi appare di una sconcertante modernità la sua concezione dei fini del matrimonio e le conseguenze che ne tira sul piano delle relazioni fra gli sposi. L'allontanamento della dottrina ufficiale della Chiesa dalla dottrina del Liguori contribuisce a spiegare l'impasse attuale in questa materia.<sup>104</sup> La lista potrebbe continuare.

Ma non sempre s. Alfonso fa prova dello stesso spirito libero e della stessa audacia in altre soluzioni concrete che egli propone.<sup>105</sup> Mi sembra allora di notare una dissonanza fra l'enunciazione dei principi e la loro applicazione o, come si direbbe oggi, fra morale fondamentale e morale speciale. Questa mancanza di audacia, dicevo poco fa, non si può spiegare come un tratto normale nel fondatore di una Congregazione in costante pericolo di essere soppressa. Non credo che si tratti di questo. Sono piuttosto propenso a pensare che la sua formazione clericale, anche se tardiva, venne spesso a tarpare la libera espressione dell'avvocato.<sup>106</sup> Ma forse c'è un'altra spiegazione che ci aiuta meglio a capire il suo profilo di moralista con le sue grandezze e i suoi limiti. Vale la pena di attardarci un momento su quest'altra ipotesi esplicativa.

Il Settecento cattolico europeo fu globalmente rigorista. Tradizionalisti e riformatori credettero di trovare, fra l'altro, nell'irrigidimento dell'ethos morale cristiano la leva su cui far perno sia per recuperare la purezza dei costumi cristiani sia per costruire una morale più in sintonia con i dettami della ragione.<sup>107</sup> S. Alfonso fu uomo della tradizione. Credo

<sup>102</sup> *Ibid.*, 48-61.

<sup>103</sup> *Ibid.*, I, 452-455.

<sup>104</sup> *Ibid.*, IV, 61-65.

<sup>105</sup> Per ritornare al suo eccessivo rigorismo per quanto riguarda le relazioni tra i fidanzati, bisogna annotare che si tratta comunque di una dottrina comune anche ai probabilisti. Il tema della sessualità non si può spiegare solo partendo dalle argomentazioni dei moralisti; esso va visto in una più larga comprensione del Cattolicesimo post-tridentino. In un certo senso esso è legato a doppio nodo al tema della morte che occupa tanto spazio nell'universo mentale di questo periodo.

<sup>106</sup> Non dimentichiamo che il suo primo approccio con la teologia morale fu di segno rigorista. Cfr REY-MERMET, *Le Saint* cit., 135-140.

<sup>107</sup> Sulle caratteristiche del rigorismo in Italia è sempre di attualità l'opera di GIUSEPPE CACCIATORE, *S. Alfonso e il Giansenismo*, Firenze 1944.

che su questo non vi siano dubbi. Molti elementi sembravano spingerlo verso una visione tradizionale della vita cristiana: ho già avuto modo di accennare alla rigidità militare del padre e alla pietà ansiosa della madre. La sua prima formazione clericale accentuò la sua personale angoscia di cui dirò in seguito. Ciò premesso, io ho la netta impressione che la tradizione in s. Alfonso costituisca una massa gravitazionale dalla quale egli sempre parte e alla quale spesso ritorna. La sua cura infinita di giustificare ogni sua presa di posizione, anche nel campo della pietà, con riferimenti espliciti ai testi biblici e tradizionali è un indice significativo. In questo senso non fu un illuminista. Ma nella Napoli del primo Settecento egli aveva respirato l'aria dei Lumi e ne aveva almeno ritenuto l'essenziale: il principio cioè che la ragione è il solo tribunale capace di giudicare del bene e del male delle azioni umane. I suoi studi giuridici e la sua professione di avvocato avevano sviluppato in lui il senso della giustizia ma anche dell'equità. La ragione e l'equità controbilanciarono in Alfonso il senso e l'attaccamento alla tradizione. Partendo da questi principi, nei campi in cui fu maestro - la morale e la spiritualità - egli fu capace di grandi intuizioni in contrasto con il comune modo di sentire e di pensare.<sup>108</sup> Non sempre però egli ebbe l'audacia di applicare fino alle ultime conseguenze le sue intuizioni di ordine generale. In questo senso ho detto che il senso della tradizione agì spesso in lui come un campo gravitazionale: egli è irresistibilmente attratto dalla tradizione ogni volta che la ragione non gli fa vedere il contrario in maniera evidente.

Questa ipotesi spiegherebbe da una parte le sue preferenze per la morale della Compagnia di Gesù, l'unica istituzione ecclesiastica che si opponeva risolutamente all'interpretazione rigida della morale cristiana, e il suo rifiuto, d'altra parte, che la sua morale fosse interpretata come una morale gesuitica. La scelta di commentare la *Medulla* del Busembaum e il rimpianto tardivo di questa scelta sono anch'essi significativi.

---

<sup>108</sup> Cfr in questo stesso volume la relazione di Sante Raponi sulla vocazione universale alla santità.

## CONCLUSIONE

La preparazione giuridica e l'esercizio dell'avvocatura potevano bastare a fare di Alfonso un moralista? Penso proprio di no. Il diritto e la sua mentalità del difensore gli avevano dato alcuni principi basilari per orientarsi nell'analisi dell'imputabilità delle azioni umane e gli avevano insegnato una tecnica di argomentazione in favore del cliente. Si trattava di una preparazione culturale che avrebbe influito nelle scelte che avrebbe operato in materia di morale, ma non l'avevano preparato direttamente alla teologia morale. Il giudizio morale e cristiano, senza negare l'importanza della legge, si nutriva e si nutre ad altre fonti. Per capire l'importanza delle orientazioni di Alfonso in campo morale bisogna tenere presente la missione e il tipo di missione al quale si sentì chiamato. Questa ricerca complementare, ma assolutamente necessaria, per completare il ritratto del moralista è solo rinviata.<sup>109</sup>

---

<sup>109</sup> Per avere un'idea del piano di lavoro, Cfr alla nota 9 le già citate relazioni al convegno di Antananarivo.



TERENCE KENNEDY

DID ST. ALPHONSUS PRACTISE PRACTICAL THEOLOGY?  
"PER VENIRE DUNQUE ALLA PRATICA"<sup>1</sup>:  
PRACTICE OR PRAGMATISM?

SUMMARY

1. – *The importance of praxis or pratica for St. Alphonsus*; 2. – *Pratica in his Spiritual Writings*; 3. – *Moral theology as prudence in action*; 4. – *Cose di pratica: rhetoric, priestly life and the missions*; 5. – *Practical Theology and the Episcopal Ministry*.

The historian Daniel Rops in his critical assessment of St. Alphonsus says that the movements that flowered in the Church after the French Revolution all bore his mark. He identifies him as the one who summarised in himself the essential marks of a Catholicism which defined the Church's life through the last century up to Vatican II. His claim that there is very little in the Church's practice in that period that cannot be found in St. Alphonsus's doctrine bears repeating. How is it that St. Alphonsus's thought, worked out under a regalist regime for the people of the Kingdom of Naples became the model for the Church in and outside Europe in an age of revolution, restoration and democracy in sequence? He showed universal intent by writing his *Theologia Moralis* for the whole Church and he was anxious to propagate his spiritual works internationally. But he also recognised the limits of his pastoral methods and the need for Clement Hofbauer to adjust to a new public on returning to German territory. St. Alphonsus's doctrine is not admired just for its contemplative beauty nor for its poetic inspiration but for its capacity to mould Church life.

By temperament and life-experience St. Alphonsus was inclined practically and not speculatively. His education in the *scuola pratica* of

---

<sup>1</sup> *Riflessioni utili ai vescovi per la pratica di ben governare le loro chiese*, in S. ALFONSO DE' LIGUORI», *Opere*, Marietti, Torino 1867, III, 865. This expression marks the transition from theory to practice in a very clear way.

Neapolitan jurisprudence left a lasting imprint on his mind.<sup>2</sup> He was an intellectual who practiced law and wrote theology professionally. He saw himself as a theologian in all his efforts, writing moral theology, preaching missions and in his vocation as a priest, a bishop and a founder. He insisted that not only his moral but also his spiritual and pastoral writings were theological productions. No one grasped the need for theological competence and continued study in these fields better than he. His *Theologia Moralis* was not conceived as mere casuistry, a mechanical technique for solving cases, but as a true theology, faith penetrating the inner meaning of God's action in Christian existence. He manifested his theological intent by the way all his activities were the working out of insights that would become quite unintelligible without reference to the theological principles that inform them. Such principles, however, are truly practical and generate the driving force within his actions. His personalised grasp of Catholicism, in Daniel Rops' terms, as a life principle justified St. Alphonsus's prominence in the Church over two centuries.

This essay presumes and builds further on the solid research of historians who have brought the basics of his theology to our attention. The aim is to investigate whether there might not be a way of showing, in part or under one aspect, how his mind worked in coming to his characteristic insights. Is there a systematic way of relating theology and action in St. Alphonsus that is not simple pragmatism? That would mean that he just happened to stumble on the right moves without being able to identify deeper reasons to justify them. He expressed himself in a very accurate but often consciously rhetorical manner. Rhetoric is an organised art that has to hide its artistry to be successful. My method shall be to select, with the help of some contemporary philosophy, traces of his way of thinking in some key words that might even serve to engender a fuller search into their significance. The issues to be considered are 1). the importance of *praxis* or *pratica* for St. Alphonsus, 2). its use in the spiritual works, 3). how he elaborated it as prudence in action in his moral theology, 4). its place in priestly ministry with special regard to

---

<sup>2</sup> See A. FREDA, *S. Alfonso universitario*, in O. GREGORIO et al., *S. Alfonso de Liguori - Contributi bio-bibliografici*, Morcelliana, Varese 1940, 100. Blessed Gennaro Sarnelli who shared the same legal education and influenced much of St. Alphonsus's writing also often used *pratica* in the titles of his works. See F. FERRERO, *The Apostolate at Home*, in *The History of the Congregation of the Most Holy Redeemer*, ed. by F. Chiovaro, Liguori, Liguori MI. 1996, 378, n. 32, 33 and 34.

rhetoric and the popular missions, and 5). episcopal ministry and pastoral theology. Given the wide general scope of this study it shall focus on how *praxis* defines the horizon of meaning in each of these tremendously diverse fields. Practice here implies more than the deliberate application of a theory and derives from a long history where it signified, "Formerly, an established custom; the pursuance of some traditional action."<sup>3</sup>

### 1. – *The importance of praxis or pratica for St. Alphonsus*

It is impossible to study here a complete listing of St. Alphonsus's use of these words in Latin or Italian.<sup>4</sup> Practice would suggest pious practices, the term usually being employed in the plural. But readers of St. Alphonsus will spontaneously recall, probably without adverting to its import, how he uses practice in the singular in the title of his best known and most popular works, the *Praxis confessarii* and the *Pratica di amar Gesù Cristo*.<sup>5</sup> The first describes his confessional practice and was added at the conclusion of his great *Theologia Moralis* as the way he wanted his moral doctrine to be actualised and activated. He was convinced that without the *Praxis* the *Theologia Moralis* just could not reach term and really make sense. Introducing the *Pratica del confessore* he pointed out how moral theory inheres in practice: *In questa pratica io accennerò molte dottrine appartenenti alla medesima*. There is a dialectic relationship between the *praxis* given in experience and the *Theologia Moralis* as *theoria* or the body of knowledge that reveals its intelligibility and interprets moral experience. His insight into souls in the confessional has been assimilated into his theology, and his theology lives from this experience. Each one of his books works out this theory-practice relation in its own unique way. St. Alphonus varied his literary style in inculcating the appropriate practices for various audiences. He explains morality in a scientific manner in his formal theology: he writes for an educated reading public in his spiritual works for priests

---

<sup>3</sup> *Practice* in «Dictionary of Philosophy», edited by Dogobert E. RUNES, Philosophical Library, New York 1942, 245.

<sup>4</sup> A CD of his works is presently being prepared so that this project should soon be realisable.

<sup>5</sup> Other titles to be noted are: *Breve pratica per la perfezione*, *Sermoni compendiat: Norme per la pratica di questi sermoni*, and *Riflessioni utili a' vescovi per la pratica di ben governare le loro chiese*.

and nuns: for the general public that was still largely illiterate he wrote meditations to be read aloud to the people gathered in the church, e.g., *Le visite al SS. Sacramento* and the meditations on the Passion.<sup>6</sup>

A fine example of his approach is the *Praxis* where he takes up the four-fold role of the confessor as father, healer, teacher and judge as a way of analysing *praxis*. An official *munus* or office in the Church can thereby be broken down into roles which are combined together to compose the practice defining that office. In this sense *pratica* is a unitary and unifying idea. It characterises the confessor as a priest called by God to the end of sanctifying souls in this sacrament. *Pratica* unifies the roles he performs in fulfilling this office.

## 2. – *Pratica in his Spiritual Writings*

*La pratica di amar Gesù Cristo* is a slender volume that is a golden summary of his spirituality emphasising his teaching that perfection is possible for everyone of whatever state of life. M. Vidal has pointed out how the practicality of his spiritual writing communicates with all, even the most poor, deprived and socially emarginated. St. Alphonsus achieves this breakthrough by focusing his total attention on people's real interests and concerns. He is drawn to the concrete in all its details, particularly the individual person in his or her life situation.<sup>7</sup> Perfection consists in being united with God in love by conforming our will to his as the final goal of the spiritual life. This end is achieved through the virtues, the form and unity of which is found in charity. But it is precisely this attainment that he describes as *pratica*. Perfect love is therefore actualised through practice. The concentration of St. Alphonsus's solicitude then shifts to the exercises, practices or *pratiche* to be learnt so that charity will become a living reality binding us eternally to Christ. He claims that the spiritual life is profoundly simple; charity consists in one *pratica*, to love Jesus Christ as He loved us if we could.

How do we go from the one unified practice of loving Christ to the multiple practices of a Christian life? To do this love has to find its measure; it has to become as we would say a life-plan, or in St.

---

<sup>6</sup> See T. KENNEDY, "Jesus Christ should be our Hope and our Love." *The Experience of Christ's Passion in St. Alphonsus' Writings*, in SHCSR 42 (1995), 469-470.

<sup>7</sup> M. VIDAL, *Una espiritualidad centrada en la práctica del amor*, in «Vida Religiosa» 62 (1987) 4, 256-273, especially 267.

Alphonsus's terms, a *regolamento*. The states of life are distinguished exactly by the diverse standards to be followed and applied in each life-style to attain the same end of perfect love. St. Alphonsus therefore drew up rules of life for a Christian,<sup>8</sup> a seminarian, a priest and likewise a bishop. The means of perfection, grace that transforms the soul and the virtues as sources of moral goodness, have been left us by Christ. Good will and right intention are not enough. These have to issue in the concrete execution of good actions that become a fixed way of being that binds us permanently in charity to Christ. The unity of an individual's life is decided by the choice of a state of life. A *regolamento* spells out the practices which insert a person into a socially recognised role and institution. These practices in turn are constitutive of such a state of life as a way of perfection.<sup>9</sup>

### 3. – Moral theology as prudence in action.

The critical issue for St. Alphonsus will, of course, be his moral theology because of which he was proclaimed a doctor of the Church by Pius IX in 1871. Moral theology at his time was elaborated against the background of a war between moral systems and conflicting conceptions of human nature. The nub of the debate was how could a conscience that was speculatively in doubt about a rule establish the moral certainty necessary to act so as to achieve salvation. The rival ways of going from speculative doubt to moral certitude were formulated in various moral systems.<sup>10</sup> In terms of these systems St. Alphonsus proposed his ideas under the rubric of equiprobabilism. In so doing he had unfortunately left himself open to the charges levelled at casuistry in general. But in fact he wanted to break out of this false impasse and transcend the narrow mentality behind the systems. His project of loosening the hold of the systems followed a double tactic: to establish the claims of the truth of law against laxists and the rights of conscience and its freedom against rigourists. But how in fact did he perform his decision-making? In this matter there

---

<sup>8</sup> Cardinal Carlo Maria Martini of Milan has just proposed such a project for today in his *Parlo al tuo cuore: Per una regola di vita del cristiano ambrosiano*, Centro Ambrosiano, Milano 1996, 73p.

<sup>9</sup> See how he emphasises repetition in preaching Christian virtue in *Selva di materie predicabili*, Marietti, Torino 1874, 236.

<sup>10</sup> See J.-M. AUBERT, *Probabilisme* in «Catholicisme», Vol. 9, Letouzey et Ané, Paris 1988, 1064-1076.

is no fixed rule even though all just rules and systems can claim their rightful place. The reason is that it is not possible to foresee all the conditions or circumstances under which we must act. St. Thomas says the number of singular circumstances in which a moral rule or law might be applied is potentially infinite.<sup>11</sup> So rules and laws may be universally valid and yet there is no mechanical rule for their application. This was something St. Alphonsus understood as a defining characteristic of casuistry.<sup>12</sup> He was forever insisting that it was a chaos where theologians had to study the changes in living conditions and how they were being assessed by theologians. He came to this insight by paying attention to individuals in their life situations. Now by paying attention to the individual he was undermining the false dichotomy of speculative-practical that bedevilled casuistry in his day. Contemporary philosophy in the Aristotelico-Thomistic tradition sees such rules as expressions of moral principles derived from "good is to be done and evil avoided", the first principle of practical reason. All moral principles and laws are extensions of sound speculative principles. Speculative and practical are distinct but there is no break between them as in St. Alphonsus's time but rather continuity. These principles are extended through deliberation to a right judgement of conscience and a good moral choice. When all of this is again extended by the execution of a fully good moral act into the concrete conditions of life, only then do we dwell in the world of *pratica*. But *pratica* is more than the execution of a complete moral act. It is a complex of acts that gives coherence to a determined area of life, or a profession or to a whole life in the public visible world. It presupposes the co-ordinated actuation of all the virtues that bear on any such complex and reflects them as concrete, empiric realities in our life world. One comprehensive end unites all the means employed into a consistent way of personal and social existence. That is why St. Alphonsus was at pains to introduce his books by identifying their end with the means to it and then the appropriate *pratica*. In this sense he speaks of *per venire dunque alla pratica*. So with his eyes fixed on this world where people really lived their lives he produced the solutions to the cases in the *Theologia Moralis*. He wanted his moral theology to be popular in the sense of

---

<sup>11</sup> See S.T., IIa-IIae, 47, 2, ad 2um.

<sup>12</sup> This is clear in the introduction to the *Theologia Moralis* and the *Homo Apostolicus*.

penetrating and forming a Christian people with Gospel moral values. He graded his intellectual approach according to the capacity of his audience. The *Theologia Moralis* was for intellectuals; this was extended to educated clergy in the *Istruzione e pratica* which in turn was further concentrated into *Il confessore diretto per la gente di campagna*. Popular had less to do with publicity and advertising as we understand these today than with the common good of the people whose spiritual welfare was entrusted to the care of priests and bishops by Christ. His references to the simplicity in the way of thinking and acting of the population at large are all made in view of that end. He shows how norms are made livable by emphasising how principles function as theory informing practice in this statement of intent at the head of the *Istruzione e pratica*:

"Il mio fine principale è stato di dare un'istruzione pratica per ben amministrare il sacramento della penitenza; ma perchè in pratica non si possono mai prendere come si debbono le confessioni, e ben dirigersi le anime, se non si ha la notizia de' principii, ed anche delle dottrine..."<sup>13</sup>

His approach has nothing to do with unmitigated pragmatism with which it is often identified because of its obvious practicality. "Ho stimato di registrare...non solo cio che s'appartiene alla pura pratica, ma anche le avvertenze più notabili e necessarie a sapersi sui trattati principali della morale."<sup>14</sup>

St. Alphonsus, although he invoked many of those mental schemas beloved of casuists, was essentially a practitioner of prudence which is the heart of moral *praxis*.<sup>15</sup> He is interested more in constructing *praxis* as recognisable right action than in how to analyse it. Both C. Damen<sup>16</sup> and D. Capone<sup>17</sup> see him as "the Doctor of prudence" because his moral theology reaches into *practica*.

<sup>13</sup> *Opere*, IX, Marietti, Torino 1887, 5.

<sup>14</sup> *Ibid.* 6.

<sup>15</sup> His thought is consistent with the distinction made by E. BERTI between ethics and prudence, in *Le ragioni di Aristotele*, Laterza, Roma 1989, 139-153. This helps to explain how St. Alphonsus could so willingly accept St. Thomas, choosing from him what bore on *practica*.

<sup>16</sup> See *S. Alphonsus Doctor Prudentiae*, in «Rassegna di morale e diritto» 4 (1939-1940) 1, 1-27, especially 5, where he gives a personalist interpretation of St. Thomas in order to fit St. Alphonsus's attention to the individual into that tradition.

<sup>17</sup> Among his many contributions along this line, *La Theologia moralis di S. Alfonso. Prudenzialità nella scienza casistica per la prudenza nella coscienza* in *StMor*, 25 (1987) 1, 27-78.

#### 4. – *Cose di pratica: rhetoric, priestly life and the missions*

The *Selva di materie predicabili ed istruttive* is a remarkable document for the image of priestly life it conveys, and for the standards it established for giving retreats and missions. The priest is called to be a saint whose office it is to sanctify the faithful through offering the sacrifice of the Mass, by forgiving sin in the confessional, by preaching *all'apostolica* and through the transparent example of a good, sanctified life. At the very beginning, in his advice to a retreat master St. Alphonsus reveals how his thought works. He starts from preaching's purpose, *il fine*, to procure the salvation of souls. In view of this end the priest must preach, not himself, but the glory of God. The motives that move a retreatant toward God are *le verità eterne e le massime del vangelo*<sup>18</sup>, which constitute the normative content of preaching. They are to be mentioned often throughout the exercises. In this context he proceeds to the *cose di pratica* which form the pattern or *regolamento* of a priest's life; the way of making meditation, thanksgiving after Mass, how to correct faults, how to hear confessions especially as regards the most difficult cases, e.g., *occasionarii e recidivi*, and a short compendium on how to preach. Latin phrases are easily forgotten but practices penetrate the memory forming a way of life. "I passi latini, uditi che si sono, si dimenticano: ma qualche cosa di pratica solamente è quella che resta a memoria."<sup>19</sup> He follows the same method as in his spiritual writings. From a consideration of one of the great Christian mysteries, e.g., the eternal truths or the Birth or the Passion of Christ, he shows how it links us with our salvation which we lovingly assimilate in meditation. He always wants *di lasciare le anime legate con Gesù Cristo*.<sup>20</sup> This occurs when meditation penetrates memory so as to issue in action i.e., practices upon which we resolve at the conclusion of mental prayer.

St. Alphonsus's compendium on the missions is also put forward in the key of *pratica*. He takes it for granted that the theory of the missions and of preaching has already been worked out, as is obvious by his references to Filippo de Mura's *Il missionario istruito* and to

---

<sup>18</sup> *Istruzione ai predicatori in Opere*, Vol 3., Napoli, Ufficio dei libri ascetici e predicabili 1871, 24.

<sup>19</sup> *Selva di materie predicabili*, Marietti, Torino 1874, 6.

<sup>20</sup> See *Selva*, 289.

Muratori's popular rhetoric which he both recommends and quotes at length. There is therefore an established body of organised knowledge into which he can graft or insert his reflections. This body of knowledge functions as what we would call theory. His real aim here is to teach others how to give missions and how to preach. *Pratica* here assumes two meanings intimately linked together. First, it refers to his own experience, "per ragione della pratica che ho avuto di trentaquattro anni di missioni". Second, it is a *compendio* that summarises and puts that experience in order so that it can be communicated to others. It is in this sense that he proposes to set out "Tutti gli esercizi di missione, colle loro regole e pratiche"<sup>21</sup> as a unified *pratica*.

He details these *regole e pratiche* with precision as regards 1) the aim of the mission, 2) means to this aim, 3) choice of sermons and 4) arranging their sequence.<sup>22</sup>

1) The aim of a mission concretises the aim of the congregation he founded. "E' certo... che la conversione dei popoli è il massimo beneficio che Iddio fa agli uomini... Or questo appunto è il fine delle missioni, la conversione de' peccatori; poichè nelle missioni essi dalle istruzioni e dalle prediche vengono illuminati a conoscere la malizia del peccato, l'importanza della loro salute e la bontà di Dio, e così mutansi i loro cuori, si spezzano le funi dei mali abiti, e cominciano a vivere da cristiani."<sup>23</sup>

2) The means were those of preaching in such a way that every person would be reached. This meant a departure from Paolo Segneri's central mission by going into the villages and remaining till all the confessions were heard. He knew that conversion based on fear would not last. St. Alphonsus, therefore, added the *vita divota* so as to provide motives of love to make conversion permanent. This was done by meditating the Passion of Christ and Our Lady and by teaching the people how to pray.

3) The choice of sermons depends on the topics necessary to bring about conversion. He insisted on a core group of eternal truths

---

<sup>21</sup> *Ibid.* 185.

<sup>22</sup> The following reflections are largely taken from T. L. DUNPHY, C.Ss.R., L.S.S., *Source of Our Tradition*, in «Apostolicum» (Province of Canberra), No. 44, June 1972, 15-21.

<sup>23</sup> *Vantaggi delle missioni* in *Opere*, Vol. 3, Napoli, Ufficio dei libri ascetici e predicabili 1871, 25.

and the means of persevering in God's love. 4). How he arranged the sequence of sermons reveals much about his idea of *pratica*. He had no prefixed order, nor can it be said he had a plan of sermons as such, a point he goes out of his way to make when discussing rhetoric.<sup>24</sup> Instead, he classifies sermons under the rubric of forces of conversion<sup>25</sup>:

- a) Motives, the eternal truths communicated by the Gospel,
- b) Obstacles, e.g., *le male pratiche* which fix a person habitually into a state of sinfulness and have to be broken,<sup>26</sup>
- c) Means of conversion provided by grace in God's providence to everyone,
- d) Means of perseverance in conversion by concretising it in *pratiche di vita cristiana*.<sup>27</sup>

These moving forces in conversion reduced, on the negative side, to fear which helped push sinners away from sin and harm, and positively, to love which bound them to Christ in God. St. Alphonsus's idea of a practice is flexible. It is not a conditioned response in the sense of a habit as repeated action,<sup>28</sup> nor is it the mechanical application of a rule as occurs in technology. *Pratica* cannot be reduced to positive measurable quantities because it is a definite commitment of our freedom cooperating with God's grace that gives a concrete and permanent, personal and social shape to Christian life.

But does this mean a sermon is unstructured? In no way, for rhetoric is the art that conceals art by demonstrating the correct logic of living in our everyday existence. It shows us what we must do. For this reason St. Alphonsus denounces *prediche speculative* that do not concentrate on *cose di practica*.<sup>29</sup> These are an essential part of his rhetoric.

In an instruction there are three parts:

<sup>24</sup> *Selva*, 228 and 230 as the way of discovering the points of a sermon and the proofs of a proposition. St. Alphonsus was adamant about not beginning with a plan but inventing it.

<sup>25</sup> See *Metodo per usare di questi sermoni in un corso di missioni*, in *Opere*, Vol. 3, Napoli, Ufficio dei libri ascetici e predicabili 1871, 214-214 where he gives this division with a list suitable to each heading.

<sup>26</sup> See *Vantaggi delle missioni*, in *Opere*, Vol. 3, Napoli, Ufficio dei libri ascetici e predicabili 1871, 30-31.

<sup>27</sup> *Ibid.* 24, with reference to St. Francis de Sales.

<sup>28</sup> See S. PINCKAERS, *La vertu est tout autre chose qu'une habitude* in *Le renouveau de la morale*, Casterman, Tournai 1964, 144-161.

<sup>29</sup> *Selva di materie predicabili*, Marietti, Torino 1874, 288.

- 1) The exordium which introduces, defines and divides the topic,
- 2) The explanation, and lastly and most important,
- 3) *la moralità colla pratica*.<sup>30</sup>

A mission sermon has its own rhetoric based on:

- 1) invention of the matter,
- 2) disposition of the points,
- 3) the execution in word and gesture.

St. Alphonsus considered the moral part of the sermon by far the most important because it was here the preacher touched people's lives. He was to denounce vice or *male pratiche* and provide the needed remedies, but without either revealing anyone's particular sin or letting any person feel accused by the preacher. This is the most delicate manoeuvre in a sermon. St. Alphonsus gives a long list of pious practices to be performed and evils to be avoided beginning with this statement of purpose:

"Per tanto avvertano i missionarj che l'affare più importante e di maggior frutto per i popoli nelle missioni è l'insegnare loro cose di pratica, cioè i remedj per astenersi da'vizj ed i mezzi per perservare nella buona vita."<sup>31</sup>

It is precisely these easy practices, *facili pratiche*,<sup>32</sup> that have to be repeated so that even the most ignorant never forget them. The same applies to meditating on Christ's Passion because it is by repetition of affection that, "entra nel cuore il santo amore di Dio."<sup>33</sup> *Pratica* therefore can be learnt, taught, preached and communicated by a truly virtuous life.

##### 5. – *Practical Theology and the Episcopal Ministry*

Fabriciano Ferrero has pointed out how St. Alphonsus and the early Redemptorists were acutely aware of the crisis in education that afflicted the civil and ecclesiastical world they knew.<sup>34</sup> Their efforts in preaching, catechesis and particularly writing were aimed at

---

<sup>30</sup> *Ibid.* 219.

<sup>31</sup> *Ibid.* 235.

<sup>32</sup> *Ibid.* 236.

<sup>33</sup> *Ibid.* 288.

<sup>34</sup> *The Formation of Members*, in *The History of the Congregation of the Most Holy Redeemer*, Vol. I., edited by F. Chiovaro, C.Ss.R., Liguori Publications, Liguori MI 1996, 483-487.

providing a remedy whether for the poor people in the country side, the priests in villages or for seminarians preparing for the ministry. They did not see the university as their field of influence, but the seminary and the books that would be used by priests in their ministry. The clearest hint of what St. Alphonsus would understand by practical theology comes in his *Reflections Useful for Bishops*. St. Alphonsus notes that theologians have defined their powers and obligations in detail and yet bishops are quite often unaware of what is required. He defines a bishop as the one God has chosen to set the rule or standard of Christian living for the flock of his diocese. He is therefore the pivot of all the pastoral action in his particular diocese. Again he describes the whole activity of the bishop inclusively as *pratica di ben governare* which can be divided into six principal areas of care or *cure* in his terms. These are ranked in priority as i) the seminary, ii) the *ordinandi*, iii) parish priests, iv) priests, v) vicars and other ministers, and lastly, vi) nuns. The absence of the laity is all too conspicuous. The means a bishop should use in governing his diocese are, i) prayer, ii) good example, iii) pastoral visits, iv) synods, v) seeking the advise of experts, vi) listening or being available for people to approach him, and lastly vii) correction as the reform of behaviour. Here we have a *vade mecum* theology of pastoral care in the Church of God drawn up for bishops of the eighteenth century. It is inserted into the theology and pastoral programme set up by the Council of Trent. It has its heroes, the men of virtue, the bishops who carried through what Trent wanted, particularly Charles Borromeo to whom abundant reference is made. It accentuates the spirituality, or as St. Alphonsus would put it the sanctity of the bishop with which he is to sanctify his flock. This is the driving force that must shine through in his administering the things of God. And all this is described in one word, *pratica*! St. Alphonsus makes theology his point of reference. On the basis of this theology he focuses not only upon what a bishop must attend to, but precisely on how that is to be actualised as the way of salvation for a Christian people. His idea of *praxis* never goes outside Church teaching and sound theology but brings these alive as normative not only for thought but for and in action. To invoke practice without principle would for him be like trying to get more swing out of a door by taking it off its hinges. Christian practice without the Gospel is dead.

The Fathers of the Church were particularly present to St. Alphonsus and are constantly reflected in his thought. It is as if he

were continually consulting them about what Christian life should be. He also refers to saints of his own age, e.g., St. Theresa and for preaching to St. Francis Regis and St. Francis de Sales in particular. He was determined in his own teaching and preaching to reproduce their practices as normative for the Church's on-going life. His attitude to the Fathers and saints is summed up in this statement about the writings of St. Francis de Sales on which he swings his whole argument for the efficacy of the missions as implanting *pratiche di vita cristiana: colla guida e pratica di essi (i documenti di questo Santo) procuriamo di aggiungere all'acquisto della vita eterna*.<sup>35</sup> This essay has demonstrated the tremendous number of ways St. Alphonsus has of relating *theoria* and *praxis* in the concrete. The last word on *pratica* is that it is Tradition, that it is grace, the living of the Gospel in its completeness as handed down by the Apostles, the Fathers and the saints of the Church. St. Alphonsus lived before the modern Marxist influenced interpretations of *praxis* as the contestation and overturning of tradition.<sup>36</sup> For him a bishop summed up for his diocese the whole sanctifying activity of the Church. In this way a bishop's *pratica* incorporates up all the other *pratiche* which he must preserve and hand on as Traditions's official representative. Practical theology in Catholic circles has been formulated with a view to the episcopal office as its nucleus. In the bishop *pratica* achieves its comprehensive meaning as authority over and responsibility for handing on the living Gospel from age to age. St. Alphonsus therefore was a Doctor of the Church in a double sense. Not only did he correctly diagnose the spiritual malady of his time but his skillful *pratica* effectively healed the disease.

---

<sup>35</sup> *Istruzione ai predicatori in Opere*, Vol. 3, Napoli, Ufficio dei libri ascetici e predicabili 1871, 22. What St. Alphonsus says here of *pratica* as a guide applies a fortiori to what he said earlier of the Fathers.

<sup>36</sup> Today, it seems, St. Alphonsus would interpret *praxis* in the tradition of prudence rather than as justifying revolutionary change. See David TRACY, *Theologies of Praxis*, in *Creativity and Method: Essays in Honor of Bernard Lonergan, S.J.*, Matthew L. Lamb (ed.). Marquette University Press, Milwaukee, Wisconsin 1981, 35-51. Alasdair MACINTYRE'S *After Virtue*, (Notre Dame, Notre Dame IN 1981), is useful for understanding practice but he would not identify it with tradition as St. Alphonsus does.



SANTE RAPONI

## LA CHIAMATA UNIVERSALE ALLA SANTITÀ IN S. ALFONSO

## IL CASO DELLE DONNE SPOSATE

## SOMMARIO

1. – Breve scheda bibliografica; 2. – Criteri di lettura della produzione alfonsiana nel suo complesso; 3. – La santità: una proposta per tutti; 4. – In che cosa consista la santità; 5. – Santità e stati di vita. Alcuni interrogativi; 6. – S. Alfonso e S. Francesco di Sales a confronto; 7. – Alfonso: una personalità complessa; 8. – Attualità e limiti di un messaggio; – CONCLUSIONE.

## 1. – Breve scheda bibliografica

Già dal titolo il mio contributo richiama la terminologia del Vaticano II (*Lumen gentium*, 39-42; *Apostolicam actuositatem*, 4. 7). In realtà, è proprio questo «logo» che evocano gli storici della spiritualità moderna quando parlano di s. Alfonso, e con essi i biografi del Santo. Partiamo di questi ultimi, limitandoci al Rey-Mermet. Il quale, dopo aver tratteggiato i caratteri di fondo della pietà alfonsiana, esclama con il solito impeto: «era la santità: per i cocchieri di Napoli, per i caprai di Scala, i mandriani dei pascoli salernitani, come per i redentoristi e le monache»<sup>1</sup>. Quanto agli storici della spiritualità, ci permettiamo una rapida carrellata in ordine cronologico. Il benedettino G. Penco scrive: «La universalità della chiamata alla perfezione trova in lui un maestro efficace e convinto»<sup>2</sup>. A sua volta il domenicano J. Aumann così caratterizza il messaggio spirituale del Santo:

«La spiritualità italiana del secolo diciottesimo è dominata da s. Alfonso de Liguori (1696-1787). Egli aveva una ammirazione particolare per gli insegnamenti di s. Teresa d'Avila, Alfonso Rodriguez e

<sup>1</sup> T. REY-MERMET, *Il Santo del secolo dei lumi. Alfonso de Liguori (1696-1787)*, Roma 1983, 444; cf 386.

<sup>2</sup> G. PENCO, *Storia della Chiesa in Italia*, vol. II, Milano 1978, 191.

Luigi di Granada. La sua dottrina pone al centro Gesù e Maria, ed ha come tema costante l'amore di Dio e l'abbandono alla divina volontà. Per Alfonso uno degli strumenti primari di perfezione è la pratica fedele della preghiera mentale. Come già s. Ignazio di Loyola, s. Alfonso insisteva che la scelta della vocazione è di grandissima importanza, ed ognuno dovrebbe abbracciare quello stato di vita che Dio vuole da lui. Come s. Francesco di Sales, insisteva che tutti i cristiani, qualunque sia il loro stato di vita, sono chiamati alla perfezione. La misura della santità di ognuno è data dal grado e dall'intensità dell'amore di Dio, e "la devozione di tutte le devozioni" è l'amore per Gesù Cristo e la meditazione del suo amore per noi»<sup>3</sup>.

Il redentorista Bazielich, elencando i «punti fermi» della spiritualità alfonsiana, mette al primo posto

«la verità della chiamata universale alla salvezza e alla santità [...]; salvezza e santificazione che possono essere realizzate e raggiunte in ogni stato di vita [...]. Quindi il problema della salvezza e della santificazione, come pure il problema della santificazione del singolo, è fondamentale nella spiritualità di s. Alfonso»<sup>4</sup>.

Il carmelitano E. Pacho così sintetizza il pensiero alfonsiano a riguardo: «Tutte le anime sono chiamate alla perfezione ed alla santità, la cui essenza ed il cui termine prendono radice nell'amore di Dio»<sup>5</sup>.

Da parte sua, il passionista C. Brovetto si allinea, citandolo letteralmente, al giudizio del Penco riportato sopra<sup>6</sup>.

Stessa terminologia nelle due Lettere di Giovanni Paolo II dirette al Superiore Generale dei Redentoristi rispettivamente per il II centenario della morte (1987) e il III centenario della nascita del Santo (1996). Nella prima, *Spiritus Domini*, leggiamo:

«Se poi ci si chiede quali siano le caratteristiche della sua spiritualità, esse si possono così riassumere: è una spiritualità di popolo. Ecco, in breve: Tutti sono chiamati alla santità, ognuno nel proprio stato. La santità e la perfezione consistono essenzialmente nell'amore

<sup>3</sup> J. AUMANN *Sintesi storica dell'esperienza spirituale. Esperienza cattolica, in Problemi e prospettive di spiritualità* (a cura di T. Goffi - B. Secondin), Brescia 1983, 107-108.

<sup>4</sup> A. BAZIELICH, *La spiritualità di sant'Alfonso Maria de Liguori. Studio storico-teologico*, in *SHCSR* 31 (1983) 366.

<sup>5</sup> E. PACHO, *Storia della spiritualità moderna*, Roma (Teresianum) 1984, 258.

<sup>6</sup> C. BROVETTO, *Un gigante: S. Alfonso M. De Liguori*, in *La spiritualità cristiana nell'età moderna* (a cura di C. Brovetto, L. Mezzadri, F. Ferrario, P. Ricca), Roma 1987, 353.

di Dio, che trova il suo culmine e la sua perfezione nell'uniformità alla volontà di Dio»<sup>7</sup>.

Nella seconda, troviamo la citazione esplicita del testo della *Pratica di amar Gesù Cristo*<sup>8</sup>.

## 2. – Criteri di lettura della produzione alfonsiana nel suo complesso

Ci sembra, questa, una premessa necessaria per cogliere nel suo giusto contesto storico-letterario il messaggio alfonsiano sulla chiamata di tutti alla santità.

S. Alfonso ha scritto molto, moltissimo, nei campi più disparati: dogma, controversia, morale, pastorale, ascetica. In ognuna di queste discipline egli si è attenuto ai metodi vigenti nel suo tempo. Oggi si tende a considerare il pensiero del Santo nella sua globalità, ed è cosa legittima; alla condizione però che si riconosca ad ogni genere letterario la sua verità.

• In particolare, la sua *Theologia Moralis*, scritta in latino e scientificamente condotta sulla falsariga delle opere analoghe del '600/700, obbedisce allo schema delle *Institutiones morales* destinate ai confessori per il confessionale. Scopo fondamentale del trattato sulla Coscienza e di tutti i trattati della morale speciale è quello di stabilire i confini tra il lecito e l'illecito. Scrive in proposito il Bérubé:

«Da questo punto di vista, la morale alfonsiana assume un certo valore negativo, „minimista“. In un certo senso si può dire che essa si preoccupi più del peccato che della perfezione cristiana. Ciò si spiega dallo scopo che s. Alfonso persegue, e che gli era in qualche modo imposto. Così, per fare un solo esempio, affrontando lo studio del I Comandamento (Gaudé, I, 369), a proposito della virtù di religione s. Alfonso rinvia il lettore agli scolastici per gli sviluppi riguardanti l'aspetto positivo di questa virtù: preghiera, culto, sacrificio, ecc. Egli si ferma e si attiene ai difetti opposti alla religione per determinare la natura, la gravità, ecc., di questi difetti»<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> GIOVANNI PAOLO II, in «Acta Apostolicae Sedis» 79 (1987) 1365.

<sup>8</sup> ID., in «L'Osservatore Romano», 27 sett. 1996, 5.

Notiamo che gli autori prima del Concilio, per quanto ho potuto appurare da alcuni sondaggi, normalmente non usano questa terminologia. Il Tellería, per. es., nell' *Indice analítico* dei due volumi dedicati alla vita di s. Alfonso, alla voce «Vocación» parla di «Vocación según San Alfonso», di «Vocaciones (al Instituto, y san Alfonso)».

<sup>9</sup> G. BÉRUBÉ, *Saint Alphonse, moraliste actuel?*, in *Revue Université Ottawa*, 27

A ulteriore riprova si può osservare che nello *Index rerum* del Gaudé non appaiono le voci «Deus», «Christus», in quanto termini rilevanti o nuclei di pensiero significativi.

• Che la *Theologia Moralis* non debba essere intesa come espressione del pensiero alfonsiano nel suo complesso, risulta della consapevolezza dell'autore stesso, il quale, nelle opere morali a carattere più spiccatamente pastorale, scritte in italiano e poi tradotte in latino, apre il metodo a spazi di più ampio respiro, saldando il morale con lo spirituale. In queste opere «sarebbe imprudente ed arbitrario dare un taglio di separazione»<sup>10</sup>. Nella *Pratica del confessore*, infatti, s. Alfonso amplia il discorso specificamente morale alla medicina pastorale, alla direzione spirituale, all'orazione nei suoi vari gradi fino alla mistica. Il discorso su Dio si fa più presente, il Cristo appare come il mediatore di salvezza nei suoi principali misteri, specialmente nella Passione; e Maria come la mediatrice per eccellenza. Come si vede, c'è un po' tutto il s. Alfonso autore spirituale<sup>11</sup>. Questo aspetto è molto evidente anche nella *Istruzione e pratica per li confessori* che «Alfonso ha elaborato come compendio della sua morale grande»<sup>12</sup>, e che il Rey-Mermet ritiene «l'opera più perfetta e più personale del nostro moralista»<sup>13</sup>.

Uomo pratico per eccellenza, s. Alfonso conferisce dunque dimensione spirituale all'universo morale attraverso la griglia pastorale, che per lui rappresenta la saldatura tra scienza morale e prassi di salvezza. Conclude giustamente il Bérubé:

«S. Alfonso ha accettato la distinzione esistente al suo tempo tra morale ed asceti. Resta che, nel suo pensiero, queste due discipline devono completarsi e accordarsi armonicamente nella pratica del ministero pastorale. Nel nostro Santo, il moralista teorico si attiene innanzitutto alla delimitazione del lecito e del proibito; ma il pratico, il confessore, il direttore, si applica a condurre fino alla santità e alla perfezione del loro stato le anime di ogni categoria con le quali è entrato in contatto»<sup>14</sup>.

---

(1957) \*80.

<sup>10</sup> PACHO, *Storia* cit., 255.

<sup>11</sup> Cf C. HOEGERL, *La teologia morale spirituale di sant'Alfonso*, in *Morale e redenzione* (a cura di L. Alvarez - S. Majorano), Roma 1983, 220.

<sup>12</sup> Id., *ibid.*, 220; 229.

<sup>13</sup> REY-MERMET, *Il Santo* cit., 586.

<sup>14</sup> BÉRUBÉ, *Saint Alphonse* cit., 81.

• Non è tuttavia nelle opere a sfondo pastorale che s. Alfonso intende dare le regole o offrire le norme complete della vita cristiana e della santità. Questa dottrina egli l'ha consegnata nei suoi innumerevoli scritti spirituali. Tra questi emerge la *Pratica di amar Gesù Cristo*, la sintesi più felice del suo messaggio alle anime in tensione verso la perfezione.

L'impostazione metodologica che abbiamo cercato di delineare, se da una parte registra i diversi generi letterari messi in opera dal Santo, dall'altra postula nell'interprete la capacità di cogliere l'unità di fondo del messaggio alfonsiano; ossia quell'unità di pensiero che, al di là dei vari approcci pur da non sottacere, trova nell'insieme dell'opera il suo punto di forza e di convergenza. Detto in termini più personalistici: l'unità di pensiero del Santo va cercata non tanto nella molteplicità delle opere variamente condizionate nel metodo, quanto nell'idea ordinatrice che, espressa o sottintesa, congloba tutta la sua visione teologico-pastorale. Su questa impostazione oggi gli studiosi di s. Alfonso concordano. Ci limitiamo alla più recente valutazione di M. Vidal che parla, in proposito, di «progetto unitario di vita cristiana»:

«Il pensiero alfonsiano ha una unità maggiore di quello che il raggruppamento delle opere in vari blocchi lasci intravedere. E' evidente che il rapporto della morale con il resto degli scritti di indole teologico-pastorale e spirituale non affiora subito. Liguori compose la Morale in un'epoca nella quale la Morale correva per vie parallele alla dogmatica e alla spiritualità. Perciò la sua opera strettamente morale non forma una unità diretta e immediata con la spiritualità. Ciononostante, questa unità esiste. Deve essere cercata in falde più profonde, quelle alimentate dall'unico e medesimo spirito alfonsiano. Si può parlare con tutta ragione di un *corpus alfonsianum* nel quale si integrano dogmatica, morale, spiritualità e pastorale»<sup>15</sup>.

• Un altro criterio di interpretazione della produzione alfonsiana in genere, di quella relativa al nostro tema in particolare, è la *lettura sociologica*. La possiamo enucleare nei seguenti punti, tra di loro strettamente connessi.

Un teologo scrive per comunicare con un popolo *reale*, in un tempo e luogo *particolari*.

Il teologo *stesso* è un prodotto di questo tempo e luogo.

E' pertanto essenziale comprendere il *sistema sociale* nel quale il teologo lavora.

<sup>15</sup> M. VIDAL, *Ser redentoristas hoy*, Roma 1996, 418-419.

Questa comprensione permette, tra l'altro, di discernere quello che nel pensiero di un determinato autore è *essenziale/permanente*, da quello che invece è secondario.

Nel nostro caso la lettura sociologica, in quanto criterio ermeneutico, permette di vedere come la chiamata alla santità (*verità permanente*) sia spiegata da Alfonso nei termini in cui una determinata società (quella del Mezzogiorno d'Italia) era organizzata (*verità non permanente*).

Più in concreto: l'organizzazione della società riflessa nel pensiero di Alfonso implicava l'accettazione dei vari *stati di vita* e, in questi, l'uso dei *mezzi* per raggiungere la salvezza e/o la santità. *Stati di vita* e *mezzi* sono strettamente o, se si vuole, strutturalmente collegati. L'organizzazione sociale collocava la donna in genere, la sposata in particolare, in una posizione subalterna in ambito familiare, dove il «prendere i mezzi» comportava esiti piuttosto aleatori o, comunque, molto difficili<sup>16</sup>.

### 3. – *La santità: una proposta per tutti*

Affermata l'unità di fondo del pensiero alfonsiano, e l'utilità ermeneutica di una lettura sociologica, occorre fare un passo avanti articolando più da vicino la prassi e le modalità di questa santità, traguardo per tutti.

Partiamo dal testo più noto:

«E' un grande errore quel che dicono alcuni: Dio non vuole tutti santi. No, dice s. Paolo: *Haec est voluntas Dei, sanctificatio vostra* (1 Tess 4,3). Iddio vuole tutti santi, ed ognuno nello stato suo, il religioso da religioso, il secolare da secolare, il sacerdote da sacerdote, il maritato da maritato, il mercadante da mercadante, il soldato da soldato, e così parlando d'ogni altro stato»<sup>17</sup>.

Dal punto di vista formale ci piace caratterizzare il brano come un «aforisma».

Tra le sentenze analoghe, non molto numerose e meno incisive,

<sup>16</sup> Nel caratterizzare la lettura sociologica ci siamo serviti di JOHN O'RIORDAN, *The sociology of moral theology*, in *StMor* 9 (1971) 149-177. L'articolo conserva nelle grandi linee ancora tutto il suo valore. Ringrazio il p. Raphael Gallagher di avermelo segnalato.

<sup>17</sup> *Pratica di amar Gesù Cristo, Opere ascetiche*, I, 79, n.10. Come si è detto, il testo è richiamato nelle due Lettere di Giovanni Paolo II citate sopra.

citiamo le due seguenti:

«Dice sant'Agostino che la vita d'un buon cristiano è un continuo desiderio della perfezione [...]. Sicché colui che non conserva nel cuore il desiderio di farsi santo, sarà cristiano, ma non un buon cristiano»<sup>18</sup>.

«Ogni cristiano è obbligato di tendere alla perfezione [...]. Or, se ciò corre per tutti i cristiani, maggiormente corre per li religiosi»<sup>19</sup>.

Quella di s. Alfonso è dunque una santità di popolo, come ha ricordato Giovanni Paolo II nei due documenti sopra citati. Certo, egli non fu il solo ai suoi tempi ad aprire il traguardo della perfezione ai laici e, tra questi, alle «povere genti», agli incolti, agli abbandonati. Tutti i grandi missionari del '700 si muovevano lungo la stessa direttiva. Si pensi a s. Leonardo da Porto Maurizio, a s. Paolo della Croce, al Segneri, al Beato Sarnelli. Nella pratica e nella direzione spirituale di costoro era pacifica l'apertura a tutti della via verso la perfezione. Ricordiamo in particolare il Sarnelli, stretto collaboratore di s. Alfonso; i suoi libri, già nei titoli, sono indicativi del traguardo che egli proponeva all'insieme dei cristiani. Citiamo i più noti: *Il mondo santificato* (1738), *Il mondo riformato* (1739), *Il cristiano santificato* (1739), *L'anima illuminata* (1740), *Il cristiano illuminato, ammaestrato e diretto* (1743): «l'opera forse più originale»<sup>20</sup>.

Tuttavia non è eccessivo affermare che, rispetto ai grandi missionari del suo tempo, s. Alfonso ebbe un intuito eccezionale nei riguardi dell'anima popolare, sia nel proporre i contenuti salvifici, sia nel modo di esprimerli. Tematiche chiare e insistenti, stile semplice e suadente, lingua piana e trasparente. I testi spirituali di s. Alfonso erano i soli che si potessero leggere allora nelle veglie, quando il parroco, o il lettore di una certa cultura, ne scandivano le pagine agli analfabeti raccolti intorno. Costoro memorizzavano così considerazioni, affetti e preghiere, intercalandole con il canto di canzoncine scritte e musicate per loro. Con s. Alfonso, è stato giustamente detto, la letteratura spirituale diventa «democratica»<sup>21</sup>.

Sotto questo profilo la *Pratica di amar Gesù Cristo* è stata defini-

<sup>18</sup> *La vera sposa di Gesù Cristo, Opere ascetiche*, XIV, 86, n. 4.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 79.

<sup>20</sup> F. CHIOVARO, *Il beato Gennaro Maria Sarnelli, Redentorista*, Materdomini 1996, 107.

<sup>21</sup> P. PARENTE, *S. Alfonso dottore della Chiesa - Maestro di vita*, in *Divinitas* 16 (1972) 8.

ta dal Rey-Mermet «il capolavoro della morale popolare della santità»<sup>22</sup>. Il p. Häring è d'accordo:

«Probabilmente il suo libro più bello, nel quale troviamo la forma più autentica di formare la coscienza cristiana [...]. Libro che ha contribuito alla formazione della coscienza di milioni di credenti [...]. Questo libro indica bene come Alfonso si era immaginata una teologia morale scritta per la prassi della vita cristiana»<sup>23</sup>.

Concorda anche il p. Vidal:

«La *Pratica di amar Gesù Cristo* è l'esposizione più perfetta della morale della perfezione come la intende s. Alfonso [...]. Morale intesa come pratica della carità»<sup>24</sup>.

#### 4. – In che cosa consista la santità

Nella *Breve scheda bibliografica* d'inizio si può vedere bene espressa dai vari autori ivi citati la sostanza della dottrina spirituale del Santo. Rinvio in particolare alla scheda del domenicano J. Aumann, la più ampia e articolata. Qui offro in rapida sintesi le coordinate del messaggio alfonsiano, corredandole delle citazioni esplicitate tratte da varie opere.

La perfezione cristiana consiste nell'amare Dio, uniformandosi alla sua volontà. Ma la spiritualità alfonsiana è essenzialmente cristocentrica. L'amore di Dio si è svelato nel massimo dono che egli ci ha dato: Gesù Cristo. In pratica, amare Gesù Cristo è il modo più concreto di amare Dio. Gesù Cristo va contemplato e amato nei grandi misteri della Natività, Passione e morte, e dell'Eucaristia. Accanto al Mediatore, la Mediatrix di tutte le grazie, Maria Immacolata e Corredentrice. Il «grande negozio della salute» implica in concreto di «prendere i mezzi»: tra questi, in primo piano, la meditazione e la preghiera. I mezzi alimentano «il distacco» e uniscono in maniera sempre maggiore al centro unificatore: Gesù Cristo.

Alcuni testi chiave:

«Tutta la santità e la perfezione di un'anima consiste nell'amare Gesù Cristo nostro Dio, nostro sommo bene e nostro Salva-

<sup>22</sup> REY-MERMET, *Il Santo* cit., 588.

<sup>23</sup> B. HÄRING, *Sant'Alfonso Maria de Liguori avvocato della coscienza*, in *C.S.S.R. Communicationes*, N. 53, Agosto 1987, 2.

<sup>24</sup> VIDAL, *Ser redentoristas hoy* cit., 419.

tore»<sup>25</sup>.

«Io per me non conosco altra perfezione che quella di amare Iddio di tutto cuore»<sup>26</sup>.

«Tutta dunque la nostra perfezione consiste nell'amore a Dio, poiché l'amore è quella sola virtù che ci unisce a Dio»<sup>27</sup>.

«Tutta la santità consiste nell'amare Dio, e tutto l'amore a Dio consiste nel fare la sua volontà»<sup>28</sup>.

«Dice S. Teresa: Tutto quel che dee procurare chi si esercita nell'orazione è di conformare la sua volontà colla divina, nel che consiste la più alta perfezione»<sup>29</sup>.

«Tutta la nostra perfezione consiste nell'amare il nostro amabilissimo Dio [...]. Ma tutta poi la perfezione dell'amore a Dio consiste nell'unire la nostra alla sua santissima volontà»<sup>30</sup>.

«Tutta la santità, e la perfezione dell'amore consiste nell'unire la nostra volontà colla volontà del Signore»<sup>31</sup>.

«Tutta la perfezione di un'anima consiste nell'adempire perfettamente la divina volontà»<sup>32</sup>.

«Questo, dice s. Francesco di Sales, è quel santo abbandono in Dio che fa tutta la nostra perfezione»<sup>33</sup>.

«Tutta la nostra salute, e tutta la perfezione consiste nell'amare Dio [...]. Ma la perfezione dell'amore consiste poi nell'uniformare la nostra alla divina volontà»<sup>34</sup>.

«Tutta la santità consiste nell'amare Dio, e l'amare Dio consiste nell'adempire la sua santa volontà. Qui sta la nostra vita»<sup>35</sup>.

«Quel che dee procurare chi si esercita nell'orazione, è di conformare la sua volontà alla divina; e si assicuri che in ciò consiste la più alta perfezione»<sup>36</sup>.

<sup>25</sup> *Pratica di amar Gesù Cristo, Opere ascetiche*, I, 1, n. 1.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 37, n. 9.

<sup>27</sup> *La vera sposa Di Gesù Cristo, Opere ascetiche*, XV, 333, n. 2.

<sup>28</sup> *Pratica di amar Gesù Cristo, Opere ascetiche*, I, 241, n. 21.

<sup>29</sup> *Dell'amore divino, Opere ascetiche*, I, 276, n. 18.

<sup>30</sup> *Uniformità alla volontà di Dio, Opere ascetiche*, I, 283.

<sup>31</sup> *Del gran mezzo della preghiera, Opere ascetiche*, VII, 54.

<sup>32</sup> *Incarneazione. Eucaristia, Opere ascetiche*, IV, 481.

<sup>33</sup> *Considerazioni ed affetti sovra la Passione di Gesù Cristo, Opere ascetiche*, V, 174.

<sup>34</sup> *Apparecchio alla morte, Opere ascetiche*, IX, 367.

<sup>35</sup> *Via della salute, Opere ascetiche*, X, 312.

<sup>36</sup> *Uniformità alla volontà di Dio, Opere ascetiche*, I, 284.

«Più volte abbiamo detto che la santità consiste nel negare se stesso e nel seguire la volontà di Dio»<sup>37</sup>.

«La perfezione consiste: 1° in un vero disprezzo di se stesso; 2° in una totale mortificazione dei propri appetiti; 3° in una conformità perfetta alla volontà di Dio. Chi manca in una di queste virtù è fuori della via della perfezione»<sup>38</sup>.

«Dal pregare dipende tutto il nostro bene, dal pregare dipende la mutazione della vita, dal pregare dipende il vincere le tentazioni, dal pregare dipende l'ottenere l'amor divino, la perfezione, la perseveranza e la salute eterna»<sup>39</sup>.

La lista delle citazioni non finirebbe mai. Da quelle che abbiamo raccolto è facile constatare la ripetizione delle stesse formule nei diversi libri, e all'interno di uno stesso libro. Si direbbe che s. Alfonso non si sazia mai di ribadire gli stessi pensieri con variazioni terminologiche ridotte al minimo. Si coglie qui tutto il suo stile, che mira al pratico, e perciò alla ripetizione, che è un segreto della formazione pedagogica.

Questa, per somme linee, la dottrina spirituale di s. Alfonso. Occorre ora verificare «sul campo» l'impatto della dottrina nel vissuto e nel concreto dei vari stati di vita.

##### 5. – Santità e diversi stati di vita. Alcuni interrogativi

Affermata la chiamata di tutti alla santità, s. Alfonso attribuisce importanza primordiale allo stato di vita al quale ognuno è da Dio chiamato, come abbiamo accennato a proposito della lettura sociologica. Si tratta di una convinzione assolutamente capitale.

Ripartiamo dall'aforisma: «Iddio vuole tutti santi, ed *ognuno nello stato suo proprio*, ecc.». La santità non è vocazione indifferenziata, ma ricerca puntuale del proprio posto nel disegno di Dio. Pertanto, prima di organizzare la propria vita verso la perfezione, ognuno deve scegliere la sua via. La salute temporale ed eterna dipende da questa scelta. Ogni «regolamento di vita» (vocabolario frequente nel Santo) è funzionale alla scelta. Questa trova nella preghiera il criterio per discernere (s. Alfonso direbbe «decifrare») la volontà di Dio, e nella direzione spirituale lo strumento del discernimento. Prima di essere

<sup>37</sup> *Pratica di amar Gesù Cristo, Opere Ascetiche*, I, 152, n. 12.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 159, n. 10; cf 170, n. 19.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 219, n. 14.

una scelta dell'uomo, la vocazione è infatti un dono di Dio. Per l'insistenza sul tema, e per l'abbondanza di riferimenti consegnati nei suoi scritti, il Liguori può essere chiamato «il dottore della vocazione cristiana».

In sintonia con tutta la tradizione cristiana, s. Alfonso ritiene lo stato religioso, o comunque la vita consacrata, la scelta oggettiva più alta. L'assunto è in lui pacifico e non occorre addurre testimonianze. E' bene tuttavia tenerlo presente nel problema che ci occupa, perché esso resta un punto fermo nella convinzione del Santo.

Ma, come si è detto, per s. Alfonso tutte le categorie di persone sono chiamate alla santità. Ciò è vero in teoria e a livello di enunciato: l'aforisma è chiaro. E' vero anche in concreto? A rileggere alcune pagine delle opere non si sfugge a un certo disagio sulla reale possibilità da parte di alcune categorie di secolari di raggiungere la perfezione, e quindi sul come far collimare la teoria con la pratica. Santificarsi nel proprio stato appare impresa molto ardua per gli uomini secolari e, soprattutto, per le donne maritate. Se ne ricava l'impressione, abbastanza netta, che, nel concreto, la via alla santità sia come preclusa, o di difficile accesso, a gran parte dei secolari. Quest'impressione si coniuga con un'altra, simile e opposta nello stesso tempo, che cioè la santità o perfezione sia pressoché privativa delle anime consacrate, siano esse dentro conventi e monasteri, o racchiuse nelle pareti domestiche («bizzoche»). Siamo di fronte ad una incongruenza logica rispetto all'aforisma? Per cogliere più da vicino la «distanza» tra l'aforisma e la vita reale che s. Alfonso prospetta negli scritti, rifacendosi spesso alla sua esperienza, ci sembra opportuno riproporre, in rapida carrellata, i testi in questione. Ci riferiamo in particolare alla *Selva*, a *La vera sposa* e alle *Lettere*.

- I secolari in genere

«L'anime in mezzo al secolo sono piante in terra arida, dove la rugiada del cielo poco scende, e questo poco rare volte si vede, perché mancano i mezzi. Poveri secolari! Vorrebbero più trattenersi nell'orazione, più frequentare la comunione, vorrebbero sentire più spesso la parola di Dio, vorrebbero godere un poco di solitudine [...], ma ciò non è loro permesso. Gli affari del mondo, i parenti, i rispetti umani, le visite degli amici, le soggezioni del secolo ce l'impediscono»<sup>40</sup>.

---

<sup>40</sup> *La vera sposa di Gesù Cristo, Opere ascetiche*, XIV, 43. Qui, e nelle citazioni

S. Alfonso traccia così una forma di pensiero (o *pattern*) che torna poi in seguito. Notare il *leitmotiv* sulla «mancanza dei mezzi». Il Santo non nega affatto la possibilità della perfezione, ma insiste qui, e nei testi che seguono, sulle difficoltà della medesima.

- Gli uomini

Come si sa, nella *Selva* s. Alfonso offre ai missionari schemi o modelli di «sermoni» per i diversi ceti. Uno di questi, rivolto a uomini secolari, vuole dimostrare «il grande utile» che deriva loro dall'entrare, o rimanere, come fratelli in qualche congregazione mariana. Prendendo lo spunto dal diluvio, nel quale si salvarono otto persone nell'arca, così continua:

«Ai tempi nostri il diluvio non d'acque ma dei peccati inonda continuamente la terra, e da questo pochi ne scampano, parlando specialmente degli uomini secolari; appena ne restano salvati quelli che ricoverano in qualche arca di salute, cioè in qualche congregazione della Madonna. Vedrete in un paese molti secolari: tra costoro chi ne troverete che sia in grazia di Dio? Appena ci troverete alcuno che frequenta la congregazione»<sup>41</sup>.

- Le donne maritate

Mi introduco con una riflessione del p. Dionisio Ruiz, che pur dimostra grande simpatia per il Santo:

«Alfonso terrà impressa per sempre l'immagine della madre, come l'esemplare della maritata perfetta. Allorché, trascorsi molti anni, e cambiate molte cose, dovrà formulare un giudizio morale sulla maritate, il suo parere sarà improntato a severità e addirittura a pessimismo. A 80 anni passati, in qualità di tutore della nipote orfana, l'avvertirà che, nel caso volesse scegliere lo stato matrimoniale, difficilmente si salverà l'anima, perché sono poche le maritate che riescono a vincere le tentazioni del mondo»<sup>42</sup>.

L'argomento è troppo allettante, vista anche l'attualità del tema, per non essere guardato più da vicino e con una certa ampiezza. Come si è accennato, s. Alfonso affronta il problema ne *La vera sposa*, nella *Selva* e nelle *Lettere*. Le prime due opere portano la stessa data: 1760. Le Lettere, dirette alla nipote Teresa, si riferiscono agli ultimi

---

che seguiranno, i corsivi sono nostri, salvo caso contrario.

<sup>41</sup> *Selva di materie predicabili, Opere ascetiche*, vol. III, Torino, 1847, 266.

<sup>42</sup> D. RUIZ, *Addio tribunali. S. Alfonso Maria De Liguori (1696-1787)*, Maderdomini 1995, (edizione italiana a cura di V. Ricci), 21-22.

anni di vita.

L'autore tratta dell'argomento nel I capitolo del I tomo de *La vera sposa di Gesù Cristo*, parlando dei «Pregi delle vergini». Il genere letterario è espositivo. Particolarmente significativi sono i paragrafi 5-8. Ne diamo ampi stralci, rinviando il lettore alla lettura integrale. Da notare, come premessa, che s. Alfonso fa leva, qui e altrove, sul testo paolino di *1. Cor 7, 34-35*, dove si espone la differenza tra una vergine e una maritata in rapporto al pensiero di Dio.

«Le *povere maritate* hanno molti *impedimenti* a farsi sante; e quanto elleno sono più *nobili* nel mondo, tanto maggiori sono gli *impedimenti*»<sup>43</sup>.

Notare l'accento sulle «nobili» la cui vita di relazione rende la santità, e la stessa salvezza, più ardue e complicate. Gli impedimenti vengono elencati in un crescendo quasi drammatico:

«Per farsi santa una donna bisogna che *prenda i mezzi* [...]. Ma qual tempo, qual comodo, qual aiuto, qual raccoglimento può avere una maritata per istarsene continuamente applicata alle cose di Dio? [...]. Le resterà sì bene il buon desiderio, ma le riuscirà *moralmente impossibile* l'attendere con *maggior* assiduità e cura agli affari dell'anima. *Potrebbe* sì bene meritare in quella stessa privazione di comodi [...] colla pazienza e rassegnazione alla divina volontà, ritrovandosi in quello *stato infelice* di tanta soggezione; *potrebbe*, è vero, ma in mezzo a tanti disturbi e distrazioni [...], sarà *molto difficile e quasi impossibile* l'averne questa virtuosa pazienza e rassegnazione»<sup>44</sup>.

L'arduo cammino verso la santità per le «misere maritate», oltre che per la difficoltà di servirsi dei mezzi, consiste nello stato stesso del matrimonio, soprattutto a livello alto, come risulta da questo efficacissimo spaccato, quasi un «ritratto di famiglia»:

«Ma volesse Dio che le misere maritate altro danno non incorressero che d'essere impedito di far le loro divozioni, di più orare e più spesso comunicarsi! Il maggior male si è *il gran pericolo in cui continuamente si trovano le infelici, di perdere l'anima e la grazia di Dio*. Debbono comparir da loro pari, debbono pagare i servi, mantener la casa, debbono conversare nelle case degli altri, almeno per ragion di visite, con tante sorte di gente, ed in casa propria debbono praticar

<sup>43</sup> *La vera sposa di Gesù Cristo, Opere Ascetiche*, XIV, 16, n. 5.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 16, n. 6. Leggere tutto il paragrafo, e notare la severità, quasi durezza, con cui sono trattati i mariti. Cfr anche *Istruzione al popolo, Opere*, Torino 1887, IX, 934-935, n. 28.

necessariamente co' cognati e con altri parenti o amici del marito; oh quanti pericoli in queste occasioni di perdere Dio! Ciò non l'intendono le donzelle, ma ben lo sanno le maritate, che alla giornata tali pericoli incontrano, e ben lo sanno i confessori che le loro confessioni ascoltano»<sup>45</sup>.

Il crescendo culmina nella «vita infelice» delle stesse maritate, ossia nella constatazione che lo stato matrimoniale per se stesso le rende scontente e deluse. Di questo tratta il paragrafo 8, che citiamo con più ampiezza:

«Lasciamo poi da parte *la vita misera e infelice, che fanno tutte le maritate; e dico tutte (tutte: corsivo nell'originale!), senza eccezione. Io che per tanti anni ho ascoltate le confessioni di tante maritate, nobili ed ignobili, non mi ricordo di averne trovata una contenta. Maltrattamenti da mariti, dissapori da' figli, bisogni di casa, soggezione di suocere e di cognate, dolori di parto, a cui va sempre accompagnato il pericolo di morte, gelosia del consorte, scrupoli e angustie di coscienza circa la fuga delle occasioni, circa l'educazione de' figli, compongono una orribile e continua tempesta, in cui vivono le povere maritate sempre gemendo e lagnandosi con se stesse, per aversi eletto di propria volontà uno stato così infelice [...]. Questa è la bella sorte che si procurano e si scelgono da loro stesse quelle donzelle che vanno al mondo»<sup>46</sup>.*

Anche se parla di «tutte» le maritate, il testo ha di mira, ancora una volta, soprattutto quelle di livello più alto. Con metodo diatribico il discorso procede tra domande e risposte:

«Ma come? replicherà taluna, dunque fra tutte le maritate non vi è alcuna che sia santa? Sì, rispondo, *ve ne sarà alcuna*, ma chi? *Quella che si fa santa tra i martirii, con soffrirli tutti per Dio e con somma pazienza*, offrendoli tutti a Dio con pace ed amore, senza inquietarsi. Ma quante maritate se ne ritrovano di questa perfezione? *Se ne ritrovano alcune, ma come le mosche bianche*. E se alcuna se ne ritrova, sentirete ch'ella non fa altro che *pentirsi e piangere* per dolore d'essere andata al mondo, quando potea consagrar la sua verginità a Gesù Cristo e darsi tutta a Dio e vivere contenta»<sup>47</sup>.

L'impressione immediata che si ricava da questa descrizione è piuttosto scoraggiante. «Sorpresa sconvolgente» (*more startling*), la

<sup>45</sup> *Ibid.*, 16-17, n. 7.

<sup>46</sup> *Ibid.*, 17-18, n. 8.

<sup>47</sup> *Ibid.*

dichiara l'ultimo biografo del Santo<sup>48</sup>. A sua volta il Vidal commenta: «La descrizione trasuda pessimismo da tutte le parti»<sup>49</sup>. Certo, bisogna tenere conto del testo paolino (1 Cor 7,34-35) quale punto essenziale di riferimento; del genere letterario, ossia del procedimento retorico (forzare i toni per lo scopo che si vuole raggiungere); della situazione della donna nella società del tempo: in genere di totale sottomissione all'uomo; più vicina al polo dell'infelicità che a quello della felicità<sup>50</sup>; della «nequizia dei tempi»: il '600/700 rappresenta nel complesso un allentamento della dignità del matrimonio, specialmente nelle classi medio-alte; nonché di altri fattori, che non è qui il caso di dettagliare. Bisogna insomma contestualizzare.

Resta il fatto che nell'insieme la visione alfonsiana della vita coniugale, specialmente per le maritate, appare in una luce piuttosto fosca. Il Santo non esclude nessun settore: parla di tutte le maritate: «dico tutte; senza eccezione»; «nobili ed ignobili». Anche se l'accento, lo ripetiamo, sembra cadere principalmente sulle nobili.

Che non si tratti di semplice tirata retorica, lo dimostra il fatto

---

<sup>48</sup> F. M. JONES, *Alphonsus de Liguori, the Saint of Bourbon Naples, 1696-1787, founder of Redemptorists*, Dublin 1992, 352.

<sup>49</sup> «Nessuno può evitare di riconoscere che questa descrizione trasuda pessimismo da tutte le parti. Il quadro potrebbe assumere come lemma la frase: "La vita miserabile e infelice che menano tutte le maritate, dico tutte, senza eccezione": M. VIDAL, *La familia en la vida y en el pensamiento de Alfonso De Liguori 1696-1787. Proceso a la familia «tradicional»*, Madrid 1995, 187. Il Vidal parla di «tono oscuro» della descrizione, cercando una spiegazione parziale «nell'efficacia retorica che porta ad esagerare i due estremi del paragone: il valore della vita religiosa è tanto maggiore quanto più infelice viene dipinta la vita delle maritate [...]. Lo stesso trucco retorico nella *Selva* (*Ibid.*, 188). E continua: «Tuttavia il contesto letterario non spiega del tutto la visione negativa dei testi. E' doveroso riconoscere, al di là della tecnica retorica, un messaggio che pretende di essere obiettivo. Alfonso non lascia adito al dubbio: fa appello alla propria esperienza (tra l'altro, il matrimonio di sua sorella Teresa). Riconoscendo una grande dose di oggettività storica alle affermazioni alfonsiane permane il sospetto che sotto questo aspetto la visione di Alfonso risulti eccessivamente negativa. Da dove gli venne questo pessimismo? Cosa volle comunicare tramite esso? Difficile saperlo. Quello che sembra certo è che Alfonso non considera il matrimonio come l'ambito più adeguato per realizzare la perfezione cristiana, come egli la intendeva. Ancora di più: credo che Alfonso non veda nel matrimonio un luogo di felicità e di realizzazione personale; bensì come uno stato nel quale si compie la volontà di Dio mediante la pratica di certi doveri che, Dio voglia, non impediscano l'esercizio delle pratiche di pietà cristiana» (*Ibid.*, 188). Sul libro del VIDAL si veda A. DE SPIRITO, *La scelta dello stato e l'esperienza familiare di Alfonso De Liguori*, in *SHCSR* 43 (1995) 457-464.

<sup>50</sup> VIDAL, *ibid.*, 187.

che egli fa appello alla sua lunga esperienza del confessionale. Non si può escludere forse un implicito riferimento anche all'esperienza familiare. E' dunque l'esperienza a rendere queste pagine drammatiche e, almeno parzialmente, sconvolgenti, anche se letterariamente vive e palpitanti. Torneremo sull'argomento.

Intanto è doveroso notare anche il risvolto positivo e partecipativo del Santo nei confronti delle maritate. Il vocabolario usato (maltrattamenti da mariti, dissapori dai figli, bisogni di casa, soggezione, dolori, gelosia, scrupoli, angustie) depone a favore di un s. Alfonso vicino alle donne, comprensivo del loro stato.

Passiamo alla *Selva*.

- Il sermone alle *zitelle* (o giovani nubili)

Diciamo subito che se, a livello di genere letterario, il sermone è piuttosto parenetico (in quanto inserito nella predicazione missionaria), tuttavia il confronto con *La vera sposa* rivela trattarsi dello stesso tipo di discorso, impostato sulle stesse tematiche, ed espresso con le stesse parole. Si coglie qui ad occhio nudo il metodo di comporre del Santo. Difficile dire quale dei due scritti sia anteriore, dal momento che, come si è detto, datano dello stesso anno: 1760. A occhio e croce mi sembra che *La vera sposa* preceda. La questione è comunque secondaria: quello che se ne deduce chiaramente è la persistente convinzione che il matrimonio andrebbe evitato a favore della verginità consacrata.

Non è il caso di trascrivere il testo della *Selva* che, ripetiamo, è pressoché identico all'altro, salvo alcuni adattamenti di per sé scontati; o alcune variazioni di poco rilievo, come quelle connesse con il momento dialogico usuale nelle missioni al popolo. Lo riportiamo:

«Dirà quella zitella: ma se io mi marito, non posso farmi anche santa?».

Ribatte s. Alfonso:

«Non voglio che sentiate da me la risposta, ma da s. Paolo, e sentite insieme la differenza che vi è tra le vergini e le maritate».

Qui si cita *1 Cor 7, 34-35*, e si continua col descrivere «la vita infelice che fanno tutte le maritate», con le stesse parole de *La vera sposa*. Riprende il dialogo:

«Ma come? replica quella zitella, *fra tutte le maritate non ve n'è niuna santa?* Sì, rispondo, ve n'è alcuna, ma chi? *Quella che si fa santa*

tra i martirii [...]. Ma quante se ne ritrovano di maritate di questa perfezione? Sono mosche bianche [...]. La vera fortuna dunque è di quelle donzelle che si consacrano a Gesù Cristo»<sup>51</sup>.

- Le bizzoche

Restando sempre all'interno del «sermone alle zitelle», facciamo un altro passo. Consacrarsi a Gesù Cristo significa entrare *ipso facto* in monastero? Non necessariamente. Anzi, a volte è preferibile la vita consacrata in privato (monachesimo domestico, o bizzochismo, quasi un «terzo stato» fra matrimonio e clausura). Vediamo perché.

Nel '600/700 il monastero sembra riservato alle giovani ricche e nobili, «le dame figliole», ossia alle coriste: le sole «vere spose» di Gesù Cristo. Le giovani di classe inferiore, entrando in monastero, andrebbero ad infoltire la massa delle «sorelle laiche», troppo impegnate nei lavori domestici e nel servizio alle coriste, e quindi con poca opportunità per la vita di orazione. Per costoro, pertanto, è preferibile la vita devota in famiglia. Possiamo così seguire meglio il «sermone» di s. Alfonso che così incalza:

«Ma veniamo alle scuse che apportano alcune donzelle fredde nell'amore di Gesù Cristo. Dice quella: io lascerei il mondo se potessi entrare in qualche monastero [...]. Ma non mi fido di restare alla casa, dove ho mali fratelli che mi maltrattano, ed all'incontro i miei parenti non mi vogliono mandare alla chiesa [...]».

Risponde il Santo:

«E se andassi al monastero, che cosa pensi che faresti? Nel monastero v'è bensì il tempo assegnato all'orazione [...], ma nell'altro tempo le monache anche hanno da servire il monastero, e specialmente le laiche, le quali perché non vanno al coro, sono assegnate alla fatica e perciò hanno meno tempo di far orazione. Tutte dicono: monastero, monastero! Oh quanto hanno più comodo di fare orazione e di farsi sante le zitelle devote, che sono povere, nelle case loro, che nel monastero! Quante di costoro, come io so, si sono pentite d'essere entrate in monastero! Specialmente se il monastero è numeroso, dove alle povere laiche appena in certe parti si dà tempo per dire il rosario».

Si noti l'intreccio tra situazione economico-sociale e vita religiosa, la discriminazione tra ricche e povere, con le conseguenze del caso. Ma si noti, anche qui, la vicinanza affettiva, quasi simpatia, verso «le povere laiche».

---

<sup>51</sup> Selva cit., 270-272.

Ribatte la donzella:

«Ma, padre mio, a casa mia ho padre e madre fastidiosi, ho fratelli impertinenti, tutti mi maltrattano, non ci posso stare».

Notate la risposta di s. Alfonso che si riannoda alla vita infelice delle maritate, con qualche variazione sempre colta sul vivo:

«E bene? Se vai al mondo, non avrai chi ti maltratta? Suocera, cognate, figli insolenti, marito [...]. Oh Dio! se non fosse altro, potreste, o zitelle, sopportare *i maltrattamenti de' mariti, che a principio promettono gran cose, ma poi tra poco tempo diventano non più mariti, ma tiranni delle povere mogli, trattandole non più da compagne, ma da schiave? Dimandatelo, dimandatelo a tutte le maritate, se è vero quel che dico. Ma senza dimandarlo, voi stesse già lo sapete nell'esempio delle vostre madri*».<sup>52</sup>

Torna qui, ancora una volta, la partecipazione affettiva del Santo allo stato delle donne sposate, collocate in un contesto sociale di subalternità (povere mogli, non compagne ma schiave!). Questo linguaggio forte e deciso vede schierato Alfonso allato delle maritate.

- Le lettere alla nipote Teresa

A distanza di circa 20 anni dalle due opere precedentemente citate, la posizione di s. Alfonso si riafferma e, probabilmente, si acuisce e radicalizza.

Una breve scheda biografica ci sembra utile per contestualizzare l'intervento del Santo. Maria Teresa de Liguori, primogenita di Ercole, nasce nel 1764. A 7 anni (1771) è rinchiusa come «educanda» nel monastero delle Benedettine dei SS. Marcellino e Festo, in Napoli, dove viveva, come monaca corista, Donna Antonia de Liguori, cugina di Alfonso, e dove risiedeva anche Sr. Brianna Carafa, in frequenti rapporti epistolari con il Santo. Quando morì il padre Ercole, l'8 sett. 1780, Teresa aveva 16 anni; aveva mostrato volontà di farsi monaca, ma si ritrovava ancora incerta sulla scelta.

Nell'estate 1781 Teresa comunica allo zio la decisione di farsi monaca: aveva 17 anni. Nella primavera del 1782, decorso il tempo «da educanda», lascia il monastero e passa i rituali pochi mesi di liber-

---

<sup>52</sup> Selva cit., 272-273. Sulle bizzoche cf A. DE SPIRITO, *Maria Francesca Gallo, Alfonso De Liguori e il «gran numero» di bizzoche*, in *Campania Sacra* 22 (1991) 395-440, spec. 434-440 (s. Alfonso); ID., *La scelta dello stato cit.*, 463-464; ID., *La presenza redentorista in Irpinia. Da Alfonso de Liguori a Gerardo Maiella*, in *Ricerche di Storia sociale e religiosa* 26 (1997) 196, nota 63.

tà con la duchessa di Bovino (antica penitente di Alfonso). Lo zio la segue anche lì con le sue lettere. Spinta dalla duchessa, Teresa fa visita allo zio a Pagani. Dopo un altro periodo di esitazione sulla vocazione, Teresa fu ricevuta in monastero nel settembre 1782. Perde la voce, molto bella, è soggetta ad anoressia e depressione<sup>53</sup>, ma resta fedele fino alla morte, avvenuta il 24 giugno 1848. Il Jones, che le riserva spazio piuttosto ampio, insinua che si potrebbe parlare in qualche modo di vocazione forzata<sup>54</sup>.

Seguiamo ora la corrispondenza del Santo, che va dal 1780 al 1783. Notare il linguaggio radicale secondo cui la difficile «salvezza dell'anima» richiama la perdita della «grazia di Dio» e il pericolo della «dannazione».

Il 28 luglio 1777 (Teresa aveva 13-14 anni), Alfonso scriveva alla cugina Donna Antonia de Liguori:

«Salutatemi Teresa, mia nipote, e ditele che non si faccia ingannare dal mondo e lasci Gesù Cristo, perché farà una vita infelice e più infelice la morte. *Al presente, poche sono le dame che vivono nel mondo e si salvano*»<sup>55</sup>.

Nel novembre 1780 così scrive a Teresa:

«Nipote mia carissima, quando vostro padre era vivo, io mi consolavo sentendovi scrivere che volevate farvi monaca [...]. *Io desidero la vostra salute eterna, e pertanto vi dico che se andate al mondo, facilmente vi perderete l'anima, perché ora il mondo è corrotto: onde nel secondo giorno sarete tentata ad offendere Dio. Io parlo così, perché so per esperienza che oggidì tutte le maritate sono fortemente tentate, e molte cadono, e perciò replico, se vi maritate, presto piangerete di aver perduto Dio*»<sup>56</sup>.

Quasi contemporaneamente (18 nov. 1780) scriveva a D. Pietro Gavotti, tutore dei figli di Ercole:

«Parlando di Maria Teresa, mia nipote e vostra pupilla, io sto afflitto; perché prima anelava di farsi monaca, ma poi non me ne ha parlato più. *Temo che voglia maritarsi, il che viene a dire che facilmente si dannerebbe. Oggi le maritate difficilmente si salvano; perché ordinariamente tutte le dame maritate per lo più vivono in peccato, per li*

<sup>53</sup> Lettera di Suor Brianna Carafa a s. Alfonso, in TANNIOIA, IV, 185.

<sup>54</sup> JONES, *Alphonsus de Liguori* cit., 475-479. Il Rey-Mermet, più ottimista, parla invece di «scelta matura»: *Il Santo* cit., 818.

<sup>55</sup> *Lettere*, II, 448.

<sup>56</sup> *Ibid.*, 567.

molti *cicisbei* che le tentano [...]. *Se si marita, secondo i tempi presenti, io l'ho per dannata*<sup>57</sup>.

Nel corso del 1781 scrive ancora alla nipote:

«Se qualche persona vi consiglia di lasciare il monastero e andare a *diruparvi nel mondo*, non la state a sentire: perché certamente ve ne pentireste [...]; *acciocché pensiate a salvarvi l'anima*, che è la cosa che importa tutto, più d'ogni altra cosa [...]. Io vi raccomanderò a Gesù Cristo, acciò vi faccia prendere la via più sicura per salvarvi»<sup>58</sup>.

Il 23 aprile 1781 risponde a una lettera inviatagli dalla nipote; dopo averle ricordato che qualche anno prima sembrava avere il desiderio di sposarsi con Gesù Cristo, così continua:

«Io prego Gesù Cristo che vi confermi questo desiderio di *non darvi al mondo; al quale se vi abbandonate, difficilmente persevererete a stare in grazia di Dio*. Questo che dico a voi, lo dico a tutte le *dame figliuole*, le quali sono venute qui a trovarmi, facendo loro intendere che, se andavano al mondo, *difficilmente avrebbero ottenuta la salute eterna; perché il mondo presentemente è tutto corrotto*. Per quello che so, le dame che frequentano le *conversazioni*, ordinariamente perdono la grazia di Dio»<sup>59</sup>.

Finalmente Teresa nel sett. 1782 entra in monastero (ha 19 anni), e fa professione religiosa. Lo zio se ne rallegra molto e le scrive l'11 luglio 1783:

«Mi ha recata una *consolazione immensa* la notizia della vostra professione, perché ora potete dire a Gesù Cristo: *Signore, io già sono tutta vostra*. Resta solo che dovete vegliare con gelosia somma sugli

---

<sup>57</sup> A proposito di «*cicisbei*» ricordiamo che s. Alfonso, già il 4 novembre 1762, dava a suo fratello Ercole, da poco vedovo e propenso a risposarsi, alcuni consigli sulla scelta della futura moglie. Anzitutto questa non doveva essere troppo giovane: «Se quella è giovinetta e vuole stare sempre in Napoli ed andare ogni sera alla conversazione, facilmente troverà qualche *cicisbeo* alla moda che, secondo l'uso presente, verrà spesso in casa a trovare la signora [...]. E così è meglio che sia di meno nascita e di meno dote che mettersi sopra qualche *lotano* (*guaio*)». Alcuni giorni dopo, il 12 novembre, tornava sull'argomento: «Bada principalmente a scegliere quella che meno potrà inquietarvi, specialmente ne' tempi presenti che le dame sogliono tenere più mariti» (*Lettere*, I, 447-448). Cf G. ORLANDI, *Il Regno di Napoli nel Settecento*, in *SHCSR* 44 (1996) 64; 75; e specialmente 216; VIDAL, *La familia* cit., 189-203, spec. 202-203; secondo il Vidal bisogna tener conto anche di questa moda per valutare le considerazioni di s. Alfonso abbastanza negative sulle maritate (nobili).

<sup>58</sup> *Lettere*, II, 594.

<sup>59</sup> *Ibid.*, 605.

affetti del vostro cuore e sull'osservanza dei voti fatti [...]. Non è lo devole essere in Gerusalemme, ma lo è il vivere bene in Gerusalemme»<sup>60</sup>.

Le lettere alla nipote Teresa confermano la diffidenza di Alfonso verso il matrimonio, soprattutto a livello alto (il linguaggio è chiaro: *dame, cicisbei, conversazioni; ora, oggidì, tempi presenti*). Occorre, lo ripetiamo, tenere conto dell'ambiente, del cicisbeismo, e quant'altro; ma sembra difficile respingere l'impressione di un sospetto nei riguardi della vita coniugale. Questa «inquieta», mette cioè nel turbamento e nel pericolo, chi ad essa accede. Sicché l'unica via per salvarsi resta in concreto la consacrazione verginale. Scrive il Jones: «Siamo piuttosto lontani dalla genuina spiritualità della vita coniugale»<sup>61</sup>.

- A un giovane che chiede consiglio circa lo stato di vita

Un'ulteriore conferma sui pericoli della vita coniugale si può cogliere dalla risposta di Alfonso a un giovane che gli chiede consiglio sullo stato di vita da scegliere. Lo scritto è del 1775, anteriore solo di qualche anno alle lettere alla nipote Teresa. Le posizioni dell'autore sono sostanzialmente sulla stessa linea. In concreto il giovane, che sembra appartenere a un livello sociale medio, o medio-alto, propone due possibilità: o il matrimonio, o il sacerdozio secolare. Alfonso risponde successivamente alle due ipotesi possibili. Ne riportiamo qualche stralcio:

«Vi dice il pensiero, che anche restando *nel secolo potreste farvi santo*. Sissignore, *potreste, ma è difficile* [...]. Per farsi santo bisogna *adooperare più mezzi* [...]. Or tutte queste cose è *difficilissimo, per non dire impossibile, esercitarle in mezzo ai rumori e disturbi del mondo*».

Segue un elenco di tali disturbi, sulla falsariga di quelli rilevati per le maritate ne *La vera sposa* e nella *Selva*<sup>62</sup>. Per concludere: «No, solo Dio può darvi la vera pace»<sup>63</sup>. Va quindi al cuore delle richieste:

«In fine della vostra lettera volete sapere da me, se, nel caso che non aveste lo spirito di entrare in religione, *sarebbe meglio*

<sup>60</sup> *Ibid.*, 642.

<sup>61</sup> JONES, *Alphonsus de Liguori* cit., 352.

<sup>62</sup> S. ALFONSO DE LIGUORI, *Risposta a un giovane che chiede consiglio circa lo stato di vita che deve eleggere*, in *Opuscoli sulla vocazione* (a cura di O. Gregorio), Alba 1965<sup>2</sup>, 156.

<sup>63</sup> *Ibid.*, 157.

*l'ammogliarsi, come vogliono i parenti, oppure farvi sacerdote secolare. Rispondo: Lo stato coniugale io non posso consigliarvelo, mentre san Paolo non lo consiglia ad alcuno, se non quando vi fosse la necessità per causa di una abituale incontinenza, la quale necessità tengo per certo che non vi sia per voi»<sup>64</sup>.*

*«In quanto poi allo stato di sacerdote secolare, avvertite che il sacerdote secolare ha l'obbligo di sacerdote, e le distrazioni e i pericoli dei secolari; poiché vivendo in mezzo al mondo, non può evitare i disturbi della casa propria e dei parenti [...]; avrà le tentazioni nella stessa sua casa, non potendo impedire che in quella non vi siano donne, o parenti, o serve, e che non vi entrino altre forestiere [...]. Perciò rari, rarissimi sono quei sacerdoti, che in casa propria attendono alla perfezione»<sup>65</sup>.*

Calcando le tinte, se ne potrebbe dedurre che l'unico stato in cui si può attendere effettivamente a farsi santi è quello religioso, per uomini e per donne. Ma anche qui occorre scegliere: monastero di vera osservanza! Ascoltiamo di nuovo il Santo, che conclude:

*«Al contrario, entrando in monastero di osservanza, sarete libero dagli incomodi di pensare al vitto e alle vesti, perché di tutto vi provvederà la religione; non avrete i parenti che continuamente vi inquietano con i disturbi che succedono in casa: qui non entrano donne che intorbidano la mente: e così lontano dai rumori del mondo non avrete chi vi impedisca le vostre orazioni e il vostro raccoglimento. Ho detto monastero di osservanza, perché se volesse entrare in alcun altro, dove si vive alla larga, è meglio che restiate in casa vostra, e attendiate ivi a salvarvi l'anima, come meglio potrete»<sup>66</sup>.*

Soluzione quest'ultima che avvicina la situazione a quella delle bizzoche<sup>67</sup>.

Due piccole osservazioni: 1) Notare il forte rilievo dato alla presenza delle donne nell'ambito domestico del sacerdote secolare («intorbidano la mente»). S. Alfonso è rimasto di una sensibilità estrema di fronte alla presenza femminile<sup>68</sup>. Ciò si spiega in parte

<sup>64</sup> *Ibid.*, 161.

<sup>65</sup> *Ibid.*, 161.

<sup>66</sup> *Ibid.*, 161-162.

<sup>67</sup> Più o meno nella stessa linea la breve lettera «Ad una pia donzella», S. ALFONSO, *Lettere*, II, 126.

<sup>68</sup> Paragonando la libertà di s. Gerardo con gli atteggiamenti di s. Alfonso verso le donne, ricordiamo due testimonianze attinte dai processi. La prima è di Alessio Pollio, che servì il Santo negli ultimi 25 anni: «Aborriva in tal maniera l'aspetto delle donne che, essendosi portata un giorno una mia figlia d'anni due in

dalla sua indole ardente. Da vecchio «disse piangendo un giorno al p. Criscuoli: «Sono di ottantotto anni, ed il fuoco della mia gioventù non ancora si è estinto»<sup>69</sup>. 2) Ricordare anche la persistente lotta a riguardo, accompagnata dagli scrupoli. Torneremo sull'argomento.

#### 6. – S. Alfonso e s. Francesco di Sales a confronto

Il raffronto ci sembra pertinente non solo per la diretta dipendenza del messaggio alfonsiano da quello salesiano, un dato di palmaria evidenza, ma anche per la quasi contemporaneità tra i due: siamo nel quadro dell'*ancien régime*, un quadro fondamentalmente unitario nei suoi risvolti sia politico-sociali, che religiosi e morali.

Ci riferiamo in particolare alla *Introduzione alla vita devota*. Già dalla *Prefazione* si può avvertire il nuovo clima spirituale:

«Quelli che hanno trattato della vita devota si sono quasi sempre prefissi di istruire persone segregate dal mondo, o per lo meno hanno insegnato una devozione che conduce a questo completo isolamento. E' mia intenzione invece istruire quelli che vivono nelle città, tra gli affari, a corte, e che sono obbligati dalla propria condizione

circa a trovarmi nel palazzo [vescovile], ed avendo io dovuto entrare nella stanza di esso servo di Dio, questa mi venne appresso; quale vedutala mi disse: "Alessio, non ce la portare più, perché mi dai disgusto". *Summarium super virtutibus*, Roma 1806, 555. Un altro testimone oculare, Gaetano Fusco, arciprete della Cattedrale di Trivico, racconta: «Non si faceva mai baciare le mani dalle donne, e l'ho veduto non permetterlo nemmeno a matrone illustri, ritirando sotto la veste la mano. Non parlava con esse a solo a solo, ma in presenza altrui nel bisogno preciso né mai di ciera (= di faccia), ma sempre di fianco, e si toglieva anche tante volte l'occhiale». *Ibid.*, 556. Vedere anche LETTERE, I, 273 (le zitelle con le gonne corte).

Cf A. DE SPIRITO, *Gerardo Maiella e la religiosità popolare del suo tempo*, in *San Gerardo tra spiritualità e storia*, Materdomini 1993, 77-105, 87-88; S. RAPONI, *La spiritualità redentorista delle origini*, in *SHCSR* 44 (1996) 468, e nota 114.

<sup>69</sup> Cf TANNOIA, IV, 160. A illustrare, almeno in parte, la violenza delle tentazioni impure negli ultimi anni va ricordata l'indagine scientifica condotta dal dott. G. Goglia sullo scheletro del Santo. Ne riportiamo la conclusione: «Questi sintomi si spiegano, a nostro avviso, con le gravi alterazioni subite dalla colonna lombare; alterazioni che ebbero certamente dei gravi riflessi sui centri vegetativi spinali, ma soprattutto esplicarono, per contiguità, una notevole azione irritativa sui centri gangliari del simpatico lombare e sui plessi nervosi che presiedono alla innervazione degli organi genitali. E' facile immaginare quale pena e quali mortificazioni dovè trarre il santo da queste involontarie sensazione voluttuose, che suo malgrado lo tormentavano, offendendolo nel sentimento della purezza». GENNARO GOGLIA, *Il corpo di Sant'Alfonso*, in *SHCSR* 6 (1958) 76.

a condurre una vita esteriormente normale»<sup>70</sup>.

L'*Introduzione* è dunque opera destinata a tutti, uomini e donne. «Filotea» è simbolo dell'anima devota. E' d'obbligo riferirsi al capitolo III intitolato: *La devozione si addice a qualsiasi devozione o stato*. Chiediamo venia se lo riportiamo quasi per intero:

«Dio nella creazione comandò alle piante di portare i loro frutti secondo la propria specie; così pure egli comanda ai cristiani, piante vive della sua Chiesa, di produrre frutti di pietà, ciascuno secondo la sua qualità e condizione. La devozione deve essere praticata in modo diverso dal gentiluomo, dall'artigiano, dal servo, dal principe, dalla vedova, dalla fanciulla, dalla donna maritata; non solo: bisogna adattare la pratica della devozione alle forze, alle occupazioni ed ai doveri di ciascuno in particolare. Sarebbe forse opportuno, o Filotea, che un vescovo vivesse in solitudine come i Certosini? E se la gente sposata, sull'esempio dei Cappuccini, non volesse risparmiar nulla, se l'artigiano passasse tutta la giornata in chiesa come un religioso, mentre il religioso rimanesse sempre esposto ad ogni sorta di incontri come un vescovo al servizio del prossimo, una simile devozione non sarebbe forse ridicola, sregolata ed insopportabile? Eppure si commette assai sovente questo errore ed il mondo [...] mormora e biasima la devozione, che non ha nulla che fare con siffatti disordini.

«No, Filotea, la devozione non guasta nulla, quando è vera, anzi perfeziona tutto, e se contrasta con la legittima condizione di qualcuno, essa è senza dubbio falsa. L'ape, dice Aristotele, raccoglie il miele dai fiori senza guastarli, lasciandoli integri e freschi come li ha trovati; ma la vera devozione fa ancora meglio, perché non solamente non guasta alcuna specie di vocazione o di affari ma al contrario li orna e li abbellisce. La gemme di ogni specie, immerse nel miele, diventano più splendidi, ciascuna nel suo colore; così ognuno diventa più amabile nella sua professione se la congiunge alla devozione; le cure familiari diventano motivo di pace; l'amore tra marito e moglie più sincero; il servizio del principe più fedele; tutte insomma le occupazioni diventano più soavi e piacevoli.

«E' un errore (il corsivo è nostro!), anzi un'eresia, voler bandire la vita devota dalla caserma dei soldati, dalla bottega degli artigiani, dalla corte dei principi e dalla vita familiare dei coniugati. E' certamente vero, o Filotea, che la devozione contemplativa, monastica e religiosa non può essere esercitata in questi stati di vita; ma è altrettanto vero che oltre a quei tipi di devozione ve ne sono parecchi altri,

---

<sup>70</sup> San FRANCESCO DI SALES, *Introduzione alla vita devota. Trattato dell'Amor di Dio*, (a cura di Francesco Marchisano), UTET 1969, 19.

capaci di condurre alla perfezione coloro che vivono nello stato secolare [...]. In poche parole possiamo e dobbiamo aspirare alla vita perfetta dovunque ci troviamo»<sup>71</sup>.

La citazione, anche se un pò lunga, andava riferita perché essa inaugura una nuova stagione dello spirito, è come «il manifesto» della santità in versione moderna. Scrive in proposito Francesco Marchisano:

«Con queste affermazioni, che oggi sembrano tanto ovvie, veniva infranta una barriera che era durata per secoli. I cristiani nel mondo non erano più condannati alla mediocrità di una religione fatta di formule, di gesti e di riti; anch'essi potranno aspirare alle alte vette della santità, appannaggio -sembrava- dei chiostri e dei religiosi. Il compito che il vescovo di Ginevra si assumeva era quello di inserire la vera vita religiosa -la devozione e consacrazione di tutto l'essere umano a Dio- nella vita quotidiana di ogni condizione sociale, cosicché tutta la vita, qualunque espressione potesse assumere, diventasse veramente "devota", cioè diretta a Dio»<sup>72</sup>.

«Questo inserimento, scrive ancora il Marchisano, doveva comportare innanzitutto una precisazione essenziale circa la natura della vera perfezione [...]. La perfezione non consiste nelle estasi o nelle visioni, nelle macerazioni e nelle penitenza esteriori; anzi, propriamente parlando, non consiste in nulla di esteriore: essa è radicata soprattutto nel cuore, nell'intensità dell'amore di Dio, amore che può andare benissimo d'accordo con qualsiasi "vocazione" e qualunque attività secolare»<sup>73</sup>.

Illuminante in proposito quanto scrive lo stesso Sales:

«La devozione non è altro che un'agilità e vivacità spirituale, con cui la carità compie in noi le sue operazioni e noi operiamo mediante essa prontamente ed affettuosamente»<sup>74</sup>.

«Aveva ragione, continua sempre il Marchisano, "Monsignore di Ginevra" nel dire che non insegnava cose nuove; insegnava però cose dimenticate, a causa della distinzione troppo rigorosa e sempre più spinta che si era venuta creando tra i consigli evangelici, situati troppo in alto, ed i precetti, posti in basso [...]. Tre secoli fa queste erano parole nuove, oseremmo dire rivoluzionarie [...]. La devozione compie in tal modo un grande passo: da "religiosa" diventa finalmente "civile" [...]. Tutto ciò non deve far pensare che s. Francesco abbia

<sup>71</sup> *Introduzione alla vita devota* cit., 81-83 *passim*.

<sup>72</sup> *Ibid.*, 19-20.

<sup>73</sup> *Ibid.*, 20.

<sup>74</sup> *Ibid.*, 78.

svuotato la vita cristiana del suo contenuto austero, rendendola troppo facile [...]. A Filotea richiederà sacrifici, rinunzie, privazioni: un'ascesi cioè che diremmo classica. L'apporto nuovo di s. Francesco non consiste nell'aver edulcorato il Cristianesimo, ma nell'aver indicato come le "Filotee" possano essere una schiera ben più numerosa di quanto ne possano contenere le mura dei conventi»<sup>75</sup>.

Anche nello specifico campo della mistica san Francesco addita strade nuove ed aperte a tutti, mentre prima erano considerate una gelosa esclusività di pochi solitari scalatori di queste impervie altezze<sup>76</sup>.

Quanto allo stile, si nota l'impegno costante di tenere un linguaggio semplice, accessibile a tutti, lontano dallo stile dei libri spirituali in voga allora, che sembravano dilettersi a rendere difficile e complicato il cammino verso la perfezione. Egli invece si propone di descrivere «con semplicità e naturalezza, senza arte e tanto meno senza orpelli, la storia della nascita, dello sviluppo, della decadenza, ecc., del divino amore»<sup>77</sup>.

Per concludere, diamo una brevissima sintesi della spiritualità salesiana.

Prima e fondamentale caratteristica è il primato dell'amore su

---

<sup>75</sup> *Ibid.*, 20-21. Per quanto riguarda la tradizione patristica mi piace citare un brano del Crisostomo, molto vicino allo stile del Sales, anche se retoricamente più elaborato: «Mi domandi se anche tra i comuni fedeli si possono trovare dei santi [...]. Certamente. Spesso ve ne sono molti, anche se nascosti. Non sono, infatti, da tenere in minor conto per il fatto che vadano in giro per le case e nella pubblica piazza, ricoprendo, magari, anche una carica ufficiale. Anche questo è frutto della volontà di Dio [...]. Molteplici sono le vie per praticare la virtù, come anche svariati sono i tipi di perle, benché tutte, però, sian chiamate allo stesso modo. Mentre una, ad esempio, è splendente e ben levigata da ogni parte, un'altra, invece, pur non apparendo altrettanto bella, può tuttavia presentare un altro genere di bellezza. E che significa tutto ciò? Una pietra preziosa lavorata artificialmente, ad esempio, presenta una forma bislunga ed ha gli angoli tondeggianti. Un'altra appare di un ricercato colore bianco ed un'altra ancora d'un insuperabile verde prato. Ve n'è una che presenta il colore rosso-sangue d'una rosa, mentre un'altra è più azzurra del mare ed una terza più splendente della porpora. Infinite altre potrebbero esservene, in gara con i fiori in quanto a varietà o, nei colori, simili al sole stesso. Così è anche per i santi. Mentre taluni di essi, quindi, praticano la loro ascesi unicamente per il loro perfezionamento; altri, invece, lo fanno a beneficio della Chiesa nel suo complesso». *Omelia sulla prima lettera a Timoteo*, 14, 6; cf *Teologia dei Padri*, vol. II, Roma 1982<sup>2</sup>, 326-327.

<sup>76</sup> Cf *Introduzione alla vita devota* cit., 24.

<sup>77</sup> *Ibid.*, 23.

tutto e su tutti.

Sottomissione e conformità alla volontà di Dio, e totale spogliamento di sé (cfr le aridità spirituali).

Assimilazione a Cristo, specialmente nella Passione. O amare, o morire!

Grande importanza dell'umanità di Cristo.

Gradualità nello sviluppo della vita spirituale

Orazione mentale, o meditazione discorsiva («madre dell'amore»).

Ascetica e mistica: due stadi di una identica progressione.

Sincero umanesimo. «Umanesimo devoto».

Sereno ottimismo. L'accettazione di tutti i valori della natura umana ha radici profonde nella personalità di Francesco: amante del bello, conoscitore dei classici pagani e degli antichi scrittori cristiani, cresciuto in un paesaggio incantevole, circondato dall'affetto di genitori particolarmente pii -soprattutto la madre-: tutto ha contribuito a convincerlo che la natura in generale, e quella umana in particolare, era buona perché uscita dalle mani di Dio.

Da questa presentazione, purtroppo contenuta e schematica, anche se può apparire forse eccessiva nell'economia della presente relazione, appaiono sufficientemente le affinità, e le differenze, tra i nostri due Santi. Da non dimenticare, del resto, che il Sales, insieme a s. Teresa, è una delle fonti preferite di s. Alfonso.

Tornando all'aforisma della *Pratica*, notiamo che l'affinità, anzi la dipendenza dal Sales salta agli occhi. Ambedue cominciano: *E' un errore ecc.* Gli sviluppi poi si diversificano, ma la sostanza resta la stessa. Solo che in s. Alfonso, amante dei «ristretti», la prosa solare e fluida del Sales viene come contratta e ridotta all'essenziale, con enunciazioni piuttosto secche e scarne. La differenza, comunque, non è solo nella forma, ma tocca in qualche modo il contenuto. In Alfonso infatti l'aforisma appare quasi un testo isolato, cui non seguono adeguate applicazioni in positivo nell'ambito delle situazioni esistenziali. Ripensiamo un istante ai testi citati de *La vera sposa*, della *Selva*, e delle *Lettere*.

A differenza della visione, ferma ma serena, del Sales, nella visione pastorale-spirituale di Alfonso sembra prevalere, come si è accennato, una certa «riserva», o «sospetto», o freno nei riguardi della

santità «civile». All'ottimismo salesiano si contrappone, nel concreto, un certo pessimismo o, se si vuole, un realismo piuttosto esacerbato.

Per un giudizio possibilmente equanime, che tenga conto dei vari elementi in gioco, ci sembra utile rinviare alle indicazioni che il Santo prospetta nella *Pratica del confessore*, capitolo 3<sup>o</sup>, sui vari stati di vita. Qui il moralista-casista esamina le varie categorie di penitenti nei loro contesti concreti. Il vantaggio di questo riferimento dovrebbe eliminare ogni impressione che raffigurasse s. Alfonso come contrario alle donne sposate. Vi abbiamo già insistito, ma occorre ribadirlo. Il problema di s. Alfonso nella *Pratica* è che ogni stato di vita presenta particolari difficoltà per la salvezza e per la perfezione (per esempio, non tutti i preti sono santi!). Per lui uno stato di vita è collegato con i mezzi accessibili alla gente di quello stato. Pertanto una certa negatività va spiegata dal suo essere semplicemente un uomo del suo tempo. Rinviamo a quanto detto sulla lettura sociologica.

### 7. – Alfonso: una personalità complessa

Rispetto al vescovo di Ginevra, Alfonso appare comunque meno possibilista nei confronti dei diversi stati di vita laicali, e sembra fare un passo indietro rispetto al Sales<sup>78</sup>. In lui sembrano interagire, accan-

---

<sup>78</sup> Illuminanti in proposito sono le lettere del Sales alle donne sposate. Segnalo qui solo due pubblicazioni antologiche, molto bene introdotte e commentate: FRANCESCO DI SALES, *Rivestitevi di dolcezza. Lettere alle donne sposate*, a cura di A. De Simone, Milano 1987; ID., *Lettere a donne sposate*, a cura di Flavia Mariotti, Cinisello Balsamo 1997.

Ricordiamo che l'ultimo capitolo della *Pratica del confessore*, secondo cui è compito del confessore non solo di sradicare i vizi dai penitenti, ma anche di piantare le virtù e guidare le anime spirituali alla perfezione, vale evidentemente per tutti, anche per le maritate. Solo che queste devono essere disposte a «soffrire i martirj» della vita coniugale. Motivo per cui, come si rileva dai testi a lungo sopra citati, sono molto rare le persone del genere.

Come direttore spirituale, s. Alfonso non ha scritto lettere a donne maritate, ad eccezione di quattro o cinque biglietti che tuttavia non toccano problemi di vita interiore, ma solo occasioni contingenti. E precisamente alle Signore: Filippa Farao, *Lettere*, I, 236 (informazione sulle regole delle monache redentoriste); Duchessa di Maddaloni, *ibid.*, I, 606 (richiesta di un soccorso per le Redentoriste di S. Agata); Maddalena Punzi, a Cava, *ibid.*, II, 112 (sull'uniformità alla volontà di Dio); Anna Casanova, di Frosinone, *ibid.*, II, 432 (ringraziamento per la beneficenza ai Padri). Nessuna delle lettere è pertinente al nostro tema. Non mi risulta di lettere a donne vedove. Una certa affinità con il nostro tema è invece la lettera di Alfonso alla moglie del principe di Presicce (Lecce), del 1777. La riferiamo in parte: «Ecc.ma Sig.ra.

to alla pratica pastorale, alcuni meccanismi che nel subconscio condizionerebbero una visione serena della realtà.

Con questa ultima affermazione sono convinto di travalicare in qualche modo sul tema assegnatomi, ma approfitto dell'opportunità che può offrire un Congresso per procedere oltre, cioè alla ricerca delle radici che, almeno in parte, sottostanno, o possono sottostare, alle posizioni del Santo in materia di accesso alla santità laicale. Ripeto: so di estrapolare in parte dalle esigenze del tema assegnatomi, perciò chiedo un po' di comprensione.

Alfonso sembra influenzato da una sensibilità eccessiva verso il peccato<sup>79</sup>, e la sua tragica conseguenza: *l'inferno*; nel costante quadro di riferimento alla *salute eterna*, come unico vero problema che conta. Di qui l'insistente ritorno sull'*assoluta* necessità della preghiera, e simili.

Queste caratteristiche della spiritualità alfonsiana sono, evidentemente, caratteristiche della comune fede, in particolare del tempo in cui egli visse; tuttavia non si può negare che in lui assumano toni a volte troppo insistiti e, al limite, angoscianti<sup>80</sup>.

Il discorso, a questo punto, mi porta su un terreno piuttosto arduo: quello della biografia interiore del Santo. Un campo poco percorso, salvo eccezioni, dai biografi, probabilmente per un certo podo-

Io compatisco V. E. non tanto per la consolazione, che sinora non ha potuto avere, di partorire un maschio, quanto per l'indiscretezza de' parenti che le accrescono l'afflizione col lamentarsi della maledizione, come chiamano, della mancanza del maschio, come V. E. ne fosse causa. Io spero ch'ella sia rassegnata alla volontà di Dio e con ciò accumuli meriti per lo paradiso. Perciò prego V. E. a farsi una risata di questi lamenti». *SHCSR* 11 (1963) 14-15.

<sup>79</sup> Scrive D. Ruiz: «Certamente l'animo di Alfonso restò ipersensibilizzato in tema di peccato». *Addio tribunali* cit., 23. L'autore invita però a non esagerare.

Riguardo agli ultimi anni nota il Tannoia: «Oscurato l'intelletto, posta sossopra si vide la volontà. Barcollando questa tra la densità delle tante tenebre, tutto per lui avvenne o causa di peccato, o peccato, o dubbio di peccato; e sul dubbio di poter offendere, o di aver offeso Iddio, agonizzava il povero vecchio, e non davasi pace [...]. Ogni cosa facevagli ombra, ed ogni ombra addivenir montagna di orrore» (IV, 159).

<sup>80</sup> A proposito di angoscia anche oggi qualche lettore delle opere del Santo confessa di provarla, in specie di fronte alle tematiche ricorrenti su peccato, inferno, ecc. A costoro bisogna consigliare gli opuscoli che si aprono soprattutto all'amore e alla fiducia, e sono tanti, moltissimi. In particolare: le *Visite*, la *Pratica di amar Gesù Cristo*, e gli *Opuscoli sull'amore divino* (praticamente il Volume I delle *Opere ascetiche*).

re; ma che ripropone alcuni nodi della sua personalità meritevoli di essere chiariti con più coraggio. Insisto: a scorrere il cumulo di biografie e di studi dedicati al Santo, non mi è riuscito finora di trovare un profilo adeguato della personalità interiore dell'uomo, e una soluzione soddisfacente di certe aporie collegate con la sua sensibilità dai risvolti problematici. Non sarò certo io a offrire soluzioni; vorrei tuttavia presentare, sulla scorta di alcuni studiosi che parlano di lui come di una «personalità complessa»<sup>81</sup>, qualche elemento capace di gettare un po' di luce sulla psicologia del profondo (mi si passi la frase) del Santo.

Si pensi, per esempio, alle tensioni interiori dietro le quali sembra profilarsi la figura opprimente del padre. Tensioni che sfociano negli scrupoli -un tormento di tutta la vita, dalla giovinezza alla vecchiaia-, dietro i quali c'è l'influsso molto probabile della madre (ipotesi abbastanza comune), ma che non escludono ancora una volta la severa figura paterna<sup>82</sup>. Un caso serio, ne abbiamo parlato sopra, è

---

<sup>81</sup> Cf O. WEISS, *Wer war Alfons von Liguori und was wollte er?*, in *SHCSR* 44 (1996) 418.

<sup>82</sup> Il fenomeno degli scrupoli viene messo in forte rilievo da alcuni biografi e studiosi del Santo (Kuntz, Dilgskron, Dudel, Liévin, Ziermann, Jones, Weiss), mentre viene sottovalutato o trasfigurato da altri (Berthe, Keusch, Tellería, Rey-Mermet). Si veda in proposito O. WEISS, *Alfons von Liguori und seine Biographien. Ein Heiliger zwischen hagiographischer Verklärung und historischer Wirklichkeit*, in *SHCSR* 36-37 (1988-1989) 151-284, spec. 208-256; 260-282; ID., *Wer war Alfons* cit., 395-418, spec. 404-407; 417-418. Dello Ziermann, redentorista, mi piace richiamare due titoli che indagano scientificamente sulla psicologia del Santo: B. ZIERMANN, *Alfons von Liguori*, Bonn 1937; ID., *Nervöse Seelenleiden und ihre seelsorgliche Behandlung bei Alfons von Liguori*, Heildeberg 1947.

Le critiche mosse alla personalità del Santo, particolarmente in terra tedesca, hanno avuto in ultimo un risvolto positivo dal momento che i tormenti degli scrupoli e le ansie non hanno fatto del Santo una vittima, bensì un maestro e una guida degli scrupolosi. Friederike Görres, che in un primo tempo aveva rifiutato la personalità del Santo, successivamente ne è rimasta ammirata, appunto perché Alfonso seppe volgere in positivo il suo mondo interiore perturbato. Egli è stato capace di non soccombere ai limiti della sua umanità. Non ha trasferito le sue angosce nella teologia morale e pastorale, ma ha indicato le vie per superare tali angustie. Veramente un «Fratello simpatico» (Otto Weiss). Il problema degli scrupoli in s. Alfonso meriterebbe forse ulteriori verifiche.

Questa personalità del Santo può avere avuto un impatto psicologico nel suo approccio personale alla santità. In altre parole, l'esperienza degli scrupoli può rivelare il timore per la propria salute e, ancora di più, per quella degli altri (i quali non avevano i mezzi e gli aiuti che aveva lui come sacerdote e come religioso). Sicché quando s. Alfonso parla delle difficoltà di alcuni gruppi laicali di potersi salvare,

anche il disturbo procurato dalla donna, sentita prevalentemente come un pericolo<sup>83</sup>.

Gli ultimi anni di vita ci mettono di fronte, oltre che a un uomo fisicamente un rottame<sup>84</sup>, a un groviglio di nodi che, umanamente parlando, sembrano lacerare la sua psiche spesso incapace di vero controllo<sup>85</sup>.

La pace che invade Alfonso dopo gli ultimi penosi conflitti, e che lo consegna ad una morte serena, è come un segno rivelatore: la lotta con la quale egli ha cercato di dominare il mondo emozionale, ha avuto come contrappeso l'adesione incondizionata al suo Signore. Alfonso ha ritrovato l'integrità della sua persona nel Cristo.

Grandezza e limiti di un Santo che non ha cessato di confrontarsi, e a quale prezzo!, con l'uomo che egli era; ma che ha trovato, nella totale adesione alla volontà di Dio e nella sua infaticabile dedizione ai fratelli, il segreto e la forza per il superamento dei lati oscuri della psiche, fino a identificarsi col Cristo Crocifisso ed Eucaristico. Un Cristo amato con amore totale, fino alla tenerezza.<sup>86</sup>

forse riflette i propri stessi timori. Tutto questo naturalmente va bilanciato con la sua fede nella potenza della preghiera e con la fiducia nell'amore di Dio, temi centrali della sua vita spirituale. Torneremo sull'argomento.

<sup>83</sup> Cf nota 68.

<sup>84</sup> Così F. CHIOVARO, *S. Alfonso*, Materdomini 1991, 133.

<sup>85</sup> Un quadro impressionante degli ultimi anni di s. Alfonso si può vedere nel TANNIOIA, IV, capp. 31-37; una sintesi drammatica in JONES, *Alphonsus de Liguori* cit., 479-484.

<sup>86</sup> Riporto in proposito alcune espressioni che, pur nella tempesta degli scrupoli e delle tentazioni contro la fede e la purità, sgorgavano quasi d'impeto dal cuore del Santo: *Anche nell'inferno voglio amare Gesù Cristo: la mia speranza non sta nelle mie opere ma ne' meriti della sua Passione* (TANNIOIA, IV, 165).

«La sera del Mercoledì Santo, stando verso sera solo ed abbandonato sul letto, s'intese esclamare dal servitore [Alessio] che stava al di fuori: «*Dimani è la festa*, e replicava tutto giulivo: *Dimani è la festa del Sangue di Gesù Cristo*. Avendo il servitore inteso replicare lo stesso circa dieci volte, chiamato il Fratello Francescantonio, Senti, gli disse, che dice Monsignore. Entra il Fratello, e trova, che Monsignore festeggiando seguiva a ripetere: *Dimani è la festa del Sangue di Gesù Cristo*. Così è, disse il Fratello, dimani è Giovedì Santo, ed è la commemorazione del Corpo, e Sangue di Gesù Cristo» (IV, 167).

«*Imparatevi come si fa quest'atto di amore*. Perché sordastro, se gli fe' sopra il padre Volpicelli dicendo a voce alta: *Dio mio, vi amo con tutto il cuore*. Ripigliando Alfonso, *Dio mio vi amo*, sorpreso da un ratto, si vide alzare da un palmo, e più in aria» (IV, 167).

«Comunicato che si era, non era più suo; ed entrando in una dolce estasi,

Limiti e grandezza di un uomo che, nella debolezza umana, ha sperimentato la potenza del suo Signore fino alla piena appartenenza a Lui.

Di fronte a questo s. Alfonso, che per me ha costituito almeno in parte una scoperta, si sono impossessati di me due sentimenti contrastanti e complementari: da una parte, la partecipazione sofferente ai suoi drammi interiori, che me lo hanno reso così vicino, e simpatico; dall'altra, una gioia pressoché incontenibile di fronte all'amore che ne ha riscattato la complessità integrandola in una personalità ricca di fascino, capace di condividere l'avventura umana in tutto il suo spessore, aprendola alla dedizione senza limiti ai fratelli più abbandonati.

Dall'esposizione fin qui portata avanti qualcuno potrebbe pensare a un s. Alfonso tutto risucchiato dagli scrupoli e in preda a un'esistenza tetra. Voglio ricordare che io sto trattando testi relativi a un problema specifico: quello della santità difficile per alcune classi sociali. Se un certo pessimismo è trapelato dai testi, esso non deve far dimenticare aspetti fondamentali della personalità del Santo: poeta, musicista, artista, letterato; insomma un umanista aperto alla bellezza e al gusto estetico. Un Santo che, pur nei suoi limiti umani, resta sempre un napoletano verace: gioviale e ironico. «Monsignore si diverte» è il titolo di un bel libro del p. Gregorio, dove sono raccolti aneddoti e detti spassosi del vescovo<sup>87</sup>.

spesso spesso sentivasi esclamare: *Amor mio, Dio mio; Mamma mia, amalo tu per me*» (IV, 177).

«Un giorno tra gli altri, e fu l'ultimo della Novena [a s. Teresa], soffrì un'estasi continuata, e trasformato più volte ripetette nel forte dell'estasi: *Eterno amore, io vi amo*» (IV, 177).

<sup>87</sup> A dimostrazione che l'allegria non ha abbandonato il Santo anche nelle tempeste degli ultimi anni, mi piace riportare alcuni episodi tratti dal TANNOLA:

«Visitandolo un parroco, "Monsignore, vi vedo malinconico, gli disse: voi siete stato sempre allegro". *Allegro!*, ripigliò Alfonso, *io provo pene d'inferno*» (IV, 160-161).

«Vedendosi un giorno in mezzo a vari figliuoli innocenti, ne godeva Alfonso, e scherzando disse: *Vedo tanti passarelli d'intorno ad una coccoreggia* [civetta]» (IV, 171).

«Mangiò i fichi Monsignore, ma quando fu all'uva [primaticcia], avendola in mano la guardò, e riguardò, e di nuovo la ripose. Istando i padri per farcela mangiare, si sbrìgò con dire: *il magazzino è pieno*» (IV, 176).

«Vedendolo seduto un giorno il servitore in sito molto penoso, Monsignore, gli disse, raddrizzatevi che state sconcio, ed egli lepidamente: *Per quanto mi raddrizzo, sempre storto mi ritrovo*» (IV, 176).

«Avendogli detto il Fratello, che in chiesa vi era del troppo caldo, *Gesù Cristo,*

## 8. – Attualità e limiti di un messaggio

Con questo ultimo paragrafo mi ricollego in qualche modo al titolo generale del Congresso sulla recezione, o *Nachleben*, del messaggio.

L'ultimo mezzo secolo, in particolare il tempo post-conciliare, sembra aver ridimensionato l'influsso di s. Alfonso nella vita della Chiesa. L'osservazione vale *grosso modo* anche per il Sales. I due vengono perciò tenuti presenti qui simultaneamente, pur tenendo nel dovuto conto le differenze che li contraddistinguono. Circa 25 anni fa, il 25 novembre 1971, centenario della proclamazione di s. Alfonso a Dottore della Chiesa, il card. Garrone, che tenne all'Accademia Alfonsiana il discorso commemorativo, così esordiva:

«Si ammette comunemente che, per gli autori, esiste un "purgatorio": dopo un periodo di grande favore, talvolta prolungato, vi si stende attorno un certo silenzio, più o meno lungo, dopodiché li si riscopre, con rinnovato entusiasmo [...]. Va pure detto che, in un tale „purgatorio“, sant'Alfonso si trova in buona compagnia [...], s. Francesco di Sales»<sup>88</sup>.

La recezione dell'Alfonso maestro di vita cristiana, addirittura straripante in tutto l'800 e nella prima parte del 900, sembra dunque essersi in qualche modo bloccata, certamente ridimensionata. Anche se una ripresa discreta, timida, sembra in atto (cfr le edizioni). Ricercare le ragioni storiche immediate di questo calo di tensione può apparire prematuro, ma qualche tentativo mi sembra possibile.

Tanto per cominciare, ho segnalato già alcuni limiti relativamente alla effettiva chiamata di tutti alla santità, primo fra tutti quello dello stato coniugale. Oggi la dottrina ecclesiale si colloca in maniera evidente su posizioni certamente diverse, o almeno più possibiliste. In questo essa sembra più vicina al Sales, che a s. Alfonso.

Restano da segnalare altri aspetti del messaggio dei due Dottori che appaiono assenti, o almeno inadeguati. Li elenchiamo in maniera rapida<sup>89</sup>.

rispose Monsignore, *non va trovando fresco*» (IV,178).

<sup>88</sup> Card. Gabriel M. GARRONE, *S. Alfonso, Dottore della Chiesa*, Accademia Alfonsiana, Roma 1972, 9.

<sup>89</sup> Riprendiamo alcuni spunti del prof. Bruno SECONDIN, O. Carm., nelle sue Dispense sulla *Storia della spiritualità: secoli XVII-XIX* (Anno accademico 1995-1996 della P.U.G.): *François de Sales (1567-1622) e la «Santità civile»*, p. 31-42.

- *L'ecclesiologia e l'antropologia* dei due sono lontane della dottrina conciliare e postconciliare.
- Manca una vera *teologia del laicato*, relativa al posto e al ruolo dei laici all'interno del cammino del popolo di Dio.
- Manca una chiara coscienza della *dignità battesimale*; dei *carismi* diffusi dallo Spirito; della *corresponsabilità e complementarietà* con gli altri stati di vita.
- In ambedue la spiritualità laicale è connotata da un certo *atomismo*, cioè da individualismo sganciato dalla «comunione».
- In ambedue c'è la totale assenza del *sacerdozio comune*, con tutte le funzioni che ne derivano.
- Va anche notata l'assenza di apertura allo *slancio missionario laicale*, che noi sentiamo fondamentale. Il fenomeno delle «cappelle serotine» può in parte attenuare il giudizio relativamente a. s. Alfonso, ma non la ribalta.
- Ma la differenza è *soprattutto culturale*: noi viviamo in un altro genere di società, in una differente concezione della crisi, della fraternità, della stessa speranza, dell'economia, degli stati di vita sociale, del tempo libero, ecc.

Queste osservazioni non intendono sottovalutare l'originalità dei due Dottori, e l'impatto storico del loro messaggio. Si vuole solo notare che non possiamo ignorare il nostro contesto per esaltare la loro concezione, come se niente fosse cambiato. Occorre tematizzare le differenze, per completare e diversificare il messaggio. Occorre, cioè, proiettarsi in avanti, e non «retrocedere» ad altre fasi della spiritualità. Solo così la spiritualità in genere, quella alfonsiana o salesiana in specie, non si riduce a pura informazione, ma stimola anche a formazione di mentalità. Il messaggio è dunque in qualche modo datato, non riproponibile passivamente nel suo complesso, e pur tuttavia «parla ancora» (*Eb 11, 47*). Le due Lettere di Giovanni Paolo II ne sono in qualche modo la testimonianza. S. Alfonso è ancora una voce viva nella comunità ecclesiale.

#### CONCLUSIONE

Lo sviluppo del tema ha avuto pause di riflessione che in qualche modo possono aver interrotto il filo del discorso. La pausa maggiore riguarda il paragrafo dedicato alla personalità del Santo, ossia

alla sua psicologia. Abbiamo volutamente aperto quel varco, quasi una cesura nell'insieme del discorso, per spiegare, almeno parzialmente, quel certo pessimismo che è emerso soprattutto dai testi sulla vita coniugale. Nelle ultime pagine abbiamo tuttavia rievocato quello che resta il centro della spiritualità alfonsiana: l'amore a Cristo. E' su questo punto che, in una valutazione finale complessiva, collegata in modo più diretto con il paragrafo sull'attualità e sui limiti del messaggio, vogliamo proporre qualche riflessione.

Per impostare correttamente il discorso mi sembra di dover fare appello al criterio ermeneutico, allo scopo di saldare -nella misura del possibile- il passato al presente, il contesto storico alla contemporaneità. In altre parole, occorre porsi in un orizzonte di comprensione, o universo simbolico, in base al quale comparare fenomeni distanti nel tempo, non necessariamente in contrasto tra di loro, ma certamente diversi. In questo quadro comparativo c'è il principale, che resiste, e il secondario, che accusa l'usura del tempo. In s. Alfonso, uomo dell'*ancien régime*, c'è un messaggio certamente datato, ma c'è anche l'uomo della tradizione ecclesiale vivente che arriva fino a noi<sup>90</sup>. Il messaggio alfonsiano, come del resto quello della Chiesa a lui contemporanea, va dunque confrontato con la tradizione ecclesiale dell'oggi.

Occorre pertanto discernere in lui quello che è transeunte, o comunque non essenziale, perché non rispondente del tutto alla sensibilità teologica-pastorale del momento presente, da quello che invece conserva una carica capace di resistere ai condizionamenti storici, e di oltrepassarli. E' la ricerca del nocciolo. Nocciolo che, al di là degli elementi secondari e delle modalità di approccio, può essere enucleato, mi sembra, nei seguenti termini:

Il messaggio alfonsiano nel suo valore perenne s'incentra nell'amore. Amore di Cristo per l'uomo: un Cristo contemplato nei suoi misteri di Incarnazione, Passione-Morte, e dell'Eucaristia; quest'ultima, carne e sangue del Risorto, evoca il Mistero pasquale. Amore dell'uomo per Cristo, unico Salvatore e centro della storia umana.

Pur nel solco vivo della tradizione ecclesiale, la proposta di s.

---

<sup>90</sup> L'approccio sociologico che abbiamo messo in opera può aiutare a chiarire i criteri per leggere s. Alfonso e rendergli giustizia. Affermando che è un uomo del suo tempo, il Santo non viene affatto disistimato. Gli si rende piuttosto giustizia mostrando come le sue intuizioni siano permanenti, una volta liberate da considerazioni o concretizzazioni non essenziali.

Alfonso conserva caratteristiche e inflessioni del tutto personali: la *praticità*, l'*affettività*, la *popolarità*. Agli umili e ai semplici, ma non solo a loro, egli si direbbe con il «linguaggio del cuore». La spiritualità conciliare, così ricca nelle sue tematiche e normativa per ogni cristiano, sembra postulare un passaggio ulteriore, ossia una traduzione antropologica più calda ed immediata. E' ancora in atto la richiesta di una letteratura spirituale più «affabile» (M. Pomilio) e più improntata alla «tenerezza» (H. Boell). A questo punto, s. Alfonso è pronto ad intervenire per farsi, ancora una volta, suggeritore del popolo nel colloquio con il suo Signore.

Un colloquio condotto sull'onda dell'amore confidente, che a sua volta sprigiona l'impegno. Questo amore, infatti, per vie diverse, suscita nei credenti la possibilità e l'urgenza di una progressiva appartenenza a Cristo Signore. Sotto questo profilo la *Pratica di amar Gesù Cristo* è il «libro dell'anima» alfonsiana, ancora intatto nella sua proposta.

Ricollegandoci al tema della «chiamata di tutti alla santità» possiamo dire che questa appartenenza totale a Cristo, sempre ricercata e sempre rinnovata, costituisce la santità per tutti. A questo punto, come si è accennato, certe asperità del messaggio, connesse col momento storico, si attenuano, per aprirsi alle prospettive del presente, ossia alla santità realizzata all'interno stesso dei valori mondani, primo fra tutti quello della famiglia. Riprendiamo in proposito, concludendo il discorso, uno dei testi con cui abbiamo iniziato:

«Tutta la santità e la perfezione di un'anima consiste nell'amore a Gesù Cristo, nostro Dio, nostro Sommo Bene e nostro Salvatore»<sup>91</sup>.

Come più volte si è detto, i modi, gli approcci, le «mediazioni», possono, e debbono, cambiare. Ma il nocciolo resta. E' lo zoccolo duro. E' la sostanza irrinunciabile. Ma scaturita dal cuore di Alfonso! La riassumo in due frasi, quasi due «saette di fuoco»: «Amami perché io t'amo»<sup>92</sup>. «Dio vi ama: amatelo!»<sup>93</sup>.

<sup>91</sup> *Pratica di amar Gesù Cristo, Opere ascetiche*, I, 1, n. 1.

<sup>92</sup> *Dell'amore divino e dei mezzi per acquistarlo, Opere ascetiche*, I, 267.

<sup>93</sup> *Modo di conversare continuamente e alla familiare con Dio, Opere ascetiche*, I, 316. Sulla centralità dell'amore nella spiritualità alfonsiana M. VIDAL, *Una espiritualidad centrada en la práctica del amor. La propuesta espiritual de San Alfonso*, in *Vida religiosa* 62 (1987) 470-473; 492-494: S. RAPONI, *La spiritualità redentorista*, cit., 449-473; 492-494.

## II

# LA RECEZIONE DELLA DOTTRINA ALFONSIANA



GABRIELE DE ROSA

LA FIGURA E L'OPERA DI SANT'ALFONSO  
NELL'EVOLUZIONE STORICA

## SOMMARIO:

1. – *Il cambiamento degli anni Trenta del Settecento e la fondazione della Congregazione Redentorista*; 2. – *Il regalismo borbonico e la Congregazione*; 3. – *La Chiesa ricettizia del Mezzogiorno*; 4. – *L'opera di s. Alfonso: «la conversione della società»*; 5. – *Il cattolicesimo riformatore del Muratori*; 6. – *La riscoperta alfonsiana dei tesori di un'esperienza religiosa e spirituale antica*; 7. – *Teologia a servizio della pastoralità*.

1. È un giudizio ormai acquisito dagli storici quanto Franco Venturi affermò nel suo ormai classico volume sul *Settecento riformatore*: «Gli anni Trenta segnarono, nell'Italia del Settecento, il punto più basso dello sgretolamento politico, della depressione economica, della delusione intellettuale. Segnarono insieme, per contrasto, almeno in alcuni centri della penisola, l'inizio di una lenta ripresa, il primo abbrivio alle trasformazioni e alle riforme. In quel decennio fra il 1730 e il 1740, cominciò a cambiare di segno la situazione politica, economica, intellettuale italiana»<sup>1</sup>.

Nel Mezzogiorno abbiamo anche la data canonica del cambiamento, il 10 maggio 1734, come ricorda Giuseppe Orlandi nella sua recentissima opera *Il Regno di Napoli nel Settecento*, una descrizione attenta e bene documentata delle condizioni della vita religiosa nel Mezzogiorno. In quel giorno entrava in Napoli Carlo di Borbone, «mettendo fine al Viceregno che durava oramai da circa duecentotrenta anni e ripristinando il Regno formalmente autonomo, sebbene legato alla Spagna sotto l'aspetto dinastico». L'elezione al soglio pontificio di Lorenzo Corsini, con il nome di Clemente XII (1730-1740), aveva fatto sperare in un gran movimento riformatore religioso, che ben presto svanì a causa della guerra di successione polacca e della presenza di truppe straniere nello Stato della Chiesa. Con Benedetto

---

<sup>1</sup> F. VENTURI, *Settecento riformatore*, Einaudi, Torino 1969, 4.

XIV riaffiorarono le speranze di rinnovamento<sup>2</sup>, lo facevano credere i rapporti che il Papa intratteneva con Ludovico Antonio Muratori.

Fu durante questi due pontificati che vide la luce (1732) la Congregazione redentorista di sant'Alfonso, la quale – come rileva l'Orlandi – beneficiò nell'ultimo periodo del Viceregno della protezione del cardinale d'Althan – viceré dal 1722 al 1728 – al quale l'imperatore Carlo VI aveva raccomandato di attenuare i contrasti giurisdizionali con la Santa Sede. Fu «un caso fortunato – scrive l'Orlandi – che tale fondazione fosse realizzata prima dell'instaurazione del Regno borbonico, cioè prima che venisse resa quasi impossibile dalla politica giurisdizionalista della nuova dinastia». Non so se le cose sarebbero andate meglio, più scorrevolmente, per la vita della Congregazione e per sant'Alfonso, se fosse continuato nel Mezzogiorno il Viceregno austriaco. In effetti da Vienna, dagli anni Cinquanta del secolo, vennero ben altri segnali da quelli inviati dall'imperatore Carlo VI al viceré d'Althan.

Che fatica, ad esempio, ottenere l'autorizzazione di Vienna, all'epoca di Maria Teresa, a indire un sinodo, persino per una diocesi di recente costituzione, come quella di Gorizia, erede del Patriarcato di Aquileia, abolito nel 1751 da Benedetto XIV, fra le diocesi più estese, dal Friuli alla Carniola, alla Stiria, al Tirolo e alla Carinzia. Il cancelliere austriaco Chotek aveva consigliato al neoarcivescovo di Gorizia, Michele Attems, personalità stimatissima dall'imperatrice, di fare a meno del sinodo e di mettere insieme, invece, come del resto avveniva per molte altre diocesi degli Stati italiani, e fra queste, superfluo dirlo, quelle napoletane, un volume di norme tratte da altri sinodi vicini. Che nei sinodi si trattasse di catechismi, di materie strettamente ecclesiastiche, dei costumi del clero e delle popolazioni, della predicazione, dei sacramenti, non interessava in alcuna maniera al governo di Vienna<sup>3</sup>.

2. Il sinodo ancora nel XVIII secolo era considerato uno strumento del potere papale, una appena larvata intromissione della Curia Romana nelle faccende dello Stato, un'occasione delle Congregazioni Romane per ribadire l'autonomia delle Chiese locali dalla giurisdizione statale. Ma, una volta concessa l'autorizzazione a tenere il sinodo,

<sup>2</sup> G. ORLANDI, *Il Regno di Napoli nel Settecento*, in SHCSR 44 (1996) 5–11.

<sup>3</sup> Carlo M. Attems *primo arcivescovo di Gorizia (1752–1774)*, Atti del convegno tenutosi a Gorizia, 6–8 ottobre 1988, Istituto per gli incontri culturali Mitteleuropei, Gorizia 1990.

le difficoltà non erano finite: c'erano i condizionamenti, come, ad esempio, che il sinodo si svolgesse alla presenza di un delegato o di un commissario del governo o anche che gli atti del sinodo venissero sottoposti alla revisione dell'autorità preposta al controllo dell'attività ecclesiastica che poteva vietarne la pubblicazione. A Napoli non c'era nessun Febronio, l'autore del *De statu ecclesiae deque legitima potestate Romani pontificis liber singularis ad reuniendos dissidentes in religione constitutus*, uscito a Francoforte (1763), nel quale si invitavano i vescovi del Sacro Romano Impero a unirsi in una Chiesa nazionale, ben distinta dall'autorità del Papa; se non c'era a Napoli nessun Febronio, c'era però una tradizione letteraria giurisdizionalista ricchissima e forte: da Pietro Giannone a Costantino Grimaldi. Con la costituzione del regno di Carlo di Borbone, le regole giurisdizionaliste non furono attenuate, anzi furono rigorosamente applicate dal suo ministro, il toscano Bernardo Tanucci, verso il quale – parrà strano – sant'Alfonso manifestò grande stima. Si trattò di *captatio benevolentiae*?

In realtà, il Tanucci, pur dando del filo da torcere a sant'Alfonso e all'attività missionaria dei suoi redentoristi, era stato educato cristianamente, le sue lettere, anche sotto il profilo teologico, erano ineccepibili; con sant'Alfonso, per altro, aveva in comune l'avversione per i libri degli eretici. Tuttavia, Tanucci era un assertore severo della politica giurisdizionalista: lotta contro Roma per l'abolizione dei segni di vassallaggio del Regno alla Santa Sede, per il ridimensionamento dei pesi imposti dalle Congregazioni Romane alle Chiese locali, contro la manomorta e contro la Compagnia di Gesù.

È pur vero che prima dell'arrivo a Napoli di Carlo di Borbone e del suo ministro Tanucci (1734) sembra che le circostanze politiche siano state più favorevoli alla causa di sant'Alfonso. Certo, il fatto che si sia trattato di un ente religioso sorto con la compiacenza del governo austriaco e che lo stesso Alfonso Maria conservasse buoni rapporti con il partito austriaco può avere agevolato nel periodo carolino in qualche modo la causa della congregazione Redentorista. L'idillio, però, durò molto poco. Non bastò la politica, per così dire, bilanciata del de Liguori verso Tanucci, fra una dedica e l'altra, fra un elogio e un lamento a salvare l'Istituto dai marosi della Real Giurisdizione. Ma poi, che senso avrebbe avuto lasciare carta libera ai missionari di sant'Alfonso, sospettati, fra l'altro, di una certa debolezza verso i gesuiti, la cui autonomia e assoluta obbedienza al Papa contraddicevano i principi del regalismo?

Ordini religiosi ce n'erano già tanti, la loro utilità era molto dubbia: serbatoi dei cadetti delle famiglie patrizie, costituivano un peso morto, antieconomico, nella vita del paese. Un altro ordine, come quello di sant'Alfonso, poteva essere compatibile con la battaglia giurisdizionalista, impegnata dal Tanucci per la semplificazione e il disciplinamento della vita religiosa e dei rapporti del Regno con la Santa Sede? All'attivo della sua politica il Tanucci poteva porre il Concordato del 1741 e la soppressione del Sant'Ufficio nel 1746; ben poco sul piano del riformismo ecclesiastico e religioso, se confrontato con la politica asburgica, dopo la fine della guerra di successione austriaca, volta a delegare al clero anche responsabilità di «controllo sociale» tale da trasformarlo in un corpo di nuovi intellettuali, organicamente inseriti nella politica di promozione del popolo verso il benessere.

Con Giuseppe II, il sacerdote divenne «cittadino e suddito». Al sovrano, «advocatus et defensor ecclesiae», spettava il compito di rivedere e fissare i confini delle diocesi e delle parrocchie. Egli poteva nominare i vescovi senza consigliarsi con Roma. Si mirava a scoraggiare i giovani dall'intraprendere la via del sacerdozio e del convento se non per motivi religiosi e a favorire invece l'afflusso nelle nuove classi dei militari e dei pubblici impiegati.

Tanucci non seguì il modello riformistico ecclesiastico-statale di Maria Teresa, il regalismo borbonico parrebbe più moderato, poiché in qualche modo cercò sempre l'accordo con il Nunzio e la Santa Sede. D'altra parte, la situazione dei cleri nel Mezzogiorno era ben diversa da quella austriaca, non è possibile ignorarla se vogliamo capire la novità della missione alfonsiana.

3. La maggioranza delle parrocchie nel Mezzogiorno, all'epoca di sant'Alfonso, conservava ancora la tipologia della *ricettizia*, vale a dire la Chiesa era amministrata da un clero geloso della propria autonomia, che difendeva anche nei confronti della Chiesa di Roma. La chiesa *ricettizia* era di antica origine, di natura laicale, in quanto il suo patrimonio era costituito da beni, per lo più terre in *massa comune*, di derivazione comunale o di famiglia o di parte privata: beni dunque *dominicali* mai *sacramentali*.

Attorno al clero ricettizio si muovevano massari, fittavoli, bracciali, con i quali si stabilivano forme contrattuali che variavano da luogo a luogo. Caratteristica fondamentale della *ricettizia* era che i suoi partecipanti dovevano essere nativi del luogo, una norma così esclusiva che suscitò la critica e le riserve di sant'Alfonso, vescovo di

S. Agata dei Goti. Fatto sta, il prete partecipante alla *massa comune* della *ricettizia* diventava «cardine di speranza “e di credito per l'intero” suo nucleo familiare» finendo per assomigliare, quando lavorava il campo, al cafone. Simile alla figura del clero ricettizio il *mé-part* francese, il prete-figlioccio, presente nel Massiccio Centrale, nel Giura e nei Pirenei, in quelle che si chiamavano le «terre alte della fede». C'era però una differenza specifica: in queste terre non c'era la *massa comune*.

Erano guai seri per i vescovi, quando in visita pastorale, toccavano diritti e prerogative del clero locale: oltre a suscitare le reazioni delle famiglie gentilizie e del Comune, rischiavano di trovarsi coinvolti nei ricorsi delle *ricettizie* alla Real Giurisdizione. Di qui liti e contestazioni a non finire dinanzi ai tribunali napoletani. In altre parole, il clero partecipante, porzionario, trovava sempre nella giurisprudenza tanucciana ovvero nei reali dispacci un solido sostegno nei rapporti con i vescovi. Del resto, per la Real Giurisdizione alla metà del XVIII secolo, divenne prassi costante non solo l'intervento nei conflitti fra clero locale e ordinario diocesano, ma anche nelle questioni dei privilegi, delle rendite, delle proprietà del clero fin dentro alle dispute, che non finivano mai, sui diritti di precedenza nelle processioni. Si intende bene come anche l'attività dei sinodi fosse minutamente sorvegliata, revisionata, articolo per articolo, parola per parola, censurata sino a condizionarne o anche a vietarne la pubblicazione degli atti.

Se non si tiene presente questa situazione interna, strutturale dell'organizzazione ecclesiastica nel Mezzogiorno, resta difficile rendersi conto degli ostacoli che dovette affrontare sant'Alfonso: muoversi con un carico immenso di pietà attraverso le molteplici quotidiane insidie di una Chiesa locale, in gran parte «privatizzata», condizionata dagli interessi delle famiglie gentilizie locali, protetta, all'epoca del Tanucci, dal potere statale che ne accentuava la portata anticuriale e antiromana, non era impresa da poco. Del resto, il Concordato del 1741, ben lungi dal contenere le pretese del clero ricettizio, ne accentuò l'autonomia con specifica legislazione, limitando l'ingerenza del vescovo alla sola sfera spirituale, «*quoad spiritualia tantum*». Anche nei confronti del riformismo asburgico le differenze erano molte: le chiese locali, le parrocchie, non avevano, nell'Austria, origine laicale, il reclutamento del clero non era affare delle famiglie gentilizie, anzi all'epoca di Maria Teresa, come si è già rilevato, la tendenza era a scoraggiare il sacerdozio, quando fosse privo delle motivazioni religiose, e a valorizzare il ruolo del clero parrocchiale

come educatore e guida verso il benessere del popolo. Era sul terreno della politica religiosa la divergenza fra Roma e Vienna: fra Maria Teresa impegnata a seguire per diversi aspetti la dottrina giansenista, che si voleva si insegnasse anche nelle Facoltà teologiche, e la Curia romana impegnata a contrastare il disegno assolutistico di integrare la religione dentro lo Stato.

Il dato comune fra il regalismo viennese e quello tanucciano era l'anticurialismo; ma la struttura storico-istituzionale della Chiesa e i condizionamenti erano diversi: al Sud, prevaleva l'elemento privatistico-rurale della *ricettizia*, ampiamente strumentalizzata dalla politica tanucciana; nei domini di Maria Teresa, dal Goriziano alla Lombardia, una visione diversa, che operava una identificazione della organizzazione ecclesiastica, più élitaria, non disgiunta da una componente giansenista (si pensi alla Scuola teologica di Pavia), con il progetto teresiano di uno Stato sovrano, in cui Stato, parroci e vescovi erano uniti nella cura e nella formazione civico-religiosa dei sudditi.

4. Siamo ancora lontani dal decennio francese, che arrecò il primo serio colpo al sistema delle ricettizie, ancora più lontani dalla critica radicale e dalla denuncia che fece il Rosmini degli alti prezzi pagati dai concordati e dai compromessi della Santa Sede con gli Stati assoluti: «quel poco di libertà – scriveva nelle *Cinque piaghe* (1832) – che rimane non è presso a' vescovi soggetti a principi cattolici, ma si è tutto concentrata nella Sedia Romana»<sup>4</sup>. E ripercorrendo con un'attenzione scrupolosa la storia dei cedimenti interni all'organizzazione ecclesiastica, dal feudalesimo all'*ancien régime*, sino alla Restaurazione, Antonio Rosmini metteva in luce come, a poco a poco, si fosse andato smarrendo quel che era stato il fondamento dell'azione e della missione della Chiesa: «la conversione della società». Ed a guardare bene, questo fu il cuore dell'impresa missionaria in cui si gettò, con cuore e intelligenza, sant'Alfonso sfidando, con una accortezza geniale e una infinita prudenza, tutte le trappole, le insidie che l'occhiuto regalismo borbonico e il mondo delle *ricettizie*, da secoli alleato con le famiglie gentilizie locali, potevano frapporgli; egli cercò nuovi spazi per l'opera dei suoi redentoristi riducendo al minimo il rischio dei compromessi. Gli interessava il risultato, l'opera di conversione, appunto, della società, parlando con l'antico, ma sempre nuovo

<sup>4</sup> A. ROSMINI, *Delle Cinque piaghe della Santa Chiesa*, a cura di Clemente Riva, Morcelliana, Brescia 1985, 156.

linguaggio della carità, e rinnovando, rispetto alla stessa morale rigorista che teneva ancora cartello con i testi di Daniello Concina, e attraverso una ben meditata serie di «eccezioni», il metodo della confessione.

Alla distanza, la grande operazione culturale e religiosa di sant'Alfonso ci sembra essere questa: avere restituito alla Chiesa, a tutte le chiese locali – attraverso uno sforzo lungo, costante, paziente, e muovendosi con intelligenza e gradualità in un mondo di sospetti, nel ginepraio della giurisprudenza giurisdizionalista, nei difficili rapporti con la Santa Sede – la funzione primaria di una pratica pastorale più semplice e vicina al linguaggio del popolo, più apostolato e meno governo, più parola e meno autorità.

Sant'Alfonso non prende di petto l'Illuminismo, cerca di evitare i conflitti con la Real Giurisdizione, blandisce Tanucci, non giudica, non condanna, si muove accortamente nella ragnatela delle prammatiche del regalismo borbonico. Davanti ai suoi occhi è una realtà molto diversa da quella dell'abate Genovesi e della sua scuola economica: non è, né si atteggia, a riformatore della proprietà ecclesiastica, non si pone problemi produttivistici né demografici. Anche Alfonso Maria, come Muratori, vuole una fede purificata dalle sovrastrutture dei riti paraliturgici, ma procede con cautela. Come lesse il Santo i testi del Modenese?

5. Quando sant'Alfonso fondò la Congregazione dei redentoristi (1732), Muratori era noto come il grande erudito, autore delle *Antichità estensi ed italiane* (il primo volume era uscito nel 1717) e dei *Re-rum italicarum scriptores* (il cui primo tomo vide la luce nel 1723). Anche *Della carità cristiana*: l'anno di pubblicazione è il 1723. Nel trattatello era già l'incitamento del Muratori a creare l'intesa fra la religione e i buoni principi, per avere buoni sudditi, incominciando dalle scuole. Nel 1714 era uscito a Parigi il *De ingeniorum moderatione* in cui era già presente il motivo della critica alle superstizioni, che Muratori trattò ancora nel *De superstitione vitanda* (1740), infine nel più noto libro *Della regolata Divozion de' cristiani* (1742-43): «è necessario avere scrittori pii e teologi [...] che si oppongano instancabilmente e portino guerra alla superstizione di continuo pullulante e regnante contro le decisioni e il pensiero delle autorità cattoliche».

Ma l'opera che divenne quasi un programma politico del dispotismo illuminato, non solo italiano ma anche viennese nell'età di Maria Teresa, fu *Della pubblica felicità, oggetto dei buoni principi*,

(1749) scritta di getto, sintesi di convinzioni, ragionamenti, tesi che Muratori aveva disseminato nei suoi precedenti scritti. Nell'opera, affatto teorica, di facile lettura, è tutto il disegno, articolatissimo, esposto in un ventaglio di pubbliche proposte, di quanto lo Stato dovrebbe fare per assicurare ai sudditi la *pubblica felicità*, la quale diverrebbe così «l'oggetto giornaliero e più caro di chiunque è scelto dalla Divina provvidenza al trono». Non è più la «ragione di Stato» e la logica della politica di potenza che dovrebbe ispirare il principe, ma il raggiungimento della felicità dei sudditi, alla quale collaborano, con profonda compenetrazione, il buon principe e la Chiesa.

L'influenza del Muratori sulle cose attinenti la religione, che investivano direttamente problemi non solo del superamento di antiche consuetudini e mentalità del clero, ma anche problemi sociali ed economici, legati, in maniera particolare, alle attività commerciali, come il prestito o il mutuo a interesse, fu indubbia. Su una linea conservatrice era invece il domenicano Daniello Concina. Nel 1746 era uscita la sua opera sull'usura, in polemica con Scipione Maffei, dedicata a Carlo III, con richiami a persone e a vicende proprie del Mezzogiorno<sup>5</sup>, opponendo una visione economica che aveva per attori i ricchi, i capitalisti, gli usurai, l'altra visione più statica, del mondo rurale, degli artigiani, dei piccoli artigiani, un mondo che potremmo dire più consono alla mentalità e agli interessi del clero ricettizio.

Questione più grossa fu quella della riduzione delle feste di precetto, che insieme con la critica delle superstizioni e dell'esagerato devozionismo, fu fra le ragioni più forti dell'impegno culturale di Muratori, anche perché considerava il soverchio numero delle feste fra le cause della decadenza economica italiana. La polemica fu così estesa da spingere nel 1742 Benedetto XIV ad aprire un'inchiesta per tutta la penisola: «tutto un paesaggio sociale sconosciuto – scrive Venturi – si venne a poco a poco scoprendo agli occhi attoniti dei contemporanei. Anche per il Papa, e soprattutto per gli uomini colti della sua età, ombre e luci si staccarono con tanta evidenza che più non valse oramai desiderio alcuno né ordine qualsivoglia di chiudere gli occhi»<sup>6</sup>. Su 40 risposte all'inchiesta, 33 furono favorevoli in linea di massima alla riduzione del numero delle feste, ma ostacoli e difficoltà non mancarono per varie cause; resistenza del clero, ma anche mentalità, tradizioni, legami affettivi ai santi e anche interessi vari della gente, im-

<sup>5</sup> F. VENTURI, *op. cit.*, 133.

<sup>6</sup> Ivi, 140.

pedirono che si arrivasse a una chiara decretazione del Papa, anche se una riforma del calendario delle feste fu autorizzata di fatto, caso per caso, dal Papa: così avvenne per l'Austria di Maria Teresa e per Napoli con un breve del 12 dicembre 1748. Più in là era difficile andare, anche perché l'impegno muratoriano, insieme con le lezioni di Genovesi, si appoggiava sul «braccio dei principi», sulle virtù del dispotismo illuminato, il solo mezzo che avrebbe potuto consentire una tranquilla e pacifica trasformazione degli Stati italiani, in armonia con la Chiesa, alla metà del XVIII secolo. Fin dove sarebbe stata possibile questa integrazione, che Muratori vedeva necessaria per il conseguimento della felicità dei sudditi? Di molte altre cose i riformatori chiedevano oramai la fine, dalla manomorta alle immunità ecclesiastiche e alla pletera del clero, ma chiedevano anche la messa e i catechismi in volgare.

6. Possiamo parlare di un'influenza del Muratori su sant'Alfonso? Fra i dotti e i colti, da Vienna a Modena, a Milano, a Firenze, a Roma, a Napoli dalla metà del Settecento il suo nome correva, i suoi scritti erano letti meditati, discussi, le sue critiche all'esagerazione del culto delle reliquie e delle immagini sacre, «l'insensata materia», si risentono anche negli atti delle visite pastorali, come, ad esempio, in quelle dell'arcivescovo di Gorizia Michele Attems; i testi del Muratori – l'abbiamo già visto – divengono veri e propri programmi alla corte di Vienna, scelte politiche per il Kaunitz, nell'ampio e ambizioso disegno di trasformare le scuole di dottrina cristiana, i seminari, le Università, in una sola grande scuola educativa, dove un cattolicesimo anticuriale, non disgiunto da una vena giansenista, alleato con i principi illuminati, lavora per l'intelligenza e la felicità dei sudditi.

Anche sant'Alfonso nutriva stima per l'erudito Muratori «quello che certamente ha tenuto ed anche oggi ritiene il luogo tra i primi letterati d'Europa». Ai giovani predicatori il Santo raccomandava di leggere l'*Eloquenza Popolare* del Modenese, che metteva insieme san Filippo Neri, san Francesco di Sales e l'apostolo Paolo<sup>7</sup>. In una lettera a un «religioso amico ove si tratta del modo di predicare all'Apostolica con semplicità» (1771), definiva il Muratori «per sentimento comune uno de' primi Letterati de' nostri tempi [...] perché i detti di questo grand'Uomo non si possono disprezzare, come si disprezzerebbero i

---

<sup>7</sup> D. GIORGIO, A.M. *De Liguori e L. A. Muratori*, in *Alfonso M. De Liguori e la società civile del suo tempo*, Olschki, Firenze 1990, 466.

miei». Non si può contestare che nella *Selva di materie predicabili* (1760) sant'Alfonso abbia tenuto ben presente le *Riflessioni sopra il buon gusto nelle Scienze e nelle Arti* (1715) di Muratori ed il trattato già citato *De' pregi dell'Eloquenza Popolare* (1750), nel quale *eloquenza popolare* era detta «quella con cui i Ministri di Dio sapendo assoggettare il loro ingegno all'intendimento ordinario del Popolo, così parlano ad esso che a riserva della gente grossolana e zotica, ognuno comprende». Però sant'Alfonso non aveva mancato di polemizzare, con il Muratori, autore *Della regolata Divozion de' Cristiani*, il testo che meglio rappresenta la religiosità del Modenese, nel quale sono ritenute «esagerazioni devote» quelle «di chi pretendesse di passare per Maria tutte le devote beneficenze, e quanto si ottiene da Dio doversi riconoscere alla intercessione sua». Questo ed altri passi consimili, che pure erano stati temperati nella forma per suggerimento del Tamburini, dispiacquero al Santo, che già era intervenuto polemicamente per altre affermazioni del Modenese nel *De superstitione vitanda*. Sobria e non priva di eleganza, la contestazione di sant'Alfonso di «certo Autor Moderno, il quale, per altro, sebbene parla con molta pietà e dottrina della vera e falsa Divozione, nulladimeno parlando della Divozione verso la Divina Provvidenza, si è dimostrato molto avaro nell'accordare questa gloria». Il Santo conosceva questa devozione popolare bene addentro, l'aveva sperimentata nelle sue missioni, ne sapeva l'antica, lunga e molteplice storia popolare che si innestava nella stessa tradizione delle Chiese orientali, bizantine, la cui permanenza era ancora visibile attraverso le più varie denominazioni e raffigurazioni della vergine nei santuari e nelle chiese del Sud. Lo aveva già rilevato Giorgio Petrocchi, con rara finezza, che sant'Alfonso scrivendo della Madonna aveva bisogno di «sostegni» anche lontani, di tempi raramente citati: oltre a santa Brigida, a san Bonaventura da Bagnoregio, a sant'Anselmo, a san Bernardo, anche dei Padri della Chiesa orientale, dei Padri della Cappadocia, citatissimo e familiare a sant'Alfonso, è san Giovanni Damasceno. Un assemblaggio di troppe citazioni? L'opera di sant'Alfonso è stata vista anche «come una lunga, originale, catena citatoria»<sup>8</sup>. Talvolta la molteplicità dei testi ci appare come una serie dovuta di riferimenti, un'indicazione di lunghi percorsi, noti, che si danno per accertati, familiari come il richiamo ai

<sup>8</sup> Dall'intervento di Bartolo Martinelli sulla relazione di Romeo Di MAIO, S. Alfonso e la cultura religiosa dell'Illuminismo, in *Alfonso M. de Liguori e la società civile del suo tempo*, cit., 113.

Cappadoci e ai padri delle Chiese orientali che costituiscono la fibra più antica del culto divino e della Madonna nelle aree che furono una volta del monachesimo basiliano. Nello statuto culturale del Settecento, per un intellettuale illuminato non c'era posto per questa religiosità, che fondeva ancora nella pratica modalità greche e latine, amore di immagini, che lambivano l'area proibita della «superstizione» e il desiderio di un Cristo incarnato nei dolori e nelle piaghe dell'umanità più desolata. Sant'Alfonso lo sapeva.

È tutta l'area della mistica mediterranea che fa da lontana premessa spirituale alla passione religiosa e devota del Santo: basti pensare alla sua familiarità con santa Teresa d'Ávila e san Giovanni della Croce.

Di santa Teresa d'Ávila, Alfonso Maria scriveva: «L'admirabile di questa Santa è di vedere lo spirito risoluto con cui cercava di adempiere tutte le cose, che conosceva esser di gusto di Dio». È l'abbandono in Dio – che Alfonso Maria avverte in santa Teresa – la profonda, ma al tempo stesso morbida, tenera dedizione a Dio, del paolino *agapan*. Sant'Alfonso ama san Giovanni della Croce, però non compie una scelta radicale per le vie e le strettoie che conducono all'abbandono nelle delizie e nelle gioie dell'intimo amore con Dio. Il suo lavoro sembra più modesto, in realtà è di una intensità spirituale straordinaria. Il Santo soprattutto si preoccupa che il devoto attraverso le «meditazioni per ogni tempo dell'anno» accumuli i tesori di fede «necessari» per salvare l'anima, al momento del giudizio. Uno dei mezzi per tenere allenata la fede, era il far «la visita ogni giorno al SS. Sacramento», visite illustrate da Alfonso Maria, che suscitarono l'ammirazione di Henri Bremond: «Je ne connais rien de semblable aux *visites* liguoriennes, si souvent traduites chez nous, pendant le XIX<sup>e</sup> siècle».

La critica del devozionismo, la guerra al calendario delle feste, le riserve sul culto delle reliquie, in nome di un'alta purificazione della fede, non potevano farsi per decreto: richiedeva altre e più profonde consapevolezze anche umane che, come illustrò il Santo a Celestino Galiani, cappellano Maggiore di Carlo di Borbone, re di Napoli, in un memoriale del 1747, erano le ragioni delle missioni dei redentoristi «per i paesi rurali, specialmente di questo Regno di Napoli, dove i luoghi di campagna sono così numerosi, così pieni di gente e all'incontro così destituiti di aiuti spirituali».

È davvero faticosa e complessa la storia di questo confronto fra la grande tradizione illuminata dei riformatori della scuola murato-

riana e la pratica resistente dei devoti: ancora nel nostro secolo riaffiora spesso l'antico, tenace pregiudizio degli «illuminati» sul «vissuto religioso» nelle popolazioni «rustiche» e non solo «rustiche» del Mezzogiorno, che si sarebbe intessuto di pratiche magiche e superstizioni, che fungono, nella mentalità della gente povera del Sud, da sbarramento alla consapevolezza storico-razionale di un divenire ancora oscuro e incerto. Non mi riferisco solo alle tesi di De Martino, che pur offrono più di un'occasione di riflessione, ma, tanto per fare un esempio, al titolo di un racconto di un letterato famoso, come Carlo Levi. Il titolo del libro è *Cristo si è fermato a Eboli*: Eboli è una cittadina a sud di Salerno, che viene assunto da Levi come limite, confine del mondo religioso moderno, al disotto del quale si aprirebbero le terre di un mondo ancora imbevuto di riti, abitudini e tradizioni arcaiche, lontane dal cristianesimo. A Eboli, in altre parole, sarebbe la soglia della civiltà, la barriera di una incomunicabilità fra il moderno e il mondo della magia: una soglia che sant'Alfonso varcò con i suoi Redentoristi riscoprendo i tesori di un'esperienza religiosa e spirituale antica, rinnovata da una pratica pastorale che ricordava le esperienze dei Pii Operai. Per Alfonso Maria l'evidenza storica, perché di storia della parola si trattava, non era tanto nella scoperta di un'arretratezza sociale, di modi di vita e di costume e delle masse, per il cui inciviltamento sarebbero bastati buoni catechismi, buone scuole di dottrina cristiana e le regole per una limpida devozione, ma nella constatazione che quelle masse erano *adatte*, disponibili forse, meglio delle élite dei purificatori della fede e per una interiorità più profonda, anche se invisibile, a ricevere Dio e la lezione del Vangelo senza rigori, nella dolcezza, nella mitezza, nel canto<sup>9</sup>.

Nessuna pedagogia pubblica, fosse pure del più illuminato dispotismo, avrebbe potuto sostituirsi al compito e all'ispirazione della missione alfonsiana, nella quale non vale più, forse oggi più di ieri, la distinzione fra l'uomo «che non sa», che manca dell'umano sapere, e il più nobile educatore; fra il confessore che resta al di fuori, esterno

---

<sup>9</sup> Trovo in Rosmini un'analogia intuizione sulla «sorgente segreta» della spiritualità nel popolo: «Forse quell'inquietudine stessa de' popoli che nel manifestarsi prende delle forme al tutto materiali [...], forse che ha una sorgente segreta, che i popoli stessi non hanno ancora rivelata a se medesimi; e si nasconde per avventura un bisogno religioso dove pare che più trionfi l'irreligione; il bisogno di una religione libera di comunicarsi al cuore de' popoli senza l'intermezzo de' principi e de' governi». A. ROSMINI, *Delle cinque piaghe della santa Chiesa*, 92.

all'atto della confessione, e il confidente che soggiace, ubbidisce, ma non ascolta.

Quanto contò su di lui, su sant'Alfonso, nella scelta delle nuove missioni fra la gente desolata delle campagne, l'incitamento della Crostarosa, più di quel che potevano essere i testi di Muratori o di Genovesi, con la sua chiara visione dei nuovi spazi della carità, informata a una mistica – come acutamente rileva Adriana Valerio – a una mistica della chiarezza<sup>10</sup>? Certo, ci sono anche le macerazioni di san Gerardo, il santo, come ci ha ricordato Francesco Chiovaro, della povera gente, dei diseredati, delle gestanti, che consumò la sua breve esistenza in una dedizione piena, sino alla follia, all'amore del Crocifisso. Sant'Alfonso non chiedeva macerazioni ai suoi missionari, chiedeva l'amore e l'intelligenza di una pastorale operativa, lucida, moderna nel linguaggio per il popolo, per lo stesso popolo che praticava le cappelle serotine, come ci ricorda Rey-Mermet<sup>11</sup>, e che viveva nei quartieri suburbani o nelle più disperse campagne. In san Gerardo era presente un'altra storia, un'altra tradizione per sperimentare il divino e il terrestre insieme, che era quella del monachesimo ascetico orientale. Ma quelle poche parole che una volta scrisse san Gerardo a suor Maria di Gesù esternando il suo dubbio umano, il dubbio di tutti: «Questa è la mia pena: *che mi creda io patisca senza Dio*», ci dicono, più di ogni altro discorso storico, sulla sua tormentata e profonda spiritualità.

7. Preziosa mi pare l'osservazione di Bartolo Martinelli, che ha analizzato le fonti di uno dei capitoli delle *Glorie di Maria* (cap. II, prima parte); in prevalenza gli autori citati sono fra il '600 e il '700, però sant'Alfonso non ignora alcuni autori fra il '400 e il '500, «ma retrocede spesso, improvvisamente, senza ordine, salvo quello della disponibilità citatoria, al Medioevo e alla Patristica». Mi piace ritenere che questo «retrocedere» sino ai Santi Padri era appunto per Alfonso Maria, naturale, scontato, d'obbligo. Egli sapeva di vivere e di operare in un mondo strenuamente impegnato a scardinare modi, tempi, abi-

<sup>10</sup> M.C. CROSTAROSA, *Le lettere*, a cura di R. Librandi e A. Valerio, Editrice San Gerardo, Materdomini 1996, 27-31.

<sup>11</sup> Th. REY-MERMET, *Il santo del secolo dei lumi, Alfonso De Liguori*, trad. it., Città Nuova, 1983, 219-263. «Le Cappelle serotine – scrive Rey-Mermet – infatti trasformarono la vita, essendo non adunanze di biascicatori di paternostri, ma movimento di conversione, di perseveranza, di santità, forte di due motori: la meditazione e la preghiera mentale.» (p. 228).

tudini, devozionali o meno del passato, per scoprire l'identità di una Chiesa più pura, liberata da privilegi e immunità secolari, dagli apparati paraliturgici, tuttavia quel mondo illuminato era ben lontano dall'idea di rimuovere anche i pilastri della conservazione giurisdizionalista, che tenevano la Chiesa e l'autorità vescovile condizionata alla «ragion di Stato».

Alfonso Maria è un uomo apostolico, viveva in comunione costante, senza pause, di pensieri e di anima, con Dio; non sogna rivoluzioni, ma sperimenta il peso di quei pilastri giuridico-formali che inceppavano ogni suo lavoro delle missioni. E, forse, fu questa la ragione principale della sua resistenza ad accettare la nomina a vescovo, sapendo della complessa e fitta maglia che il giurisdizionalismo, fra canonico e pubblico, aveva gettato sulla Chiesa. Alfonso sa di non avere alleati sicuri nel dispotismo più o meno illuminato, è consapevole che il mondo periferico di Napoli e delle campagne più isolate del Mezzogiorno, dove raramente il parroco arriva, tanto meno il vescovo in santa visita, non sa nulla della *Regolata divozion de' cristiani e Della pubblica felicità oggetto di buoni principi*.

Nel secolo XVIII, secolo di viaggi, di rendiconti letterari dal paese delle Indie, dal mondo dei musulmani e dei mongoli, anche sant'Alfonso compie il suo viaggio, ma lo compie fra la miseria dei sobborghi cittadini e delle povere terre del Mezzogiorno e della Sicilia, e ne scopre l'inedito, il «mai visto», l'ignorato e, in mezzo a questo mondo escluso, lontano anni luce dai grandi lumi del secolo, scopre nel cuore dei rudi, dei rustici, dei dimenticati, la grande sete di Dio, del suo figlio incarnato, e il bisogno di una fede e di una morale bagnata dalla misericordia, che questo è anche il senso del suo abbandono del rigorismo dell'Arnaud e di François Genet e del suo passaggio alla «dottrina benigna». E quanto alla Morale, lo scrisse chiaramente: «seguito quel che mi detta la coscienza; e dove la ragione mi fa forza, poca specie mi fanno le autorità dei Moralisti». Non bastava più imparare solo dai Santi Padri «tutta la scienza morale».

Ed ecco la domanda chiave che ci aiuta a capire il rifiuto di Alfonso Maria della morale codificata secondo le leggi interpretate dagli opposti sistemi morali: «Chi mai de' Padri ha scritto trattati di restituzione, contratti di vendita, di censo, di proprietà, di mutuo, di società, di Benefici Ecclesiastici, di simonia, di censure, di digiuno e simili?».

La verità è che la teologia morale di sant'Alfonso – come ha scritto Domenico Capone – nacque in seno alle missioni, nel dialogo e nel rapporto con pecorari, caprai, bifolchi, contadini. La sua teologia,

nasce come una serie di istruzioni per i suoi studenti di teologia, per la cura delle anime, qui sono le premesse del *Trattato*, come ci ha ricordato Otto Weiss<sup>12</sup>. Non c'è nessuna ambizione in lui di mettersi in gara con i teologi di professione. La sua teologia era a servizio, per così dire, della pastorale. Alfonso Maria sapeva bene il peso delle circostanze storico-ambientali, giuridico-morali, nella classificazione dei peccati. Quale manuale dei confessori si era mai interessato dei contratti rurali, di *promessa, donazione, comodato, precario e deposito*?

Alfonso Maria è ben lontano dall'essere un vescovo o un missionario che predica una dottrina sociale, se non quella ben nota della lotta all'usura. *Il confessore diretto* di sant'Alfonso cambia il rapporto penitente-confessore. Subentra una connotazione storico-antropologica, per cui i penitenti non sono uguali l'uno all'altro, i peccati non sono schematizzati, il penitente è visto, studiato, amato, come Singolo nella contestualità sociale nella quale è inserito.

Non ha nessuna idea di applicare, come l'abate Antonio Genovesi, il criterio dell'utilità alla proprietà ecclesiastica: egli rimane all'interno delle condizioni economiche e sociali delle campagne, dominate dalla struttura gerarchica delle famiglie dei galantuomini, dalle regole della Chiesa ricettizia e dal potere degli intendenti. Marciano Vidal ha già affermato che l'importanza di sant'Alfonso moralista non risiede tanto nel contenuto diretto e preciso dei suoi scritti morali, quanto nell'atteggiamento globale che egli assume nei rapporti con la vita morale dei cristiani. Nel XIX secolo, ricorda Vidal, si ricorse al Liguori «per introdurre nella pratica sacramentale una variazione decisiva: la normalizzazione della pratica sacramentale fra i cattolici contro le tendenze rigoriste che proclamavano il carattere "straordinario" della comunione ed esprimevano in forma intollerabile le esigenze della Penitenza sacramentale».

È vero che nello scorso secolo la sua teologia morale sollevò alcune riserve, meglio dovrebbe dirsi qualche perplessità in una personalità come Antonio Rosmini che però affermava di seguire nella sostanza le dottrine morali di quel «grand'uomo e amatissimo Santo». «Ma chi sottilmente risguarda – scriveva l'abate roveretano – vedrà che se io mi oppongo a certe inesattezze [...] non mi diparto però dal fondo e dallo spirito della sua dottrina»<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> O. WEISS, *Wer war Alfons von Liguori und was wollte er?*, in *SHCSR* 44 (1996) 395-418.

<sup>13</sup> A. ROSMINI, *Trattato della coscienza morale* a cura di G. Mattai, S.D.B., Fratelli Bocca, Roma-Milano 1954, 288, n. 3.

Rosmini intendeva bene il metodo alfonsiano nella pratica confessionale: «Bene spesso – scriveva – sant’Alfonso rivolge la sua parola ai confessori e non decide tanto quello che sia la cosa in sé, quanto quello che il confessore prudente può giudicare mediante quegli indizi che egli può averne»<sup>14</sup>. Per recare qualche esempio, Rosmini riteneva «non solida» l’affermazione di Alfonso Maria che «chi dubita di non essere digiuno, non sapendo di certo che la legge gliel vieta» poteva egualmente comunicarsi. È evidente che la pratica del Santo fra i rustici suggeriva comprensione e indulgenza e che, proprio nei casi frequentissimi di ignoranza non valesse la proibizione<sup>15</sup>. Rosmini, in ultimo, doveva convenirne, che il confessore avrebbe potuto applicare al dubbio del penitente «l’eccezione» così come suggeriva sant’Alfonso, il che, per dirlo con lo stesso Rosmini, spiegava «l’osservazione che vien fatta sulla condotta dei santi, che “questi sono seco medesimi austeri, e doceli cogli altri”»<sup>16</sup>.

Mi vien fatto di pensare – vi prego di scusarmi per la digressione – alla notizia di questi giorni sull’uso della pillola contraccettiva, per il quale si può essere assolti nella confessione, pur ribadendo «l’intrinseca malizia dell’atto» nel caso di ignoranza, di pentimento sino alla promessa di «non ricadere in peccato». Confesso – ma la mia è un altro tipo di confessione – che mi sarebbe piaciuto che qualcuno si fosse ricordato dei moniti di sant’Alfonso al confessore, al quale raccomandava di tenere conto della persona del pentito, di accertare la sua consapevolezza e le circostanze del peccato, insomma di porsi in rapporto diretto con il penitente per capirlo, per aiutarlo nella correzione. L’elemento della *eccezionalità*, fosse per ignoranza o dimenticanza o per qualche grave impedimento, entrava nella valutazione del confessore. Non entriamo nel tema tanto dibattuto del ruolo che avrebbe svolto la manualistica confessionale nel processo formativo dello Stato moderno. Comunque sia, mi sembra si possa dire che sant’Alfonso, pur preoccupato con i suoi redentoristi, della pace di ogni borgo, quartiere, luogo di città o campagna visitati, abbia anzitutto insistito sull’autonomia del confessore anche rispetto a quello che era lo stesso progetto di Muratori, a favore di una convergenza, di un’armonia fra la nuova «coscienza civica» del suddito – cittadino esemplare devoto al principe – e la coscienza della teologia morale.

---

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> *Ivi*, 395, n. 1.

<sup>16</sup> *Ivi*, 443.

In breve, ci sembra di potere concludere sul punto della teologia morale. Sant'Alfonso non scelse alcuna scuola: le sue sentenze, come le sue «eccezioni» andavano bene per il prete ultramontano, per l'ex refrattario, ma anche per il seguace della dottrina gallicana e per quei cristiani urbani e periferici, che si rendevano conto come i testi di Daniello Concina e di Genet non consentivano di comprendere il penitente dei luoghi ignorati, al confine con la civiltà borghese, già negli anni del dispotismo illuminato quando sant'Alfonso attraversava con i suoi redentoristi le più desolate terre del Mezzogiorno, a maggior ragione non consentivano di comprenderlo negli anni postrivoluzionari, con le gerarchie sociali sconvolte, con i dilaganti fenomeni di urbanizzazione, con il diffondersi delle filosofie degli «spiriti forti». Nel clima della Restaurazione, ma già prima, nel periodo napoleonico, nascono nuove congregazioni, istituti di carità, scuole di campagna per il recupero e l'assistenza della gioventù travolta dalle guerre. Nascono istituzioni per cristianizzare o ricristianizzare la società, senza però intaccare o presumere di rimuovere gli assetti politici e civili, garantiti dalla mano della santa Alleanza e dalle sue polizie. Tuttavia, dalla Francia alla Lombardia, al Veneto, al Mezzogiorno, a Vienna, si parla il linguaggio di sant'Alfonso, ed il fatto che il suo nome corresse nelle «Amicizie cristiane», fondate verso la fine del XVIII secolo dal gesuita Diessbach, non autorizza a strumentalizzare la figura di Alfonso Maria e a farne un anticipatore delle correnti ultramontane. Operazione ideologica arbitraria e assurda, non fosse altro per la diversità dei contesti culturali e ambientali, essendo vissuto il de Liguori nell'età del dispotismo illuminato, nella preoccupazione tutta murtoriana per la felicità dei popoli, con una forte sensibilità più etica che teologica verso i devoti delle terre povere del Sud, realtà, pensieri, culture, ansie che hanno poco a che vedere con il mondo del protoromanticismo cattolico, medioevaleggiante. Anche i nomi di Rosmini e di Lamennais figurarono nelle «Amicizie» e non come «simboli», ma come aderenti. In realtà, il carattere essenziale delle «Amicizie» fu comune a tante altre società devozionali, più o meno segrete, formatesi nel clima della rivoluzione giacobina. La verità è che gli sviluppi della tradizione alfoniana sono tutti iscritti nella storia della pastorale redentorista, di ieri, di oggi e di domani, immersa nei compiti della confessione e della conversione ed è qui che bisogna cercare la sua originalità e forza. L'area del *probabile* doveva allargarsi, perché il mondo stava diventando più complesso, i vertici si allontanavano dalla base, gli «spiriti forti», seguaci di Bayle e di Voltaire, nella verti-

gine della libertà stavano impartendo gli ultimi colpi di maglio alla «scienza di Dio» solenne e maestosa del Medioevo, una nuova filosofia stava emergendo, non sistematica, che conduceva, fra un'ironia, un'irrisione del prete e dei suoi catechismi, e una esaltazione della legge naturale, all'indifferentismo religioso. L'esistenza, l'Unità e la Trinità di Dio, la creazione, il peccato, la redenzione, i comandamenti, il regno di Dio, erano compatibili, anzi necessari, al mondo nuovo, che stava emergendo? Con l'indifferentismo non erano possibili compromessi, sant'Alfonso lo sapeva. Egli capì che non c'era più né tempo né modo di concettualizzare la risposta: era più importante l'applicazione della volontà che quella della mente, l'esercizio ascetico, compenetrato da affetti e preghiere che l'alta speculazione; lo capì anche Kierkegaard, ammiratore di sant'Alfonso in terra protestante, che «il cristianesimo non si rapporta al conoscere, bensì all'agire». Otto Weiss ha parlato dello «sbigottimento esistenziale», così mi pare di potere tradurre *Betroffenheit*, con il quale Kierkegaard indicava lo stato dell'anima, allorché la Verità diventa attiva, la si vive nell'atto, così come accadeva per sant'Alfonso.

Anni fa, in un convegno che si tenne in Francia, dissi su di lui: «Dando al tempo quel che è del tempo – e i santi vivono nella storia (non avrebbero senso se fossero fuori di questa) – quel mettere la pastorale, come fece Alfonso Maria, in rapporto con la fragilità umana, quel far dipendere il perdono più dalla misericordia che dalla legge, quel restituire alla confessione e al confessore il ruolo di un atto d'amore, per il secolo XVIII, ma anche per noi, fu un evento certamente straordinario. Da giudice il sacerdote diventa Padre: una trasformazione che poteva scaturire in sant'Alfonso solo dalla sua ansiosa e generosa pratica evangelica in mezzo ai condannati, ai vagabondi, agli esclusi, ai fuorilegge, ai poveri, che affluivano alle *Cappelle serotine*, pratica che a poco a poco lo liberò dal cupo rigorismo degli anni giovanili: alla lunga il risultato di questo capovolgimento «copernicano» della teologia morale non sarebbe stato possibile se in sant'Alfonso non fosse affiorata la consapevolezza della libertà come fondamento della fede e delle scelte del cristiano, a cui il missionario, ma anche il vescovo o curato, avrebbe offerto il supporto della carità».

FABRICIANO FERRERO

LA RECEPCIÓN DEL MAGISTERIO ALFONSIANO  
EN LAS IGLESIAS DE ESPAÑA

SUMARIO

INTRODUCCIÓN

I. – SIMBOLISMO DE UN HECHO Y DE UNA FECHA

I I. – CAUCES Y MANIFESTACIONES DEL AFIANZAMIENTO DEL MAGISTERIO ALFONSIANO EN LAS IGLESIAS DE ESPAÑA:

1. – *El mercado del libro alfonsiano en los Reinos de España*; 2. – *Ediciones, versiones, compendios y prontuarios de las obras morales de San Alfonso*; 3. – *La moral alfonsiana y la formación del clero español durante el siglo XIX*; 4. – *De Lárraga a San Alfonso: «ligorización» de los manuales españoles de moral.*

III. – CAUSAS Y CARACTERÍSTICAS DE LA ATENCIÓN QUE LA IGLESIA DE ESPAÑA COMENZÓ A PRESTAR A LA FIGURA Y A LAS OBRAS DE SAN ALFONSO

CONCLUSIÓN

INTRODUCCIÓN

La relación que voy a hacer parte de una hipótesis de trabajo que me gustaría verificar. La difusión y la aceptación de las obras y del magisterio de San Alfonso en el mundo católico del siglo XIX constituyen un hecho histórico sorprendente por lo que tuvieron de extraordinario en rapidez, extensión y profundidad. Gracias a él, es posible descubrir la presencia del santo en la Curia Romana, en la pastoral del confesonario y de la predicación, en los manuales de moral, en la vida religiosa, en la piedad mariana y en las diversas manifestaciones del catolicismo en general. Su proclamación como Doctor de la Iglesia universal en 1871, y como celestial patrono de confesores y moralistas en 1950, podrían marcar dos hitos culminantes de este hecho, pero también el comienzo de una flexión en lo que hasta entonces venía significando.

«A lo largo del siglo XIX se produjo un extenso y profundo movimiento de conversión eclesial hacia la moral alfonsiana (...). El siglo XIX nace rigorista en moral y termina impregnado de moral liguriana» (...). «Para este autor (J. Guerber) puede considerarse como caso único en la historia de la teología el que la doctrina de un

autor se convierta, en algunos decenios, en doctrina común de la Iglesia»<sup>1</sup>.

Pues bien, la «ligorización» de la moral, de la pastoral y de la piedad católicas o, si se prefiere, el hecho de una moral, de una pastoral y de una piedad *alfonsianas* en la Iglesia, solamente puede entenderse adecuadamente teniendo en cuenta el proceso de difusión y afianzamiento de los libros, de las prácticas, de las instituciones y de la doctrina atribuidas al santo. Entre ellas nunca debería olvidarse la familia apostólica y espiritual que lo venera como Fundador.

Muchos de estos aspectos han sido estudiados ya a nivel general y local. También, por lo que a la Iglesia de España se refiere, hay estudios significativos, sobre todo en el contexto de otros temas más amplios o específicos <sup>2</sup>. A pesar de todo, ya en 1986 hacía M. Vidal estas acotaciones a propósito de la difusión y de las ediciones de la Teología Moral alfonsiana, que valen para el resto de las obras de San Alfonso.

«Siendo valiosos los datos anotados, es preciso recordar la falta de estudios que investiguen y que evalúen el grado de amplitud y de profundidad en la difusión de la TM alfonsiana durante los años finales del siglo XVIII y en los primeros del siglo XIX. Esta laguna se ha de llenar con investigaciones inicialmente parciales (rastreado los fondos de bibliotecas, el movimiento comercial de aduanas, etc.) para culminar en trabajos de síntesis que por fuerza han de ser de carácter aproximativo»<sup>3</sup>.

«Junto al recuento y análisis de las ediciones de la TM, posteriores a la muerte de Alfonso, hay que situar los estudios sobre la introducción de la moral alfonsiana en las diversas naciones y áreas lingüísticas. Salvando algunas excepciones, también en este punto es necesario reconocer la inexistencia de investigaciones históricas no sólo generales sino también de carácter local»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> M. VIDAL, *Frente al rigorismo moral, benignidad pastoral. Alfonso de Liguori (1696-1787)*, Madrid 1986, 186-187.

<sup>2</sup> Véase la información bibliográfica en F. FERRERO, *Las primeras misiones redentoristas en España (1863-1868)*, en SHCSR 33 (1985) 359, nota 2; M. GÓMEZ RÍOS, *Primera crónica de los redentoristas en España (1863-1868)*, en SHCSR 40 (1992) 83-127, 330-407; ID., *La Revolución de 1868 en la correspondencia de los redentoristas suprimidos en España*, en SHCSR 41 (1993) 351-399; ID., *Los redentoristas en España: de la Revolución a la Restauración (1868-1878)*, en SHCSR 42 (1994) 345-381; ID., *Las Misiones de la Restauración: Nava del Rey, 1879*, en SHCSR 40 (1995) 397-455.

<sup>3</sup> M. VIDAL, *Frente al rigorismo moral*, 188.

<sup>4</sup> *Ibíd.*, 189.

Y ante los estudios sobre los factores que propiciaron la penetración de la moral alfonsiana en la vida eclesial, añade:

«La investigación debe proseguir, ya que no han sido puestos a la luz ni han sido sometidos a examen otros muchos datos relacionados con la influencia de la moral alfonsiana en el siglo XIX: importancia de las ediciones más o menos completas de las obras de Alfonso en el siglo XIX; uso apologetico de la declaración *nihil censura dignum*; promoción popular de Alfonso a partir de los panegíricos y alabanzas. Falta, además, una interpretación sistemática de esa connivencia entre el espíritu católico y el que se consideraba como *espíritu alfonsiano*»<sup>5</sup>.

«En la segunda mitad del siglo XIX la persistente penetración de la moral alfonsiana en la vida católica tiene que afrontar diversos obstáculos (...). Ante estas dificultades surge un estudio y una interpretación de la moral alfonsiana con marcado acento apologetico. Las controversias sobre la moral alfonsiana aportan algunas investigaciones valiosas. Sin embargo, evaluadas en su conjunto (...) se mueven en terrenos excesivamente apasionados y están condicionadas por intereses ajenos al examen objetivo de la doctrina»<sup>6</sup>.

Mi exposición de hoy va a centrarse en los cauces y manifestaciones de la presencia, aceptación e influjo del pensamiento alfonsiano en las Iglesias de España desde finales del siglo XVIII hasta la época del Doctorado. Esta recepción, en efecto, refleja y explica la postura del Episcopado Español en la preparación de esta decisión eclesial y en las etapas posteriores... De aquí se deducen también las causas de este interés por la figura de San Alfonso en el período estudiado.

Las fuentes, que he tenido en cuenta al hacer mi estudio, son muy reducidas. Las indicaré oportunamente. Al fijarme en ellas de una manera especial, quisiera lograr un doble objetivo: Primero, explicitar las posibilidades que aún ofrece el estudio del tema; y después, poner de relieve algunas de las características que presenta el fenómeno en relación con otras áreas en que es ya mejor conocido. Para lograr todos estos objetivos he dividido mi ponencia en los apartados que paso a exponer.

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, 189-190.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 190.

## I. SIMBOLISMO DE UN HECHO Y DE UNA FECHA

Me refiero al *Plan de Estudios para los Seminarios Conciliares de España*, del 28 de septiembre de 1852, y a su relación con el *Concordato* del 16 de marzo de 1851. En él se refleja la renovación que trata de lograr la Iglesia de España a mediados del siglo XIX en la formación del clero.

Pues bien, el puesto que en ese plan ocupan las obras de San Alfonso al lado, por ejemplo, de las de Sto. Tomás, Sta. Teresa de Jesús, San Juan de la Cruz o San Francisco de Sales, por citar sólo figuras de las que se hace también mención explícita en él, nos parece un símbolo de la aceptación de su doctrina en España. ¿De qué se trata?

A mediados del siglo XIX la situación de la Iglesia católica en España parecía exigir una completa remodelación como consecuencia de la convulsión que habían supuesto los cambios revolucionarios de los decenios anteriores. Era lo que se proponía el Concordato del 16 de marzo de 1851 y las disposiciones, reales o eclesiásticas, para llevarlo a la práctica. De hecho, este proceso fue lento y laborioso. Rescindido por Espartero durante el bienio progresista (1854-1856), fue completado con un nuevo acuerdo del Gobierno español con la Santa Sede, del 25 de agosto de 1859, y con una convención complementaria sobre fundaciones pías de 1867.

A pesar de todo, el Concordato de 1851 es un reflejo de la restauración religiosa a que se trató de llegar durante el reinado de Isabel II y en los períodos siguientes, por haberse convertido en el marco constitucional de la Iglesia católica en España hasta 1953. Su influjo fue todavía mayor a causa del afianzamiento de mentalidades y actitudes que supusieron para la Iglesia universal el pontificado de Pío IX, el Concilio Vaticano I y la importancia creciente de las instituciones católicas en el mundo económico, político, social y cultural durante el último tercio del siglo XIX.

Al servicio de este espíritu de restauración hemos de considerar también las personalidades, grupos, instituciones y movimientos que fueron surgiendo, desde la práctica de la caridad cristiana y de la renovación pastoral, para hacer frente a la problemática del momento: obreros, emigrantes, enfermos, ancianos, mujeres dedicadas al servicio doméstico y al trabajo o expuestas a la prostitución, gentes del campo, etc.

De hecho, el Concordato de 1851 prestó una atención especial a la acción misionera de la Iglesia y al servicio que ésta podía ejercer en el campo de la caridad y de la enseñanza. En el Concordato hay también un puesto para las Misiones de Ultramar y para las que los «operarios evangélicos» hacían en toda la Península <sup>7</sup>.

También el tema de la formación del clero preocupaba en la Iglesia de España a mediados del siglo XIX. Por eso, el tema de los seminarios figura, de alguna manera, en los conflictos y en las negociaciones entre las autoridades civiles y religiosas de España a lo largo del siglo. A veces se debía a circunstancias prácticas y transitorias, pero también estaba presente cuando se trataba de regular oficialmente las relaciones entre la Santa Sede y el Gobierno español. Precisamente por eso, lo encontramos en el *Convenio de 1845*, en la *Ley del 8 de mayo de 1849*, en que se sancionaban las bases que debían tener presentes los representantes del Gobierno español para elaborar el Concordato de 1851, y en el *Artículo 28* del mismo.

Como complemento de las normas concordatarias se formó el *Plan de Estudios* de 1852 y toda una legislación civil sobre los mismos, en la que, una vez más, se manifestaron las tensiones entre los gobiernos de turno y la Iglesia. A pesar de todo, el nuevo *Plan de Estudios para los Seminarios Conciliares de España* supuso una elaboración particular con el fin de «conseguir la oportuna y necesaria uniformidad de estos estudios, sin perjuicio de la libertad que a cada prelado corresponde en su propia diócesis» <sup>8</sup>.

El Gobierno de su Majestad comenzó a dialogar sobre el tema con el Nuncio de su Santidad en España, para que éste, a su vez, elaborara un *plan de estudios* después de haber pedido la colaboración de los obispos. Este plan pasó al Ministro de Gracia y Justicia para que lo hiciera público en la Gaceta del Gobierno <sup>9</sup>.

En este *Plan* tiene, lógicamente, un puesto la Teología Moral. Para su estudio, como para el de las restantes disciplinas, se indican

---

<sup>7</sup> Cuanto, hasta aquí, se ha dicho sobre el Concordato de 1851 está tomado, casi literalmente, de F. FERRERO, *Las primeras misiones populares*, op. cit., especialmente las pp. 363-369. Véanse también las precisiones y desarrollo del tema en los estudios citados en la nota 2.

<sup>8</sup> *Historia contemporánea del Clero Español, correspondiente a 1851 y 1852*. Tomo I, Madrid 1853, 151.

<sup>9</sup> Así se deduce teniendo en cuenta la exposición que hace el Nuncio el 24 de septiembre de 1852. *Ibid.*, 151-152.

una serie de manuales o «autores de texto». El *Título IX. Autores de testo (...)*, dice expresamente: «*TEOLOGÍA MORAL: COMPENDIO DE LA DE SAN ALFONSO MARÍA DE LIGORIO, POR GALÁN, Ó SCAVINI Ó NEYRAGUET*»<sup>10</sup>. De este modo, el *Plan de Estudios* nos remite expresamente a la moral de San Alfonso y a tres manuales del siglo XIX que tratan de resumirla. De ellos volveremos a ocuparnos más adelante. De momento, una palabra sobre cómo debía hacerse su estudio.

Los estudios de Teología Moral estaban previstos para el tercero y cuarto año de Teología, que debía hacerse en siete. La distribución de las materias era ésta:

«*Año Tercero de Teología*: continuación de las instituciones teológico-dogmáticas, de la historia y de la disciplina eclesiástica, y la moral».

«*Año Cuarto*: conclusión de la teología dogmática y moral, y de la historia y disciplina eclesiástica».

«Con estos cursos podrá recibirse el grado de bachiller»<sup>11</sup>.

Para la carrera abreviada se establecía:

«*Años Primero, Segundo y Tercero*, de latinidad y humanidades. *Un año* de filosofía, para el estudio de lógica y metafísica. *Dos* de teología dogmática y moral, en cada uno de los cuales los alumnos asistirán a las cátedras de moral establecidas para los de carrera completa, y se les explicará por un profesor destinado al efecto un curso compendiado de teología dogmática»<sup>12</sup>.

Las clases de filosofía, teología y cánones debían durar «hora y media por la mañana y hora y media por la tarde»<sup>13</sup>.

«Al final del curso habrá un examen de aprobación, verbal y por escrito, que recaerá sobre todas las materias estudiadas en la forma que establezca el diocesano»<sup>14</sup>. «Así mismo tendrán sus academias los cursantes de teología, quedando a la discreción de los catedráticos el designar el modo; bien entendido que será siempre en forma silogística»<sup>15</sup>. «Los ejercicios para el grado de bachiller en teología y cánones, serán dos»<sup>16</sup>.

<sup>10</sup> *Ibíd.*, 153, 158.

<sup>11</sup> *Ibíd.*, 153.

<sup>12</sup> *Ibíd.*, 154.

<sup>13</sup> *Ibíd.*, 155.

<sup>14</sup> *Ibíd.*, 156.

<sup>15</sup> *Ibíd.*, 156.

<sup>16</sup> *Ibíd.*, 156.

Este es el contexto en que se inscribe el hecho de que unos manuales de moral alfonsiana estén presentes en las estipulaciones concordatarias y en los documentos complementarios de las mismas sobre los Seminarios Conciliares de España. Pero, como decíamos al principio de este apartado, se trata de un hecho, casi simbólico, que nos remite a una realidad previa más compleja: el conocimiento y la aceptación de San Alfonso y de su doctrina. Y esto, antes de que tuviera lugar en España la fundación de la Congregación del Smo. Redentor (1863); antes de que comenzara el apostolado misionero de los Redentoristas, que se inició en 1864; y antes de que los Redentoristas contaran con la Editorial «EL PERPETUO SOCORRO», fundada solamente en 1899; eso sí, para difundir las obras de San Alfonso, «reivindicar el pensamiento genuino del santo o presentarlo en toda su integridad a los lectores de habla española»<sup>17</sup>. Todos estos hechos nos llevan espontáneamente al estudio del primer tema que nos habíamos propuesto.

## II. CAUCES Y MANIFESTACIONES DEL AFIANZAMIENTO DEL MAGISTERIO ALFONSIANO EN LAS IGLESIAS DE ESPAÑA

El interés de San Alfonso por que sus obras se difundieran por todo el mundo - y más concretamente, por Alemania, Francia y España -, aparece en su correspondencia con la casa Remondini<sup>18</sup>.

A. M. Tannoia, por su parte, hace resaltar el interés del santo por hacer llegar al mismo rey de España su obra sobre *La Fedeltà dei Vassalli* (1777)<sup>19</sup>. Y al exponer la preocupación de San Alfonso por difundir su *Moral*, subraya el eco que, de hecho, iba adquiriendo esta obra en España, donde «vedendosi lo smercio, anche ristampata si vede», como le confirman algunos «prelados y jesuitas» llegados de aquellas tierras<sup>20</sup>. He aquí sus palabras:

«Benedisse Iddio le rette intenzioni di Alfonso. Tal credito meritosi questa Morale presso le più culte Nazioni, che l'Europa n'è

<sup>17</sup> R. TELLERÍA, *Un Instituto Misionero*, Madrid 1932, 442. Ver también T. CEPEDAL, *Historia viva de 100 años. Comunidad y Santuario del Perpetuo Socorro de Madrid*, Madrid 1992, 84-89; ID., *75 años de la Editorial «El Perpetuo Socorro»*, «Boletín de la Provincia Española» 14 (1976) 404-429; 15 (1977) 47-72; 158-185.

<sup>18</sup> Cartas del 6 de junio y del 7 de julio de 1756. LETTERE, III, 30-35, y otros pasajes.

<sup>19</sup> TANNOIA, IV, 47.

<sup>20</sup> TANNOIA, IV, 77 y 79.

piena. Esso vivente non meno di sette copiose edizioni se ne videro fatte a Napoli, ed in Venezia; ed ora che scrivo, si conta la decima del Remondini. Spaccio se ne fa, come questi spiega, non solo nell'Italia, ma nella Germania, in Polonia, nella Spagna, nel Portogallo, e ne' Svizzeri. Vedendosi lo smercio, anche ristampata si vede nelle Spagne»<sup>21</sup>.

«Prelati, e Gesuiti Spagnuoli capitati in Roma, concordemente contestano, che nella Spagna l'unica Morale, che più di tutte è in voga, o che sostenuta lo è dai più classici Letterati, è questa. Anche i ristretti fatti da Alfonso in lingua italiana, tradotti si vegono in lingua spagnuola. Il Segretario del Cardinal Levizzano parlando di Alfonso coll'Avvocato D. Giacinto Amici disse, essere così in voga nella Spagna, ch'è comune presso tutti. Persona di riguardo anche disse in Roma al nostro Padre Mona: La santità, e dottrina di questo Servo di Dio rende sorprese nella Spagna le menti di ogni rango di persone»<sup>22</sup>.

El «*Segundo Tannoia*», P. Raimundo Tellería<sup>23</sup>, nos habla también del tema y nos dice que San Alfonso era conocido como moralista y pastor de almas y venerado como santo cuando llegaron a España los primeros Redentoristas. También solía repetir que, al menos en el mundo hispano, San Alfonso había ido por delante de los Redentoristas preparándoles el terreno de sus fundaciones.

«A través del Mediterráneo había arribado a las playas de España, y por cierto en vida de Alfonso, primero imponiéndose sus obras a la atención de los doctos en su lengua original, luego hasta el corazón del pueblo mediante oportunas versiones al castellano. Sin duda hubiera servido a Alfonso de consuelo el saber que, en vísperas de las desazones del *Reglamento*, salían de las prensas de Valencia y de Madrid *Las Glorias de María* (1779), vertidas a nuestra lengua por el mercedario fray Agustín Arqués y Jover. Años después, a raíz de la muerte del Santo, si ya no antes, lanzaban los impresores de Barcelona la primera edición de las *Visitas al Santísimo Sacramento*, secundada dos lustros más tarde por la de Madrid (1803) y Guadalajara (1809) y coronada por la de la imprenta real (1814) (...).

Correspondió, sin embargo, a la *Teología Moral* de Alfonso la honra de abrirse por sí misma ancho camino en las esferas eclesiásticas de España; tanto, que al trasladarse de Madrid a Roma el secretario del cardenal Lavizzani aseguró al abogado de la causa de

<sup>21</sup> TANNIOIA, IV, 77.

<sup>22</sup> TANNIOIA, IV, 79.

<sup>23</sup> R. TELLERÍA, *S. Alfonso María de Ligorio, fundador, obispo y doctor*, II, Madrid 1951, 888, 917-18, 929-31, 957, 975-77, 982-84.

Alfonso, señor Amici, que en la Península Ibérica había adquirido sólido prestigio la *Moral* alfonsiana. «La santidad y doctrina de este siervo de Dios -decía al P. Mona un eclesiástico llegado de Madrid- le ha granjeado en España la admiración de cuantos se dedican a esas disciplinas».

Que no abultaban los hechos estos informadores nos lo persuade el examen de la «primera edición matritense» de la *Teología Moral* (1797), tanto por la fecha de su aparición como por los elogios que contiene<sup>24</sup>.

«Distinguen a esta *Teología Moral* -se dice en su *Aviso*- la abundancia de materiales y la claridad y brevedad en su desarrollo y exposición, a lo cual se agrega la información selecta y su orientación hacia el sagrado ministerio: prendas todas que al maestro incomparable de disciplinas morales en nuestros tiempos, esto es, al Sumo Pontífice Benedicto XIV, arrancaron un elogio caluroso de tan esclarecido autor. ¡Recomendación de veras excelente! Mas si ella faltara, proclamaría su valor la aceptación que le han dispensado casi todos los estudiosos al agotar en pocos años tantas y tan copiosas ediciones, por más que refunfunen algunos a quienes no placen sino cosas propias... El insigne autor ha gastado más de treinta años en escudriñar los repliegues de las conciencias dentro del confesonario, donde más alecciona la experiencia y discreta dulzura que los libros, más instruye el contacto con los patanes que la cátedra rodeada de turba estudiantil, mejor inspira el celo de las almas que los piques de amor propio entre los doctores. Tal es la calidad de esta *Teología* y ése es el fruto que la presente edición producirá más sazonado y abundante»<sup>25</sup>.

Por otra parte, el gran estudioso de la actividad literaria de los Redentoristas, P. Mauricio DE MEULEMEESTER, ha verificado este hecho desde las ediciones españolas de las obras del santo. Habrá que completar y corregir, como en parte se ha venido haciendo ya, pero ahí está el indicador que nos ofrece <sup>26</sup>.

El interés por las obras de San Alfonso suscitó, lógicamente, un mercado de sus libros en los Reinos de España. Los cauces de difusión, que para ello se fueron abriendo, son muy diversos. En este

---

<sup>24</sup> R. TELLERÍA, S. Alfonso, II, 831-832, donde remite a *Theologia Moralis Illmi. ac Rvmi. D. Alphonsi de Ligorio, ed. 1ª matritensis*, Matriti, Typis Societatis, 1797, 3 vols. La segunda edición se publicaría en 1829 (I vol.) y 1830 (II y III vol.).

<sup>25</sup> *Theologia Moralis Illmi. ac Rvmi. D. Alphonsi de Ligorio, ed. 1ª matritensis*, Aviso. Texto en TELLERÍA, II, 832.

<sup>26</sup> Cfr DE MEULEMEESTER, *Bibliographie générale des écrivains rédemptoristes*, La Haya-Louvain 1933-1939, vol. I-III.

momento voy a fijarme solamente en los cauces comerciales; en las primeras ediciones, versiones y compendios españoles de sus obras, sobre todo morales; en el influjo del servicio que podía prestar a la formación; y en la consiguiente «ligorización» de los manuales españoles de moral.

### 1. El mercado del libro alfonsiano en los Reinos de España

El cauce normal en la difusión del libro alfonsiano era el que habían ido abriendo los editores del santo. Entre todos ellos ocupa un puesto especial la Casa Remondini. «Desde 1757 a 1787 Giovanni (Battista) Remondini y su hijo Giuseppe reimprimieron, por encargo personal del santo, casi todas sus obras morales, dogmáticas y ascéticas»<sup>27</sup>. A la importancia de la Casa Remondini en la difusión de las obras de San Alfonso se debe la abundante correspondencia y la amistad sincera entre él y Giambattista<sup>28</sup>.

Por eso, al ser la Casa Remondini el más importante de los editores e impresores que hicieron posible la difusión de las obras de San Alfonso, tiene también un interés especial conocer expresamente los cauces que se había ido abriendo en España. Para el público italiano la imagen de «l Remondini» es algo familiar. Para el público español y latinoamericano, en cambio, resultan de sumo interés párrafos como éstos, que pueden aparecer en la edición diaria de cualquier rotativo italiano<sup>29</sup>:

«Una struttura a ciclo completo, dalle cartiere alla carta stampata; la rete di vendita estesa a tutta Europa, all'America del Sud, ad alcune zone dell'Asia e dell'Africa; la produzione agganciata ai principi del marketing e diversificata per aree geografiche. Si

<sup>27</sup> S. ALFONSO M. DE LIGUORI, *Opere ascetiche*. Introduzione generale, a cura di O. Gregorio, G. Cacciatore, D. Capone; premessa di Don Giuseppe de Luca, Roma 1960, 61.

<sup>28</sup> F. FERRERO, *S. Alfonso María de Ligorio y los dos procesos de 1772-1773 contra Giambattista Remondini*, en SHCSR 19 (1971)303-394, y sobre todo 305-308.

<sup>29</sup> Los publicaba E. Castruccio «in vetrina» de *Il Corriere della Sera* (3 de junio de 1990) con el título de *Stampe d'epoca: Remondini, una dinastia sotto torchio*, añadiendo al texto «due stampe della produzione dei Remondini nel '700 esposte a Bassano del Grappa». La ocasión del artículo era que «la città dove essi operano, Bassano del Grappa, dedica loro una mostra, ospitata a Palazzo Sturm (via Schiavonetti) e aperta fino 2o settembre (1990). La mostra è inserita nel ciclo I Tiepolo e il Settecento vicentino (...). Anche la mostra sui Remondini è mirata al Settecento, epoca della maggiore espansione di questi editori».

direbbe una delle multinazionali che si contendono oggi il mercato editoriale: si tratta, invece, di una casa editrice veneta fondata nel Seicento, una dinastia di stampatori nota come 'I Remondini' (...).

«Il nome dei Remondini è saldamente legato all'idea di 'stampe popolari': fogli di varie dimensioni, di qualità molte volte non eccelsa, di impostazione grafica spesso ingenua ma graffiante, che fissavano in immagine i valori spirituali, la saggezza, i pregiudizi, le aspirazioni delle classi subalterne» (...).

«Oltre che stampe, stamparono libri e altri articoli cartacei per usi diversi. La mostra di palazzo Sturm mira in questo senso a ristabilire la verità: offrendo un quadro esauriente dell'organizzazione produttiva e commerciale della Casa, mostrando attraverso centinaia di reperti la varietà della sua produzione. Il segreto dei Remondini fu, fin dagli inizi, produrre per il grande pubblico e in grande quantità, pianificando anche opportunamente la vendita».

«I 'tesini' (ambulanti della Val Tesino) viaggiavano anche per anni prima di tornare: inizialmente in Italia settentrionale o in Germania meridionale, poi sempre più lontano. Di piazza in piazza, si spinsero fino in Spagna, a Mosca, a Pietroburgo, e più oltre verso la Siberia e l'Astrakan. Dalla Spagna e dal Portogallo salparono verso l'America Latina. Al loro ritorno recavano informazioni: quel santo non vende in Spagna perché ha la barba troppo lunga; nella *Creazione del mondo* Eva deve essere più coperta; in Ungheria evitare allusioni al tal governante» (...). «Per questa tendenza al plagio (...) i Remondini ebbero qualche guaio giudiziale» (...).

«Le stampe potevano essere popolari e no, di tema religioso o profano, dei soggetti più vari: dalla scena storica o mitologica al panorama, dal ritratto del santo o del filosofo alla satira, dalle 'età della vita' al 'mondo alla rovescia'. Ad esse si affiancavano i libri, le carte per tappezzeria, i giochi da tavolo, le ventole, le vedute ottiche per 'mondi nuovi', le stampe da ritagliare, le carte geografiche, i biglietti da visita».

Para verificar cuanto aquí se dice, contamos con una documentación privilegiada en el *Archivo General de Simancas* (Valladolid, España) y en el *Archivo General de Indias* (Sevilla, España). De entre ella me refiero ahora únicamente a los fondos en que se contiene la documentación sobre las diligencias que hizo el Gobierno español para esclarecer la responsabilidad de G. B. Remondini en la publicación (hacia 1768) y difusión (entre 1771 y 1773) de una «estampa satírica» con el título de *El Juicio universal*, un producto típico del gran editor.

La documentación, a que me refiero, permite formar un mapa (o carta geográfica) con una de las rutas que siguieron los productos

tipográficos de las prensas remondinianas de Bassano en los Reinos de España. Con ocasión del centenario de la proclamación de San Alfonso como doctor de la Iglesia universal (1871-1971) publiqué un estudio<sup>30</sup> sobre la documentación existente en el *Archivo General de Simancas* (AGS), fondos de la *Secretaría de Estado*<sup>31</sup> y de *Gracia y Justicia*<sup>32</sup>.

Los documentos de la *Secretaría de Estado* ponen de relieve las diligencias de la Secretaría de Estado a nivel internacional europeo sobre «*l'affare di Spagna*», que dice San Alfonso al referirse a este problema de G.B. Remondini. Los más importantes provienen de los despachos de Roma, Venecia y París<sup>33</sup>.

En cambio, los de *Gracia y Justicia* están incluidos entre las prácticas y disposiciones sobre las «*sátiras y prohibiciones de la entrada de los Jesuitas en estos dominios sin expresa licencia del Rey*», según indica el inventario del legajo correspondiente. Era el motivo principal de las diligencias: descubrir hasta qué punto se debía a los jesuitas la supuesta sátira del Juicio universal<sup>34</sup>.

Pero, como entonces suponía, también se conserva documentación significativa sobre el tema en el *Archivo General de Indias* (AGI) (Sevilla, España). En la *Sección V. Indiferente General*, legajo 801 (Consulta del Consejo y Cámara, años 1761-1793), hay un expediente de 138 folios sobre las pesquisas que se han realizado para retirar del mercado hispanoamericano las estampas satíricas sobre el *Juicio universal* y tratar de localizar los compradores de las que ya se habían vendido<sup>35</sup>.

La notificación del asunto *sobre las estampas satíricas del Juicio Universal* se hizo desde Aranjuez con fecha del 14 de mayo de 1772, y se remitió a los siguientes destinatarios:

- *Presidente de Chile*. La recibe en SANTIAGO DE CHILE el 28 de octubre de 1772. Las diligencias comienzan con la publicación del bando el

<sup>30</sup> F. FERRERO, *S. Alfonso María de Ligorio*, 303-394.

<sup>31</sup> AGS, Secretaría de Estado, legajo 5068: 1772-1773, Estampa del Juicio Universal. Expediente contra Remondini de Bassano (AGS, SE 5068).

<sup>32</sup> AGS, Gracia y Justicia, Negociado de Regulares, 43, legajo 688 (AGS, GJ 688).

<sup>33</sup> F. FERRERO, *S. Alfonso María de Ligorio*, 352.

<sup>34</sup> *Ibíd.*, 350-351.

<sup>35</sup> Para el estudio de la información que ahora ofrecemos, nos he servido de una fotocopia que nos ha procurado Dña. Gloria Muñiz, a quien una vez más agradecemos este servicio.

31 de octubre de 1772. Continúan los días 3, 6, 21, 22, 23, 28, 29 y 30 de noviembre de 1772. Entre ellas figura un informe con este título y contenido:

«FACTURA Y EMPAQUE DE 6. FRÔS (FARDOS) Nº 15 À 20

*Estampas compradas en Cádiz a Dn. Luis Bonnardel, que con otras mercaderías, con la del margen, de cuenta y riesgo de Dn. Andrés de Campín y Dn. Joaquín de Bustamante se condugeron, en partidas de retrô, por la Mar del Sur en la Fragata el Aguila, que arribo a Valparaíso el 16 de Julio de 1768, y son A SAVER»:*

N. 15

- 150. Estampas de a vara pintadas. Países, devozió, ciudades, historias, etc.
- 493. Mapas Geográficas de a vara negras 4. partes Globo Reynos.
- 1100. Estampas de 3. quartas de vara pintadas finas. Países, ciudades, historias, devozió.
- 72. Papeles de tapicería de a vara.
  - 8. Juicio Universal pintados finos, grandes.
  - 5. Juicio Universal negros finos, grandes.
- 2000. Estampas de medio pliego pintadas, devozió. Países, ciudades, historias.
- 200. Estampas de 3. quartas de avara negras devozió. Países, ciudades, historias.
- 400. Estampas finas de medio pliego menor, figuras, Países.
  - 5. Juegos de las 70. Naziones y Cortes de Europa de 3. quartas de vara finas.
- 26. Estampas de 3. quartas de vara finas: significazió devozió.
- 20. Estampas negras finas de 3.cuartas de vara significazió devozió.
- 14. Estampas finas de medio cuerpo Idem.
- 19. Estampas de pliego pintadas finas devozió significazió pensamientos.
- 154. Escapularios pintados con sus Evangelios dentro.
- 141. Estampas para Breviarios pintadas finas devozió significazió.
- 84. Idem negras finas devozió significazió. Por nueve varas de gante para enfardelar.

N. 16

Contiene lo mismo, el mismo valor y surtimiento.

N. 17

- 150. Estampas de a vara pintadas. Países, devozió, historias.

200. Mapas geográficas de a vara negras 4. partes Glovo. Reynos.
1250. Estampas de 3. quartas de vara pintadas, devozión, Países, Ciudades, Historias.
400. Estampas de medio pliego fino pintadas, Países figuras.
6. Juegos de las 70. Naziones y Cortes de Europa de 3. cuartas de vara negras finas.
5. Estampas del Juicio Universal pintadas, grandes finas.
6. Otras negras, grandes, finas.
5. Stos. Christos, y la Virgen, grandes, pintadas.
27. Estampas de 3. cuartas finas pintadas, devozión, significación.
24. Otras negras figuras de medio cuerpo Historias sagradas.
28. Países de perspectiva pintadas finas.
- Por 3 varas de gante para enfardelar.

N. 18.

Tiene el mismo valor y surtimiento.

N. 19.

6000. Estampas finas todas devozión de medio pliego.

N. 20.

3000. Estampas de tres cuartas de vara finas todas devozión.

RESUMEN de las Estampas del Juicio Universal mandadas recoger, que se incluien en esta Factura. A SABER

N. 15 ..... 8. de colores.  
5. negras.

N. 16 ..... 6. de colores.  
5. negras.

N. 17 ..... 5. de colores  
6. negras.

N. 18 ..... 5. de colores.  
6. negras.

N. 19 ..... 000

N. 20 ..... 000

SON POR TODAS 048. Estampas del Juicio Universal.

Como parece de este Resumen, son quarenta y ocho Estampas del Juicio Universal las que han venido en esta Factura, a cuió original me remito, Santiago de Chile y Noviembre de 1772.

Juaquín de Bustamante (rubricado)»<sup>36</sup>.

<sup>36</sup> AGI, Independiente 801, Presidentes de Chile y Goathemala sobre las Estampas satíricas del Juicio Universal, fol. 9.

Las diligencias continuaron en Santiago de Chile el 2 de Diciembre de 1772, el 8 de enero de 1773 y el 2, 17, 19 y 27 de febrero del mismo año. Este último día tuvo lugar el *auto* en que se quemaron 28 estampas. Todavía siguen más informes hasta el 1 de marzo de 1773.

- El Presidente interino, Arzobispo y Provisor de GUATEMALA, remite informe sobre las diligencias, que ha realizado, el 26 y 28 de diciembre de 1772. Sobre él informa el Duque de Alba (Aranjuez, 1º de Mayo de 1773) y el Marqués de Grimaldi (Aranjuez, 2 de Mayo de 1773). Al final del documento, que lleva el encabezamiento: *Goathemala 28 de Diziembre de 1772*, se lee:

«Aviso al Sr. Grimaldi de lo justificado sobre el Dn. Luis Bonardel. (Y con otra letra y mano se continúa): *Tratado con el Sr. Grimaldi, según me mandó el Rey, se halló conveniente suspender el curso de ese expediente, certificado como estava haver muerto el Impresor.* (Continúa la mano anterior). Devuélvase esta Consulta al Consejo con expresión de estar finalizado este Expediente; y que el tribunal despache cédulas de aprobación y gracias al Presidente interino, Arzobispo y Provisor de Goathemala. 9 de Mayo de 76. Respuesta en 16 de Mayo de 1776».

Siguen después otros documentos del 27 de marzo y 7 de Abril de 1773.

- El Presidente de Puerto Rico:

«El Coronel Dn. Miguel de Muesa, Gobernador y Capitán General de PUERTO-RICO da cuenta de quedar instruido de lo que debe executar, si descubriese alguna estampa de las que se han bendido en Roma, y expecifica la Real Orden del 14 de Maio (1772); sobre cuiu Indagación para el devido cumplimiento de su obligación, ha hecho las más vivas diligencias, y queda haciendo, con la mayor reserva. Puerto-Rico, 29 de Julio de 1772».

Son las regiones sobre las que la documentación es más amplia. Pero también se hace referencia expresa al resultado de las diligencias que se hicieron en otros lugares donde podrían haber llegado las estampas en cuestión. Los destinatarios que informan de haber recibido el encargo y de estar tratando de cumplirlo, son los siguientes:

- Gobernador de la HABANA, 30 de Julio de 1772.
- Gobernador de SANTO DOMINGO, 24 de Julio de 1772.
- Gobernador de CARACAS, 28 de Septiembre de 1772.

- Gobernador de CUMANÀ, 24 de Noviembre de 1772.
- Virrey del PERÚ. Lima, 30 de Noviembre de 1772.
- Gobernador y Capitán de la Provincia de YUCATÁN, Mérida de Yucatán, 24 de Octubre de 1772.
- Gobernador de VERACRUZ, 31 de Agosto de 1772.
- Gobernador de RÍO GRANDE, 26 de Octubre de 1772.
- Gobernador de CARTAGENA DE INDIAS, 7 de Diciembre de 1772.
- Gobernador de POPAYÁN, 6 de Febrero, 22 de Mayo, 24 de Junio y 3 de Julio de 1772.

Toda esta documentación nos permite confirmar, mediante el mercado de las *estampas* impresas por G. B. Remondini y otros impresores europeos, los cauces de distribución que solían seguir en los territorios de la Corona de España. El mapa que para ello podemos hacer es sencillo. Desde Venecia, las estampas del Juicio Final llegaron a Cádiz, por encargo del librero francés Luis Bonnardel (o Bonardel), quien, a su vez, las fue despachando a sus clientes por diversos puntos de América desde 1768 a 1772.

Las ciudades que se mencionan expresamente en esta documentación son, por lo menos, las siguientes: LA HABANA, SANTO DOMINGO, GUATEMALA, MÉRIDA DE YUCATÁN, VERACRUZ, RÍO GRANDE, CARTAGENA DE INDIAS, CARACAS, CUMANÀ, LIMA, SANTIAGO DE CHILE (VALPARAÍSO).

En esos mismos lugares no es raro encontrar aún hoy obras de San Alfonso impresas en vida del santo. Algunas habrían sido llevadas, incluso, a principios de 1800, como puede verse en los ejemplares de la *Theologia Moralis*, que se conservan en el Archivo Histórico Provincial de los Redentoristas en México.

De aquí, otro detalle curioso sobre el interés de las obras de San Alfonso en los Reinos de España: la atención que prestó la Inquisición Española a las ediciones de la *Theologia Moralis* y de *Las Glorias de María*.

Para entender lo que con esto queremos decir, véanse, por ejemplo, los volúmenes de la *Theologia moralis Illustrissimi ac Reverendissimi D. Alphonsi de Ligorio, Episcopi San Agathae Gothorum, et Rectoris Majoris Congregationis SS. Redemptoris, adjuncta in calce perutili Instructione ad praxim Confessariorum...Editio sexta nivissima... Tomus Primus, Romae 1767, Sumptibus Remondinianis, Superiorum permissu, ac Privilegio*, conservados en el Archivo Provincial CSSR de

México. En ellos puede leerse esta nota manuscrita sobre el frontispicio del tomo primero: *Corregido por orden del Sto. Oficio y su Edicto de 27 de Mayo de 1763. a. Manuel Bolea (rubricado). Corregido por edicto de 8 (?) de Julio de 1804. Manuel Bolea (rubricado)*. Y la corrección puede verse en *Tomo II, Cap. II. De Subjecto Eucharistiae, Dub. II. Art. I., p.135*<sup>37</sup>.

## 2. Ediciones, versiones, compendios y prontuarios de las obras morales de San Alfonso

El éxito comercial de las obras de San Alfonso explica, según Tannoia, las ediciones, versiones y publicaciones de las mismas en España. Un estudio del tema en general puede verse en M. De Meulemeester. En este momento nos interesa poner de relieve el tema concreto de las obras morales por su relación con los manuales o «libros de texto» alfonsianos que aparecen en el *Plan de Estudios* de 1852. Mas, ¿por qué optan los obispos españoles por los autores indicados?

La respuesta parece sencilla y creo que tiene dos partes: porque la moral alfonsiana estaba ya en ediciones, versiones, compendios y prontuarios españoles, y porque estas obras eran especialmente indicadas para la formación del clero. Son los dos temas que vamos a desarrollar en este apartado.

Sobre las ediciones de las obras morales de San Alfonso en España tenemos noticias generales en Tannoia<sup>38</sup>, como hemos indicado ya. De hecho, la *Theologia Moralis* fue publicada íntegramente por vez primera en España (Madrid) en 1797<sup>39</sup>.

La importancia de esta primera edición matritense la pone R. Tellería «tanto en la fecha de su aparición como en los elogios que contiene».

«Veía, en efecto, la luz pública con varias décadas de antelación sobre sus similares de fuera de Italia y cuando allende los Pireneos

---

<sup>37</sup> T. CEPEDAL, *La Inquisición española ante la moral de S. Alfonso (1793-1804)*, en «Pentecostés» 15 (1977) 293-334. Sobre las dificultades en Portugal, cfr LETTERE, III, 363-364.

<sup>38</sup> TANNIOIA, IV (1802), 77 y 79.

<sup>39</sup> *Theologia Moralis Illmi. Ac Revmi. D. Alphonsi de Ligorio, ed. 1ª matritensis*. A lo largo del siglo XIX se volvió a publicar en 1829/1830 y en 1876. En Barcelona apareció en 1858.

había cerrado -como veremos- el paso a las doctrinas morales de Alfonso. En cambio esta edición de Madrid pregona desde las primeras páginas no sólo la adhesión entusiasta de sus patrocinadores, sino su voluntad de romper una lanza en defensa de su autor»<sup>40</sup>.

Entre los valores que subraya esta edición cabría enumerar los siguientes: abundancia de materiales; claridad y brevedad de exposición; información selecta; orientación pastoral; experiencia práctica y discreta benignidad del autor en el mundo del confesonario; celo apostólico, etc.<sup>41</sup>.

El afianzamiento del magisterio de San Alfonso en las Iglesias de España durante el siglo XIX se vio reforzado con las repercusiones de lo que estaba significando ya en otras áreas de Europa y con el afianzamiento de su «fama de santidad» que fueron suponiendo los procesos de Beatificación, Canonización y Doctorado.

La beatificación de San Alfonso (1816) suscitó un mayor interés por las obras y por la figura del nuevo beato con una serie de ediciones, especialmente de las obras morales.

«Tampoco en España dejó de sentirse con fuerza la atracción del nuevo Beato, un poco al margen de las controversias allende los Pireneos. La *Theologia Moralis*, reeditada, según dijimos, antes que en parte alguna fuera de Italia, se reimprimió ahora (1829-1830) en pulcra y manejable edición -*secunda matritensis*-, en la que se reproducían los elogios de la primera al santo autor y se añadían las cuestiones relativas a la bula y a los privilegios de los militares. Sin embargo debió continuar por entonces señoreando en las aulas el manual clásico del P. Lárraga»<sup>42</sup>.

En 1830 comenzó a publicarse en Palma de Mallorca *Excerta ex libro cui titulus: Homo Apostolicus instructus in sua vocatione ad audiendas confessiones, auctore B. ALFONSO MARIA DE LIGORIO*<sup>43</sup>, que luego vemos también en Vich (1843), Burgos (1843 y 1849), México (1849), etc. Un pequeño prontuario o «vademecum» sacerdotal, cuya justificación se expresa así:

<sup>40</sup> TELLERÍA, *San Alfonso*, II, 832.

<sup>41</sup> *Ibíd.*, 832-833.

<sup>42</sup> *Ibíd.*, 888.

<sup>43</sup> *Excerta ex libro cui titulus: Homo Apostolicus instructus in sua vocatione ad audiendas confessiones, auctore B. ALFONSO MARIA DE LIGORIO, seu sensa ejusdem. Superiorum facultate, Mexici, ex Typographia Religionis Vocis, 1849.* Es la edición que tenemos presente.

«Cum' ex decretis Apostolicis in causa Beatificationis ALPHONSI MARIAE DE LIGORIO editis, constet in ejus doctrina nihil censura dignum fuisse repertum, eumque hanc suam doctrinam in praxim deducendo inter Sanctos fuisse annumeratum, scopus Editoris hujus libelli fuit sensa ejusdem Beati circa quaestiones majoris momenti paucis verbis exprimere, ut ea Sacerdotes saepius legere possint, et, si opus sit, in ipso poenitentiae Tribunali ad memoriam revocare»<sup>44</sup>.

En cambio, las razones para preferir la Teología Moral del Beato, nos las resume en doce puntos del modo siguiente:

QUAEDAM RATIONES / EX AUCTORE HUIUS LIBELLI / QUIBUS PRAEFERENDA VIDETUR / THEOLOGIA MORALIS / B. LIGORII.

I. Ligorius, cum ex scriptoribus Theologiae moralis sit postremus, anteriorum omnium doctrina et eruditione usus est.

II. Cum caeteros legisset, eorumque rationes hinc et inde aequali lance ponderasset, precibus suis atque virtutibus a Sede Romana probatis, eam coelestem scientiam consequutus est, qua scriptores omnes donati non fuerunt.

III. Theologiae moralis principes, eorumque opiniones singulatim producit, ejusque opus illorum compendium est.

IV. Non typis mandavit scripta, nisi postquam per triginta annos desudasset in ministeriis praedicationis et confessionis. Inauditum facinus in caeteris scriptoribus.

V. Celebriores, mirabilioresque peccatorum conversiones fructus opimi fuerunt ejus ministerii.

VI. In sua conscribenda Theologia, nullo systemate sive nationali, sive provinciali ligatur.- Sola doctrina Sanctae Romanae Ecclesiae scopus ejus fuit, cujus definitiones circa doctrinam morum religiose transcribit, quae passim ab aliis scriptoribus ommittuntur.- Eos potissimum refutare contendit, qui saniora morum principia pervertere conati sunt, Jansenistas scilicet, eorumque proscripserunt systemata, atque priores Ecclesiae regulas, quas ad amissim sequebantur omnium saecularum pii aequae ac sancti viri, ad praxim deducere satagebat.

VII. Purus oculo, et simplex corde, nec quaestum temporalem, nec vanam nominis gloriam, nec plausus hominum perquirebat.

VIII. Maximi ejus doctrina morum aestimatur ab iis, qui odore virtutum, et zelo pollent salutis animarum.

IX. In Beatorum numero est relatus illam Theologiam docens, et deducens in praxim. Poteritne ergo damnari, qui ejus vestigia sequatur?

<sup>44</sup> *Excerta*, p. 4 sin n. Sigue la *In Festo B. Alphonsi Mariae de Ligorio Oratio*.

X. Ex sanctis viris, qui de morali Theologia tractarunt, nullus sicuti Ligorius eam profunde explicavit.

XI. Roma, post iteratum religiosissimum examen, declaravit: in ejus doctrina nihil censura dignum.

XII. In solo Ligorio Theologiae moralis scriptore, tot et tantae dotes reperiuntur<sup>45</sup>.

Por otra parte, en 1832 aparecía ya la primera edición española de *B. Alphonsi Ligorii Theologia Moralis in compendium redacta et in duo volumina distributa, opera et industria A. GALANI, presbiteri, ad usum Theologiae candidatorum, Ferrariae 1789, Bassani 1821, Madrid, Verges, 1832 (1ª editio hispana), Mutinae 1833, etc.* De este autor dice R. Tellería:

«Otras plumas españolas se les habían adelantado (a los editores de la primera edición española de la *Theologia Moralis* en 1797), aunque fuera de su patria. Tal, la del jesuita P. Andrés Galán (1755-1825), natural de Zaragoza y desterrado de España por Carlos III. Como teólogo del obispo de Anagni compendió (1789) en dos volúmenes la *Teología Moral* de Alfonso acomodándola a los seminarios. 'Si ha habido en nuestra época algún autor -escribe en el prólogo- que ha evitado sagazmente los dos extremos del rigorismo y del laxismo y se ha mantenido seguro en la senda de en medio es sin duda Alfonso de Ligorio, varón en verdad doctísimo y orlado del esplendor de todas las virtudes'.

Tan familiar debía ser entre los desterrados jesuitas de lengua española la producción literaria y la vida de Alfonso, que no mucho después el mejicano de Puebla, P. Manuel Iturriaga, teólogo del obispo de Fano, le dedicó en sus *Dissertationes* los más lisonjeros epítetos y le juzgó 'superior a toda ponderación por su ciencia y virtud'<sup>46</sup>. Y aún hubo un tercero, el P. José Losada Becerra, que imitando *Las Glorias de María* de Alfonso y declarando que procuraba calcarlas, escribió entonces las *Glorias de San José*» (Parma 1796)<sup>47</sup>.

Otro paso más en este proceso de afianzamiento de la moral alfonsiana en España hemos de buscarlo en la proyección del prestigio que San Alfonso había ido adquiriendo en el mundo transalpino.

<sup>45</sup> *Ibíd.*, p. 5-6 sin n. Para la contextualización de esta obra. TELLERÍA, *San Alfonso*, II, 931.

<sup>46</sup> E. ITURRIAGA, *Dissertationes in morales quaestiones...* (Assisii 1796), vol. VI, 152; vol. III, 95; vol. V, 55, 73, 75. Sobre este autor hemos tenido en cuenta una nota del P. L. MIGUÉLEZ, *Manuel Mariano Iturriaga, un Contemporáneo* (de S. Alfonso), 292-294 (6-8).

<sup>47</sup> R. TELLERÍA, *San Alfonso*, II, 832-833.

«De las controversias de allende los Alpes viene a ser un eco la versión española (1833) de las *Reflexiones sobre la santidad y doctrina del Beato Alfonso*, de Lanteri. Está hecha sobre la edición italiana y se benefició el anónimo traductor de las mejoras en ellas introducidas. Más aún, 'para desvanecer, dice, hasta el más mínimo recelo que puedan algunos conservar de las obras morales del Beato Ligorio, en razón de lo que se ha dicho o escrito en España contra ellas' añadió (p. 300) las declaraciones de la Sagrada Penitenciaría al cardenal Gousset que poco antes hemos recogido. De esta suerte se afirmó en nuestra patria el crédito que ya entonces le reconocían y que se aumentará después de la canonización. La fecha en que esta última iba a verificarse había llegado»<sup>48</sup>.

### 3. La moral en la formación del clero español durante el siglo XIX

En este apartado quisiera lograr una aproximación al proceso que siguió la moral alfonsiana hasta convertirse en «ruta segura» de formación para los seminaristas y los sacerdotes españoles durante el Siglo XIX.

«Con las numerosas obras que escribió, repletas de erudición y de piedad, abrió una ruta segura por donde los directores de almas de los fieles cristianos pueden caminar sin ningún tropiezo» (Pío IX).

«Es el Doctor que, particularmente en materias de moral, puede seguirse con plena seguridad» (S. C. de Sem. 26 abril 1920)<sup>49</sup>, con referencia casi literal a la respuesta de la Sda. Penitenciaría del 5 de julio de 1831: «sequi tuto potest».

La manualización de la teología moral para la formación del clero y de los confesores parece una de las características de esta disciplina en el siglo XIX. España no constituye una excepción desde este punto de vista, aunque por las circunstancias políticas y eclesiales del momento la producción literaria de tipo moral sea menos abundante y menos conocida que la de otros países. Y como en otros países, esta «manualización» de la moral va acompañada de la «ligorización» de los manuales, como decíamos al principio.

La importancia y el significado histórico de este hecho quizás haya que buscarlos en el proceso de restauración y renovación de la Iglesia de España, que tuvo lugar a mediados del siglo XIX y que se

<sup>48</sup> *Ibid.*, 888.

<sup>49</sup> *Enchiridium Clericorum*, Roma 1938, n. 1110. Sobre el tema en general, J. M. AMENÓS, *El fomento de vocaciones eclesiásticas en España durante la segunda mitad del siglo XIX*, en «Seminarios» 1 (1955) 58-83.

refleja, de alguna manera, en el Concordato de 1851 y en su ejecución. El nuevo plan de estudios para los seminarios españoles y la planificación de la formación sacerdotal se inscriben en ese contexto. Y puesto que se debe a la acción del nuncio Juan Brunelli (1847-1857) y a la colaboración de los obispos españoles, refleja también un proyecto común de formación sacerdotal. Descubrir el puesto que dentro de él tiene la moral y los manuales o «autores de texto», que para su estudio se proponen, así como el puesto que en ellos va ocupando la moral de San Alfonso es lo que tratamos de estudiar.

Para poder llegar a una respuesta convincente es necesario tener en cuenta esa especie de clamor de renovación eclesial que se experimenta en España en este momento. La renovación del *Plan de Estudios para los Seminarios Conciliares de España* del 28 de septiembre de 1852 y las propuestas del P. Claret las entenderemos mejor si las encuadramos en la inquietud renovadora de la época, tanto en la Iglesia universal como en las iglesias de España y de Cataluña. De ella forman parte también las propuestas de la Sierva de Dios María Antonia París i Riera (1813-1885), fundadora de la Congregación de Misioneras Claretianas y tan vinculada al mundo del P. Claret<sup>50</sup>. Manifestaciones de todo este fenómeno podemos verlas:

1) En las disposiciones de los Concilios Provinciales, de los Sínodos Diocesanos y de los documentos pontificios desde Gregorio XVI (1831-1846) en adelante<sup>51</sup>.

2) En el *Convenio [del 28 de abril de 1845] entre Su Santidad, el Señor Gregorio XVI, Sumo Pontífice, y Su Majestad Isabel II, Reina Católica de las Españas*<sup>52</sup>

---

<sup>50</sup> Para el estudio del tema, SACRA CONGREGATIO PRO CAUSIS SANCTORUM. Prot. n. 1362-8. Tarracoen. Canonizationis Servae Dei Maria Antonia Paris i Riera, Fundatricis Congregationis Missionarum Claretianarum (1813-1885), Positio super vita, virtutibus et fama sanctitatis, Romae 1987 (= Positio). J. ALVAREZ GÓMEZ, *Historia de las RR. de María Inmaculada, Misioneras Claretianas*, Roma 1980; J. M. LOZANO, *Con mi Iglesia te desposaré. Estudio sobre la experiencia religiosa de la S. de D. M. Antonia París*, Madrid 1974; ID., *María Antonia París: Escritos autobiográficos - Puntos para la Reforma - Constituciones. Estudio crítico*, Introducción y Notas por el P. Juan Manuel Lozano, cmf, Barcelona 1985.; F. JUBERIAS, *Por su Cuerpo que es la Iglesia. Semblanza espiritual de la S. de D. M. A. París*, Madrid 1973.

<sup>51</sup> Sobre los seminarios, cfr *Enchiridion Clericorum. Documenta Ecclesiae futuris sacerdotibus formandis*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1975, pp. 248 (1833) - 291 (1855).

<sup>52</sup> F. SUÁREZ, *Génesis del Concordato de 1851*, en «Ius Canonicum» 3 (1963)

3) En las negociaciones (1849-1851) y en los documentos relacionados con el Concordato español de 1851, en el mismo Concordato, y en las disposiciones para su puesta práctica (1852 seg.)<sup>53</sup>.

4) En el *Breve pontificio [16 V 1852] que nuestro santísimo padre Pío papa IX dirigió a los Prelados españoles, invitándolos a la celebración de Concilios provinciales con arreglo al Concordato de 1851* y en el *Proyecto de Concilio en 1859* «concebido y formulado por el Excmo. e Ilmo. Sr. Arzobispo de Tarragona Dr. D. José Domingo Costa y Borrás, con acuerdo y aprobación de los Ilmos. Sres. sufragáneos», entre los que se encuentra *D. José Caixal obispo de Urgel*. Como respuesta a la «circular del Metropolitano de Tarragona», Mons. Caixal propone «las reflexiones que me han ocurrido después de haberlo bien meditado» con fecha del 10 de junio de 1859 (p. 390-97), en las que se pueden ver algunos aspectos concretos de la renovación eclesial<sup>54</sup>.

5) En las respuestas de los obispos a los *Apuntes que para su uso personal y para el régimen de la Diócesis escribió y tenía siempre a la vista el Arzobispo de Santiago de Cuba (hoy de Trajanópolis) D. Antonio María Claret y Clará y Apéndice que contiene las contestaciones de los Excmos. e Ilmos. Prelados a quienes se remitió un ejemplar*<sup>55</sup>.

6) En la «renaixença» espiritual de la iglesia catalana, sin olvidar, al hablar de ella, el espíritu misionero, manifestado, tanto en las «misiones populares»<sup>56</sup>, como en las «misiones extranjeras». Dos misioneros benedictinos de especial renombre en este momento fueron «los padres misioneros, los Sres. Serra y Salvado»<sup>57</sup>.

7) En los grupos religiosos contemporáneos<sup>58</sup> y en las restantes personalidades eclesiales<sup>59</sup>.

123-132.

<sup>53</sup> *Ibíd.*, 79-249.

<sup>54</sup> R. DE EZENARRO (edit.), *Obras del Excmo. e Ilmo. Sr. Dr. D. José Domingo Costa Borrás. Concilios Tarraconenses*, Tomo II, Barcelona 1866: *Apéndice a la Colección de los Concilios Provinciales Tarraconenses. Proyecto de continuación de los mismos, formulado en 1859 por el Excmo....Arzobispo de Tarragona*, 383 ss.

<sup>55</sup> 2ª Edición, Madrid, Imprenta y Librería de Don Eusebio Aguado, 1865.

<sup>56</sup> *Positio*, 4-5.

<sup>57</sup> *Positio*, 39. Sobre el tema: R. SALVADO, *Memorias históricas sobre la Australia y particularmente acerca de la Misión benedictina de Nueva Nurcia y los usos y costumbres de los Salvajes*, Barcelona 1853. Edición, con introducción y notas de un P. Benedictino de la Real Abadía de Samos, Madrid 1946.

<sup>58</sup> C. LANGLOIS, *Le Catholicisme au féminin. Les congrégations françaises à*

De hecho, la manualización de las obras morales de San Alfonso se remonta, de alguna manera, al período comprendido entre su beatificación (1839) y su proclamación como doctor de la Iglesia (1871). Las actitudes ante la doctrina de San Alfonso en este período las titula R. Tellería: «*Nuevos amigos y algún enemigo*»<sup>60</sup>. Sobre los amigos hace resaltar

«un hecho significativo: el de que entre la canonización y el doctorado de San Alfonso le rindem culto especial los varones más celebrados por su santidad en el seno de la Iglesia».

Y hace referencia a: Don Guala, Pío Bruno Lanteri, José Cafaso, Juan Bosco, Leonardo Murialdo, José Benito Cottolengo, Antonio María Gianelli, Cristóbal Bonavino, Gabriel de la Dolorosa, Cayetano Errico, Alfonso María Fusco, Jenaro de Rosa, Luis de Casoria, Vicente Strambi, Pedro Eymard, Antonio Rosmini Serbati, Pedro Scavini, Dom Guéranger, etc<sup>61</sup>

Es el contexto en que se da un nuevo interés por las obras de San Alfonso y por las ediciones completas de las mismas. Sin embargo,

«paralela a la difusión de los escritos generales de San Alfonso fue la tarea de familiarizar a los confesores con los principios de su *Teología Moral*. Para ello, conocida la orientación de la Santa Sede, se multiplicaron en esta etapa los manuales que reproducían el texto alfonsiano o se inspiraban en sus directrices, aunque alguna vez la inspiración no pasara de la portada del libro. El mismo año de la canonización de San Alfonso (1839), aprovechándose del clima favorable creado por las campañas del abate Gousset, lanzó desde Toulouse D. Neyraguet, sacerdote de la diócesis de Rodez, su célebre *Compendium*, reeditado luego en Lyon, París, Tournai, Pavia, Nápoles, Madrid y otras ciudades. En la edición de Tournai (1841) decía el autor al Revmo. Gousset: Doquiera que se enaltezca la *Teología* ligoriana, allí donde los obreros evangélicos se fatiguen en pos de las almas y cosechen bajo la égida de Alfonso frutos ubérrimos para el Cielo, felicitarán a V. E. Como reivindicador de tan saludable doctrina'. Para su trabajo recibió Neyraguet alientos del P. Gury, jesuita, el mismo que a instancias del Revmo. P. Roothaan reflejó luego en otro no menos célebre *Compendium* (1850) y en los *Casus*

---

*supérieure générale au XIX. siècle*, Paris 1984.

<sup>59</sup> J. ALVAREZ, *Historia*, 722, donde se hace referencia a A. Rosmini.

<sup>60</sup> R. TELLERÍA, *San Alfonso*, II, 921.

<sup>61</sup> *Ibid.*, 921-926.

(1862) la 'mente' de San Alfonso tal cual la había conocido en Vaals y en Roma. Aunque combatido desde su aparición, se sostiene aún hoy día este *Compendium* de Gury por sus cualidades intrínsecas y por los rodrigones que le han ido poniendo Ballerini, Palmieri, Dumas, Ferreres, Tummulo, Bulot, Jorio y algunos más»<sup>62</sup>.

Entre los manuales redentoristas destaca el *Epítome* (1848) del P. Martín Schmitt, que tuvo en cuenta los que habían compuesto ya Galán, Panzuti, Neyraguet y Moullet. En el P. Schmitt se pone de relieve su fidelidad a las fuentes de la moral alfonsianas: la *Theologia Moralis* y el *Homo Apostolicus*, cuyas ediciones completas tenían lugar en ese momento<sup>63</sup>.

Era normal que el hecho se reflejase también en las Iglesias de España aunque todavía no hubieran llegado los redentoristas.

«Quizá fue Cataluña donde mejor percibieron el carácter práctico y popular de la espiritualidad del Santo napolitano y por eso mismo trataron de difundirla entre las masas. Cabe buena parte de esa honra a don Joaquín Cornet, adalid del periodismo católico, que en medio de sus quehaceres de redactor y de bibliotecario halló tiempo para trasladar al castellano -desde 1841 en adelante- casi una docena de libros de San Alfonso. Cerca de él y en un plan superior de restauración de ideales católicos, tampoco dejó Balmes de pedir al Santo moralista inspiración y luz en muchas cuestiones»<sup>64</sup>.

Sin embargo, el problema de la formación moral del clero no era nuevo en España. Se remontaba a la época de San Alfonso. Joseph Díaz de Benjumea decía en su *Prólogo y disertación dialogada*:

«Notorio es a todos la necesidad, que en España tenemos de un Curso de Moral en nuestro idioma y lengua castellana: porque aunque hay muy excelentísimos libros de moral y españoles, pero los latinos los leemos pocos, y no con poco trabajo, ya por lo dilatados, ya por lo confusos, y los más son los que los dejan, porque cualquiera que estudia, quiere que le cueste poco trabajo lo que aprende...».

Y continúa exponiendo la dificultad para entender y estudiar los libros escritos en latín, así como el retraso de los que están en lengua romance<sup>65</sup>.

<sup>62</sup> *Ibid.*, 927-928. A continuación expone otros manuales de inspiración alfonsiana (p. 928-929) haciendo resaltar los debidos a los redentoristas (p. 929).

<sup>63</sup> *Ibid.*, 929; B. PANZUTI, *Theologia Moralis B. Alphonsi M. De Ligorio, ad usum studiose juventutis ipsius praesertim Congregationis, Neapoli 1824*.

<sup>64</sup> R. TELLERÍA, *San Alfonso*, II, 929.

<sup>65</sup> JOSEPH DÍAZ DE BENJUMEA, *Addiciones a la Theología Moral y Promptuario*,

Esto explica también la serie de publicaciones sobre temas de moral que van surgiendo en esta época <sup>66</sup>.

---

que de ella compuso el Muy Reverendo Padre Fr. Francisco Lárraga, Regente de la Universidad de Pamplona: *Dispuestas por el Doct. D. Joseph Diaz de Benjumea, Cura de Brea y Examinador de la Nunciatura: Aumentadas con las Bulas de Sumos Pontífices, Declaraciones de las Congregaciones de Cardenales, Resoluciones de la Sacra Rota, Ritos, Costumbres y Ceremonias de los Griegos en la administración de los Sacramentos.* En Madrid, en la Oficina de Manuel Martín, año de 1758, 5 tomos, Prólogo sin num. de pág.

<sup>66</sup> PEDRO ZAPATA Y CORONEL, *Manual mystico para Confesores, que gobiernan almas, que caminan a la perfección, huyendo de los tropiezos y errores de los Quietistas, en que han peligrado muchos. Compuesto de doctrinas de la Sagrada Escritura y Santos Padres por Don Pedro Zapata y Coronel, Prebytero y Confessor Extraordinario de las Religiosas Capuchinas de Toledo. Quien lo dedica al glorioso Patriarca S. Phelipe Neri, Fundador de la Congregación del Oratorio, Madrid 1747.* Dedicado de modo especial a la oración y a otras manifestaciones extraordinarias de la vida cristiana, es lógico que se preocupe del quietismo. En muchos aspectos recuerda los escritos del P. Sarnelli. Dice que comenzó a pensar en esta obra en 1739. PABLO SEÑERI (SEGNERI), *El Confessor instruido: Obra en que se le muestra al confessor nuevo la práctica de administrar con fruto el Sacramento de la Penitencia, y El Penitente instruido para confesarse bien: Obra espiritual, de la que puede cualquiera aprender el modo de volverse a la gracia de su Señor, y mantenerse en ella. Ambos tratados dados a la luz en Lengua Toscana por el M. R. P. Pablo Señeri, de la Compañía de Jesús, Predicador de nuestra Santísimo Padre Innocencio XII. para mayor útil de las Sagradas Misiones. Y traducida en nuestro Idioma por Don Juan de Espínola Baeza Echaburu. Séptima impresión. Año de 1760.* En Madrid, en la Imprenta de D. Gabriel Ramírez. (La primera aprobación es del 12 de febrero de 1695). JOSEPH LÓPEZ DEL REDAL Y CARRILLO, *Práctica de Confessonario, arreglada a las Bulas de nuestro S. P. Benedicto XIV. «Sacramentum Poenitentiae» et «Apostolici muneris».* Declaradas por el Rmo. P. Fr. Joseph López del Redal y Carrillo, Lector Jubilado, Definidor de la Santa Provincia de Burgos, de la Regular Observancia de N. P. S. Francisco. Se añaden en esta quinta impresión las Definiciones de la Theología Moral. Pónense al fin las Bulas literalmente. En Pamplona: por los Herederos de Martínez, año 1763. El formato es de 11 x 5 cm. de caja. Contiene las interrogaciones del Sto. Oficio u obligaciones de delatar que tenía el penitente. También trae en latín las «definiciones» de Lárraga. FÉLIX EGUÍA, *Directorio teológico-moral para asistir como ministro del Sacramento de la Penitencia a los que están en artículo y peligro de muerte, y a los delinquentes de pena capital, desde antes de intimarles la sentencia hasta el suplicio... Segunda edición aumentada de varias preguntas y tratados, y uno de éstos sobre la obligación y modo de hacer la operación cesárea.* Madrid, por Don Miguel Escribano, 1787.- En p. 41 cita: «Ligor. Exam. Ordinand.», y en la p. 208 dice: «Dottore Giuseppe Martelino, Párroco della Chiesa di S. Giorgio, Pratica per confortare li condannati ad ogni sorte di morte violenta, lib. 4. ottava ediz.

#### 4. De Lárraga a San Alfonso: «ligorización» de los manuales españoles de moral

Pero el interés por la formación del clero en teología moral provocó otro hecho definitivo para el afianzamiento del magisterio moral de San Alfonso en España: la «ligorización» de los manuales españoles de Teología Moral. De Lárraga, el manual español por excelencia, se fue pasando a San Alfonso, con la mediación de San Antonio María Claret.

En 1836 FRANCISCO SANTOS GROSIN<sup>67</sup>, escribiendo *Al prudente Lector* hace una *Advertencia preliminar sobre esta última corrección*:

«Benévolo Lector...para que mejor y más prontamente llegues a conocer el fin que me ha movido a emprender una obra tan árdua y dificultosa como es ésta, y la mucha utilidad que puede resultar de ella al público, te debo advertir primeramente: que aunque es cierto que el *Prontuario moral*, que dio a luz el P. M. Fr. Francisco Lárraga, fue el primero que en nuestra España se publicó, ilustrado el año de 1759 (sic) con las Bulas del sabio Pontífice Sumo Benedicto XIV, y el primero en que asimismo se corrigió el sistema Probabilístico en el tratado de la Conciencia, después que el célebre P. Fr. Daniel Cóncina publicó en Roma, año de 1749, su Teología Cristiana, haciendo con ella una vigorosa y justa guerra al Probabilismo; es preciso y forzoso confesar, que no salió enteramente corregido, añadido ni ilustrado en todos sus tratados y materias»<sup>68</sup>.

En la corrección de Lárraga, Francisco Santos Grosin menciona estos pasos:

---

<sup>67</sup> FRANCISCO SANTOS GROSIN, *Prontuario de la Teología Moral del P. Francisco Lárraga, reformado, corregido e ilustrado con varias constituciones de Benedicto XIV, en especial del solicitante in confessione, del ayuno, etc. por el convento de Santiago del Orden de Predicadores. Por Don Francisco Santos Grosin, presbítero y profesor de teología, y ahora nuevamente corregida con esmero en esta última impresión.* Barcelona, impreso por los Hermanos Juan y Jaime Gaspar, 1836. «Su primera edición se publicó en Madrid el año de mil setecientos y ochenta» (1780). *Ibíd.*, p. 6, sin núm.: *Al prudente Lector*.

<sup>68</sup> *Ibíd.*, p. 1, sin núm. Cfr *Prontuario de la Theología Moral, que ha compuesto el Convento de Santiago, del Sagrado Orden de Predicadores, siguiendo por la mayor parte las Doctrinas del M. R. P. Mro. Fr. Francisco Lárraga, Prior que fue de dicho convento, en el que se reforman y corrigen muchas de sus opiniones. Y se ilustran con la explicación de varias Constituciones de nuestro SS. P. Benedicto XIV. en especial de las que hablan del Solicitante in Confessione, del Confesor extraordinario de Religiosas, del Cómplice venéreo, del Sigilo de la Confesión, del Ayuno, etc.* Pamplona, en la Oficina de Don Miguel Joseph de Ezquerro, Impresor de la Corte y Consejo del Reyno de Navarra, año de 1760.

- P. M. FR. ANTONIO SAINZ, Catedrático de Santo Tomás en la Universidad de Alcalá, «quien le corrigió en nombre del mencionado Convento de Santiago»<sup>69</sup>.

- P. M. FERRER, *Suma Moral*, Valencia (?).

«emprendió asimismo hacer algunas notas al Prontuario de nuestro Lárraga, pero halló tanto que corregir, que aprovechando el dicho de cierto poeta dijo con donaire: *Como no lo quitéis todo, quedará una gran porquería*. Decía bien (prosigue el P. Mas, Adicionador de Ferrer), pues aún después de enmendada por su Colegio, tenemos para imprimir ciento y veinte una *Notas importantes*»<sup>70</sup>.

De la *Suma* de Ferrer cita, en p. 6 sin núm., el *tract. 4. cap. 3. núm. 235*, donde resume lo que el Ilmo. y V. Sr. Ayala, Obispo de Avila, decía sobre los *prontuarios*:

«Por cuanto la experiencia ha enseñado que la mayor parte de los confesores y párrocos nuevos, no sólo estudian por los Prontuarios, sino que su doctrina es la que practican, ya sea la tal doctrina del autor, o ya la de otros que refiere como probable el mismo autor. Por tanto conviene que en los Prontuarios no se enseñe sino lo que se deba de facto practicar».

«Lo cierto es también, que la *Suma Moral* del Padre Lárraga la prohibió a sus Religiosos del Orden de Predicadores el Reverendísimo P. General Boxadors».

«En atención asimismo de que también es cierto que no deja el referido *Prontuario* de andar en las manos de todos los jóvenes, aprovechándose éstos de su brevedad y claridad de su doctrina para exponerse al examen de Ordenandos y Confesores, y esto aún después que con tanto acierto y utilidad se han publicado ilustradas en nuestros días la referida *Suma* del P. M. Ferrer, el *Directorio Moral* del P. Echarri, y la *Flor del Moral* del P. M. Cliquet»<sup>71</sup>.

- Por todo ello, Francisco Santos Grosin se propone seguir en su obra de modo especial a San Agustín y a Sto. Tomás <sup>72</sup>.

- De hecho, concede una importancia especial a Benedicto XIV.

- A San Alfonso remite expresamente, al menos, en los siguientes pasajes:

<sup>69</sup> *Ibíd.*, p. 1, sin núm.

<sup>70</sup> *Ibíd.*, p. 2 sin núm.

<sup>71</sup> *Ibíd.*, p. 3 sin núm.

<sup>72</sup> *Ibíd.*, p. 5 sin num.

En p. 127 (del Sacramento de la Penitencia): «Véase Ligorio, *lib. 6. núm. 575*».

En p. 222: «Véase a Ligorio, *Theol. Moral. lib. 6. tract. 6. cap. 3. dub. 3. n.1115*».

En p. 291, hablando de la obediencia del penitente a la opinión del confesor: «Sin embargo, véase al ilustrísimo Ligorio, *Theolog. Moral. lib. 1. tit. Moralis Systema, vers. Nescio autem etc. Et lib. 6. cap. 2. dub. 5. núm. 604*; y a Ferraris, verbo *Confessarius*, art. 4».

En p. 292, hablando de las proposiciones de un autor que han sido condenadas: «Véase a Ligorio (*lib. 1. Theolog. Moral. Systema Monit. 1.*) quien refiere a la letra todo el mencionado decreto y resuelve este punto con bastante fundamento».

De estas citas deducimos que el autor tuvo presente, de alguna manera, la *Theologia Moralis* de San Alfonso, pero no he visto un interés especial por citarlo. Entre los contemporáneos cita a MIGUEL ARCENIEGA, *Método práctico de hacer fructuosamente confesión general*, Madrid 1794, 2ª ed., y VICENTE ELORDUI, *Agustino, El Espíritu de la Iglesia en la administración del Sacramento de la Penitencia*, Madrid 1794.

Un paso más en este proceso se debió a San Antonio María Claret<sup>73</sup>.

«Culto más rendido le tributó el gran apóstol del siglo, San Antonio María Claret, que sin mengua de sus cualidades y virtudes, veneró a San Alfonso como a su dechado y modelo» (...). «Persuadido de los bienes que al pueblo cristiano reportan las obras espirituales de San Alfonso, las incluyó entre las que por su iniciativa publicaba -a partir de 1847- la *Librería Religiosa* de Barcelona (...). Pero hay más. Debióse a San Antonio Claret la iniciativa de incorporar el espíritu de San Alfonso al *Prontuario* clásico del P. Lárraga. Este manual del insigne dominico navarro conocía siglo y medio de indiscutible crédito entre el clero español; por eso, la revisión del P. Claret (1854) más que al texto original, que retocó ligeramente, se ciñó a notas oportunas sacadas de San Alfonso o de sus fieles intérpretes»<sup>74</sup>.

<sup>73</sup> Cfr S. ANTONIO MARÍA CLARET, *Prontuario de la Teología Moral, compuesto primeramente por el P. Fr. Francisco Lárraga, del Sagrado Orden de Predicadores, después reformado y corregido... por D. Francisco Santos Grosin... y novísimamente adicionado y corregido por el Excmo. e Ilmo. Sr. D. Antonio María Claret, Arzobispo de Cuba...* Barcelona, Librería Religiosa, Imprenta de Pablo Riera, 1854, 1ª ed. 1855, 2ª ed.; 1856, 3ª ed.; 1858, 4ª ed.; 1859, 5ª ed.

<sup>74</sup> R. TELLERÍA, *San Alfonso*, II, 929-30. Algunas manifestaciones de este fenómeno podemos verlas, además, en las publicaciones siguientes: *Manual de (los) confesores, compuesto de El Sacerdote Santificado y de La práctica de (los) confesores*,

En su *Llave de oro o serie de reflexiones que, para abrir el corazón de los pobres pecadores, ofrece a los confesores nuevos el Excmo. e Ilmo. Sr. D. Antonio María Claret, Arzobispo de Cuba*<sup>75</sup>, presenta la siguiente lista de «Autores que convienen a un moralista para salir un buen confesor y director»:

(1) Autores morales para estudiar: SCAVINI<sup>76</sup>: es muy bueno para cursar; Lárraga: es un buen prontuario para presentarse a exámenes;

tenemos ediciones en Madrid: 1840, 1845, 1850, 1856. Poco después aparecen también en Barcelona ediciones de la *Instrucción al pueblo sobre los diez mandamientos y los sacramentos* (traducido por D. Joaquín Roca Cornet): 1842, 1844, 1856, 1876. *Homo Apostolicus* (en latín) se hizo una edición en Madrid y otra en Barcelona en 1849. *El Hombre Apostólico* (versión castellana de Raimundo de Miguel) tenemos las ediciones de París 1844 1ª ed., Barcelona, 1846 2ª ed., 1866, 3ª ed., y Madrid, 1875. D. NEYRAGUET, *Compendium Theologiae Moralis S. Alphonsi M. de Ligorio complectens tum Theologiae Moralis, tum operis cui tit. Homo Apostolicus substantiam, solamque auctoris doctrina*, Lugduni 1841, Tornaci 1845. Nova editio revisa et aucta, Barcinonae 1847, Maguntiae 1851. Del mismo autor tenemos también en castellano: D. NEYRAGUET, *Compendio de la Teología Moral de S. Alfonso. Comprende la sustancia ya de la moral lata, ya de la titulada «Homo Apostolicus» y sola la doctrina del Santo, dispuesta en mejor orden y conservadas las palabras del mismo texto en cuanto ha sido posible*, Madrid 1853; 3ª ed. en 1858, y 4ª ed. en Barcelona, 1858. En Barcelona se publica, en cambio, la *Práctica de confesores para confesar a la gente del campo*: 1857, 1882.- F. LÁRRAGA- A. Mª CLARET, *Prontuario de la Teología Moral*, Barcelona 1854, 1ª ed., Barcelona 1860, 5ª ed. *Lexikon Theologiae Moralis ex operibus S. Alphonsi M. de Ligorio depromptum...* Barcelona 1862, 1863.- P. SCAVINI, *Theologia moralis universa ad mentem S. Alphonsi M. de Ligorio*, Novariae 1835. En Barcelona se publicaba en 1859 la 3ª ed. J. GURY, *Compendium Theologiae Moralis*, Taurini 1850, 17ª (nova editio hispana), 1866, 1867, 1877. «En las primeras ediciones (la 1ª es de 1850) Gury declaraba explícitamente su inspiración y su dependencia de la TM alfonsiana. Sobre las ediciones de Gury, cfr Sommervogel, III 1956-1959». Desde la ed. 17ª (Taurini 1866) ya fue corregido por Antonio Ballerini (1805-1881). El cambio había comenzado con la lección inaugural de 1863-1864 en el Colegio Romano». M. VIDAL, *Frente al rigorismo moral, benignidad pastoral*, 193.

<sup>75</sup> S. ANTONIO MARÍA CLARET, *Prontuario de la Teología Moral*, 1859, p. 704.

<sup>76</sup> «Alius insignis moralista erat Petrus Scavini, praepositus novariensis, eques s. Maurutii et Lazzari, plurium academiorum socius (n. 22 Oct. 1790; + 17 Nov. 1869), cujus theologia moralis universa ad mentem s. Alphonsi saepissime ob suam utilitatem prodiit, Novariae 1847». *Novum compendium manuale Juris Canonici universi, ibíd.*, 1865. Para una información cfr *Enciclopedia Cattolica*, XI, Città del Vaticano, 1953, 20. Vicario general de Novara, desde joven sacerdote hasta 1869 en que murió, y amigo cordial de Rosmini, tomó parte en la polémica sobre el principio *Lex dubia non obligat* (1846 sig.) y se extendieron sobre la cuestión *De mente S. Alphonsi*. Se trataba del sistema moral expuesto en su *Theologia Moralis universa* (Novara, 1835, 1841, 1847 (4ª ed.), 1855, 1859, 1865 (Mediolani, 10ª ed.), 1874,

*Homo Apostolicus* de SAN LIGORIO: es bueno para formar un confesor práctico.

(2) *Para consultar*: NEVRAGUET, obra grande de San LIGORIO, RONCAGLIA, BILUART.

(3) *Autores de ascética y mística: Vida devota y espíritu* de San FRANCISCO DE SALES,

CASTELVETERE, SCARAMELLI, RODRÍGUEZ, *Obras del V. P. GRANADA, Obras de Santa TERESA, Obras de San JUAN DE LA CRUZ*».

En 1865 el mismo autor publica sus *Apuntes*<sup>77</sup>, en los que vuelve sobre el tema. El interés de este librito para la cuestión que nos ocupa, se desprende de los pasajes que vamos a citar. Por ellos podemos ver confirmado el contexto histórico en que se va proyectando el magisterio de San Alfonso sobre el conjunto de la formación del clero español.

«Hallándome ocupado en mi diócesis de Santiago de Cuba, San M. la Reina N. Sra. (q. D. g.) me llamó para que fuese su Confesor y Director espiritual<sup>78</sup>. Al momento el Capitán General puso un buque a mi disposición para que sin pérdida de tiempo pasase a la Corte. El vapor Pizarro me llevó al puerto de Cádiz, y el Señor Obispo de aquella diócesis, el Excmo. e Ilmo. Sr. Don Juan José Arbolí, tuvo la amabilidad de hospedarme en su palacio. Descansé dos días de las fatigas del viaje, que fue bastante fatigoso, y a últimos de mayo (de 1857) me dirigí a la Corte.

En los días que estuve en su compañía me vio los *Apuntes* y los quiso leer, y para poder enterarse mejor, me dijo que se los dejase tener para leerlos más detenidamente. En efecto, los leyó a su satisfacción y, a 8 de junio (de 1857), me escribió en estos términos»(...) <sup>79</sup>.

El obispo de Cádiz le anima a publicarlos tal cual están y con el título original:

1882, 1902 (16ª ed.).

<sup>77</sup> S. ANTONIO MARÍA CLARET, *Apuntes que para su uso personal y para el régimen de la Diócesis escribió y tenía siempre a la vista el Arzobispo de Santiago de Cuba (hoy de Trajanópolis) D. Antonio María Claret y Clará, y Apéndice que contiene las contestaciones de los Excmos. e Ilmos. Prelados a quienes se remitió un ejemplar*. Madrid, Imprenta y Librería de Don Eusebio Aguado, 1865, 2ª edición.

<sup>78</sup> ¿Por ser moralista? Recuérdese también la problemática que va a suscitar este cargo del P. Claret, y su devoción a S. Alfonso.

<sup>79</sup> *Apuntes...*, 3.

«Apuntes de un plan para conservar la hermosura de la Iglesia y preservarla de errores y vicios, que son la cizaña que el hombre enemigo aprovecha la oportunidad para sembrarla entre el trigo bueno»<sup>80</sup>.

«A los 19 del mes de octubre del mismo año de 1857 pasé un ejemplar a todos los Prelados pidiendo su parecer, y todos me honraron con su contestación, como se puede ver en el Apéndice que viene adjunto a los mismos Apuntes»<sup>81</sup>.

Agotados aquellos ejemplares, y siendo solicitados aún, se decide a hacer la nueva edición con algunas anotaciones y apéndices. Los grandes apartados serían éstos:

APUNTES QUE PARA SU USO...

Jesucristo

La Iglesia

Idea del Reino de Jesucristo

Obediencia al Papa (temas varios)

Utilidad y necesidad de los Concilios

Qué son los Obispos y cuáles son sus principales deberes.

APÉNDICE I

Contestaciones de los Sres. Arzobispos y Obispos.

APÉNDICE II

Vida del Sr. D. Pedro de Castro.

APÉNDICE III

Descripción de San Lorenzo del Escorial

Seminario del Escorial

Método y avisos para aprovechar en el estudio durante la carrera,  
p. 239

Filosofía, p. 241

Teología dogmática, p. 242

Teología moral, p. 244

Teología pastoral, p. 245

Ascética, p. 245

Sagrada Escritura, p. 246

Patrología, p. 247

Derecho canónico, p. 248

Historia eclesiástica, p. 249

Liturgia, p. 250

Oratoria sagrada, p. 250

Canto eclesiástico, p. 251

---

<sup>80</sup> *Ibíd.*, 5.

<sup>81</sup> *Ibíd.*, 4.

- Lengua hebrea, p. 252
- Lengua griega, p. 253
- Lengua alemana, p. 254
- Lengua inglesa, francesa, e italiana, p. 255
- Lengua árabe, p. 256
- Academia, p. 256
- Exámenes al final del curso, según el plan, p. 257
- Exámenes verbales generales, p. 258.

En este contexto están escritas las páginas que se refieren a la *Teología dogmática* (p. 242-243), a la *Teología moral* (p. 244-245), a la *Teología pastoral* (p. 245) y a la *Ascética* (p. 246). De ellas pueden deducirse las presencias y ausencias de San Alfonso en temas tan relacionados con su obra y con su doctrina. Es como se verá también de una manera gráfica la importancia tan llamativa del campo de la moral, sobre todo si los comparamos con los demás. Sobre *Teología moral* dice:

«El Seminarista se ha de instruir de tal manera, que con el tiempo pueda hacer con los prójimos lo que el Arcángel San Rafael hizo con el joven Tobías, que con su sabia dirección le apartó de los peligros, y le condujo a la felicidad propia y a la de la casa de sus padres. Debe ahora estudiar, a fin de que cuando sea sacerdote pueda, como médico, curar las enfermedades de las almas; como juez, dar sentencia ajustada a las leyes, sobre las causas que tendrá que juzgar; y como maestro, pueda enseñar, como dice el sagrado Concilio de Trento, a fin de que sea idóneo *ad populum docendum ea quae scire omnibus necessarium est ad salutem, ac administranda sacramenta*.

Para desempeñar bien su sagrado ministerio no se puede llevar por su capricho (...). A fin de evitar tan terrible anatema, ha de valerse de las reglas y doctrinas depositadas en la sagrada Escritura, Tradición, Concilios, Santos Padres y constituciones eclesiásticas.

Al efecto se valdrá de los autores de sagrada teología moral que se dan en los demás Seminarios, v. g. Gury, Scavini, S. Ligorio, Lárraga, Salmanticenses, la obra grande, Roncaglia.

En el Colegio Romano dan el Busembaum; en el Colegio de Propaganda Fide dan el Gury.

Para la formación de un buen moralista, mientras cursa no se ha de ocupar sino del autor que está señalado, y aún en éste se fijará mucho sobre los tratados de *Actos humanos*, *de Conciencia*, *de Leyes* y *de Pecados*, sin omitir los demás; y concluida la carrera mirará otros autores.

Conviene muchísimo entender claramente los primeros principios. Un solo principio bien comprendido, bien penetrado y bien retenido, contiene implícitamente la resolución de muchísimos casos.

Ha de saber los primeros principios, y también los ha de saber combinar cuando convenga.

En los casos dudosos no se debe apoyar en su propia opinión, sino que debe estudiar, como dice Benedicto XIV: *libros consulant quamplurimos*<sup>82</sup>.

R. Tellería cita a otros autores que manifiestan un interés semejante por San Alfonso. Por ejemplo, a Raimundo De Miguel, que escribe en la introducción de su versión castella (1846) del *Homo Apostolicus* :

«Un doctor que enseña con la palabra y con el ejemplo es dos veces Doctor; y un doctor que se hace santo practicando aquello mismo que enseña, puede hacer muchos santos. He aquí por qué se aprecian tanto entre los sabios las obras de San Ligorio»<sup>83</sup>.

En la línea del P. Claret tienen un significado especial los autores en que vamos a fijarnos a continuación. En ellos vemos explicitadas las razones para seguir a San Alfonso<sup>84</sup>.

En 1867 FERNANDO SÁNCHEZ Y RIVERA en las *Advertencias sobre la segunda edición* y en el *Prólogo de la primera* de su *Prontuario de Teología Moral*<sup>85</sup>, explicitaba una síntesis del proceso seguido por la moral alfonsiana hasta convertirse en la doctrina de los manuales y prontuarios españoles del siglo XIX destinados a la formación del clero. Creemos que el interés de los textos compensa su extensión. De Lárraga se pasa a San Alfonso.

Las razones de este proceso se hallan resumidas ya en los compendios del *Homo Apostolicus* publicados en España entre 1830 - 1849 y siguientes. El Concordato de 1851, al sugerir los compendios alfonsianos por excelencia en ese momento, sería un paso más. Pero

<sup>82</sup> *Ibíd.*, 244-245.

<sup>83</sup> R. TELLERÍA, *San Alfonso*, II, 930-31.

<sup>84</sup> Para una contextualización del tema, *Ibíd.*, 931.

<sup>85</sup> FERNANDO SÁNCHEZ Y RIVERA, *Prontuario de Teología Moral del Padre Lárraga, adicionado y corregido por el Excmo. e Ilmo. Sr. Don Antonio María Claret, y reducido a compendio por el Dr. D. Fernando Sánchez y Rivera. Van añadidas al fin varias tablas muy útiles a los que se dedican a los sagrados ministerios. Tercera edición aumentada con noticias de grande interés*, Sevilla, 1867, Imprenta de D. Eduardo Hidalgo y Compañía. La segunda edición es de 1864, y la primera, posterior a 1849.

la transformación de los otros manuales reflejan unas preocupaciones semejantes a las que se describen aquí.

«Animado del deseo de allanar las sendas que conducen al conocimiento perfecto de la Teología moral a los jóvenes que desean consagrarse al servicio de Dios en el estado eclesiástico, y de poner en manos de los señores Curas, y en general de todos los ministros del Santuario, un volumen reducido, en el cual encontrasen reunido cuanto debe saberse para desempeñar dignamente los sagrados misterios, traté de reducir a una brevísima suma la Teología moral de San Alfonso de Ligorio, haciendo un extracto del Compendio que de ella trabajó Neyragüet, añadiendo las especialidades que son propias de España, como lo concerniente a la Bula de la Santa Cruzada, al ayuno de los militares, etc. Mas vino a mis manos por providencia de Dios el Prontuario del P. Lárraga, adicionado por el Excmo. Sr. Claret, en cuyo prólogo leí las siguientes palabras de tan distinguido Prelado, que me hicieron variar de pensamiento, y dejé el trabajo que ya tenía empezado.

He leído (dice el Excmo. Sr. Claret) varios Prontuarios y Compendios tanto españoles como franceses, italianos, napolitanos y alemanes, y he creído preferible a todos el Prontuario del P. Francisco Lárraga, no sólo por la grande abundancia de doctrina que trae en tan pequeño volumen, sino también por ser en nuestro idioma y formado para los españoles.

Con el peso de tan respetable autoridad, he querido que sea este y no otro el *Prontuario*, que reducido a *Compendio*, llegue a manos de todos los venerables Sacerdotes y aspirantes al Sacerdocio.

Nada, absolutamente nada, falta en este pequeño volumen de cuanto debe saberse en el Prontuario del Lárraga, pues he extractado escrupulosamente de sus indigestos párrafos todo lo que era digno de saberse, intercalando en los lugares correspondientes las importantes notas con que lo había adicionado el Excmo. Sr. Claret, y otras que yo he tomado del Sr. Benedicto XIV y de San Alfonso de Ligorio. El dictamen de este insigne moralista, he procurado hacerlo prevalecer en toda la obra, de manera que en los puntos opinables en que disientan el Lárraga y San Alfonso, me he separado del primero, conformándome con el segundo, cuyas opiniones pueden seguirse con seguridad de conciencia, según las decisiones dadas por la Sagrada Penitenciaría de Roma a 5 de Julio de 1831. Puede decirse por tanto, que la doctrina de este Compendio es la de San Ligorio.

No me lisonjearé de haber dado a mi trabajo un estilo que haga desaparecer el mal gusto que hace desagradable la lectura del Lárraga, en medio de la pureza y abundancia de su doctrina. Yo, deseoso de vencer cuanto antes la dificultad que ofrecía a muchos el trabajo de entresacar lo digno de saberse de los párrafos del

referido Prontuario, no he hecho más que señalar lo que debe imprimirse, borrar lo que está de más, e intercalar las adiciones del Excmo. Sr. Claret, y las demás que he tomado del Sr. Benedicto XIV y de San Alfonso de Ligorio (...).

Diré por conclusión, que para salir un buen moralista se debe ante todo pedir a Dios esta gracia con confianza, con humildad y perseverancia; luego se ha de procurar saber bien un Autor, y después leer o estudiar otros, y consultar a sabios y experimentados moralistas. Por lo que suplico a todos los que aspiren a desempeñar dignamente los ministerios sacerdotales que procuren saber bien este *Compendio*, y después lean y consulten alguno de los autores siguientes: el Neyragüet, el *Homo Apostolicus*, la obra grande de los Salmanticenses, el Roncaglia o el Biluart. Para Mística y Ascética algunos de los siguientes: Castelveter, *Introducción a la vida devota* por San Francisco de Sales, *Combate espiritual*, *Lucerna mística*, Rodríguez, Scaramelli, las obras de Sta. Teresa o las de San Juan de la Cruz.

Mas antes de concluir, suplico rendidamente a los señores Párrocos, y a todos los demás eclesiásticos que tienen a su cargo *Cura de almas*, bajo cualquier concepto que sea, ya como capellanes de ejército, ya como capellanes de hospitales, etc., que lean con madura reflexión lo que se encuentra en este *Compendio*, en el capítulo 12 del tratado 6º, tomado del Santo Concilio de Trento, del Sr. Benedicto XIV y de San Alfonso de Ligorio, bajo este epígrafe: *Obligaciones de los Sres. Curas párrocos*» (...) <sup>86</sup>.

La culminación de lo que este proceso llegó a significar podemos verla en BERNARDO SALA, *La Teología Moral en noventa conferencias*. Profesor de Moral de los Misioneros Hijos del Inmaculado Corazón de María, en su CONFERENCIA I. *De la autoridad de San Alfonso de Ligorio*, se propone dar razones para «escoger entre tantos maestros aquel o aquellos que nos ofrezcan mayores garantías de seguridad y de buena dirección hacia el objeto indicado. Y hé ahí á qué van encaminadas las reflexiones que siguen» <sup>87</sup>.

Ya el PRÓLOGO (p. III) comienza con estas palabras, que hacen suya la importancia que San Alfonso concede al estudio de la moral, y lo que él mismo se propone con la obra que presenta:

« Hablando SAN ALFONSO de la estrechísima obligación que del estudio tienen todos los confesores, dice en su *Hom. Apost.* estas

---

<sup>86</sup> Los pasajes que transcribimos están tomados de la tercera edición (1867), p. VII-IX.

<sup>87</sup> *Ibíd.*, 9.

palabras: *Ningún confesor debe interrumpir el de la Teología-moral, porque en medio de tantas cosas diferentes y diversas entre sí relativas a esta ciencia hay muchas que, aunque se hayan leído, se borran de la memoria con el discurso del tiempo, porque ocurren rara vez, y por lo mismo conviene recorrerlas, estudiándolas con frecuencia.*

Estaba el Santo tan íntimamente convencido de la absoluta necesidad de este estudio, que no se cansa de inculcarlo en todas sus obras morales, y siempre con términos los más eficaces y apremiantes: es que lo consideraba sin duda como el muelle real de esta complicadísima máquina, llamada por San Gregorio M. *Arte de las artes.*

Mas, como son muchos los sacerdotes que a causa de sus ocupaciones precisas y por otros impedimentos no tienen apenas tiempo para emplearlo en este interesantísimo ramo de su sagrado ministerio, he pensado ofrecerles un medio cómodo y fácil de llenar este vacío.

Al efecto, he hecho un extracto de las obras morales del mismo San ALFONSO, cuyas opiniones pueden con toda seguridad seguirse, sin que haya necesidad de examinar las razones o autoridades en que las apoya. Es verdad que algunas veces me ha parecido conveniente apartarme más o menos de ellas, y otras he creído deber añadir algunas cuestiones recientes; pero en uno y otro caso he tenido el cuidado de advertirlo fielmente, o a lo menos de notar los lugares o fuentes de donde los he sacado.

Este extracto lo he dividido en 90 conferencias de una extensión casi igual, a fin de que puedan servir no sólo para el estudio privado de los particulares, sino también para hacer con más fruto las tan recomendadas conferencias eclesiásticas, a cuyo fin he añadido una escogida colección de casos prácticos, que se podrán resolver en ellas con estas mismas doctrinas.

Cada una de dichas conferencias se puede cómodamente leer en menos de media hora; y de consiguiente no hay eclesiástico, por muy ocupado o distraído que esté por otra parte, que no pueda leer una de ellas cada día, y así repasar toda la moral cada tres meses, o sea, cuatro veces al año. Pero si alguno puede disponer de más tiempo, no por eso ha de pasar a estudiar las que siguen, sino que hará mejor que se detenga en la misma, examinándola más a fondo, y consultando los otros autores que tratan de la misma materia más latamente.

Y para que la obrita esta pueda en todas ocasiones ser útil no sólo a los eclesiásticos que viven en sus propias casas, sino también a los que se ven precisados a viajar, y sobre todo a los que se dedican a las santas misiones, he procurado darle un tamaño proporcionado para poder ser llevada en el bolsillo y ser leída delante de otros sin

llamar la atención, en las diligencias, ferrocarriles, y aún al ir de paseo, aprovechando de este modo un tiempo precioso, que, a no haber una comodidad semejante, suele perderse miserablemente.

Por último, en obsequio de los ordenandos y demás que han de ser examinados sobre la materia, he puesto las definiciones de las cosas principales en latín. Las he sacado del Epítome del P. Schmitt que, como hijo de religión del mismo Santo, es considerado como su más fiel intérprete»<sup>88</sup>.

En las *Advertencias*, el autor remite a las siguientes obras de moral:

«1ª. La letra M de las notas significa la obra grande de San ALFONSO; la H, su *Homo apostolicus* (...).

2ª La O indica la obra de GURY, y la C los casos del mismo autor.

3ª Si alguno no tiene las obras del Santo, puede consultar el NEIRAGUET, SCAVINI, GURY o SCHMITT, todos los cuales enseñan a poca diferencia la misma doctrina»<sup>89</sup>.

La Conferencia I. *De la autoridad de San Alfonso de Ligorio*, resume la doctrina tradicional sobre el tema desde principios de siglo. Escogemos los párrafos que nos parecen más significativos.

«Siendo la *TEOLOGÍA-MORAL* la ciencia que más directa y eficazmente puede y debe contribuir a la salvación de las almas, no es extraño que tantos sabios hayan aguzado sus ingenios y empleado sus vigilias en darle toda perfección posible. Mas, como no todos, aunque animados de los mejores deseos, han logrado tan laudable fin con el mismo acierto y felicidad, lo que nos conviene a nosotros, es escoger entre tantos maestros aquel o aquellos que nos ofrezcan mayores garantías de seguridad y de buena dirección hacia el objeto indicado. Y he ahí a qué van encaminadas las reflexiones que siguen.

1ª *Ceteris paribus*, han de ser preferidas las doctrinas de los Santos y teólogos más virtuosos, ya que, quien tiene el corazón más limpio, tiene también por lo común el espíritu más recto. Y como los teólogos santos y piadosos se dejan siempre guiar por la caridad, que es como su alma, por eso sus opiniones son por lo regular más útiles y oportunas para conseguir la salvación de las almas.

---

<sup>88</sup> BERNARDO SALA, *La Teología Moral en noventa conferencias, por el presbítero D. Bernardo Sala, B. Profesor de Moral de los Misioneros Hijos del Inmaculado Corazón de María*, Vich, Imprenta y Librería de Soler - Hermanos, 1868. Puede imprimirse: José Senmartí, Vic. Gen. Vich, 27 Mayo de 1868. Texto citado, en pp. III-VI.

<sup>89</sup> *Ibíd.*, p. VIII.

2ª Por una razón semejante deben ser preferidas igualmente las doctrinas de aquellos moralistas que no se contentaron con serlo en la cátedra, sino que quisieron serlo también en el confesonario. Los que no sólo estudiaron mucho la Teología, sino que la ejercitaron también mucho, son los únicos que en realidad merecen el nombre de Maestros en esta ciencia (...). Sería por tanto una necedad el preferir las opiniones de aquellos moralistas de los cuales consta, o por noticias históricas, o por el modo de expresarse y de tratar las materias, que no tuvieron mucha práctica de confesonario, o al menos de confesar grandes pecadores.

Ahora bien, de estas premisas, tan conformes a razón, es fácil deducir que entre los muchísimos escritores de moral, cuyas opiniones pueden lícitamente seguirse por no ser reprobadas por la Iglesia, debe sin duda darse la preferencia a las de de San ALFONSO DE LIGORIO, cuyas obras son principalmente recomendables por las razones siguientes:

1ª Porque fue un gran Santo (...).

2ª Porque fue un gran sabio, escritor de más de cien tratados diferentes, todos muy devotos y eruditos.

3ª Porque fue muy *experimentado*, puesto que se ejercitó en el sagrado ministerio de oír confesiones por el largo tiempo de más de sesenta años.

4ª Porque todas sus obras fueron repetidas veces y con mucha escrupulosidad revisadas por la Sagrada Congregación, y fueron halladas dignas de aquella honorífica nota en que se declara no haber en ellas cosa digna de censura: *Nihil censura dignum*. Con lo cual quedamos asegurados que no hay en ellos proposición alguna que sea peligrosa para la fe y buenas costumbres.

5ª Porque la S. Penitenciaría ha declarado que obra prudentemente y con seguridad el confesor que, sin más examen ni investigación que la necesaria para asegurarse de la doctrina del Santo, sigue en la práctica todas sus opiniones, con tal que no hayan sido posteriormente declaradas o reconocidas como improbables o insostenibles.

6ª Porque el mismo tribunal ha declarado además que un profesor de Moral puede también sin escrúpulo y con toda seguridad enseñar la doctrina de tan *santo* y *sabio* varón, aunque siempre con las excepciones indicadas en el apartado anterior, y sin menoscabo del crédito y autoridad de que en la Iglesia justamente gozan los otros autores (S. Penitenciaría, 5 de Julio de 1831).

7ª Por haber merecido los más esclarecidos e insignes elogios de los Sumos Pontífices: Benedicto XIV (...); Pío VII, que, además de confirmar con su suprema autoridad el juicio de la Sagrada Congregación, de que en sus obras no hay *cosa digna de censura*, le

declaró prudente en *grado heroico*, no sólo como cristiano, pastor de almas, confesor y obispo, sino también como *escritor*; León XII (...); Pío VIII (...); y finalmente Gregorio XVI (...) en la Bula de su canonización (...).

(...) Además confirman el aprecio que merece, las dos razones que siguen: 1ª Porque su obra de *Moral* es como un vasto y bien provisto almacén, que contiene todo lo mejor y más escogido que se halla en los otros autores; 2ª porque todo su sistema está basado en la célebre máxima: *In medio virtus*; cuya veracidad en materias morales es generalmente reconocida por todos los teólogos más sabios y sensatos.

En vista de esto, ya no debe extrañarse que en este extracto haya prescindido de razones y autoridades, y que únicamente haya tratado de asegurarme de las verdaderas opiniones del Santo; como, en efecto, así lo he hecho, valiéndome principalmente del Epítome del P. Schmitt, el cual, siendo hijo de su Congregación del SS. Redentor, ha tenido un especial cuidado en seguir exactamente la verdadera doctrina de su Santo Padre, como la afirma su P. Provincial al darle licencia para imprimirlo.

Apoyado, pues, en tan grave como respetable autoridad, ya no temo decir a mis benévolos lectores: Ahí tenéis la doctrina genuina del gran SAN ALFONSO: abrazadla por tanto con seguridad y confianza; seguidla sin temor ni recelo; puesto que, si bien algunas veces me aparto de ella, no me aparto de su espíritu, que es espíritu de verdad, sino de su letra, que por razón de los tiempos debe ser en algunos puntos modificada, restringida o ampliada, como se verá por las razones que en su lugar se alegarán»<sup>90</sup>.

El primero de los *CASOS DE CONCIENCIA*, tomado de Gury, trata de la obligación que tiene el moralista de seguir las opiniones de San Alfonso y de la certeza que pueden suponer<sup>91</sup>.

Para terminar esta sección recordamos un *Prontuario de Teología Moral* aparecido en 1872<sup>92</sup>. Se propone seguir a Santo Tomás, a los Salmanticenses y a San Alfonso. La actualidad de los temas y la documentación que ofrece parecen una de sus características, que harían de él una forma nueva de *Prontuario*.

---

<sup>90</sup> *Ibíd.*, 9-15.

<sup>91</sup> *Ibíd.*, 15-16.

<sup>92</sup> *Prontuario de Teología Moral*. Por D. N.N., Presbítero, Colaborador de «El Consultor de los Párrocos», Madrid, Imprenta de E. De la Riva, 1872.

III. CAUSAS Y CARACTERÍSTICAS DE LA ATENCIÓN  
QUE LA IGLESIA DE ESPAÑA COMENZÓ A PRESTAR  
A LA FIGURA Y A LAS OBRAS DE SAN ALFONSO  
CONCLUSIÓN

La imagen de San Alfonso en el ámbito español tuvo que contar con biografías pobres y de origen extranjero. Por eso, casi se debe más a las obras y al magisterio eclesial del santo que a sus biógrafos. De hecho, se hereda la tradición centroeuropea de acudir a la figura, que de aquí se desprendía, para justificar la aceptación de su doctrina. Así, ya al final del período en que se ha ido centrando nuestro estudio, BERNARDO SALA, B., al exponer las siete razones por las que las obras de San Alfonso de Ligorio «son principalmente recomendables»<sup>93</sup>, subraya una serie de expresiones, a veces precedidas de un calificativo, de las que se desprende este retrato:

*Santo, sabio, experimentado // prudente en grado heroico // no sólo como cristiano, pastor de almas, confesor y obispo // sino también como escritor // en cuyas obras no hay cosa digna de censura*<sup>94</sup> y se le «puede seguir con seguridad».

Por eso, al preguntarnos por las causas y características de la atención que la Iglesia de España comenzó a prestar a la figura y a las obras de San Alfonso, haríamos resaltar, en forma de conclusión, las siguientes, que casi nos contentamos con enumerar.

1. No aparecen inquietudes ultramontanas, antigalicanas o antijansenistas propiamente dichas. Sí se nota el influjo de los exclaustrados y expatriados que, habiéndose refugiado en los Estados Pontificios y en otros países europeos hasta mediados del siglo XIX, volvían a España. Podemos ver alusiones en Tannoia, al hablar de las «visitas», como hemos dicho ya. Por medio de estas figuras es como puede advertirse un cierto influjo de centros y grupos ultramontanos, presentes ya en la piedad y en la pastoral españolas. En la misma línea habría que poner a los Redentoristas, los devotos de San Alfonso, los peregrinos y los visitantes de Roma, Nápoles, Viena, París, Lieja, Bruselas, Lyon, etc.

2. Tampoco se alude a una problemática rigorista sobre temas relacionados con la confesión. Sí hay una preocupación por una adecuada formación de los nuevos sacerdotes, confesores y misioneros. Por eso, el interés y la atención por San Alfonso surge,

<sup>93</sup> BERNARDO SALA, *La Teología Moral en noventa conferencias*, 11.

<sup>94</sup> *Ibíd.*, 10-13.

sobre todo, a la hora de escoger los manuales para la formación básica de los nuevos sacerdotes (plan de estudios) y de los confesores (San Antonio M. Claret). La Inquisición Española había sometido a juicio un detalle concreto de la Moral de San Alfonso, mientras los autores, que tratan de asumir su doctrina incluso frente a Lárraga, hacen resaltar la fuerza del decreto *Tuto sequi potest*.

3. Por eso, las razones que se dan en España para optar por el magisterio moral y pastoral de San Alfonso parecen fundamentalmente las mismas que dan: A. M. Tannoia (1802); M. Devie: 1792, 1802, 1812, 1826 (primera declaración episcopal de ligorismo)<sup>95</sup>, 1830 (ritual de confesores)<sup>96</sup>; M. Gousset (1832); 1835-1839 (préstamo a interés), 1838 (influjo en un tratado sobre el préstamo con interés)<sup>97</sup>. Pueden verse resumidas en el *Compendio de 1830/1849* y en el de 1868.

4. Es también la inquietud que parece irse introduciendo en la práctica de las Misiones parroquiales de los Redentoristas en España (1863-1868). Desde 1871 se acentúa el influjo que supone la aceptación de la doctrina de San Alfonso por parte de la Santa Sede, y se refleja en los Sínodos Provinciales y Diocesanos y en el magisterio episcopal. Entre los obispos de España descuella la figura de San Antonio María Claret, que contribuye de una manera única a la difusión de las obras de San Alfonso incluso desde las ediciones de su Librería.

5. El 15 de febrero de 1863 habían llegado a Madrid los PP. Víctor Loyódice y Gil Zanoni con el H. Luis Zanichelli. A los veinte días de su llegada, el P. Loyódice comenzaba a ejercer el ministerio de confesonario. Después de tres o cuatro meses hacía lo mismo el P. Zanoni. Los lugares donde ejercían este apostolado eran el Hospital General, la parroquia de San Sebastián y algunos colegios de chicos y chicas. En este tiempo el P. Zanoni se encontró con un caso singular: le piden confesión por haber leído un libro de San Alfonso sobre la misericordia de María<sup>98</sup>.

San Alfonso había llegado al pueblo humilde de España antes que los primeros Redentoristas. Años más tarde, el mismo P. VÍCTOR

<sup>95</sup> PH. BOUTRY, *Prêtres et paroisses au pays du Curé d'Ars*, París 1986, 414-415.

<sup>96</sup> *Ibíd.*, 415.

<sup>97</sup> J. GUERBER, *Le ralliement du clergé français à la morale ligurienne. L'abbé Gousset et ses précurseurs (1785-1832)*, Roma 1973.

<sup>98</sup> F. FERRERO, *Las primeras misiones populares*, cit., 377.

LOYÓDICE escribía la *Vida del glorioso doctor de la Iglesia San Alfonso María de Liguori, Fundador de la Congregación del Santísimo Redentor y Obispo de Santa Agueda de los Godos*, Madrid 1874. Habían pasado ya diez años de su llegada a España. La constatación que transcribía antes del prólogo era ésta:

«En España, principalmente entre el clero, hay hambre de conocer los detalles de la ejemplarísima vida del santo Doctor, cuyos escritos, a pesar de haber sufrido una terrible y apasionada oposición, han venido a ser el manantial adonde todos acudimos a beber las máximas sanas, así de la moral como de la piedad cristiana»<sup>99</sup>.

Con la Fundación de los Redentoristas (1863), con la proclamación del santo como Doctor de la Iglesia (1871) y con la publicación de la primera gran biografía de San Alfonso en castellano comenzaba una etapa nueva en la recepción de su magisterio en las Iglesias de España<sup>100</sup>.

---

<sup>99</sup> Dictamen del Censor Miguel Martínez y Sanz. OTTO WEISS, *Alfons von Liguori und seine Biographien. Ein Heiliger zwischen hagiographischer Verklärung und historischer Wirklichkeit*, en «Studia et subsidia de vita et operibus S. Alfonsi Mariae de Liguori (1696-1787)», Roma 1990, 201-202.

<sup>100</sup> En 1902 apareció una «nueva edición, corregida y aumentada» de la *Vida del Glorioso Doctor de la Iglesia San Alfonso María de Liguori, Fundador de la Congregación del Santísimo Redentor y Obispo de Santa Agueda de los Godos*, escrita por el PADRE VÍCTOR LOYÓDICE, de la misma Congregación, Madrid 1902. En su prólogo refleja ya la preocupación por una actitud de oposición a la doctrina de San Alfonso en el mundo que perseguía a la Iglesia Católica. La reacción contra esta actitud llevaría a la proclamación del Santo como Patrono de Confesores y Moralistas (1950).



OTTO WEISS

## TRA MISERICORDIA E RIGORISMO

LA RECEZIONE DELLA DOTTRINA DI S. ALFONSO NEI PAESI GERMANICI  
NELL'OTTOCENTO

## SOMMARIO

I. LA RECEZIONE DI S. ALFONSO NELLA PIETÀ, NELLA PASTORALE E NELLA TEOLOGIA MORALE

II. RESISTENZE ALLA DOTTRINA E ALLA PERSONA DI S. ALFONSO IN GERMANIA: 1. - *Riserve sulle opere «edificanti» di s. Alfonso*; 2. - *Controversie teologiche*; 3. - *Opuscoli polemici*; 4.- *Critiche mosse alla personalità di s. Alfonso*.

III. CONCLUSIONE

«Sì grande è la stima che Alfonso con quest' Opera [cioè la «Teologia morale»] si ha meritato nella Germania, che vien tenuto da tutti come antemurale al Giansenismo, e come ristoratore nella Chiesa della Morale Evangelica. Penetrata in Vienna la notizia, che qui in Napoli erasi data alle stampe la di lui Vita, così a' 18 Ottobre 1800. Ludovico Virginio [1756-1805]<sup>1</sup>, Rettore della chiesa Italiana, al nostro P. Rettore Maggiore<sup>2</sup>: non posso abbastanza lodare Iddio che sia finalmente comparso alla luce la Vita di questo Santo Prelato, scelto da Dio per rinnovare lo spirito apostolico, e per servire di antemurale contro il rigorismo, che minacciava sì grande stragge, in tutta la Chiesa. Ne fu così preso, che chiese tre corpi della medesima Vita non ancor perfezionata. Tale e tanto è il credito, che Alfonso ha presso i Tedeschi, ed altri dotti settentrionali...»<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Cfr Candido BONA, *Le "Amicizie". Società segrete e rinascita religiosa (1770-1830)*, Deputazione subalpina di Storia patria - Bibliotheca di Storia italiana recente - Nuova serie VI, Torino 1962, 217-264; Gabriele DE ROSA, *Il movimento cattolico in Italia. Dalla Restaurazione all'età giolittiana*, Bari <sup>3</sup>1988, 6; A. P. FRUTAZ, *Positio super introductione causae et super virtutibus Servi Dei Lanteri*, Città del Vaticano 1945, 82-83; Andreas SAMPERS, *Ein Brief des hl. Klemens aus dem Jahre 1802* in SHCSR 27 (1979) 257-277, qui 261-265.; cfr SHCSR 7 (1959) 32-35; MH V, 1ff., 5, 7, 22; VIII, 77, 79, 81, 98, 118, 129 f., 228; XII, 334, XIV, 92-94.

<sup>2</sup> Si tratta del p. Pietro Paolo Blasucci (1729-1817), rettore maggiore 1793-1817.

<sup>3</sup> TANNOIA, IV, 80. - Cfr *ibid.*, 83-86.

Così scriveva nel 1802 P. Antonio Tannoia (1727-1808), collaboratore e biografo di s. Alfonso de Liguori, facendo seguire a tali parole una serie di testimonianze della notorietà degli scritti del Santo nell'area di lingua tedesca ed esprimendo per Joseph Albert von Dießbach (1732-1798)<sup>4</sup>, ex gesuita e fondatore dell'«Amicizia cristiana», queste parole di lode: «Questo celebre Svizzero non mancò far nota, e trombettare da per tutto la santità, e dottrina di Alfonso»<sup>5</sup>. Ma come andarono poi le cose? Cerchiamo di appurarlo.

#### I. LA RECEZIONE DI S. ALFONSO NELLA PIETÀ, NELLA PASTORALE E NELLA TEOLOGIA MORALE

Viene spontaneo collegare la notorietà di s. Alfonso nel mondo germanico con l'attività di Klemens Hofbauer (1751-1820), il primo Redentorista di lingua tedesca. In effetti Hofbauer cercò di far conoscere il fondatore del suo Istituto anche nei Paesi nordici e, tra l'altro, di far tradurre in tedesco le sue opere<sup>6</sup>. Joseph Michael Fischer ha dimostrato in maniera convincente – nel suo scritto circa l'influsso di s. Alfonso sulla predicazione in Austria – come Hofbauer nella propria prassi pastorale si sia ispirato completamente al Santo. La stessa cosa va detta dei discepoli di Hofbauer<sup>7</sup>, cioè di Johann Emanuel Veith (1788-1876), Johannes Madlener (1787-1868), Anton Passy (1788-1847) e del cardinal Othmar

<sup>4</sup> Cfr Ernst Karl WINTER, *P. Nikolaus Joseph Albert von Dieszbach*, in «Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte» 18 (1924) 22-41, 282-304; Johannes HOFER, *P. Joseph Anton von Dießbach*, in: «Klemensblätter» 4 (1932) 40-42, 74-76; BONA, *Le «Amicizie»*, cit.; Giuseppe CACCIATORE, *S. Alfonso de' Liguori e il Giansenismo. Le ultime fortune del movimento giansenistico e la restituzione del pensiero cattolico nel secolo XVIII*, Firenze 1944, 425-428; FRUTAZ, cit., 76-81, 563 s.; Eduard WINTER, *Der Josefianismus. Die Geschichte des österreichischen Reformkatholizismus*, Berlin 1962, 273, 282 s., 355; DE ROSA, *Il movimento cattolico*, cit., 1-16; *Der Romantikerkreis in Maria Enzersdorf. Klemens Maria Hofbauer und seine Zeit*, Maria Enzersdorf am Gebirge 1989, 10f., 14, 18-20, 24, 60 s.

<sup>5</sup> TANNIOIA, IV, 234 s.

<sup>6</sup> Eduard HOSP, *St. Klemens und der heilige Stifter*, in SHCSR 2 (1954) 433-450.

<sup>7</sup> Johann Michael FISCHER, *Volksnahe Verkündigung. Alfons von Liguori und sein Einfluß auf die Predigt in Österreich*, Wien 1974, 97-123.

von Rauscher (1797-1875)<sup>8</sup>. Tuttavia in Austria e in tutta l'area di lingua tedesca erano stati pubblicati scritti edificanti del Santo già prima dell'ammissione della Congregazione. Al riguardo sarebbe interessante esaminare perché alcuni scritti ebbero inizialmente un alto numero di edizioni e poi non furono più ristampati, mentre altri apparvero per la prima volta in tedesco solo relativamente tardi. Così, *L'amore delle anime* o le *Riflessioni ed affetti sulla passione di Gesù Cristo* erano già stati pubblicati in quarta edizione nel 1776, per poi essere stampati solo più di rado. *L'apparecchio alla morte* invece, come si può dimostrare, fu pubblicato per la prima volta in tedesco solo nel 1836, per poi avere ben otto edizioni nel giro di dodici anni. Da notare infine che le *Visite*, che dal 1757 al 1820 ebbero circa venticinque edizioni in lingua tedesca, furono pubblicate nel 1817 anche a Vienna, vale a dire nel periodo in cui Klemens Hofbauer vi dimorava<sup>9</sup>. Una prima edizione completa in lingua tedesca delle opere del Santo fu pubblicata tra il 1842 e il 1854 da Manz a Ratisbona. Tuttavia *l'Homo apostolicus*, un'opera che soprattutto in Francia aveva indotto ad abbandonare il rigorismo nella prassi del sacramento della penitenza, apparve in lingua tedesca solo nel 1854<sup>10</sup>.

A far conoscere s. Alfonso contribuirono pure le sue biografie. Ma anche una biografia così ben fatta come quella dell'austriaco P. Carl Dilgskron (1843-1912) del 1887<sup>11</sup> trovò solo pochi acquirenti, dato che ne furono venduti solo trecento esemplari. Prima in Germania, se si eccettuano alcune brevi descrizioni della vita di s. Alfonso, esisteva solo la traduzione della biografia francese del Jeancard, curata nel 1840 dal P. Haringer (1817-1887)<sup>12</sup>, che solo nel 1857 ebbe una seconda edizione.

<sup>8</sup> Cfr Otto WEIB, *Zur Religiosität und Mentalität der österreichischen Katholiken im 19. Jahrhundert. Der Beitrag Hofbauers und der Redemptoristen*, in SHCSR 53 (1995) 361, 364-367, 376-380.; Id., *Religiosità e correnti culturali nel cattolicesimo austriaco del secolo XIX*, in *Storia religiosa dell'Austria* (Europa ricerche, 4), a cura di Ferdinando Citterio, Luciano Vaccaro, Milano 1997, 397-456.

<sup>9</sup> DE MEULEMEESTER, *Bibliographie*, vol 1, 204-206.

<sup>10</sup> *Ibid.* 202 s.

<sup>11</sup> Carl DILGSKRON, *Leben des heiligen Bischofs und Kirchenlehrers Alfons Maria de Li-guori*, 2 vol., Regensburg 1887.

<sup>12</sup> Cfr Herman H. SCHWEDT, *Michael Haringer C.S.S.R. (1817-1887), théologien au premier Concile du Vatican et Conseiller de la Congrégation de l'Index*, in SHCSR 39 (1991) 99-155.

Ben diversamente le cose andarono in Francia, dove sino al 1900 erano già state pubblicate dieci diverse biografie del Santo e quasi tutte destinate ad avere più edizioni<sup>13</sup>. Il fatto che in Germania si sia pubblicato un numero molto minore di biografie fa il paio con un'altra osservazione: in Francia e in Italia esistevano, a partire all'incirca dal 1820, personalità cattoliche fortemente influenzate da Alfonso. Esse appartenevano inizialmente tutte al cosiddetto campo ultramontano, come Pio Brunone Lanteri (1759-1830) e i vescovi Mazenod (1782-1861) e Gousset (1792-1902). Ma in seguito, tra gli uomini che si sapevano legati ad Alfonso de Liguori, troviamo anche figure che vanno piuttosto poste nel campo «cattolico liberale», come Rosmini (1797-1855), Gratry (1805-1872), Dupanloup (1802-1878), d'Hulst (1841-1896) e Capecelatro (1824-1912)<sup>14</sup>. Nell'area di lingua tedesca cerchiamo invano nel secolo XIX personaggi legati ad Alfonso, a meno che non annoveriamo tra costoro il danese Kierkegaard (1813-1855), e il suo entusiasmo molto soggettivo per lui<sup>15</sup>. Tuttavia vi furono sicuramente in Germania, come altrove, fondatori e fondatrici di Congregazioni religiose che ebbero una particolare devozione per Alfonso e la comunicarono ad altri, come ad esempio Peter Friedhofen, il fondatore dei «Barmherzige Brüder von Maria Hilf» (Fratelli della Misericordia) di Treviri<sup>16</sup>.

Ma quale fu l'influsso del Santo sulla popolazione cattolica<sup>17</sup> e sulla sua pietà? Ecco al riguardo alcune brevi osservazioni, che non pretendo-

<sup>13</sup> Otto WEIß, *Alfons von Liguori und seine Biographien. Ein Heiliger zwischen hagiographischer Verklärung und historischer Wirklichkeit*, in *SHCSR* 36/37 (1988/89) 151-284.

<sup>14</sup> *Ibid.*, passim. – Cfr. Giovanni VELOCCI, *Antonio Rosmini e s. Alfonso de Liguori*, in *StMor* 25 (1987) 105-122.

<sup>15</sup> Gustav SCHERZ, *Alfons von Liguori und Sören Kierkegaard*, in *SHCSR* 6 (1958) 407-423.

<sup>16</sup> Cfr. *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, vol. 6, Roma 1977, 667-669, 978 s.

<sup>17</sup> Mancano testimonianze come quella per il Belgio. Scrive p. Held da Liegi al p. Sabelli, il 19 aprile 1832: «Qui esiste una devozione davvero straordinaria per il beato Alfonso. Ho trovato le sue reliquie da molte persone. Le sue opere sono conosciute dappertutto, vengono anche lette dal clero, quasi esclusivamente; tutte le decisioni nella teologia morale vengono fondate sulla sua *opinione* come ultimo fondamento... Per i seminaristi le sue opere servono come modello per il modo di predicare...» AGHR 300600, 83322.

no di essere complete. Alcune indicazioni ci sono fornite dalla ricerca sui nomi imposti ai battezzati. Essa ci mostra che il nome Alfonso compare nell'area di lingua tedesca per la prima volta verso il 1850 per poi ricorrere con una certa frequenza. Un legame tra questo fatto e le missioni popolari dei Redentoristi sembra sicuro<sup>18</sup>. Più difficile si fa la cosa se cerchiamo di saperne di più: per esempio, quali nuovi contenuti nella pietà e nella religiosità scaturirono dall'incontro con il Santo? Di certo troviamo in quasi tutte le vecchie biblioteche parrocchiali le *Visite* e *Le Glorie di Maria*. Ma tali opere furono anche lette? A tale domanda è possibile rispondere positivamente, con sicurezza, solo di rado. Così sappiamo che Franz Xaver Kraus (1840-1901), lo storico della Chiesa di Friburgo, un amico dei Redentoristi e reputato «il maresciallo segreto di tutti i modernisti»<sup>19</sup>, teneva sempre un libro di s. Alfonso sulla sua scrivania e lo leggeva<sup>20</sup>. Sicuro dovrebbe essere anche il fatto che, grazie all'influsso del Santo, due filoni furono intensamente promossi nel campo della pietà: il culto di Gesù nel Sacramento dell'altare e la devozione a Maria.

Quanto alla pastorale, e specialmente alle missioni popolari dei Redentoristi, Klemens Jockwig ha dimostrato che la «Breve Istruzione degli Esercizi di missione», tradotta dal P. Hugues (1808-1887)<sup>21</sup> e pubblicata nel 1842, fu posta a base già del primo direttorio per le missioni nell'area di lingua tedesca e che si cercò di seguire il più possibile il metodo alfonsiano, sebbene con alcuni adattamenti alle mutate condizioni. Da Alfonso i missionari dovevano imparare che la cosa decisiva non sta nella descrizione dei peccati, ma nell'indicare la via che conduce alla «vita devota» e alla perfezione. La pretesa principale del Santo consiste nel porre, al po-

<sup>18</sup> Cfr D. KRIEG, *Die Vornamen im Raum von Schwäbisch Gmünd*, in «Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte» 8 (1989) 255-279. - Il nome «Alfons» si trova la prima volta nel 1864. *Ibid.* 274.

<sup>19</sup> Cfr Otto WEIß, *Der Modernismus in Deutschland*, Regensburg 1995, 122-133.

<sup>20</sup> Heinrich TRITZ, *Franz Xaver Kraus und P. Marcus Andreas Hugues CSSR. Mit unveröffentlichten Briefen*, in *SHCSR* 11 (1963) 182-232, qui 220.

<sup>21</sup> Cfr David August ROSENTHAL, *Convertitenbilder aus dem 19. Jahrhundert*, vol 1, parte 2, Schaffhausen 1872, 57-60; *Kurze Lebensbilder der verstorbenen Redemptoristen der Ordensprovinz von Niederdeutschland*, Dülmen 1896, 161-170; DE MEULEMEESTER, *Bibliographie*, vol. 1. 202-221; Otto WEIß, *Die Redemptoristen in Bayern. Ein Beitrag zur Geschichte des Ultramontanismus*, St. Ottilien 1983, 202, 1029.

sto di un unilaterale messaggio fatto di minacce, l'amore di Dio per l'uomo e la risposta che gli uomini devono dare a tale amore. D'importanza decisiva per i peccatori, secondo s. Alfonso, è la fiducia nella «misericordia infinita di Dio». Klemens Jockwig perviene tuttavia a dare questo duro giudizio: nella prassi i padri Redentoristi si curarono spesso poco di seguire queste direttive; nella predicazione, nelle missioni e nel confessionale essi non hanno corrisposto all'istanza teologica e pastorale centrale del loro fondatore, non hanno predicato il Dio che aspira all'unione con gli uomini nell'amore; viceversa hanno spesso sostenuto il rigorismo morale<sup>22</sup>.

Passiamo dalla pastorale alla teologia morale di s. Alfonso. Per molto tempo essa non fu accolta in Germania con l'entusiasmo con cui fu invece accolta, ad esempio, in Francia. Per di più, essa era considerata piuttosto un'espressione tipica della corrente conservatrice e ultramontana. Le impostazioni della teologia morale proposte da Johann Michael Sailer (1751-1832)<sup>23</sup> e Johann Baptist Hirscher (1788-1865)<sup>24</sup> avevano rivoluzionato la teologia morale di lingua tedesca. Al posto della vecchia casistica «senza principi e morta», era subentrato lo spirito del vangelo «nella sua pienezza, completezza e vitalità organica». Tuttavia molti confessori, alle prese con casi concreti per i quali erano necessarie precise direttive pratiche, non erano contenti di questa nuova impostazione. A loro la teologia morale di s. Alfonso continuava ad apparire importante, soprattutto a motivo della sua casistica e utilità nel confessionale. Fino a che punto ciò fosse vero per i primi decenni del secolo XIX è difficile appurarlo. Ad ogni modo, come io ho potuto dimostrare, la prima edizione non italiana della teologia morale del Santo, pubblicata ad Amsterdam e a Malines tra il 1821 e il 1823, fu pubblicizzata anche su una diffusa rivi-

<sup>22</sup> Klemens JOCKWIG, *Die Volksmission der Redemptoristen in Bayern von 1843 bis 1873. Dargestellt am Erzbistum München und Freising und an den Bistümern Passau und Regensburg*, in «Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg», Regensburg 1967, 41-408, qui 170-180, 334-372, 395.

<sup>23</sup> Cfr ultimamente Bertram MEIER, *Die Kirche der wahren Christen. Johann Michael Sailers Kirchenverständnis zwischen Unmittelbarkeit und Vermittlung* (Münchener Kirchenhist. Studien 4), Stuttgart-Berlin-Köln 1990.

<sup>24</sup> Cfr E. KELLER, in *Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert.*, 3 vol., a cura di Heinrich Fries e Georg Schwaiger, München 1975, II, 40-69.

sta tedesca di teologia pastorale con relativo invito a prenotarne delle copie<sup>25</sup>. Tuttavia l'apertura alla teologia morale liguoriana è stata effettuata in Germania solo con la *Teologia morale secondo lo spirito di s. Alfonso Maria*, un'opera in otto volumi del francescano Alois Adalbert Waibel (†1852), il cui primo volume apparve nel 1839, anno della canonizzazione di Alfonso<sup>26</sup>. Waibel poté perciò richiamarsi al riconoscimento dell'autorità del Santo da parte della Chiesa<sup>27</sup>, ma fu anche aspramente criticato per il fatto che la sua opera mancava di una concezione unitaria della moralità cristiana<sup>28</sup>. Critiche simili furono mosse a quasi tutti gli autori successivi che si richiamavano ad Alfonso, per esempio al vescovo Ernest Maria Müller (1822-1888) di Linz<sup>29</sup>. Certo, dissero ad esempio Ferdinand Probst (1816-1899), Moritz Aberle (1819-1875) e Franx Xaver Linsenmann (1835-1898), teologi moralisti di Tubinga, si trattava di una buona casistica utile per la prassi, ma di una casistica che aveva poco a che fare con la teologia. Il suo difetto consisteva nel fatto che essa si occupava solo delle norme limite, ma non della dottrina cristiana delle virtù<sup>30</sup>. Tutti riconobbero tuttavia la posizione dell'equiprobabilismo propria di Alfonso, una posizione che manteneva «il giusto mezzo tra una severità esagerata e un lassismo deleterio». Un giudizio particolare espresse Linsenmann. Per quanto da un lato egli respingesse la casistica come poco promettente, seppe tuttavia apprezzare la morale di s. Alfonso. Egli vede nella sua impostazione «equiprobabilistica» già una presa di posizione in favore di una decisione della coscienza in virtù del proprio senso di responsabilità. Basterebbe solo «mettere nella giusta luce» il principio del Liguori, secondo cui la libertà è nello «stato di possesso»,

<sup>25</sup> *Subscriptio. Editores Belgae Lectori benovolo Salutem*, in: «Litteraturzeitung für Katholische Religionslehrer» (Landshut), a cura di Kaspar Anton Freiherr von Mastiaux 12 (1821), n. 27, p.108-112.

<sup>26</sup> Alois Adalbert WAIBEL, *Moraltheologie nach dem Geist des heiligen Alfons Maria*, 8 vol., Regensburg 1839-1844.

<sup>27</sup> *Ibid.*, vol. 1, 52.

<sup>28</sup> Cfr. Martin Joseph MACK, in «Theologische Quartalschrift» 23 (1841) 670-672.

<sup>29</sup> Ernest M. Müller, professore della teologia morale a Vienna, dal 1885 vescovo di Linz, era un amico dei Redentoristi, autore di un manuale della *Theologia Moralis* (Vienna 1868).

<sup>30</sup> Cfr. Otto WEIß, *Alphonse de Liguori et la Théologie allemande du XIX<sup>e</sup> siècle* in *Alphonse de Liguori. Pasteur et docteur* (Théologie historique, 77), Paris 1987, 183-230, qui 197-217.

perché essa sarebbe anteriore alla legge, e si sarebbe superato qualsiasi legalismo casistico. La questione della sicurezza passava in secondo piano rispetto a quella del senso intrinseco di un'azione. Non si trattava più di arbitrio o di legge, ma di «ragione» e di «lettera della legge». Decisiva è la chiamata di Dio, sia che essa diventi percepibile nella lettera della legge o nei motivi della ragione discostantisi dalla legge. Purtroppo questa interpretazione di s. Alfonso proposta da Linsenmann almeno per allora non fu recepita<sup>31</sup>.

## II. RESISTENZE ALLA DOTTRINA E ALLA PERSONA DI S. ALFONSO IN GERMANIA

Le resistenze contro la dottrina e la persona di s. Alfonso cominciarono relativamente presto. E' tuttavia possibile dimostrare che esse furono spesso frutto di fraintendimenti, oppure che scambiarono la dipendenza del Santo dal suo tempo e dalla mentalità dell'Italia meridionale con il nucleo della sua dottrina. Ciò è vero soprattutto nel caso di due suoi scritti di devozione, cioè delle *Glorie di Maria* e de *La vera sposa di Gesù Cristo*, che furono molto criticati a motivo dei racconti di miracoli e delle storie di fantasmi in essi contenuti.

### 1. – Riserve sulle opere «edificanti» di s. Alfonso

Punto di partenza della critica nell'area di lingua tedesca fu l'anno 1846, l'anno dei dibattiti sui conventi al Parlamento della Baviera, al cui centro stavano i Redentoristi. In quella occasione il principe e consigliere del Regno Ludwig Kraft von Oettingen-Wallerstein (1791-1870) criticò violentemente le *Glorie di Maria*, a motivo della loro «concezione superficiale della religione» e dei loro incredibili racconti di miracoli. L'eco alle affermazioni del consigliere del Regno non era molto rallegrante<sup>32</sup>. Perfino Joseph von Görres (1776-1848), l'inflessibile campione dei diritti della

<sup>31</sup> *Ibid.*, 217-227.

<sup>32</sup> Ludwig von OETTINGEN-WALLERSTEIN, *Achte Erläuterungen und Zusätze zu der Rede des Reichsraths-Referenten, gelegentlich der Berathungen über die Klösterfrage*, [München 1846], CIX, CXCIV-CCIII.

Chiesa, giudicò la pubblicazione dell'opera assai inopportuna. Un'edizione popolare, così egli disse, avrebbe dovuto tralasciare tutto ciò che sarebbe stato sì adatto per la Calabria del settecento, ma non per la Germania dell' ottocento<sup>33</sup>. Già prima, nel 1843, dopo la pubblicazione del libro, la rivista cattolica tedesca di punta «Der Katholik» aveva definito i racconti dei miracoli «storie da qualificare quasi come stupide»<sup>34</sup>. Pure l'«Archiv für theologische Literatur», diretto da Ignaz von Döllinger (1799-1890), allora ancora un ultramontano di primo piano, aveva sentenziato: l'autore sarà pure un Santo, ma nella Germania del 1842 egli non avrebbe probabilmente scritto le stesse cose che aveva scritto cento anni prima nell'Italia meridionale<sup>35</sup>. Effettivamente *Le Glorie di Maria*, con i loro «racconti avventurosi, anzi scandalosi», furono continuo bersaglio del fuoco di sbarramento della critica, fino al secolo XX. Anzi, furono condannate come «feticismo della Madonna»<sup>36</sup>, e come «parto di una confusa e malata fantasia di un monaco»<sup>37</sup>. Persino il provinciale bavarese P. Anton Schöpf (1830-1908) nel 1896 era del parere che *Le Glorie di Maria* potessero essere pubblicate in Germania solo se purgate. Gli esempi addotti da Alfonso andavano forse bene per i napoletani, ma non per i tedeschi<sup>38</sup>. Il P. Dilgskron sottolineò in modo simile che molti dei racconti miracolosi «non avrebbero potuto superare la prova di una critica anche giustificata»<sup>39</sup>. Alcuni teologi tedeschi fecero rilevare che qualsiasi cattolico sapeva che nessuno «era tenuto a credere» ai racconti di s. Alfonso, ed espressero questo parere: anche se ciò che stava a cuore al Santo – cosa che gli si riconosceva – non era l'effettività degli esempi,

<sup>33</sup> Johann Joseph VON GÖRRES, *Ministerium, Reichsrath, rechte und unrechte Mitte*, in «Historisch-politische Blätter» 17 (1846) 711.

<sup>34</sup> «Der Katholik» 23 (1843) 90, 84, 295.

<sup>35</sup> «Archiv für theologische Literatur» 1843, 282 s.; 1844, 91 s.

<sup>36</sup> Alphons Viktor MÜLLER, *Alfons von Liguori und der Madonnenfetischismus oder die 'Religion' des Romanismus*, Halle 1902.

<sup>37</sup> Friedrich HEILER, *Der Katholizismus, seine Idee und seine Erscheinung*, München 1923, 153-154.

<sup>38</sup> Anton Schöpf al consultore generale p. Carl Dilgskron, Gars, il 14 novembre 1896. AGHR, Archivio personale del p. Dilgskron.

<sup>39</sup> DILGSKRON, cit., vol. 1, 443.

ma la verità più profonda in essi contenuta<sup>40</sup>, sarebbe stato tuttavia meglio tralasciarli, perché i racconti incredibili avrebbero creato solo dei problemi al popolo tedesco e al suo atteggiamento critico. I racconti di miracoli e le storie raccapriccianti allora in voga sulla stampa tedesca e le presunte rivelazioni a proposito di riti massonici con la presenza corporea del diavolo – rivelazioni ritenute vere da autorità ecclesiastiche di primo piano, ma poi smascherate come una beffa dal loro stesso inventore, il giornalista francese Gabriel Antoine Jogand-Pagès (1854-1907), conosciuto sotto lo pseudonimo di Leo Taxil<sup>41</sup> – avevano già danneggiato abbastanza la Chiesa. Così almeno pensavano molti cattolici tedeschi.

## 2. – Controversie teologiche

Alla critica degli scritti di devozione di s. Alfonso seguì quella della sua teologia morale. Essa era già cominciata negli anni quaranta del secolo scorso in Inghilterra, soprattutto da parte di gruppi cattolicizzanti, che cercavano di eliminare tutti gli ostacoli che rendevano difficile la conversione alla Chiesa di Roma. Così John Henry Newman (1801-1890) provava difficoltà non solo nei confronti della «mariolatria» del Santo – le cui *Glorie di Maria* considerava adatte ai napoletani, ma non agli inglesi<sup>42</sup> – ma anche con la sua teologia morale. Le sue obiezioni, che in seguito furono ripetute dagli autori più vari, riguardavano in particolare la dottrina della cosiddetta «*reservatio mentalis*», una dottrina che secondo lui permetteva un'affermazione a doppio senso<sup>43</sup>. Newman non era il solo a tormentarsi con questi problemi. Già nel 1846 era stato pubblicato in Inghilterra uno scritto con brani della teologia morale di s. Alfonso ri-

---

<sup>40</sup> Franz MEFFERT, *Der heilige Alfons von Liguori, der Kirchenlehrer und Apologet des XVIII. Jahrhunderts*, Mainz 1901, premessa. - Cfr G. ORLANDI, *L'uso degli "exempla" in S. Alfonso M. De Liguori*, in SHCSR 39 (1991) 3-39.

<sup>41</sup> Cfr Eugen WEBER, *Satan franc-mason. La mystification de Léo Taxil*, Paris 1994.

<sup>42</sup> John Henry NEWMAN, *Certain Difficulties felt by Anglicans in Catholic Teaching*, vol. II, New Impression, London 1914, 97s.; ID, *Apologia pro Vita Sua. Geschichte meiner relig. Überzeugung* (=Ausgewählte Werke, Bd. 1), Mainz 1951, 228.

<sup>43</sup> *Ibid.* 313-321, 349 s.

guardanti soprattutto la questione della «*restrictio mentalis*», un tema che venne più volte ripreso in quel Paese<sup>44</sup>.

Nel 1864 la discussione si era generalmente conclusa in Inghilterra. Cominciò però in Germania, soprattutto in connessione con la definizione del dogma dell'infallibilità pontificia, di cui s. Alfonso era stato presentato come il principale sostenitore<sup>45</sup>. A capo della opposizione antiliguoriana c'era, in nome della teologia scientifica tedesca, lo storico della Chiesa di Monaco di Baviera Joseph Ignaz von Döllinger (1799-1890)<sup>46</sup>. Per due vie la discussione svoltasi prima in Inghilterra passava a lui. Anzitutto, tramite il suo discepolo prediletto, lo storico Lord Acton (1834-1902), e la sua rivista «*The Rambler*»; poi tramite il teologo anglicano Frederick Meyrick (1827-1906)<sup>47</sup>, segretario dell'«*Anglo Continental Society*», che gli procurò scritti antialfonsiani<sup>48</sup>.

Per Döllinger che, a partire dal famoso «*Münchner katholische Gelehrtenversammlung*» (convegno di studiosi cattolici svoltosi a Monaco) del 1863<sup>49</sup>, era diventato il pioniere di una teologia tedesca scientifica-

<sup>44</sup> P. BLAKENEY, *Awful Disclosure of the Iniquitous Principles thought by the Church of Rome, being extracts translated from the moral Theology of Alphonsus Liguori*, London 1846. - G. MAXWELL, *S. Alphonsus Liguori and the Redemptorists. Her immoral and false teachings exposed by quotations from their writings with a sketch of the life of the Saint from Cardinal Wiseman*, Dublin 1859.

<sup>45</sup> Cfr *Du Pape et du Concile ou la doctrine complète de S. Alphonse de Liguori sur ce double sujet, traités, traduits, classés et annotés par le P. Jules Jacques de la Congrégation du Très-Saint Rédempteur*, Tournai 1869.

<sup>46</sup> Cfr ultimamente *Geschichtlichkeit und Glaube. Zum 100. Todestag Johann Joseph Ignaz von Döllingers (1799-1890)*, a cura di Georg DENZLER e Ernst Ludwig GRASMÜCK, München 1990; Franz Xaver BISCHOF, *Theologie und Geschichte. Ignaz von Döllinger (1789-1898) in der zweiten Hälfte seines Lebens* (Münchener Kirchenhistorische Studien, 9), Stuttgart 1996.

<sup>47</sup> Meyrick studiò al Trinity College in Oxford, eletto membro 1847, 1853 fondatore della «*Anglo-Continental-Society*», segretario di quest'ultima durante 46 anni, 1868 rettore di Blickling, 1885 segretario di Chr. Wordsworth, vescovo di Lincoln. Cfr Frederik MEYRICK, *Memories of Life at Oxford and Experiences in Italy, Greece, Turkey, Germany, Spain and elsewhere*, London 1905.

<sup>48</sup> Otto WEIß, *Döllinger und die Redemptoristen*, in «*Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte*» 40 (1991) 7-53, qui 126.

<sup>49</sup> Cfr Bonifaz GAMS (a cura di), *Verhandlungen der Versammlung katholischer Gelehrten in München vom 28. September bis 1. Oktober 1863*, Regensburg 1863; [Carlo

mente fondata, una cosa fu chiara almeno dal 1870 in poi: Alfonso de Liguori era un esempio tipico del romanismo e dell'ultramontanismo non scientifico. Al riguardo voleva scrivere un libro<sup>50</sup>. Nel 1870, durante il Concilio Vaticano, negò qualsiasi valore scientifico al «Trattato sul papa», contenuto nella teologia morale del Liguori<sup>51</sup>. E in una conversazione privata disse: «Liguori era un entusiasta ignorante. Le sue opere, per le quali fu dichiarato doctor ecclesiae, sono piene di citazioni desunte da falsi». Il titolo di dottore della Chiesa conferito al Liguori gli appariva «la cosa più mostruosa che mai si fosse verificata nel campo della dottrina teologica». Egli vedeva in ciò una quasi dogmatizzazione della scaltra morale dei Gesuiti e del sistema romano di pensiero e di dominio nella Chiesa<sup>52</sup>. Simili furono i giudizi espressi da autori non cattolici. Così Sohm, storico protestante della Chiesa, affermò che il conferimento del titolo di dottore della Chiesa a s. Alfonso significava il ripristino dell'immorale e libertina morale dei Gesuiti<sup>53</sup>.

### 3. – *Opuscoli polemici*

Mentre la prima fase della campagna antiliguoriana tedesca aveva i suoi inizi in Inghilterra, la seconda prese il via dal Canada. Punto di partenza fu l'attività del sacerdote Charles Chiniquy, sospeso a divinis dopo venticinque anni di attività pastorale, che in Canada e negli Stati Uniti diede il via a un movimento di apostasia dalla Chiesa cattolica. Egli si considerava, in un'atmosfera surriscaldata da gruppi protestanti militanti, un crociato anticattolico e antigesuitico. Nelle sue esibizioni oratorie sostenne le idee più fantasiose. Così era convinto che ad assassinare il presidente Lincoln fossero stati i Gesuiti. Grande notorietà, anche fuori dei

---

CURCI], *Il congresso dei dotti cattolici in Monaco di Baviera e le scienze sacre*, in «Civiltà Cattolica», ser. 5, vol. 9 (1864) 385-406, 513-533, 657-676; ser. 5, vol. 10 (1864) 24-36.

<sup>50</sup> Döllinger a Alfred Plummer il 19 luglio 1872. – Alfred PLUMMER, *Conversations with Dr. Döllinger 1870-1890*. Edited with Introduction and Notes by Robrecht Bouders with the collaboration of Leo Kenis, Leuven 1985, 58.

<sup>51</sup> Döllinger all'arcivescovo Gregor von Scherr di Monaco, il 28 marzo 1871, in Ignaz VON DÖLLINGER, *Briefe und Erklärungen 1869-1887*, a cura di F. H. Reusch, Nördlingen 1890, ristampa Darmstadt 1968, 91 f.

<sup>52</sup> Döllinger al parroco Widmann in Todtnau, 18 Ottobre 1874, *ibid.* 104-107. – Cfr Otto WEISS, *Döllinger et les Redemptoristes*, in *SHCSR* 38 (1990) 391-444, qui 415-424.

<sup>53</sup> Cfr Rudolph SOHM, *Kirchengeschichte im Grundriß*, Leipzig<sup>8</sup>1893, 202.

confini del Canada, gli fu procurata dal suo scritto «The priest, the woman and the confessional», da lui composto all'età di 79 anni. Vi evocava il pericolo in cui ogni confessore incorreva, dovendo ogni giorno parlare «con venti e più belle donne e ragazze» di cose che «polverizzerebbero anche le rocce della Scozia». Dalla teologia morale di Alfonso estrasse una serie di passi su peccati nel campo sessuale, anche se bisogna riconoscergli perlomeno il merito di averli trascritti nell'originale latino<sup>54</sup>. Nel 1889 tale scritto fu pubblicato in traduzione tedesca. Esso sarebbe caduto presto nell'oblio, come tanti altri libelli polemici del tempo, se un ultraottantenne della lontana Stettino – libraio, stampatore, autore di libri scolastici e di monografie di tipo volgarizzante – non l'avesse letto e non avesse subito avvertito che la sua missione era quella di combattere, per la purezza e la moralità tedesca, contro la morale romana di Alfonso de Liguori, una morale depravata e pericolosa per i costumi. In pochi anni egli riuscì a suscitare un'ondata di indignazione, che si diffuse in un baleno per tutta la Germania, l'Austria, il Belgio, l'Olanda, la Francia e l'Italia settentrionale, e che diede per anni da fare a funzionari di partito, giornalisti, parlamenti e tribunali. Il tanto discusso «caso Liguori» nacque allora.

Il nome dell'uomo che scatenò il dibattito e che in seguito, a seconda dei punti di vista, fu detto un «tedesco coraggioso e libero» o un «vulcano che sputava fango», era Robert Graßmann (1815-1901)<sup>55</sup>. Egli si era già distinto per vari scritti diffamatori contro i cattolici. Nel 1894 pubblicò un opuscolo di 36 pagine, che in breve tempo ebbe 40 edizioni e superò il mezzo milione di copie. Era intitolato «Auszüge aus der Moraltheologie des Heiligen Dr. Alphonsus Maria de Liguori und die furchtbare Gefahr dieser Moraltheologie für die Sittlichkeit der Völker» (Estratti dalla teologia morale del Santo dottore Alfonso de Liguori e lo spaventoso pericolo che questa teologia morale rappresenta per la morali-

<sup>54</sup> Paul LAVERDURE, *The Religious Invective of Charles Chiniquy, Anti-Catholic Crusader, 1875-1900*, McGill University, Montreal 1984; ID, *Charles Chiniquy's The Priest, The Woman and the Confessional: Protestant Pornography*, in «The Canadian Society of Presbyterian History Papers», 1984-85 (Spring 1985) 59-71.

<sup>55</sup> Cfr Heinrich MULERT, in «Die Religion in Geschichte und Gegenwart», vol. 2, Tübingen <sup>2</sup>1928, 128 s.; [Salzburger] «Katholische Kirchenzeitung» 41 (1901) 216.

tà dei popoli)<sup>56</sup>. Graßmann vi citava soprattutto, in traduzione tedesca, passi piccanti della teologia morale del Liguori sulla morale sessuale. Il libro è senza dubbio raffazzonato e per di più in malo modo, non esclusi evidenti errori di traduzione. Viene pertanto da chiedersi come sia riuscito a provocare un simile putiferio. Il motivo principale fu sicuramente l'atmosfera del «Kulturkampf», ancora imperante. Oltre a ciò, la traduzione dei passi latini aveva fornito alla puritana borghesia tedesca dell'età Guglielmina l'occasione di poter leggere con buona coscienza cose che altrimenti sarebbero restate un rigoroso tabù, per poi indignarsi tanto più violentemente contro i decadenti cattolici romani. All'incirca cinquanta autori presero posizione, in Germania e fuori della Germania, in brevi articoli o in tomi voluminosi, contro la teologia morale del Santo<sup>57</sup>.

<sup>56</sup> Robert GRAßMANN, *Auszüge aus der von den Päpsten Pius IX. und Leo XIII. ex cathedra als Norm für die röm.-kath. Kirche sanktionierten Moraltheologie des heiligen Dr. Alphonsus Maria de Liguori*, Stettin 1894.

<sup>57</sup> Menziono solo i più importanti: D. W. HERMANN, *Römisch-katholische und evangelische Sittlichkeit*, Marburg 1899, <sup>2</sup>1901; K. WEIß, *Beichtgebot und Beichtmoral der röm.-kath. Kirche; mit Auszügen aus den Lehrbüchern der Moraltheologie von Liguori, Gury, Lehmkuhl und Aertrijns*, St. Gallen 1901; F. NIPPOLD, *Der religiöse Friede der Zukunft und seine Anbahnung durch die altkatholische Kirche. Mit einem Anhang der Vor- und Nachspiele der Liguorischen Kontroverse*, Leipzig 1901; ID., *Prinz Max von Sachsen und Prälat Keller in Wiesbaden als Verteidiger der Liguorischen Moral*, <sup>5</sup>Leipzig 1901; F. HEIGL, *Der heilige Alfons von Liguori. Graßmanns Broschüre und seine Gegner*, Berlin 1902; R. HERMANN, *Die Jesuitenmoral. Ein Wort zur Liguori-Debatte. Flugschriften des evangelischen Bundes*, Leipzig 1903; A. BRUCKNER, *Die 10 Gebote im Licht der Moraltheologie des hl. Alphons von Liguori*, Schkeudiz 1904; F. NIPPOLD, *Meine Gutachten vor Gericht in Sachen der Liguorischen Moral der Graßmannschen Auszüge und des Verteidigungsversuches Sr.K.H., des Prinzen Max von Sachsen*, Leipzig 1904; Alphons Victor MÜLLER, *Das ultramontane Ordensideal nach Alphons von Liguori. Seine Kulturgefährlichkeit und seine Bekämpfung*, Frankfurt a. M. 1905 (anche in italiano: *L'ideale della vita monastica secondo S. Alfonso de' Liguori; suoi pericoli per la civiltà e mezzi per combatterli*. Prima versione italiana di Paolo Picca, Roma, Casa ed. 'La speranza' 1906); – cfr *La campagna socialista contro le dottrine di Sant'Alfonso*, in «La Stampa», 17 agosto 1901; *I misteri del confessionale – La morale teologica – S. Alfonso de' Liguori svelato*, Amministrazione del giornale *l'Asino*, Roma [1901]; *Tra clericali e socialisti. L'opera di S. Alfonso dei Liguori giudicata da un prete liberale*, Torino [1902]; C. MARINI: *Il bastone di S. Alfonso, o bastonate di santa ragione crociate da Don Muso Duro agli asini bipedi dei tempi nostri*, Roma 1901; C. PASTORI, *Sant'Alfonso e Grassmann, ossia La morale cattolica difesa dalle bugie di un protestante*, Milano <sup>3</sup>1902.

Circa trenta cattolici<sup>58</sup>, fra cui numerosi Redentoristi<sup>59</sup> e anche alcuni vescovi<sup>60</sup>, risposero al Graßmann con propri scritti. Uno degli avversari più importanti del Santo fu il conte Paul von Hoensbroech (1852-1923), nipote del vescovo Ketteler e ex Gesuita fattosi protestante, che svolse un ruolo di primo piano nelle dispute tra «germanesimo» protestante e «romanismo» cattolico. Il suo libro sulla «morale ultramontana» – secondo volume di una grandiosa «storia criminale del cristianesimo» – si spinge molto al di là del Graßmann e offre un compendio di tutti gli attacchi sino ad allora sferrati non solo contro il Liguori, bensì contro la dottrina morale cattolica e contro il sacramento della penitenza<sup>61</sup>.

La polemica raggiunse il suo punto culminante nel 1901. Il 23 febbraio di quell' anno la Camera dei deputati austriaca discusse sulla «morale del Liguori». Il partito pangermanista di Georg von Schönerer (1842-1921) aveva presentato una interpellanza circa le «conseguenze nocive per il popolo e pericolose per le anime», – che scaturivano dalla «intossicazione del popolo» ad opera di s. Alfonso, «un italiano ben edotto in tutte le forme e modi del rapporto sessuale» – conseguenze che costituivano una minaccia per tutto quel che era «tedesco, indipendente, nazionale». Fu il deputato cristianosociale Josef Scheicher (1842-1924) che, contrariamente al suo stile abitualmente rude, cercò di conferire oggettività al dibattito. L'intenzione dei pangermanisti era, naturalmente, fin

---

<sup>58</sup> I più importanti: Prälat Dr. KELLER, *St. Alphons von Liguori oder Robert Graßmann? Eine Beleuchtung der Broschüre Graßmann's über die Moraltheologie des heiligen Alphonsus*, Wiesbaden <sup>25</sup>1901; PRINZ MAX, HERZOG ZU SACHSEN, *Vertheidigung der Moraltheologie des hl. Alphonsus von Liguori gegen die Angriffe Robert Graßmann's*, Nürnberg 1899, <sup>2</sup>1900, <sup>6</sup>1901; Joseph MAUSBACH, *Die "ultramontane Moral" nach Paul Graf von Hoensbroech*, Berlin 1902.

<sup>59</sup> Alois HAMERLE, *Der Schlammvulkan von Stettin oder Robert Graßmanns Schmälibell*, Graz 1901; Franz X. MAIR, *Zwölf Lügenartikel gegen die Ohrenbeichte und die Liguori-Moral*, Wien 1901; Sebastian SEIDL, *Der hl. Alphons und sein Gegner R. Graßmann. Was ist vom Urteile R. Graßmanns über die Moraltheologie des hl. Alphonsus zu halten?*, Augsburg 1901.

<sup>60</sup> A. EGGER [vescovo di S. Gallen], *Die katholische Moral und ihre Verleumder*, St. Gallen 1899; Id., *Die Beschimpfung des Beichtinstituts*, St. Gallen 1901; H. BRÜCK [vescovo di Magonza], *Die systematische Verunglimpfung der Kirchenlehre des heiligen Alfons von Liguori*, Mainz 1901.

<sup>61</sup> Paul GRAF VON HOENSBROECH, *Das Papsttum in seiner sozial-kulturellen Wirksamkeit*, vol. 2: *Die ultramontane Moral*, Leipzig 1902.

troppo chiara. E a ragione scrisse il «Reichspost», giornale dei cristiano-sociali: con la loro interpellanza i pangermanisti non intendevano tutelare la moralità del popolo, ma solo «denigrare» Roma e spingere a seguire la parola d'ordine "Los von Rom!" (Via da Roma!). Anche il giornale liberale «Neue Freie Presse» difese s. Alfonso, contro l'«odio fanatico per la religione» del partito di Schönerer<sup>62</sup>. In modo simile si comportò anche il noto scrittore e critico Karl Kraus (1864-1936), che nella sua rivista «Die Fackel» scrisse: «Non è il caso di temere seriamente che la pubblica opinione possa 'dimenticare', a motivo dei presunti pericoli della morale liguoriana, i pericoli reali della morale della borsa... Qualsiasi persona perbene si rifiuta di avere in comune col signor Hoensbroech e la borsa un nemico, foss'anche il clericalismo»<sup>63</sup>. Allo stesso modo si espresse il pubblicista veterocattolico Carl Jentsch (1833-1917), che su «Die Zukunft», una rivista molto letta e del resto niente affatto tenera con i cattolici, diretta dal noto giornalista Maximilian Harden (1861-1927), difese la teologia morale di s. Alfonso. I manuali di teologia morale, egli scrisse, non sono libri di devozione, ma direttive per i confessori, per cui andrebbero paragonati ai commenti al codice penale o ai manuali di medicina legale. «Pertanto», così concludeva, «è assurdo muovere a tali libri il rimprovero di trattare di cose sconce»<sup>64</sup>. Nonostante questi interventi, le dispute scatenate dall'opuscolo di Graßmann non erano finite. Ma non vale la pena menzionare tutti gli scritti antialfonsiani, l'ultimo dei quali fu pubblicato negli anni del Terzo Reich, e fu composto dalla seconda moglie del famoso generale von Ludendorff<sup>65</sup>. A titolo di curiosità, ricordiamo solo che esso negli anni a cavallo tra il XIX ed il XX secolo diede vita a vari processi che si conclusero sempre a favore della teologia

<sup>62</sup> *Stenographische Protokolle über die Sitzungen des Hauses der Abgeordneten des Österreichischen Reichsraths im Jahre 1901*, vol. 1, XVII, sessione 10, p. 583. - Cfr «Neue Freie Presse» (1901), Nr. 13112, S. 2-4; «Ostdeutsche Rundschau», anno 12 (1901), n. 54, p. 3; «Reichspost» anno 8 (1901) n. 46, pp. 5-7 (24 febr.); *Die Liguori-Moral und die geheime Sitzung des österr. Abgeordnetenhauses vom 23. Februar 1901*, o. O. [1901].

<sup>63</sup> «Die Fackel», vol. 4., anno 2, n. 70, all' inizio del marzo 1901, 4-7, 19-23.- Cfr «Die Fackel», vol. 5, anno 3, n. 84, alla fine dell' ottobre 1901, 11-21.

<sup>64</sup> Cit. dalla «Zukunft», *ibid.*

<sup>65</sup> Dr. von KEMNITZ (=Mathilde LUDENDORFF), *Ein Blick in die Morallehre der römischen Kirche*, München 1929, 5-6.

morale di s. Alfonso<sup>66</sup>. Ignaz Kutschera, direttore di «Odin», il giornale nazionalista di Monaco, corse addirittura il pericolo di finire in carcere a motivo dei suoi attacchi a s. Alfonso, ma si sottrasse alla pena riparando in Austria, sua patria<sup>67</sup>. Da quanto detto dovrebbe esser chiaro che questi attacchi contro s. Alfonso non erano dibattiti oggettivi, ma pura politica populista intrisa di pregiudizi, cliché, e propaganda. Tuttavia non possiamo negare che tra tante scorie vi era pure un granello di verità. Alfonso era infatti un napoletano, anzi, come è stato detto, il più napoletano dei santi. E così, al culmine delle polemiche, perfino il celebre apostolo austriaco, il padre Gesuita Heinrich Abel, accennò a questa circostanza e scrisse: «La religione degli italiani è una religione piuttosto amante delle esteriorità e, detto sinceramente, io non tengo in gran conto questa religione degli italiani e degli spagnoli. L'esteriorità serve a poco»<sup>68</sup>. Ma non si può neppure condividere appieno questo giudizio, perché anch'esso è, ancora una volta, espressione di un cliché.

#### 4.- Critiche mosse alla personalità di s. Alfonso

Dopo la pubblicazione della biografia di s. Alfonso del P. Carl Dilgskron nel 1887, nell'area di lingua tedesca s. Alfonso fu giudicato in modo molto critico. Dilgskron aveva infatti messo molto chiaramente in

<sup>66</sup> Cfr «Bayerischer Kurier», 24 aprile 1901; N. RACKE, *Drei Reden zur Abwehr der neuesten Angriffe auf die katholische Kirche* [Appendice: *Text des Urteils des Nürnberger Landgerichts in Sachen Robert Grassmann und Blütenlese aus den Werken des großen Gelehrten von Stettin*], Kevelaer 1901; – *Die Wahrheit über die Grassmann-Broschüre. Eine glänzende Ehrenrettung der Moralthologie des Heiligen Alphons von Liguori vor dem Schwurgerichte in Wels (Oberösterreich) am 1. Dezember 1902*, Gmunden am Traunsee 1902; A. ENGELBRECHT - H. VON ARNIM, *Schriftliches Gutachten der beiden gerichtlich beeideten Sachverständigen von der philologischen Fakultät der Universität Wien, abgegeben anlässlich des am 1. Dezember 1902 beim Schwurgericht in Wels (Oberösterreich) durchgeführten Prozesses des Dr. Gustav Grassmann...*, Wien 1902.

<sup>67</sup> Cfr «Odin», anno 3 (1901) n. 8, p. 57; n. 9, pp. 61, 65-66; n. 10, p. 79, n. 13, pp. 98-99, n. 15, p. 115; «Der Volksruf», anno 6 (1901) n. 6, pp. 1-4; n. 7, pp. 3-5. – Cfr anche: Alois MEIER, *De S. Alphonsi doctrina impugnata et defensa*, in *Commentarii de rebus in Provincia Germaniae Superioris anno 1901 gestis. Commentarii anni primi. Ratisbonae 1903*, 5-7; «Historisch-politische Blätter» 128 (1901) 882.

<sup>68</sup> Heinrich ABEL, *Verschiedene Wege nach Rom! Vier Männer-Conferenzen*, gehalten in der Augustinerkirche zu Wien vom 27. bis 30. März 1901, Wien 1901, 24.

luce un lato della sua personalità fino ad allora poco conosciuto. Egli descriveva a lungo i tormenti di coscienza che per tutta la vita avevano fatto soffrire il Santo, tormenti che, alla fine, sarebbero divenuti un vero «fuoco purificatore», e avrebbero raggiunto il loro acme negli ultimi anni della sua vita: «Egli vedeva dappertutto il peccato, aveva paura di cadere ad ogni passo, l'angoscia più indicibile di non essere in grazia di Dio lo perseguitava ovunque»<sup>69</sup>. Tali affermazioni meritavano all'autore la lode di essere imparziale da parte dei recensori protestanti della sua opera, ma lo fecero cadere in disgrazia presso il generalato dei Redentoristi; anzi i suoi scritti furono messi al bando, sepolti nel più profondo silenzio e colpiti da censure interne alla Congregazione<sup>70</sup>. In effetti, se si tiene conto di quanto l'amore per la verità di Dilgskron diede adito in Germania al rifiuto della persona e dell'attività del Santo, si comprende un po' questa reazione. Già Döllinger e Reusch riportarono nella loro *Geschichte der Moralstreitigkeiten* (Storia delle controversie morali) pagine e pagine della descrizione da lui fatta degli eccessi del Santo nel campo della mortificazione corporale, della sua ansia esagerata e dei suoi comportamenti nevrotici, al fine di mostrare a che cosa si era ridotta la Chiesa che aveva insignito del titolo di dottore un uomo del genere<sup>71</sup>. Il noto teologo evangelico Paul Wernle (1872-1939) scrisse, in questo contesto: «Non esiste apologia più splendida del protestantesimo della canonizzazione di quest'uomo. Se quest'uomo della legge, della paura dell'inferno e della mancanza di pace rappresentasse l'ideale cristiano, l'umanità dovrebbe maledire Gesù»<sup>72</sup>. In modo simile si espresse ancora nel 1923 Friedrich Heiler (1892-1967)<sup>73</sup> che, richiamandosi a Dilgskron, descrisse il «povero scrupoloso» Liguori come vittima e rappresentante di un'etica esteriore tipicamente cattolica<sup>74</sup>.

<sup>69</sup> DILGSKRON, cit., vol. II, 472-475.

<sup>70</sup> Carl DILGSKRON, *Monsignor Thomas Falcoia et fundatio Congregationis SS. Redemptoris. Disceptatio critica* [manoscritto, Archivio della Provincia di Vienna], 2.

<sup>71</sup> Ignaz VON DÖLLINGER - Heinrich REUSCH, *Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römisch-katholischen Kirche seit dem sechzehnten Jahrhundert mit Beiträgen zur Geschichte und Charakteristik des Jesuitenordens*, 2 vol., Nördlingen 1889, vol. I, 356-390.

<sup>72</sup> Paul WERNLE, *Einführung in das theologische Studium*, Basel<sup>2</sup>1921, 241.

<sup>73</sup> Cfr. Otto WEIß, *Der Modernismus*, cit., 503-514.

<sup>74</sup> Friedrich HEILER, *Der Katholizismus*, cit., 266-268.

## CONCLUSIONE

Come mai la recezione di s. Alfonso fu accompagnata nell'area di lingua tedesca da tanti problemi fino agli inizi del secolo XX? Perché ci si ridusse spesso a prendere in considerazione solo aspetti marginali? Perché quel che oggi ci appare tanto essenziale, vale a dire l'opzione del Santo in favore dei «derelitti» – fatta con il tipo di vita da lui scelto, con la fondazione dell'Istituto, con la sua attività missionaria, con la concezione di fondo della sua «teologia morale» e con i suoi scritti –, fu quasi completamente dimenticato? Forse la risposta sta qui: il tempo passato ha strumentalizzato il Santo per i suoi scopi senza riflettere sul suo vero carisma nella chiesa. Inoltre si ha l'impressione che, perlomeno fino al secolo XIX, solo di rado si sia riusciti a trasmettere fedelmente nella cultura germanica i lati attraenti e positivi di Alfonso e della sua opera, che hanno sempre affascinato il lettore delle biografie italiane. Forse oggi questo dovrebbe riuscire più facile, dal momento che ci è diventato possibile guardare al di là dei ristretti confini dei nostri Paesi e imparare a conoscere e apprezzare altre culture.

E in effetti, nel nostro secolo sembra abbia cominciato a verificarsi un cambiamento di mentalità nella recezione tedesca di Alfonso, cambiamento che forse dipende, come oggi usiamo dire, da un mutamento generale dei paradigmi e anche dalle esperienze fatte dagli uomini del nostro secolo. Dopo due guerre mondiali e dopo aver toccato con mano la fragilità dell'esistenza umana, l'immagine ideale dell'uomo, o l'ideale goethiano di umanità, il cui scopo consiste nel pervenire alla piena maturazione e all'armonia di tutte le sue forze e facoltà, ha cominciato a vacillare e a cedere il passo alla consapevolezza delle ombre che sempre ci accompagnano e che dobbiamo accettare, alla consapevolezza che anche il fallimento fa parte del nostro essere. In questo contesto, nell'area di lingua tedesca e nei paesi del Nord, si è giunti a una rilettura dei passaggi difficili della biografia di Alfonso de Liguori. Essi non sono più oggetto di scollatine irragionevoli di capo e di attacchi astiosi, né sono più respinti o difesi pregiudizialmente. Piuttosto è proprio l'uomo Alfonso de Liguori con le sue insufficienze, anche con la sua stessa paura del peccato e con la sua sete di salvezza, ad apparire chiaramente all'uomo di lingua tedesca un fratello simpatico lungo il cammino della vita. In questo contesto ricordiamo la presentazione piena di simpatia per Alfonso fatta nel 1937

dal Redentorista Bernhard Ziermann (1903-1953)<sup>75</sup>, presentazione in cui questa visuale si afferma pienamente per la prima volta. Ziermann, parlando degli scrupoli e delle sofferenze psichiche di Alfonso, le valuta positivamente anche in ordine alla sua attività pastorale. Dopo la guerra il Gesuita fiammingo e studioso di teologia pastorale Andreas Snoek nella sua opera sugli scrupolosi, tradotta anche in tedesco, ha ricordato le direttive sapienti di s. Alfonso sul trattamento degli scrupolosi e dei nevrotici nell'attività pastorale<sup>76</sup> e ha così rilevato come Alfonso sorprendentemente non abbia affatto trasferito le proprie angosce nella teologia morale, ma abbia indicato nelle sue direttive per i confessori e per i direttori spirituali una via psicologicamente prudente e teologicamente giusta per superare l'angoscia. Ricordiamo anche Ida Friederike Görres (1901-1971) che leggendo la biografia del P. Dilgskron, fu colpita dalla personalità problematica del Santo. Ella, quando cominciò a leggere il libro, annotò:

«Forse è la prima vita di un Santo che sinceramente mi ripugna e mi inquieta anziché "edificarmi"... Questo eterno girare attorno al peccato in sé e negli altri... Anche nel cumulo dei voti... in tutte queste assicurazioni sembra tuttavia manifestarsi un'insicurezza tremenda e repressa solo con la forza».

Ma, dopo una nuova lettura, il suo giudizio diventa positivo. A ragione ella si stupisce del fatto che un uomo, che per tutta la vita ha sofferto tanti tormenti di coscienza, non sia rimasto vittima di una simile, grave ipoteca, ma l'abbia saputa volgere in positivo nella propria esistenza e nella propria opera. Perciò ella conclude le proprie riflessioni con queste parole: «Una vita incredibile e singolare, che solo Bernanos avrebbe potuto descrivere in maniera adeguata»<sup>77</sup>.

Oggi proprio questo lato del Santo, che lo pone senza dubbio a fianco dei grandi geni religiosi dei paesi del Nord, da Lutero e Kierkegaard, può essere di aiuto anche agli uomini di tali Paesi. Alfonso è stato

<sup>75</sup> B. ZIERMANN, *Alphons von Liguori*, Bonn 1937; Id., *Nervöse Seelenleiden und ihre seelsorgliche Behandlung bei Alfons von Liguori*, Heidelberg 1947.

<sup>76</sup> Cfr Andreas SNOEK, *Skrupel, Sünde, Beichte*, Frankfurt a. M. 1960 [originale: *Biecht en Pastoraalpsychologie*, Brügge 1958], 66.

<sup>77</sup> Ida Friedericke GÖRRES, *Über Alfons von Liguori*, in *Aus der Welt der Heiligen*, Frankfurt a. M. 1955, 73-77.

capace di non soccombere ai pericoli della sua personalità, che era segnata dall'esperienza di un padre severissimo e di una madre ansiosa, e ha saputo trarne profitto per amare tanto più Dio e per dedicarsi tanto più ad aiutare misericordiosamente gli uomini. Egli è diventato il predicatore della misericordia di Dio in alternativa ad una morale rigoristica. La sua svolta in direzione della benignità è stata quindi giustamente detta una «rivoluzione copernicana» nella prassi pastorale. E con questo abbiamo toccato un altro punto, in cui nella recezione tedesca odierna di Alfonso si è verificato un cambiamento di mentalità. Si tratta a prima vista del sistema morale del Santo, ma più in profondità delle idee centrali della sua teologia. Per quanto riguarda il sistema morale equiprobabilistico già Linsenmann aveva riconosciuto, come abbiamo visto, che esso non è nel suo nucleo altro che il superamento di qualsiasi legalismo legato ai sistemi morali, in favore della coscienza e dell'azione guidata dalla ragione illuminata da Dio. Questa impostazione non fu allora approfondita. Solo nel 1939, Matthias Laros (1882-1965), richiamandosi esplicitamente alla teologia morale di s. Alfonso e alla sua definizione della coscienza come «norma prossima o formale dell'agire umano», respinse nel suo articolo *Autorität und Gewissen* (Autorità e coscienza), pubblicato sulla rivista «Hochland»<sup>78</sup>, l'idea che per il cattolico l'istituzione ecclesiastica prendesse il posto della coscienza personale. Nel 1940 egli approfondì ulteriormente tale pensiero nel libro *Das christliche Gewissen in der Entscheidung* (La decisione della coscienza cristiana), libro che però fu incomprendibilmente messo all'indice. Dopo la seconda guerra mondiale, Bernhard Häring è tornato all'interpretazione di s. Alfonso già proposta da Linsenmann. Con reiterati avvicinamenti al pensiero del Santo, egli riuscì definitivamente a porre in luce il primato della coscienza in Alfonso. Oltre a ciò ha mostrato come Alfonso fosse sempre moderno e lungimirante in molte questioni morali, ad esempio quando afferma il primato dell'amore personale dei coniugi rispetto a qualsiasi strumentalizzazione della comunione coniugale. Soprattutto negli ultimi anni, con la traduzione e la diffusione di scritti religiosi fondamentali del Santo, come la *Pratica di amar Gesù Cristo*, Häring ha cercato di respingere i pregiudizi contro il Santo, e così ha contribuito a trasformare, nell'area di lingua

<sup>78</sup> Matthias LAROS, *Autorität und Gewissen*, in «Hochland» 36/1 (1938/39), 265-280, qui 265.

tedesca, in luminosa la fosca immagine di Alfonso nata nel secolo XIX. Al riguardo, ricordiamo in particolare che alcuni di questi scritti sono stati pubblicati da una editrice evangelica-pietista, e che essi hanno avuto una vasta eco tra i cristiani evangelici.

Ma Häring non è l'unico che nel nostro tempo ha contribuito a far conoscere meglio s. Alfonso a nord delle Alpi, almeno se prendiamo in considerazione non solo i paesi di lingua tedesca. Ricorderò alla fine Henk Manders (1913-1996), teologo e Redentorista olandese molto stimato e morto da poco, che da giovane nel suo scritto sull'amore nella spiritualità di s. Alfonso *De Liefde in de spiritualiteit van sint Alfonsus*<sup>79</sup> ha posto in luce come il centro della teologia e della spiritualità alfonsiana e Redentorista sia il messaggio del vangelo stesso. Al loro centro sta l'amore di Dio per l'uomo, che si manifesta nell'incarnazione e nella redenzione per mezzo di Gesù Cristo. Manders è tornato di continuo su questi temi e ha tracciato al riguardo un'immagine di Alfonso, che ha saputo parlare agli uomini. Così anche poco prima della sua morte in un breve abbozzo su Alfonso. Esso si chiude con le parole, con cui anch'io vorrei concludere questa panoramica sulla recezione di s. Alfonso nei «paesi del Nord»:

«Desiderio, dedizione, amore, fiducia. Un uomo profondamente commosso, perché vede quale via Dio percorre verso di noi uomini. Un uomo mai libero da tribolazioni psichiche e fisiche. Un vero napoletano, tormentato e ansioso, irascibile e affabile, pieno di sentimento e di amore per il popolo semplice. Proprio così io mi gli sono affezionato, nei lunghi anni in cui ho potuto essergli vicino»<sup>80</sup>.

<sup>79</sup> Hendrik MANDERS, *De Liefde in de spiritualiteit van Sint Alfonsus*, Amsterdam 1947. Cfr WEISS, *Alfons von Liguori und seine Biographien*, cit., 260-262.

<sup>80</sup> Henk MANDERS, *En de Armen die om Hulp schreeuwen. Een meditatie over Alfonsus de' Liguori (1869-1887)*, in *Menslievendheit moet ik aanzeggen. Over Redemptoristen en Redemptoristinnen*, a cura di Nederlandse provincie redemptoristen te Roosendall. Aalsmeer 1994, 27-49, qui 49.

JOHN SHARP

THE ALPHONSIAN MISSION IN BRITAIN AND IRELAND  
IN THE NINETEENTH CENTURY

## SUMMARY

*The Pioneering Spirit of the Belgian Redemptorists in Britain; – The Role of Britain and Irish Missions within the Process of Catholic Restoration; – The Irish Immigrants and the Parish Missions; – The Redemptorists, Prophets of the Ultramontane Roman Catholicism; – Dissemination of Alphonsus's Works.*

There is an English saying, «Faint heart never won fair lady». In other words, all great enterprises, be they wooing a lover or establishing a religious order, require unflagging courage and persistent determination. No one was more aware of these requirements than Alphonsus Liguori as he struggled to establish his fledgling Institute and promote its work among the rural poor of the eighteenth-century Kingdom of Naples. These same requirements were needed a century later by his spiritual sons who sought to bring their missionary work to Britain and Ireland. One essential difference was that in England and Scotland, as in Ireland to a lesser degree, it was not in the countryside but in the cities and towns that Catholics were concentrated. Here there were

«more souls destitute of spiritual aid than in the whole of Italy; so that it may be said with truth, that in the designs of Providence, St Alphonsus founded the Congregation of Missionary Priests for the whole world, but more especially for this country, since here are found *en masse* in large towns and cities what he saw scattered abroad in the whole of the kingdom of Italy in small villages and hamlets».<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Fr de Held in A.M. TANNOIA, *The Life of St Alphonso Maria de Liguori*, edited and translated by F.W. FABER, *The Saints and Servants of God*, 5 vols (London 1848-49), IV (1849), p. xvii. Fr Heilig wrote to Fr Lans that in the countryside «le mouvement religieux est nul», Archives of the London Province C.Ss.R. [hereafter, ALP], Cb42b, 26 February 1848.

Great enterprises, if they are to be successful, also require visionaries, more far-sighted than their contemporaries. In respect of an English foundation, it is not unfair to contrast the bold and pioneering spirit of the Redemptorists of the Belgian Province with the more timid and overcautious attitude of their Neapolitan brethren. The Rector Major, Camillo Ripoli, saw only difficulties and problems ahead, whereas the Belgian Provincial, Frederick de Held, grasped the opportunity presented to him.<sup>2</sup>

Although de Held's presence in England from 1847 until 1852, his angularity and maladroit obstinacy, led to deteriorating relations with the bishops which threatened the Institute's continued presence in England, it was his energy and drive that led to the Redemptorists coming to, and remaining in, the country. The acceptance of the missions of Falmouth and later of Hanley Castle was for de Held merely the creation of a bridgehead, establishing a temporary foothold for the Congregation as a prelude to the work of parochial missions. His bad relations with the bishops were occasioned by his determination to abandon the mission stations and chaplaincy work, which the Redemptorist had hitherto undertaken, in favour of the two houses at Clapham, London and Bishop Eton, Liverpool. It is not too much to say that it was de Held who preserved the Redemptorists as a congregation of missionaries, rather than an association of small communities administering parishes, the fate which befell the greater number of religious orders in England.<sup>3</sup>

It was only with the establishment of the Redemptorists in Clapham in 1848 that they were able to begin the specific work of their Congregation, while the house at Bishop Eton (1851) made possible the first missions in Ireland. So successful were these that within two years a house was opened in Limerick, which promised to be «une des stations les plus importantes de toute la Congrégation».<sup>4</sup> Further foundations followed at Kinnoull, Perth in Scotland in 1867,

---

<sup>2</sup> When, in 1843, after five years of negotiations and visits, de Held undertook the mission of Falmouth in the Western District and informed Ripoli of «una piccola Colonia di Missionarii in Inghilterra», he brushed aside all of Ripoli's objections, General Archives C.Ss.R., Rome [hereafter, AGR], XII, C84, de Held to Ripoli, 30 July 1843; C86, Ripoli to de Held, 6 September 1843 (copy); C87 & C88, de Held to Ripoli, 23 September & 6 October 1843.

<sup>3</sup> ALP, MS «Mémoires sur la Vie de Mgr. Robert Coffin, C.Ss.R., Évêque de Southwark, par le R.P. Lubienski», p. 100 makes the same point.

<sup>4</sup> AGR, Provincia Angliae, I, 1, «Mémoire du P. Bernard sur la Congrégation en Angleterre et en Irlande», 1855.

Teignmouth, in Devon, southern England as a house of studies in 1875, Dundalk, Ireland in 1876 and Clonard, Belfast in 1896. These foundations meant that the whole of the British Isles and Ireland were accessible to the Redemptorist missionaries.<sup>5</sup> By the end of the century, it could be said that hardly a town or village in Ireland had not been visited by the Redemptorists at some time for the preaching of a mission or confraternity retreat.<sup>6</sup> No major city or town in England, and few in Scotland, did not have a Redemptorist mission, and their activity extended to the Western Isles and the Channel Islands. Fr Stebbing wrote in 1899 of the Clapham fathers, «sallying forth in twos and threes to give missions in the slums of East London, and in the quiet villages of Sussex and Kent, and even further afield to the busy human hives of the North».<sup>7</sup> Between 1848 and 1900 the Redemptorists gave 3,215 missions and renewals, ranging from a yearly average of 21.5 in the 1850s to 112.3 in the 1890s.

An English Oratorian described St Alphonsus as «the very doctor and prophet of missions [who] has reduced mission-giving to a regular art, and compiled the most particular rules for each exercise of the mission.»<sup>8</sup> In the light of such a commendation and of the proven worth of his methods, techniques and preaching style, the Redemptorists in Britain and Ireland were encouraged to preserve intact the type of mission and pulpit oratory which Alphonsus had evolved. Believing that these could not be improved, and that the spiritual wants of British and Irish Catholics «called for very little change, if any, from the soul-stirring topics and the wise methods pursued by St Alphonsus»,<sup>9</sup> the members of the Congregation were bidden to show «no desire for useless and wanton innovations, but to preserve and apply zealously the principles and methods of St

---

<sup>5</sup> Ibid, V, 3, «*Visitatio Extraordinaria*, 1894», however, contains the comment that «some of our houses seem badly situated, far away from the scene of our labours, thus entailing great expense and useless fatigue».

<sup>6</sup> *Fifty Years at Mount St Alphonsus, Limerick* (Limerick, 1903), p. 35. In his long memorandum to Fr Raus, dated 21 April 1896, Fr Geoghegan claimed that the Redemptorists had given few missions in the Province of Tuam - in the fifty three parishes of the diocese of Tuam itself, for example, only two missions in over forty years, AGR, *Provincia Angliae*, VII 1, 2.

<sup>7</sup> *A Half Century's Jubilee in St Mary's, Clapham* (Southwark, 1899), p. 28.

<sup>8</sup> F.W. FABER, *An Essay on Catholic Home Missions* (London, 1851), p. 31.

<sup>9</sup> C. A. Walworth, «Reminiscences of a Catholic Crisis in England Fifty Years Ago», *Catholic World*, 70 (1899/1900), 59-69, 239-52, 412-19, 506-13, p. 64.

Alphonsus.»<sup>10</sup> Certain of Alphonsus's practices, however, were never introduced into the British and Irish missions since they were deemed more suited to the Latin temperament and climate. When the overenthusiastic Fr Hall compiled extracts from the works of Alphonsus and sent them privately to six other priests of the Province with a covering letter in which he advocated the full adoption of the practices in the Province, he was severely reprimanded.<sup>11</sup> Practices such as the barefoot procession to the church, the public pronouncement of the solemn curse, the penitential licking of the church floor, and the pictorial representation of the fires of Hell were never part of the stock in trade of the English Province. Nor, after a few early examples, was street preaching much used and was replaced by house visiting, without which «we could never reach the most abandoned souls».<sup>12</sup> With the exception of these few examples, which were the result of cultural differences, the basic pattern, course and content of the missions and renewals in Britain and Ireland was the same as in other Redemptorist Provinces. This standardisation was reinforced by the publication in 1877 of a Directory of the Missions. Among Victorian Catholics, the Redemptorists had a reputation as straightforward, no-nonsense preachers of the Eternal Truths, especially of the dire consequences of mortal sin. As an Irish Redemptorist remembered, «the more terrifying the sermon, the more the people liked it».<sup>13</sup> Even antagonists were forced to recognise the Congregation as

«the most aggressive order the Church of Rome can produce... [its] members are reputed as great preachers, holding and teaching the most subtle and obnoxious doctrines of the Church. Being disciples of Liguori, you may know that they are a most dangerous

---

<sup>10</sup> ALP, Cb22, circular letter of Fr Coffin, 1 March 1867.

<sup>11</sup> ALP, MS «St Alphonsus on the Missions» by Fr Hall.

<sup>12</sup> Archives of the Dublin Province C.Ss.R., Domestic Archives, Clonard, MS Reminiscences of Fr Patrick Sampson», 2 vols, vol. 2, p. 156.

<sup>13</sup> *Ibid.*, vol. 2, p. 173. This reputation continued well into the present century. Paul JOHNSON, *The Quest for God: a Personal Pilgrimage* (London, 1996), pp 1624, recalls his schooldays at the Jesuit school, Stonyhurst College in Lancashire, England: «Liguori's Redemptorists created a tradition of putting the horrors of Hell before the public... [they] were still going greatly in my youth, and still specialising in bringing Hell-fire to boys... Each year, an expert Redemptorist Hell-fire sermoniser was invited to the school to give the four eschatological sermons... [which] were remarkably popular. We boys thought of them as out-of-the-ordinary, unsubtle perhaps, but vivid, even entertaining in the same way as a horror-movie... [They] initially impressed, but the images soon faded...they left nothing».

class of men in any country».<sup>14</sup>

More charitably, the Redemptorists were «well-known for their piety, zeal and humility in preaching the truths of the Gospel. Their names are now almost a household word throughout the Catholic world».<sup>15</sup> One reporter thought that they had «the secret of true eloquence; they feel themselves, and can make others feel. They are convinced of the importance of their mission, and carry with them the zeal of their great founder».<sup>16</sup> Within five years of their first mission in Ireland, the Redemptorists were hailed as

the most laborious and ascetic Order of the Church... To estimate the value of their Apostolic Labours too highly would be impossible; wherever they have reared their missionary cross in Ireland, thousands have been brought into permanent connexion with the sacraments, among whom, perhaps, the local clergy would have long laboured in vain.<sup>17</sup>

The fortunes of the Congregation were inextricably linked with the general drive in the Catholic Church, both in Ireland and in the cities and towns of Britain, to reclaim and recall the Irish masses to the practice of their faith, as defined and approved by the institutional Church. In Ireland, the arrival from Rome in 1850 of Archbishop Cullen inaugurated a full-scale programme of reform and renewal aimed at the reevangelisation of the masses. This involved a «devotional revolution», the deliberate cultivation of an uncompromising, exclusive spirit of religious triumphalism, included in which was the restoration of a Catholic sense of pride and cultural self-identity against the predominant culture of the Protestant Ascendancy. Within this regenerative process, parish missions played a crucial role in recapturing many for the faith, in fostering piety and devotion and in introducing the people to new forms of spirituality from the Continent which, it was hoped, would consolidate their reintegration into the fold.

---

<sup>14</sup> *Perthshire Courier*, 2 July 1870.

<sup>15</sup> *Ulster Examiner*, 30 September 1879.

<sup>16</sup> *Tablet*, 26 June 1858, p. 403. Interestingly, Sampson, «*Reminiscences*» vol. 2, pp. 162-3 thought that this was more true in the early years: «The old foreign Fathers delivered their sermons slowly and impressively and with great unction... [they] were full of St Alphonsus who seemed to speak by their lips». Once the priests ceased to train on the Continent, at Wittem, he argues, they were not as imbued with St Alphonsus, with the result that their sermons were less successful.

<sup>17</sup> *Tablet*, 12 January 1856, p. 27.

Although the Redemptorists were intoxicated by the success of their early missions in Ireland, and some questioned the desirability of continuing work in England,<sup>18</sup> it was important to avoid the impression that «we were merely in England for the sake of Ireland».<sup>19</sup> In fact, work in both countries was of a piece. Like the Church in Ireland, the Church in England and Scotland during the 1850s and 1860s was involved in a subtle plan to convert the residual Catholicism of a folk-religion type of many Irish immigrants into strong, firm habits of participation in the complex of religious acts and observances which had characterised Catholicism since the Counter-Reformation. This was the main missionary endeavour of the Catholic Church in Britain in the second half of the nineteenth century and was typified by Cardinal Manning's remark that he had worked for the Irish occupation of England.<sup>20</sup>

The great wave of Irish immigration from 1840 onwards confirmed the demographic change of Catholicism in Britain from a predominantly rural to a predominantly urban phenomenon, stretching the resources of the Church beyond its capacity to cope. In their new and bewildering environment, many Irish Catholics, even if they had the opportunity of attending Mass, joined the «leakage» from the faith bemoaned by Catholic writers. On the other hand, since many of these immigrants from rural Ireland were not «practising» Catholics in the ecclesially-accepted sense, were ignorant of the fundamentals of their religion and had probably received none of the post-baptismal sacraments, it was less a question of stemming the «leakage» than of converting an innate sense of Catholic identity into an acceptable level of membership-commitment.

This task was greatly facilitated by the agglomeration of the Irish, the maintenance of group solidarity in their marriages, by their close historical identification with the Church and the indigenous opposition to the Irish on religious, social, economic and national

---

<sup>18</sup> De Buggenoms, for example, wrote that «it is only since we have been established in Ireland that I have felt at home as a Redemptorist. Our two other houses at Clapham and Bishop Eton appear to me more than ever two artificial foundations, which have cost and will continue to cost large expenses, yielding little or nothing comparatively to what the same would have yielded in Ireland»; AGR, XLVII, 2, de Buggenoms to Douglas, 29 September 1854.

<sup>19</sup> *Ibid.*, XLVII, A6, Reyners to Douglas, 10 March 1855.

<sup>20</sup> E. S. PURCELL, *Life of Cardinal Manning*, 2nd ed., 2 vols (London, 1896), II, p. 677.

grounds. The Church sought to capitalise on these assets by striving to create and consolidate strong, urban Catholic communities; self-contained, almost self-segregated communities in which the values of sobriety and solid good behaviour prevailed, and which stood in marked contrast to the prevailing «pagan» or «Protestant» culture where religious indifference was seen to reign supreme. It was, of course, impossible to abstract Catholics from their social milieu, from the squalid housing conditions and appalling social problems, which sapped the energies and destroyed the motivation and religious sensibility of many an immigrant, who sought solace and relief in drink. Efforts were made, however, to combat the detrimental social milieu through a programme of church building, the creation of a system of Catholic schools, and the sponsoring of a whole gamut of social, recreational and educational societies, often mirroring existing working-class organisations, in order to mould and to hold the faithful together. Equally important, the Church sought to remould popular Irish culture to its own interest by the application and inculcation of an ideology which defined Catholics over against their Protestant neighbours, and so helped to consolidate the Catholic community. This ideology was an idealisation of certain elements of proletarian culture as a near approximation to Catholic holiness; holiness was to be sought in the daily lives of Catholics, not in abstraction from their lives. The ideal of Holy Poverty was one manifestation of this concept, which gave shape and form to the practical work of building up the life of the Church and compacting the Catholic community. The creation of «integral Catholicism» was itself an outgrowth of the Ultramontane ideal, characterised by a highly dogmatic, antirationalist theology, a warmly emotional, clerically-directed and clerically-controlled pietistical devotion, and a preference for life in the Catholic ghetto, where the Faith could be preserved from contamination. Yet it also served to attach its adherents firmly to the Church.

As the spiritual sons of one of its major prophets, the Redemptorists were committed to the Ultramontane ideal. As this programme of reconstruction and renewal gained ever greater support throughout the Universal Church, until it came to characterise and define Catholicism in the pontificate of Pius IX, so the Redemptorists reflected in their apostolic work the aims and ideals of the wider movement of Ultramontane Catholic revivalism. In

consequence, one Redemptorist could say of England that «S. Alphonse est comme un Sauveur pour ce pays. Je crois que dans aucun pays, peut-être, notre S. Congrégation n'est appelée à faire plus de bien».<sup>21</sup> Missions helped to build parish communities; they were intended to attract together large numbers of lapsed, nominal or desultory Catholics, provide them with an unforgettable demonstration of Catholic holiness, suitably adapted to their circumstances, with which they were encouraged to identify as the first step in their full participation and integration in the life of the Church. Although the «orgy of emotionalism» to which people were exposed during a mission stood in marked contrast to the low emotional key of normal worship and preaching,<sup>22</sup> it was an intended and expected feature of the missions. The basic thrust of a mission was to convert sinners by shaking them out of their complacency and instilling them with the fear of death and eternal hell fire. Equally important was the need to induct people into a sacramental piety which was designed to assure their perseverance by strengthening their resolutions and the control of the institutional Church over the lives of the faithful. Missions were meant, then, to consolidate the converted within a closed cultural world. Herein lies the significance of the exuberant forms of devotion which marked the various stages of the mission and the devotional practices which were commended as the means of persevering in the good resolutions made during the mission.

In the early years there was a novelty in some of these forms of devotion, and they are sometimes seen as an expression of the «Romanising» tendency of the Redemptorists and other foreign orders against the native, «old Catholic» tradition.<sup>23</sup> Yet such devotional practices were seen as good in themselves, as expressing Catholic belief, and also as the means to consolidate the hold of Catholicism upon the people by providing a substitute cultural expression and identity that would help to banish any pagan or Protestant cultural influence. Liturgical extravaganzas, for example, were a means of raising the spirits, confirming people's allegiance to, and dependence upon, the Church, and provided an emotional spiritual outlet that was

<sup>21</sup> 21 AGR., Provincia Angliae, IId, Van der Aa to Mauron, undated [1861?].

<sup>22</sup> The term is used by J. KENT, *Holding the Fort: Studies in Victorian Revivalism* (London, 1978), p. 243.

<sup>23</sup> This is one of the «received ideas» refuted in MARY HEIMAMM, *Catholic Devotion in Victorian England* (Oxford, 1995).

refreshing in the humdrum of ordinary life. They were also community celebrations, helping to form, as much as to express, community-sense and identity. So too did the commendation by the missionaries of the *vita devota*. This did more than merely attach its practitioners more closely to the Church, providing a unifying bond and affirming allegiance, for the extension of the rituals, artefacts and bondieuserie of the Church into the daily lives of Catholics. It was intended to assist the development of a way of life that was wholly informed, inspired and defined by a given Catholic model and marked the Catholic out from his non-Catholic neighbour. The mission strove, not just to revive faith, to lift people out of a sinful state by providing an initiation into a new and elevating realm of holiness, but to create and confirm feelings of uniqueness, of spiritual superiority that spilled out of the walls of the church and the hearts of the faithful into their attitude and behaviour towards the society in which they lived. The practical measures that were taken to isolate Catholics within their own cultural, religious and social world - the establishment of confraternities, the regularisation of marriages, the removing of children from non-Catholic schools, the disbanding of secret societies, the administration of the pledge and the closing of beer-shops, etc, - were the counterweight to the fostering of this piety which helped to seal the identity of Catholics with their Church and ensure that it became the controlling interest in their lives against the world, the flesh, the devil, and other Christians.

The Redemptorists had a high expectation that the Irish, whether in their native land or among the diaspora, would avail themselves of their missions. Certainly, from the outset large numbers were attracted to them. At St Finbarr's Cork, for example in October 1854, thirty confessors were kept busy from five o'clock in the morning until eleven o'clock at night for over three weeks. Twenty thousand people received Holy Communion during the mission, «the altar rail being crowded [daily] from early morning until midday».<sup>24</sup> Many would have waited for up to three days without food to make their communion. Large numbers attended the sacraments for the first time, or after a lapse of many years, while it was not uncommon to come across people of fifty, sixty, or even seventy years who had never received the sacraments, not even baptism or marriage, but

---

<sup>24</sup> Redemptorist Fathers, Clapham, Domestic Archives [hereafter, ADC], D25, *A Printed Account of the Mission in the South Parish Chapel, Cork* (privately printed, Cork, 1854), p. 6.

were eager to do so. Such scenes were not uncommon in the missions in Ireland. At Kilmallock, Co. Limerick in 1883, described prior to the mission as being in a «not remarkably flourishing» spiritual state and the people satisfied to approach the sacraments only at Christmas and Easter, the men climbed over the walls and gates of the chapel-yard in the middle of the night and entered the chapel through the windows to get a place in the queue for confession the next day. After a while, the church was left open all night and the men remained after the evening sermon until the next day. To keep themselves awake, they marched around with lighted candles in their hands, reciting the rosary. Those who did not make the sacrifice of their night's rest, it was said, had very little chance of getting to confession that day.<sup>25</sup>

In Britain also large numbers were attracted to the missions. The closing sermon at a mission in St Mary and St Michael, Commerical Road, East London in 1857 attracted so large a number of people that it was said that St Paul's Cathedral would have been insufficient to accommodate them.<sup>26</sup> Catholics came in such numbers to the first Redemptorist mission in the diocese of Menevia and Newport, at Brigend in 1863, that the parish priest said that he had no idea there were so many in his parish.<sup>27</sup> A «really glorious mission, probably the most successful one ever given in Liverpool», at St Anthony of Padua in March 1875, resulted in ten thousand communions and 2,587 confirmations. On St Patrick's Day, four thousand people crowded into the church and two thousand had to be turned away and the doors locked.<sup>28</sup> Only fifty-five of the five hundred Catholics in Abersychan, near Pontypool, went regularly to Mass before the mission in 1893, which raised the number to 430.<sup>29</sup> Such accounts could be multiplied many times and show that the missions were successful in drawing large numbers of Catholics, some of whom may have had little or no previous contact with the Church, or had lapsed for some time. Whether old loyalties were rekindled or new ones evoked, the missions assisted in the work of constructing and consolidating strong, local Catholic communities and halted the

---

<sup>25</sup> Redemptorist Fathers, Limerick, «Apostolici Labores», vol. III, p. 117 & 120.

<sup>26</sup> *Tablet*, 11 April 1857, p. 227.

<sup>27</sup> ADC, «Chronica Domestica», vol. I, p. 102.

<sup>28</sup> *Catholic Times*, 25 March 1875.

<sup>29</sup> ADC, «Apostolici Labores», vol. I, inset between pp. 144-5.

drifting away from the faith of many who might otherwise have become religiously indifferent. This was clearly the intention of children's missions which accounted for between one-third and one-half of the total apostolic labours of the Redemptorists in the 1850s. They were seen as the essential means «of bringing up to their duty a large number of grown boys and girls who had never been to their duty and would have ended by losing their faith altogether».<sup>30</sup> Certainly, priests recorded a large increase in Mass attendances for several years after a children's mission, and many adults were reclaimed for the Church through their children. Many of the children would subsequently lapse for one reason or another. What was important, however, was to have made «most deep religious impressions on the minds of children, at an age when the mind is most susceptible to those impressions which last through life»,<sup>31</sup> to have provided childhood memories and an initiation into the cultic life of the Church which could later be re-invoked, when opportunity afforded, and a return to God made possible. The impressions were meant to be lasting and the influence of the Church inescapable, ensuring the local Catholic communities continued existence and sustained growth in succeeding generations.

By their very nature, missions were periodic, extraordinary events in the life of a parish, which they helped to build. The responsibility for continuing the good effects of a mission lay with the parochial clergy, some of whom singularly failed in this regard. The mission accounts often record such failure, especially in regard to the confraternities that had been established during a mission. The Redemptorists had a responsibility for the branches of their archconfraternities and, whenever possible, preached the annual retreat that was supposed to be a feature of the confraternity calendar. These retreats became an increasingly important feature of their apostolate, but at the expense of missions. In Ireland especially priests often preferred the week-long retreats, which they turned into quasi-missions for the whole parish, to proper, regular missions. Familiarity soon bred contempt. It was reported that «when [the people] know that they are having one of these big retreats or retreatmissions next year, they easily let slip the opportunity they

---

<sup>30</sup> Redemptorist Fathers, Bishop Eton, Liverpool, Domestic Archives [hereafter, ADBE], «Chronica Domestica et Apostolici Labores», vol. I, sub anno 1854.

<sup>31</sup> J. FURNISS, C.Ss.R., *The Sunday School* (Dublin, n.d.), p. 282.

have now».<sup>32</sup>

More worryingly, the traditional mission, an assault on individual souls and a whole parish, suffered as a consequence of the quasi-missions: «lots took no notice of it or treated it as they would the annual retreat: hear one sermon, go to confession and never appear again».<sup>33</sup> Elsewhere, priests had a preference for short missions where the church «was filled with but comers and goers for the day, who, when they had heard a few sermons, 3 generally, and their confession over, went home to let their friends come for the day».<sup>34</sup> This was to reduce the mission to a large station, an opportunity to bring up (preferably large) numbers of people to the sacraments, in the reception of which they might be somewhat neglectful but in the efficacy of which they had no doubt. Such «hullabaloo missions», it was argued, «give less trouble to the priests of the parish than real missions and satisfy their consciences; but in very many cases they do harm to the parish, and certainly injure the real missions which follow them. Would to God they were abolished».<sup>35</sup>

The Redemptorists were caught in a cleft stick, hoisted on the petard of their own earlier success. They were dependent on the secular clergy for their apostolic work, and the clergy wanted shorter missions of a particular kind on a frequent basis. Although this was destructive of traditional missions, the Redemptorists had to accept the terms that were dictated to them, whatever their misgivings. The missions were no longer large-scale evangelistic exercises directed to those outside the normal confines of parochial life but more a general stirring-up and confirming the faith of existing Mass-goers.

This realisation that the missions were not appealing to ever-growing numbers of nominal Catholics highlighted both the shortcomings and limited nature of the missions themselves. Although the mission accounts tell of many successful missions, it was also increasingly admitted that they could not reclaim those lost to the Faith. A mission in the Redemptorist's own church at Clapham in

---

<sup>32</sup> Redemptorist Fathers, Dundalk, Domestic Archives, [hereafter, ADDk], «Apostolici Labores», vol. I, p. 258.

<sup>33</sup> ADL, «Apostolici Labores», vol. III, p. 394.

<sup>34</sup> ADDk, «Apostolici Labores», vol. I, p. 150.

<sup>35</sup> Redemptorist Fathers, Kinnoull, Domestic Archives, «Apostolici Labores», vol. III, p. 400.

1891 was thus well-attended, but «by those who were already regulars. It does not seem to have in any way reached the careless and indifferent».<sup>36</sup> Elsewhere, it was admitted that «outside the circle of ordinary church-goers, we did very little».<sup>37</sup> In many parishes where previously there had been great success, it was noted that there were no longer the large numbers of those who had been indifferent or neglectful of their religious duties, and the missions often resulted, as at the Cathedral in Nottingham in 1889, in little more than «a slightly better attendance at Mass on Sundays».<sup>38</sup> In the face of adverse social conditions in the cities and towns of Britain, where Catholics increasingly, and it seemed irresistibly, shared the *mores* of their unchurched non-Catholic neighbours, the missions had ceased to have the moulding and controlling effect of earlier days. The Visitation of the Province in 1894 decried the almost total neglect of children's missions, which had been such a feature in the pioneering days,<sup>39</sup> while one Redemptorist was prepared to express the unthinkable:

«It often seems to me that the old missions in England at least have almost run their day. The circumstances of the parishes, priests and Catholics generally are so much changed from what they were 40 or 50 years ago. And now in most places the priests call in the Fathers only to bring up the outstanders every 3 or 4 years to their Easter and annual duties, whilst in some parts of England the Fathers give hardly any missions».<sup>40</sup>

There is no suggestion that such sentiments were widely held. Indeed, there was no reduction in the number of missions and renewals given in the last decade of the century. Even the undoubted acrimony and increasing hostility between the Irish and non-Irish members of the Congregation, which led to the division of the Province in 1898, is not reflected in the mission statistics. The reduced English Province, with four houses and thirty-six priests, making it the smallest in the Congregation, undertook sixty-five missions and eight renewals in 1898 and seventy-one missions and sixteen renewals in 1899. At the same time, it was admitted that some

---

<sup>36</sup> ADC, «Apostolici Labores», vol. I, p. 117.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>38</sup> ABDE, «Apostolici Labores», vol. II, p. 318.

<sup>39</sup> ALP, «Additional Notes on Missions in the English Province written by the Visitor of 1894».

<sup>40</sup> AGR, XLVII, H1, Livius to Douglas, undated fragment of letter.

priests were sent on mission «not because they were fit but because there was no other work for them to do».<sup>41</sup> This remark was occasioned by the possibility of a new foundation in Bristol in the west of England to replace Teignmouth, which was sold in 1900. The intention was that those assigned to a new house would do «home work», and this became the pattern of a series of foundations in the early years of the new century.

The first was at Bishop's Stortford, Hertfordshire, undertaken at the instigation of Cardinal Vaughan. There were said to be only twelve Catholics in the town, although by the end of the year their number had increased to thirty-six, including several convert Anglican clergymen. A church was built in 1903, and the Redemptorists continued to serve the parish until 1995. Also in 1900, the mission of St Benet's, Monkwearmouth, Co. Durham was accepted «ad interim» for three years. It was boasted that «we had almost a monopoly of the diocese [of Hexham and Newcastle] as a missionary field» and that «there was a very general desire to see us established permanently in the diocese».<sup>42</sup> The Redemptorists set about turning St Benet's into a model parish, celebrating High Mass at Christmas for the first time ever in the church, which seated eight hundred and served a district containing about five thousand Catholics. Other foundations involving pastoral care followed at Kingswood, Bristol (1901-11), Norden in Rochdale, Lancashire (1904-09) and Edmonton, London (1903-26). The Redemptorists in England had come full circle, accepting that parochial work was the key to consolidation and re-organisation, as it had been a way of establishing themselves in the early years. The Rector Major, Matthias Raus, like his predecessor over fifty years earlier, expressed his disquiet. He feared that smaller communities might lead to a decline in the zeal and commitment to the Redemptorists' common life, and that «the missions might be neglected».<sup>43</sup> Whatever his fears, it says much for the English Province that it was sufficiently strong by 1912 to contemplate a foundation in Pretoria, South Africa, thereby opening another chapter in the Alphonsian mission.

Although any consideration of that mission must inevitably

---

<sup>41</sup> ALP, Ba 151.60, Magnier to Bennett, 11 December 1899.

<sup>42</sup> *Ibid.*, «Chronicles of the English Province», vol. II, p. 571.

<sup>43</sup> *Ibid.*, Ba 151.93, Magnier to Bennett, 19 May 1901.

concentrate on the main, public work of the Redemptorists, it must also include a brief mention of two other important areas: the dissemination of Alphonsus's works; and retreats, especially to clergy and seminarians.

Making known the theology of Alphonsus, especially through his devotional works, was a sacred trust which his spiritual sons used every opportunity to promote. Translations of the saint's works into English began to appear from 1833 onwards, particularly in Ireland, where they did «the work of a mission all over the country. The clergy used them, the people read them, even the young boys and girls. And so thousands and thousands learned to love God and lead holy lives».<sup>44</sup> We might question this pious estimate, but it is true that these cheap editions sold well, were often re-issued, and were distributed in large numbers by the Christian Brothers and others in their campaign to nurture the somewhat languid faith of many Catholics and as a complement to the new forms of devotional life which were being introduced. So much was this the case that in the early 1850s Fr Harbison expressed to his mother «the very confident belief that St Alphonsus will yet do much for Ireland by means of his Congregation, as he has done so much by his pious books».<sup>45</sup>

In 1854 an ambitious project was undertaken to translate all of Alphonsus's works into English, under the editorship of R.A. Coffin. Regarded as one of Coffin's primary legacies to English Catholicism in the nineteenth century, the projected series was welcomed as hastening the time «when every Englishman will be able to contemplate the devotional system of the saint in all its completeness».<sup>46</sup> In the event, only six volumes, containing twenty-seven of the saint's ascetical works, had appeared by 1868, when the series was terminated. This was largely because they were too expensive for the people for whom they were intended: «The people who would buy and value the works of St Alphonsus and his sons are, as a rule, poor people, not the middle class. Cheap popular editions could be sold to any number on our Missions without the Fathers having anything to do with the sale».<sup>47</sup> When a translation of a further series of *Select Works* was undertaken by John Magnier at the end of

---

<sup>44</sup> SAMPSON, *Reminiscences*, vol 2, p. 94.

<sup>45</sup> Archives of the Dublin Province, MS «Life of Fr Harbison, C.Ss.R», p. 26.

<sup>46</sup> *Tablet*, 11 April 1885, p. 583 and H.E. MANNING, «St Alphonsus and the Christian Remembrance», *Dublin Review*, 37 (1854) pp. 326-355, at p. 326n.

<sup>47</sup> AGR, XLVII. MacDonald to Douglas, 21 February 1883.

the century, care was taken that they should be reasonably priced, and they appeared in *Duffy's Penny Catholic Library*.

It is impossible to know how many people read Alphonsus's works or were influenced by them either directly or through the many extracts and adaptations that found their way into prayer books and collections of prayers. What is certain is that some of them have had an important and abiding place in British Catholicism. The Visits to the Blessed Sacrament and to our Lady, for instance, has been «a well known and much used book»,<sup>48</sup> as has Alphonsus's version of the Stations of the Cross, and some of his hymns in their translation by Fr Edmund Vaughan are still sung today. In this way, the works of St Alphonsus had a major influence on, and passed into the mainstream of, Catholic devotional life in Britain and Ireland.

The Redemptorists were also associated with the successful attempts to establish the dominance of Alphonsus's moral theology. They were not directly involved in the theological struggle to dispel the spirit of Gallicanism which was said, perhaps a little unfairly, to infect the seminaries of Ushaw and St Edmund's, Ware in England and Maynooth in Ireland. They did, however, contribute through the retreats they gave to seminarians and priests as part of their continuing spiritual and theological formation. They thus continued an apostolate to which Alphonsus himself had given much prominence. Throughout Britain and Ireland between 1850 and 1900, the Redemptorists conducted over six hundred retreats for clergy and seminarians, a figure unsurpassed by any other religious order. In a telling description of his intention in giving a clergy retreat, Coffin said, «A vrai dire, je ne leur enseignais rien d'autre que de vivre en vrai bon Rédemptoriste comme nous dans le monde».<sup>49</sup> The influence wrought by a retreat underpinned the work of the missions, since the missions themselves depended upon the sympathy and cooperation of secular priests who shared a common belief in their efficacy and necessity. In addition, a noted feature of the Province's apostolate were retreats for religious sisters as well as the encouragement of individuals to make private retreats in Redemptorist houses. It was thus intended to imbue as many as possible with the same ideals and outlook, derived from Alphonsus, as the Redemptorists themselves. Again, it is difficult to quantify this aspect of their mission, but it was

---

<sup>48</sup> *Tablet*, 30 June 1887, p. 1043.

<sup>49</sup> ALP, Lubienski, «Mémoires» p. 129.

undoubtedly significant.

«The missionary work of our Congregation in these countries during the last fifty years has been vast, growing, and, moreover, unmistakably and eminently successful».<sup>50</sup> This optimistic assessment, intended for public consumption, contrasts sharply with the private, cynical remark of another Redemptorist: «Our missions», said the Father, «do good at the time, but afterwards the people fall away and some of them become worse than ever before».<sup>51</sup> A case could be made for either statement, and the truth probably lies somewhere between the two. If the measure of the success of the Alphonsian mission in the last century is the dedication and devotion of those who carried it out, then it can be said to have been fulfilled abundantly. Public esteem for the Congregation and its members was maintained throughout the period and found eloquent expression in formal addresses made to the missionaries and in the Catholic press. Few paens were as laudatory as this:

«There is now scarcely any Order better known in these countries for the excellence of their public missions to the people, and for their spiritual influence, exercised unobtrusively, and invited and courted by, rather than obtruded upon, the clergy. A Congregation which is notoriously still in its first fervour, and which confines itself closely to the special work to which it is consecrated, could not fail to win the confidence of the clergy and laity alike».<sup>52</sup>

That Redemptorist priests, individually and collectively, were not always equal to the magnitude of the task before them, does not detract from their real achievements. Nor is the success and effectiveness of their mission diminished by the increasing difficulty of reaching and affecting greater numbers of «abandoned souls», who otherwise were lost in the social turpitude and secularising environment in which they lived. Had those sons of St Alphonsus not attempted and accomplished what they did, the story to be told would be wholly different.

---

<sup>50</sup> *A Half Century's Jubilee in St Mary's, Clapham*, p. 42.

<sup>51</sup> SAMPSON, *Reminiscences*, vol. 2, p. 65, quoting an unnamed Redemptorist in 1862.

<sup>52</sup> *Tablet*, 15 April 1882, p. 565.



CLAUDE LANGLOIS

RÉGULATION ROMAINE ET MORALE ALPHONSIENNE EN FRANCE  
DANS LA PREMIÈRE MOITIÉ DU 19<sup>e</sup> SIÈCLE.  
LES PROPOSITIONS DE MGR BOUVIER SUR LA MORALE CONJUGALE

SOMMAIRE

1. – *Présence ligurienne et nouveau questionnement sur la limitation des naissances;*
2. – *1822/1827, la déculpabilisation conditionnelle de la femme – La THEOLOGIA MORALIS comme encyclopédie théologique;* 3. – *Les nouvelles propositions de Mgr Bouvier acceptées par la Sacrée Pénitencerie au nom de Liguori.*

CONCLUSION

On a pris l'habitude paresseuse de réduire le paysage théologique du premier 19<sup>e</sup> siècle à la marche triomphante du liguorisme terrassant définitivement le rigorisme et de croire, après la démonstration de Guerber,<sup>1</sup> que le plaidoyer de Gousset de 1832<sup>2</sup> marquait la victoire sans combat d'une campagne aussitôt triomphante. Double erreur. Car c'est avec son manuel de Théologie morale, publié vingt ans plus tard<sup>3</sup> que Gousset fait triompher, avec d'autres, un liguorisme qui ne s'est imposé que lentement en France; et ce sont surtout d'autres enjeux qui ont nourri dans la première moitié du 19<sup>e</sup> siècle la renaissance de la théologie morale: débats ultimes mais vigoureux de trente ans environ (1815-1845) sur la licéité du prêt à intérêt:<sup>4</sup> premières interrogations, pour une

---

<sup>1</sup> Jean GUERBER, *Le ralliement du clergé français à la morale ligurienne, l'abbé Gousset et ses précurseurs (1785-1832)*, Rome, Università Gregoriana Editrice, 1973, 378 p.

<sup>2</sup> *Justification de la théologie morale du B. Alphonse-Marie de Liguori*, Besançon, 1832; à compléter par les *Lettres de l'abbé Th. Gousset à M le curé de \*\*\**, Besançon, 1834.

<sup>3</sup> *Théologie morale à l'usage des curés et des confesseurs*, Paris, Lecoffre, 1844, 2 vol. Nous utiliserons la 4<sup>e</sup> édition revue et augmentée, 1846, 2 vol.

<sup>4</sup> CLAUDE LANGLOIS, *Histoire et sociologie du catholicisme contemporain* [Séminaire consacré principalement au problème du prêt à intérêt], *Annuaire E.P.H.E., Ve section*, t. 103, (1994-1995), Paris, E.P.H.E., 1996, p.407-414.

question démographique entièrement nouvelle,<sup>5</sup> sur les moyens légitimes de limiter les naissances: la réflexion sur ce dernier problème a concerné le petit monde des théologiens qui publient en latin sur les problèmes du sexe;<sup>6</sup> elle s'est cristallisée autour des propositions que Mgr Bouvier a fait connaître dans sa *Dissertatio in sextum decalogi præceptum* dont la première édition date de 1827 et la dernière de sa main encore, mais parue après sa mort (1854), est de 1855. Pendant trente ans Bouvier et ses collègues ont aussi exploré les divers aspects d'un débat qui, deux siècles plus tard, est loin d'avoir trouvé son terme.

Or dans le premier débat, celui du prêt à intérêt, Liguori est absent, et dans le second, celui de l'onanisme conjugal, selon le vocabulaire qui s'impose dans les milieux ecclésiastiques, il n'est pas au premier plan, quoiqu'on ait pu le laisser croire en sollicitant certains textes. C'est de cette présence en demi-teinte que je voudrais parler, pour tenter de voir comment les écrits de Saint Alphonse de Liguori, le théologien italien porté sur les autels durant cette période, pouvaient être, sur une question totalement neuve (la limitation des naissances) qui est apparue dans le nouvel espace théologique français, incontournables sans être véritablement déterminants.

### 1. – *Présence ligurienne et nouveau questionnement sur la limitation des naissances.*

Ce que l'on sait maintenant, grâce à divers travaux<sup>7</sup> menés après la thèse de Guerber, c'est que le liguorisme en France a cheminé par des voies multiples et que jusqu'en 1830 au moins il est resté cantonné dans sa partie sud-est à proximité du Piémont, de la Provence à la Franche Comté, d'Avignon aux Alpes, même si à partir de ces divers centres, s'est

<sup>5</sup> Jacques DUPAQUIER (sous la direction de), *Histoire de la population française*, vol. 2, *De la Renaissance à 1789*, et vol 3, *De 1789 à 1914*, Paris, P.U.F, rééd. 1995.

<sup>6</sup> John T. NOONAN, *Contraception. A History of its treatment by the catholic theologians and canonists*, Harvard University Press, Cambridge (Mts), 1966; traduction française, *Contraception et mariage. Évolution ou contradiction dans la pensée chrétienne*, Paris, Éditions du Cerf, 1969, 722 p.

<sup>7</sup> Voir notamment *Alphonse de Liguori pasteur et docteur*, Paris, Beauchesne, 1987 et Ralph GIBSON, *Rigorisme et liguorisme dans le diocèse de Périgueux, XVIIe-XIXe siècles*, R.H.E.F., LXXV, 1989, p. 315-342.

opéré une première diffusion nationale. Ce qui me paraît évident aussi, comme je l'ai indiqué dans un récent article,<sup>8</sup> c'est que le plaidoyer fervent de Gousset de 1832 est tout à la fois un élément d'une controverse locale (avec Vernier), un écrit de circonstance dû à un mennaisien en difficulté cherchant à se positionner face à Rome, et aussi l'analyse lucide d'une conjoncture française défavorable, avec comme seul remède proposé, l'imposition autoritaire du liguorisme pour empêcher une catastrophe pastorale. Le plaidoyer de Gousset témoigne aussi d'une mutation importante dans la pénétration du liguorisme en France au même titre d'ailleurs que la publication conjointe du *Rituel* de Belley par Mgr Devie, le premier évêque à se rallier publiquement à la théologie morale de Liguori.<sup>9</sup>

Autour de 1832 en effet l'histoire des progrès du liguorisme en France connaît une inflexion notable. Les soutiens de la première période (celle des années vingt), le cercle de Lanteri, les presses avignonnaises, les missionnaires provençaux, les mennaisiens francs-comtois, les jésuites même, ne sont plus disponibles ou n'ont plus la capacité de peser avec efficacité. Le relais maintenant est pris par une diffusion imprimée systématique. La décennie des années «trente» est en effet celle de la publication des ouvrages théologiques de Liguori: à partir de 1828, première édition sur le sol français, à Besançon,<sup>10</sup> de la grande *Théologie morale*; à partir de 1830, puis encore en 1833<sup>11</sup>, en 1835, en 1837, quatre traductions successives et distinctes du petit ouvrage de vulgarisation de la morale liguorienne, le *Confesseur des gens de campagne*; en 1837 enfin, à l'occasion de l'édition en français des œuvres complètes<sup>12</sup> (sans la grande théologie), traduction de l'*Homo apostolicus*,

---

<sup>8</sup> Claude LANGLOIS, *La difficile conjoncture liguorienne de 1832: Gousset revisité*, in Joseph Doré et Christoph Theobald (sous la dir. de), *Penser la foi. Mélanges offerts à Joseph Moingt*, Paris, Cerf-Assas Édition, 1993, p. 645-661.

<sup>9</sup> Philippe BOUTRY, *Prêtres et paroisses au pays du curé d'Ars*, Paris, Cerf, 1986, p. 408-418.

<sup>10</sup> Première édition en France à Besançon chez Montarsolo en 1828; en 1832-1834, nouvelle édition chez Outhenin et Chalandre.

<sup>11</sup> En 1830 à Avignon; en 1833 à Clermont; en 1835 à Lyon; en 1837 à Paris dans le cadre de la traduction des œuvres complètes de Liguori. Les traductions d'Avignon et de Lyon portent ce titre.

<sup>12</sup> *Œuvres complètes du B. Alphonse de Liguori*, publiées par une société

sa synthèse la plus achevée et de la *Praxis confessarii* dont J. Gaume, par ailleurs s'est inspiré pour un ouvrage de compilation appelé aussi la *Pratique des confesseurs*.<sup>13</sup> Mais il faut attendre la décennie «quarante» pour voir apparaître les manuels de théologie d'inspiration ligurienne: le *Compendium theologiae moralis* de l'abbé Neyraguet (1839)<sup>14</sup> n'est encore qu'un simple centon d'extraits de Liguori et le cours polygraphié du jésuite Gury (1840) n'est à la disposition que des seuls scolastiques jésuites;<sup>15</sup> c'est en 1844 que Mgr Gousset publie enfin une *Théologie morale* en français qui permet le recyclage du clergé et en 1850 que le Père Gury livre enfin au public sa théologie morale en latin<sup>16</sup> qui deviendra, pour la seconde moitié du 19<sup>e</sup> siècle, l'ouvrage de référence des séminaires, au delà même de la France.

Ce tableau de la pénétration ligurienne brossé à large trait, venons-en à la question qui nous préoccupe, la limitation des naissances par moyens contraceptifs. Il faut d'abord rappeler quelques éléments pour apprécier avec exactitude la situation française. Au plan démographique, la limitation des naissances par usage systématique d'un moyen de contraception «naturel», le coïtus interruptus, est un phénomène qui apparaît en France dans la seconde moitié du 18<sup>e</sup> siècle, qui progresse largement du fait de la Révolution et qui s'installe dans une large partie de la France au début du 19<sup>e</sup> siècle.<sup>17</sup> Sous la Restauration les confesseurs et missionnaires en repèrent l'existence en de nombreux sites: cette nouvelle pratique va devenir une réalité démographique irréversible mais aussi géographiquement limitée - même dans une certaine France<sup>18</sup> -

---

d'ecclésiastiques sous la direction de MM. les abbés Vidal, Delalle et Bousquet, Paris, 1834-1838, Parent-Desbarres, édition in-8° en 31 vol.

<sup>13</sup> Voir Daniel MOULINET, *L'abbé Gaume et la pastorale de la confession au XIX<sup>e</sup> siècle*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée», T. 103, 1991-1, p. 297-325

<sup>14</sup> D. NEYRAGUET, *Compendium theologiae moralis S. A. M. de Ligorio*, Toulouse, Henault, 1839.

<sup>15</sup> *Compendium theologiae moralis*, Vals, (1840), 1 vol. Exemplaire de la bibliothèque de Chantilly.

<sup>16</sup> *Compendium theologiae moralis*, Paris et Lyon, Périsset frères, 1850, 2 vol.

<sup>17</sup> Jean STENGERS, *Les pratiques anti-conceptionnelles dans le mariage au XIX<sup>e</sup> siècle: problèmes humains et attitudes religieuses*, in «Revue belge de philologie et d'histoire», XLIX, 2, 1971-72, p. 403-481.

<sup>18</sup> Hervé LE BRAS, *Les trois France*, Paris, Odile Jacob, 1995, n<sup>lle</sup> édition.

puisqu'il faut attendre la fin du siècle pour que la limitation des naissances, entraînant une baisse de natalité, gagne d'autres pays européens.

Vers qui les théologiens, eux-mêmes sollicités par des confesseurs qui les consultent sur cette nouvelle pratique, peuvent-ils se tourner pour apporter une réponse satisfaisante? La situation n'est guère brillante dans les années vingt où la France est dominée par la figure de Lamennais, talentueux polémiste mais médiocre théologien: les prêtres ou évêques de l'Ancien régime sont divisés par les conflits politiques de la Révolution et du Concordat; le nouveau clergé n'a pas à sa disposition de facultés de théologie reconnues par Rome; il ne peut plus compter sur les lumières des ordres religieux disparus ni sur celles des compagnies de prêtres, sulpiciens et lazaristes, reconstituées, mais pour l'heure, guère mieux lotis que le clergé séculier. Ce sont donc de jeunes prêtres autodidactes, enseignant la théologie dans les séminaires diocésains reconstitués entre 1802 et 1822, qui se trouvent alors sollicités: ne se sentant pas assurés dans leurs réponses, ils se tournent pour régler des questions qui divisent publiquement l'opinion publique (comme le prêt à intérêt) ou qu'ils estiment peu solubles à cause de leur nouveauté (comme la limitation des naissances) vers la seule instance à leur disposition, la Sacrée Pénitencerie, dont ils sollicitent avec de plus en plus d'insistance les avis qu'ils font assez souvent connaître. Ainsi la publication immédiate d'une dizaine d'avis donnés entre 1830 et 1832 par la Sacrée Pénitencerie sur la licéité du taux légal a été déterminante pour clore un débat de plusieurs siècles sur le prêt à intérêt.<sup>19</sup>

Il en est allé de même pour la limitation des naissances: les interrogations furent plus précoces, moins nombreuses aussi: Stengers a relevé quatre consultations à la Sacrée Pénitencerie entre 1816 et 1823.<sup>20</sup> C'est à partir de l'une d'entre elle (1822) que l'abbé Bouvier, professeur de théologie au séminaire du Mans, élabore une pratique pastorale nouvelle pour tenter de régler la question de l'onanisme conjugal. En 1827 il fait connaître publiquement son point de vue dans la première édition de sa *Dissertation sur le 6e commandement*, destinée à la formation à la confession des jeunes diacres (d'où le non de diaconales données

---

<sup>19</sup> Claude LANGLOIS, *art. cit.*, supra note 4.

<sup>20</sup> *Art. cit.*, p. 440.

aussi à cette publication). En 1842, il consulte de nouveau car il entend modifier sa manière de voir et veut obtenir l'aval de la Sacrée Pénitencerie à ses nouvelles propositions, plus audacieuses. Il obtient encore satisfaction, mais la situation se complique pour lui après 1848 quand, à cause de son ecclésiologie maintenant suspecte, il doit faire face, lors de la vague ultramontaine des débuts du pontificat de Pie IX, à une menace de mise à l'Index qui l'affecte profondément.<sup>21</sup> Nous laisseront de côté cette ultime période pour nous en tenir aux deux moments de 1822/1827 et de 1842/1843; pour l'un et l'autre cas, après avoir sommairement présenté la position de Bouvier, nous examinerons de quelle manière Liguori est introduit dans la réflexion théologique nouvelle.

2. – 1822/1827, la déculpabilisation conditionnelle de la femme –  
La *THEOLOGIA MORALIS* comme encyclopédie théologique

Les premières consultations de la Sacrée Pénitencerie sur l'onanisme conjugal posent la même question: quelle est la part de culpabilité de la femme dans un geste contraceptif imposé dans la violence par le mari? Si la pratique contraceptive du couple se présente d'abord de cette manière c'est parce que les prêtres en ont connaissance par les femmes qui s'en confessent et que les théologiens, par le passé, ont laissé ouverte la délicate question de la coopération à un acte mauvais en général et de son application au coïtus interruptus en particulier. La position théologique dominante en France est représentée par un rigorisme extrême tel qu'on peut le trouver dans l'ouvrage du lazariste Bailly, publié en 1789 et réédité au début du 19<sup>e</sup> siècle, d'utilisation courante dans les nouveaux séminaires. Bailly interdit sous peine de péché mortel tout rapport conjugal à la femme dont le mari est onaniste, même s'il use à son endroit de la menace de mort.<sup>22</sup> C'est au départ la position que Bouvier, qui enseigne la théologie depuis 1811, adoptera quand il aura à traiter de la question. Or celui-ci va modifier sa

---

<sup>21</sup> Sur ce dossier plus généralement, Austin GOUGH, *Paris et Rome. Les catholiques français et le pape au XIX<sup>e</sup> siècle*, traduction de l'anglais par M. Lagrée, Paris, Les éditions de l'Atelier, 1996.

<sup>22</sup> L. BAILLY, *Theologia dogmatica et moralis ad usum seminariarum*, Dijon, 1789, T. V, p. 545-546.

position sans doute en 1822 au moment où il consulte la Sacrée pénitencerie; en tout cas en 1827, son nouveau point de vue apparaît très argumenté dans son traité sur le 6e commandement: il propose d'ôter à la femme toute culpabilité dans l'acte onaniste de son mari, pourvu qu'elle n'y acquiesce pas et qu'elle puisse mettre en avant des "causes graves" qui l'obligent à se plier à sa pratique. A la différence de la Sacrée Pénitencerie, Bouvier interprète de manière large les «causes graves» que le dicastère romain présentait de manière plus restrictive.<sup>23</sup>

Comment, demandera-t-on, Liguori est ici concerné? De manière indirecte puisque c'est dans sa *Théologia moralis* que Bouvier a trouvé la solution théologique qui lui agréait. Liguori en effet, sur le sujet qui intéresse Bouvier,<sup>24</sup> donne brièvement deux opinions opposées avant de proposer la sienne propre: celle de Pontius, Tamburini et Sporer qui estiment que la femme - qu'elle rende le devoir ou qu'elle le demande - use de son droit, fait une chose licite et donc qu'elle ne peut être en rien coupable; celle de Roncaglia et Elbel qui sont par contre plus restrictifs: selon eux, résume Liguori, la femme ne peut «ni demander ni rendre le devoir sauf cause grave (nisi adsit gravis causa) qui l'excuse de permettre le péché de son mari et, comme elle participe à la matérialité de sa faute, elle est tenue aussi par charité, d'empêcher son mari de commettre un péché, quand elle le peut sans grave empêchement (sine gravi incommodo)». Bouvier récuse la première opinion comme trop large et se rallie à la seconde qu'il présente ainsi dans son traité: «Roncaglia et Elbel [...] permettent aussi à la femme de rendre le devoir au mari qui à l'intention de se retirer, pourvu qu'elle n'acquiesce pas au péché, mais ils requièrent une cause grave (gravem causam) pour l'exonérer de toute faute»;<sup>25</sup> puis il ajoute ce commentaire: «cette raison doit être proportionnée à la malice du péché et à l'efficacité de la coopération, car on ne peut nier qu'en pareil cas la femme coopère étroitement au péché de son mari; ce qui est donc requis en la matière, c'est une cause

---

<sup>23</sup> *Dissertatio in sextum decalogi præceptum et supplementum ad tractatum de matrimonio*, Le Mans, 1827, p. 171 sq.

<sup>24</sup> *Theologia moralis*, Liv. VI, Tract. VI de matrimonio, cap. II, de usu matrimonii, dub. II, art. 2, quest. III, n° 947.

<sup>25</sup> *Dissertatio...*, *Op. cit.*, p. 174.

grave».<sup>26</sup> Et le trappiste Debreyne, s'appuyant sur Bouvier à son tour en 1842, résumera ainsi la position de son maître: «La femme ne peut rendre le devoir sans une raison grave [...]».<sup>27</sup> Telle est la première manière, pour Bouvier, d'appréhender la nouvelle question de la limitation des naissances; et tel est le rôle modeste tenu par Liguori, qui fournit en quelque sorte deux alternatives théologiques autres que celle, radicalement rigoriste, de la tradition gallicane du 18<sup>e</sup> siècle, toujours dominante au début du 19<sup>e</sup> siècle.

On peut être surpris de l'usage que Bouvier fait de la *Theologia moralis* de Liguori, commode recueil des positions théologiques des siècles antérieurs. Pour l'autodidacte qu'il est une telle fonction est essentielle: la *Theologia moralis* joue de rôle d'une encyclopédie si bien que cette manière même d'utiliser Liguori ne doit pas être sous-estimée, car c'est déjà reconnaître son importance que de le prendre ainsi comme ouvrage de référence. Mais dans le cas présent la *Theologia moralis* joue un autre rôle puisqu'elle fournit un recours pour sortir de l'impasse où se trouve la théologie gallicane enfermée dans son excessive sévérité, d'Habert à Bailly. En ouvrant la *Theologia moralis* de Liguori, Bouvier trouve en effet d'autres positions théologiques, toutes plus modérées, puisque Liguori ignore les positions radicales des rigoristes gallicans, et toutes également considérées comme légitimes. L'utilisation de la *Theologia moralis* de Liguori permet donc à Bouvier de trouver une issue en adoptant pour la France le rigorisme modéré de Roncaglia et d'Elbel: se faisant, il se trouve tout à fait en phase avec les théologiens de la Sacrée Pénitencerie;<sup>28</sup> il parvient aussi à faire évoluer les mentalités

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 174-175.

<sup>27</sup> *Essai sur la théologie morale*, Paris, Poussiègue-Rusand, 1842; nous citons la 3<sup>e</sup> édition, revue et corrigée, Paris, 1843, p. 193.

<sup>28</sup> Faute de pouvoir accéder aux archives de ce dicastère, voir le recueil que le bénédictin Hartmann Batzill publie à Rome en 1937 et qui est réédité en 1944, *Decisiones Sanctae Sedis de usu et abusu matrimonii*. La première décision connue de la sacrée Pénitencerie sur le sujet date de 1816: elle montre à la fois quelle est la position sur laquelle l'unanimité des théologiens consultés s'est faite, l'innocence féminine dans le «reddere debitum» si le refus peut entraîner de graves inconvénients (grave [. . .] incommodum); et quelle est la question qui a posé problème ainsi que la position la plus avancée qui n'a pas fait l'unanimité: le «petere debitum» et l'extension de la déculpabilisation de la femme à cette autre situation. Les avis de 1822 et 1823, qui vont

théologiennes françaises plus facilement que s'il avait adopté d'emblée des positions plus ouvertes; et de plus en donnant lui-même une interprétation très large «des causes graves» qui excusent la femme, il renoue avec une tradition casuiste oubliée en France, preuve encore que la lecture de Liguori n'a pas été sans effet sur lui.

Pourquoi, demandera-t-on pour en terminer avec l'usage que Bouvier fait de Liguori, le théologien manceau n'a-t-il pas jugé meilleur de prendre à son compte la position de Liguori, largement expliquée dans l'article cité? La réponse est simple: pour lui, Liguori, comme Sanchez d'ailleurs, s'aligne sur la position, trop laxiste à ses yeux, de Pontius et des autres, en mettant en avant le droit de la femme dans la perspective contractuelle du «debitum» matrimonial.<sup>29</sup> Or Liguori a en réalité une position plus originale que Bouvier ne le croit: mais c'est plus tard, au début des années quarante, que les théologiens français identifient correctement son point de vue, ce qui montre bien comment la connaissance de l'œuvre du théologien italien s'opère par paliers. Le premier à présenter correctement la position de Liguori est le sulpicien Valentin<sup>30</sup> qui en 1839, l'année de la canonisation du moraliste italien, marque clairement, dans son nouveau manuel, l'abandon par les sulpiciens de la ligne sévère et leur ralliement, sur la question débattue, à la position de Bouvier. A sa suite, Rousselot et Debreyne, dans deux manuels des débuts des années «quarante», restituent correctement la position liguorienne. Rousselot, didactique, montre que, dans le débat sur la culpabilité de la femme du mari onaniste, il faut distinguer quatre prises de position: pour les rigoristes français, la femme ne peut pas rendre le devoir; pour Liguori au contraire non seulement elle le peut et même elle le doit; pour Sanchez elle le peut, et cela suffit. Pour Roncaglia, Elbel et donc Bouvier, elle ne le peut pas sauf raisons graves. Debreyne présente ainsi la position de Liguori: «la femme peut non seulement rendre le devoir mais [. . .] elle y est encore tenue par la

---

faire davantage jurisprudence, montrent que la prise de conscience d'un nouveau problème conduit à une plus grande sévérité dans le jugement: ce que la femme doit avancer pour être disculpée, c'est maintenant la menace de mort ou les sévices graves.

<sup>29</sup> *Op. cit.*, p. 174: «ita Sanchez, l. 9. Disp. 17, n°3 [ ], Liguori, L. 6, n. 947».

<sup>30</sup> *Examen raisonné ou décisions théologiques sur les commandements de Dieu et de l'Église*, T. I, Lyon, 1839, p. 232 sq.

raison que toute la faute est le fait de celui qui le demande et qu'elle [la faute] ne dépend pas de l'acte conjugal permis aux époux, auquel acte la femme coopère sans prendre part à l'action onaniste de son mari».<sup>31</sup> cette présentation reflète assez justement le point de vue que Liguori présente comme une opinion seulement plus probable (*probabilius videtur*): «quand la faute est le fait de la personne qui demande [le debitum], comme cette même personne a droit d'user du mariage [*jus ad copulam*], son partenaire [*alter*] ne peut sans injustice lui refuser son dû [debitum], s'il ne peut pas par ses avertissements l'écarter de pécher».<sup>32</sup>

La tardive identification de la position ligurienne sur cette question centrale n'est pas sans intérêt pour notre propos. Elle fait d'abord apparaître combien le radicalisme ligurien sur le sujet, avec son fondement très juridique (la femme doit rendre le devoir parce que le mari use de son droit), se situe à l'opposé du radicalisme rigoriste gallican à fondement plus dogmatique, et d'inspiration augustinienne. Elle fait apparaître aussi comment la position prise en 1822/27 par Bouvier, audacieuse par rapport à l'ancienne sévérité gallicane, est relativement timide si on la situe dans l'éventail des autres choix possibles, et particulièrement de celui de Liguori, qui acquiert un poids plus grand du fait de sa récente canonisation. Cette clarification, même tardive, des positions des théologiens sur la participation de la femme à l'acte onaniste a peut-être permis aussi à Bouvier de lui faire prendre conscience de la timidité relative de sa première position théologique et a pu lui donner l'idée d'avancer, dans la direction qui lui est propre, les nouvelles propositions, radicales aussi à leur manière, qu'il fera dans la lettre de 1842 à la Sacrée Pénitencerie et dans les dubia qui l'accompagnent.

On soulignera, par comparaison, l'originalité de la position de Gousset dans sa *Justification* de Liguori de 1832, sans position propre sur le sujet même, mais amenant autrement Liguori au secours de Bouvier. Sur la coopération de la femme, Gousset cite, dans une annexe de six

---

<sup>31</sup> P. J. Rousselot réédite, avec des notes additionnelles, J. C. SAETTLER, *In sextum decalogi præceptum*, Grenoble, 1840, p. 139.

<sup>32</sup> *Theologia moralis*, n° 947.

pages,<sup>33</sup> un certain nombre de documents allant pour lui dans le même sens: ainsi il propose l'article de la grande *Théologie morale* de Liguori que Bouvier a utilisé et en même temps il cite Bouvier sur les positions duquel il s'aligne entièrement: se faisant, il ne voit pas qu'il y a là quelque antinomie entre ce que propose Bouvier et ce que dit Liguori sur le même sujet. Mais par contre dans le texte même de sa *Justification*, Gousset introduit autrement Liguori dans le même débat: il y voit en effet l'exemple même d'«une question controversée parmi les moralistes» pour laquelle la théologie liguorienne permet de fournir plus aisément la solution. Dans pareil cas, en effet, le confesseur, se trouvant en face de deux positions «également probables ou à peu près également probables» [il entend ici la position rigoriste gallicane et la position large de Bouvier] doit opter en bon probabiliste pour la position la plus douce et la plus facile et non rechercher le plus sûr (tutorisme) qui est aussi le plus sévère pour la femme.<sup>34</sup> On voit ici l'autre manière, complémentaire en l'occurrence, par laquelle Liguori est invoqué pour voler au secours de la solution de Bouvier: le retour du probabilisme permet en effet de rechercher la position la moins rigide pour le confessé et non la plus confortable (sûre) pour le confesseur, soit donc sur ce sujet, celle de Bouvier, qui d'ailleurs va être progressivement reçue par l'ensemble des théologiens français.

### 3. – Les nouvelles propositions de Mgr Bouvier acceptées par la Sacrée Pénitencerie au nom de Liguori

Résumons d'abord à grands traits les nouvelles propositions faites par Bouvier en 1842; elles n'émanent plus d'un professeur encore peu connu comme en 1827, mais d'un évêque dont le manuel de théologie est enseignée dans les séminaires et dont la *Dissertatio* sur les 6e et 9e commandements fait autorité, d'une personnalité très écoutée du nouvel épiscopat, à qui le gouvernement vient d'ailleurs de proposer un archevêché, qu'il refusera pour demeurer au Mans. Bouvier a pris conscience que l'approche qu'il avait privilégiée dans la limitation des

<sup>33</sup> *Justification...*, *Op. cit.*, pour la citation intégrale de Liguori n° 947, p. 270-272.

<sup>34</sup> Pour l'application de l'équiprobabilisme de Liguori à l'onanisme conjugal, *Ibid.*, p. 104.

naissances - la non culpabilité de la femme dans l'acte onaniste - ne rendait pas compte de la réalité, puisque c'est de fait le couple lui-même qui veut limiter le nombre de ses enfants pour des raisons qu'il estime moralement bonnes. Bouvier dans sa lettre à la Sacrée Pénitencerie<sup>35</sup> laisse entendre qu'il n'est pas loin de partager les bonnes raisons mises en avant par les jeunes couples; il se dit de plus conscient que la condamnation rigoureuse de l'onanisme conjugal est une cause de déchristianisation, puisqu'elle éloigne les couples des sacrements. Il pose donc trois questions à la Sacrée Pénitencerie: Est-il possible de dépenaliser l'acte contraceptif?<sup>36</sup> Peut-on reconnaître la bonne foi des couples? les confesseurs peuvent-ils ne pas interroger les conjoints sur leur manière d'user de la sexualité dans le mariage? Liguori, on le voit, n'est ici apparemment pour rien dans une réflexion qui porte sur la réalité de la contraception en France, sur la capacité du couple comme agent moral, sur l'impossibilité de rechristianiser la société si l'on maintient la dissociation précédente du mari coupable et de la femme innocente, à quoi conduisait la première perception de la scène contraceptive française par Bouvier.

Liguori par contre apparaît explicitement dans la réponse fournie par la Sacrée Pénitencerie. Face aux questions hardies de Bouvier, le dicastère romain, dont il serait intéressant de connaître les points de vue des théologiens ayant pris part à la discussion, se dérobe: en effet il élude la première question en rappelant la réponse à l'interrogation de 1822; il ne dit rien à la seconde qu'il ramène à la troisième. Voilà la seconde partie de sa réponse, reproduite par Bouvier dans l'édition de 1843 de sa *Dissertatio*: «Aux 2e et 3e questions, la Sacrée Pénitencerie répond que le confesseur qui a interrogé se souvienne de cet adage "les choses saintes doivent être traitées saintement" et qu'il pèse aussi les paroles de S.

---

<sup>35</sup> Jean-Baptiste BOUVIER, *Op. cit.*, Paris, Lehoux, Juby et Cie, 1852, 13e éd. p. 179-181.

<sup>36</sup> «An conjuges, qui matrimonio eo utantur modo, ut conceptionem præcaveant, actum per se *mortaliter* [souligné par nous] exerçant?». A peine un quart de siècle plus tard cette interrogation même de Bouvier - sur la dépenalisation du coitus interruptus - sera jugée si «choquante» que l'on dénaturera purement et simplement la question en transformant «mortaliter» en «moraliter» ce qui ne veut strictement rien dire, et surtout ce qui enlève tout son poids à la question de l'évêque du Mans. On trouve cette lecture fautive dans les recueils, notamment celui de Batzill, ainsi que dans le *Denzinger*.

Alphonse de Liguori, docte et très instruit en ces matières, qui dans sa *Praxis confessarii*, (§ 4, n°7), dit: "En ce qui concerne les péchés des époux portant, comme l'on dit habituellement, sur le devoir conjugal (*debitum maritalis*), le confesseur n'est pas tenu - et il ne convient pas - d'interroger, sinon la femme [pour lui demander] si elle rend [le devoir], de la façon la plus modeste qu'il peut... Pour les autres questions, qu'il se taise sauf si on l'interroge". Et qu'il n'omette pas de consulter les autres auteurs approuvés». <sup>37</sup>

Reportons-nous au passage cité de la *Praxis confessarii*, mal référencé ici, comme le signale Bouvier lui-même. <sup>38</sup> Liguori examine l'ensemble des péchés concernant les sixième et neuvième commandements et insiste principalement sur les fautes commises hors mariage. Ainsi, dans le passage qui précède immédiatement celui qui est ici cité on peut lire: «En cas de pollution, on les interroge [les confessés] aussi sur les attouchements impudiques, indépendants de la pollution, et on les avertit qu'ils sont mortels. De même on les interroge s'ils se sont complus dans des rapports sexuels imaginés avec une ou plusieurs femmes voire avec des enfants: en effet ils commettent alors autant de péchés distincts». <sup>39</sup> Quand Liguori en arrive à la sexualité conjugale (*debitum maritalis*), il estime que l'interrogation doit être réduite au minimum et que l'on doit s'en tenir à interroger l'épouse pour savoir si elle «rend le devoir», mais de manière discrète par exemple en lui demandant si elle obéit en tout à son mari. <sup>40</sup> Pour le reste, le silence est

<sup>37</sup> Jean-Baptiste BOUVIER, *Op. cit.*, 1852, p. 181 - 182.

<sup>38</sup> «Verba S. Alphonsi de Liguori citata ??? (non) reperiuntur in editione undecima in 4°, § indicato, sed n° 41». Ultérieurement aussi on corrigera discrètement cette erreur de citation de la Sacrée Pénitencerie.

<sup>39</sup> *Pratique du confesseur*, Paris, Parent-Desbarres, T. 26 de l'édition complète, 1837, p. 292. C'est nous qui traduisons car comme tout ce qui concerne les questions sexuelles, le texte latin de Liguori est cité tel, quel.

<sup>40</sup> *Ibid.* p. 292. Liguori dit «Circa autem peccata conjugum respectu ad debitum maritalis, ordinario loquendo confessarius non tenetur nec decet interrogare nisi uxores, an illud reddiderint, modestiori modo quo possit, [puta an fuerint obediens viris in omnibus]; de aliis taceat, nisi interrogatus fuerit». Le passage entre crochets est omis par la Sacrée Pénitencerie. Liguori estime que le confesseur ne doit pas interroger sinon «les femmes [pour savoir] si elles rendent [le devoir], de la façon la plus discrète [en leur demandant] par exemple si elles obéissent en tout à leur mari». L'interrogation porte

d'or, sauf questionnement explicite.

On remarquera que dans ce texte de Liguori appelé à servir de référence, l'onanisme conjugal est traité par préterition avec le reste des péchés des conjoints. Or Liguori n'ignore nullement le sujet puisque même dans le petit *Guide des confesseurs pour la direction des gens de campagne*, que les prêtres français peuvent maintenant lire en traduction, au chapitre III «De usu præcepto matrimonii», Liguori ne manque pas, en XV, 3, de rappeler succinctement, en une dizaine de lignes, le cas de l'épouse du mari onaniste qui demande ou rend le devoir.<sup>41</sup> Ce cas de conscience figure de fait parmi ce que doit savoir un curé de campagne sur le sujet pour confesser correctement ses ouailles. Pourquoi donc, en se référant à la Pratique du confesseur, ouvrage plus développé, la Sacrée Pénitencerie présente-t-elle un Liguori qui se refuserait à interroger les conjoints onanistes? Pour en comprendre la raison, il convient de connaître les personnes auxquelles Liguori estime devoir accorder un traitement particulier: or, ce que la Sacrée Pénitencerie ne dit pas c'est que Liguori a en vue, dans le texte cité, une catégorie bien précise de pénitents pour lesquels il importe de trier les questions à poser et à ne pas poser, comme l'indique sans équivoque le titre du chapitre dans lequel se trouve le texte cité: «des questions que le confesseur doit adresser aux personnes sans instruction».<sup>42</sup> Liguori est donc limitatif dans ces interrogations quand il s'adresse aux catégories les plus ignorantes en matière de religion parce qu'aussi les plus frustrées.

Une appréciation pessimiste sur le niveau théologique des membres de la Sacrée Pénitencerie pourrait laisser penser qu'ils ont choisi au

---

seulement sur le reddere debitum et seulement sur les femmes. La Sacrée Pénitencerie omet l'exemple que donne Liguori qui peut ne pas lui paraître le plus approprié mais garde l'obligation de discrétion sur ce sujet.

<sup>41</sup> *Le guide du confesseur pour la direction des gens de campagne*, Paris, Parent-Desbarres, T. 27 de l'édition complète, 1837, p. 433-434, § III De usu præcepto matrimonii, XV, question 3 «an liceat uxori petere debitum a viro qui solitus est seminare extra vas post copulam inceptam [...]. Majus dubium fit, an uxor teneatur reddere improbo viro taliter solito coire». Et de résumer, pour ce dernier point, la position prise au n° 947 de sa *Theologie moralis* en opposant Roncaglia et Elbel à Sanchez auquel Liguori se rallie.

<sup>42</sup> Selon la traduction de Parent-Desbarres.

hasard chez Liguori, autorité définitivement reconnue par sa récente canonisation, un texte qui permettait de donner du poids à leur décision d'appuyer une demande qui leur agréait, en apportant à l'évêque du Mans une réponse positive à ses demandes angoissées. Davantage d'optimisme sur les connaissances que ces théologiens ont de Liguori conduirait à suggérer plutôt qu'ils connaissent parfaitement les destinataires spécifiques du texte qu'ils citent. En renvoyant Bouvier à ce passage de Liguori, ils lui font alors passer le message suivant: «vous avancez l'argument de la bonne foi, donc de l'ignorance invincible; celle-ci, comme vous le savez, s'applique aux personnes sans instruction dont parle ici Liguori; vous suggérez qu'il est dommageable de les détromper de leurs erreurs, en ce qui concerne ce qu'ils pensent n'être pas péché, à savoir l'onanisme conjugal. Le cas que vous évoquez, suggèrent-ils encore, fait partie d'un ensemble plus large, les péchés des hommes et femmes mariés; et, sur ce sujet, pour ceux-là même dont il est impossible de vaincre l'ignorance, Liguori est d'avis qu'il convient de ne pas interroger les pénitents de ce type qui estiment, dans leur nature frustrée, que tout est permis dans le mariage. Il ne serait pas sage de les détromper car ils ne comprendraient pas ce qu'on leur dirait; il vaut mieux les laisser avec leur conscience, même erronée: ce qu'ils ne considèrent pas comme péché n'est pas effectivement péché pour eux». Il reste que le message est crypté et que de toute manière la Sacrée Pénitencerie donne au texte de Liguori une portée générale qu'il n'avait pas primitivement.

C'est en tout cas ainsi que Gousset, qui cite deux fois ce texte de Liguori,<sup>43</sup> dans sa *Théologie morale* de 1844, augmentée en 1846, l'a compris. Là encore, l'archevêque de Reims adopte sur le fond la réponse de la Sacrée Pénitencerie suscitée par l'évêque du Mans, tout en marquant plus explicitement sa référence à Liguori. Gousset se rallie donc au conseil de ne pas interroger, mais surtout, quand il parle longuement de la bonne foi, il explique sans détour et en français, que celle-ci doit englober les personnes mariées et donc implicitement s'étendre à la question cruciale de l'onanisme conjugal: «Le confesseur qui instruirait

---

<sup>43</sup> *Op. cit.*, 1846. Première citation, en II, n° 897, p. 602 dans la partie consacrée à la sexualité conjugale (*De Debito conjugali aut Usu Matrimonii*).

les personnes mariées sur tout ce qui a rapport à l'usage du mariage serait imprudent. Il ne doit pas oublier qu'il vaut mieux les laisser dans la bonne foi que de les instruire, avec le danger pour elles de pécher formellement là où elles ne péchaient que matériellement ou avec le danger pour confesseur de les scandaliser et d'affaiblir en elles l'idée que tout fidèle doit avoir de la sainteté et de la modestie sacerdotale». <sup>44</sup> Gousset n'a aucune difficulté à faire dépendre le refus d'interroger du confesseur de la bonne foi du confessé et à appliquer ce principe général au cas particulier du couple onaniste. Il ajoute à cette perspective prudentielle une note plus personnelle, empruntée à ce sentiment, bien cultivé par la spiritualité sulpicienne, qu'une certaine idée du prêtre - notamment de la modestie de ses paroles et de la sainteté de son sacerdoce - ne peut aller de pair avec une trop grande inquisition sur des questions «choquantes»: pour sauvegarder cette bonne image du prêtre, il vaut mieux, en matière de sexualité, surtout conjugale, comme le dira plus tard D. Léger, dans l'esprit de Gousset, «rester en deçà que d'aller au delà». <sup>45</sup> C'est la manière aussi pour lui de comprendre l'aphorisme mis en avant par la Sacrée Pénitencerie dans sa réponse à Bouvier.

Fort de cet avis de la Sacrée Pénitencerie et de l'appui de Gousset, Bouvier se sentira autorisé de mettre davantage en avant encore, dans l'édition de 1849 de sa *Dissertatio*, la bonne foi des couples onanistes et d'interdire aux confesseurs toute interrogation sur le sujet, sauf si explicitement les personnes mariées veulent en savoir plus. <sup>46</sup> il sera amené à préciser sur ce point sa pensée, pour répondre à une polémique suscitée par Debreyne et Valentin qui se refusent à le suivre dans sa nouvelle orientation sur la bonne foi des couples onanistes. Quoi qu'il en soit de ce dernier point, Mgr Bouvier ouvrira là une voie nouvelle sur le sujet qui sera sans doute adoptée par la majorité des confesseurs français dans la seconde moitié du 19<sup>e</sup> siècle, peut-être jusque fort avant dans le 20<sup>e</sup> siècle. C'est cette pratique de l'Église de France que l'Encyclique *Casti connubii* mettra explicitement en cause en faisant au contraire aux

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, T. II, n° 523, p. 345 la seconde citation de Liguori précède le commentaire ici donné.

<sup>45</sup> *Guide du jeune prêtre au tribunal de la pénitence*, Paris, 1864, p. 91-92.

<sup>46</sup> Jean-Baptiste BOUVIER, *Op. cit.*, 1852, p. 182-183.

confesseurs un devoir d'interroger les couples soupçonnés, renversant ainsi la pratique tirée de l'avis de la Sacrée Pénitencerie de 1842, appuyé pourtant sur l'autorité de Liguori.<sup>47</sup> Ce n'est point en fait à ce changement ultime de position, à un petit siècle de distance que nous nous intéressons ici, mais au fait de savoir pourquoi cette fois Liguori a été introduit explicitement dans le débat et pourquoi on a utilisé «ce» Liguori là. Faute d'avoir accès aux archives de la Sacrée Pénitencerie sur cette consultation essentielle, nous sommes malheureusement réduits à des conjectures. Posons aux moins deux questions et suggérons deux réponses possibles.

La Sacrée Pénitencerie d'abord envisageait-elle d'étendre à la nouvelle demande de Bouvier sur l'onanisme conjugal la pratique qui était devenue de règle pour le prêt à intérêt? En effet plutôt que de laisser se développer des positions divergentes sur un point de morale devenu en France très sensible après 1830 elle avait alors répondu systématiquement à chaque demande qui lui était adressée de la même manière: ne pas inquiéter les fidèles qui prêtent au taux légal. Entre «ne pas inquiéter» ceux qui prêtent au taux légal et «ne pas interroger» ceux qui pratiquent l'onanisme conjugal, il y a certes une notable différence. On peut aussi y voir une pratique temporisatrice identique, une même tendance à «geler» deux questions également litigieuses et gravement dommageables dans la perspective de la reconquête pastorale qui s'amorce dans la France postrévolutionnaire.

Pourquoi encore appuyer cet avis sur un passage de Liguori qui ne se rapporte pas explicitement à la question posée? On peut tenter de répondre en rappelant la conjoncture. Mettre en avant Liguori revient à proposer l'avis théologique le plus fort que l'on puisse donner alors puisque l'évêque italien vient d'être canonisé et que l'on a tendance à croire depuis le début du siècle (cf. l'interprétation du «*nihil censura dignum*» de 1802) que la sainteté de l'individu certifie la véracité de sa doctrine. Il s'agit donc là d'un argument d'autorité, même si cet usage, insolite dans un avis de la Sacrée Pénitencerie, est contrebalancé

---

<sup>47</sup> PIE XI, *Actes du Saint-Siège*, T. XI, Bonne Presse, 1935, Encyclique *Casti connubii*, p. 274.

formellement par l'incitation à se référer aux autres bons auteurs.<sup>48</sup> La Congrégation consultée aurait eu conscience de la hardiesse de sa réponse à Bouvier; de sa nécessité aussi: pour faire accepter sa proposition elle aurait eu l'habileté de la placer sous l'autorité toute neuve de saint Alphonse de Liguori.

On se trouve donc là en présence d'un usage de la théologie de Liguori, différent de celui que fait Bouvier en 1822/27; la Sacrée Pénitencerie a accepté de se situer implicitement sur le terrain de la bonne foi où Bouvier a souhaité l'entraîner. En bonne théologie liguorienne, l'ignorance invincible est le fait des «personnes sans instruction»; et en théologie classique ignorance invincible et bonne foi s'équivalent pratiquement. Mais de là à laisser entendre que la bonne foi pouvait s'appliquer à l'ensemble des couples onanistes, il y avait un large pas à franchir qu'à osé, à la demande de Bouvier, la Sacrée Pénitencerie. Et un autre plus grand encore - qui est le fait du seul Bouvier - à croire que la bonne foi pouvait s'appliquer au comportement des couples modernes qui estimaient, en tant que sujets moraux conscients de leurs devoirs et de leurs responsabilités, pouvoir choisir de limiter leurs naissances tout en conservant le libre usage de la sexualité conjugale. On pouvait certes parler pour ces derniers de bonne foi, mais dans un sens plus moderne du terme - inspiré d'ailleurs du sens qu'il a en droit civil - pas en tout cas dans le sens que la théologie traditionnelle (y compris Liguori) lui attribue. La Sacrée Pénitencerie a eu l'habileté de ne pas s'exprimer directement sur la bonne foi, mais en laissant entendre qu'en répondant à la troisième question (interrogation en confession) elle répondait aussi à la seconde (bonne foi), elle permettait à Bouvier de poursuivre son *aggiornamento* de la théologie morale en matière de limitation des naissances sur deux terrains, celui théorique de la bonne foi et celui pratique de la non-interrogation des couples par les confesseurs. En citant ce passage bien particulier de Liguori, la Sacrée Pénitencerie «couvrait» les initiatives de Bouvier sans voir - ou sans vouloir voir - que Bouvier se situait dans un tout autre contexte culturel (celui de la modernité et de l'autonomie du sujet moral dans ses choix) que Liguori qui, lui, raisonnait à partir de son expérience de missionnaire

<sup>48</sup> «Nec non alios probatos auctores consulere non omittat».

confronté aux frustrés paysans du Royaume de Naples, à la conscience peu formée en matière de sexualité, surtout conjugale.

#### CONCLUSION

La manière dont on s'est servi - indirectement ou directement - de Liguori dans cette affaire délicate nous oblige d'abord à nous déprendre d'une manière anachronique de considérer sa théologie que l'on trouve par exemple chez Noonan dans son ouvrage pourtant remarquable sur *la Contraception. Histoire de son traitement par les théologiens et les juristes*.<sup>49</sup> Pour lui la théologie de Liguori est présentée en incluant les développements ultérieurs qui seront fait en se référant à lui. Noonan ainsi cite d'abord brièvement l'avis de la *Praxis confessarii*, utilisé par la Sacrée Pénitencerie, mais sans le contextualiser; il fait ensuite un long développement sur la bonne foi en soulignant que pour Liguori la bonne foi ne peut pas prévaloir dans deux cas seulement: si l'erreur porte sur les moyens nécessaires au salut et si le confessé est quelqu'un qui a d'importantes responsabilités publiques. Pour le reste la bonne foi prévaut et il ne faut pas interroger. Donc, conclut Noonan, Liguori ne dit pas qu'il faut interroger les onanistes.<sup>50</sup> Anachronique lecture de l'argument a silentio. Noonan ici ne cherche pas à comprendre la pensée de Liguori - il ignore notamment les passages explicites sur la coopération à l'acte mauvais et sur les interrogations proposées sur ce sujet y compris dans le Guide - mais il interroge Liguori et le sollicite comme le ferait un théologien du 19e siècle, un Gousset par exemple. On peut actuellement penser que l'interprétation de Gousset était parfaitement dans l'esprit du liguorisme; l'historien ne peut que constater l'usage, qu'il n'a pas à

<sup>49</sup> Cf Note 6.

<sup>50</sup> *Op. cit.* traduction française, Ensemble de la présentation de Liguori, p. 478-483. Voir particulièrement p. 482 la manière dont Noonan présente la pensée de Liguori sur les onanistes. C'est d'une manière générale l'ensemble de l'ouvrage de Noonan qui est ainsi construit en essayant de mettre en perspective historique l'argumentaire théologique récent. Cette remarque n'enlève rien au remarquable effort de Noonan d'historicisation de la problématique mais en donne les limites. Voir CLAUDE LANGLOIS «Faire l'histoire du catholicisme: l'exemple de la théologie morale à l'époque contemporain» in J. Joncheray (ss. la dir. de), *Approche scientifique des faits religieux*, Paris, Beauchesne, 1997, p. 105-129. En attendant un ouvrage en cours que nous préparons sur cette question.

estimer légitime ou illégitime, que le premier fait du second; et l'usage, bien différent encore que Bouvier et la Sacrée Pénitencerie, sur le sujet, font aussi de Liguori. Il est impossible en effet, sauf anachronisme, d'attribuer à Liguori une attitude qu'il ne pouvait avoir, à un moment où, s'il n'ignorait pas la pratique marginale du coïtus interruptus, il ne pouvait avoir conscience de la singulière nouveauté d'une limitation systématique des naissances opérée par les couples en utilisant ce moyen ainsi qu'elle sera constatée par d'autres théologiens, dans un autre contexte historique, au moins un demi siècle plus tard.

D'où la nécessité de revenir à Bouvier et à l'usage précis qu'il fait de Liguori. Pour les deux positions successives que le théologien manceau adopte, et veut faire adopter, concernant la limitation des naissances - la déculpabilisation de la femme, puis la dépénalisation du geste contraceptif - Liguori est invoqué, mais sans que, dans l'un et l'autre cas, il ne soit fait référence explicite aux positions - différentes - du théologien italien sur ces sujets. Toutefois le recours à sa théologie morale a permis dans les deux cas un recentrage efficace à partir de positions initiales radicales. Dans le premier cas, la position de départ était celle du rigorisme gallican; et c'est en se situant dans le cadre argumentatif de la théologie morale de Liguori que Bouvier trouve une solution qui conduit à une déculpabilisation conditionnelle de la femme. Dans le second cas, c'est Bouvier lui-même qui, après avoir mieux pris la mesure de la réalité contraceptive, propose une solution entièrement nouvelle qui conduirait à la dépénalisation du geste contraceptif du couple; cette fois, c'est la Sacrée Pénitencerie qui écarte cette solution, impensable à son niveau et sans doute alors aussi en elle-même; mais en contrepartie, en s'appuyant sur un texte de Liguori, interprété largement, elle permet d'accéder à la demande principale de Bouvier de tenir compte du comportement du couple - non de la femme seule - en faisant en sorte que sa bonne foi mette celui-ci à l'abri de toute interrogation concernant le «lit conjugal».

L'attitude de Gousset est différente: bien qu'il ait lui aussi interrogé la Sacrée Pénitencerie en 1823 sur la femme du mari onaniste, il n'a pas pris de position particulière sur le sujet et il adopte les deux positions successives de Bouvier; mais dans le même temps il montre qu'il existe un

autre usage possible de Liguori dans le débat qui nous préoccupe. Pour le premier cas, Gousset utilise Liguori pour justifier le retour à une perspective probabiliste qui, entre deux solutions également probables, favorise la solution la moins rigide, donc, pour la question qui nous intéresse, celle de Bouvier par rapport à celle qui prédominait antérieurement en France; pour la seconde manière de Bouvier, Gousset explicite le sens de la référence de la Sacrée Pénitencerie à Liguori en développant la théorie ligurienne de la bonne foi et en l'appliquant au couple onaniste: il apporte ainsi à Bouvier une caution ligurienne théoriquement mieux articulée que celle que la Sacrée Pénitencerie donnait pour justifier seulement une pratique pastorale prudente, la non interrogation en confession. Le rôle de Gousset dans la «liguorisation» - si l'on peut me permettre ce néologisme - de la théologie morale de Bouvier sur la limitation des naissances a donc été capital.

Mais pour en terminer avec notre démonstration, on voit mieux maintenant, je l'espère, ce qui a pu laisser croire à l'influence prépondérante de Liguori dans la question de l'onanisme conjugal; on comprend aussi combien il est nécessaire pour comprendre son rôle réel de restituer la démarche originale de Bouvier, de distinguer ses deux manières successives, de mettre en évidence le rôle régulateur de la Sacrée Pénitencerie, de préciser enfin la position originale de Gousset: ainsi on peut montrer, sur un cas singulier, mais ô combien important, les manières différentes de se référer à Liguori: s'il est utilisé de multiples façons c'est aussi parce que maintenant il est devenu incontournable.



RAPHAEL GALLAGHER

THE MORAL METHOD OF ST. ALPHONSUS  
IN THE LIGHT OF THE *VINDICIAE* CONTROVERSY

## SUMMARY

I. – THE IMMEDIATE BACKGROUND

II. – THE YEARS OF PUBLIC CONTROVERSY: 1873-1875

CONCLUSION

The *Vindiciae* controversy<sup>1</sup> was short and bitter and, taken as an isolated debate, a rather sterile episode. This might initially suggest that it is a waste of time to study it. There is, however, another consideration. Because the controversy is concerned with the theory of probabilism, which is a cornerstone of the casuistic manuals, it deserves analysis insofar as it throws light on the historical development of probabilism. I choose the word 'historical' deliberately. Though probabilism is properly classified as a theory of morality, and a crucial one because it touches on the question of the certainty on which one bases a moral decision, it is a theory that is understandable only within the historical context which gave rise to it in the first place<sup>2</sup>. I am approaching the *Vindiciae* controversy, therefore, as an historical episode that is part of a wider

---

<sup>1</sup> I am using the term to cover the controversy that arose in the context of the following publications: *Vindiciae Alphonsianae seu Doctoris Ecclesiae S. Alphonsi M. de Ligorio doctrina moralis vindicata*, Rome, 1873 (first edition); *Vindiciae Ballerinianae seu gustus recognitionis Vindiciarum Alphonsiarum*, Bruges, 1873; *Vindiciae Alphonsianae seu Doctoris Ecclesiae S. Alphonsi M. de Ligorio doctrina moralis vindicata*, Tournai, 1874 (editio altera, aucta et emendata).

<sup>2</sup> Though it contains points that could be argued against, the article of Th. DEMAN, *Probabilisme* in «Dictionnaire de Théologie Catholique», Paris, 1936, Vol. 13, 417-619, remains an indispensable source for the history of probabilism.

history, which started before and continued after this particular episode<sup>3</sup>. The study is justified within those limits: where does this episode fit into the tormented history of the theory of probabilism, and what importance has it for our understanding of the moral methodology of St. Alphonsus, itself clearly marked by an earlier episode in the history of probabilism?<sup>4</sup>

### I. THE IMMEDIATE BACKGROUND

A major pre-occupation of Mauron<sup>5</sup>, as Rector Major of the Redemptorists, was the unity of the Congregation. This is entirely understandable given the fragile nature of the institute: the division between the Cis- and Trans-Alpine sections had left its mark, and the Naples Province continued to be a source of worry. Within the provinces there were signs of unease, exemplified in the difficulties of the brilliant Petcherine in the Anglo-Irish Province and the departure of the charismatic Hecker from the American Province. Mauron had good reason to worry about the unity of a Congregation that was still small and whose future was far from stable. Against this background, the concentrated effort made by Mauron to bring to a successful conclusion the process for proclaiming St. Alphonsus a Doctor of the Church in 1871 reveals an important aspect<sup>6</sup>. Apart from the intrinsic merits of the conferring of the title, Mauron undoubtedly used the process itself, and its successful outcome, as a means of stabilizing the internal unity of the Congregation around the one element on which all factions could agree,

---

<sup>3</sup> The comprehensive bibliography of A. SAMPERS, *Bibliographia scriptorum de systemate morali S. Alphonsi et de probabilismo in genere, ann. 1787-1922 vulgatorum*, in *SHCSR* 8 (1960), 138-172 gives a useful overview.

<sup>4</sup> Two works of St. ALPHONSUS (*Dissertatio pro usu moderato opinionis probabilis*, 1755, and *Breve dissertazione sull'uso moderato dell'opinione probabile*, 1762) are a sufficient indication of this.

<sup>5</sup> N. Mauron (1818-1893) was Superior General and Rector Major of the Redemptorists from 1855 to 1893.

<sup>6</sup> The definitive account of this process is G. ORLANDI, *La causa per il dottorato di S. Alfonso. Preparazione - svolgimento - ripercussioni (1866-1871)*, in *Studia Alfonsiana: ad centenariam memoriam doctoratus S. Alphonsi M. de Liguori 1871-1971*, *Bibl. Hist.* 5, Rome 1971, 25-240.

namely, the importance of the person and the heritage of St. Alphonsus for the Congregation. Mauron's handling of the doctorate process highlights crucial elements that will become important in our judgment on the *Vindiciae* controversy. He acted with a prudence that verges on the cautious: he was extremely able in handling the procedures of the Roman Curia (and this meant being able to understand the role of the Jesuits within it), and he was sensitive to the varied political and cultural climates within which the Redemptorists worked. It is fair to say that these characteristics of Mauron's government had a decisive influence on the developing history of the *Vindiciae* project which, under one aspect, can be considered as a continuation of Mauron's strategy to solidify the unity of the fragile Congregation of which he was Rector Major. The characteristics of Mauron's style of government need to be spelt out to understand the *Vindiciae* controversy.

The prudence of Mauron is easily demonstrated. I take some correspondence with Desurmont<sup>7</sup> as an example. In a personal letter to him on his appointment as Provincial in May 1865, Mauron says: "I know your good will and your great desire to do what is good, but you must never forget that prudence and discretion are very essential virtues in the good Superior... Proceed slowly, especially in matters of some importance..."<sup>8</sup> Two weeks after the proclamation of Alphonsus as a Doctor of the Church we find Mauron writing to Desurmont in these terms: "I have spoken above about modesty: if we make too much noise about the grace received, those who are against us will be happy, and they will be even more against us and against St. Alphonsus....You would hardly believe how much we need to be prudent in this type of publications..."<sup>9</sup> That Mauron appreciated Desurmont's enthusiastic propagation of St. Alphonsus is beyond doubt: but note Mauron's wish to temper this without destroying it. As already stated, Mauron was astute in negotiating the procedures of the Roman Curia: this is evident in the

---

<sup>7</sup> A. Desurmont (1828-1898) was Provincial Superior of the French-Swiss Province from 1865-1887, and in 1898.

<sup>8</sup> The translation is mine from the text as printed in A. GEORGE, *Le très Révérend Père Achille Desurmont*, Paris, 1924, 132. (Note: unless otherwise stated, all translations in this article are by the author).

<sup>9</sup> Letter of 25/05/1871, in AGHR, Prov. Gallico-Helvet., Provincialia, 11 B 111.

immediate preparation of the *Vindiciae Alphonsianae* where a distinction is held between an attack on an individual Jesuit and an esteem for the *inclytissima* Society of Jesus. The third element (a sensitivity to the variety of political systems and cultures within which Redemptorists worked) is harder to assess in the *Vindiciae* episode. It was crucial in the preparation of the Doctorate process, as is clear in Mauron's handling of the procedure for gathering the signatures of the Bishops. Strategy, and even documents to be signed, varied from country to country<sup>10</sup>. This element of a differentiated strategy is not very important in the development of the *Vindiciae* episode, though there are some hints that circumstances might determine strategy. One such indication is found in the correspondence of Coffin<sup>11</sup> just after the Doctorate proclamation: Coffin notes that he has received very few congratulations on the Doctorate (just five) and adds that the decree "is foolishness to the great and the wise even *in* the Church, but it will produce great fruit *in tempore suo*"<sup>12</sup>.

Within this style of government, and given Mauron's preoccupation for the unity of the Congregation, it is plausible to advance the thesis that the publication of the *Vindiciae Alphonsianae* fitted into a continuation of Mauron's policy, by benefiting from the Doctorate of St. Alphonsus, on the precise point of consolidating a unity around the person and heritage of St. Alphonsus. The circular letter of March 25th 1871 (that is, the same month as the Doctorate proclamation) is unambiguous: "it is clearly proper that every Redemptorist, in the field of theological science, both dogmatic and moral should espouse and apply in practice the principles handed down by St. Alphonsus.... Without a doubt, he would give little edification, and would display a very limited degree of humility and filial piety, who would dare depart from these principles.... Since such a course might easily prove injurious to the common good of the whole institute, the provincial superior must notify me at once if ever such a

---

<sup>10</sup> ORLANDI, art. cit, 66-195, Appendice 1 and 2, contain the relevant documentation.

<sup>11</sup> R.A. Coffin (1819- 1885) was Provincial Superior of the Anglo-Irish Province from 1865-1882.

<sup>12</sup> Coffin, writing to E. Douglas, 29/04/1871: AGHR, XLVII, Epistolae ad Douglas: Coffin.

subject is found, and I myself will take measures to remedy this evil"<sup>13</sup>. This passage is a repetition of a section of an earlier circular letter (February 2nd 1856) but its repetition at this point is significant. Though the General Chapter of 1855 had not limited Redemptorists to any one system of theological opinions<sup>14</sup>, Mauron had governed otherwise. Obedience to the principles of St. Alphonsus was made a matter of obedience to the Rector Major. This simple statement gives an important clue to the decision to go ahead with the publication of the *Vindiciae Alphonsianae*. Redemptorists must honour St. Alphonsus, but not vaguely: they honour him by following his principles. And where do we find these? Substantially, in the system of S. Alphonsus' Moral Theology. It was therefore necessary to define that system, and defend it, in a way that could be used as a criterion of fidelity to the founder.

Though von Smetana<sup>15</sup> had been preparing notes for a possible publication, the origins of the project itself do not take shape until after his death. In the months immediately after the doctorate, Mauron's letters are still cautious: this was soon to change. Two letters at the end of 1871 are a useful indication. In a letter to Kockerols<sup>16</sup>, Mauron confirms that it is time to publicly refute Ballerini: "The issue now is to finish a work that will completely refute Ballerini, who continues to do great damage to the sound doctrine of St. Alphonsus..."<sup>17</sup>. In a letter to Schaap,<sup>18</sup> Mauron postpones a request to allow Aertnijs to publish his tract on probabilism or to go ahead with his projected Manual of Moral Theology<sup>19</sup>. These points need clarification.

---

<sup>13</sup> *Circular Letters (selected) of Redemptorist Generals The Most Reverend N. MAURON (1855-1893), The Most Reverend Mathias RAUS (1894-1909)*, Milwaukee, 1933, 74-75.

<sup>14</sup> *Capitulum Generale anno 1855 Romae celebratum: Acta integra Capitulorum Generalium Congregationis SS. Redemptoris ab anno 1749 ad annum 1894*, Rome, 1899, 600, at no.5.

<sup>15</sup> R. von Smetana (1802-1871), was Vicar General of the Trans-Alpine Redemptorists from 1850-1855.

<sup>16</sup> J. Kockerols (1823-1894) was Provincial Superior of the Belgian Province from 1859-1874 and from 1880-1893.

<sup>17</sup> Letter of 29/11/1871, in AGHR, Prov. Belgica, Provincialia, 11 6 a.

<sup>18</sup> J. Schaap (1823-1899) was Provincial Superior of the Dutch Province from 1868-1874.

<sup>19</sup> Letter of 17/12/1871, AGHR, Prov. Hollandica, Provincialia, 1.

Ballerini<sup>20</sup> was considered a leading moralist in his day. He was, a few years earlier, even highly regarded by Mauron and his consultors. After a lecture on the system of St. Alphonsus given by Ballerini in the Collegio Romano to inaugurate the academic year of 1863/64<sup>21</sup>, Mauron expressed his gratitude by sending him a relic of St. Alphonsus. In the *Vindiciae* controversy there are references to this lecture, but overall its role is not central. Ballerini, considered a friend in 1863 becomes a focus of attack in 1871 principally because of the manual published by him in 1866 (this manual was, in fact, a re-working of the one by Gury)<sup>22</sup>. In this manual Ballerini claims to be a correct interpreter of St. Alphonsus: on the one hand he asserts that Alphonsus is his principal guide, and on the other he says that, when he differs from St. Alphonsus on specific points, this is done in a manner consonant with St. Alphonsus' own method of differing from another author. The preface is unambiguous on these points. In the Doctorate process it was Ballerini's differences with Alphonsus that were highlighted by the Promotor Fidei: and in the volume *Concessionis Tituli Doctoris in honorem S. Alphonsi M. de Liguori* presented to the Sacred Congregation for Rites in 1870<sup>23</sup>, a substantial section is devoted to the *Responsa ad difficultates contra doctrinam moralem S. Alphonsi a clarissimo P. Antonio Ballerini Soc. Iesu objectas*. It

---

<sup>20</sup> A. Ballerini (1805-1881) was Professor of Moral Theology at the Gregorian University from 1855. For eleven years previous to that (from 1844) he was Professor of History at the same University: this may be of some importance in understanding his approach to moral theology.

<sup>21</sup> A. BALLERINI, *De morali systemate S. Alphonsi M. de Liguori - Dissertatio habita in aula maxima Collegii Romani in solenni studiorum instauratione an. MDCCCLXIII*, Rome, 1864.

<sup>22</sup> *Compendium theologiae moralis auctore P. IOHANNI PIETRO GURY S. I. in Seminario Valsensi prope Amicum Professore*. Editio decima septima ab Auctore recognita et Antonii Ballerini eiusdem Societatis in Collegio Romano Professoris adnotationibus locupletata, Rome, 1866.

<sup>23</sup> *Urbis et Orbis Concessionis tituli Doctoris et extensionis eiusdem tituli ad universam Ecclesiam neque non officii et missae sub ritu dupl. de comm. Doctorum Pontificium in honorem SANCTI ALPHONSI MARIAE DE LIGORIO, Fundatoris Congregationis SS. Redemptoris ac olim Episcopi S. Agathae Gothorum, instantibus quamplurimis E. mis S.R.E. Cardinalibus, R. mis Patriarchis, Archiepiscopis et Episcopis, Religiosorum Ordinum Superioribus, Facultatibus Theologicis, Capitulis etc. necnon Superiore Generali et Rectore Majore Congregationis SS. Redemptoris*, Rome, 1870.

seems plausible to reconstruct the changed mentality of Mauron and his advisers about Ballerini in the following way: if the Doctorate title were not granted, it would be because Ballerini's objections had been considered decisive but, once the Doctorate was granted, it would be incumbent on Ballerini to change his views if he were to be a *true* follower of Alphonsus and show *proper respect* for a solemn decision of the Holy See. Instead, Ballerini showed no such inclination. He was to hold to his views, as is clear in the 1874 edition of his manual. Perhaps, also, it was an added irritant for the Redemptorists that Ballerini continued to show his liking for the text of Busenbaum. I speculate, but on a plausible hypothesis: despite Ballerini's professed esteem for Alphonsus was there an implication that the more basic text, from a moral point of view, was that of Busenbaum, a Jesuit, on whom, after all, Alphonsus had himself based the first edition of his *Theologia Moralis*? These details may seem of little importance to us but they were not so for Mauron and his advisors. Given Mauron's desire for unity in the Congregation there could not be, as we saw, any divergence from a strict application of the principles of St. Alphonsus. In March, just after the Doctorate, Mauron is referring to Ballerini as "a very sad figure whose reputation as a professor of moral is destroyed"<sup>24</sup>. By the end of the year it was clear that this sense of pity had hardened into a desire to refute Ballerini, in public, and not just in the halls of the Consistory of the Cardinals.

Given that Ballerini was the main target, it became even more important for Mauron to maintain a unity among the ranks of the Redemptorists. This explains the importance of the exchange of letters between Schaap and Mauron in December 1871<sup>25</sup> which dealt, in the main, with a proposal of the Dutch Provincial to publish some works of Aertnijs<sup>26</sup>. Why did Mauron turn down the Dutch Provincial's request to allow Aertnijs go ahead with his publications at this time? Mauron tells Schaap that an official manual is being organised in Rome: this would

---

<sup>24</sup> Mauron to Kockerols, 16/04/1871: AGHR, Prov. Belgica, Provincialia, 116a.

<sup>25</sup> Schaap to Mauron (09/12/1871), Mauron to Schaap (17/12/1871), AGHR, Prov. Hollandica, Provincialia, 1.

<sup>26</sup> J. Aertnijs (1828-1915) was Professor of Moral Theology at Wittem (Holland) from 1860-1898.

appear, much later, as that of Marc<sup>27</sup>. But it is not difficult to read between the lines of Mauron's response that he was not sure that Aertnijs would exactly follow the official line that was, by then, emerging. Mauron was going to take no risks.

Once the *Vindiciae Alphonsianae* project took shape in late 1871, Mauron was to guide it with the same qualities he had shown in the doctorate process. Having won, so to speak, the difficult struggle to have Alphonsus proclaimed a Doctor, Mauron was not going to tolerate any relativising of this fact, certainly not among Redemptorists, and as far as possible, not among those in the wider theological community who differed from St. Alphonsus. On both points Ballerini becomes the focus: Mauron knew that some Redemptorists (for instance Konings<sup>28</sup>, to whom we shall return later) had a good opinion of Ballerini. Regarding the general theological public, it is clear from Mauron's strategy that, by discrediting Ballerini, the use of Ballerini's text-books would be lessened in the seminaries and replaced, presumably, by sound Redemptorist ones.

## II. THE YEARS OF PUBLIC CONTROVERSY: 1873-1875

When it appeared in 1873 the *Vindiciae Alphonsianae* was a formidable tome of 957 pages. A full textual analysis would involve a comparison with the relevant parts of the *Concessionis Tituli Doctoris*. For my purpose, I wish to draw attention to what seems to be the literary aim of the *Vindiciae Alphonsianae*: St. Alphonsus was always an equiprobabilist, and never a probabilist in the sense proposed in Ballerini's 1866 edition of Gury's manual. A double methodology is used: a negative one of refuting Ballerini's opinions and a positive one which outlines how Alphonsus was always an equiprobabilist, implicitly before 1762 and explicitly thereafter. An illuminating part of the text is the short Appendix 3 which deals with the *Clavis Operum Moralium S.A. - quaedam*

---

<sup>27</sup> C. Marc (1831-1887) published the *Institutiones Morales Alphonsianae*, Rome, 1885. It was to go through 19 editions, the last one edited by J.B. Raus in 1933.

<sup>28</sup> A. Konings (1821-1884) served briefly as Provincial Superior of the Dutch Province (1865-1868), and was appointed to the American Province in 1870 to teach at the seminary at Ilchester (MA).

*regulae ad veras ipsius sententias discernendas*. The essence of the "key" is the affirmation of a textual continuity between the second and ninth edition of Alphonsus' manual. In this, it is possible to see the mentality of von Smetana who, though he died before its publication, had a decisive influence in shaping the text. What is important is what is not mentioned in the "key" to understanding Alphonsus. Given that von Smetana's training was as a lawyer, that his experience as a Redemptorist was mainly as an administrator and that a major part of his writings had been concerned with legal-canonical questions concerning the vow of poverty and the privileges of the Redemptorists, an emphasis of this kind is predictable.

Among the Redemptorists, the *Vindiciae Alphonsianae* was greeted with enthusiasm and, with one exception that I shall note presently, seems to have had an immediate impact. This enthusiasm is hardly surprising, given that Mauron's staunch allies as provincials (Desurmont, Coffin and Kockerols ) were in control of what was going on in their provinces. The one exception, minor but worth noting, was Konings. His manual, published in 1874<sup>29</sup> (therefore, after the *Vindiciae Alphonsianae* was published: Konings notes it in his work), differs from the strategy of the *Vindiciae*. For one thing, in the section which he calls *Clavis Operum Moralium S.A. seu quaedam regulae ad veras ipsius discernendas* (that is, with the irrelevant addition of the word "seu", the title used in the *Vindiciae*) Konings mentions the need to note, besides the ninth edition of the Moral Theology, some other works of St. Alphonsus, for instance the *Praxis Confessarii*, *Homo Apostolicus*, *Istruzione al Popolo*: the horizon of the interpretative key is subtly widened. More crucially, he talks about St. Alphonsus' use of the more probable moderate opinion (*probabilismus moderatus S. Alphonsi*, no. 63 ff.). The line of Konings' argument is that, of the moral systems then in use, only a strict rigorism and laxism are condemned by the Church. The implication is clear, and Mauron and his advisors would have been quick to see it. Whatever about calling Alphonsus a moderate probabilist rather than an equiprobabilist, Konings' position left room for an acceptance of Ballerini. Konings may have been in the then distant United States, but Mauron was not going to

---

<sup>29</sup> *Theologia Moralis novissimi ecclesiae doctoris S. Alphonsi in compendium redacta, et usui venerabilis cleri Americani accomodata*, Boston, 1874.

let it pass. But even here the exception is to prove the rule. By the second edition<sup>30</sup> Konings is referring to Alphonsus, passim, as an equiprobabilist: and he states clearly that, while technically it is still only strict rigorism and laxism that are condemned as systems for moral theology, it is the equiprobabilism of Alphonsus which "*verum esse censemus*." (no. 62, vi). The fourth edition<sup>31</sup> continues this position, and implicitly strengthens it. There is now a *Praefatio Apologetica* added, and the reader is urged to read it (*enixe rogatur benevolus lector ne hanc praefationem percurrere omittat*). Konings, because of some implications made against him in some reviews, moves even closer to the *Vindiciae Alphonsianae* position. To what extent Koning's Damascus-experience is born from an inner conviction may be another story<sup>32</sup> but Mauron was clearly winning the allegiance of the Redemptorists on the question of a unified approach: if the *Vindiciae Alphonsianae* proved that Alphonsus was always an equiprobabilist, and if it is the sacred heritage of all Redemptorists to be true exemplars of this tradition, then it meant they were to be explicitly equiprobabilist, even in America.

The reception of the *Vindiciae Alphonsianae* outside the Congregation was quite another story. In my research I have concentrated on the years 1873-1875 and, for purposes of clarity, I am sub-dividing this into three phases: (a) that between the publication of the *Vindiciae Alphonsianae* and the publication of the *Vindiciae Ballerinianae* in the Autumn of 1873, (b) the period between the *Vindiciae Ballerinianae* and the second edition of the *Vindiciae Alphonsianae* in late Summer 1874, and (c) 1875.

In the first phase, the praise for the *Vindiciae Alphonsianae* was from predictable sources. Some Redemptorists, notably Pladys<sup>33</sup> and

---

<sup>30</sup> New York, 1876.

<sup>31</sup> New York, 1880.

<sup>32</sup> An important recent study should be noted: G. A. ENDERLE, *The American Theology of Anthony Konings C.Ss.R.*, UMI Microform 9531395, 1995: though this finely researched book does not directly deal with our topic, there are indications that KONING's personality needs careful discernment.

<sup>33</sup> E. Pladys (1832-1906) was, for most of his priestly life, Professor of Theology at Wittem (Holland). The most significant of his articles is that printed in «L'Univers» 08/05/1873.

Boulangéot<sup>34</sup>, wrote articles defending the book. The Neapolitan cleric Vittozzi<sup>35</sup>, felt the obligation of *campanilismo* to come to the defence of a native son. A little surprisingly, the Professor of Moral Theology in Maynooth (Ireland), Dr. Walsh, defended Alphonsus with vigour<sup>36</sup>: surprisingly, in view of the opposition within Maynooth to Alphonsus in the early part of the century. The good-will of these defenders of the *Vindiciae Alphonsianae* is more evident than the depth and quality of their argument. The criticisms came from equally predictable sources: articles in reviews that were either controlled by and under the influence of the Jesuits, and in England (where St. Alphonsus was poorly regarded in intellectual circles) *The Tablet* was hostile<sup>37</sup>.

The exchanges were bitter. There is a note of personal dislike of Ballerini in the defenders of the *Vindiciae Alphonsianae*: Walsh talks of the "reckless inaccuracy of statement...by no means rare in Fr. Ballerini." and asks, referring to Ballerini, "has the Professor discovered blemishes invisible to the eyes of Peter?"<sup>38</sup> There is a tone of personal loyalty to a confrere or a former professor in Ballerini's defenders. The personal tone of the exchanges descends, occasionally, to a language more appropriate to military conflict: there is talk about "daggers", and both sides are anxious to establish who has started this "war"<sup>39</sup>. The Redemptorists must

---

<sup>34</sup> F. Boulangéot (1832-1898) was, for many years, a Professor of Theology and Philosophy at Téterchen (Alsace). His major contribution also appeared in «L'Univers», 26/07/1873. For a full chronology of the exchange of articles in these months, see SAMPERS, art. cit., 155-156.

<sup>35</sup> For a brief note on Vitozzi, see ORLANDI, art. cit., 63, footnote 208. He wrote mainly in the review «La Scienza e la Fede»: the articles are gathered in *S. Alfonso de Ligorio e la teologia morale. Dissertazione teologico-morale*, Naples, 1873.

<sup>36</sup> *Vindiciae Alphonsianae*, in «Irish Ecclesiastical Record», Series 1, Vol. 9, 1873, 334-357, 380-388, 418-427. WALSH returns to the fray in 1874 («Irish Ecclesiastical Record», Series 1, Vol. 10, 1874, 265-269, 329-332, 367-383, 406-430) which is, in essence, a polemical exchange with the Jesuit Professor of Moral Theology at St. Beuno's (Wales).

<sup>37</sup> Letters to «The Tablet» clearly demonstrate this in the issues of 28/06/1873, 05/07/1873, and 12/07/1873. «The Dublin Review» (New Series, No. 41, July 1873, 264) tries to be less partisan, but its sympathies are more clearly with Ballerini.

<sup>38</sup> From the second of WALSH's articles (IER, 1873, 386) quoted above at (36).

<sup>39</sup> The exchanges in «L'Univers» (08/05/1873, 25/06/1873) use this type of language.

"defend" Alphonsus now as Alphonsus had to ward off the attacks of Pattuzzi in his own day. The fact that the debate was in the public forum was becoming a matter of concern to the Redemptorists, particularly after the intervention of the Bishop of Liège in a letter to the local Redemptorist Rector<sup>40</sup> where he comments on the poor impression being given to the faithful when two religious congregations are quarrelling in public. This must surely have begun to worry Mauron: what good was being gained if the internal unity which he was imposing on the Congregation was being offset by a disunity that would hardly benefit the Redemptorists in the public forum?

Behind these polemics, and the exchanges are very much of this genre, there are important issues which justify an assessment of an episode that, in isolation, has little scholarly value. Implicit in the position adopted by the *Vindiciae Alphonsianae* is the following line of argument. (i) St. Alphonsus has been declared a Doctor of the Church and this gives an extrinsic note of authority which renders his positions probable, (ii) in declaring St. Alphonsus a Doctor of the Church the system of St. Alphonsus, that is equiprobabilism, as outlined in the *Concessionis Tituli...* is given an approval over all other systems, (iii) therefore, anyone who holds opinions contrary to St. Alphonsus is ignoring the authority of a Doctor, and the authority of the Holy See who had proclaimed him to be such. Though the *Vindiciae Alphonsianae* is a publication that has nothing to do with the *process* to grant the title of Doctor to Alphonsus, there is abundant evidence that the authors of the *Vindiciae* saw it as essentially repeating, in another forum, what had already been proven in the Doctorate process. The crucial part in the above argument is, I think, that which moves from a probability based on extrinsic authority to the presumption of the intrinsic probability of the positions of St. Alphonsus. In essence, therefore, the argument is about something substantial: does the authority of St. Alphonsus (which none deny) also mean that only one system is now, in practice, allowable?<sup>41</sup> A

<sup>40</sup> Letter of Bishop T. de Montpellier to M. L'Hoir, 18/07/1873, AGHR, 050803 PDSA/03 1555.

<sup>41</sup> E. REDMAN, *A few words on the authority of St. Alphonsus*, in «The Dublin Review», October 1973, 485-490, is blunt: "For consider for a moment what this

subsidiary element of this substantial question is the problem of the development of doctrine. If the argument of the *Vindiciae Alphonsianae* is correct (that is, only the equiprobabilist system of Alphonsus is truly safe), how did the Church manage *before* Alphonsus? And what is the position now: has all moral development ceased with Alphonsus?<sup>42</sup> Seen in this way, the substantial theological problem of the controversy is an aspect of the other great debate of those years: the development of the neo-thomist project. In that, too, there is the same desire for a coherent system and a central authority-figure<sup>43</sup>. It is my judgment that the position of the *Vindiciae Alphonsianae* is not, necessarily, an intransigent one with regard to the development of doctrine (no more than the arguments of Liberatore, Kleutgen or Franzelin can be dismissed, *tout court*, as a rejection of development in the area of dogma). But the *way* in which development is seen clearly places the authors of the *Vindiciae Alphonsianae* within a particular theological school. The neo-thomist method can be summarised in the following terms. Church teaching is the starting point and this is proved through arguments from Scripture and Tradition; theologians may speculate within the limits implied in the first two steps. The development of doctrine is accordingly determined in a precise way. Similarly, the authors of the *Vindiciae Alphonsianae* should not be seen as a group of Luddites. They knew there were new problems to be faced: but they were to be faced by applying *already established* principles. Development is possible, but it will be solid only to the extent that it is based on an approved and safe system.

The attack was on Ballerini, certainly, and in no way can it be construed as an attack on the Jesuits. It is, however, important to place the concern about Ballerini in some wider context, even if this is not a Jesuit one. There is enough evidence to show that the authors of the *Vindiciae Alphonsianae* shared the concern that liberalism was the great

---

involves: it places the extrinsic before the intrinsic argument".

<sup>42</sup> The correspondence in «The Tablet», already referred to, is an important verification of this. The intellectual Catholic readers of this English review would have, on this point, been very sensitive to the analysis of Cardinal NEWMAN, *Essay on the Development of Christian Doctrine*, 1845.

<sup>43</sup> P. DEZZA, *Alle origini del neotomismo*, 1940: *I neotomisti del XIX secolo*, 1942 are classic sources for this argument. G.A. MCCOOL, *Nineteenth-century Scholasticism*, 1989, argues in much the same general direction.

theological threat of the day and that, unchecked, this would lead to the further erosion of Catholic faith and morals<sup>44</sup>. Insofar as probabilism, in the wrong hands, could lead to a sort of "liberalism" in moral matters then it was necessary to counteract the proponents of the probabailist system. In this sense, too, the *Vindiciae* controversy is an aspect of the major theological debates of the day, and not simply a family quarrel between two otherwise friendly religious congregations.

This first phase of the debate, therefore, reveals more than an example of polemical disputation. It was, in a real sense, about the level of freedom of discussion for theologians, a matter of no small concern.

The *Vindiciae Ballerinianae* were published in the early Autumn of 1873, and the second edition of the *Vindiciae Alphonsianae* in the late Summer of 1874<sup>45</sup>. There is evidence that Ballerini was wearied by the whole affair by the Autumn of 1873: it was not he personally, but a Belgian confrere<sup>46</sup>, who put together the *Vindiciae Ballerinianae*, a slim volume of 168 pages. There is little new in it, apart from the *prolusio historica* which, in places, uses an acid tone, the very fault that the opponents of the *Vindiciae Alphonsianae* had themselves regretted. The controversy was not raised to a higher level by this publication in Ballerini's defence. The exchanges still reflect the combative tones of a military campaign: in a manuscript from this period Desurmont is saying that "the war continues"<sup>47</sup>: Ballerini, in a friendly review, is seen as having "to bear the brunt of the battle"<sup>48</sup>. Dechamps writes to Mauron about "a great war"<sup>49</sup>: another review friendly to Ballerini is still trying to

---

<sup>44</sup> Referring to probabilism, M. LE VERDIER, writing about the whole controversy in «Bibliographie Catholique - Revue Critique», Tome XLVIII, 2, Août 1873, 166-169, is explicit: "Le probabilisme est voisin du laxisme....c'est le libéralisme introduit dans la direction des âmes." (168)

<sup>45</sup> BALLERINI's article in «L'Univers» (28/10/1873) barely disguises the feeling of a man who would rather devote his time to other issues.

<sup>46</sup> V. De Buck (1817-1876)

<sup>47</sup> The phrase is from a MSS. of DESURMONT, written probably in late 1873 or early 1874: AGHR, 050803, PDSA/03, 1572

<sup>48</sup> *The Civiltà Cattolica on the Vindiciae Alphonsianae and the Vindiciae Ballerinianae*, in «The Month», February 1874, 240-246: here 241.

<sup>49</sup> Letter of 16/12/1874, AGHR, 050803, PDSA/03, 1612.

establish "who declared the war" and refers to the *Vindiciae Alphonsianae* as "that great war-machine"<sup>50</sup>. Given that the friends of Ballerini would have had more access to theological journals than the Redemptorists of the era, it is hardly surprising that the reviews of the *Vindiciae Ballerinianae* are broadly favourable. For the Redemptorists, the friendly Vittozzi, once more, writes enthusiastically in defence of a son of Naples, the glory of their clergy, to whom they will be ever faithful<sup>51</sup>. An interesting example of what happens when theological debates become centered on personalities, rather than ideas, is the fate of a book by M-A Potton OP published in 1874 on *De theoria probabilitatis*: Potton proposes a new theory ("probabilism by compensation") as a way of solving the difficulties of probabilism. Potton, apparently a mild-mannered and scholarly man, suffered the fate of all conciliatory efforts in the heat of debate: supporting neither side in particular, he is attacked by both and his theory, interesting in itself, has become an almost forgotten footnote in the history of probabilism<sup>52</sup>. The nature of the articles in this period is much the same as in the first period of the controversy: rather polemical in tone, with an occasional effort to assess, in more objective terms, how the question of the authority of Alphonsus is affected by the title of doctor, and to assess the relationship between moral development and the theory of probabilism. Because of where it was published, one article has a special importance. *La Civiltà Cattolica* published a substantial article in which an assessment of the *Vindiciae Ballerinianae* is given as well as a review of articles, critical of Ballerini, that had appeared in the previous September in *La Scienza e la fede*<sup>53</sup>. The article is solomon-like in its praise of the "veneranda" Congregation of the Redemptorists and the "chiaro" Ballerini, both within the one paragraph. Two points in the article must have given food for thought to the Redemptorists: it is regretted that the controversy is "*lanciata nel pubblico*" and where readers

---

<sup>50</sup> M. JULES DIDOT, *Notes d'un bibliothécaire*, in «Revue des Sciences Ecclésiastiques» 165, Octobre 1873, 374-383: here 383.

<sup>51</sup> S. Alfonso e la teologia morale, Naples, 1873, 61-63: S. Alfonso de Ligorio e il probabilismo commune, Naples, 1874, 6ff.

<sup>52</sup> It is discussed, briefly, in DEMAN, art. cit., 595.

<sup>53</sup> *Rivista della Stampa Italiana*, in «La Civiltà Cattolica», Series VIII, Vol. XII, Quaderno 564, 20 Dicembre 1873, 699-720.

"d'ogni classe e condizione" are not only talking about the controversy but are also its "guidicii"<sup>54</sup>. In assessing the merits of the debate, the essence of the article says that the difference on the point being debated is one "di modo e non di sostanza". Not surprisingly, another Jesuit magazine (*The Month*, February 1874), in a lengthy comment on the article, comes to Ballerini's defence against "this groundless charge"<sup>55</sup>. The nuances of the *Civiltà Cattolica* article, and its being interpreted in such a pro-Ballerini way, would not have been missed by Mauron and his advisors, ever anxious to be well-respected in Roman circles. Mauron had many friends within that circle, but it is worth recalling the implication of a letter, written a little earlier that year, by the Superior General of the Holy Spirit Congregation. St. Alphonsus is compared to St. Thomas and the *Vindiciae Alphonsianae* are lavishly praised, but Schwindenhammer asks that his views be not made public "because of our relations, in Rome, with the Collegio Romano."<sup>56</sup>

Despite these warning signs, preparation for a second edition of the *Vindiciae Alphonsianae* went ahead. The explanation, I think, is simple enough: a contract had been signed with the Casterman publishing house in Tournai on the previous September 4th. There was still enough enthusiasm among the Redemptorists to proceed, as is evident in the abundant archival material from Ulrich, Desurmont, Kockerols (among others) who were anxious to send suggested improvements for the new edition<sup>57</sup>. Mauron signed the decree of approval to publish on July 19th 1874 and, in a delicate move, the Archbishop of Malines, the Redemptorist Dechamps, gave the ecclesiastical approbation<sup>58</sup>. In this

---

<sup>54</sup> Ibid. 699

<sup>55</sup> This is the article referred to in note 48 above.

<sup>56</sup> AGHR, 050803, PDSA/03, 1541. The letter was, probably, written to Desurmont.

<sup>57</sup> The material is abundant in quantity, at least: AGHR, 050803, PDSA, 1563, 1570, 1572, 1575, 1584, 1688, 1689, 1690, 1693, 1695-1703.

<sup>58</sup> An exchange of letters between Mauron and Dechamps during July/August 1874 is most revealing. Dechamps was caught between loyalty to his Redemptorist Congregation, and the Belgian Bishops of whom he was Primate. It is clear that many of the Belgian Bishops favoured Ballerini: on the basis that the *Vindiciae* had been edited in his diocese, Dechamps, after quite a struggle, gave his imprimatur on August 6th. The question was so complex for him that Dechamps feared there might be an appeal to

second edition some mistakes in the first edition are corrected, and a few matters are formulated more accurately. Two additions, however, should be noted. The first is a treatise on the historical development of Alphonsus's system. The second main difference is the *Praefatio Apologetica*, 59 pages long, which reviews the whole debate. It need hardly be added that, in its review of the controversy, it is favourable to the Redemptorists. The second edition was published with much less fanfare than the first, and in a more subdued tone. The letter of Bridgett to *The Tablet* indicates the mood: announcing to its readers the publication of the second edition he asks that "whoever may wish to pursue the discussion will do so with equal calmness and learning, and in the same ecclesiastical language."<sup>59</sup>

The public controversy was clearly coming to an end. The whole debate was not advancing the image of the Redemptorists. It is not that the *Vindiciae Alphonsianae* were, in themselves, to blame: but the public controversy which they aroused was playing into the hands of those who had other reasons to denigrate St. Alphonsus and the Redemptorists. When a Roman broadsheet of doubtful taste (*La Fanfulla*) published a scurrilous article about St. Alphonsus<sup>60</sup>, *L'Osservatore Romano* was pressed into a reply: "*ebbene, secondo il Fanfulla che ripete in modo assai goffo e bestiale le bestemmie di un rinnegato tedesco.... etc...*"<sup>61</sup> The reference is to Döllinger's accusations against St. Alphonsus. It was clearly time to stop any public controversy that might fuel those particular fires. There were, at any rate, other reasons why the debate was to die out.

#### CONCLUSION

Though some serious issues were discussed during the controversy, these had been overshadowed by the personalised tone of the exchanges: no scientific progress was possible in such a mood. More importantly, political events were putting a theological dispute into perspective. The

---

Rome against his decision: AGHR, Provincia Belgica, XII, 2b.

<sup>59</sup> «The Tablet», 23/01/1875, 109.

<sup>60</sup> «La Fanfulla», 21/07/1875.

<sup>61</sup> «L'Osservatore Romano», 23/07/1875: further (brief) comments appear in later issues, 29/07/1875, and 01/08/1875.

gathering clouds of the Kulturkampf and the rise, again, of anticlericalism in France tended to put a perspective on smaller quarrels. And the political situation in Italy could hardly have been called stable. Attention was to move from a theological dispute that involved two religious congregations to the question of the survival of both of them.

The controversy stopped, for the moment. It was to appear again, though not with the same public interest, in the 1890's and the early part of this century<sup>62</sup>. The climate within the Redemptorists was also changing. An insight into this is the publication of Aertnijs' Moral Theology in 1886/7<sup>63</sup>: a project which Mauron, as we saw, did not approve of in 1872. Reading it now one can see the reasons. Aertnijs clearly did not believe that St. Alphonsus developed a new system (let alone one that could be precisely defined as 'equiprobabilist'): for Aertnijs, the genius of Alphonsus was to clear up the ambiguities in the then current theories of probabilism, and to do this in a moderate way<sup>64</sup>.

The contribution of this controversy to understanding the moral theology of St. Alphonsus is an indirect one. Among the Redemptorists, it was to stimulate a renewed interest in having proper critical editions of his dogmatic and moral works. The discovery of new letters was to fill out important details. The Redemptorists published the *Vindiciae Alphonsianae* in the high-noon of the certainty created by the proclamation of the Doctorate. Time was to show that the question was more complex than they then thought. Insofar as the controversy highlighted the need for more critical standards among Redemptorist moralists this can surely be considered a contribution to moral theology generally. Mauron's ability to steer the Congregation in this direction should be acknowledged. Though Marc's manual was the 'official' one, and had its own impact, Mauron's belated permission for Aertnijs to publish his manual had a greater impact, given the long life this manual was to enjoy, through the editions of Damen to the final one by Visser in 1968/9. The laudable desire of the authors of the *Vindiciae Alphonsianae* was to hand on the doctrine of St. Alphonsus, as Alphonsus himself

---

<sup>62</sup> SAMPERS, art. cit., 165-171.

<sup>63</sup> *Theologia Moralis juxta doctrinam S. Alphonsi Mariae de Ligorio.*

<sup>64</sup> *Ibid.*, par. 120.

understood it. The need to return to the sources, stimulated in part by the less than total success of the *Vindiciae* project, is the unexpected contribution of a controversy that sought to settle matters once and for all. Returning to the sources is not, obviously, a simple matter of quoting texts: there is a delicate exegetical process in understanding the text of Alphonsus in the precise historical moment in which he wrote. His version of probabilism is not an abstract theory but (like all versions of probabilism?) is understandable only as an *historical* theory. Because Alphonsus' moral theology is an historically-conditioned one, and not an abstract formula, it allows us to move on to the hermeneutical stage of applying the moral theology of St. Alphonsus today. The practical intentionality which lies at the centre of that theology does not mean that its expression, precisely as theology, is somehow less intellectually acceptable than those whose theoretic formulations may sound more grandiose. But it does mean that the moral theology of St. Alphonsus is of a particular *type* that demands a very careful reading of the original texts and an equally carefully attention to the experiences of the living conscience of people today. Trying to prove that Ballerini was completely wrong now seems an error: but trying to show that Alphonsus had a *special* way of doing moral theology seems to me to have been a justified aim of the *Vindiciae Alphonsianae* project, even if the particular way of formulating that in terms of a static theory of equiprobabilism is not convincing. By trying to prove too much, did the authors of the *Vindiciae Alphonsianae* obscure some of the truth of their cause? If so, the loss was that of moral theology which developed in ever more legalistic forms of casuistry. St. Alphonsus might not have had all the timeless answers that the *Vindiciae Alphonsianae* tried to imply, but his moral theology has a prudentially solid basis. Thus, the short-term effect of the controversy was, in my judgment, negative: an unnecessary rigidity developed around the interpretation of St. Alphonsus. The long-term effect is more positive: by forcing the question of historical editions of his works, and an appreciation of the circumstances in which his theology developed, the true genius of St. Alphonsus is gradually been rescued.



### III

## IL CASO ITALIANO



GIUSEPPE ORLANDI

LA RECEZIONE DELLA DOTTRINA MORALE DI S. ALFONSO  
MARIA DE LIGUORI IN ITALIA DURANTE LA RESTAURAZIONE

SOMMARIO:

PREMESSA

LA RECEZIONE NEI VARI STATI ITALIANI: 1. - *Regno di Sardegna*; 2. - *Regno Lombardo-Veneto*: a.- *Veneto*; b.- *Lombardia*; 3. - *Ducati*: a.- *Ducato di Parma*; b.- *Ducato di Modena*; c.- *Ducato di Lucca*; 4.- *Granducato di Toscana*; 5. - *Stato Pontificio*; 6. - *Il Regno delle Due Sicilie*: a.- *Napoli*; b.- *Sicilia*.

CONCLUSIONE

PREMESSA

Appena la situazione lo permise, dopo il crollo di Napoleone e il ripristino dei principi spodestati, i Redentoristi napoletani avvertirono l'opportunità di ripubblicare le opere del loro Fondatore, ed in particolare la sua *Theologia moralis*<sup>1</sup>. A tale scopo, il 16 ottobre 1816 ne avevano ottenuto la regia privativa<sup>2</sup>.

Ma anche fuori del Regno di Napoli non mancava chi era interessato alla ristampa di dette opere. Lo apprendiamo dal p. Giattini<sup>3</sup> -

---

<sup>1</sup> Sulle edizioni della *Theologia moralis* di s. Alfonso, apparse in Italia nella prima metà dell'Ottocento, cfr DE MEULEMEESTER, *Bibliographie*, I, 67. Cfr nota 136. Il 16 ottobre 1816 il rettore maggiore ottenne dal re la privativa della ristampa delle opere del Fondatore. APN, Dispacci e Decreti, n. 176. Cfr nota 413.

<sup>2</sup> La privativa - di cui i Redentoristi godettero fino alla caduta del Regno - inizialmente non aveva limite di tempo: Ma dato che - in forza del decreto del 5 febbraio 1828, che fissava il godimento delle privative da parte degli eredi a 30 anni dopo la morte degli autori - il loro diritto era stato contestato, il 13 luglio 1854 ne avevano ottenuto la conferma per altri 30 anni. In tale occasione, venne ribadito che «l'unico fine per cui S. M. il Re (N. S.) si è degnata concedere la privativa» era il desiderio che la ristampa delle opere alfonsiane fosse «nitida, e ben corretta, e in buona carta». APN, S. Alfonso, IV. Documenti vari, n. 3.

<sup>3</sup> Vincenzo Antonio Giattini (1752-1827) fu postulatore generale dal 1799 e procuratore generale dal 1817 alla morte, che lo colpì il 1° aprile 1827. MINERVINO,

procuratore generale della Congregazione del SS. Redentore e postulatore della causa dell'allora venerabile Alfonso Maria de Liguori - che il 10 settembre 1815 scriveva da Roma al rettore maggiore p. Blasucci<sup>4</sup>, informandolo di analoghe iniziative adottate in vari Paesi d'Europa:

«Vi ringrazio dell'avviso vero d'amico che mi date per la ristampa della morale [alfonsiana], che me n'avvalerei se facessi io la spesa, e non sapessi qui le ricerche [che] ne vengono da Spagna, dove per la scarsezza vogliono ristamparla; da Francia, ove costano sette scudi, e tutt'i Seminari la desiderano; d'Italia, dove tutti l'abbracciano in modo che Ramondini di Venezia non ne ha che pochi [esemplari], e le ha, anch'a' librari, negati, ed alzati di prezzo. Io non ne ho che poche copie, per il fastidio di correggerle cogli originali, e per le spese fatte di privilegio, arma, copisti, etc.; nel resto è una società di stampatore e librari. A me solo premerà la correzione degl'errori sustanziali»<sup>5</sup>.

In Italia, all'inizio della Restaurazione le circostanze stavano divenendo favorevoli alla dottrina alfonsiana, anche se non mancavano oppositori. In materia di teologia morale, il campo continuava ad essere diviso tra «probabilisti» («*Probabilistae* [seu «*Benignistae*»] ii nuncupantur, qui defendunt licitum esse usum opinionis solide probabilis in concursu opinionis aequae probabilis atque etiam probabilioris») e «probabilioristi» (*Probabilioristae* [seu «*Rigoristae*»] vocantur qui ex opinionibus probabiliorem sequendam docent<sup>6</sup>).

86; BOLAND, 139.

<sup>4</sup> Pietro Paolo Blasucci (1729-1817) fu rettore maggiore dei Redentoristi dal 1793 alla morte. BOLAND, 41-42.

<sup>5</sup> Dopo aver parlato dell'edizione delle *Lettere* del Fondatore appena realizzata, Giattini aggiungeva: «La Morale sarà ristampata cogli stessi caratteri d'esse lettere, perciò credo riuscirà in cinque tomi e non più in tre, ma carta buona, e bisogna correggere le tante citazioni nel corpo e nell'indice, che sono falsissime. Che fatica! Voi mi potreste aiutare». AGHR, vol. V, G, 124. Cfr KUNTZ, *Commentaria*, XVII, 394. Dato che non si conosce un'edizione romana del 1815 della *Theologia moralis* alfonsiana, è da ritenere che Giattini si riferisse all'undecima edizione dell'opera, pubblicata in tt. 3 dal Remondini a Bassano nel 1816. Sembra infatti da escludere che egli alludesse al *Manuale per i sacerdoti, o siano operette del Venerabile Alfonso Maria de Liguori*, edito a Roma da Francesco Bourliè nel 1815.

<sup>6</sup> G. STAMPÒ, *Elementa theologiae practicae ad usum studiosae juventutis*, Napoli, C. Salvati, 1820, t. I, 33-34. Cfr note 339, 360. E' stato scritto che «non solo non è "paradossale" il dire che "ci furono tanti Giansenismi quanti furono i Giansenisti, s'intende i Giansenisti capaci di pensare con la propria testa", ma è anzi storiograficamente necessario, proprio per l'impossibilità di dare un preciso contenuto dottrinale al termine *giansenismo*, distinguere e studiare, nei loro caratteri differenziali e nelle loro peculiarità, un giansenismo lovanista, un berullismo, un ciranismo,

Circa le divisioni che travagliarono la vita del clero italiano - allora e ancora per molto tempo - è stato scritto che le cause furono molteplici:

«Un influsso notevole esercitò certo il giansenismo, che, inizialmente distinto e talora ostile al gallicanesimo, aveva finito in Italia per fondersi con quest'ultimo in una sola corrente, unita, più che dall'accettazione di punti dottrinali ben definiti, da uno spirito piuttosto vago, in cui confluivano la diffidenza verso l'autorità pontificia, l'avversione al molinismo, al probabilismo e alla cosiddetta morale gesuitica, che meglio sarebbe chiamare di S. Alfonso [...], la rivendicazione di una maggiore indipendenza del clero inferiore rispetto ai vescovi, la negazione dell'infallibilità del papa (prima del 1870), lo scarso entusiasmo per il potere temporale»<sup>7</sup>.

Illuminante è la descrizione che del giansenismo e dei suoi adepti dava il card. Luigi Lambruschini, prefetto della S. Congregazione degli Studi<sup>8</sup>, in una sua relazione del 1835:

«Quando dico giansenisti non voglio parlare di persone che professano espressamente la dottrina condannata in Giansenio e compagnia; la maggior parte di loro ignora completamente queste dottrine e non si dà alcuna pena di conoscerle. Ma per giansenisti intendo coloro che nutrono un odio contro l'autorità della Chiesa, soprattutto contro quella della Sede Apostolica, e che, di contro, s'insinuano presso le autorità civili per tentare di mantenere viva, sotto forme occulte, una diffidenza attiva contro il Sommo Pontefice»<sup>9</sup>.

---

un arnaldismo, un giansenismo curialista (Alet e Pamiers), un quesnellismo, un ricicismo». F. MARGIOTTA BROGLIO, *Sul «giansenismo» del Manzoni*, in AA.Vv., *Chiesa e spiritualità nell'Ottocento italiano*, Verona 1971, 373-374.

<sup>7</sup> G. MARTINA, *Appendice I*, a R. AUBERT, *Il pontificato di Pio IX (Storia della Chiesa, XXI/2)*, II, Torino 1970, 780. Scrive D. AMBRASI (*Riformatori e ribelli a Napoli nella seconda metà del Settecento. Ricerche sul giansenismo napoletano*, Napoli 1979, 321-322): «In verità, il giansenismo fu originariamente e fundamentalmente un'eresia teologica, ma fu anche abito e formazione mentale, attitudine psicologica e consuetudine erudita, e fu poi un moto poliedrico e trasformista. Il vocabolo va preso in una accezione molto ampia, in una gamma di sfumature difficili ad elencarsi e a descriversi». Circa la cautela necessaria nel valutare il giansenismo, cfr R. REINHARDT, *Der Jansenismus*, in «Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte», 13 (1994) 191-198.

<sup>8</sup> Luigi Lambruschini (1776-1854) fu segretario della S. Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari (1816-1819), arcivescovo di Genova (1819-1830), nunzio in Francia (1826-1831), cardinale (1831) e segretario di Stato (1836-1846). G. MARCHI, *Le nunziature apostoliche dal 1800 al 1956*, Roma 1957, 10, 19, 126.

<sup>9</sup> Cit. da P. CALLIARI, *Introduzione* a P.B. LANTERI, *Carteggio*, I, Torino 1976, 44.

Infatti, il rigorismo veniva spesso scambiato per giansenismo. Ad esempio, il 6 maggio 1830 Luigi Nardi inviava a Giuseppe Baraldi informazioni biografiche su mons. Giovanni Francesco Guerrieri, il vescovo di Rimini deceduto da alcuni anni<sup>10</sup>. Ed aggiungeva:

«Amico dei Gesuiti, nemico implacabile del giansenismo, si allarmò nel mirare il rigorismo della Diocesi nostra, che egli prese per giansenismo, e cominciò dal cambiare i maestri di scienze sacre, i quali insegnavano un *quid nimis*. Ciò fece con prudenza, perché apparve che si ritirassero volontari, ed ebbero anche una pensione vitalizia. Per quanto siano di buona fede i nostri rigoristi, non è men vero però che, senza volerlo, servono da manuali alla falsa filosofia, e alla teologia giansenistica. I secreti riclami di questi, appoggiati dai confratelli che hanno anche in Roma; lo sbilancio economico al quale, servendosi della di lui inclinazione al grandioso, lo condussero alcuni, furono le cagioni che non si potesse vedere più in Rimini, e che se n'andasse a Roma, ove pochi anni dopo morì. Soleva dirmi: *Se resto a Rimini, il mal seme lo spegnerò certamente*. Parlava del rigorismo di Rimini e sua Diocesi, il quale è indifinibile. Se parlate con loro vi lodano il Liguorio, convengono con voi sopra qualunque cosa. In segreto poi, essendo padroni del campo, non mettono che maestri sperticamente rigoristi, non predicano che disperando, ributtano dal dolce Sacramento di penitenza, e fanno una sorda e rigorosa guerra a chi non pensa come essi, e riescono a fare tutto il male. Tra loro sono in società come una setta. Chi spiega tutto ciò? Forse debbesi ciò attribuire ad educazione, piuttosto che a cattiveria. Io mi confondo. Fratanto il Prefetto degli Studi del Seminario ha levato il Liguorio e messo il Cuniliati<sup>11</sup>; e così dica di altre cose»<sup>12</sup>.

---

Sulla distinzione tra «giansenisti» e «giansenistizzanti», cfr P. STELLA, *Giansenisti piemontesi nell'Ottocento. Schede biografiche, riflessioni, documenti*, Torino 1964. L'a. ringrazia vivamente il prof. Pietro Stella delle informazioni fornitegli.

<sup>10</sup> Giovanni Francesco Guerrieri (1753-1822) era stato per dieci anni uditore della nunziatura di Lucerna e per otto anni di quella di Lisbona. Successivamente, fu segretario della S. Congregazione dei Vescovi e Regolari e arcivescovo di Atene i.p.i. (1808-1819). Nel 1818 venne nominato vescovo di Rimini, sede alla quale rinunciò il 12 gennaio 1822. Morì il 24 dicembre dello stesso anno. R. RITZLER - P. SEFRIN, *Hierarchia catholica*, VII, Patavii 1968, 51, 89, 93.

<sup>11</sup> Su Fulgenzio Cuniliati O.P. (1685-1759), autore probabiliorista di una *Universae theologiae moralis accurata complexio*, Venetiis 1752, voll. 2, cfr J. BUND, *Catalogus auctorum qui scripserunt de theologia morali et practica*, Rothomagi 1900, 37.

<sup>12</sup> ARCHIVIO DEL SEMINARIO ARCIVESCOVILE, Modena, Carteggio Giuseppe Baraldi, cass. II, fasc. 25. Fino alla nomina di mons. Ottavio Zollio (1824), la diocesi di Rimini venne governata da mons. Giovanni Marchetti (1753-1829), vescovo di Ancira

Durante la Restaurazione, in Italia il «giansenismo» si manifestava in tre settori: in quello *pastorale*, come «rigorismo, severità eccessiva, freddezza verso la Madonna e poco entusiasmo per la frequenza dei Sacramenti, specialmente dell'Eucarestia»; in quello *ecclesiale*, come «opposizione in blocco e senza eccezioni al Papa e all'autorità di Roma»; in quello *politico*, come «regalismo spinto fino agli estremi e applicato nelle forme più irriverenti e più sfacciate»<sup>13</sup>.

Questa realtà entrò in crisi, allorché il rigorismo morale e il gallicanesimo (nel suo duplice aspetto, ecclesiologico e politico-ecclesiastico<sup>14</sup>) si scontrarono rispettivamente con il benignismo alfonsiano e l'ultramontanismo<sup>15</sup>.

A dire il vero, già prima della fine dell'Antico Regime si era consumato il declino dell'agostinismo ortodosso italiano, proprio nel momento in cui sembrava aver raggiunto nel mondo ecclesiastico una posizione di preminenza:

«Con lo spettro della rivoluzione nell'ultimo decennio del Settecento a questo rigorismo veniva attribuito l'abbandono della pratica

i.p.i., di tendenze ultramontane estreme. Sulla sua destituzione da segretario della S. Congregazione dei Vescovi e Regolari, cfr P.B. LANTERI, *Carteggio*, IV, Torino 1975, 177. L'a. ringrazia vivamente mons. Guido Vigarani delle informazioni fornitegli.

<sup>13</sup> Cit. da CALLIARI, *Introduzione cit.*, 44. Nel «giansenismo» confluivano vari elementi: *dogmatico* (pessimismo), *disciplinare* (riformismo) e *morale* (rigorismo) G. MARTINA, *Storia della Chiesa. Da Lutero ai nostri giorni*, II (*L'età dell'assolutismo*), Brescia 1994, 216.

<sup>14</sup> Nel gallicanesimo si deve scorgere un duplice aspetto: «accanto alla tendenza a restringere le prerogative del papa a profitto dell'episcopato, c'era anche un aspetto politico-ecclesiastico, per cui si negava al potere spirituale ogni autorità sul temporale, mentre si accordavano al potere secolare importanti diritti sull'organizzazione delle chiese nazionali. Di conseguenza la reazione ultramontana si sviluppò su un doppio binario: tendenza a riconoscere al papa, nell'ambito della Chiesa, una piena e totale autorità spirituale; rivendicazione per la Chiesa sia dell'indipendenza nei confronti del potere civile, sia anche di un certo potere, almeno "indiretto" sullo Stato». R. AUBERT, *Il pontificato di Pio IX (1846-1878)*, I (*Storia della Chiesa*, XXI/1), Torino 1976, 414-415.

<sup>15</sup> Sul significato di «ultramontanismo», cfr LANTERI, *Carteggio cit.*, I, 153. A volte, al termine veniva attribuito un significato insolito. Per esempio, il 30 novembre 1814 Romualdo Valenti, agente pontificio a Torino, informava i suoi superiori che «lo stato delle cose» nel Regno di Sardegna era «felicitemente cambiato», dato che «lo smercio delle dottrine oltremontane e giansenistiche» aveva «dovuto ribassare sensibilmente le sue azioni». ARCHIVIO DELLA S. CONGREGAZIONE DEGLI AFFARI ECCLESIASTICI STRAORDINARI, Regno di Sardegna, Pos. 20, fasc. 7, f. 8.

religiosa da parte di chi nel confessore e nel curato non trovava l'immagine benigna di Cristo misericordioso, ma una durezza scostante. Volesse o no, l'agostinismo ortodosso finiva ormai per essere coinvolto con il giacobinismo e il giansenismo: entrambi ribelli, entrambi indicati dalla controrivoluzione come miranti alla scristianizzazione della società»<sup>16</sup>.

Veniva così accantonata una moda pastorale invalsa verso la metà del Seicento - e sanzionata in Francia nel 1700 dall'Assemblée du Clergé - che accomunava giansenisti e antigiansenisti in una condanna senza appello del probabilismo<sup>17</sup>. Questa era accompagnata dall'adozione, nell'amministrazione del sacramento della penitenza, di uno spirito di pessimismo e di sfiducia, che sfociava nel rifiuto o nel rinvio dell'assoluzione, fenomeni che in precedenza - cioè fin verso il 1650 - erano stati praticati in situazioni eccezionali, quali mezzi atti a provocare nei fedeli un'autentica conversione<sup>18</sup>. Jean Guerber ritiene che, in fin dei conti, il problema del rifiuto o del rinvio dell'assoluzione costituiva il vero nocciolo del contendere, di quella che è stata definita «la querelle du laxisme»<sup>19</sup>.

Con la Restaurazione - ed in particolare nel trentennio 1820-

<sup>16</sup> Era la nota tesi del Gesuita piemontese Rocco Bonola, autore dell'opera anonima *La lega della teologia moderna colla filosofia*, s.l. [1789], ristampata a Novara nel 1823. Cfr anche G. BOLGENI, *Problema: se i giansenisti siano giacobini, proposto...al pubblico da risolversi in risposta alle Lettere teologico-politiche sulla presente situazione delle cose ecclesiastiche*, Roma 1794. H. EMMERDINGER, *Comment le parti janséniste renversa la monarchie (1709-1789)*, in «Belfagor», 44 (1989) 467-470; M. AQUARONE, *Giansenismo italiano e Rivoluzione francese prima del triennio giacobino*, in «Rassegna Storica del Risorgimento», 49 (1962) 559-624; P. STELLA, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*, I, Zürich 1968, 53-54. ID., *Teologia, spiritualità e pratica religiosa in Italia nel periodo rivoluzionario (1789-1815)*, in «Ricerche per la Storia Religiosa di Roma», 9 (1992) 13-14. Non mancano altre spiegazioni del fenomeno. Cfr L. MEZZADRI, *Il Collegio Alberoni di Piacenza (1732-1815)*, Roma 1971, 271.

<sup>17</sup> PH. BOUTRY, *Prêtres et paroisses au pays du Curé d'Ars*, Paris 1986, 406-407.

<sup>18</sup> J. GUERBER, *Le ralliement du clergé français à la morale liguorienne. L'abbé Gousset et ses précurseurs (1785-1832)*, Roma 1973, 2. A quanto pare, più che al decreto di Innocenzo XI del 1679, l'adozione del rinvio dell'assoluzione era dovuta all'Assemblée du Clergé, tenuta a Saint-Germain-en-Laye nel 1700, sotto l'influsso di Bossuet. *Ibid.*, 46.

<sup>19</sup> GUERBER, *Le ralliement* cit., 5. Cfr la recensione che, di quest'opera, Pietro Stella ha pubblicato in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», 11 (1975) 323-328. Cfr A. DIMATTEO, *Il differimento dell'assoluzione in s. Alfonso. Gli abituati o consuetudinari e i recidivi*, in *SHCSR*, 28 (1980) 353-430.

1850 -, nella formazione delle nuove leve ecclesiastiche e nella pratica pastorale si verificò una svolta radicale, con il graduale passaggio da una morale rigorista a una morale benignista, improntata all'insegnamento di s. Alfonso. Un cambiamento di tale portata, che un autore è giunto a definirlo «una rivoluzione copernicana d'ordine sacramentale»<sup>20</sup>.

A questo cambiamento non era certo rimasta estranea la Santa Sede, come dimostra l'iter eccezionalmente rapido della causa di beatificazione e di canonizzazione di Alfonso. Alcuni dati basteranno a provarlo. Il suo processo informativo - aperto nel 1788 (anno successivo alla morte di Alfonso) - venne concluso nel 1796, con la pubblicazione del decreto di introduzione della causa. Alfonso venne dichiarato venerabile il 7 maggio 1807 e beato il 15 settembre 1816. Il 16 maggio 1830, Pio VIII ne stabilì la canonizzazione<sup>21</sup>, che Gregorio XVI effettuò il 26 maggio 1839.

Manca tuttora una ricostruzione esauriente delle tappe della suddetta evoluzione dal rigorismo alla benignità, anche se possiamo già contare su valide ricerche parziali<sup>22</sup>.

Importanti contributi sono derivati anche dagli studi su fenomeni storiografici come il giansenismo, fiorenti soprattutto nei decenni che vanno dagli anni Quaranta agli anni Settanta di questo secolo; o come le ricerche di carattere prevalentemente agiografico, nel senso positivo del termine, volte ad illustrare la vita e le opere di eminenti personalità del tempo - per esempio, i fondatori e le fonda-

<sup>20</sup> BOUTRY, *Prêtres et paroisses* cit., 419.

<sup>21</sup> Accompagnato dai cardinali Della Somaglia e Odescalchi, il 3 dicembre 1829 Pio VIII si recò alla chiesa del Gesù, dove quel giorno si celebrava la festa di s. Francesco Saverio, del quale al papa, nel battesimo, era stato dato il nome. Passato nell'attigua congregazione dei Nobili, promulgò il decreto di canonizzazione del beato Alfonso Maria de Liguori. Sul significato di tale gesto, cfr L. DE JONGE - P. PIRRI, *Ioannes Phil. Roothaan... Testimonia aequalium*, Romae 1935, 65-66; *De causa beatificationis et canonizationis S.P.N. Alfonsi*, in «Analecta», 17 (1938) 91-95, 121-126.

<sup>22</sup> G. CACCIATORE, *S. Alfonso de Liguori e il giansenismo. Le ultime fortune del moto giansenistico e la restituzione del pensiero cattolico nel secolo XVIII*, Firenze 1942, 412-459; R. GALLAGHER, *Il sistema manualistico della Teologia Morale dalla morte di S. Alfonso ad oggi*, in AA.VV., *Morale e Redenzione*, a cura di L. Alvarez Verdes e S. Majorano, Roma 1983, 255-257; S. MAJORANO, *Fattori e linee della diffusione della Teologia Morale di S. Alfonso sino alla sua proclamazione a Dottore della Chiesa*, *ibid.*, 235-253; R. GALLAGHER, *The Systematization of Alphonsus' Moral Theology through the Manuals*, in «Studia Moralia», 25 (1987) 247-277; T. CEPEDAL, *Presencia de San Alfonso Maria de Ligorio en la vida religiosa y sacerdotal del siglo XIX*, in «Confer», n.103 (1988) 511-550; M. VIDAL, *La morale di Sant'Alfonso*, Roma 1992, 206-207.

trici di Istituti religiosi - che in così gran numero fiorirono nell'Ottocento, ecc. Tali ricerche - spesso condotte durante la preparazione della *Positio* di candidati alla beatificazione ed alla canonizzazione - sono state talora accompagnate dalla pubblicazione di fonti, dall'edizione di epistolari e carteggi, ecc. Un altro filone è costituito dalle indagini riguardanti la ripresa, durante la Restaurazione, degli studi ecclesiastici nelle università e nei seminari.

Una ricerca sulle fortune della dottrina morale di s. Alfonso in un determinato periodo non può, evidentemente, prescindere dall'esame del modo in cui veniva realizzata la preparazione del clero<sup>23</sup>. Come è noto - benché sceso di numero rispetto all'Antico Regime - in Italia il numero degli ecclesiastici, verso la metà dell'Ottocento, era ancora esuberante. Si calcola infatti che, per una popolazione di circa 23 milioni di abitanti, i sacerdoti - diocesani e regolari - ammontassero a circa 100.000, con una media di un sacerdote per ogni 250 abitanti. Mancano studi complessivi sulla formazione del clero regolare, come di quello diocesano. Per quanto riguarda in particolare quest'ultimo, solo indagini minuziose, condotte per ciascuno degli oltre 200 seminari allora esistenti in Italia<sup>24</sup>, potranno informarci sull'orientamento dottrinale dei professori di morale, sull'insegnamento da loro impartito, sui testi adottati, ecc. Resteranno, comunque, delle lacune difficilmente colmabili, dal momento che per tutto il periodo da noi considerato ed oltre, sopravvisse il «chiericato esterno» - per esempio a Napoli, come vedremo in seguito -, costituito dagli aspiranti al sacerdozio che effettuavano la loro preparazione, continuando a vivere in famiglia<sup>25</sup>. Quelli abitanti in città («chierici esterni

<sup>23</sup> C. SEMERARO, *Il clero in Italia fra Restaurazione e primo Novecento*, «Salesianum», 55 (1993) 689.

<sup>24</sup> Secondo I. VON DÖLLINGER (*Akademische Vorträge*, II, Nordlingen 1889, 32), l'Italia contava allora 217 seminari.

<sup>25</sup> Tale prassi rimase in uso in Italia fino ai tempi di Pio X. Cfr M. GUASCO, *Fermenti nei seminari del primo '900*, Bologna 1971, 11. I «chierici esterni» non vanno confusi con gli «alunni esternisti», non destinati alla vita ecclesiastica. Nel 1856, il «Seminario Vescovile Collegio» di Correggio (diocesi di Reggio Emilia) aveva 118 alunni, parte dei quali esternisti. Cfr *Almanacco della R. Corte e degli Stati Estensi*, Modena [1856], 380. A volte, i vescovi tenevano «aperta la porta del seminario ai secolari perché i genitori di convinzioni religiose potessero trovare in città un ambiente adatto alla formazione cristiana dei figli». Cfr *Synodus dioecesisana patavina anno MDCCCXC*, Patavii 1891, p. 70, decr. 24, capitolo VIII (*De seminario clericorum*). Cfr A. GAMBASIN, *Giuseppe Dalla Torre a Padova*, in «Rivista di Storia Sociale e Religiosa», a. 26, n. 50 (1996) 231-232. Cfr note 30, 363, 374, 384.

urbani») frequentavano generalmente i corsi del seminario; mentre gli altri («chierici esterni diocesani»), che restavano nel loro paese, compivano gli studi sotto la guida del vicario foraneo, di un parroco colto, o di un religioso, qualora nei dintorni esistesse qualche convento<sup>26</sup>. Per questi chierici, il corso di morale doveva esaurirsi nello studio di qualche sommario, sul tipo di quello pubblicato da s. Alfonso per il clero rurale del suo tempo, e che il superiore dei Redentoristi di Frosinone nel 1828 definiva scherzosamente «la moraletta de' ciucci»<sup>27</sup>. La gerarchia era consapevole dell'importanza di tale problema. Negli atti del concilio di Loreto del 23 febbraio 1850, ad esempio, esso era chiaramente illustrato<sup>28</sup>, insieme alle misure da adottare «per migliorare l'educazione del Clero». La prima di queste consisteva nello stabilire «che in ciascuna Diocesi vi siano dei Seminarii che possano ri-

<sup>26</sup> Cfr P. STELLA, *Il clero e la sua cultura nell'Ottocento*, AA.Vv., *Storia dell'Italia religiosa*, a cura di G. De Rosa, T. Gregory e A. Vauchez, III (*L'età contemporanea*), Roma-Bari 1995, 87-113.

<sup>27</sup> Il 22 aprile 1828, p. Camillo Giordano scriveva da Frosinone a p. Mautone: «Dica al P. Lombardi che mi bisognano due copie, che sono in un sol tometto l'uno, del *Confessore diretto per le campagne*». AGHR, VIII, D, 29/ee. Il 16 aprile, gli aveva già rivolto tale richiesta: «Mi faccia la carità di farmi comprare due copie del ristretto della *Morale del nostro Beato*, intendo la moraletta de' ciucci». AGHR, VIII, D, 29/dd. Cfr nota 134.

<sup>28</sup> «Ognuno conosce per fatto di costante esperienza, che ai giorni nostri pochissimi giovanetti di famiglie nobili, e facoltose si dedicano alla milizia Ecclesiastica, e che la maggior parte del Clero di ciascuna Diocesi proviene da famiglie o di poveri campagnoli e artigiani, o di cittadini sprovvisti i più de' beni di fortuna. Da questa mancanza assoluta di mezzi procede, che molti di buona volontà non possono entrare in Seminario per bene rispondere al fine di loro vocazione, e vivendo in vece in mezzo al secolo crescono viziati nell'educazione, ed imperfetti negli studj per modo che ai propri Vescovi tornano piuttosto d'aggravio che di sollievo nell'esercizio del Santo Ministero. A riparare a siffatto disordine ed a provvedere al miglioramento dell'educazione futura del Clero non evvi miglior espediente, che l'istituire Seminari pei poveri, o a meglio dire apprestare ai Seminarii già esistenti i mezzi bastanti per poter mantenere gratuitamente tanti giovanetti poveri di quanti ciascun Vescovo ha bisogno per la sua Diocesi». *Acta et decreta Sacrorum Conciliorum recentiorum. Collectio Lacensis*, VI, Friburgi Brisgoviae 1882, 789-790. Il Concilio di Spoleto del 1849 stabiliva che, oltre dal parroco del luogo (che doveva farlo «ex officio»), la formazione spirituale e culturale dei chierici esterni doveva essere curata da un «praefectus clericorum», appositamente nominato. Prima dell'ammissione agli ordini, i chierici esterni dovevano fare un ritiro spirituale, «ut suam vocationem cognoscant, et de ea, si non certum, multum saltem probabile argumentum Episcopo exhibeant». *Ibid.*, 759-760. Nel 1850 correva voce che l'arcivescovo di Lucca, Giulio Arrigoni, di 40 candidati presentatisi all'esame per l'ordinazione, ne avesse approvati solo tre. G. MARTINA, *Pio IX e Leopoldo II*, Roma 1967, 379.

cevere gratuitamente un numero di Chierici poveri proporzionato al bisogno»<sup>29</sup>. Ovviamente, ignoriamo quali autori, e di quale orientamento, venissero concretamente utilizzati da questo tipo di aspiranti al sacerdozio<sup>30</sup>.

## LA RECEZIONE NEI VARI STATI ITALIANI

### 1. — Regno di Sardegna

Il quadro più chiaro, in materia, è quello che ci offre il Regno di Sardegna, e in particolare la sua capitale Torino, che fu uno dei principali centri di diffusione del pensiero alfonsiano.

Questa - iniziata ancor prima della morte di s. Alfonso<sup>31</sup> - era strettamente legata alla persona e all'opera di Nikolaus J.A. von Diessbach (1732-1798)<sup>32</sup>. Dopo la soppressione della Compagnia di Gesù, della quale era stato membro, egli aveva dato vita a Torino - probabilmente nel 1779 o nel 1780 - all'*Amicizia Cristiana*<sup>33</sup>. Si tratta-

<sup>29</sup> *Acta et decreta* cit., 790-791. Le altre due misure erano: «Istituire dei Convitti pei Sacerdoti novelli» (*ibid.*, 791-792); e «diffondere l'unità d'insegnamento nell'istruzione del Clero di ciascuna Diocesi» (*ibid.*, 792-795). Nel reclutamento del clero, si doveva tener conto che «l'attività dell'esercizio di ciascun sacerdote» durava circa 40 anni, e che la preparazione di un chierico richiedeva circa 14 anni (*ibid.*, 790). Per il «maestro di teologia dogmatica e morale», era previsto uno stipendio annuo di scudi 120. Inferiore a quello dei maestri di umanità (scudi 150) e di retorica (scudi 180). *Ibid.*, 790-791.

<sup>30</sup> Il Concilio di Spoleto del 1849 stabiliva che, prima dell'ammissione agli ordini, i chierici esterni dovevano essere esaminati su grammatica, retorica, filosofia, «totumque Theologiae moralis cursum, non exceptis Dogmatica et Liturgia, saltem quantum spectat ad rite suo munere fungendum [...]. Neque vero hos ordines suscipient, nisi prius saltem per annum Theologiae morali vacaverint, juxta Benedicti XIII Institutionem Hispaniae Episcopis datam». *Ibid.*, 760.

<sup>31</sup> In un documento degli anni 1764-1766, riportato da Marco Aurelio Balbis Bertone, vescovo di Novara, si parla della *Theologia moralis* di «monsignor Ligorio, dottissimo e santo vescovo nel Regno di Napoli». P. STELLA, *Il giansenismo in Italia*, I/2 (Piemonte), Zürich 1970, 209. Sulla diffusione delle opere di s. Alfonso tra il clero parrocchiale, cfr L. ALLEGRA, *Ricerche sulla cultura del clero in Piemonte. Le biblioteche parrocchiali nell'archidiocesi di Torino, secc. XVII-XVIII*, Torino 1978, 94-95.

<sup>32</sup> Cfr P. STELLA, *D.N.J.A.*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XXXIX, Roma 1991, 791-794.

<sup>33</sup> Sull'argomento, cfr G. VERUCCI, *I cattolici e il liberalismo dalle amicizie cristiane al modernismo*, Padova 1968; R. DE MATTEI, *Idealità e dottrina delle Amicizie*,

va di una delle tante organizzazioni segrete cattoliche - operanti prima, durante e dopo la Rivoluzione francese - che si proponevano di arginare l'opera di società segrete come la Massoneria e gli Illuminati di Baviera<sup>34</sup>. Il fatto che l'*Amicizia Cristiana* sorgesse in Piemonte, era dovuto anche alla vicinanza di questo alla Francia, che lo rendeva più esposto alla propaganda illuministica. Scopo dell'*Amicizia Cristiana* era di creare in Europa una rete di circoli, formati da gruppi ristretti di persone, tendenti alla perfezione cristiana e decise a combattere la propaganda antireligiosa con le sue stesse armi: specialmente la stampa.

L'*Amicizia Cristiana* propugnava una morale antirigorista, allo scopo di avvicinare e non allontanare le anime, favorendo la dottrina alfonsiana. La sua spiritualità poneva al centro la devozione al Cuore di Gesù, promossa dai Gesuiti ma osteggiata dai giansenisti. Accanto a tale devozione - di cui s. Alfonso era stato uno dei principali promotori - gli *amici* nutrivano una profonda devozione mariana, che trovava abbondante alimento nelle opere dello stesso Santo. Altro punto della loro spiritualità era la devozione eucaristica, che li induceva alla comunione frequente (almeno due volte al mese: uso inconsueto, per quel tempo). Veniva inoltre raccomandata la meditazione quotidiana, ecc. Si trattava di elementi che, uniti alla preferenza per una morale antirigorista, erano l'espressione di una spiritualità cattolica orientata «verso forme più popolari, più accoglienti nei riguardi delle masse dei fedeli, ma talora anche rigorosamente più autentiche»<sup>35</sup>.

Le *Amicizie* si distaccavano dal modello tradizionale dell'associazionismo cattolico e della stessa parrocchia, dato che si proponevano «qualcosa di più dell'edificazione dei propri membri: un'azione di proselitismo negli ambienti dell'incredulità, informata agli stessi criteri di segretezza di quelle società massoniche contro cui si rivolge»<sup>36</sup>.

Roma 1981; oltre all'opera fondamentale di C. BONA, *Le «Amicizie». Società segrete e rinascita religiosa (1770-1830)*, Torino 1962. Cfr le recensioni di P. STELLA in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 17 (1963) 329-338; e di G. VERUCCI, *La Chiesa da Pio VI a Leone XII. A proposito di due libri recenti*, in «Rassegna Storica del Risorgimento», 50 (1963) 513-524.

<sup>34</sup> A. BERSANO, *L'abate Francesco Bonardi e i suoi tempi. Contributo alla storia delle società segrete*, Torino 1957; E. VERZELLA, *Il giansenismo piemontese tra polemica e storiografia*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», 29 (1993) 589-622.

<sup>35</sup> VERUCCI, *La Chiesa* cit., 516.

<sup>36</sup> L. FERRARI, *Il laicato cattolico fra Otto e Novecento: dalle associazioni devozionali alle organizzazioni militanti di massa*, in AA.Vv., *Storia d'Italia, Annali della Storia d'Italia*, IX, Torino 1986, 935-936. La stessa autrice aggiunge: «Le Amicizie

Nel periodo caldo del Sette e Ottocento, «questi cenacoli esclusivi di aristocratici e sacerdoti colti, sorta di salotti devoti, formano una rete cosmopolita che collega al centro piemontese i circoli di corte viennesi e gli ambienti francesi influenzati da padre Clorivière<sup>37</sup>. L'azione degli amici cristiani si sviluppa per via di contatti individuali, nel corso della vita di società e nel foro politico, grazie alle cariche che sovente essi ricoprono nei governi della Restaurazione»<sup>38</sup>. Il mezzo principale di tale penetrazione sono i libri:

«Vengono diffusi con discrezione testi di apologetica, manuali di pietà e romanzi edificanti e si costituiscono nei palazzi dei soci ricche biblioteche aperte al prestito, naturalmente limitato a cerchie ristrette. Le Amicizie promuovono anche iniziative editoriali (alcune a carattere più popolare, come la stampa di opuscoli da distribuire in occasione di missioni) e stringono legami con librai di diverse città; attraverso il sistema allora consueto dell'associazione si creano un pubblico stabile di lettori non molto ampio, ma diffuso. La volontà di recuperare alla Chiesa ambienti che le si sono estraniati e la scelta di farlo associandosi in modi tipici della società secolare, mimetizzandosi anzi in essa, al di fuori delle strutture in cui il laicato tradizionalmente si organizza, e al di fuori della diretta dipendenza dalla gerarchia, rendono le Amicizie [...] qualcosa di diverso da una confraternita o una congregazione. Non basta però a renderle antesignane delle future associazioni del movimento cattolico»<sup>39</sup>.

Nel 1780 o nel 1781, probabilmente dallo stesso Diessbach,

---

infatti restano interamente all'interno della dimensione privata, come si conviene ad associazioni operanti in uno Stato che si proclama ancora cattolico e rivendica a sé la tutela della Chiesa. E' significativo il fatto che i loro promotori, che pure si dedicano a un'attività "moderna" come la diffusione della stampa, contemporaneamente elaborino criteri per la censura e tramite la propria influenza politica si adoperino per farli adottare. Le libertà moderne non entrano, se non come aborrita minaccia, nella cultura di questi aristocratici reazionari, ammiratori di de Bonald e del primo Lamennais, fra i quali ha militato de Maistre, né si pone per loro, che vivono nell'Italia della Restaurazione, il problema di un loro uso solo strumentale. Se le Amicizie non anticipano la moderna militanza cattolica, in un certo senso contribuiscono a creare il terreno su cui questa potrà nascere. Stabiliscono intanto un criterio: la necessità di adattare metodi e strumenti organizzativi a quelli dell'avversario per combatterlo sul suo terreno. Con loro siamo agli inizi di una vicenda che corre parallela a quella dell'associazionismo cattolico per intrecciarsi a volte con essa: la vicenda della stampa cattolica». *Ibid.*, 936.

<sup>37</sup> Cfr P.-J. DE LA CLORIVIÈRE, *L'esperienza di Dio. Note intime*, a cura di G. Mucci, Roma 1996.

<sup>38</sup> FERRARI, *Il laicato cattolico* cit., 935-936.

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

venne fondata l'*Amicizia Sacerdotale*, composta di soli sacerdoti e destinata ad affiancare in posizione subordinata l'*Amicizia Cristiana*<sup>40</sup>. Luigi Virginio (1756-1805) - un ex Gesuita che fu anche amico e collaboratore di s. Clemente Maria Hofbauer - nel 1788 fondò l'*Amicizia Cristiana* di Parigi, prendendo contatto con altre due società segrete cattoliche: la *Société des Prêtres du Coeur de Jésus* e la *Société des Filles du Coeur de Marie*<sup>41</sup>.

L'*Amicizia Cristiana* si diffuse anche a Milano, Firenze, Vienna, Varsavia, e forse a Roma e in Svizzera. In collaborazione con altre società segrete francesi, prestò assistenza al papa prigioniero a Savona, promosse la circolazione di libri che sostenevano i diritti del papa, ecc. Già il Diessbach nel 1790 - in un'*Adresse d'un Catholique à Sa Majesté Apostolique Léopold Second Roi de Hongrie et de Boème à son avènement au Trône*, aveva sottolineato il rapporto tra i riformatori del secolo XVI e i filosofi moderni, tra gli Illuminati di Baviera e i rivoluzionari francesi<sup>42</sup>. Ecco perché l'*Amicizia Cristiana* - oltre al rigorismo morale, deleterio sul piano pastorale - rimproverava al giansenismo la collusione con le forze che avevano scatenato la Rivoluzione francese. Gli rinfacciava anche l'avallo alla politica regalistica dei sovrani e alle tesi gallicane, contrastanti con la fedeltà assoluta al papa professata dall'*Amicizia*, e con la difesa del suo primato di giurisdizione sopra tutta la Chiesa e della libertà di quest'ultima da ogni ingerenza del potere politico<sup>43</sup>.

Nel 1798, alla morte del Diessbach, divenne capo dell'*Amicizia Cristiana* il Virginio, al quale nel 1805 subentrò Pio Brunone Lanteri (1759-1830)<sup>44</sup>.

La figura e l'opera del Lanteri sono troppo note agli studiosi

<sup>40</sup> VERUCCI, *La Chiesa* cit., 513-515.

<sup>41</sup> *Ibid.*; 515.

<sup>42</sup> BONA, *Le «Amicizie»*, 133 ss.

<sup>43</sup> VERUCCI, *La Chiesa* cit., 517. A detta di questo autore, «la battaglia dell'*Amicizia* contro il giansenismo non è tanto una *querelle* teologica, un contrasto riferibile ai problemi della grazia e del libero arbitrio, quanto invece, ciò che non chiarisce il Bona, una battaglia condotta contro l'appoggio dato dai giansenisti alla politica regalistica dei sovrani, contro le loro tendenze gallicane, in nome della fedeltà assoluta al papa, della difesa del suo primato di giurisdizione su tutta la Chiesa, della libertà della Chiesa da ogni ingerenza del potere politico». *Ibid.*, 516-517.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 517; GUERBER, *Le ralliement* cit., 180-187. Cfr A. PEDRINI, *Il ven. Pio Brunone Lanteri e la spiritualità salesiana nel Piemonte del primo Ottocento (aspetti storico ascetici)*, in «Palestra del Clero», nn. 20-22 (1982) 1-31.

perché si debbano illustrarle in questa sede. Basterà ricordare che egli - nato a Cuneo nel 1759 - si era trasferito a Torino per compiere i suoi studi teologici. Verso il 1779 era entrato nell'*Amicizia Cristiana*, divenendone il principale animatore in città. Ne aveva profondamente assorbito l'orientamento alfonsiano e ultramontano, come attesta una serie di opuscoli da lui pubblicati, in difesa del primato e dell'infallibilità del papa. A nome dell'*Amicizia*, svolse un'intensa opera a favore di Pio VII prigioniero, e stigmatizzò il comportamento dell'episcopato piemontese e l'insegnamento dei professori del seminario torinese, durante il periodo napoleonico<sup>45</sup>. Il che nel 1811 provocò il suo esilio, e la conseguente sospensione dell'attività dell'*Amicizia*, che poté essere ripresa solo a partire dal marzo del 1817. Ma, poco dopo, la struttura di quest'ultima si modificò, dando vita ad una nuova associazione, denominata *Amicizia Cattolica*. Questa - a differenza dell'*Amicizia Cristiana*, di cui era erede - abbandonò il segreto, ormai superfluo, in un contesto di sovrani favorevoli alla religione. Gli adepti - il cui numero non era più limitato - emettevano un giuramento, da rinnovarsi annualmente, di fedeltà al papa e di difesa della sua personale infallibilità. Le cariche direttive venivano riservate solamente ai laici, anche se l'*Amicizia Cattolica* riconosceva l'arcivescovo di Torino come suo capo e protettore. Il che contribuì a limitarne il raggio d'azione alla capitale piemontese e a qualche altra città italiana<sup>46</sup>.

Delle finalità dell'*Amicizia Cristiana*, conservò quella della diffusione dei buoni libri, ma soprattutto la promozione della dottrina di s. Alfonso, contro il rigorismo morale. Questo era ancora diffuso in Piemonte<sup>47</sup>, ma specialmente nell'università di Torino, dove manteneva tutto il suo prestigio il professore di teologia morale Alasia<sup>48</sup>.

<sup>45</sup> G. TUNINETTI, *Lorenzo Gastaldi, 1815-1883, I (Teologo, pubblicista, rosminiano, vescovo di Saluzzo: 1815-1871)*, Casale Monferrato 1983, 35. Sul rapporto di Rosmini con s. Alfonso, cfr G. VELOCCI, *Antonio Rosmini e S. Alfonso de Liguori*, in «*Studia Moralia*», 25 (1987) 105-122; G. LORIZIO, *Antonio Rosmini Serbati (1797-1855). Un profilo storico-teologico*, Milano 1997, 203-204.

<sup>46</sup> VERUCCI, *La Chiesa* cit., 519.

<sup>47</sup> *Ibid.*, 518.

<sup>48</sup> STELLA, *Don Bosco* cit., I, 93. Cfr anche ID., *Il giansenismo in Italia* cit., I/2, 255. Di Giuseppe Antonio Alasia (1731-1812), autore dei *Commentaria theologiae moralis* (Augustae Taurinorum, 1783-1809, voll. 10; seconda edizione, a cura di A. Suardi, *ibid.*, 1830-1831, voll. 8), è stato scritto: «Considerato, finché visse, probabilista, e accusato di lassismo dai giansenisti, fu invece tacciato di rigorismo dall'allievo di P.B. Lanteri, L. Guala, che difendeva la morale liguoristica, i cui prin-

L'azione dell'*Amicizia* era affiancata dalla *Pia Unione di S. Paolo Apostolo*, sorta a Roma nel 1790 ed introdotta a Torino dal Lanteri nel 1815, che aveva anch'essa per scopo la diffusione dei buoni libri<sup>49</sup>. In questo contesto, si colloca anche l'attività di Giacinto Marietti, che dal 1824 al 1848 realizzò ben tre edizioni delle opere di s. Alfonso<sup>50</sup>, e che nel 1833 pubblicò il manuale di Edmond Voit (1707-1780), Gesuita probabilista<sup>51</sup>.

---

cipi erano destinati a prevalere nell'insegnamento cattolico. Il Guala, leggendo al convitto ecclesiastico di Torino, istituito nel 1817, i *Commentaria* dell'A[lasia], ne corregeva le opinioni servendosi delle opere di s. Alfonso de Liguori. I testi del Guala finirono poi col sostituire, nei seminari, quelli dell'Alasia». C. BAUDI DI VESME, A.G.A., in *Dizionario Biografico degli Italiani*, I, Roma 1960, 584. In realtà, già prima della morte dell'Alasia, la sua dottrina fu oggetto di attacchi polemici. Cfr S. RIGALTI, *Lettere...ad Asterio Vertesi intorno la teologia morale del signor teologo Alasia*, Torino 1808. Cfr anche P. STELLA, *Crisi religiose nel primo Ottocento piemontese*, in «Salesianum», 21 (1959) 54-61, 97. Il manuale di Alasia ebbe edizioni postume a Torino, in tt. 4, nel 1830-1831, presso. Botta; e nel 1834-1835, presso Paravia. Cfr anche G.A. ALASIA, *Theologia moralis breviori ac faciliori methodo*, tt. 4, Torino, Alliana e Paravia, 1826-1827; ID., *Specimen confessionis practicae ad usum confessoriorum*, Taurini-Cunei, Rossi, 1829; ID., *Theologia moralis omnes succincte complectens materias practicas pro utilitate confessoriorum ac examinerum*, Taurini, Paravia, 1836; ID., *Theologia moralis in compendio redacta ab Angelo Stuardi*, tt. 4, Taurini, Paravia & C., 1848-1849. Questa riduzione dello Stuardi era detta «Alasiotto». Cfr TUNINETTI, *Lorenzo Gastaldi* cit., I, 36.

<sup>49</sup> Cfr P. B. LANTERI, *Carteggio*, III, Torino 1976, 38. Cfr nota 236. Il 23 marzo 1833, un informatore comunicava da Torino alla Santa Sede: «I libri qui provenienti, particolarmente da Roma, sono soggetti a una forte censura, che non permette lo spaccio, se così le pare». ARCHIVIO DELLA S. CONGREGAZIONE DEGLI AFFARI ECCLESIASTICI STRAORDINARI, Regno di Sardegna, Pos. 81, fasc. 32.

<sup>50</sup> Il 19 febbraio 1825, Leone XII inviò un breve a Marietti, lodando l'iniziativa. Lo stesso fece Pio IX il 12 luglio 1847. La prima edizione (1824-1829) delle *Opere del beato Alfonso M. de Liguori* - con una tiratura di 1.500 copie - fu realizzata in 70 volumi, divisi in tre classi: *ascetiche, morali e dommatiche*; la seconda (1826-1833) - con una tiratura di 1.200 copie - fu realizzata in 58 volumi; la terza (1845-1848) - con una tiratura di 1.000 copie - fu realizzata in 9 volumi (per complessive pp. 8.640, su due colonne). DE MEULEMEESTER, I, *Bibliographie*, I, 189-190. Cfr A. SAMPERS, *Due «Ricordi» di s. Alfonso diretti alle monache del SS. Redentore*, in *SHCSR*, 29 (1981) 246. Naturalmente, Marietti pubblicò scritti alfonsiani anche fuori collana. Come il *Regolamento di vita di un cristiano*, Torino 1832; o *Alcuni brevi avvertimenti per la lingua toscana ricavati dal Salviati, dal Buonmattei, dal Facciolati, dal Majello, dal Cinonio, e da altri. Si aggiungono in fine le quattro regole principali dell'aritmetica*, Torino 1839. Si conosce anche un'edizione torinese del 1842, «apud bibliopolas salesianos», in voll. 6.

<sup>51</sup> E. VOIT, *Theologia moralis*. Editio I taurinensis..., Augustae Taurinorum, Typ. H. Marietti, 1833, voll. 2. Nel 1847, Vella pubblicò a Chieri il *Manuale dei con-*

La teologia del primo Ottocento in Piemonte non aveva vasti interessi. Le sue ricerche e le sue dispute si limitavano alla teologia morale e all'ecclesiologia, e specialmente al problema dell'autorità del papa (e di conseguenza al problema del primato e dell'infallibilità).

«Nella teologia morale, all'Università e nel Seminario, dominava la tendenza rigorista-probabiliorista, con i primi tentativi di rompere il monopolio da parte della corrente benignista-probabilista<sup>52</sup>. Nell'ecclesiologia (papato e rapporti papa-vescovi) sono dominanti nelle Facoltà di Legge e Teologia, che preparano i futuri vescovi, le idee "gallicane"<sup>53</sup>.

A Torino, il 1807 e il 1808 furono gli «anni fatidici delle polemiche gianseniste», non solo «tra probabilisti e probabilioristi, ma tra rigoristi moderati e rigoristi spinti; questi ultimi, fondati su principi o almeno inclini al giansenismo»<sup>54</sup>.

Il giurisdizionalismo e il gallicanesimo, già presenti tra gli ecclesiastici, avevano trovato incremento specialmente dopo l'annessione del Piemonte alla Francia, avvenuta l'11 settembre 1802<sup>55</sup>. Nel periodo napoleonico - allo scopo di controllare l'orientamento degli ecclesiastici - era stato imposto sotto giuramento ai professori dei seminari (nel 1809) e dell'università (nel 1810) l'insegnamento delle proposizioni gallicane<sup>56</sup>. Va però ricordato che

fessori di J.A. GAUME.

<sup>52</sup> A. GIRAUDDO, *Clero, seminario e società. Aspetti della Restaurazione religiosa a Torino*, Roma 1992, 260-261, 274.

<sup>53</sup> TUNINETTI, *Lorenzo Gastaldi cit.*, I, 36-37. In un *Sentimento del P. Consultore Lambruschini sulla lettera del Signor Abate Valenti del 13 dec. 1815, scritta all'E.mo Signor Cardinale Segretario di Stato*, si leggeva che il re di Sardegna era religioso, e lo aveva provato «colla premura dimostrata di concertare col Santo Padre una nuova sistemazione di sedi vescovili, di venir subito alle nomine de' nuovi Vescovi, e di farle cadere su soggetti decisamente buoni». Perciò, bisognava ordinare all'agente pontificio a Torino di trasmettere «la lista dei nomi di quelli, che sono in predicamento per vescovadi, unendovi le più accurate informazioni sulla condotta morale e religiosa di ciascuno, e sulla qualità rispettiva della loro dottrina». ARCHIVIO DELLA S. CONGREGAZIONE DEGLI AFFARI ECCLESIASTICI STRAORDINARI, Regno di Sardegna, Pos. 19, fasc. 7, ff. 65-67.

<sup>54</sup> STELLA, *Crisi religiose cit.*, 54, 63.

<sup>55</sup> Cfr P. STELLA, *Giurisdizionalismo e giansenismo all'università di Torino nel secolo XVIII*, Torino 1958; ID., *Crisi religiose cit.*, 15, 38.

<sup>56</sup> TUNINETTI, *Lorenzo Gastaldi cit.*, I, 31. Cfr AA.VV., *All'ombra dell'aquila imperiale. Trasformazioni e continuità istituzionali nei territori sabaudi in età napoleonica, 1802-1814* (Atti del Convegno dell'Archivio di Stato, Torino 15-18 ottobre 1990), voll. 2, Roma 1990.

tale «gallicanesimo» - per esempio, quello della facoltà teologica torinese - consisteva in pratica «in un certo modo di concepire l'autorità del papa e la sua infallibilità personale. La posizione ufficiale [...] era di neutralità circa l'infallibilità», anche se bisogna dire che si trattava più di una neutralità verbale che reale<sup>57</sup>. D'altra parte, la Santa Sede sembrava paga di ciò, consapevole che «la dichiarata neutralità dell'Ateneo era probabilmente il massimo che si potesse ottenere in quel momento»<sup>58</sup>. I testi di teologia più diffusi, «come il Gazzaniga, Tournely, Bergier, Collet, ritenevano l'infallibilità pontificia dottrina disputata tra romani e gallicani. Questi ultimi tre, anche circa i rapporti tra papa e concilio ecumenico, erano su posizioni gallicane»<sup>59</sup>.

Se tra il clero torinese, e specialmente nella facoltà di teologia, il giansenismo aveva avuto degli esponenti nel Settecento<sup>60</sup>, con la Restaurazione i suoi fautori costituivano ormai «un drappello ridottissimo, in via di estinzione, e soprattutto fuori dai centri di cultura e di governo»<sup>61</sup>. Quelli noti potevano contarsi sulle dita di una mano, anche se probabilmente «altri sacerdoti, più o meno giansenisti restavano nelle file del clero anonimo»<sup>62</sup>. Non si poteva dire altrettanto del

<sup>57</sup> Cfr nota 103.

<sup>58</sup> TUNINETTI, *Lorenzo Gastaldi* cit., I, 32. In una relazione del 1796, il ministro della Santa Sede a Torino, Modestino Pellicani, affermava che sia l'alto che il basso clero, sia diocesano che regolare non destavano preoccupazioni, mostrandosi attaccati alle istituzioni ecclesiastiche e ligi ai loro doveri. Unici motivi di lamento erano gli accenti gallicani di qualche professore universitario e «qualche raro giansenista tra i preti di Torino e di Saluzzo». ALLEGRA, *Ricerche* cit., 10-11.

<sup>59</sup> TUNINETTI, *Lorenzo Gastaldi* cit., I, 32.

<sup>60</sup> «In Piemonte non operarono cenacoli giansenisti, come accadeva altrove, ma vi furono attive numerose personalità isolate. Sotto l'influenza delle idee provenienti dalla Francia, questi rigoristi erano generalmente accomunati dall'ansia di una riforma della morale e della religiosità». F. HILDESHEIMER - M. PIERONI FRANCINI, *Il giansenismo*, Cinisello Balsamo 1994, 206.

<sup>61</sup> TUNINETTI, *Lorenzo Gastaldi* cit., I, 30.

<sup>62</sup> STELLA, *Giansenisti piemontesi* cit.; TUNINETTI, *Lorenzo Gastaldi* cit., I, 30. Tra le diocesi piemontesi, in quella di Casale la presenza giansenista fu più duratura e palese. *Ibid.*, 30-31. Cfr P. STELLA, *Il giansenismo in Italia*, 1/3 (Piemonte), Zürich 1974, 349-351. I dispacci dell'abate Romualdo Valenti, agente pontificio a Torino, ondeggiavano tra l'ottimismo e il pessimismo. In quello del 30 novembre 1814, ad esempio, si legge che «dopo che lo stato delle cose ha felicemente cambiato, lo smercio delle dottrine oltramontane e giansenistiche ha anche dovuto ribassare sensibilmente le sue azioni». Mentre in quello del 13 dicembre 1815 parlava di mali gravissimi che affliggevano allora la Chiesa piemontese. ARCHIVIO DELLA S. CONGREGAZIONE DEGLI AFFARI ECCLESIASTICI STRAORDINARI, Regno di Sardegna, Pos. 19, fasc. 7, ff. 22, 65.

rigorismo, «che anzi nei primi decenni del secolo appare molto diffuso e penetrato in profondità nella prassi pastorale. Il che non stupisce, dato l'orientamento della Teologia morale, non solo alla facoltà, ma anche nelle Conferenze di morale e nel Seminario [...]. Il clero era "rigorista" e [...] i teologi in primo luogo»<sup>63</sup>.

Nei primi decenni dell'Ottocento, la situazione nella diocesi di Torino poteva sintetizzarsi così:

«nelle Facoltà Teologica e di Legge, nei Seminari e nelle Conferenze di morale, in fatto di morale si insegnava il probabiliorismo, in materia di ecclesiologia (a dispetto della neutralità ufficiale) si esponevano tesi antinfallibiliste ed anche critiche rispetto al primato. Nella prassi pastorale si applicava il rigorismo; tra il clero, certamente quello dotto, da cui venivano scelti i vescovi, erano comuni idee moderatamente filogallicane, nel senso sopraddetto»<sup>64</sup>. Mentre «all'esterno dell'Università e del Seminario l'indirizzo benignista-ultramontano, specialmente attraverso il Convitto Ecclesiastico, si faceva sempre più forte»<sup>65</sup>.

Tale stato di cose - abbastanza omogeneo e compatto - cominciò gradualmente a modificarsi, provocando un'inversione di tendenza che sfociò in un completo ribaltamento delle posizioni. Questo cambiamento - che vide l'affermazione della morale alfonsiana e dell'ultramontanismo, fautore del primato e dell'infallibilità pontificia - si verificò ad opera di forze che operavano specialmente fuori dell'Università. Si trattava di personalità di spicco e di alcune organizzazioni religiose, «come la rinata Compagnia di Gesù, le "Amicizie", Brunone Lanteri con i suoi Oblati, il teologo Guala con il Convitto di S. Francesco. Il centro propulsore del nuovo movimento furono i Gesuiti, riammessi nel Regno di Sardegna»<sup>66</sup>. Lanteri, che era sempre stato in stretti rapporti con alcuni di loro, avrebbe desiderato entrare nella ripristinata Compagnia di Gesù. Dissuaso dal Guala - lui pure amico dei Gesuiti, ed in un primo tempo desideroso di farsi Gesuita - nel 1825 fondò la Congregazione degli Oblati di Maria Vergine, destinata a realizzare le finalità dell'*Amicizia sacerdotale*<sup>67</sup>.

<sup>63</sup> TUNINETTI, *Lorenzo Gastaldi cit.*, I, 30.

<sup>64</sup> *Ibid.*, 33.

<sup>65</sup> *Ibid.*, 36-37.

<sup>66</sup> *Ibid.*, 33. Cfr U. LOPEZ, *Il metodo e la dottrina morale nei classici della Compagnia di Gesù*, in AA.Vv., *La Compagnia di Gesù e le scienze sacre*, Roma 1942, 111.

<sup>67</sup> TUNINETTI, *Lorenzo Gastaldi cit.*, I, 35.

Indubbiamente, l'azione del Lanteri e dei suoi Oblati ebbe un ruolo importante nella vita religiosa torinese, ed in particolare sull'evoluzione teologico-pastorale ivi registrata. Ma non fu minore quella del canonico Guala e del Convitto Ecclesiastico di S. Francesco, alla creazione del quale contribuì il Lanteri e il mondo delle *Amicizie*<sup>68</sup>.

Luigi Guala (1775-1848) era dottore collegiato della facoltà teologica. Nominato nel 1808 rettore della chiesa di S. Francesco d'Assisi, aveva iniziato un corso di teologia morale (detto «Conferenza»), ispirato a s. Alfonso. Tale corso si era trasformato in «Convitto Ecclesiastico», con dodici alunni sacerdoti, a partire dal 1817-1818<sup>69</sup>.

---

<sup>68</sup> Il Convitto Ecclesiastico, sorto nel 1817 per iniziativa del Lanteri e del Guala, aveva lo scopo di preparare pastoralmente i sacerdoti novelli. Diffuse la dottrina morale e la spiritualità di s. Alfonso, «considerato dal Guala e dal Cafasso l'autore capace di mediare tra le correnti rigoriste e una certa superficialità benignista», ma fu anche «centro di irradiazione della spiritualità salesiana e filippina. Il Convitto si pone come contraltare del seminario diocesano e della facoltà teologica dell'università di Torino, che si caratterizzano per l'adesione alla morale rigorista e per una ecclesiologia critica nei confronti della infallibilità e del primato di giurisdizione del Papa. Il Convitto vuole, insomma, sradicare le tendenze gallicane, gianzeniste o latamente rigoriste che ancora serpeggiano nel clero piemontese». M. MARCOCCHI, *Alle radici della spiritualità di Don Bosco*, in AA.Vv., *Don Bosco nella storia* (Atti del I Congresso Internazionale di Studi su Don Bosco, Roma 16-20 gennaio 1989), a cura di M. MIDALI, Roma 1990, 160. Cfr anche G. LARDONE, *S. Giuseppe Cafasso moralista, nel suo ambiente storico* («Quaderni di teologia morale», 5: *Morale e pastorale alla luce di S. Giuseppe Cafasso*), Torino 1961, 9-42. Cfr anche A. GRAZIOLI, *La pratica dei confessori nello spirito del Beato Cafasso*, Asti 1944.

<sup>69</sup> Don Bosco, che di tale istituzione era stato alunno dal 1841 al 1844, scrisse: «Il Convitto Ecclesiastico si può chiamare un complemento dello studio teologico, perciocchè ne' nostri seminari si studia soltanto la dommatica, la speculativa. Di morale si studia soltanto le proposizioni controverse. Qui si impara ad essere preti [...]. Fra le altre era agitatissima la questione del probabilismo e del probabiliorismo. In capo ai primi erano Alasia, l'Antoine con altri rigidi autori la cui pratica può condurre al gianzenismo. I probabilisti seguivano la dottrina di S. Alfonso, che ora è stato proclamato dottore di S. Chiesa e la cui autorità si può dire la teologia del Papa, perché la Chiesa proclamò le sue opere potersi insegnare, predicare, praticare, né esservi cosa che meriti censura. Il T[eologo] Guala si mise fermo in mezzo ai due partiti, e per centro di ogni opinione mettendo la carità di N.S.G.C. riuscì a ravvicinare quegli estremi. Le cose giunsero a tal segno che mercé il T. Guala S. Alfonso divenne il maestro delle nostre scuole con quel vantaggio che fu lungo tempo desiderato, e che oggidì se ne provano i salutari effetti». S. GIOVANNI BOSCO, *Memorie*

Dal Convitto scaturì «una figura nuova di sacerdote torinese-piemontese non più rigorista, ma alfonsiano, con tutta la ricchezza e la novità che il termine significa: non solo una nuova teologia morale ed una ecclesiologia romana, ma anche una nuova spiritualità ed una nuova pastorale»<sup>70</sup>. Era il risultato di una evoluzione che traeva origine da lontano, una catena che partiva dal Settecento e i cui anelli principali erano «s. G. Bosco, discepolo del Cafasso; s. G. Cafasso, discepolo del Guala; il Guala, discepolo del Lanteri; il servo di Dio Pio Brunone Lanteri, discepolo del Diessbach, della Compagnia di Gesù»<sup>71</sup>.

Un ruolo importante ebbero a Torino anche le accademie ecclesiastiche. Quella Solariana - sorta nel 1816, nella casa del sacerdote conte Ludovico Solaro - aveva «la funzione di seminario universitario, in cui un numero ristretto di chierici, particolarmente dotati, che aspiravano al dottorato e poi all'insegnamento, approfondivano la teologia sotto la guida di docenti della Facoltà teologica». Per quanto riguardava la teologia morale, essa era di tendenza rigorista. Anzi, alcune informazioni pervenuteci fanno addirittura pensare al tuziorismo mitigato, più che al probabiliorismo<sup>72</sup>. E' in questo contesto che Paolo Sperone compilò il suo manuale<sup>73</sup>.

L'accademia più prestigiosa fu però quella di Superga, fondata

dell'Oratorio di S. Francesco di Sales dal 1815 al 1855, a cura di A. Da Silva Ferreira, Roma 1991, 116-118.

<sup>70</sup> TUNINETTI, *Lorenzo Gastaldi* cit., I, 35. «La nascita del Convitto ecclesiastico fu una data importante nella storia della chiesa torinese; nasceva infatti una nuova "scuola" di sacerdoti, formati alla morale alfonsiana e all'ultramontanesimo, in contrapposizione a quelle del Seminario e dell'Università. Prendeva così concretezza, anche per la caparbietà del Guala, appoggiato dall'Amicizia Sacerdotale del Lanteri, quel progetto di un sacerdote nuovo che rientrava nei piani delle Amicizie Cristiana e Sacerdotale». *Ibid.*

<sup>71</sup> *Ibid.*, 36. Il 6 marzo 1840, mons. Vincenzo Massi, nunzio a Torino, scriveva al cardinale segretario di Stato: «Qui, tolti i regolari, pochi preti diretti dal teologo Guala ed altri pochi collocati alla Superga, il resto di ecclesiastici e secolari, istituiti nelle dottrine della università, non è affatto amico di Roma e del papa». P. SAVIO, *Devozione di Mgr. Adeodato Turchi alla Santa Sede*, Roma 1938, 711.

<sup>72</sup> TUNINETTI, *Lorenzo Gastaldi* cit., I, 19-21.

<sup>73</sup> P. SPERONE, *Morale teorico-pratica*, Stamperia Reale, 1820, voll. 3; *Id.*, *Theologia moralis sub vestigiis theologorum Allasia atque Roggero omnes materias morales et sacramentales complectens...pro utilitate examinandorum casumque conscientiae moderatorum*, Augustae Taurinorum, Regia, 1824-1825, voll. 4; e Torino, Schieppati, 1827, voll. 4.

da Carlo Alberto nel 1833. Era composta da dodici sacerdoti - provenienti dalle diocesi del Regno e nominati dal re su proposta dei vescovi - già laureati in teologia o in diritto canonico, che per quattro anni dovevano approfondire la conoscenza del diritto canonico, della teologia morale e dell'eloquenza sacra. L'accademia visse il suo periodo di massimo splendore sotto la presidenza del can. Guglielmo Audisio (1802-1882), che dette «un contributo notevole al dibattito sulla formazione del clero, specialmente culturale, suscitato in quegli anni da sacerdoti giobertiani e rosminiani»<sup>74</sup>. L'Audisio pubblicò alcune opere sull'educazione del clero, al quale proponeva la dottrina morale di s. Alfonso<sup>75</sup>.

Negli anni 1825-1829, la vita della facoltà teologica torinese venne agitata dal «caso Dettori», di cui fu protagonista Giovanni Maria Dettori (1773-1836). Convinto e tenace sostenitore del probabilismo<sup>76</sup>, insegnava teologia morale nell'università di Torino. Frutto delle sue lezioni erano le *Theologiae moralis institutiones*<sup>77</sup> - di netta impronta antiprobabilista e antialfonsiana - di cui nel 1825 aveva offerto in omaggio al papa il primo tomo<sup>78</sup>. L'avvocato Antonio Tosti, incaricato d'affari della Santa Sede presso la corte di Torino e futuro cardinale, inviando il volume, il 17 maggio 1825 scriveva al segretario di Stato: «L'opera è scritta, a giudizio de' savi, con gran precisione ed eleganza. L'attacco però che l'autore, tomista come gli altri dell'Università, dà al probabilismo, si crede da taluno eccessivo e smoderato»<sup>79</sup>.

Deferito il 30 settembre 1826 alla S. Congregazione dell'Indice

<sup>74</sup> *Ibid.*, 22-23.

<sup>75</sup> G. AUDISIO, *Dell'educazione morale e scientifica del clero conforme ai bisogni religiosi*, Torino 1844; ID., *Introduzione agli studi ecclesiastici conforme ai bisogni religiosi e civili*, Torino 1847.

<sup>76</sup> Nato a Tempio Pausania, prima di passare all'università di Torino Dettori aveva insegnato in quella di Cagliari. O. FUSI-PECCI, *La vita di Pio VIII*, Roma 1965, 160; P.B. LANTERI, *Carteggio*, V, Torino 1975, 26-28, 49-51, 97, 216, 237-238, 263; TUNINETTI, *Lorenzo Gastaldi cit.*, I, 28.

<sup>77</sup> Le *Theologiae moralis institutiones* del Dettori vennero pubblicate a Torino in cinque volumi, dal 1823 al 1827. Cfr LANTERI, *Carteggio cit.*, V, 50. Una nuova edizione vide la luce, sempre a Torino, nel 1836.

<sup>78</sup> Rilevi sulla dottrina insegnata dal Dettori erano già stati trasmessi al p. Luigi Fortis il 22 luglio 1824 dal p. Roothaan, superiore dei Gesuiti di Torino e futuro preposito generale della Compagnia di Gesù. I. PH. ROOHAAN, *Epistolae*, I, Romae 1935, 249. Cfr TUNINETTI, *Lorenzo Gastaldi cit.*, I, *passim*. Cfr nota 451.

<sup>79</sup> SAVIO, *Devozione cit.*, 627; FUSI-PECCI, *La vita di Pio VIII cit.*, 160-161.

dal card. Morozzo<sup>80</sup>, il manuale del Dettori venne trovato assolutamente esente da errori. Di conseguenza, il 21 ottobre il segretario di detta S. Congregazione p. Alessandro Bardani<sup>81</sup> dichiarava che era ingiustificata la taccia di «rigorismo» avanzata nei confronti dell'autore. Al massimo, gli si poteva addebitare un'eccessiva animosità nel riprendere le opinioni altrui. Un difetto da eliminare, eventualmente, in una nuova edizione del manuale stesso. Tuttavia, alla fine del 1827, la S. Congregazione aveva chiesto al Dettori di adottare il testo del probabiliorista card. Gerdil<sup>82</sup>, ma egli scelse quello dell'Antoine<sup>83</sup>. Anche se, in pratica, continuò ad usare il proprio manuale<sup>84</sup>.

Il «caso» si trascinò per alcuni anni, fino alla conclusione avversa al Dettori, destituito nel 1829 dal marchese Giancarlo Brignole, Magistrato della Riforma (carica equivalente a quella di ministro della Pubblica istruzione)<sup>85</sup>. La causa del grave provvedimento fu additata

---

<sup>80</sup> Giuseppe Morozzo nacque a Torino il 12 marzo 1758, venne promosso alla porpora l'8 marzo 1816 e nominato vescovo di Novara il 1° ottobre 1817. Morì a Novara il 22 marzo 1842. Era collare dell'Annunziata. Cfr SAVIO, *Devozione* cit., 105; TUNINETTI, *Lorenzo Gastaldi* cit., I, 22. Sul ruolo della regina Maria Cristina nella vicenda, cfr O. GREGORIÒ, *Maria Cristina di Sardegna propaga il culto di Sant'Alfonso*, in *SHCSR*, 12 (1964) 389-394.

<sup>81</sup> Il p. Alessandro Angelico Bardani fu segretario della S. Congregazione dell'Indice dal 1819 al 1832. In precedenza, era stato socio del maestro del Sacro Palazzo. Cfr I. TAURISANO, *Hierarchia Ordinis Praedicatorum*, Romae 1916, 61, 120. Cfr anche STELLA, *Il giansenismo in Italia* cit., II/1 (Roma), Roma 1995, *passim*.

<sup>82</sup> F. LEOCATA, *El problema moral en el siglo de las luces. El itinerario filosófico de G.S. Gerdil*, Buenos Aires 1995.

<sup>83</sup> Nell'Ottocento, la *Theologia moralis* del Gesuita probabiliorista Paul Gabriel Antoine (1679-1743) fu pubblicata a Venezia nel 1805, nel 1821 e nel 1823; a Bassano nel 1830; a Milano nel 1834-1835 e nel 1836; e a Firenze nel 1837, mentre il suo *Compendium theologiae moralis* venne edito a Venezia nel 1802 e nel 1833; e, in traduzione italiana (*Compendio di tutta la teologia morale del padre Gabriele Antoine...e delle illustrazioni del padre Filippo da Carbognano...e del padre Bonaventura Staidel*), sempre a Venezia nel 1819 e nel 1829.

<sup>84</sup> SAVIO, *Devozione* cit., 634-636; LANTERI, *Carteggio* cit., V, 50.

<sup>85</sup> Il 10 ottobre 1827, a proposito dell'università di Torino, Roothaan scriveva a Fortis che «la disposizione delle persone messe alla testa degli affari dell'Università» era «tutta rivolta al vero bene e alle buone dottrine». Ma aggiungeva anche: «Dall'altra parte, gli impieghi de' nemici sono pure forti, e si può dire, che in niuna delle quattro facoltà manca, chi faccia guerra più o meno scoperta a questo Collegio. La più fiera peraltro e più scoperta si fa dalla facoltà teologica. Essendo dato ordine al Professore di Teologia morale [G.M. Dettori], ordine venuto da Roma, di non dettar più i suoi trattati, questo, come al solito, si è attribuito ai Gesuiti, questo unito a tante altre ragioni di malevolenza, ha fatto scoppiar proprio una guerra

nell'intemperanza verbale del professore, ma la decisione era il risultato della lotta che opponeva i «giansenisti» agli «alfonsiani». In realtà, quello sostenuto dai primi non era vero e proprio giansenismo - come la storiografia recente ha ormai appurato - ma piuttosto «rigorismo»<sup>86</sup>. La destituzione del Dettori venne accompagnata dallo scioglimento - mediante un regio provvedimento - dell'*Amicizia Cattolica*. Evidentemente, si voleva ridurre la tensione, giunta all'acme, tra le due correnti pastorali contrapposte: la benignista (rappresentata specialmente dai Gesuiti<sup>87</sup>, dagli Oblati di Maria Vergine<sup>88</sup>, dall'*Amicizia Cattolica* e dal Convitto Ecclesiastico); e quella rigorista (che aveva i suoi centri nell'Università e nel Seminario)<sup>89</sup>.

---

manifesta contro questo nostro Collegio di Teologia, e più che mai per l'addietro». ROTHAAAN, *Epistolae*, I, 322. A detta del p. Francesco Pellico, Roothaan non aveva contribuito alla destituzione di Dettori: «Tutti sanno che avevano zelo a somiglianti atti i personaggi laici, i quali reggevano allora l'Università. L'impulso da parte de' Gesuiti non era necessario e non risulta da veruna parte, ma che ciò si sia fatto per togliere un contrasto tra l'insegnamento dell'Università e del Collegio non si può negare». DE JONGE - PIRRI, *Ioannes Phil. Roothaan... Testimonia* cit., 299. «Il caso Dettori sarà considerato per decenni un fatto emblematico, segno di una svolta o di un tentativo di svolta nella conduzione della Facoltà teologica e nell'insegnamento ivi impartito». TUNINETTI, *Lorenzo Gastaldi* cit., I, 28. Cfr LANTERI, *Carteggio* cit., V, 50.

<sup>86</sup> A proposito di Dettori, STELLA (*Don Bosco* cit., II, Zürich 1969, 52-53) scrive: «In realtà egli fu un fervido fautore del probabiliorismo e del tomismo professati all'Università torinese [...]. Il Dettori aveva tuttavia il torto di non comprendere che i tempi erano mutati e che perciò il suo insegnamento e la sua terminologia non potevano essere quelli vivaci e mordaci del Concina, contenutisticamente rispondenti ad altre situazioni». Cfr ID., *Il giansenismo in Italia* cit., II/1, p. CXIX; TUNINETTI, *Lorenzo Gastaldi* cit., I, 29.

<sup>87</sup> Nel 1840 venne pubblicato in un volume unico da Paolo Beorchia S.J. - per i tipi di Cesare Giani di Voghera - un *Compendium Theologiae moralis Sancti Alphonsi Mariae de Ligorio, sive Medulla theologiae moralis Hermanni Busembaum Societatis Jesu ab ipso Ligorio, adiectis nonnullis animadversionibus, probata*. Editio prima. Vi era aggiunta una *Appendix* di A.G. Andreucci. A detta di Beorchia, il *Compendium* riproponeva la «pulcherrima» edizione del Busembaum, pubblicata in due volumi a Padova nel 1755 da Giovanni Manfrè (con la falsa data di Ferrara). Beorchia aggiungeva: «adnotationes illas, quae confirmant S. Alphonsi simul et Hermanni sententiam, omisimus fere omnes: non enim hic agitur proprie de doctrina Hermanni Busembaum confirmanda, sed potius de cognoscenda ipsius S. Alphonsi sententia» (p. XXIV).

<sup>88</sup> Cfr G. AUDISIO, *Orazione in onore di Sant'Alfonso de Liguori quando nel Santuario della Consolata pontificando S.E.R.M. Fransoni, Arcivescovo di Torino, solennemente ne celebravano la festa i preti secolari Oblati di Maria Vergine il dì 9 agosto 1839*, Torino 1839.

<sup>89</sup> STELLA, *Don Bosco* cit., I, 52.

Forse fu per non gettare legna sul fuoco che fu rimandata al 1839 la pubblicazione, postuma, a Torino della traduzione italiana delle *Réflexions sur la sainteté et la doctrine du bienheureux Liguori*<sup>90</sup>, che il Lanteri aveva data alle stampe a Lione fin dal 1823<sup>91</sup>.

Opere che diffondevano la dottrina alfonsiana furono edite anche nel resto del Regno. A Vercelli, per esempio, venne pubblicato un *Lexicon alfonsiano*<sup>92</sup>. Mentre a Nizza fu dato alle stampe un compendio di orientamento alfonsiano dal Talento<sup>93</sup>; e a Novara un altro, ben più famoso, dallo Scavini<sup>94</sup>. L'interpretazione del probabilismo di s. Alfonso da parte di quest'ultimo dette vita ad una polemica con il Rosmini, che coinvolse numerosi moralisti<sup>95</sup>. Il Gesuita polacco Tomasz Ostaszkiwicz (1801-1874), *alias* Tommaso Paolini, pubblicò le sue

<sup>90</sup> [P.B. LANTERI], *Riflessioni sopra la santità e dottrina di Sant'Alfonso Maria de Liguori...ristampate in occasione della solenne canonizzazione del medesimo*, Torino, per Giacinto Marietti, 1839. L'opera ebbe quattro edizioni italiane: a Reggio, G. Davolio, 1825; a Monza, L. Corbetta, 1827; a Ferentino 1834.

<sup>91</sup> Cfr. in questi stessi *Atti*, G. ORLANDI, *Il «caso Panzuti»*, note 131, 146.

<sup>92</sup> R.S.O., *Lexicon theologiae moralis ex operibus S. Alphonsi Mariae de Ligorio depromptum et secundum Codicis Albertini constitutiones moderatum*, Vercellis, Typis F. Guglielmone, 1846.

<sup>93</sup> P. A. TALENTO, *Compendiosae theologiae moralis institutiones ad Albertini Codicis normam accomodatae ad usum nicaeensis Seminarii*, tt. 4, Nizza 1843-1848. Talento (1808-1859), educato nel seminario di Alba, dopo l'ordinazione sacerdotale (1830) era stato alunno dell'Accademia di Superga.

<sup>94</sup> P. SCAVINI, *Theologia moralis universa*, Novariae, Miglio, 1841-1842, voll. 4. L'opera - ristampata, nella stessa città, nel 1845 e nel 1847 - venne elogiata da Gregorio XVI il 9 maggio 1846 e da Pio IX il 7 aprile 1847. Nel 1843, il tipografo Crotti di Novara pubblicò *Excerpta ex libro cui titulus Homo apostolicus instructus in sua vocatione ad audiendas confessiones*. Nel 1834, Scavini aveva pubblicato, sempre a Novara, *Ethicae, seu philosophiae moralis elementa*.

<sup>95</sup> A. ROSMINI, *Sulla definizione della legge morale e sulla teoria dell'essere ideale. Risposta alle osservazioni del R.P. Giuseppe Dmowski*, Milano, Tip. Boniardi, 1842; ID., *Sul principio «La legge dubbia non obbliga» e sulla retta maniera di applicarlo*, Casale 1850; ID., *Sul principio «La legge dubbia non obbliga» e sulla retta maniera di applicarlo. Lettere...[Segue] una risposta di monsignor Pietro Scavini e una replica alla medesima*, Milano, Tip. Pirotta e C., 1851. Scrive, a proposito di Pietro Scavini, A. ROBERTI (S.P., in *Enciclopedia cattolica*, XI, Roma 1953, 20): «Amico cordiale del Rosmini, ebbe con lui una polemica sull'universalità del principio riflesso *Lex dubia non obligat*, contraddetta dal Rosmini in varie lettere, di cui una, diretta a mons. Barciulli del 16 dic. 1846, fu pubblicata sul giornale *Pragmatologia cattolica* di Lucca. Si ebbero repliche e controrepliche, che divagarono anche sulla questione *de mente s. Alphonsi* con intervento di terzi (quali il Gilardi, il Fedelini, il Missiaglia, Angelieri, Bertazzi, Pagani). Si trattava infatti dell'interpretazione del probabilismo, data dallo S[ca]vini».

*Praelectiones theologiae moralis*, tenute nell'università di Sassari<sup>96</sup>.

Per quanto riguarda le altre diocesi, sappiamo che «un ricambio di parroci in senso rigoristico si ebbe nell'ultimo trentennio del Settecento nelle diocesi di Asti, Casale, Aquis, Saluzzo. Sono identificabili centri abitati che furono retti per lo spazio di oltre mezzo secolo da parroci indiziati di giansenismo e notoriamente rigoristi»<sup>97</sup>.

Generalmente parlando, si può tuttavia dire che vale anche per il Regno di Sardegna la massima che l'Ottocento «non è più un secolo per i giansenisti; l'influsso di Roma nell'interno della Chiesa è in espansione ed il romanocentrismo non è un'atmosfera adatta per un petto giansenista»<sup>98</sup>. Infatti, l'ecclesiologia romana «trova dei paladini nella gerarchia, specialmente in mons. Bigex, in mons. Rey e in mons. Aubriot de la Palme»<sup>99</sup>, coadiuvati dall'azione e dagli scritti di generosi ecclesiastici e laici (Lanteri, Guala, De Maistre, Cesare d'Azeglio...). La teologia dommatica in genere torna a riaffermarsi sulla sana linea tomista ed abbandona definitivamente l'agostinismo del Noris e del Berti. Il travaglioso chiarificarsi della teologia morale si risolve a favore del probabilismo, mentre l'ascetica e la teologia pastorale e pratica è conquistata dalle opere ascetiche di Sant'Alfonso»<sup>100</sup>.

Negli anni tra il 1832 e il 1840, penetrò nell'Università torinese una nuova corrente di pensiero: il rosminianesimo. Trovò fautori anche tra gli eredi delle *Amicizie*, che nel pensiero del Roveretano scorrevano una parziale identità con i loro obiettivi, come la lotta contro le ideologie rivoluzionarie e i residui giansenisti e giurisdizionalisti<sup>101</sup>.

<sup>96</sup> T. OSTASZKIEWICZ (*alias* PAOLINI), *Praelectiones theologiae moralis*, Saceri, Chiarella e Ciceri, 1846, tt. 4. I Gesuiti coprivano due cattedre - quelle di filosofia e di teologia morale - nell'università di Sassari. Sui motivi che indussero OSTASZKIEWICZ a pubblicare il suo manuale, cfr A. MONTI, *La Compagnia di Gesù nel territorio della provincia torinese*, III, Chieri 1915, 641; IV, Chieri 1917, 349, 528.

<sup>97</sup> P. STELLA-G. DA MOLIN, *Offensiva rigoristica e comportamento demografico in Italia (1600-1860). Natalità e mortalità infantile*, in «Salesianum», 40 (1978) 54.

<sup>98</sup> STELLA, *Crisi religiose cit.*, 87.

<sup>99</sup> Sulla polemica di mons. Jean-Baptiste-Marie Aubriot de la Palme con Lanteri, cfr GUERBER, *Le ralliement cit.*, *passim*.

<sup>100</sup> STELLA, *Crisi religiose cit.*, 85.

<sup>101</sup> «Numerose furono le personalità della cultura, specialmente tra il clero, che aderirono, sia pure in misura diversa, alle dottrine del sacerdote di Rovereto. Infatti il filone culturale rosminiano occupa un posto di primo piano nella cultura

Neanche in Piemonte, la recezione del benignismo alfonsiano e dell'ultramontanismo avvenne senza resistenze, più o meno tenaci. Basti dire che nel 1865 mons. Gastaldi, arcivescovo di Torino, sosteneva il probabiliorismo, in polemica con il probabilismo<sup>102</sup>; e che al Concilio Vaticano I furono piemontesi ed ex allievi della facoltà teologica torinese alcuni dei più accesi avversari dell'infallibilità pontificia<sup>103</sup>.

Del Regno di Sardegna, con la Restaurazione, era entrata a far parte anche la Liguria, cioè l'antica Repubblica di Genova. Questa era stata sede di un'agguerrita schiera di giansenisti, tra cui Eustachio Degola (1761-1826), che nel primo decennio della Restaurazione fu l'esponente maggiore dell'ormai sparuta schiera di giansenisti italiani. In Liguria, il rigorismo venne combattuto da s. Antonio Maria Gianelli (1789-1846), seguace della dottrina morale alfonsiana. Arciprete di Chiavari e successivamente vescovo di Bobbio, egli fondò anche l'Istituto religioso degli Oblati di s. Alfonso<sup>104</sup>. Lo stesso orientamento seguì Giuseppe Frassinetti (1804-1868), autore di un compendio della *Theologia moralis* di s. Alfonso, che - a detta del Cacciatore - «contribuì efficacemente all'estirpazione della semente giansenistica buttata a profusione dal Degola e dai suoi accoliti in tutto il territorio

---

piemontese dell'Ottocento». TUNINETTI, *Lorenzo Gastaldi cit.*, I, 37.

<sup>102</sup> *Ibid.*, 30.

<sup>103</sup> Erano Luigi G. Nazari di Calabiana, vescovo di Casale (1847-1867), poi di Milano (1867-1893); Giovanni P. Losana, vescovo di Biella (1833-1873); Luigi Moreno, vescovo di Ivrea (1838-1878); Alessandro Riccardi di Netro, vescovo di Savona (1842-1867), poi di Torino (1867-1870); Lorenzo G.M. Renaldi, vescovo di Pinerolo (1848-1873); e Giovanni P. Sola, vescovo di Nizza (1857-1877): tutti ex-allievi della Facoltà teologica torinese. TUNINETTI, *Lorenzo Gastaldi cit.*, I, 33; II (*Arcivescovo di Torino, 1871-1883*), Casale Monferrato 1988, 291-292.

<sup>104</sup> G. FREDIANI, *Il santo di ferro*, Roma 1951; E. BACIGALUPO, *Antonio Gianelli parroco a Chiavari (1826-1838): la sua opera pastorale per il clero*, Rapallo 1980; L. BRUZZONE, *S. Antonio Maria Gianelli e gli Scolopi*, «Archivum Scholarum Piarum», 34 (1993) 13. S. Antonio Maria Gianelli diffuse nella diocesi di Bobbio l'«accademia» di morale per il clero, della quale egli stesso descrisse lo svolgimento: «Ella consiste nel leggere dapprima un libro atto a formare lo spirito del Confessore e del buon Ecclesiastico, come il *Confessore ed il Parroco istruito* del Padre Segneri, gli *Avvertimenti* del Saporiti, *Lo spirito e i doveri del Sacerdozio* del Prevosto Riccardi, *La Selva* di S. Alfonso de Liguori; nel leggere quindi un autore di Morale (qui leggiamo l'*Homo apostolicus* del Liguori, oppure la sua *Istruzione a' Confessori*, ...) e farvi sopra in comune quelle osservazioni che ciascheduno giudicherà convenienti. Finalmente si finga una pratica confessione». Citato da E. BOAGA, *Antonio Maria Gianelli vescovo di Bobbio (1836-46) e la sua opera per il clero*, Roma 1984, 20.

della Liguria»<sup>105</sup>.

## 2. - Regno Lombardo-Veneto

### a. - Veneto

Il 7 aprile 1815 venne costituito il Regno Lombardo-Veneto, sotto la sovranità asburgica. Nell'ambito della ristrutturazione amministrativa ed istituzionale promossa dal governo di Vienna, furono estese anche a questi territori le norme relative alla formazione ecclesiastica già in vigore nelle altre parti dell'Impero<sup>106</sup>. All'impostazione neoassolutistica e neogiuseppina che le ispirava - volta a formare un clero più preparato nelle scienze teologiche, che atto alla cura pastorale - si oppose sia l'episcopato del Veneto<sup>107</sup>, che quello della Lombardia<sup>108</sup>. Nel 1818, il governo aveva emanato un *Piano di studio* per

<sup>105</sup> CACCIATORE, S. Alfonso cit., 425, 40. Nelle sue *Riflessioni proposte agli ecclesiastici* (Genova, G. Ferrando, 1837, 20), Frassinetti aveva scritto: «Io non temo che non sia fatta giustizia alla mia asserzione se dico, che uno dei tratti più belli della Divina Provvidenza sopra la Chiesa ai nostri tempi sia stato il suscitare l'immortale scrittore il B. Alfonso».

<sup>106</sup> Il 13 marzo 1817, il can. Alessandro Stagni scriveva da Udine al p. Mauro Cappellari (il futuro Gregorio XVI) a Roma: «Lettere di Vienna portano che la Camera Aulica ha già fissato il bellissimo progetto di ridurre tutte le Chiese del Regno Lombardo Veneto sul piede di quelle della Germania. Spero che il progetto non si effettuerà». ARCHIVIO DELLA S. CONGREGAZIONE DEGLI AFFARI ECCLESIASTICI STRAORDINARI, Lombardo-Veneto, Pos. 74, fasc. 28.

<sup>107</sup> G. COMINI, *Aspetti e problemi dello Studio Teologico di Padova dalla pubblicazione del piano di studio allo statuto (1817-1837)*, AA.Vv., *La società religiosa nell'età moderna* (Atti del Convegno di studi di Storia sociale e religiosa, Capaccio-Paestum, 18-21 maggio 1972), Napoli 1973, 673-699; A. GAMBASIN - G. PADOVAN, *Problemi del metodo teologico e insegnamento universitario della teologia pastorale in Giovanni Prosdocimo Zabeo (1753-1828)*, in AA.Vv., *Contributi alla storia della Chiesa padovana nell'età moderna e contemporanea*, I, Padova 1982, 87-188; A. GAMBASIN, *Il seminario di Padova dall'Illuminismo al liberalismo*, Padova 1987; Id., *Un vescovo tra Illuminismo e liberalismo: Modesto Farina e il Seminario di Padova (1821-1856)*, Padova 1987; U. PELLEGRINO, *Antonio Rosmini e la formazione padovana*, in AA.Vv., *La formazione di Antonio Rosmini nella cultura del suo tempo* (Atti del convegno di Rovereto, 29-30 maggio 1986), a cura di A. VALLE, Brescia 1988, 261-274; G. PADOVAN, *La cattedra di teologia pastorale all'Università di Padova. Giovanni Prosdocimo Zabeo primo titolare (1815-1828)*, Padova 1991; F. AGOSTINI, *Il seminario diocesano di Padova fra Antico Regime e Restaurazione (1761-1818)*, in «Studia Patavina», 42 (1995) 669-711.

<sup>108</sup> G. SOLARO, *Il seminario di Milano nell'età della Restaurazione*, in AA.Vv.,

regolare «l'insegnamento sacro ne' Seminari Vescovili e ne' Conventi de' Regolari del Regno Lombardo-Veneto»<sup>109</sup>. La S. Congregazione per gli Affari Ecclesiastici Straordinari esaminò attentamente il *Piano* governativo. Il consultore Luigi Lambruschini rilevò che «le Scuole Teologiche» venivano sottoposte al controllo statale e che i professori dovevano utilizzare libri di testo «pessimi». Un'altra pericolosa novità consisteva, a suo avviso, nel «sistema per la così detta Istruzione sublime del Clero, fissata dal Governo nei due Seminari di Padova e di Milano», dove ogni vescovo doveva inviare - secondo le distanze e secondo la provincia di appartenenza - «quei Chierici, che si distinguono ne' talenti e ripromettono una non ordinaria riuscita. Tali Seminari saranno provveduti di Professori ivi spediti dall'Università di Vienna ed anche da quella di Pavia. Egli è chiaro, che tali Professori non possono essere che pessimi, provenendo da Università affatto guaste e corrotte»<sup>110</sup>. Il consultore, calcando un po' la mano, non solo rilevava che il *Piano* si opponeva ai dettami del Tridentino, ma lo trovava anche «manifestamente sovversivo di uno dei costitutivi principi della Chiesa, qual'è l'insegnamento, tendente perciò a cambiare la Costituzione divinamente stabilita, partorito dall'eretico sistema della Supremazia Anglicana, che suppone, stabilisce e rinnova, e diretto fi-

---

*Problemi scolastici ed educativi nella Lombardia del primo Ottocento*, Milano 1978, 27; X. TOSCANI, *Secolarizzazione e frontiere sacerdotali. Il clero lombardo nell'Ottocento*, Bologna 1982, 21. A. RIMOLDI, *Il card. Carlo Gaetano Gaysruck (1818-1846) e la ristrutturazione dei seminari milanesi*, in AA.Vv., *Problemi di storia della Chiesa. Dalla Restaurazione all'Unità d'Italia* (Atti del Convegno di aggiornamento dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa, Pescara 6-10 settembre 1982), Napoli 1985, 193-205. Cfr anche A. RIMOLDI, *L'Istituto di Perfezionamento Maria Immacolata e la Facoltà Giuridica nel Seminario di Milano (1855-1928)*, Milano 1973; I. GARLASCHI, *Vita cristiana e rigorismo morale. Studio storico-teologico su Pietro Tamburini (1737-1827)*, Brescia 1984; L. PEPE (a cura), *Giovanni Scopoli e la pubblica istruzione nel Regno d'Italia*, «Annali dell'Istituto Storico Italo-Germanico in Trento», 21 (1995) 411-433.

<sup>109</sup> *Piano d'Istruzione emanato dall'Imperatore d'Austria per l'Insegnamento Sacro ne' Seminari Vescovili e ne' Conventi Regolari del Regno Lombardo-Veneto*, in ARCHIVIO DELLA S. CONGREGAZIONE DEGLI AFFARI ECCLESIASTICI STRAORDINARI, Lombardo-Veneto, Pos. 63, fasc. 25, ff. 2-9.

<sup>110</sup> *Ibid.*, ff. 4-4'. Lambruschini affermava, drammatizzando alquanto la situazione, che il *Piano* non si opponeva solo a quanto stabiliva il Tridentino, ma era anche «manifestamente sovversivo di uno dei costitutivi principi della Chiesa, qual'è l'insegnamento, tendente perciò a cambiare la Costituzione divinamente stabilita, partorito dall'eretico sistema della Supremazia Anglicana, che suppone, stabilisce e rinnova, e diretto finalmente al pravo fine di guastare e corrompere l'Insegnamento Sacro, e perciò l'essenza della Religione Cattolica». *Ibid.*, f. 5'.

nalmente al pravo fine di guastare e corrompere l'Insegnamento Sagra, e perciò l'essenza della Religione Cattolica». Sottolineava anche che «i vescovi del Regno Lombardo-Veneto, oltremodo angustiati ed oppressi per li duri vincoli, che loro impone l'anzidetto Piano», attendevano dalla Santa Sede «opportuno soccorso»<sup>111</sup>. Perciò, riteneva che si dovessero imitare i vescovi belgi, che a suo tempo avevano costretto l'imperatore Giuseppe II a revocare, con l'editto del 16 dicembre 1788, l'ordine di inviare i loro chierici nel Seminario Generale di Lovanio<sup>112</sup>.

Dal canto suo, un altro consultore, Pietro Ostini, suggeriva di trasmettere la lista dei testi del corso teologico delle università e dei seminari del Lombardo-Veneto alla S. Congregazione dell'Indice, perché potesse valutarne il contenuto dottrinale<sup>113</sup>.

All'inizio dell'anno scolastico 1820, quella di Venezia fu la prima diocesi a mettere in vigore il nuovo imperial-regio Piano degli studi di teologia nei seminari del Lombardo-Veneto. Il Piano, «oltre a fissare le materie di studio e i testi, proponeva, nonostante la contrarietà dei vescovi che volevano "educare sotto i propri occhi" i loro chierici, la concentrazione dei seminari veneti a Venezia, Padova e Udine». Il testo prescritto per il corso di morale era il compendio dell'Antoine<sup>114</sup>, che del resto era stato adottato dal seminario di Venezia fin dai tempi del patriarca Giovanelli<sup>115</sup>.

Nel 1815, era stata ripristinata la facoltà di teologia dell'università di Padova. I suoi corsi - in base al dispaccio governativo del 25

<sup>111</sup> *Ibid.*, ff. 5'-6.

<sup>112</sup> *Ibid.*, f. 6'.

<sup>113</sup> Cfr il voto di Pietro Ostini (del 4 aprile 1819). *Ibid.*, f. 10 (fasc. int. 8, p. 26).

<sup>114</sup> Cfr nota 83. Di orientamento rigido era anche il *Dizionario teorico-pratico di casistica morale che comprende tutte le dottrine positive ed i casi pratici della teologia morale compilato da una società di teologi sulle celebri opere di San Tommaso, S. Antonio, Cardinale Gaetano, Padre Concina, Lambertini, Scarpazza, Patuzzi, Pontas, Antoine, Sanchez, Suarez, Purhing, ec.ec. e diretto da Monsig. Can. D.r Luigi Montan, Imp. Reg. Censore*, Venezia, Giuseppe Antonelli, 1842-1846, tt. 12. L'opera ebbe un *Supplemento* in voll. 5, pubblicato dallo stesso editore negli anni 1846-1850.

<sup>115</sup> Il Piano ragguaglia anche «sulla situazione della formazione del clero nel Veneto (due o tre professori per tutte le materie teologiche, richiesta dei vescovi di abbreviare a 3 anni per i meno dotati il corso degli studi, ecc.)». S. TRAMONTIN, *Il patriarca Pyrker e la sua visita pastorale*, in *La visita pastorale di Giovanni Ladislao Pyrker nella diocesi di Venezia (1821)*, a cura di B. Bertoli e S. Tramontin, Roma 1971, p. IC.

febbraio 1817 - dovevano essere seguiti da tutti i chierici teologi del Lombardo-Veneto. In tal modo, i seminari venivano a perdere l'insegnamento della teologia. Di fronte alle proteste quasi unanimi dei vescovi - tra i veneti, solo quello di Adria, mons. Molin<sup>116</sup>, inviò i suoi chierici a Padova senza sollevare obiezioni - e alle difficoltà logistiche che comportava il dover raccogliere in un sol luogo tanti giovani, il governo cambiò disposizioni, limitando ad uno ogni quaranta parrocchie il numero dei «chierici delle ventitré diocesi del Lombardo-Veneto da collocare nel seminario centrale di Padova "per istudiare l'intera teologia e perfezionarsi debitamente"»<sup>117</sup>.

Non fu facile per il governo ottenere che gli ordinari diocesani ottemperassero a tale, sebben ridimensionata, richiesta. Nella resistenza si distinse Mattia Cappellari, vicario capitolare di Udine dal 1814 al 1819<sup>118</sup>. In un primo tempo, egli si era trincerato dietro il principio che la formazione del clero era di esclusiva competenza dell'autorità ecclesiastica<sup>119</sup>. Successivamente, aveva addotto pretesti

<sup>116</sup> Federico Maria Molin (1753-1819) fu vescovo di Apollonia i.p.i. (1785-1807) e di Adria (1807-1819). RITZLER - SEFRIN, *Hierarchia catholica* cit., VII, 59.

<sup>117</sup> PADOVAN, *La cattedra* cit., 22. Cfr la *Sovrana risoluzione sull'organizzazione delle università di Pavia e di Padova*, firmata il 7 dicembre 1816, intimata il 20 gennaio 1817 e pubblicata il 23 febbraio dello stesso anno. SOLARO, *Il seminario* cit., 21,24-26. «Il seminario centrale era una istituzione tra le più significative nel sistema scolastico asburgico e rispondeva al programma di statalizzazione dell'insegnamento teologico e alla volontà di controllo sulla formazione del clero. Ne furono autori l'imperatrice Maria Teresa e Giuseppe II, i quali, soppresse le scuole teologiche di conventi e seminari diocesani, concentrarono i chierici secolari nei seminari generali di Vienna, Pest, Lovanio e Pavia, con filiali a Gratz, Olmütz, Praga, Innsbruck, Presburgo, Friburgo». PADOVAN, *La cattedra* cit., 28. Cfr note 144, 172. L'a. ringrazia vivamente il prof. Filiberto Agostini delle informazioni fornitegli.

<sup>118</sup> *Il seminario di Udine. Seminario patriarcale di Aquileia ed arcivescovile di Udine. Cenni storici pubblicati nel terzo centenario dalla fondazione, luglio 1902*, seconda edizione, Udine 1906, 267-268. Sui rapporti di Mattia Cappellari con Peter von Goëss, governatore delle Province Venete, cfr ARCHIVIO DELLA S. CONGREGAZIONE DEGLI AFFARI ECCLESIASTICI STRAORDINARI, Lombardo-Veneto, Pos. 74, fasc. 28. Successivamente - come si vedrà in seguito - venne deciso che la quota di chierici lombardi, anziché a Padova, fosse inviata al Seminario Centrale di Milano. Cfr note 173-176.

<sup>119</sup> L'argomento venne ribadito anche il 9 novembre 1817, in una lettera al conte di Porcia, in cui Mattia Cappellari dichiarava di non poter inviare chierici a Padova «a ricevere l'ammaestramento nelle facoltà sacre, secondo le disposizioni e prescrizioni della laica potestà. Se cambiassi tali intimi sensi e tale contegno, tradirei ora viemaggiormente i miei inviolabili doveri e giuramenti». ARCHIVIO DELLA S. CONGREGAZIONE DEGLI AFFARI ECCLESIASTICI STRAORDINARI, Lombardo-Veneto, Pos. 63, fasc. 24, Allegato E, ff. 46-46'.

vari. Come quello della povertà dei chierici, che rendeva loro impossibile il soggiorno padovano<sup>120</sup>. Ma alla fine anche il Cappellari - che nell'impari lotta si era meritato la qualifica di «invitto»<sup>121</sup> - aveva dovuto cedere, inviando anch'egli a Padova i cinque chierici richiesti<sup>122</sup>. A quanto pare, riuscì invece ad evitare l'invio di ecclesiastici udinesi al Frintaneum di Vienna<sup>123</sup>, sul quale si ritornerà tra poco<sup>124</sup>.

Il corso di laurea in teologia dell'università di Padova durava quattro anni. Allo studio della teologia morale venivano riservate due ore al giorno, nei due semestri del terzo anno; e alla teologia pastorale due ore al giorno, nei due semestri del quarto anno. Gli autori dei

---

<sup>120</sup> A tale difficoltà aveva ovviato il governo, stabilendo: «se il chierico è in grado di affrontare la spesa del viaggio, corredo e mantenimento, deve farlo; se no deve pensarci il Seminario di appartenenza, se ha i mezzi; se no la spesa la coprirà il R. Tesoro». Peter von Goëss a Mattia Cappellari, Venezia 10 ottobre 1817. ARCHIVIO DELLA S. CONGREGAZIONE DEGLI AFFARI ECCLESIASTICI STRAORDINARI, Lombardo-Veneto, Pos. 63, fasc. 24, Allegato E, f. 41.

<sup>121</sup> Glielo aveva attribuito Pietro Ostini. Cfr ARCHIVIO DELLA S. CONGREGAZIONE DEGLI AFFARI ECCLESIASTICI STRAORDINARI, Lombardo-Veneto, Pos. 63, fasc. 25 (fasc. int. 8, p. 26), f. 10. Il 16 settembre 1815, Mattia Cappellari scriveva da Udine all'abate Mauro Cappellari a Roma: «Abbiamo molte Vescovette e non Vescovi, molte Vicariette e non Vicari [...]. Si va spargendo tanta infermità e debolezza, che è da temer fortemente la comunicazione degli'errori germanici a questa superior parte d'Italia, qualora non vi accorra sollecitamente Sua Santità a sostenere i suoi Fratelli e Figli coll'apostolica sua voce». ARCHIVIO DELLA S. CONGREGAZIONE DEGLI AFFARI ECCLESIASTICI STRAORDINARI, Lombardo-Veneto, Pos. 74, fasc. 28, f. 31. Dal canto suo, il can. Stagni il 1° aprile 1819 scriveva da Udine all'abate Cappellari a Roma: «Il giansenismo gode e trionfa ne' suoi rapidi progressi; si scielgono a Vescovi persone oscure, e di poco o niun merito, perché si vuole con ciò umiliare l'episcopato; e perché si vogliono Vescovi che sieno obbedienti agli ordini del governo». ARCHIVIO DELLA S. CONGREGAZIONE DEGLI AFFARI ECCLESIASTICI STRAORDINARI, Lombardo-Veneto, Pos. 74, fasc. 28, ff. 77-77'.

<sup>122</sup> Il 9 novembre 1817, Mattia Cappellari rispose negativamente all'invito, rivoltogli dal governo il 4 febbraio, di inviare cinque chierici a Padova. Ma fu tutto inutile. Infatti, fino al 1866 alcuni ecclesiastici udinesi dovettero frequentare la facoltà di teologia patavina, usufruendo di borse di studio governative. *Il seminario di Udine cit.*, 274.

<sup>123</sup> Il 5 settembre 1816, Mattia Cappellari scriveva da Udine all'abate Mauro Cappellari a Roma: «Sono presentemente per la quarta volta stimolato a proporre alcuni Chierici o Sacerdoti novelli per un Istituto di istruzione sublime, che è stato eretto in Vienna, e che deve cominciarsi il primo novembre prossimo venturo; e rispondo di nuovo che non ho Chierici o Sacerdoti da poter proporre, e adduco tutti i motivi reali e insieme men urtanti». ARCHIVIO DELLA S. CONGREGAZIONE DEGLI AFFARI ECCLESIASTICI STRAORDINARI, Lombardo-Veneto, Pos. 74, fasc. 28, f. 38. A nuova richiesta del governo del 4 ottobre 1816, Mattia Cappellari il giorno 20 ribadì il suo rifiuto. *Il seminario di Udine cit.*, 274.

<sup>124</sup> Cfr note 140-143.

manuali, che i professori dovevano «essenzialmente» seguire, erano prestigiosi, ma quasi tutti «seguaci di quel sistema di dottrine febroniane, gallicane, giansenistiche e razionalistiche che va sotto il nome di neogiuseppinismo». Si trattava di autori che proponevano una visione diversa, se non opposta, a quella elaborata da s. Gregorio Barbarigo, alla quale era stato formato finora il clero padovano<sup>125</sup>. Alcuni erano stati addirittura condannati, perché giudicati devianti dalla dottrina cattolica. Per esempio, il testo ufficiale di teologia morale era quello di Anton Karl Reyberger<sup>126</sup>, che - messo all'indice «donec corrigatur» - con l'anno accademico 1828-1829 venne sostituito da quello dello Schenk<sup>127</sup>, e nel 1832 dal compendio di Giuseppe Ambrogio Stapf<sup>128</sup>. Questo venne mantenuto fino al 1860, allorché fu sostituito dal *Compendium* di Domenico Colauzzi<sup>129</sup>. In pratica, però, i professori padovani non si attenevano ai manuali prescritti, seguendo i loro appunti o qualche altro testo<sup>130</sup>. Nel 1815, venne nominato professore di teologia morale all'università di Padova Giovanni Giuseppe Cappellari (1772-1860), futuro vescovo di Vicenza (1832-1860)<sup>131</sup>.

<sup>125</sup> PADOVAN, *La cattedra* cit., 12 e *passim*.

<sup>126</sup> K. REYBERGER, *Institutiones ethicae christianae seu theologiae moralis*, Vindobonae 1810. Questo manuale fu posto all'Indice.

<sup>127</sup> M. SCHENKL, *Compendium ethicae christianae*, Ingolstadt 1805.

<sup>128</sup> Joseph Ambrosius. Stapf (1785-1844) era autore di un *Theologiae moralis compendium*, voll. 4, Innsbruck 1827-1831, la cui *Epitome*, pubblicata in voll. 2 nel 1832, divenne il manuale classico dei seminari austriaci. Del suo *Compendium*, nel 1841-1842 venne pubblicata anche una traduzione tedesca (*Die christliche Moral*), in voll. 4. Cfr *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XIV (Paris 1939), 2562-2563. A proposito dello Stapf, PADOVAN (*La cattedra* cit., 126) scrive: «La preoccupazione di ispirarsi al pensiero biblico non gli impedisce di accostare teologi come san Tommaso e Alfonso de Liguori e di prestare attenzione alle esigenze del pensiero filosofico, preferendo in ogni caso il giudizio del magistero a quello dell'etica razionale».

<sup>129</sup> D. COLAUZZI, *Compendium theologiae moralis sancti Alphonsi Mariae de Ligorio ad usum scholae concinnatum*, voll. 2, Patavii 1860-1862. Colauzzi era stato alunno (1846-1852) del Frintaneum di Vienna. GAMBASIN, *Il vescovo* cit., 111. Cfr nota 149.

<sup>130</sup> PADOVAN, *La cattedra* cit., 30-32. Nel 1848, venne pubblicato a Padova («Typis Seminarii») D. NEYRAGUET, *Compendium theologiae moralis S. Alphonsi Mariae de Ligorio...*, prima editio patavina post secundam panormitanam retractata et multo emendatior. La «secunda editio patavina dell'opera, compluribus emendatis atque additis», apparve presso la stessa editrice nel 1852.

<sup>131</sup> Di Giovanni Giuseppe Cappellari, scrive PADOVAN (*La cattedra* cit., 145): «Prese posizione contro giansenisti e quietisti. Respinse come "scandalose" le tesi dei lassisti e dei casuisti. In campo morale seguì quei teologi "più seri e temperanti" che si mantennero ugualmente distanti dal rigorismo e dal lassimo, come l'Antoine ap-

Al Cappellari subentrarono, nel 1819, Giovanni Battista Sveglia-to; e, nel 1820, Tommaso Fidenzio De Grandis O.P. (1767-1848). Quest'ultimo tenne la cattedra fino all'anno accademico 1845-1846<sup>132</sup>. Sia il Cappellari che il De Grandis seguirono il manuale dell'Antoine. Il che farebbe pensare che l'insegnamento morale impartito all'università di Padova durante la Restaurazione fosse di orientamento rigorista. Va però detto che, nel 1823, l'imperatore aveva permesso che la sede delle lezioni cattedratiche venisse trasferita dall'università al seminario centrale. In tal modo, quest'ultimo divenne, con Praga e Vienna, «uno dei centri più importanti della cultura teologica della monarchia danubiana e nel Lombardo-Veneto l'unico istituto accademico abilitato a rilasciare titoli e gradi di dottore in teologia»<sup>133</sup>. Ai chierici vennero assegnati dei ripetitori<sup>134</sup> - Girolamo Bozzatini per la dommatica e Vincenzo Agostini per la morale -, che due volte la settimana per un'ora e mezzo li intrattenevano sulle materie spiegate dai cattedratici. I ripetitori «adottarono la *Summa* di san Tommaso, dalla quale traevano i criteri fondamentali del discorso teologico sui principi dell'essere e del vivere cristiano. Per le esercitazioni sui casi di morale, inoltre, secondo la tradizione gregoriana ricorsero ai prealfonsiani dal Busembaum all'Antoine<sup>135</sup>, che dagli anni '30 cedettero il posto a sant'Alfonso e ai suoi trattati»<sup>136</sup>.

---

punto, e quelli che precedettero il formarsi degli schieramenti teologici dei sistemi morali, come Antonino da Firenze e prima ancora Tommaso d'Aquino».

<sup>132</sup> Benché fosse anche censore provinciale per le stampe a Padova, De Grandis definiva pubblicamente il testo del Reyberger - che egli, nell'insegnamento, avrebbe dovuto seguire - «immorale e corrotto, quindi per tale motivo dalla santa Sede proibito». *Ibid.*, 141-142.

<sup>133</sup> A. GAMBASIN, *Un vescovo tra illuminismo e liberalismo. Modesto Farina e il Seminario di Padova (1821-1856)*, Padova 1987, 115. In base a una sovrana risoluzione del 1820, nel 1829 venne istituito a Padova il Collegio Rabbinico, destinato a formare rabbini al passo con i nuovi tempi. Fra i docenti, vanno segnalati Samuel David Luzzatto, innovatore della lingua ebraica moderna, Lelio della Torre, Eude Lolli, ecc. Il Collegio padovano venne chiuso nel 1871, sostituito dal Collegio Rabbinico di Roma. Cfr M. DEL BIANCO COPROZZI, *Il Collegio rabbinico di Padova. Un'istituzione religiosa dell'ebraismo sulla via dell'emancipazione*, Firenze 1996.

<sup>134</sup> Nel mondo germanico, i ripetitori («Repetenten») potevano utilizzare appositi manuali. Cfr H. ADAMS, *Repetitorium der katholischen Theologie: Dogmatik*, Regensburg, 1876; *Moraltheologie*, Regensburg 1878.

<sup>135</sup> Cfr nota 83.

<sup>136</sup> GAMBASIN, *Un vescovo cit.*, 116. Nella prima metà dell'Ottocento, apparvero nel Veneto almeno sei edizioni della *Theologia moralis*: cinque presso Remondini di Bassano (1816, 1822, 1832, 1836-1837, 1847) e una presso Antonelli di Venezia (1833-1836). Cfr nota 1. Remondini pubblicò anche altre opere alfonsiane: *l'Istru-*

A detta del Gambasin, questo «indirizzo in dogmatica e morale è importante per capire l'animo pastorale di molti parroci della diocesi di Padova. La filosofia di san Tommaso rivolgeva l'attenzione all'essere, alla realtà nella sua accezione più precisa metafisica e fisica. I prealfonsiani, soprattutto sant'Alfonso, con l'etica aperta alle situazioni dell'uomo nella sua concretezza psicofisica, spirituale e corporea, lasciavano intravedere la speranza del perdono all'infinita turba dei poveri diavoli che per ignoranza o per degrado materiale e morale si trovavano in condizioni di vita subumane. Neotomismo e alfonsianesimo, fin dagli anni '30 substrato culturale e alimento spirituale dei teologi, crearono una mentalità pastorale lontana sia dal rigorismo giansenistico i cui autori pensavano ad una aristocrazia elitaria di cristiani, sia dal lassimo che relegava i peccatori nella massa degli incapaci di liberazione morale e materiale fin da questa terra. Prepararono pastori d'anime disposti a convivere a lungo con popolazioni in massima parte legate al mondo contadino, a dividerne le situazioni di esistenza e di lavoro»<sup>137</sup>.

Un importante contributo in tale direzione venne fornito anche da Giovanni Prosdocimo Zabeo (1753-1828), professore di teologia pastorale all'università, che riuscì a sostituire a quello del Reichenberger<sup>138</sup> un proprio testo, adottato anche da altri istituti di formazione ecclesiastica del Lombardo-Veneto<sup>139</sup>. Era stato appunto per ovviare a tali sotterfugi e per formarsi una classe di professori ligi alla dottrina ufficiale, che Francesco I aveva aperto a Vienna nel 1816 il Frintaneum, istituto superiore per la preparazione e specializzazione dei futuri docenti dei seminari e delle facoltà teologiche<sup>140</sup>. Fu così che per

*zione e pratica per li confessori*, nel 1808; *l'Homo apostolicus*, nel 1826 e nel 1844-1845; e *Il confessore diretto per le confessioni della gente di campagna*, nel 1850.

<sup>137</sup> GAMBASIN, *Un vescovo* cit., 117. Perciò, al De Grandis il vescovo di Padova aveva affiancato Vincenzo Agostini, «autorevolissimo maestro e consigliere del clero diocesano, seguace e interprete della migliore tradizione teologica e pastorale». *Ibid.*

<sup>138</sup> A. REICHENBERGER, *Pastoralanweisung nach den Bedürfnissen unseres Zeitalters*, voll. 2, Wien 1805-1808.

<sup>139</sup> G.P. ZABEO, *Institutio theologiae pastoralis*, Patavii 1823. Cfr PADOVAN, *La cattedra* cit., 55, 178.

<sup>140</sup> E. HOSP, *Zwischen Aufklärung und katholischer Reform. Jakob Frint, Bischof von St. Pölten, Gründer des Frintaneums in Wien*, Wien 1961; COMINI, *Aspetti e problemi* cit., 679-680; A. GAMBASIN, *Il Frintaneum di Vienna e i testimonia sui professori della facoltà teologica dell'università di Padova dal 1816 al 1873*, in «Quaderni per la storia dell'università di Padova», 15 (1982) Padova 1984, 61-104; *Id.*, *Un vescovo* cit., 68, 92, 106, 110; G. PADOVAN, *La cattedra* cit., 133.

«oltre un quarantennio i professori del seminario di Padova appresero metodi e contenuti di teologia insegnati a Vienna. In quale misura siano stati anche discepoli e portavoce delle dottrine viennesi, resta un problema aperto»<sup>141</sup>.

Se mons. Modesto Farina, vescovo di Padova, non aveva avuto difficoltà ad inviare al Frintaneum i migliori studenti del suo seminario<sup>142</sup>, più cauti erano stati altri vescovi lombardo-veneti. Per esempio, quello di Cremona, che il 14 maggio 1819 segnalava alla Santa Sede le dottrine riprovevoli che venivano insegnate agli alunni di un collegio non menzionato - ma si trattava del Frintaneum - e che rischiavano di infettare «di luteranesimo anche alcune belle provincie dell'Italia»<sup>143</sup>.

<sup>141</sup> GAMBASIN, *Un vescovo* cit., 111. Cfr nota 124.

<sup>142</sup> GAMBASIN, *Un vescovo* cit., 110. Modesto Farina era autore di *Quaestiones et factorum species de sacramento Poenitentiae*, Patavii, Gregoriana, 1834.

<sup>143</sup> *Sulle dottrine che s'insegnano al giovane clero, e che si sostengono nelle pubbliche dispute*. ARCHIVIO DELLA S. CONGREGAZIONE DEGLI AFFARI ECCLESIASTICI STRAORDINARI, Lombardo-Veneto, Pos. 68, fasc. 27, f. 46. Ad altra del vescovo di Cremona del 22 aprile 1819 sono allegati due opuscoli a stampa, con gli elenchi di tesi, difese nell'università di Vienna nel 1817 e nel 1819. Il primo (*Adserta e disciplinis theologicis quae in Caesareo-Regia Scientiarum Universitate Vindobonensi pro summis in Theologicis Honoribus obtinendis defendet Andreas Oberleitner, Abbatiae Ordinis Divi Benedicti ad Scotos...die 4 mensis Septembris MDCCCXVII*, [Vindobonae], Typis Ph. Bauer, 1817, pp. 16), dedicato all'abate Andreas Wenzel, conteneva: *Adserta ex Jure Ecclesiastico* (pp. 6-7); *E Disciplinis Theologicis* (pp. 9-15); *E Disciplinis Morum* (pp. 15-16); *Aus der Pastoral-Lehre* (p.16). Il vescovo di Cremona segnalava, indicandoli con una crocetta sul margine del foglio, i seguenti *Adserta*, tra quelli tratti *Ex Jure Ecclesiastico*: «1. Summa Ecclesiae potestas episcoporum collegio adhaeret»; «3. Civitas ratione habita ecclesiae, quippe in civitate quae est, jura habet, non in, sed circa sacra»; «4. Ecclesia proprio caret jure statuendi impedimenta, contractum matrimonialium dirimentia»; «5. Legislator Austriae valore sponsalium sublato matrimonia ineuntibus benignissime prospexit»; «6. Non absque gravi ratione legislator Austriae canonicum adulterii impedimentum mutavit». Il secondo opuscolo (*Adserta e Disciplinis Theologicis quae...defendet Antonius Karner e Caesareo Regio Sublimioris Educationis Presbyterorum ad S. Augustinum Instituto Dioecesis Jauriensis Presbyter die 4 mensis Martii anno MDCCCXIX*, pp. 18 + 11) - dedicato al principe Ernesto G.F. Schwarzenberg, vescovo di Győr, da Anton Karner, un sacerdote della sua diocesi alunno del Frintaneum - conteneva *Adserta: Ex Jure Ecclesiastico* (pp. 2-3); *Ex Hermeneutica Biblica* (p. 5); *Ex Introductione in SS. Veteris Foederis Libros* (p. 6); *Ex Ethica christiana* (p. 9). Il vescovo di Cremona ne segnalava i seguenti *Adserta*. Tra quelli *Ex Jure Ecclesiastico*: «1. Summa potestas Ecclesiastica non soli Primati, sed Universo Episcoporum Collegio competit»; «3. Ecclesiae imperium sacrum est, resque mere spirituales complectitur; ideoque Majestati civili non dero-

La rivoluzione del 1848-1849 provocò la crisi del sistema imperiale nella facoltà teologica. Il vescovo di Padova, approfittò della sua chiusura per ottenere dal governo (23 settembre 1853) l'autorizzazione a costituire uno studio teologico vescovile, indipendente da quello universitario. I vescovi veneti non inviarono più all'università di Padova la quota prescritta di loro chierici<sup>144</sup>. Per effetto del concordato del 1855, l'imperatore rinunciò formalmente ad alcune prerogative regaliste, riguardanti la direzione della facoltà teologica: alla giurisdizione imperiale subentrava quella patriarcale-episcopale. Finiva così la presenza «del dispotismo imperiale e del giuseppinismo febroniano nell'ateneo patavino».

Nel concilio provinciale del 1859, i vescovi veneti stilarono una *Ratio studiorum*, «sostanzialmente ispirata al concilio di Trento e al Barbarigo, in netto contrasto con gli indirizzi febroniani fino allora imperanti»<sup>145</sup>. Per lo studio della morale, da compiersi nel terzo e nel quarto anno del corso teologico, erano consigliati i manuali del Gury<sup>146</sup> e dello Scavini<sup>147</sup>. «I vescovi partivano dal concetto che la missione del clero consisteva essenzialmente nella "predicazione della parola di Dio" e nella "direzione spirituale"; gli studi della facoltà teologica non dovevano preparare "servi dell'impero" o sacerdoti eruditi, ma testimoni della fede, non "dottori" in teologia, ma "pastori delle anime", non funzionari dello stato, ma ministri della chiesa, non sudditi dell'imperatore, ma figli obbedienti del papa»<sup>148</sup>. In sintonia

---

gat»; «4. Jus constitutiones Ecclesiasticas, ante promulgationem earumdem placet suo subjiendi, Imperanti Civili competit»; «6. Sublato per legem civilem Austriacam sponsaliorum valore, ejus tamen legis vigore contrahentium parti insonti jus conceditur, a resiliente compensationem damni sibi illati postulandi»; tra quelli *Ex Hermeneutica Biblica*: «Interpretatio sic dicta moralis in libris sanctis subsistere non potest»; tra quelli *Ex Introductione in SS. Veteris Foederis Libros*: «4. Fundamentum libri Job historicum est, audaci dictione poetica exornatum»; tra quelli *Ex Ethica Christiana*: «3. Conscientia dubiis agitata eligat partem, quam tutiorem esse cognoscit». Degno di essere sottolineato il fatto che l'ordinario cremonese non trovasse invece censurabile il seguente *adsertum*: «5. Juxta principia ethicae Christianae, cambium censuale licitum est acquirendi medium, si cum usurae iniquitate non sit conjunctum».

<sup>144</sup> Cfr note 114, 117, 120, 122.

<sup>145</sup> A. GAMBASIN, *Il clero padovano e la dominazione austriaca, 1859-1866*, Roma 1967, 179-180.

<sup>146</sup> Cfr nota 165.

<sup>147</sup> *Acta et decreta cit.*, 361. Cfr A. GAMBASIN, *Religione e società dalle riforme napoleoniche all'età liberale*, Padova 1974, 61, 161.

<sup>148</sup> *Id.*, *Il clero padovano cit.*, 181-182.

con questa impostazione era il Colauzzi, che «si professava apertamente per l'equiprobabilismo alfonsiano, respingendo quindi sia il tuziorismo gerdiliano, sia il probabiliorismo della scuola domenicana, sia il probabilismo puro dello Scavini e del Gury»<sup>149</sup>.

Tra il 1831 e il 1848, vide la luce a Venezia un'edizione delle opere complete di s. Alfonso<sup>150</sup>. Nel 1821, nel 1831 e nel 1839 venne ristampato a Bassano anche il *Compendium* del Gesuita p. Andrés Galan (1735-1825)<sup>151</sup>.

Naturalmente, la ricerca sulla diffusione della morale alfonsiana in questo periodo andrebbe estesa anche alle altre diocesi venete. Di quella di Udine, ad esempio, sappiamo che l'insegnamento della teologia morale era di orientamento rigido, basato sul testo dell'Antoine<sup>152</sup>. Fu il futuro arcivescovo Andrea Casasola, professore di morale nel seminario dal 1839 al 1854, ad introdurre la dottrina morale di s. Alfonso<sup>153</sup>. All'operazione si era opposta parte del clero,

<sup>149</sup> *Ibid.*, 212.

<sup>150</sup> L'edizione venne realizzata, in 101 volumi di piccolo formato, da Giuseppe Antonelli. Cfr DE MEULEMEESTER, *Bibliographie*, I, 187.

<sup>151</sup> Cfr note 254-255, 408.

<sup>152</sup> Se ne trovano prove in *Epitome theologiae moralis in Seminario Aquileiensi a Gaspare Vattolo I.U.D. traditae et a Michaele Grandi sacerdote de Gonario D.A. defensae*, Udine, Fongarini, 1743.

<sup>153</sup> Andrea Casasola (1806-1884) fu vescovo di Concordia (1855-1864) e arcivescovo di Udine (1863-1884). A proposito del suo insegnamento della morale nel seminario di Udine, è stato scritto: «Nel nostro seminario, come nella maggior parte, aveva poste radici il rigorismo morale dell'Antoine, residuo ultimo dei vecchi concetti giansenistici. L'Antoine era stato per parecchio tempo il testo di questa disciplina; più tardi soltanto veniva sostituito dallo Scavini. Il Darù era rigido difensore dell'idee dell'Antoine: per lui, vissuto nella prima metà del secolo, tali idee avevano ottenuto una specie di prescrizione. Perciò quando il giovine professor Casasola osò alzare la voce contro di esse sostenendo il *probabilismo*, e introdurre testi informati alla dottrina alfonsiana, quali il Gury, il vecchio cadorino dovette allarmarsi sulle prime ed avversare le novità dell'ardito abatino friulano. Un giorno in iscuola, durante gli esami, scoppiò una vivace disputa tra i due avversari. Il Darù si scandalizzò addirittura del lassismo del giovine professore, e lo ammonì severamente». Ma poi ebbe un ripensamento: «Si mise egli a studiare s. Alfonso, senza preoccupazioni, con lealtà di galantuomo. La conseguenza ne fu che un giorno, venuto in seminario, entrò in iscuola durante la lezione del Casasola, e, con la ingenuità d'uno spirito elevato, disdisse i suoi vecchi principi errati e approvò pienamente l'insegnamento del professore combattuto». L'episodio era accaduto nel periodo (1845-1846), in cui il Darù aveva ricoperto la carica di vicario capitolare. *Il seminario di Udine* cit., 369. Cfr L. MUSSIANO, *Elogio funebre di S.E. Mons. Andrea Casasola Arcivescovo di Udine...*, Udine 1884.

compreso il vicario generale Darù<sup>154</sup>.

Nella diocesi di Verona, da tempo l'indirizzo predominante nel campo della teologia morale era quello rigorista<sup>155</sup>. Lo aveva promosso mons. Giovanni Morosini O.S.B., vescovo dal 1772 al 1789<sup>156</sup>. Di orientamento opposto fu il successore, Giovanni Andrea Avogadro S.J. (1790-1805), che favorì la diffusione delle opere di s. Alfonso, anche se in diocesi continuò ad operare un gruppo di sostenitori del rigorismo<sup>157</sup>. Ad essi si accostò il vescovo Innocenzo Maria Liruti O.S.B. (1807-1827)<sup>158</sup>, del quale nel 1817 la S. Congregazione dei Vescovi e

<sup>154</sup> Andrea Darù era stato professore di morale nel seminario nel 1815. Morì ottantaduenne il 2 novembre 1853. *Il seminario di Udine* cit., 450, 481.

<sup>155</sup> G. EDERLE, *Dizionario cronologico bio-bibliografico dei Vescovi di Verona. Cenni sulla Chiesa veronese*, Verona 1965, 93; O. VITTORINI, *Don Mazza di fronte alla questione alfonsiana*, in AA.Vv., *Miscellanea di studi mazziani. Nel centenario della morte di Don Nicola Mazza (1790-1865)*, I, Verona 1966, 366. Sul verso del frontespizio di una copia dell'*Istruzione e pratica per li confessori* (Venezia, Remondini, 1759), conservata nella Biblioteca dei Redentoristi di Bussolengo (VR), una mano ignota - probabilmente del sacerdote Francesco Montresor, di Bussolengo - ha scritto: «Hic liber emptus fuit die 23 septembris anni 1761, et solvi £ 7. Prostant hi libri apud Petrum Antonium Bernum Veronae Bibliopolam in Vico Leonum. Legendi tamen sunt sapientissimo iudicio, cum magna circumspectione, ob varias opiniones in eis contentas, minus tutas, quae a plerisque rejiciuntur, etc.». Nel risguardo si legge: «Il P. Liguori controscritto fu fatto Vescovo della Città d'Aquila nel Regno di Napoli l'anno 1762. E' passato a miglior vita in genn.o dell'anno 1771 (così fu scritto su' fogli, ma si seppe poi che allora non fu vero)». A fugare i pregiudizi dell'anonomo nei confronti dell'opera di s. Alfonso, non era bastata la seguente sentenza di s. Bonaventura, posta in epigrafe, all'inizio dell'*Istruzione*: «Cavenda est conscientia nimis larga, et nimis stricta; nam prima generat praesumptionem, secunda desperationem. Prima saepe salvat damnandum; secunda contra damnat salvandum. S. BONAVENTURA, *Theol. verit.*, lib. 2, cap. 23. num. 1». La stessa Biblioteca dei Redentoristi di Bussolengo possiede una copia («ad usum Dominici Zanella Sacerdotis, dein ad usum Julii Brighenti Parochi Cisani») di H. BUSEMBAUM, *Medulla theologiae moralis*, Editio tertia patavina, Patavii, Typis Seminarii apud J. Manfrè, 1713.

<sup>156</sup> EDERLE, *Dizionario* cit., 85; C. BARBOLAN, *Aspetti della vita di pietà nella Chiesa veronese del Settecento*, Verona 1987, 38-40.

<sup>157</sup> EDERLE, *Dizionario* cit., 93-96.

<sup>158</sup> *Ibid.*, 96-99. Cfr M. ZENARI, *Chiesa e Stato in Innocenzo Liruti, 1741-1827*, Roma 1981. Il 6 febbraio 1817, il can. Alessandro Stagni scriveva da Udine all'abate Mauro Cappellari a Roma: «E' morto, come sapete, Monsignor [Giuseppe Maria Bressa O.S.B., vescovo] di Concordia, con cui non ho mai voluto stringere rapporti di sorta alcuna. Agli occhi dei giansenisti egli è volato al Cielo. Monsignor Liruti, Vescovo di Verona, scrive a Monsignor Vicario Cappellari di aver perduto nel Vescovo di Concordia un suo vero amico, e il suo conforto; e perciò piagne moltissimo per tal perdita. Si consola poi, perché la sua anima benedetta è volata in Paradiso. Un giansenista presentemente sta scrivendo l'elogio. E non abbiám noi ragione di

Regolari disapprovò la decisione di adottare per il seminario il manuale di L. Habert, ritenuto filogiansenista, in sostituzione di quello dell'Antoine<sup>159</sup>. Per merito di privati - come s. Gaspare Bertoni (1777-1853), e gli ecclesiastici del circolo che faceva capo a lui - gradualmente la morale alfonsiana prese piede in diocesi, specialmente dopo la beatificazione di Alfonso<sup>160</sup>. Anche se nel settembre del 1817, durante gli esercizi spirituali tenuti in seminario, venne ancora «proposto a modello di fermezza in confessionale "l'arciprete Biliati" che "ha confessato quattro ore senza assolverne uno"». In quella occasione, il predicatore non aveva ommesso di ricordare - tra l'altro - che erano ben 24 i «modi di peccar colla lingua»<sup>161</sup>.

Favorevoli alla morale alfonsiana furono sia mons. Giuseppe Grasser (1829-1839), successore del Liruti, sia numerose personalità ecclesiastiche veronesi<sup>162</sup>. Come Nicola Mazza, che dispose «intorno al 1840 che i sacerdoti formati nel suo Istituto si perfezionassero, dopo il corso teologico, per un periodo di quattro anni nelle scienze sacre e particolarmente nella Morale Grande di Sant'Alfonso»<sup>163</sup>. Mons. Aurelio Mutti O.S.B. (1840-1852)<sup>164</sup>, subentrato al Grasser, ordinò che ai principi della morale alfonsiana fosse improntato l'insegnamento impartito ai chierici. Nel 1851 venne edito a Verona il *Compendium* del Gury<sup>165</sup>. Fu proprio l'incauto intervento del professore di morale del

ridere?». ARCHIVIO DELLA S. CONGREGAZIONE DEGLI AFFARI ECCLESIASTICI STRAORDINARI, Lombardo-Veneto, Pos. 74, fasc. 28, f. 44. Il 19 febbraio, Mauro Cappellari rispondeva da Roma allo Stagni: «Non sapevo la morte di Monsignor di Concordia. Da quanto mi dite, parmi di rilevare che la lira non renda buon suono». *Ibid.*, f. 47.

<sup>159</sup> N. DALLE VEDOVE, *Il beato Gaspare Bertoni*, IV, Roma 1980, 80, 129. Il Liruti scrisse una lettera al servo di Dio Nicola Mazza, «per spiegargli che "moralisti sicuri" rimanevano soltanto i rigoristi». *Ibid.*, 129. Nel 1818, un rapporto segreto della polizia deprecava che i Filippini di Verona che, «dando una grandissima importanza alla confessione auricolare e spingendo più di ogni altro sacerdote cattolico la difficoltà nell'assolvere i penitenti, pongono, col negarla, in disperazione i deboli, ed allontanano i discoli dal freno della religione: ciò che infinitamente pregiudica alla domestica tranquillità, non meno che alla pubblica morale». G. BIADOGO, *La dominazione austriaca e il sentimento pubblico a Verona dal 1814 al 1847*, Roma 1899, 129.

<sup>160</sup> DALLE VEDOVE, *Il beato Gaspare Bertoni* cit., IV, 81, 129, 271.

<sup>161</sup> *Ibid.*, 81.

<sup>162</sup> EDERLE, *Dizionario* cit., 99-100.

<sup>163</sup> VITTORINI, *Don Mazza* cit., 369.

<sup>164</sup> EDERLE, *Dizionario* cit., 104-105.

<sup>165</sup> J.-P. GURY, *Compendium theologiae moralis ex genuina doctrina S. Alphonsi Mariae de Ligorio... Addito jure austriaco per D.r Didacum Micheletti*, voll. 3, Veronae, Typis L. De Giorgi, 1851, voll. 3.

seminario, Carlo Fedelini, ad innescare a Verona la polemica che contrappose i fautori della dottrina morale di s. Alfonso ai seguaci del Rosmini («questione rosminiana»<sup>166</sup>). Il Roveretano – di cui proprio nell'anno della canonizzazione di Alfonso (1839) era apparso il *Trattato della coscienza* - aveva esaminato il principio alfonsiano «lex dubia sive positiva, sive naturalis, non obligat». Di tale principio «poneva l'eccezione per la legge naturale, cioè per il caso in cui l'azione in esame fosse cattiva per sua natura, cessando (a suo avviso) in tal caso di essere dubbia». Diverso era il punto di vista del Fedelini, che nel 1852 pubblicò a Verona l'opuscolo *S. Alphonsus a Ligorio seipsum vindicans*, al quale replicò il rosminiano Antonio Missiaglia. La polemica continuò anche dopo la morte del Rosmini<sup>167</sup>.

Nel seminario di Vicenza, durante l'episcopato di Giuseppe Maria Peruzzi (1819-1830), il corso teologico era di quattro anni. L'insegnamento della teologia morale avrebbe dovuto durare tre anni, ma in pratica veniva concentrato nel terzo anno. Il professore utilizzava vari testi, specialmente quello dell'Antoine. Allorché ottenne tale cattedra (1819), Giuseppe Novello - di orientamento alfonsiano - pre-

---

<sup>166</sup> Inizialmente, la «questione rosminiana» a Verona vertè su due temi: «la critica mossa da Rosmini al probabilismo di S. Alfonso, e la riforma dell'insegnamento della filosofia per il Seminario». D. GALLIO, *Temi e figure della questione rosminiana a Verona in documenti dell'Archivio Mazza*, in AA.Vv., *Miscellanea di Studi Mazziani* cit., I, 382. Il 22 ottobre 1842, mons. Mutti scriveva al nunzio a Vienna, mons. Ludovico Altieri: «Pur troppo è tutta via pericoloso il giansenismo, ma grazie a Dio ritengo che la mia Diocesi ne sia perfettamente esente. Vi fu un tale uscito dal Veronese, che avea pubblicato uno scritto, che fu poi condannato, il quale sarebbe rientrato in diocesi; ma io non ho voluto per niun modo accettarlo. In quanto a Rosmini sono informato dalle voci corse, sebbene non abbia letta la sua opera. Non ha guari però ebbi da Roma notizia che nulla si sarebbe deciso contro la sua opera. Comunque sia, certo è che io sono nella ferma deliberazione di non permettere che qui s'introduca il suo istituto se non coll'approvazione della S. Sede; né posso dissimulare che l'istituto non possa tornare utilissimo a questa Diocesi, mentre dichiara al servizio del Vescovo i suoi religiosi, e d'altra parte io mi trovo nella estrema penuria di sacerdoti. Ma torno a ripetere, se Rosmini sarà dichiarato in errore, certamente non porrà piede nella Diocesi di Verona, né si farà qui alcuna cosa in proposito, senza la piena approvazione di Sua Santità». ARCHIVIO DELLA S. CONGREGAZIONE DEGLI AFFARI ECCLESIASTICI STRAORDINARI, Lombardo-Veneto, Pos. 100, fasc. 32, f. 15. In giugno, vi fu uno scambio di dispacci tra mons. Altieri e mons. Giovanni Brunelli, segretario della S. Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari, sul «progetto di erezione di una casa di Rosminiani in Verona». *Ibid.*, ff. 10-14'.

<sup>167</sup> GALLIO, *Temi e figure* cit., 388-404.

ferì utilizzare i propri appunti <sup>168</sup>

b - Lombardia <sup>169</sup>

Il piano di studi del 1815 prevedeva l'istituzione - oltre di quella di Padova - di una facoltà teologica anche a Milano, in sostituzione del soppresso «portico teologico» di Pavia, che in un primo tempo si era pensato di ripristinare <sup>170</sup>. Difficoltà di vario genere - aggiunte alla tenace resistenza dei vescovi lombardi, che temevano di perdere il controllo della formazione del loro clero, come ai tempi del Seminario Generale pavese - impedirono la creazione della facoltà teologica a Milano <sup>171</sup>.

Se le autorità politiche avevano rinunciato alla istituzione di una facoltà teologica in Lombardia, mantenevano la volontà di controllare la formazione del clero, almeno di quello destinato ad assumere funzioni direttive nell'ambito ecclesiastico. Perciò, ordinarono che il seminario arcivescovile di Milano - nel quale dovevano confluire alunni anche delle altre diocesi lombarde - strutturasse i corsi sui piani di studio della facoltà teologica di Vienna. Il che avrebbe consentito di controllare la scelta dei professori, l'assegnazione delle cattedre, l'applicazione dei programmi, lo svolgimento degli esami, ecc. <sup>172</sup>. Anche in Lombardia, venne ordinato ai vescovi suffraganei di inviare nel seminario di Milano un chierico - scelto tra quelli «distinti

<sup>168</sup> E. REATO, *Dibattito*, in AA.Vv., *Il vescovo Giovanni Antonio Farina e il suo Istituto nell'Ottocento veneto* (Atti del Convegno, Vicenza 23-25 gennaio 1987), a cura di A.I. Bassani, Roma 1988, 434.

<sup>169</sup> P. STELLA, *Giansenismo e Restaurazione religiosa in Lombardia. Problemi storiografici in margine alle lettere di mons. Pagani vescovo di Lodi († 1835) a mons. Tosi vescovo di Pavia († 1845)*, in AA.Vv., *Chiesa e spiritualità* cit., 323-358. Cfr P. MAGNANI, *Gli studi teologici nel seminario di Pavia dal 1800 al 1823*, in «La Scuola Cattolica», 98 (1970) 259-291.

<sup>170</sup> Il progetto non dovette essere accantonato definitivamente, se in un documento romano del 1828 si legge: «Ora è ordinato dal Governo di fare un piano di studi Teologici da mettere a Pavia. Tre professori di Pavia, che n'ebbero l'incarico, l'hanno già esteso. Quindi si teme che si tenti d'introdurre il Seminario generale nel Regno Lombardo, ed alcuni Vescovi o per viltà, o per persuasione sarebbero aderenti». ARCHIVIO DELLA S. CONGREGAZIONE DEGLI AFFARI ECCLESIASTICI STRAORDINARI, Lombardo-Veneto, Sess. 112, fasc. 11, ff. 780, 788'.

<sup>171</sup> SOLARO, *Il seminario* cit., 21,24-26, 38.

<sup>172</sup> *Ibid.*, 37-38. Il dispaccio governativo specificava che nel seminario di Milano «l'insegnamento teologico» si doveva «conformare a quello dell'Università di Vienna». Copia in ARCHIVIO DELLA S. CONGREGAZIONE DEGLI AFFARI ECCLESIASTICI STRAORDINARI, Lombardo-Veneto, Pos. 63, fasc. 25, f. 17.

per talenti e per saviezza» - ogni 40 parrocchie. Fu così che, dal 1820 al 1830 - nonostante il parere contrario di vari vescovi che, come diceva quello di Cremona, mons. Omobono Offredi (1791-1829), avrebbero preferito «custodire gelosamente [...] queste tenere pianticelle»<sup>173</sup> - ai circa 240 alunni milanesi se ne aggiunse una quarantina di extradiocesani<sup>174</sup>. Al termine di questo periodo, le diocesi lombarde avevano avuto, «chi più chi meno, da 20 a 30 sacerdoti uniformemente preparati in base alle disposizioni sovrane e capaci di insegnare nei rispettivi seminari con la dovuta competenza», e di occupare i posti direttivi nelle singole diocesi<sup>175</sup>. Perciò, essendosi ormai esaurite le possibilità di impiegare tale personale specializzato, la sovrana risoluzione del 18 giugno 1832 lasciava liberi i vescovi di continuare o no ad inviare chierici nel Seminario Maggiore milanese<sup>176</sup>.

In quest'ultimo, il programma del corso teologico fissato nel 1820 rimase praticamente immutato anche in seguito<sup>177</sup>. La morale veniva insegnata in ciascun anno del quadriennio teologico. Nell'ultimo anno, ad essa si aggiungevano la pastorale teorico-pratica, la catechetica e la metodica<sup>178</sup>. Docente di teologia morale fu, dal 1820 al 1858, Giambattista Vegezzi, che nel 1826 divise la cattedra con i professori Giovanni Genderini, Carlo De Magistris, e successivamente con Felice Pestalozza. Il Vegezzi<sup>179</sup> e il Pestalozza<sup>180</sup> non utilizzavano il testo ufficiale, ma appunti personali. Da una relazione di mons. Carlo

<sup>173</sup> *Ibid.*, f. 19'. Cfr note 117, 143.

<sup>174</sup> SOLARO, *Il seminario cit.*, 43-48. In realtà, i chierici furono meno dei 60 che le 2.400 parrocchie lombarde - nella proporzione di 1 chierico ogni 40 parrocchie - avrebbero dovuto fornire. PADOVAN, *La cattedra cit.*, 34-35; SOLARO, *Il seminario cit.*, 32-33.

<sup>175</sup> Un dispaccio aulico del dicastero viennese per gli Affari Ecclesiastici del 4 marzo 1829 lamentava che in molti seminari lombardi, nel quadriennio teologico, si insegnasse soltanto teologia dommatica, teologia morale e storia ecclesiastica. *Ibid.*, 49.

<sup>176</sup> *Ibid.*, 47-51.

<sup>177</sup> *Ibid.*, 60.

<sup>178</sup> *Ibid.*

<sup>179</sup> Sul corso tenuto nel seminario di Milano da Giambattista Vegezzi (1789-1858), negli anni 1841-1844, cfr G.B. GUZZETTI, *L'insegnamento della morale e della pastorale nel seminario di Milano negli anni 1841-1844*, in «La Scuola Cattolica», 111 (1983) 590-591. Vegezzi dette alle stampe il suo corso, col titolo di *Institutiones theologiae moralis*, Milano 1849-1850, tt. 4. Cfr SOLARO, *Il seminario cit.*, 80.

<sup>180</sup> Sul corso tenuto nel seminario di Milano da Felice Pestalozza (1805-1869), cfr GUZZETTI, *L'insegnamento cit.*, 588-589. Nello stesso periodo, Giuseppe Torchio (1801-1873) insegnava pastorale. Cfr *ibid.*, 581-582.

Caccia Dominioni del 13 aprile 1859, si apprende che nel Seminario Arcivescovile milanese alla teologia morale erano assegnate cinque ore settimanali (negli ultimi tre anni del quadriennio teologico). Il testo era quello del Gury<sup>181</sup>. Alla preparazione degli alunni contribuivano anche i ripetitori, che riproponevano la materia spiegata dai docenti<sup>182</sup>. Le accademie, tenute a scadenza periodica (ogni settimana, od ogni 15 giorni), permettevano di verificare il profitto degli alunni. Fu proprio in occasione di una di queste che l'11 marzo 1823 un gruppo di alunni, per lo più bresciani, accusarono il professor Bosisio di seguire nel suo insegnamento le «orme giansenistiche del professor Tamburini»<sup>183</sup>. Il Bosisio veniva anche accusato di aver assegnato ai chierici, come esercizio di eloquenza, dei temi di stampo quesnelliano, e di seguire un eccessivo rigorismo nella pratica della penitenza<sup>184</sup>. L'episodio allarmò alcuni vescovi suffraganei, che ne trassero un'ulteriore giustificazione della loro ritrosia all'invio di chierici nel Seminario di Milano<sup>185</sup>.

Nel 1855, venne fondato a Milano l'Istituto di Perfezionamento «Maria Immacolata», che, come si legge nell'*Istromento* di fondazione, aveva la finalità di raccogliere «giovani sacerdoti fra i più reputati ed idonei e che non abbiano sufficienti beni di fortuna, allo scopo di accrescere e perfezionare la cultura teologica già da essi ricevuta»<sup>186</sup>. Fin dagli inizi, vi veniva studiata la dottrina morale alfonsiana<sup>187</sup>. Nella stessa città vide però la luce una ristampa del manuale del Cingari<sup>188</sup>.

Un altro manuale di orientamento rigido, quello dello Sperone,

---

<sup>181</sup> «Per lo studio della Teologia Morale è obbligatorio il testo *Compendium theologiae moralis ex genuina doctrina S. Alphonsi M. de Liguorio, auctore J.P. Gury*». ARCHIVIO DELLA S. CONGREGAZIONE DEGLI AFFARI ECCLESIASTICI STRAORDINARI, Lombardo-Veneto, Pos. .131, fasc. 37, f. 123.

<sup>182</sup> SOLARO, *Il seminario* cit., 48.

<sup>183</sup> L. MANTOVANI, *Diario politico-ecclesiastico di Milano*, VI, p. 386, in BIBLIOTECA AMBROSIANA, Milano: ms, 1814. Cit. da SOLARO, *Il seminario* cit., 70.

<sup>184</sup> *Ibid.*, 69.

<sup>185</sup> *Ibid.*, 71, 84-85.

<sup>186</sup> RIMOLDI, *L'Istituto* cit., 8, 10. Cfr note 29, 64-69, 89.

<sup>187</sup> RIMOLDI, *L'Istituto* cit., 23-24. Nel 1849, apparve a Milano un'edizione della *Theologia moralis* di s. Alfonso. Cfr nota 1.

<sup>188</sup> A. CINGARI, *Manuale del confessore, o Compendio di morale cristiana. Ad uso principalmente de' parrochi di campagna*, Milano, Salvi & C., 1851.

ebbe a Milano almeno tre ristampe in un decennio<sup>189</sup>. Il suo influsso dovette essere bilanciato dalla pubblicazione di opere di indirizzo benignista, come il compendio del Gousset<sup>190</sup>. Non va poi dimenticato che, tra il 1822 e il 1833, l'editore Luca Corbetta di Monza aveva pubblicato in 68 volumi le opere di s. Alfonso, alcune delle quali ebbero una seconda e una terza edizione<sup>191</sup>. Allo stesso editore si dovette, nel 1827, un'edizione della traduzione italiana delle *Réflexions* del Lanteri<sup>192</sup>, e nel 1833 un'edizione della traduzione italiana della *Justi-*

<sup>189</sup> La *Morale teorico-pratica* di P. SPERONE, venne pubblicata in voll. 4 a Milano dal Bettoni nel 1828; dal Truffi nel 1828-1829; e dal Ferrario nel 1837. Alle pp. 58-59 del vol. III, di quest'ultima edizione, con riferimento a Concina, si legge che, sia tra i «giansenisti» che tra i «probabilisti», c'è «chi vuol render impossibile la strada del cielo, e chi troppo la vuol rendere piana. La strada di mezzo è la strada della legge; e dove dalla legge chiaramente non si rileva ciò che è più verisimile, ciò che è più conforme alla medesima si deve tenere. *Tene medium, si non vis perdere modum. Locus medius tutus est.* Ed è più facile declinare al lassismo che al rigorismo; ed i padri della Chiesa hanno più che altro declamato contro la troppa indulgenza tanto nei primi secoli quanto nei secoli a noi più vicini». Sperone enumerava ben nove casi in cui il confessore doveva «differire o negare l'assoluzione». *Ibid.*, 61-75. Sull'«usura», cfr *ibid.*, 151-173. L'opera venne ripubblicata a Napoli nel 1845 e nel 1849. In quest'ultima edizione (vol. I, p. IV) è riportata la lettera del 1° dicembre 1820, con cui mons. Giovanni A. Nicola, vescovo di Alba (1818-1834), ringraziava l'autore, che gli aveva dedicata la «bellissima ed utilissima sua opera». Mons. Nicola continuava: «sarà di un uso grandissimo in questo tempo, in cui tanti, che poco sanno di latino, possono con somma facilità abilitarsi per le confessioni ed essere di grande aiuto alle diocesi, che tutte grandemente scarseggiano di confessori; e procurerò di render questa sua ottima *Teologia morale* comune nella diocesi». Con breve dell'11 gennaio 1827, Leone XII conferiva allo Sperone - che gli aveva fatto omaggio della sua *Morale teorico-pratica* - un'onorificenza pontificia, «per aver dato alla luce la presente opera di morale, e quella in lingua latina *sub vestigiis Alasia atque Rogeri*». *Ibid.*, p. VII.

<sup>190</sup> T.-M.-J. GOUSSET, *Manuale compendium moralis theologiae juxta principia S. Alphonsi Ligorii aliorumque probatissimorum auctorum, nec non ad normam recentissimi operis M.J. Gousset...addita recensione...*, Mediolani, Typis Pirota et Socc., 1850, voll. 2; ID., *Manuale compendium moralis theologiae juxta principia S. Alphonsi Ligorii aliorumque probatissimorum auctorum*, Editio altera novis curis emendatissima, Mediolani 1859.

<sup>191</sup> DE MEULEMEESTER, *Bibliographie*, I, 186-187. Anche altri editori lombardi pubblicarono scritti alfonsiani. Come C. Wilmant di Lodi, che nel 1848 stampò un «volume unico» di *Opere spirituali* (Parte I: *Della visita del Santissimo Sacramento*, pp. 3-167; Parte II: *Riflessione ed affetti sulla Passione di Gesù Cristo*, pp. 168-324; Parte III: *Il modo di ascoltare la Santa Messa*, pp. 325-332; *L'apparecchio per la confessione*, pp. 333-338; *Le canzoncine spirituali*, pp. 339-380).

<sup>192</sup> [P. B. LANTERI], *Riflessioni sulla santità e dottrina del B. Alfonso Maria de Liguori*, Monza, per Luca Corbetta, 1827. Cfr nota 90.

fication del Gousset<sup>193</sup>. Nel 1849 il Guglielmini pubblicò a Milano alcune opere morali di s. Alfonso<sup>194</sup>.

Con il dispaccio governativo indirizzato ai vescovi lombardi il 21 settembre 1818, l'imperatore ordinava che «anche ne' Seminari Vescovili, oltre la Teologia Dogmatica e la Morale vi s'insegnino il Diritto Canonico, la Storia Ecclesiastica, l'Archeologia Biblica, e l'Esegesi dell'antico e nuovo Testamento, col sussidio della lingua ebraica e greca, e finalmente vi s'insegni la Teologia Pastorale, la Catechetica, la Pedagogia». A tale scopo, agli ordinari veniva inviato «un esemplare delle istruzioni disciplinari, dietro le quali sono regolati gli studi ne' Seminari Vescovili degli Stati Austriaci di Germania»<sup>195</sup>. Dalle risposte dei vescovi pervenuteci, si apprende il tipo d'insegnamento impartito nei loro seminari, i nomi e la preparazione dei docenti, i manuali adottati, ecc. Per esempio, nel seminario di Cremona la teologia morale era insegnata da d. Domenico Torregiani, parroco di S. Abbondio, «cremonese, educato egli pure in questo Seminario, soggetto superiore ad ogni eccezione, per carattere e capacità». Al Torregiani, nominato professore da un anno, il vescovo aveva imposto di usare il manuale dell'Antoine<sup>196</sup>.

La circolare governativa del 2 maggio 1829 menzionava i seminari di Milano e di Pavia come i soli in cui venivano insegnate tutte le materie prescritte dai vigenti regolamenti<sup>197</sup>.

Nel seminario di Pavia, fino al 1829, la cattedra di teologia morale venne tenuta da Vincenzo Rusconi, ex Domenicano. Anche se il testo prescritto era quello dell'Antoine - integrato da quelli del Concina e del Patuzzi, autori anch'essi rigoristi - il Rusconi utilizzava un proprio manoscritto<sup>198</sup>. In esso, si rilevava «il larghissimo uso della Somma Teologica di S. Tommaso, il ricorso frequente alle opere del card. Lambertini ed alla morale del Liguori»<sup>199</sup>. La sopravvivenza del

<sup>193</sup> T. GOUSSET, *Giustificazione della teologia morale del B. Alfonso Maria de Liguori*, Monza, Tipografia Corbetta, 1833.

<sup>194</sup> *Theologia moralis...Praxis confessarii...et Examen ordinandorum...*, Mediolani, Guglielmini, 1849, voll. 3.

<sup>195</sup> ARCHIVIO DELLA S. CONGREGAZIONE DEGLI AFFARI ECCLESIASTICI STRAORDINARI, Lombardo-Veneto, Pos. 63, fasc. 25, f. 17.

<sup>196</sup> *Ibid.*, f. 19'.

<sup>197</sup> MAGNANI, *Gli studi teologici cit.*, 284.

<sup>198</sup> *Ibid.*, 280.

<sup>199</sup> *Ibid.*, 289-290.

portorealismo nella diocesi pavese durante la prima metà dell'Ottocento fu un fenomeno «ampiamente estraneo alla stragrande maggioranza del clero e alla prassi pastorale [...], limitato ad una cerchia ristretta di docenti del seminario. Rigoriste rimasero in materia penitenziale le prospettive di Pietro Lanfranchi, incaricato dal vescovo Luigi Tosi dell'insegnamento teologico negli anni 1809-1847. Agostinista fu il professore Siro Giambelli, mentre più apertamente schierati sulle posizioni gianseniste furono Atanasio Donetti, docente di morale, e Marco Emmanuel, segretario del Tosi e principale responsabile di un accerchiamento rigorista intorno alla limpida figura del presule negli ultimi anni del suo episcopato»<sup>200</sup>.

Fino al Vaticano I, tra il clero pavese prevalsero due correnti: «L'una assertrice di libertà e di tolleranza nelle opinioni teologiche, orientata, in teologia morale, secondo le esigenze dell'agostinianismo rigido, con la preoccupazione di delimitare gli ambiti del magistero papale; l'altra più aperta e comprensiva nella teoria e nella pratica penitenziale, più manifestamente devota al papato, e tesa ad eliminare tracce di mentalità filogiansenista nell'ambito del clero»<sup>201</sup>.

In qualche diocesi, la polemica circa l'insegnamento della dottrina alfonsiana nel seminario mascherava in realtà un regolamento di conti tra fazioni del clero rivali. Per esempio a Bergamo, dove - secondo una relazione trasmessa alla S. Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari - «la sola gelosia per la preponderanza della sua autorità sopra i chierici e sopra il clero» aveva provocato l'estromissione dal seminario di un gruppo di sacerdoti appartenenti al «Collegio Apostolico»<sup>202</sup>. Tra questi, il rettore Girolamo Verzeri<sup>203</sup>, il

<sup>200</sup> M. Bernuzzi, *Gli studi ecclesiastici alla facoltà teologica di Pavia*, in AA.Vv., *Diocesi di Pavia*, a cura di A. Caprioli, A. Rimoldi, I. Vaccaro, Brescia 1995, 363.

<sup>201</sup> MAGNANI, *Gli studi teologici cit.*, 291. In una lettera inviata a mons. Ramazzotti, probabilmente nel 1851, Atanasio Donetti, successore del Rusconi, scriveva a proposito di mons. Tosi: «Trovò egli in seminario, per professore di teologia morale un uomo [Rusconi] di molto studio e di vita angelica, ma di opinioni affatto inconciliabili con i propri principi teologici. Lungi dal licenziarlo per questa ragione e dal promuoverlo per rimuoverlo se lo ebbe carissimo, l'onorò specialmente, lo promosse, ma conservò nel suo posto». *Ibid.*, 281.

<sup>202</sup> Il Collegio Apostolico era un'istituzione bergamasca, modellata, in parte, «sulla congregazione milanese degli Oblati di Rho». Per l'importanza che ebbe nella vita della diocesi, cfr R. AMADEI, *Il clero bergamasco e il Risorgimento italiano (1831-1861)*, Bergamo 1972, p. XXVI-XXVIII.

<sup>203</sup> Girolamo Verzeri (1804-1883), fu capo del Collegio Apostolico (1836-

vice-rettore Francesco Venanzi (o Venanzio)<sup>204</sup>, e i direttori spirituali Giambattista Caironi<sup>205</sup> e Angelo Moroni<sup>206</sup>:

«A colorire poi meglio tali determinazioni si gridò alto e si gridò tuttora contro le dottrine lasse e scandalose (così pur sempre chiamano le dottrine di S. Alfonso de' Liguori), sostenute e fomentate dal Direttore del Seminario e da' suoi; e per ottenere più ascolto presso alcuni secolari pregiudicati si prese una parola ad prestito dai nemici del cattolicesimo e si gridò anche *gesuitismo*, *gesuitismo*»<sup>207</sup>.

Durante la vacanza - protrattasi dalla morte di mons. Pietro Mola (16 gennaio 1829<sup>208</sup>) alla nomina del successore, mons. Carlo Gritti Morlacchi (28 febbraio 1831) - la sede bergamasca era stata retta dal vicario capitolare Giuseppe Benaglio<sup>209</sup>. Questi aveva nominato

1850) e rettore del seminario di Bergamo (1835-1845). Estromesso dal seminario, venne nominato canonico, e in seguito vescovo di Brescia (1850-1883). AMADEI, *Il clero cit.*, p. XXVII. Cfr. A. FAPPANI, *L'episcopato di Girolamo Verzeri (1850-1883)*, Roma 1982; M. TACCOLINI, *La Chiesa bresciana nei secoli XIX e XX*, in Aa.Vv., *Diocesi di Brescia*, a cura di A. Caprioli, A. Rimoldi, L. Caccaro, Brescia 1992, 108-118.

<sup>204</sup> Francesco Venanzi (1808-1870) fu membro del Collegio Apostolico e vice-rettore del seminario di Bergamo (1831-1845), prima di entrare nella Compagnia di Gesù. M. CARINI, *Memorie intorno alla vita del p. Francesco Venanzi della Compagnia di Gesù*, Venezia 1878; AMADEI, *Il clero cit.*, p. XXVII.

<sup>205</sup> Giambattista Caironi (1801-1870) fu membro del Collegio Apostolico, professore di grammatica nel seminario (1817-1835), direttore spirituale dei chierici teologi (1835-1845) e vicario generale (1854-1856). *Ibid.*

<sup>206</sup> Angelo Moroni (1815-1879), fu membro del Collegio Apostolico, direttore spirituale delle camerate dei piccoli e professore di liturgia nel Seminario di Bergamo. *Ibid.*

<sup>207</sup> La relazione - non datata, ma stesa fra l'ottobre del 1845 e la fine del 1846 - è conservata in ARCHIVIO DELLA S. CONGREGAZIONE DEGLI AFFARI ECCLESIASTICI STRAORDINARI, Lombardo-Veneto, Pos. 101, fasc. 32, ff. 22-23'. Il brano citato è a f. 22'.

<sup>208</sup> Pietro Mola (1755-1829) fu vescovo di Bergamo dal 1819 al 1829. «La sua formazione teologica, le polemiche con il proprio vescovo, le amicizie quasi tutte nell'ambito del giansenismo lombardo o dei personaggi ritenuti giansenisti, lo rendevano sospetto presso la maggioranza del clero bergamasco». R. AMADEI, *Dalla Restaurazione a Leone XIII*, in Aa.Vv., *Diocesi di Bergamo*, a cura di A. Caprioli, A. Rimoldi e L. Vaccaro, Brescia 1988, 236.

<sup>209</sup> Giuseppe Benaglio (1767-1836) fu membro del Collegio Apostolico, canonico teologo, professore di teologia dogmatica nel seminario di Bergamo (1799-1803), commissario disciplinare del seminario (1818-1827), rettore del seminario (1827-1831), vicario capitolare (1829-1831), vicario generale (1831-1836) e fondatore - con la b. Teresa Eustochio Verzeri (1801-1853), di cui fu per 20 anni direttore spirituale - delle Figlie del S. Cuore. Cfr. AMADEI, *Il clero cit.*, p. XXVII. «Fedele alle direttive della S. Sede, fu avversario convinto delle teorie rigoriste e gianseniste al-

il Verzeri «definitore de' casi di Teologia Morale<sup>210</sup>, nel quale impegno eragli compagno l'attuale Vescovo di Lodi», mons. Gaetano Benaglio<sup>211</sup>, fratello di Giuseppe. In un primo tempo, mons. Gritti Morlacchi aveva dimostrato stima per il Verzeri, giungendo a destinarlo - non ancora trentenne - al delicatissimo ufficio di rettore del seminario, che contava circa 600 chierici. Successivamente - per le «mene di un partito che vorrebbe far prevalere nella Diocesi dottrine contrarie a quanto fu sempre ritenuto e professato dai buoni», ed in particolare «di alcuni professori educati fuori Diocesi» - aveva cambiato atteggiamento. Il Verzeri era stato emarginato nella gestione del seminario. Fu così, per esempio, che mentre «egli avrebbe desiderato che si cambiasse l'insegnante del Diritto Canonico, troppo avverso all'autorità della Santa Sede, venne invece cambiato il Lettore di morale, il pio e dotto Don Luigi Speranza<sup>212</sup>, ora Canonico Penitenziere

---

lora imperanti e - nota un suo discepolo - "egli fu scudo nella diocesi contro il serpeggiante giansenismo, febronianismo, richerismo, che tanta strage avevano seminato nelle diocesi vicine" [...]. Nella direzione spirituale evitava il rigorismo scoraggiante, attenendosi alla regola di "non prevenire, ma seguire la grazia: il direttore delle anime è Dio". P. CALLIARI, B.G., in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, I, Roma 1974, 1194-1195. Al momento della morte, Giuseppe Benaglio era circondato da quattro futuri vescovi: suo fratello Gaetano; Pier Luigi Speranza; Alessandro Valsecchi (1809-1879), arcivescovo di Tiberiade i.p.i. (1869-1871) e coadiutore del vescovo di Bergamo (1871-1879); e Girolamo Verzeri. Era autore di un'opera intitolata *Dell'attrizione quasi materia e parte del sacramento della penitenza secondo la dottrina del Concilio di Trento*, Milano 1847. Il vescovo di Lodi, fratello dell'autore, il 6 aprile 1847 ne inviò copia al prefetto della S. Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari. Cfr ARCHIVIO DELLA S. CONGREGAZIONE DEGLI AFFARI ECCLESIASTICI STRAORDINARI, Lombardo-Veneto, Pos. 101, fasc. 32, ff. 93-94.

<sup>210</sup> Con circolare del 5 marzo 1834, mons. Gritti Morlacchi confermò l'obbligatorietà delle congregazioni mensili per i casi di morale, ripristinate da Giuseppe Benaglio nel 1830. AMADEI, *Il clero cit.*, 12, 40.

<sup>211</sup> Gaetano Benaglio (1768-1868) fu membro del Collegio Apostolico, canonico, deputato per l'amministrazione del seminario di Bergamo e vescovo di Lodi (1837-1868). L. SAMARATI, *Dalla Riforma tridentina ai nostri giorni*, AA.Vv., *Diocesi di Lodi*, a cura di A. Caprioli, A. Rimoldi e L. Vaccaro, Brescia 1989, 81-82; AMADEI, *Il clero cit.*, p. XXVII.

<sup>212</sup> Pietro Luigi Speranza (1801-1879) fu membro del Collegio Apostolico (dal 1829), professore di morale nel seminario (1830-1842), canonico penitenziere (1842-1853) e vescovo di Bergamo (1853-1879). AMADEI, *Il clero cit.*, p. XXVII. Cfr note 209, 219. A proposito degli inizi della carriera ecclesiastica dello Speranza, è stato scritto: «Tutto questo, in particolare l'incarico d'insegnare la morale, punto nevralgico per la visione pastorale del tempo e il più osservato per la permanente tensione benignisti-rigoristi, dimostrava la fiducia dei difensori dello "spirito bergamasco" di avere nel giovane sacerdote un sicuro e valido interprete della loro linea

della Cattedrale, perché troppo ligio della dottrina di S. Alfonso de Liguori, come per lo stesso motivo era stato dimesso poco prima pubblicamente dall'ufficio di Definitore de' casi delle Congregazioni urbane, il saggio e virtuoso Don Lorenzo Ceresoli, e fatto tacere al cospetto dell'adunanza e costretto ad allontanarsi dalla medesima carica il sapientissimo Canonico, ora vescovo di Lodi, Don Gaetano Conte Benaglio; e per le stesse ragioni venne ultimamente, al principiare cioè di questa Quaresima, rifiutato per il posto di Vicario-titolato nella più insigne parrocchia della città il Sacerdote Don Demetrio Carminati<sup>213</sup>, che il desiderio e la stima de' patrioti avrebbe voluto richiamato dalla Diocesi di Lodi, ove con approvazione universale insegna Teologia Morale in quel Seminario». Alla fine, Verzeri era stato estromesso dal seminario, insieme al Caironi<sup>214</sup>, al Moroni<sup>215</sup> e al Venanzi<sup>216</sup>, «tutti fiori di virtù, e tutti gemme del sacerdozio»<sup>217</sup>. Definizioni che certa-

---

teologico-pastorale. Non li deluse». R. AMADEI, *La tradizione bergamasca e il Vescovo Pierluigi Speranza*, in «Studi e Memorie», 8 (Bergamo, 1981) 56.

<sup>213</sup> Demetrio Carminati (1813-1887) fu membro del Collegio Apostolico, professore di teologia morale nel seminario di Lodi (1840-1850), poi segretario (1853-1883) di mons. Speranza, vescovo di Brescia. Suo fratello Vladimiro (1814-1876), anche lui membro del Collegio Apostolico, fu professore di teologia dogmatica nel seminario (1854-1856), poi rettore dello stesso (1856-1876). AMADEI, *Il clero* cit., p. XXVII.

<sup>214</sup> La relazione citata a nota 207 forniva la seguente descrizione della personalità del Caironi: «Indole schietta ed aperta, cuor largo e generoso, lucidezza di mente, soda e distinta pietà, meritavano sempre al Caironi la più alta stima ed il più sviscerato amore di quanti lo avvicinarono. Libertà veramente evangelica. Ove si trattava di verità, esso la dichiarò sempre, al piccolo e al grande indistintamente, con quella semplicità e franchezza che in Caironi è caratteristica». Anche per questo, mons. Gritti Morlacchi lo aveva nominato direttore spirituale dei chierici di filosofia e di teologia. *Ibid.*, f. 22.

<sup>215</sup> Cfr nota 206.

<sup>216</sup> Il 21 novembre 1845, don Francesco Venanzi entrò nella Compagnia di Gesù. Tale decisione in qualche modo avallava gli attacchi di quanti - allarmati dal fatto che «alcuni de' migliori giovani del Seminario abbandonassero la Diocesi per farsi religiosi» - accusavano il Caironi di essere «un fantastico, un entusiasta, che contro gl'interessi della Diocesi volesse ispirare a tutti i chierici la religiosa vocazione». In realtà, il Caironi riteneva il fenomeno irrilevante, dal momento che in 8-9 anni i chierici fattisi religiosi non arrivavano alla decina. Cfr relazione cit. a nota 207, f. 22.

<sup>217</sup> *Informazioni sui Sacerdoti Girolamo Verzeri, già Rettore del Seminario di Bergamo, e Giambattista Caironi, già Direttore Spirituale del medesimo Seminario, soggetti commendevoli*, ms in ARCHIVIO DELLA S. CONGREGAZIONE DEGLI AFFARI ECCLESIASTICI STRAORDINARI, Lombardo-Veneto, Pos. 101, fasc. 32, f. 20'. Cfr AMADEI, *La tradizione* cit., 64-65.

mente si addicevano a vari dei personaggi menzionati, alcuni dei quali in seguito divennero vescovi. A cominciare dal Verzeri, che nel 1850 fu promosso alla sede bresciana<sup>218</sup>, mentre lo Speranza nel 1853 subentrò a mons. Gritti Morlacchi in quella bergamasca<sup>219</sup>.

La recente storiografia tende a ridurre la portata dello scontro che contrappose il gruppo degli «innovatori», a quello dei «conservatori» (Collegio Apostolico), negando che quelli surriferiti possano considerarsi «come episodi della lotta che il gruppo "filogiansenista" formato da uomini nuovi, ormai entrati nelle grazie del Gritti Morlacchi, conduceva contro lo spirito del Collegio impegnato a propagandare la devozione al S. Cuore e in genere una religione saturata di devozioni, il benignismo in morale e il filoromanesimo nelle questioni ecclesiastico-politiche»<sup>220</sup>. Insomma, sarebbe sbagliato pensare che si trattasse di uno scontro tra due teologie, tra due tipi di religiosità. Molto più prosaicamente, in coloro che spingevano mons. Gritti Morlacchi a riappropriarsi della sua libertà, «oltre il desiderio di poter tradurre in prassi pastorale le loro idee, poteva giocare il desiderio di emergere e di svolgere la funzione di guida tenuta dai membri dell'istituzione contestata. Quindi divergenza di opinioni, ma soprattutto questione di prestigio personale»<sup>221</sup>. Mentre il vescovo era stato mosso soprattutto dalla volontà di svincolarsi dalla tutela del Collegio Apostolico, che riteneva condizionasse la sua libertà di azione. Prova ne sia il fatto che, a suo tempo - come precedentemente dei loro oppositori - egli si sbarazzò dei novatori. Costoro erano tutte personalità di medio calibro, nessuna delle quali raggiungeva la statura di autentico capo-scuola<sup>222</sup>. Tra loro vi erano Vincenzo Bonicelli<sup>223</sup>,

<sup>218</sup> Cfr nota 203.

<sup>219</sup> Cfr note 209, 212.

<sup>220</sup> AMADEI, *Il clero* cit., 14; ID., *Dalla Restaurazione* cit., 236. Cfr L. DENTELLA, *I vescovi di Bergamo. Notizie storiche*, Bergamo 1939, 488-490; A. PESENTI, *Note sul giansenismo bergamasco durante l'episcopato di Antonio Redetti (1732-1773), con carteggi e documenti inediti*, in AA.Vv., *Miscellanea Adriano Bernareggi*, a cura di L. Cortesi, Bergamo 1958, 761-828; AMADEI, *La tradizione* cit., 57.

<sup>221</sup> AMADEI, *Il clero* cit., 43.

<sup>222</sup> Di tale gruppo è stato scritto che, per il fatto di sostenere il «rigorismo morale, la riforma delle officature diocesane, l'uso della lingua italiana nell'insegnamento teologico e l'insistenza sulla necessità del ritorno alla S. Scrittura e ai Padri, sono combattuti come epigoni del giansenismo ribelle all'insegnamento romano, come apertura pericolosa allo "spirito privato" fonte di tutte le eresie e delle rivoluzioni». *Ibid.*, 41.

<sup>223</sup> Su Vincenzo Bonicelli (1785-1855), cfr *ibid.*, 5.

Giuseppe Bravi<sup>224</sup>, Giovanni Finazzi<sup>225</sup>, Pietro Paganesi<sup>226</sup>, ecc. A quanto pare, tale gruppo «non portava niente di estremamente pericoloso, ma semplicemente si sforzava di recepire alcuni elementi, abbastanza innocui, del riformismo ecclesiastico. Però la parentela con la linea che aveva successivamente alimentato protestanti, gallicani, giansenisti, rivoluzionari e il non riferirsi agli autori consacrati dalla tradizione gesuitico-romana li rendeva sospetti»<sup>227</sup>. Se può sembrare scontato che costoro avessero scarse simpatie per l'insegnamento alfonsiano, lo è certamente meno quando si tratta di personaggi come Antonio Riccardi (1778-1844). Parroco, predicatore, scrittore fecondo, «può essere considerato l'espressione culturale più completa dello spirito regnante nella Diocesi di Bergamo». Non apparteneva al loro gruppo, ma era profondamente legato ai membri del Collegio Apostolico, dei quali - pur mostrandosi più aperto - condivideva le tendenze. Nonostante ciò, quelli di s. Alfonso non figuravano tra i libri di ascetica e di mistica (a differenza delle opere del Rodriguez, dello Scaramelli, del Pinamonti, dello Scupoli, di s. Giovanni della Croce, di s. Teresa d'Avila, di s. Francesco di Sales, ecc.) che il Riccardi raccomandava, e che tutto lascia credere che fossero maggiormente letti

---

<sup>224</sup> Giuseppe Bravi (1784-1866) pubblicò *Teorica e pratica del probabile*, voll. 2, Milano 1827. Attaccato dalle modenesi «Memorie di Religione, di Morale e di Letteratura» (t. XIV [1828] 234-262), replicò con un *Ragionamento critico sulla teoria del probabile e sopra un relativo articolo pubblicato nelle Memorie religiose e letterarie di Modena*, Bergamo 1829. Gli risposero, sempre sulle «Memorie» (a. IX, t. XVII, fasc. 49-50 [1830]), Pietro Cavedoni (*Lettera di Don Pietro Cavedoni Sacerdote Modenese al Professor Giuseppe Bianchi, uno de' Quaranta della Società Italiana delle Scienze, sopra due libri di Don Giuseppe Bravi Sacerdote bergamasco*, *ibid.*, pp. 23-118) e Giuseppe Bianchi (*Lettera di Giuseppe Bianchi al suo amico G.P. relativa alla precedente con note* (*ibid.*, pp. 119-150). Cfr AMADEI, *Il clero* cit., 15, 19; S. BRAVI, *Il pensiero di Giuseppe Bravi*, in «Studi e Memorie», 8 (Bergamo, 1981) 389-427.

<sup>225</sup> Giovanni Finazzi (1802-1877) studiò nel seminario di Milano (1823-1826). Dal 1830 al 1832, su invito di mons. Tosi, fu professore nel seminario di Pavia. Dal 1832 al 1845, insegnò teologia pastorale, catechetica ed eloquenza nel seminario di Bergamo. Pubblicò, tra l'altro, *Il confessore diretto secondo la dottrina dei Padri*, Bergamo 1847, in cui riproponeva gli insegnamenti diretti ai confessori da s. Carlo Borromeo, s. Francesco Saverio e s. Francesco di Sales. Cfr AMADEI, *Il clero* cit., 15.

<sup>226</sup> Pietro Paganesi (1804-1858) studiò nel seminario di Milano (1824-1828) e fu professore di teologia morale nel seminario di Bergamo. Pubblicò, tra l'altro, *Esame di un opuscolo del sacerdote Francesco Bettonagli che ha per titolo: Della benignità necessaria ai confessori...*, Milano 1852. Cfr AMADEI, *Il clero* cit., 15.

<sup>227</sup> *Ibid.*, 14.

dal clero bergamasco.<sup>228</sup>

Focolai gianсениsti - in questo caso sembra che l'aggettivo vada inteso nel suo pieno significato - si manifestarono e sopravvissero a lungo in Lombardia. Specialmente a Pavia, durante l'episcopato di mons. Tosi<sup>229</sup> e oltre<sup>230</sup>.

### 3. - *Ducati*

Siamo molto meno informati sulla diffusione della dottrina al-

<sup>228</sup> *Ibid.*, 28, 31.

<sup>229</sup> Luigi Tosi (1763-1845) fu vescovo di Pavia dal 1823 al 1845. Sul suo episcopato, cfr G. GUDERZO, *La Chiesa pavese dall'età delle riforme alla seconda guerra mondiale*, in AA.Vv., *Diocesi di Pavia* cit., 380. Proposto prima per le sedi vescovili di Padova e poi di Mantova, solo con difficoltà Roma - sempre guardinga con chi era di formazione universitaria pavese - ne aveva accettato la destinazione a Pavia. In una cifra del 1° aprile 1820, inviata al nunzio a Vienna, si legge: «Essendosi prese qui in Roma delle riservate informazioni da vari degnissimi Soggetti sulla persona del Canonico Tosi di Milano, tutte concorrono a rappresentarlo per gianсениsta, o almeno per un uomo di fama assai dubbia. Ella perciò procuri che la nomina di questo soggetto non abbia luogo, per risparmiare a Sua Santità il dispiacere di ricusarla». ARCHIVIO DELLA S. CONGREGAZIONE DEGLI AFFARI ECCLESIASTICI STRAORDINARI, Lombardo-Veneto, Pos. 73, fasc. 24, f. 24. Cfr note 169, 200-201, 225.

<sup>230</sup> Da una relazione sul seminario di Pavia - trasmessa a Pio IX il 30 maggio 1847 dal vescovo di Tortona - si apprende che vi era professore di teologia morale un sacerdote di Casale, allontanato dalla diocesi di origine per il suo rigorismo gianсениsta. Non a caso, in detto seminario erano vietate le opere di s. Alfonso e del Perrone. MARTINA, *Appendice I* cit., 768. I gianсениsti lombardi erano in contatto con gli esponenti «dell'ultimo porto-realismo parigino, anche inteso con il suo prolungamento ultrajettino». Il fenomeno si accompagnò al rifiuto di alcuni sacerdoti pavesi («macolatisti»), pubblicamente manifestato, del dogma dell'Immacolata Concezione. GUDERZO, *La Chiesa pavese* cit., 383. Cfr G. FRANCHI, *Sacerdoti Macolatisti. Un episodio della Chiesa Pavese nel secolo XIX*, in «Bollettino della Società Pavese di Storia Patria», 38 (1928) 289-335; STELLA, *I macolatisti pavesi e il tramonto del portorealismo in Lombardia*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 19 (1965) 38-85; P. MAGNANI, *Gli studi teologici nel seminario di Pavia dal 1823*, in «La Scuola Cattolica», 98 (1970) 270; E. SANESI, *Riflessioni su un centenario: Don Giuseppe Grignani e il «macolatismo»*, in «Bollettino della Società Pavese di Storia Patria», 96 (1996) 295-335. L'«ultima fiammella del gianсениsmo lombardo» si spense nel 1908, con la morte del sacerdote milanese Giuseppe Garzoli. *Ibid.*, 333. Nelle *Memorie diverse per il P. Perrone* (Milano, 6 ottobre 1846), stilate durante la vacanza della sede pavese (1845-1850) da mano ignota, si legge: «Diconsi in terna pel Vescovato di Pavia un certo Merini ed un certo Jalacchini, ambedue gianсениsti e tolti per questo motivo dal Seminario ove erano Professori. Pavia è già guasta abbastanza anche nel Clero, generalmente di cattive massime e di cattiva condotta, senza che si guasti di più». ARCHIVIO DELLA S. CONGREGAZIONE DEGLI AFFARI ECCLESIASTICI STRAORDINARI, Lombardo-Veneto, Pos. 104, fasc. 32, f. 76.

fonsiana negli Stati italiani minori.

a. – *Ducato di Parma*<sup>231</sup>

Nel Ducato di Parma, una decisa inversione di marcia nella politica ecclesiastica si era avuta già a partire dal 1771<sup>232</sup>. Se fino alla celebrazione del Sinodo di Pistoia si potevano ancora contare simpatizzanti del «giansenismo», le cose cambiarono in seguito. Nell'estate del 1787, l'Inquisizione e i fautori della più rigorosa ortodossia avevano attuato «uno scrupoloso rastrellamento di individui sospetti in tutti gli angoli del ducato». Tra questi, alcuni Lazzaristi di Parma e di Piacenza, che vennero allontanati<sup>233</sup>. A neutralizzare le influenze giansenistico-pistoiesi contribuì la risoluta azione di Gregorio Cerati O.S.B., vescovo di Piacenza (1783-1807); e soprattutto quella di Adeodato Turchi O.F.M.Capp., vescovo di Parma (1788-1803)<sup>234</sup>. Non sappiamo quali fossero gli orientamenti del clero del Ducato in fatto di teologia morale, e in che misura vi fossero diffuse le opere morali di s. Alfonso. E' da ritenere che seguissero il probabiliorismo i chierici educati dai Lazzaristi nel Collegio Alberoni di Piacenza, che utilizzavano il manuale del Collet<sup>235</sup>. Di orientamento alfonsiano doveva invece essere l'insegnamento impartito nel seminario diocesano piacentino, dal momento che uno dei suoi professori, d. Pietro Guarinoni<sup>236</sup>,

<sup>231</sup> G. BERTI, *Atteggiamenti del pensiero italiano nei ducati di Parma e Piacenza dal 1700 al 1850*, voll. 2., Padova 1962.

<sup>232</sup> STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *Echi e riflessi del sinodo di Pistoia nei ducati di Parma e di Modena*, in «Archivio Storico per le Province Parmensi», S. IV, vol. 40 (1988) 345, 352.

<sup>233</sup> STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *Adeodato Turchi, uomo, oratore, vescovo (1724-1803)*, Roma 1961, 241. L. MEZZADRI, *Il Collegio Alberoni di Piacenza (1732-18156)*, Roma 1971, 255-267. A proposito degli strascichi della condanna del Sinodo di Pistoia, STANISLAO DA CAMPAGNOLA (*Echi e riflessi cit.*, 360) scrive: «Nonostante tante voci avverse, va riconosciuto che nella difesa dell'operato papale si distinsero, in quelle discussioni, soprattutto i docenti del celebre Collegio Alberoni».

<sup>234</sup> STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *Documenti inediti sul giansenista Vittore Sopransi (1739-1803)*, in «Archivio Storico per le Province Parmensi», S. IV, vol. 13 (1962) 53-90.

<sup>235</sup> MEZZADRI, *Il Collegio cit.*, 269, 331. Il Collet, «per quanto fosse chiaramente antigiansenista, riguardo all'ecclesiologia è gallicano». STELLA, *Crisi religiose cit.*, 6.

<sup>236</sup> Il 24 maggio 1842, Guarinoni scriveva al rettore maggiore dei Redentoristi: «Rev.mo Padre, io muoio contento! Se io veggio incamminarsi bene quello, che ho tanto desiderato, esclamo di cuore *Nunc dinitis*. Da povero peccatore ho fin qui, dall'anno che si ebbe la solennissima funzione del Santo (1839), procurato di mantenere la divozione verso il Santo medesimo, e ora pare che col Consorzio, che si è

era segretario del «Consortio della salute delle anime sotto il patrocinio di S. Alfonso M. de' Liguori», aperto agli «Ecclesiastici, e insieme secolari d'ogni età, d'ogni sesso e condizione»<sup>237</sup>. Il Consortio, approvato dal vescovo Luigi Sanvitale il 23 maggio 1842, il 24 settembre 1843 ottenne l'aggregazione alla Congregazione del SS. Redentore.

A Parma, vennero pubblicati nel 1846 un saggio morale di Neyraguet<sup>238</sup>; nel 1849-1850 il manuale di Gousset<sup>239</sup>; e poco dopo quello del Gury<sup>240</sup>. Prova inconfutabile che tra quegli ecclesiastici vi era una schiera nutrita di seguaci della dottrina alfonsiana<sup>241</sup>. Ne faceva certamente parte d. Ercole Manzotti, rettore del seminario, che nel 1854 regalò ai Redentoristi di Montecchio 300 volumi, «in adempimento di un pio suo voto»<sup>242</sup>.

retto, possa del tutto la cosa mantenersi [...]. Questo consortio si piglia per fine [...] di giovare alle anime. Così s'impegna l'ascritto di ritirare un peccatore dal male, infervorare un divoto, confermare un buono; difende la Religione negli incontri, e il Papa; e fa limosine; nutre speciale divozione al SS. Sacramento, alla B.V., a S. Giuseppe, ecc.». Il Consortio aveva sede nella parrocchia di S. Paolo. Sempre a detta di Guarinoni, dal 1839 in poi si era sempre celebrata solennemente la festa di s. Alfonso: «All'altare, dove è esposto il quadro del Santo, si fanno tridui, si accendono candele, e si distinguono i giorni di Mercoledì con far ardere una lampana, accesa per ricordare ai fedeli, che in tal giorno avvenne la morte preziosissima del Santo medesimo». APN, Documenti vari, 6.

<sup>237</sup> Del Consortio - aperto ad «ogni classe di persone» - erano membri, tra gli altri, i canonici Domenico Cigala-Fulgasi e Carlo Rossi; il prevosto Giuseppe Sgorbati e il professore d. Valentino Morelli; i conti Pietro Cigala-Fulgasi, Guido Gazzola, Vincenzo Rocci e Prospero Tedeschi. APN, Documenti vari, 6. Guarinoni sperava che, col tempo, i sacerdoti membri del Consortio avrebbero accettato di «girare i villaggi e farvi le Missioni». *Ibid.*

<sup>238</sup> D. NEYRAGUET, *Tractatus de actibus humanis ex compendio moralis theologiae S. Alphonsi de Liguorio*, Parma, Rossi Ubaldi, 1846.

<sup>239</sup> T. GOUSSET, *Teologia morale per uso de' parrochi e de' confessori ... recata in lingua italiana sopra la quarta edizione francese con note e confronti de' Codici italiani*, voll. 2, Parma, Fiaccadori, 1849-1850, voll. 2. Lo stesso editore ristampò l'opera nel 1857.

<sup>240</sup> J.-P. GURY, *Compendium theologiae moralis ex genuina doctrina S. Alphonsi Mariae de Liguorio...Accedit collatio Codicum civilium in Italia vigentium*, voll. 3, Parma 1852-1853.

<sup>241</sup> Nel 1848 venne pubblicata a Parma l'*Educazione morale e fisica del clero conforme ai bisogni religiosi e civili* di G. Audisio. Cfr note 75, 416.

<sup>242</sup> G. ORLANDI, *P. Giuseppe Maria Valle C.SS.R. Contributo bio-bibliografico*, in *SHCSR*, 25 (1977) 133.

b. — Ducato di Modena<sup>243</sup>

La figura e l'opera di s. Alfonso erano note nel Ducato di Modena fin da quando egli era ancora in vita. A diffonderne la conoscenza avevano contribuito alfiere della lotta antigiansenistica, come Giambattista Cavazzuti<sup>244</sup>. Se numerosi erano a Reggio i seguaci di Pietro Tamburini e di Scipione de Ricci<sup>245</sup>, il «giansenismo» aveva gradualmente guadagnato terreno anche a Modena, durante l'episcopato di Tiburzio Cortese (1786-1823)<sup>246</sup>, benché un gruppo di ecclesiastici facente capo a Stanislao Vincenzo Sighicelli<sup>247</sup> - rettore del seminario di Modena - cercasse di contrastargli il passo. Il Sighicelli era convinto della necessità di fare argine sia alle dottrine sovvertitrici dei cosiddetti spiriti illuminati, sia a quelle rigoriste dei filogiansenisti. Erano stati suoi allievi molti degli ecclesiastici, che durante la Restaurazione «furono gli artefici della riscossa cattolica, gli antesignani dei lottatori antiliberali del cattolicesimo postunitario». Come Giuseppe Baraldi, Luigi Reggianini, Alessandro Soli Muratori, Giovanni Galvani, i fratelli Pietro e Celestino Cavedoni, ecc.<sup>248</sup> Filogiansenisti erano invece ritenuti i professori di morale della locale università, i cui corsi venivano frequentati anche dai seminaristi: Luigi Barbieri (che tenne la cattedra dal 1775 al 1791), Girolamo Palmieri (dal 1791 al 1796) e Giuseppe Mediani, (1796-1800, 1805-1820)<sup>249</sup>. Gli ultimi due, insieme a Giu-

<sup>243</sup> G. PISTONI, *Il seminario metropolitano di Modena. Notizie e documenti*, Modena 1953; G. ORLANDI, *Le campagne modenesi fra Rivoluzione e Restaurazione (1790-1815)*, Modena 1967; G. MANNI, *La polemica cattolica nel Ducato di Modena (1815-1861)*, Modena 1968; S. SPREAFICO, *Dalla polis religiosa alla chiesa cristiana. La Chiesa di Reggio Emilia tra antichi e nuovi regimi*. I, Bologna 1979, 273-360; STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *Cattolici intransigenti a Modena agli inizi della Restaurazione*, Modena 1984.

<sup>244</sup> G. ORLANDI, *Giambattista Cavazzuti (1750-1799). Tre lettere inedite su missioni popolari ed esercizi spirituali*, in SHCSR, a. 32 (1984) 401-425.

<sup>245</sup> SPREAFICO, *Dalla polis cit.*, 95-97.

<sup>246</sup> Cfr ORLANDI, *Le campagne modenesi*; cit., *passim*; STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *Echi e riflessi cit.* Cfr anche D. MENOZZI, *Dall'agostinismo al cattolicesimo democratico: P. Riccardo Bartoli*, in AA.Vv., *Reggio e i Territori Estensi dall'Antico Regime all'Età Napoleonica* (Atti del Convegno di Studi, 18-20 marzo 1977), a cura di M. Berengo e S. Romagnoli, II, Parma 1979, 449-477.

<sup>247</sup> G. LUGLI, *Orazione in morte del sacerdote Francesco Guerra*, Modena 1841, 51-84.

<sup>248</sup> MANNI, *La polemica cit.*, 63-65. Fu probabilmente in questo ambiente che nel 1842 vide la luce a Modena l'operetta alfonsiana *La messa e l'ufficio strapazzati* (con il titolo: *La messa e l'ufficio. Trattati due*). Cfr nota 255.

<sup>249</sup> Dal 1796 al 1800, Mediani fu anche professore di teologia pastorale.

seppe Fabriani - vicario generale, arciprete della cattedrale e gran cancelliere dell'università - formavano il «triumvirato» che ispirava il governo di mons. Cortese<sup>250</sup>. Antigiansenisti erano invece ritenuti Luigi Ferrari - subentrato al Mediani - che tenne la cattedra di teologia morale fino al 1848<sup>251</sup>, e Michele Biagi, che la tenne fino al 1884. Se già il Ferrari aveva manifestato una certa simpatia per la dottrina morale di s. Alfonso<sup>252</sup>, seguace incondizionato di essa si mostrò il Biagi. Dello stesso orientamento era anche Pietro Veronesi, titolare della cattedra di Conferenze di morale pratica, eretta nell'università (1846-1849), che continuava l'attività della analoga cattedra attiva precedentemente in seminario<sup>253</sup>. Fu probabilmente per loro iniziativa che, nel 1823<sup>254</sup> e nel 1833, venne pubblicato a Modena il compendio

PISTONI, *Il seminario* cit., 182. Nel Settecento, l'insegnamento delle discipline teologiche nell'università di Modena non aveva avuto precise caratterizzazioni. P. DI PIETRO, *L'insegnamento della teologia nell'Università di Modena*, in «Atti e Memorie della Deputazione di Storia Patria per le Antiche Province Modenesi», S. X, IV (1969) 93-112.

<sup>250</sup> STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *Cattolici* cit., 24.

<sup>251</sup> In tale anno, il Ferrari venne nominato vescovo di Modena.

<sup>252</sup> Cfr L. FERRARI, *Ethices christianae institutiones*, Modena, Vincenzi, 1832-1834, voll. 3.

<sup>253</sup> Gli scopi di tale cattedra - istituita nel seminario nel 1837 - sono stati illustrati da PISTONI, *Il seminario* cit., 108. Cfr [D. Ricci], *Casus theologiae moralis e tractatibus de Actibus humanis et conscientia soluti in Collationibus dioecesium Mutinensis et Nonantulanae anno MDCCCXXXIX mensium maio, junio et julio*, Mutinae, Typis Haeredum Soliani, s.a.; ID., *Casus theologiae moralis, soluti in Collationibus dioecesium Mutinensis et Nonantulanae anno MDCCCXL-MDCCCXLI*. Mutinae, Typis Haeredum Soliani, 1841; ID., *Casus theologiae moralis e tractatibus De poenitentia et extrema unctione soluti in Collationibus dioecesium Mutinensis et Nonantulanae anno MDCCCXLII*, Mutinae, Typis Haeredum Soliani, 1842; ID., *Casus e tractatibus De ordine sacro, de censuris et irregularitatibus, De matrimonio soluti in Collationibus Dioecesium Mutinensis et Nonantulanae annis MDCCCXLII-MDCCCXLIII*, Mutinae, Typis Haeredum Soliani, 1843; ID., *Casus theologiae universae*, Mutinae 1881-1882, voll. 2. Sull'attribuzione di alcune di tali pubblicazioni, cfr però PISTONI, *Il seminario* cit., 180.

<sup>254</sup> A. GALAN, *Beati Alphonsi Mariae Ligorii...Theologia moralis in compendium redacta et in duo volumina distributa...Ad usum Theologiae candidatorum editio novissima*, Mutinae, Typis Cameralibus, 1823, voll. 2. L'imprimatur era di Giuseppe Baraldi, vicario generale. All'inizio del primo volume (pp. 3-4), l'autore scriveva («Adolescentibus Theologiae Candidatis»): «Erunt fortasse, quibus noster hic qualiscumque labor inutilis omnino videatur, cum ab ipso Ligorio confectum sit morale compendium, cui titulus est: *Homo apostolicus praeter Praxim confessoriorum*, et *Institutiones practicas* vernaculo sermone conscriptas. Verum ea opuscula, ut ego existimo, Parochis, et animarum Rectoribus usui quidem esse possunt, sed studiosis

del Galan<sup>255</sup>. Nel 1825, apparve a Reggio una traduzione italiana delle *Réflexions* del Lanteri<sup>256</sup>. Nel Ducato esercitarono un notevole influsso i Gesuiti, tornati a Reggio nel 1815 e a Modena nel 1821<sup>257</sup>.

Un decisivo impulso alla conoscenza della dottrina alfonsiana provenne dalle «Memorie di Religione, di Morale e di Letteratura» (1822-1855), fondate e dirette dal Baraldi<sup>258</sup>. Questa importante pubblicazione - in unione di intenti con altri periodici cattolici come *l'Amico d'Italia* di Torino, *l'Enciclopedia Ecclesiastica e Morale* di Napoli, il *Giornale degli Apologisti della Religione Cattolica* di Firenze, il *Giornale Ecclesiastico* di Roma, ecc. - si oppose alle superstiti tendenze gianseniste ed ospitò vari scritti in lode di Alfonso. Come il *Panegirico del Beato Alfonso Maria de Liguori* di Pietro Cavedoni<sup>259</sup>, il *Panegirico*

adolescentibus informandis, in quorum praecipue gratiam Epitomen istam digessimus, minus quidem accomodata et opportuna. Quare vos oro, obtestorque, Adolescentes, ut nostram utilitati vestrae consulendi voluntatem aequi, bonique faciatis. Valet».

<sup>255</sup> A. GALAN, *Beati Alphonsi Mariae Liguori...Theologia moralis in compendium redacta et in duo volumina distributa...Ad usum Theologiae candidatorum editio novissima*, Mutinae, Typis Cameralibus, 1833, voll. 2. Varie opere di s. Alfonso vennero pubblicate nel Ducato durante questo periodo. Per esempio, *Le massime eterne e la passione di Gesù Cristo. Meditazioni di S. Alfonso Maria de Liguori*, Modena, R.D. Camera, 1840; *La messa e l'ufficio*. Trattati due, Modena, Tipi Camerali, 1844. Cfr nota 248. Nel 1827 vennero editate a Reggio, da Torregiani, le *Visite al Santissimo Sacramento ed a Maria Santissima, per ciascun giorno del mese*.

<sup>256</sup> Cfr nota 90.

<sup>257</sup> A. ALDEGHERI, *Breve storia della Provincia Veneta della Compagnia di Gesù dalle sue origini fino ai giorni nostri (1814-1914)*, Venezia 1914, 11-26.

<sup>258</sup> Dal 1832 al 1844, la pubblicazione assunse il nome di «Continuazione delle Memorie di Religione, di Morale e di Letteratura». Cfr G. FERRARI MORENI, *Il giornalismo modenese dalle origini al 1883*, Modena 1970, 29. Su Giuseppe Baraldi (1778-1832), cfr G. VERUCCI, B.G., in *Dizionario Biografico degli Italiani*, V, Roma 1963, 772-774. A proposito della morale alfonsiana, nel 1831 Baraldi scriveva: «L'amabile teologia dell'amore e del perdono [...] è secondo noi la più decisiva e trionfale risposta che darsi possa a certe massime di rigorismo e di austerità, delle quali tanto vantavansi i Farisei, e tanto se ne prevalgono i loro imitatori e seguaci Giansenisti». G. BARALDI, *Notizia biografica su Gabriele Pietro Rebière*, in «Memorie di Religione, di Morale e di Letteratura», S. II, vol. I, fasc. 52-53 (1831) 342.

<sup>259</sup> «Memorie di Religione, di Morale e di Letteratura», vol. XII, 417-442. Il *Panegirico* del Cavedoni venne ripubblicato a Monza, posto all'inizio dell'edizione del Corbetta delle *Opere* del Santo. A diffondere tra il clero modenese l'amore per la dottrina alfonsiana contribuì G.B. Bortolotti, del quale LUGLI (*Orazione* cit., 106) scrive: «Pregiava sopra ogni altro autore di morale teologia sant'Alfonso de Liguori, le cui massime interemerate ed efficaci teneva a norma nell'amministrare il sacramento

di S. Alfonso Liguorio di Pietro Astimagno<sup>260</sup>, ecc. A far conoscere la dottrina del loro Fondatore contribuirono anche i Redentoristi, che nel 1835 si stabilirono nel Ducato, aprendovi case a Modena, a Finale, e, successivamente, a Montecchio<sup>261</sup>. Sia a Modena<sup>262</sup> che a Finale<sup>263</sup> celebrarono la prima festa del Fondatore dopo la sua canonizzazione con solenni tridui. Per iniziativa del can. Lodovico Giuseppe Camurri (1786-1853), in autunno (dal 27 ottobre al 3 novembre) anche il clero diocesano volle festeggiare la canonizzazione di s. Alfonso con «un solenne Ottavario Eucaristico». Come si apprende dal manifesto affisso in città, l'iniziativa aveva anche lo scopo di reclutare adepti per la nuova Congregazione di Sacerdoti, fondata dal Camurri, che aveva preso s. Alfonso per Patrono<sup>264</sup>.

Nel 1856 - alla vigilia della fine del Ducato - le sei diocesi estensi contavano dodici seminari, sette dei quali avevano un corso di teologia morale<sup>265</sup>. Di gran parte di loro, si ignora l'orientamento dot-

della penitenza».

<sup>260</sup> «Continuazione delle Memorie di Religione, di Morale e di Letteratura», t. XI (1841) 37-60. Una nota dell'autore ci informa che questo panegirico - pronunciato nella chiesa delle Domenicane di Modena, il 3 novembre 1839 - era già stato «detto anni sono in Bologna, indi in Piacenza nel Triduo per la Canonizzazione del Santo, poscia in Modena nel Novenario per la medesima occasione. L'autore fu reiteratamente richiesto del suo lavoro dai Piacentini, e dai Modenesi per pubblicarlo». *Ibid.*, 37.

<sup>261</sup> G. ORLANDI, *La Congregazione del SS. Redentore nel Ducato di Modena, 1835-1848*, in *SHCSR*, 18 (1970) 371-430. Sulle offerte raccolte nel Ducato per la canonizzazione di s. Alfonso, cfr *ibid.*, 393.

<sup>262</sup> «Nel primo giorno recitò il Panegirico il M.R.P. Angelo Pozzo della Compagnia di Gesù; nel secondo il M.R. Signor Dottore D. Agostino Saetti; nel terzo l'Ill.mo e Rev.mo Signor Canonico Professor Dottor D. Antonio Gallinari, la cui fama avea attirato numeroso concorso». L. SOSSAI, *Cronaca di Modena, 1839* (p. 305), ms in ARCHIVIO STORICO COMUNALE di Modena.

<sup>263</sup> A Finale, l'elogio del nuovo Santo venne tenuto dal can. Camurri, di Modena; da d. Domenico Ricci, vice segretario del vescovo (cfr nota 253); e da d. Giuseppe Solieri, di Modena. Cfr *Registro cronologico per servire alla storia del Collegio di Finale di Modena, 1835-1866*, in *AGHR*, XXII, R, 10, pp. 45-46.

<sup>264</sup> SOSSAI, *Cronaca cit.*, 413-418. I sacri oratori erano stati i seguenti: d. Domenico Ricci; dott. d. Pio Isidoro Tassi, di Modena; d. Domenico Saetti, di Formigine; dott. can. Lodovico Giuseppe Camurri; d. Gaetano Golfieri, canonico teologo della Basilica di S. Petronio di Bologna; dott. can. Antonio Gallinari, di Modena; can. Pietro Astimagno, di Parma. *Ibid.*, 416.

<sup>265</sup> Si trattava dei seminari di Finale e di Fiumalbo, nell'archidiocesi di Modena; dei seminari di Reggio e di Marola, nella diocesi di Reggio; dei seminari di Massa e di Castelnuovo di Garfagnana, nella diocesi di Massa; e del seminario di Nonantola. Oltre a quello di Modena, i seminari di Carpi, di Correggio, di Pontebosio e di

trinale dei professori e dei manuali adottati.

#### c. - Ducato di Lucca

Il *Regolamento* del seminario di Lucca, emanato nel 1850 dall'arcivescovo Giulio Arrigoni, prescriveva l'adozione della *Universa theologia moralis* del lucchese Costantino Roncaglia (1677-1737), opera improntata al probabilismo mitigato e definita classica da s. Alfonso<sup>266</sup>. Nel 1831, erano state pubblicate a Lucca le *Istituzioni di morale teologia* di Raffaello da Brandeglio, seguace della dottrina alfonziana<sup>267</sup>.

#### 4. - Granducato di Toscana

Anche se mancano ricerche sistematiche, vari indizi inducono a ritenere che, durante la Restaurazione, la dottrina morale di s. Alfonso fosse conosciuta e seguita in Toscana. Ad esempio, nell'estate del 1831 il Cappuccino p. Raffaello da Pistoia scriveva a Giuseppe Baraldi, suggerendogli di riportare sulle sue *Memorie*<sup>268</sup> le decisioni del S. Ufficio del 18 agosto 1830 e della S. Penitenzieria del 16 settembre 1830, relative al prestito ad interesse:

«Annunziando, per esempio, fra le notizie bibliografiche la nuova opera del celebre abate Mastrofini<sup>269</sup>, non sarebbe certamente inopportuno l'inserirvi le dette decisioni, le quali risulterebbero in lode della medesima opera, perché coerenti ai sentimenti in essa espressi, come pure alle lettere di lode e d'approvazione dei due consultori del S. Ufficio, che porta in fronte. Certamente non sarà facile

Guastalla non impartivano l'insegnamento della teologia morale. Cfr *Almanacco della R. Corte e degli Stati Estensi*, Modena [1856], 48, 361, 362, 378-380, 405, 411, 412,

<sup>266</sup> L'*Universa theologia moralis* del Roncaglia era stata ristampata a Lucca, a cura di Optato Bellotti O.F.M.Oss., negli anni 1833-1835 e 1847-1849, in tt. 7. Cfr E. LENZI, *Cultura del clero e religiosità popolare nel secondo Ottocento lucchese*, Lucca 1996, 46. Nessun accenno all'argomento è invece fornito da P. TOCCHINI e P. LAZZARINI, *Storia dei seminari di Lucca*, Lucca 1969.

<sup>267</sup> Cfr RAFFAELLO DA BRANDEGLIO, *Istituzioni di morale teologia ossia breve e facile metodo da apprendere le necessarie cognizioni di essa, e con pari facilità richiamarle alla memoria*, Lucca 1831, tt. 3. L'opera venne ristampata a Lucca nel 1837 e a Prato nel 1859. Cfr anche G.F. FABBRI, *Theologiae moralis principia in faciliorem methodum...pro auditorum opportunitate*, Lucca 1851-1859.

<sup>268</sup> Cfr nota 258.

<sup>269</sup> L'abate Marco Mastrofini (1768-1845) era autore di un'opera intitolata *Sulle usure libri tre*, Roma 1831. Vi sosteneva la liceità del prestito ad interesse, anche in assenza di un titolo estrinseco legittimante.

che ritorni una circostanza più favorevole di questa per darle alla luce. Onde mi lusingo che la di lei bontà non vorrà privare i buoni liguoriani d'un mezzo tanto efficace ad assicurare la quiete delle loro coscienze, e dei penitenti, lasciando però, senz'entrare in questioni, languire nei lor dubbi i patuzziani e semigiansenisti»<sup>270</sup>.

Nel 1847 il tipografo arcivescovile Mazzoni pubblicò a Firenze *Istruzione pratica per i confessori* di s. Alfonso<sup>271</sup>. Di orientamento alfonsiano erano anche i compendi di J.P. Moullet<sup>272</sup> e di Agostino Valentini O.S.B., editi nella stessa città<sup>273</sup>.

A Prato, nel 1839-1840 venne pubblicata la *Theologia moralis* di s. Alfonso<sup>274</sup>, e nel 1846 il compendio del Moullet<sup>275</sup>. A proposito di Giovanni Benini - dal 1836 canonico penitenziere della cattedrale di Prato, e dal 1855 al 1896 vescovo di Pescia - è stato scritto che «non seguì nel continuo esercizio del suo divino ministero quell'inop-

<sup>270</sup> Raffaello da Pistoia a Giuseppe Baraldi, Pistoia 26 luglio 1831. ARCHIVIO DEL SEMINARIO ARCIVESCOVILE, Modena: Carteggio di Giuseppe Baraldi, cass. II, fasc. 25. Sull'avvenuto superamento della stagione ricciana, possediamo la testimonianza di Giovanni Lenzini, che il 17 aprile 1801 scriveva da Pistoia a Giuseppe Baraldi: «Non vi parlo del clero, poiché uscito di fresco dalle mani del giansenismo, vi potete immaginare cosa sia; sebbene abbiamo dei Superiori specchiati in vero, e molto dotti, ed assistiti dal vecchio avanzo di Preti venerandi, e di dottrina. [...]. Una cosa che molto mi affligge in questa città, e che la riguardo come un preludio funesto per i suoi cittadini, è il vedere la povertà, e mancanza d'istruzione ed emulazione della gioventù. Abbiamo un Seminario unico, che tiene scuola anch'agli esteri, fornito in vero d'un ottimo Rettore, forse il primo uomo della Città, ma è poco frequentato, e chi lo frequenta è troppo pieno di languidezza ed inapetenza». *Ibid.*, cass. III, fasc. 37

<sup>271</sup> S. ALFONSO, *Istruzione pratica per i confessori*, in AA.VA., *Manuale dei confessori*, Parti II e III, Firenze, per Giovanni Mazzoni, tipografo arcivescovile, 1847. La Parte I conteneva scritti di s. Carlo Borromeo, di s. Francesco Saverio, di s. Filippo Neri, di s. Francesco di Sales, del b. Leonardo da Porto Maurizio, ecc. Cfr note 225, 296, 312.

<sup>272</sup> J.P. MOULLET, *Compendium theologiae moralis*, Prati 1846.

<sup>273</sup> Dell'opera del Valentini, morto a Firenze nel 1852, conosciamo le seguenti edizioni postume: *Memoriale dei confessori ossia Compendio di teologia morale per uso speciale degli esaminandi ad ascoltare le sacramentali confessioni...*, Firenze, Tipografia Nazionale, 1853; e Ancona, Tipografia Aurelj Giuseppe e C., 1863. L'autore dichiarava di aver «seguito con la possibile fedeltà le dottrine dell'incomparabile S. Alfonso de Liguori». *Ibid.*, p. VI.

<sup>274</sup> S. ALPHONSUS, *Theologia moralis*. Editio absolutissima, Prati, Typis R. Guasti, 1839-1840. Cfr nota 1.

<sup>275</sup> J.P. MOULLET, *Compendium theologiae moralis*, Prati 1846. Nel 1836, vide la luce a Prato il volume di D. PALMIERI, *De poenitentia*, edito dal Giacchetti.

portuno rigorismo che spesso tanto bene serve ad allontanare le anime da Dio, ma si conformò in tutto agli insegnamenti del santo Vescovo di Sant'Agata dei Goti.[...] E mentre molti non accettavano ancora le miti e benigne dottrine di Sant'Alfonso, il can. Benini, l'illustre figlio del Seminario di Prato, per dimostrare tutto l'affetto verso colui che aveva addolciti e mitigati tanti punti della morale cattolica, stabiliva una determinata somma di denaro perché ogni anno, in perpetuo, si celebrasse in cattedrale una festa in onore di Sant'Alfonso». A partire dal 1865, nel Seminario di Prato nell'insegnamento della morale venne adottato il manuale dello Scavini<sup>276</sup>.

La riunione dei vescovi tenuta a Pisa dal 5 al 12 maggio 1850 propose l'adozione dei testi dello Scavini e dello Stapf, «quoad theologiam moralem»<sup>277</sup>; «quoad praxim vero confessoriorum, theologiam S. Alphonsi de Liguori»<sup>278</sup>. La stessa indicazione venne fatta dal sinodo provinciale di Siena, celebrato poco dopo, dal 30 giugno al 7 luglio<sup>279</sup>. In questa città, qualche anno prima era stato pubblicato *Il penitente istruito a ben confessarsi* del Segneri, con gli atti di preparazione e di ringraziamento alla comunione di S. Alfonso Maria de' Liguori<sup>280</sup>. Nel 1851, vide la luce a Livorno il manuale di Neyraguet<sup>281</sup>.

##### 5. — Stato Pontificio

Con la costituzione *Quod divina sapientia* del 28 agosto 1824, Leone XII riordinava l'insegnamento universitario «in ditione Pontificia»<sup>282</sup>. Ogni università dello Stato pontificio doveva avere quattro «collegia» (o facoltà): teologico, giuridico, medico-chirurgico e filosofico. Il corso teologico durava quattro anni e prevedeva, tra l'altro, lo studio delle varie sezioni della teologia: speculativa, apologetica e

<sup>276</sup> S. BALDINI, *Storia del Seminario di Prato*, Prato 1913, 270. Nulla dicono sull'argomento G. MIRRI, *Notizie sul Seminario di Cortona*, Cortona 1923; I. RICCI, *Il Seminario Vescovile di Sansepolcro*, Sansepolcro 1942; M. BOCCI, *Il Seminario di Volterra*, Volterra 1952. L'a. ringrazia vivamente il prof. Carlo Fantappiè, per avergli fornito le predette informazioni sui seminari toscani.

<sup>277</sup> Cfr nota 128.

<sup>278</sup> *Acta et decreta cit.*, 232.

<sup>279</sup> *Ibid.*, 264.

<sup>280</sup> *Il penitente istruito a ben confessarsi del Ven. P. Paolo Segneri della Compagnia di Gesù cogli atti d'apparecchio, e di ringraziamento per la Santa Comunione di S. Alfonso Maria de' Liguori*, Siena, Tipografia dell'Ancora, 1845.

<sup>281</sup> D. NEYRAGUET, *Compendium theologiae moralis*, Livorno 1851.

<sup>282</sup> Cfr *Bullarii romani continuatio*, t. XVI, Romae 1854, 85-112.

morale<sup>283</sup>. Lo stesso anno venne restituito ai Gesuiti il Collegio Romano (l'attuale Università Gregoriana), che dopo la soppressione della Compagnia di Gesù era stato affidato al clero diocesano. Quest'ultimo ebbe la direzione del Seminario Romano<sup>284</sup>. Tali decisioni erano ricche di significati: per un verso, i Gesuiti tornavano ad occuparsi della preparazione dei futuri professori dei seminari di molte parti del mondo; dall'altro, il clero diocesano si faceva carico della formazione dei futuri pastori:

«Una scelta, quest'ultima, di particolare importanza, in quanto metteva fine a un quasi monopolio esercitato dagli ordini religiosi, e in particolare dai Gesuiti, sulla formazione del clero secolare, che finiva per acquisire una mentalità e soprattutto un tipo di spiritualità più propria di un religioso abituato a vivere in un convento, se non addirittura di un monaco, piuttosto che di una persona chiamata ad una presenza nel mondo, a un lavoro pastorale molto diverso da quello dei religiosi. Si poneva così la premessa, che avrebbe avuto sviluppi solo in anni successivi, per una riflessione sulla specificità della spiritualità del clero diocesano, rendendo poi anche più urgente la ricerca di un equilibrio tra formazione scientifica e formazione pastorale, due preoccupazioni che finivano per orientare in modo non sempre omogeneo l'organizzazione degli studi e anche la disciplina di vita dei seminari»<sup>285</sup>.

L'insegnamento della teologia morale nel Collegio Romano - come nel resto della Compagnia di Gesù - venne riorganizzato in base dalla nuova *Ratio studiorum*, promulgata il 23 luglio 1832<sup>286</sup>.

All'inizio del secolo, furono pubblicate a Roma le *Decisioni di casi di coscienza* di Faustino Scarpazza O.P. (1720-1794), seguace

---

<sup>283</sup> Cfr M. GUASCO, *Formazione del clero e istanze pastorali-educative del magistero ecclesiastico*, in AA.Vv., *Chiesa e prospettive educative in Italia tra Restaurazione e Unificazione*, a cura di L. PAZZAGLIA, Brescia 1994, 70-71.

<sup>284</sup> Cfr *Theses in Academia Theologica ad Archigymnasium Romanum*, edite dal 1817 al 1818 dalla Tipografia De Romanis, e dal 1819 da Francesco Bourliè.

<sup>285</sup> Cfr GUASCO, *Formazione del clero* cit., 73-74. Sull'orientamento nel campo della teologia morale, il *Piano di riforma* del clero diocesano di Roma - tracciato negli anni tra il 1810 e il 1814 dal futuro card. G.A. Sala (1762-1839) - segnalava la presenza di confessori di manica troppo larga, detti «maniconi». M. GUASCO, *Storia del clero in Italia dall'Ottocento a oggi*, Roma-Bari 1997, 46.

<sup>286</sup> G. FILOGRASSI, *La teologia dogmatica nella «Ratio studiorum» della Compagnia di Gesù*, in AA.Vv., *La Compagnia di Gesù* cit., 28-35; LOPEZ, *Il metodo* cit., 91, 111.

della sentenza rigida<sup>287</sup>. Di tale orientamento era anche Francesco Maria Baccari C.M. (1747-1835), del cui manuale la prima edizione vide la luce a Roma nel 1827<sup>288</sup>.

Nel collegio dei Barnabiti di S. Carlo ai Catinari di Roma - nel periodo 1848-1861 - il testo in uso era quello del Gerdil<sup>289</sup>.

A proposito dell'insegnamento della teologia morale nel Seminario Romano verso la metà Ottocento, il Vistalli scrive:

«Chi conosce un po' anche solo superficialmente il passato di questa disciplina sa come dalle grandi altezze cui era salita nel XVI secolo essa poco a poco decadde...Da scientifica che era diventò *casistica*. E quando per di più si fece la divisione fra teologia *morale* e *ascetica* i manuali di morale non toccarono più o solo per incidenza i grandi principî della vita cristiana e i mezzi per coltivare la virtù, limitandosi solo alla parte negativa, quello che si deve fare onde schivare il peccato. Quindi le dispute tra *probabilisti* e *probabilioristi*, e altre dispute intono a ciò che è proibito *sub gravi* o *sub levi*...La teologia morale finiva per essere una *patologia* dello spirito. Così è stata dopo la metà del secolo XVII fino a S. Alfonso e più in là ancora per quasi tre quarti del secolo XIX, essendoché l'influenza del Vescovo di S. Agata de Goti cominciò a risentirsi assai tardi nelle nostre scuole. E l'insegnamento che se ne faceva al Seminario Romano non s'era sottratto a quella generale depressione. Il testo adottato per la scuola era il *Compendium* del P. Gury<sup>290</sup>, un manuale abbastanza buono, ma redatto più a modo pratico - *ad usum confessoriorum* - che non a metodo e forma scientifica»<sup>291</sup>.

<sup>287</sup> F. SCARPAZZA, *Decisioni di casi di coscienza e di dottrina canonica ovvero Corso di teologia morale*. Ultima edizione corredata..., Roma, nella stampa Caetani, a spese di Francesco Alessandri, 1803-1805, tt. 20. Cfr note 390, 423.

<sup>288</sup> F.M. BACCARI, *Pratica del confessionale*, Roma 1827, tt. 4. L'opera venne pubblicata anche a Torino, nel 1830-1831 e nel 1837-1838; a Milano, nel 1831 e nel 1838; a Firenze, nel 1838; a Napoli, nel 1841; e a Palermo, nel 1851. Cfr note 393, 424.

<sup>289</sup> Cfr ARCHIVIO STORICO DEI BARNABITI, *Atti della Casa di S. Carlo ai Catinari*, voll. I e II. L'a. ha ricevuto tali dati dal p. Giuseppe Cagni, che ringrazia vivamente.

<sup>290</sup> Cfr note 153, 165, 181, 240, 378, 428. A detta di G. BROCANELLI (*Seminari e clero nelle Marche nella seconda metà dell'Ottocento*, Roma 1978, 55), apprezzato, «ma anche criticato da più parti, questo manuale [del Gury] si diffuse in molti seminari ed ebbe varie edizioni; in Italia si adottava l'ediz[i]one aggiornata da A. Ballerini».

<sup>291</sup> F. VISTALLI, *Il cardinal Cavagnis*, Bergamo 1913, 128. Vistalli prosegue: «I grandi teologi che dovean richiamare questa scienza alla dignità che ebbe nel suo secolo d'oro - cioè dalla seconda metà del secolo XVI sino alla prima inclusa del secolo XVII - i Ballerini, i d'Annibale, i Lehmkuhl, i Waffellaert, i Bouquillon, i Ver-

La dottrina morale alfonsiana influì anche sulla formazione degli alunni del Collegio di Propaganda Fide<sup>292</sup>, nel quale il manuale del probabilista Voit<sup>293</sup> aveva sostituito quello dell'Antoine<sup>294</sup>. L'opera del Voit fu adottata come libro di testo anche dal professore di morale della facoltà di teologia dell'Università di Bologna<sup>295</sup>.

Ad orientare parte del clero romano verso il benignismo contribuì anche la *Pia Unione di S. Paolo Apostolo*, fondata a Roma nel 1790 dall'ex Gesuita Luigi Felici (1736-1818), che coordinava l'opera di sacerdoti, chierici e laici impegnati apostolicamente<sup>296</sup>. Ne fece parte

mersch, ecc., non avevano ancor fatto capolino nelle scuole». Nel 1824, era professore di teologia morale nel Seminario Romano il canonico Pietro Pellicani. *Ibid.*, 512.

<sup>292</sup> S. ALFONSO, *Il confessore diretto per le confessioni della gente di campagna*, Roma, Collegio Urbano, 1837.

<sup>293</sup> E. VOIT, *Theologia moralis...* Editio I romana, Romae, Typ. Petri Aurelii, 1838, voll. 2.

<sup>294</sup> Cfr P. SCAVINI, *Theologia moralis universa*, I, Neapoli, Typ. P. Androsi, 1860, 63.

<sup>295</sup> La *Theologia moralis* di Voit era utilizzata da Giovanni Battista Montevanti, che insegnò teologia morale nell'Università di Bologna dal 1815 al 1845. Si ignora se e quale testo adottò il suo successore, Gaetano Ratta, che insegnò dal 1846 al 1859. Il Montevanti era subentrato a Francesco Marmocchi, «epurato» nel 1815 dal delegato apostolico mons. Giacomo Giustiniani per le pressioni degli «zelanti». Cfr L. SIMEONI, *Storia della Università di Bologna*, II (*L'età moderna*), Bologna 1940, 181, 188, 198. Quanto all'insegnamento della morale nell'università di Bologna prima della Rivoluzione Francese, questo autore (p. 122) scrive: «Le scarse indicazioni dei Rotoli dicono solo che si leggevano per la *Teologia scolastica e morale* i vari libri delle Sentenze di Pietro Lombardo; la *Teologia morale* finì poi con limitarsi ai *Casi di Coscienza*, assorbendo la lettura di questo nome».

<sup>296</sup> La *Pia Unione di S. Paolo Apostolo* aveva «lo scopo di radunare sacerdoti, chierici ed anche pii laici per assistere gli ammalati negli ospedali o a domicilio, insegnare la dottrina cristiana ai ceti più poveri e abbandonati della città, distribuire buoni libri, ecc...con estensione dell'attività anche ai marinai e ai naviganti». LANTERI, *Carteggio cit.*, III, 38. Nel 1828, pubblicò a Roma, per i tipi di Francesco Bourliè, gli *Avvertimenti per amministrare il sacramento della penitenza ed assistere a' moribondi*. Si trattava di una silloge di testi di vari autori (s. Carlo Borromeo, b. Leonardo da Porto Maurizio, ecc.), ma non del b. Alfonso. Cfr note 225, 271, 312. Forse non è privo di significato il fatto che il volume fosse dedicato dal Regolatore Primario della Pia Unione, mons. Giovanni Soglia Ceroni (1779-1856) - arcivescovo di Efeso i.p.i., segretario della S. Congregazione degli Studi e futuro cardinale arcivescovo di Osimo e Cingoli (1839-1856) e segretario di Stato (1848) - al cardinal vicario Placido Zurla. E' forse il caso di ricordare che il Gabinetto Letterario di Napoli nel 1840 dette alle stampe il *Manuale per i sacerdoti o sieno operette di S. Alfonso M.a de Liguori*, che alle pp. 203-251 conteneva un *Modo di assistere a ben morire*. Nel 1853, la stessa editrice pubblicò, attribuendolo a s. Alfonso, un «volume unico» inti-

anche il futuro cardinale Pietro Ostini. Tra le sue finalità specifiche vi era anche la diffusione dei buoni libri. Filippo Maria Salvatori (1740-1824) - collaboratore del Felici, e anch'egli ex Gesuita - pubblicò un'*Istruzione pratica per i confessori novelli*, che esercitò un certo influsso<sup>297</sup>. Nello Stato pontificio vennero date alle stampe anche varie opere di Giovan Vincenzo Bolgeni (1733-1811), un altro ex Gesuita fautore della dottrina alfonsiana<sup>298</sup>.

Come si è visto precedentemente, nel seminario di Rimini il testo di Cuniliati era stato sostituito, almeno temporaneamente, a quello alfonsiano<sup>299</sup>. Nel 1827, venne pubblicato a cura di mons. Carlo Filescio Cittadini, vescovo di Perugia (1818-1845) - che vi premise una *Enciclica* con cui spiegava i motivi della sua iniziativa - il manuale di orientamento rigido di Alfonso Cingari, vescovo di Cagli (1806-1817)<sup>300</sup>. E' probabile che tale manuale - di cui mons. Cittadini regalò

tolato *Il sacerdote provveduto per l'assistenza a' moribondi, ossia la Pratica di aiutare a ben morire*.

<sup>297</sup> F.M. SALVATORI, *Istruzione pratica per i confessori novelli della pia Unione di S. Paolo Apostolo e per tutti quei Sacerdoti che si vanno disponendo all'esercizio di questo salutare ministero*, Roma 1798. Dell'*Istruzione*, si conoscono sette edizioni italiane realizzate nella prima metà dell'Ottocento. Inizialmente, l'opera non aveva l'impronta alfonsiana conferitale in seguito dal p. Antonio Ballerini, che la ripubblicò col seguente titolo: *Istruzione pratica per i confessori novelli. Edizione reintegrata col confronto delle edizioni precedenti e convalidata colle dottrine di S. Alfonso*, Roma 1879. All'*Istruzione* del Salvatori, Agapito da Palestrina O.F.M.Rif. contrappose le sue *Lettere d'avviso ad un confessore novello...contro l'opera avente per titolo Istruzione pratica per li confessori novelli*, Roma, presso C. Mordacchini, 1805.

<sup>298</sup> G.V. BOLGENI, *Stato de' bambini morti senza battesimo. Esposizione in confutazione d'un libro di Giambattista Guadagnini*, Roma, Mordacchini, 1824; ID., *Il possesso, principio fondamentale per decidere i casi morali. Illustrato e dimostrato*, Roma, Monaldi, 1847; e Orvieto, Pompei, 1847; ID., *Sopra gli atti umani. Dissertazione...in continuazione all'altra intitolata «Il possesso»*, Orvieto, Pompei, 1850.

<sup>299</sup> Cfr note 11, 393.

<sup>300</sup> A. CINGARI, *La morale cristiana. Opera postuma di Monsignor Alfonso Cingari, Vescovo di Cagli, ristampata per ordine dell'Ill.mo e Re.mo Monsignor Vescovo di Perugia*, in Roma ed in Perugia, dai Torchi Camerali e Vescovili di Garbinesi e Santucci, 1827. Un'aggiunta (p. 5) al titolo dell'opera (*La morale cristiana*) ne illustrava le finalità: «abbreviata e famigliarizzata quanto basta e quanto bisogna a poter formar da se sola e senza maestro un confessore mediocre». Tale concetto era ribadito da mons. Cittadini, nella *Enciclica* che premise all'opera (pp. 3-5). Mons. Cingari ebbe parte nella causa di canonizzazione di s. Alfonso, alla cui intercessione si attribuiva la prodigiosa guarigione di fr. Pietro Canali, Camaldolese. Il prelado, nei giorni 25 e 26 ottobre 1816, ricevette la deposizione del miracolato. Cfr AGHR, 050701: PCSA/01, 0939.

copìa a tutti i parroci e confessori della diocesi - sia stato allora adottato come testo nel seminario perugino, venendo successivamente sostituito da quelli dell'Antoine, dello Scavini e del Gury<sup>301</sup>.

Nelle diocesi dello Stato pontificio, la «teologia morale, conforme al metodo del tempo, era sostanzialmente casuistica e si dibatteva nella sterile polemica che vedeva di fronte probabilisti e probabilioristi»<sup>302</sup>. Specialmente dopo la canonizzazione di s. Alfonso, anche in quest'area i manuali ispirati alla sua dottrina, o quanto meno in sintonia con essa - come quelli di Voit<sup>303</sup>, Neyraguet<sup>304</sup>, Grassi<sup>305</sup>, Nobili<sup>306</sup>, ecc. - sostituirono le opere di autori rigoristi. I vescovi umbri, riuniti a Spoleto del 29 novembre 1849, fissarono i programmi per i seminari. Tra le materie obbligatorie, vi figuravano la «Theologia dogmatica, scholastica et moralis», oltre alla «institutio S. Theologiae moralis, cum aliqua saltem dogmaticae et s. liturgiae notitia». Il testo raccomandato era «Scavini opus»<sup>307</sup>. Il Concilio di Loreto del 1850 dichiarò: «Perutile dehin erit non modo frequentare studium de re morali theologica; sed et in iis versari documentis, quae de recta sacra-

---

<sup>301</sup> M. LUPI, *La formazione dei chierici nel seminario di Perugia durante il primo periodo dell'episcopato di Gioacchino Pecci (1846-1869)*, in AA.VV., *Problemi di storia della Chiesa. Dalla restaurazione all'Unità d'Italia* (Atti del VI Convegno di aggiornamento dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa, Pescara, 6-10 settembre 1982), Napoli 1985, 303-304; ID., *La formazione dei chierici nel seminario di Perugia durante il secondo periodo dell'episcopato di Gioacchino Pecci (1860-1878)*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 39 (1985) 100.

<sup>302</sup> BROCANELLI, *Seminari e clero* cit., 48. Döllinger, durante i viaggi in Italia degli anni 1850-1857, constatò che i teologi italiani, da cinquant'anni, disputavano solo di «probabilismo» e «tuziorismo», a scapito degli studi biblici. Cfr C. VALENTI, *Michele Amari e il Concilio Vaticano I*, in «Archivio Storico Siciliano», S. IV, vol. 16 (1990) 276.

<sup>303</sup> E. VOIT, *Theologia moralis...Editio I anconitana juxta bassanensem MDCCLXVI cum accessionibus...*, Anconae, Typ. P. Aurelii, 1841, voll. 2.

<sup>304</sup> D. NEYRAGUET, *Compendium theologiae moralis S. Alphonsi M. de Ligorio*, voll. 2, Bononiae, ex Officina Guidiana, 1846.

<sup>305</sup> Il can. Giuseppe Grassi, professore di morale nel seminario di Jesi, pubblicò una *Universa theologia moralis juxta doctrinam S. Alphonsi de Ligorio*, Jesi 1852-1853, voll. 3. Si trattava delle dispense del suo corso. La pubblicazione dell'opera era stata autorizzata da Filippo Mallerini, censore emerito dell'Accademia Teologica Romana; e da Raimondo Pigliacelli, professore di teologia nel Collegio di Propaganda Fide ed esaminatore apostolico del clero romano.

<sup>306</sup> Le *Institutiones theologiae moralis a S. Alphonso de Ligorio ejusque sectatoribus excerptae* di A. Nobili vennero pubblicate anonime a Pesaro nel 1857.

<sup>307</sup> *Acta et decreta* cit., 761.

mentali praxi adhibenda S. Carolus Borromaeus et nuper S. Alphonsus Liguorius concinnarunt»<sup>308</sup>. Inoltre, prescrisse l'adozione da parte dei seminari marchigiani dei testi dello Scavini<sup>309</sup>, oppure del Bruschi<sup>310</sup> o del Panzuti<sup>311</sup>. Norma ripresa dal Concilio provinciale di Urbino, celebrato dal 27 maggio all'8 giugno 1859<sup>312</sup>. Il Concilio provinciale di Ravenna del 1855, a proposito del modo di comportarsi dei confessori in «concedenda vel neganda absolutione», prescriveva: «serventur regulae a Rituali Romano et a S. Carolo et probatis auctoribus traditae»<sup>313</sup>.

<sup>308</sup> *Ibid.*, 784-785.

<sup>309</sup> *Ibid.*, 795. A detta di BROCANELLI (*Seminari e clero* cit., 48-49), il manuale dello Scavini, «mentre dava una interpretazione discutibile del probabilismo, propendeva per una coscienza "probabilior", seguiva un indirizzo morale rigido e sulla questione dei rapporti tra Stato e Chiesa rivendicava con intransigenza diritti e privilegi della S. Sede. Ed è significativo che proprio questo autore venisse scelto come il primo testo da usare nei seminari».

<sup>310</sup> Giuseppe Antonio Bruschi, professore nel seminario di Camerino, era autore di un *Cursus theologiae moralis ad usum Seminarium Camerini*, tt. 3, Camerini 1790-1791.

<sup>311</sup> A proposito del manuale del Panzuti, BROCANELLI (*Seminari e clero* cit., 49) scrive che, a differenza di quello dello Scavini, «sosteneva una posizione più moderna: vi si riscontrava una certa comprensione nel giudizio morale e vi si applicava il semplice probabilismo, tanto da essere accusato di lassismo. Ambedue gli autori, però, come del resto tutti i manuali dell'epoca, si dilungavano in disquisizioni accademiche per giustificare soluzioni teoriche senza entrare nella problematica dell'agire morale, senza indicare lo scopo fondamentale della salvezza, per cui potevano facilitare nei giovani il sorgere di complessi inibitori e di drammi interiori».

<sup>312</sup> Al testo conciliare era aggiunta la seguente nota: «Vide monita S. Car. Borromaei et S. Francisci Salesii, Praxim confessoriorum S. Alphonsi de Liguorio et opus recens editum: Manuale de' Confessori per l'Abb. Gaume, composto del "Sacerdote santificato", della pratica di S. Alfonso, degli avvertimenti del B. Leonardo, delle istruzioni di S. Carlo, degli avvisi di S. Francesco di Sales, dei consigli di S. Filippo Neri e degli avvisi di S. Francesco Saverio». *Acta et decreta* cit., 101. Il sinodo diocesano urbinato del 1880 «prescriveva che ogni chierico avesse personalmente, accanto alla Bibbia, ai decreti tridentini e alle costituzioni sinodali, anche la Somma di s. Tommaso, le opere di s. Alfonso (messo dunque implicitamente alla pari di s. Tommaso) o dello Scavini». BROCANELLI, *Seminari e clero* cit., 57.

<sup>313</sup> I vescovi aggiungevano: «Potissimum autem haec duo revocent in mentem confessarii: 1. a se denegandam absolutionem iis, qui res ignorant scitu necessarias necessitate medii ad salutem, iisque differendam, qui necessarias necessitate praecepti vel discere negligunt, vel a filiis aut domesticis ignorari patiuntur, quique demum haud satis habent cognititas proprii status obligationes et officia». *Acta et decreta* cit., 160. Benché riconoscessero che in «controversiis vero moralibus a nimia seu laxitate seu rigiditate cavendum», i vescovi ribadivano l'obbligo che avevano «artis medicae professores» di astenersi dall'assistere gli infermi gravi, se entro tre giorni non si fos-

Tra il 1822 e il 1843 l'editore Pietro Aurelj di Ancona pubblicò le *Opere complete*, e nel 1848 la *Theologia moralis* di s. Alfonso<sup>314</sup>. Nel 1834 venne edita - con la falsa indicazione di Ferentino - una traduzione italiana delle *Réflexions* del Lanteri<sup>315</sup>, e nel 1846 a Roma fu ristampato il *Lexicon* della morale alfonsiana<sup>316</sup>. Un'«ottima sintesi di dottrina tomistica e liguoriana» è stato definito lo *Specimen explanationis casuum conscientiae* di Giuseppe Taddei (1806-1875) - presidente del seminario arcivescovile di Ferrara e rettore di quell'università - che ebbe larga diffusione in Italia e all'estero<sup>317</sup>.

La canonizzazione di Alfonso venne festeggiata in varie diocesi dello Stato Pontificio. A cura dei Redentoristi, ma anche per iniziativa dei vescovi. Come a Faenza, dove mons. Giovanni Benedetto Folicaldi dette alle stampe i panegirici, recitati nel triduo tenuto in occasione della prima festa del nuovo Santo<sup>318</sup>.

sero confessati. I renitenti sarebbero incorsi nelle pene canoniche stabilite «aliasque Episcopi arbitrio». *Ibid.*, 161.

<sup>314</sup> DE MEULEMEESTER, *Bibliographie*, I, 187-188. Nel 1842, Giuseppe Aurelj pubblicò ad Ancona le alfonsiane *Riflessioni sulla Passione di Gesù ed altri soggetti spirituali esposte alle anime devote*; e nel 1843 un «volume unico» di *Opere spirituali* di s. Alfonso (Parte I: *Visita al SS. Sacramento*, pp. 11-190; II: *Della Passione di Gesù Cristo*, pp. 191-377).

<sup>315</sup> Cfr nota 90.

<sup>316</sup> R.S.O., *Lexicon theologiae moralis ex operibus S. Alphonsi Mariae de Ligorio depromptum*, Romae, Typis Joannis Ferretti, 1846. Cfr anche G. HAY, *Il cristiano sincero istruito nella fede di Gesù Cristo con la divina rivelazione. Opera teologico-polemico-morale...* Per studio del M.R.P. Venanzio da Celano, Roma 1844-1845, tt. 2; E. SARRA, *Memoriale theologiae moralis*, Romae-Parisiis 1866.

<sup>317</sup> Lo *Specimen* venne pubblicato a Ferrara nel 1870. Sul Taddei, cfr A.M. FRANCHINI, *Cenni storici della vita di monsignore Giuseppe dottor Taddei canonico arciprete della chiesa metropolitana di Ferrara premessevi alcune riflessioni sul dottorato cattolico*, Ferrara 1875; G. CENACCHI, *Tomismo e neotomismo a Ferrara*, Roma 1975, 109.

<sup>318</sup> [G.B. FOLICALDI], *Orazioni da recitarsi in onore di S. Alfonso Maria de' Liguori per un solenne triduo nella chiesa del Carmine di Faenza nei giorni 9, 10 e 11 agosto dell'anno 1839*, [Faenza 1839]. L'opuscolo venne ripubblicato poco dopo a Russi, dal tipografo Melandri, col seguente titolo: *Orazioni da recitarsi ad onore di S. Alfonso Maria de' Liguori che si venera nella chiesa parrocchiale di Santa Maria della Pace in Bagnacavallo*. Il locale vicario del S. Ufficio censurò il testo, nel punto in cui il vescovo aveva elogiato quelli alfonsiani come «scritti depositari di celeste dottrina e del sovrumano zelo che li produsse». Il che irritò mons. Folicaldi, che aveva scritto tali parole nella convinzione che la dottrina del Santo, e «specialmente la morale», fosse «in generale dovunque adottata». Il vescovo pubblicò un panegirico di S. Alfonso anche nel 1840.

## 6. - Il Regno delle Due Sicilie

## a. - Napoli

Relativamente scarse sono le notizie sulla diffusione della dottrina morale alfonsiana nel Regno delle Due Sicilie, terra in cui s. Alfonso nacque e trascorse tutta la sua lunghissima vita<sup>319</sup>. Durante la Restaurazione, il Regno contava 137 ordinari diocesani e prelati aventi giurisdizione ecclesiastica (come il nunzio apostolico e il capellano maggiore)<sup>320</sup>. Per dare un quadro esatto della situazione occorrerebbero indagini approfondite, ad esempio, sui seminari di tali entità, indagini che restano in gran parte da compiere<sup>321</sup>.

Per quanto riguarda in particolare i seminari di Napoli, il Settecento era stato fecondo, sotto l'aspetto culturale e pastorale<sup>322</sup>. Il merito andava soprattutto al cardinale arcivescovo Giuseppe Spinelli, che durante il suo governo (1734-1754) aveva riorganizzato gli studi dei chierici<sup>323</sup>. Anzitutto, aveva fondato un secondo seminario, che rispondeva ad esigenze particolari.

Resosi conto durante la visita pastorale delle carenze della formazione dei chierici dei Casali o villaggi - praticamente affidati a parroci e a maestri locali, non sempre adeguatamente preparati - nel 1744 il Cardinale aveva creato un seminario (chiamato «Diocesano», o «Vicano») riservato a loro. Esso si affiancava al vecchio seminario

<sup>319</sup> A detta di AMBRASI (*Riformatori* cit., 252), «la storia della Chiesa di Napoli dei primi anni dell'Ottocento attende ancora di essere illustrata e studiata». Cfr G. CIGNO, *Giovanni Andrea Serrao e il giansenismo nell'Italia meridionale*, Palermo 1938, 348-368.

<sup>320</sup> A. ILLIBATO, *Seminario, clero e pietà popolare a Napoli in una «Memoria» di Gaetano Crisanti*, in «Campania Sacra», 8-9 (1977-1978) 257, 267.

<sup>321</sup> «I manuali dei moralisti più severi erano fra le mani dei seminaristi sia del Nord che del Sud: il Juenin, l'Habert, il Genet, il Valla. [...] Tali autori risultano usati in Terra di Bari attorno al 1809. Si veda in proposito il materiale di risposta all'inchiesta governativa promossa con circolare del 15 marzo 1809, Bari, Archivio di Stato, Fondo Istruzione Pubblica, fascicolo 8, fascio 11». STELLA-DA MOLIN, *Offensiva* cit., 52.

<sup>322</sup> ILLIBATO, *Seminario* cit., 242.

<sup>323</sup> Cfr *Breve saggio dell'Accademia di materie ecclesiastiche eretta dentro la Congregazione de' PP. dell'Oratorio di Napoli nell'anno 1741*. Cfr L. C. FEDERICI, *Discorso storico-parenetico sopra la vita e le virtù di Giuseppe Vinaccia, canonico della cattedrale di Napoli*, Napoli 1821, 49. Decaduta dopo la partenza da Napoli del card. Spinelli, l'accademia venne ripristinata dal card. Sersale nel 1757. *Ibid.*, 50.

(fondato nel 1565), che - per distinguerlo dal Diocesano - venne detto «Urbano». I convittori di ambedue i Seminari dovevano frequentare le lezioni del «Liceo delle Scuole Arcivescovili» (così chiamato per analogia col «Ginnasio» o «Archiginnasio Regio», cioè con l'Università degli Studi statale), la cui sede era nel palazzo arcivescovile<sup>324</sup>. Il Cardinale dispose che tali lezioni fossero frequentate anche dai chierici esterni (detti «volanti» o «episcopalisti»), che - dimorando in famiglia - seguivano lezioni private o quelle di case religiose<sup>325</sup>. Protesse anche l'«Accademia di materie ecclesiastiche», fondata nel 1741, con sede presso l'Oratorio filippino<sup>326</sup>.

Il card. Spinelli si dimise nel 1754, dopo aver condotto i seminari ad uno dei livelli più alti della loro storia<sup>327</sup>. Partendo da Napoli, lasciò al Seminario Urbano la sua biblioteca, in cui figuravano libri - come la *Bibliothèque janséniste* e le opere di Berti, Noël Alexandre, Van Espen, Noris, Noailles, Arnauld, Quesnel, Simon, Thomassin, Fleury, Concina, Lami, Magli, Patuzzi - che bene indicavano l'orientamento dottrinale del donatore<sup>328</sup>.

Tale orientamento doveva essere condiviso dal successore, il card. Antonino Sersale (che governò l'archidiocesi dal 1754 al 1775), se è vero che egli nominò rettore del Seminario Urbano il can. Giuseppe Simioli - già segretario e consigliere teologico del card. Spinelli -, noto per le sue simpatie filogianseniste e filogallicane<sup>329</sup>. Tra i docenti delle Scuole Arcivescovili vi erano il can. Giulio Lorenzo Selvaggi, che sosteneva la superiorità del concilio sul papa ed era in polemica con s. Alfonso, pur essendogli amico<sup>330</sup>. Altro docente era il can. Salvatore Ruggiero, che non nascondeva «le proprie simpatie per il giansenismo e, in qualità di revisore, avversò la stampa di qualche

<sup>324</sup> D. AMBRASI, *Seminario e clero di Napoli dalla nascita dell'istituzione alla fine del Settecento*, in «Campania Sacra» 15-17 (1984-1986) 47-48.

<sup>325</sup> *Ibid.*, 48.

<sup>326</sup> *Ibid.*, 52.

<sup>327</sup> *Ibid.*, 54.

<sup>328</sup> *Ibid.*, 52. Cfr A.C. JEMOLO, *Il giansenismo in Italia prima della Rivoluzione*, Bari 1928, 101, 105, 219, 220; R. DE MAIO, *Dal sinodo del 1726 alla prima restaurazione borbonica*, in AA.Vv., *Storia di Napoli*, VII, Napoli 1972, 830.

<sup>329</sup> AMBRASI, *Seminario e clero* cit., 55-58, 62; DE MAIO, *Dal sinodo* cit., 830. Simioli assunse la carica di rettore nel 1765. La tenne fino al 22 gennaio 1779, giorno della sua morte. TELLERIA, II, 338, nota 79.

<sup>330</sup> AMBRASI, *Seminario e clero* cit., 58-59.

opera di sant'Alfonso»<sup>331</sup>. Il Selvaggi fu il primo ad attuare - pubblicando nel 1766 le sue *Institutiones iuris canonici* - la disposizione emanata dal card. Sersale il 10 ottobre 1760, che ordinava ai docenti delle Scuole Arcivescovili di pubblicare il testo delle loro lezioni<sup>332</sup>.

Il card. Sersale nel 1763 aprì a Napoli un terzo seminario (o secondo «Seminario Diocesano») - destinato però ad avere breve vita - che raccolse un centinaio di aspiranti al sacerdozio dei Casali<sup>333</sup>. Evidentemente, si avvertiva la necessità di una migliore formazione dei chierici esterni, specialmente di quelli extraurbani. Nella biografia di Giuseppe Vinaccia (1742-1819) - che, in forza della carica di Segretario del Clero<sup>334</sup>, da lui lungamente esercitata (1792-1815), doveva occuparsi della formazione degli ecclesiastici - si legge che aveva affrontato il problema dei tanti chierici «fervorosi nell'adempimento de' loro doveri e di ottimo costume forniti», ma scarsi «nell'abilità per le scienze, pel solo motivo di loro tarda intelligenza». Partendo dalla convinzione che, «siccome in una gran città è necessaria l'opera di molti, né fa d'uopo che tutti sien dottori, purché non sieno sciocchi ed inetti; così moltissima cura ei prendevasi per costoro»<sup>335</sup>. Infatti, «da più anni era invalso il costume in questa nostra Chiesa, che moltissimi di costoro fossero abilitati e promossi al sacerdozio, e quindi ancora autorizzati ad ascoltarle confessioni, mediante la pura e semplice istituzione di un superficialissimo corso di Teologia morale. Distratti in seguito dalle cure del ministero, e poco curando la propria istruzione, parecchi di essi rimanevansi nella ignoranza colpevole delle dottrine le più importanti della Teologia dommatica. Fu perciò escogitato e prontamente eseguito un espediente bellissimo per accorrere a cotesto

<sup>331</sup> *Ibid.*, 63; CACCIATORE, *S. Alfonso cit.*, 254, 598-660. Ruggiero pubblicò *Iscrizioni...sugli otto tabelloni*, in AA.Vv., *Ultimi uffizii renduti all'immortale memoria di Pio VI P.M. dalla metropolitana chiesa di Napoli a' 7 novembre MDCCIC*, Napoli 1799.

<sup>332</sup> G.L. SELVAGGI, *Institutionum canonicarum libri tres ad usum studiosae iuventutis*, Neapoli, I. De Dominicis, 1766, voll. 2. L'opera venne ristampata a Palermo nel 1817; e a Napoli nel 1839 e nel 1846. Cfr AMBRASI, *Seminario e clero cit.*, 62.

<sup>333</sup> *Ibid.*, 60-61.

<sup>334</sup> Scriveva il FEDERICI (*Discorso storico-parenetico cit.*, 176) che «l'amministrazione e cura episcopale di Napoli può [...] considerarsi come divisa tra il Vicario Generale della Curia per la parte contenziosa, tra il Segretario del Clero per la spirituale, e tra il Vicario Generale per le monache in tutto ciò che la disciplina di esse riguarda». Al Segretario del Clero competeva anche la «Rettoria del Seminario Urbano».

<sup>335</sup> *Ibid.*, 189.

disordine, e far sì che costoro, senza esser costretti a percorrere tutto lo stadio de' dommi teologici, potessero esserne istruiti a sufficienza e in una maniera acconcia alla tenuità de' loro talenti. Il canonico Vinaccia, prima ancor di esser Segretario, avendo egli molta parte ne' consigli dell'Arcivescovo, fu uno de' principali promotori di questo metodo, e fu incaricato il canonico della Cattedrale D. Luigi Elefante<sup>336</sup>, attual Segretario del Clero, a comporne un'epitome; e questo dotto e pio ecclesiastico ne adempì la commessa, non meno con sollecitudine che con soddisfazione di tutti pienissima. Indi fu stabilito che coloro i quali non poteano render conto del gran corso teologico, dovessero assolutamente studiare la Sinopsi di esso, ed essere intorno alla medesima esaminati: il che con grandissimo loro vantaggio per lungo tempo si è praticato<sup>337</sup>. In realtà, la *Synopsis*<sup>338</sup> dell'Elefante era un'opereetta di scarsissimo valore scientifico.

Analoga funzione, per la formazione del clero nel campo della teologia morale, dovevano avere gli *Elementa theologiae practicae* di Giacinto Stampò, probabiliorista, pubblicati a Napoli nel 1769<sup>339</sup>.

---

<sup>336</sup> Luigi Elefante (1750-1822) indossò l'abito ecclesiastico nel 1762. Fu chierico esterno, e studiò la teologia dommatica sotto la guida di d. Giuseppe Rossi. Era membro della Congregazione missionaria della Conferenza (o del P. Pavone). Per motivi politici, nel 1809 fu costretto a rinunciare al canonicato della cattedrale, che aveva ottenuto nel 1792 e che gli venne restituito nel 1814. ARCHIVIO STORICO DIOCESANO, Napoli: Fondo «Sacra Patrimonia», Pandetta I, fasc. 9.046. Cfr. P. SANTAMARIA, *Historia Collegii Patrum canonicorum Metrop. Ecclesiae Neapolitanae*, Neapoli 1900, 459. L'a. ringrazia vivamente d. Antonio Illibato, che gli ha fornito tali informazioni.

<sup>337</sup> *Ibid.*, 189-190.

<sup>338</sup> L. ELEFANTE, *Sacrae Theologiae synopsis christianae religionis dogmata tantum complectens, Eminentissimi ac Reverendissimi Cardinalis Josephi Capycii Zurlo Archiepiscopi Neapolitani jussu edita ad ecclesiasticae juventutis usum accomodata*, Neapoli, V. Ursini, 1790, pp. IX, 388.

<sup>339</sup> G. STAMPÒ, *Elementa theologiae practicae ad usum studiosae juventutis*, tt. 4, Napoli 1769. Dell'opera, si conoscono anche edizioni del 1774, del 1784, del 1792 e del 1820-1822. Le ultime due avevano anche un quinto volume di *Additiones*. Che lo Stampò fosse seguace della scuola rigorista lo prova, ad esempio, quanto scrive - il riferimento è all'edizione del 1769 - nel t. I, p. 35 («In concursu duarum opinionum aequae probabilitium, quarum una favet legi, libertati altera, eam amplecti debemus, quae tutior est, idest quae stat pro lege»); nel t. IV, pp. 337-348 («Formidolosa attritio»), pp. 441-449 («De dilatione absolutionis») e pp. 450-457 («De consuetudinario et recidivo»). Nel t. I, p. XIX, Stampò elenca i suoi autori preferiti, che giudica benemeriti per essersi opposti al probabilismo: «In tanta autem laxorum multitudine non defuerunt viri docti, et cordati, qui a nova philosophandi methodo recedentes,

Nella seconda metà del Settecento, continuava a predominare - nell'insegnamento impartito ai seminaristi - quell'aria di rigorismo, che s. Alfonso stesso aveva assorbito negli anni 1723-1726, allorché era stato alunno esterno del seminario e si era formato sul testo di morale del probabiliorista François Genet<sup>340</sup>.

Il Santo, personalmente amico di tutti gli arcivescovi di Napoli - che gli furono prodighi di attestati di stima, a cominciare dal card. Spinelli e dal card. Sersale<sup>341</sup> - non sembra che abbia trovato estimatori particolarmente numerosi della sua dottrina morale tra il clero napoletano. Neppure tra quello più impegnato pastoralmente, come Nicola Cirillo (1752-1806), zelante membro delle Apostoliche Missioni<sup>342</sup>. Lo proverebbe il rapporto tra le edizioni napoletane di alcune sue opere di carattere morale col totale di quelle realizzate durante la vita del Santo. Risulta infatti che, delle nove edizioni della sua *Theologia moralis*, solo due videro la luce a Napoli (negli anni 1748 e

ex genuinis fontibus moralis disciplinae summae collegerunt, inter quos eminent Bonus Merbesius, Natalis Alexander, Jacobus Sambovius, Franciscus Genettus, Ludovicus Habert, Joannes Pentasius, et Daniel Concina, qui multum allaboravit in detegendis, atque ob omnium oculos exponendis, acriterque profligandis casuistarum erroribus». Naturalmente, a Napoli continuarono ad essere pubblicate opere di autori di ben maggiore rilievo di quella dello Stampò. Nel 1767, ad esempio, Antonio Cervone dette alle stampe la *Theologia moralis universa* dell'Antoine.

<sup>340</sup> AMBRASI, *Seminari e clero* cit., 39. Cfr J.R. POLLOCK, *François Genet. The man and his Methodology*, Roma 1984. Professore di morale di s. Alfonso fu Giulio Nicola Torno (1672-1756), che - stranamente - utilizzava il testo del filogiansenista Genet nell'insegnamento della teologia morale, e quello dell'antigiansenista Louis Abelly nell'insegnamento della teologia dogmatica. Cfr DE MAIO, *Dal sinodo* cit., 873; AMBRASI, *Seminario e clero* cit., 39.

<sup>341</sup> *Ibid*, 60-61. Il card. Sersale partecipò personalmente agli esercizi spirituali che s. Alfonso, dietro suo invito, tenne nel marzo del 1759 ai curiali e ai domestici dell'arcivescovo. Cfr F. STRAZZULLO, *Diario dei Cerimonieri della cattedrale di Napoli*, in «Asprenas», 8 (1961) 69; R. TELLERIA, *Primum editorum tentamen ad omnia S. Alfonsi opera anno 1760 Neapoli excudenda*, in SHCSR, 9 (1961) 218.

<sup>342</sup> AMBRASI, *Riformatori* cit., 290-322. Cirillo era anche membro dell'Accademia Ecclesiastica Napoletana (Sezione di Teologia Morale). Di orientamento «contrizionista», pubblicò *Della conversione del cuore. Operetta diretta a' confessori, ed utile ancora a' peccatori che desiderano ritornare a Dio*, Napoli 1795; *La riparazione dell'uomo operata da Gesù Cristo. Opera utilissima ad ogni ceto di persone per apprendere l'Augusto Mistero della Redenzione, e per eccitarsi alla devota riconoscenza verso del proprio Liberatore*, Napoli, 1802-1804, tt. 5. La prima opera - che suscitò vivo interesse nell'ambiente giansenista italiano - era di carattere morale e pastorale; mentre la seconda era di carattere dogmatico-ascetico. Cfr AMBRASI, *Riformatori* cit., 301-305.

1753-1755). Dei compendi della *Theologia moralis* realizzati da lui stesso, l'*Istruzione e pratica per li confessori* (del 1757) ebbe a Napoli cinque edizioni (nel 1757, 1760, 1763, 1765, 1781), su tredici<sup>343</sup>; la sua traduzione latina pubblicata cinque volte (dal 1759), non ne ebbe nessuna a Napoli; mentre delle cinque edizioni del *Confessore diretto per le genti di campagna* (del 1764)<sup>344</sup>, nessuna fu pubblicata a Napoli. Della *Pratica del confessore* (del 1755) e della *Praxis confessorii* (del 1757) - due operette di carattere pastorale - la prima ebbe a Napoli due edizioni (nel 1755 e nel 1760) su tre, mentre la seconda non ve ne ebbe nessuna delle sue tredici. Come si vede, le edizioni napoletane di tali opere erano circa un quinto. Dal che si potrebbe concludere che anche per s. Alfonso valeva il detto evangelico «nemo propheta in patria sua». Una conferma si ha nel fatto che invano qualche editore napoletano - come Michele Stasi, nel 1760 - chiese il regio «privilegio» decennale per la stampa dell'*Opera omnia* di Alfonso. Quando finalmente la ottenne - come lo Stasi stesso, nel 1771 - la concessione si limitò alle opere ascetiche del Santo<sup>345</sup>.

E' noto il forte vincolo che unì s. Alfonso alla famiglia Remondini, che tra il 1760 e il 1780 divenne «la più potente casa editrice d'Italia ed una delle maggiori d'Europa, consolidando le proprie posizioni e la propria fama nell'intero continente»<sup>346</sup>. C'è però da ritenere

---

<sup>343</sup> Il 16 giugno 1756, s. Alfonso proponeva a Remondini una nuova edizione della sua *Istruzione e pratica*, assicurandolo che «ne avrebbe uno smaltimento infinito, specialmente per i confessori delle terre rurali, che poco intendono il latino e poco vogliono spendere a' libri grandi». S. ALFONSO, *LETTERE*, III, 31. Il 25 aprile 1757, il Santo tornava sull'argomento, scrivendo che aveva composto tale operetta «per aiutare i confessori ignoranti, a cui puzza la lingua latina». *Ibid.*, 55.

<sup>344</sup> Cfr note 27, 136, 292, 399.

<sup>345</sup> TELLERIA, *Primum editorum tentamen* cit., 205-228. Scrive DE MAIO (*Dal sinodo* cit., 873): «D'immensa portata pastorale fu invece la polemica di s. Alfonso sul giansenismo, investendo la prassi sacramentaria e la concezione stessa della divinità, della redenzione, della salvezza e della chiesa. Nonostante le difficoltà opposte alla diffusione dei suoi scritti, il clero di Napoli dimostrò di averne notevolmente assorbito il messaggio pastorale e, in parte, quello ascetico, del tutto opposto alle tesi del giansenismo».

<sup>346</sup> M. INFELISE, *L'editoria veneziana nel '700*, Milano 1989, 311. Erano stati i Remondini a «scoprire» s. Alfonso, come apprendiamo da un loro foglio - inviato probabilmente al p. Antonio Tannoia - nel quale si legge: «Fin dall'anno 1755 Mons. Alfonso de Liguori aperse un carteggio e corrispondenza di lettere colla nostra famiglia Remondini, avendone dato principio in occasione di esser da noi ricercato di spedirci la sua Moral Teologia, stampata la prima volta in Napoli, avendocela spedi-

che la sua preferenza non fosse dettata solo dal desiderio di avvalersi delle ben note capacità imprenditoriali dell'editrice veneta - e, in particolare, della sua capillare rete commerciale, estesa a tutta l'Europa e all'America Meridionale - oltre che della qualità della produzione libraria<sup>347</sup>, ma anche dalla consapevolezza che, nel Regno di Napoli, barriere ideologiche impedivano, o quanto meno rallentavano, la diffusione delle sue opere, specialmente di quelle di carattere morale<sup>348</sup>.

Sul clima dottrinale diffuso a Napoli in quegli anni, possediamo la testimonianza di Fabio de Vecchi (1745-1821), esponente del giansenismo toscano, che il 4 maggio 1776 scriveva ad un prelado romano

---

ta corredata di aggiunte diverse e molte cancellature il giorno 15 febr. 1757. La quale Teologia indi è stata sempre ristampata più volte con moltissime mutazioni dell'Autore, sino alla sua solida perfezione come lo è di presente ristampata l'anno 1785». A. SAMPERS, *Epistulae 20 S. i Alfonsi ineditae*, in *SHCSR*, 13 (1965) 11, n 1. Cfr TELLERIA, *Primum editorum tentamen* cit., 212, 217, 222; M. INFELISE, *L'industria editoriale veneziana tra espansione e crisi*, in A.A.V.V., *Libro, editoria, cultura nel Settecento italiano*, a cura di A. Postigliola, Roma 1988, 62-67.

<sup>347</sup> Sullo scadimento della qualità tipografica delle edizioni remondiniane, verificatosi negli anni Sessanta del Settecento e determinato dalla necessità di contenere i prezzi, cfr M. INFELISE, *I Remondini di Bassano*, Bassano 1980, 138. Sul rendimento dei capitali investiti dalla casa editrice, cfr *ibid.*, 39, 159. Sulla concorrenza dei tipografi napoletani, cfr *ibid.*, 186. Le difficoltà che l'editoria napoletana stava allora vivendo sono bene espresse da Andrea Serrao, nella lettera inviata da Napoli il 25 novembre 1780 ad Isidoro Bianchi, a Cremona. Dicendosi scettico circa la possibilità di trovare nella capitale borbonica uno «stampatore» disposto a pubblicare a sue spese gli scritti pastorali di mons. Francesco Maria Testa (1704-1773), arcivescovo di Monreale (1754-1773), Serrao scriveva: «La nuova imposizione fatta qui di fresco sopra la carta, dopo che si è abolita la privativa del tabacco, ha in maniera scoragito gli stampatori tutti, che son presso a chiudere tutte le loro botteghe, né ritroveremo la maniera come si possa più stampare cosa alcuna, tanta è la spesa. Onde nello stato presente delle cose, per Napoli toglietevi ogni pensiero. Più presto in Venezia, credo, potrete trovare di fare il conto vostro». BIBLIOTECA AMBROSIANA, Milano: T. 136 Sup., ff. 4-4'.

<sup>348</sup> L'epistolario di Alfonso è ricco di informazioni sui suoi criteri editoriali. Il 28 agosto 1757, ad esempio, egli scriveva a Remondini: «La *Pratica* poi volgare io non la fo stampare da alcun mercante di Napoli; ma ne stampo alcune poche copie a spesa mia, e già ho cominciato a stamparla. E le soggiungo che [...] considerando meglio le cose, era impossibile ch'io potessi mandare questa *Pratica* a stamparsi la prima volta a Venezia, senza poter far io le correzioni, essendo quest'operetta intrighissima e difficilissima per mettere in ordine chiaro tutte le cose in breve. Ora che ho cominciato a rivedere i fogli, vedo che mi bisogna mutare mille cose, sino a farmi mandare anche la terza correzione». S. ALFONSO, *LETTERE*, III, 62. S. Alfonso contribuiva a piazzare nel Regno di Napoli le edizioni remondiniane della sue opere. *Ibid.*, 98, 100, 102, 104, 110-111, 159, 232, 251, 253, 254, 256, 282, 339.

amico, Zanobi Banchieri, di aver trovato nella capitale borbonica «tutti spregiudicati di questo fantasma del Giansenismo», ad iniziare dall'arcivescovo Serafino Filangieri e dal Cappellano Maggiore mons. Testa, i quali ne parlavano «con la maggior indifferenza, e per giuoco nelle pubbliche conversazioni». Aggiungeva che gli studi del seminario erano «stabiliti sopra un ottimo piede». Segnalava all'amico anche traduzioni dal francese, «fatte da questi buoni preti del Seminario di Napoli, i quali sono tutti animati d'un buon zelo per la buona dottrina, e per l'avanzamento della Religione»<sup>349</sup>. Nel 1794, il curialista Giancamillo Rossi era allarmato dalla serie di «proposizioni teologico-filosofiche sostenute da questi seminaristi» di Napoli<sup>350</sup>.

Descrivendo le divisioni esistenti tra i moralisti napoletani, Vincenzo Picerni scriveva nel 1797:

«Io ho conosciuti degli'insigni teologi, che malmenano il sistema di morale abbracciato dal dottissimo, e venerabile vescovo, monsignor de Liguori. Altri poi ne ho conosciuti di egual dottrina, e bontà di vita, che hanno a capitale, ed esaltano con tutto zelo quello stesso sistema. Dunque gli accusati sono quel teologico morale sistema (che dicesi del probabilismo) e tutt'i teologi probabilisti, che lo seguono. Gli accusatori sono i teologi probabioristi, che battono l'altro opposto (detto) del probabiorismo; con non poco accigliamento, e scambievole izza tra loro»<sup>351</sup>.

---

<sup>349</sup> E. CODIGNOLA, *Il giansenismo toscano nel carteggio di Fabio de Vecchi*, I, Firenze 1944, 266 ss, 274; AMBRASI, *Seminario e clero* cit., 68. Scrive CIGNO (Giovanni Andrea Serrao cit., 365-366): «Non tutti i così detti giansenisti napoletani sono egualmente giansenisti. Noi troviamo tra di essi filogiansenisti e giansenisti di varie tinte e gradazioni [...]. Più che di giansenisti integrali [...], noi troviamo a Napoli degli agostinianisti rigidi, e dei regalisti ammiratori dei principali rappresentanti del giansenismo italiano e francese, animati dal desiderio sincero di purificare la Chiesa da ogni macchia che la deturpava, e di riportarla alla semplicità ed al fervore dell'antica cristianità». Su Serrao, che era considerato il maggiore esponente del cosiddetto giansenismo meridionale, cfr anche E. CHIOSI, *Andrea Serrao. Apologia e crisi del regalismo nel Settecento napoletano*, Napoli 1981.

<sup>350</sup> DE MAIO, *Dal sinodo* cit., 830.

<sup>351</sup> V. PICERNI, *Fondamenti de' due sistemi della morale teologia in difesa del Venerabile Monsignor de Liguori, Vescovo di S. Agata de' Goti, e fondatore della Congregazione del SS. Redentore*, Napoli, Stamperia Simoniana, 1797, p. IX. Picerni, che si definiva «giureconsulto del foro di Napoli», aggiungeva: «da questo intimo esame è assolutamente escluso tanto il lassismo, che il rigorismo (o sia tuziorismo); perciocché quest'altre due bastarde genie di moralisti, immeritevoli di tal venerando nome, formano gli estremi viziosi, e condannati in rapporto al *probabilismo*, e *probabiliorismo*». *Ibid.*, p. XII. Cfr anche CACCIATORE, *S. Alfonso* cit., 418; G.M. DE GIOVANNI, *Il*

I fatti del 1799, con la creazione dell'effimera Repubblica Partenopea, sconvolsero anche la vita delle istituzioni ecclesiastiche della città, compresi i seminari. All'arcivescovo Giuseppe Capece Zurlo (1782-1801) subentrò - dopo il brevissimo governo di Giovanni Vincenzo Monforte (24 maggio-15 giugno 1802) - Luigi Ruffo Scilla (1802-1832)<sup>352</sup>. Al momento della sua elezione, Napoli possedeva sempre due seminari: quello «Urbano», con 170 allievi (di cui 70 provenienti da varie diocesi del Mezzogiorno); e il «Diocesano», con 141 allievi. Nel 1804, i chierici esterni erano 134<sup>353</sup>.

Tra gli *Stabilimenti*<sup>354</sup> adottati dal card. Ruffo Scilla nel settembre del 1804, al termine della visita ai seminari<sup>355</sup>, vi era l'ordine che il prefetto degli Studi (o Scuole) Arcivescovili vigilasse che i professori utilizzassero «gli antichi manoscritti spiegati in questa Scuola»<sup>356</sup>,

---

*giansenismo a Napoli nel secolo XVIII*, in A.A.V.V., *Nuove ricerche storiche sul giansenismo* (Analecta Gregoriana, LXXI), Romae 1954, 195-210. Naturalmente, le indagini andrebbero estese anche alle provincie. Del clero della diocesi di Taranto - al tempo del governo di mons. Francesco Saverio Mastrilli (1759-1777), personalmente «alfonsiano» convinto - è stato scritto, ad esempio, che non era interessato alle diatribe tra rigoristi e benignisti. Cfr V. DE MARCO, *La diocesi di Taranto nell'età moderna*, II (1713- 1816), Roma 1990, 85.

<sup>352</sup> Luigi Ruffo Scilla (1750-1832), arcivescovo di Apamea i.p.i. (1785-1802), nunzio a Firenze (1785-1793) e a Vienna (1793-1800), arcivescovo di Napoli (1802-1832), e cardinale (1800). R. RITZLER-P. SEFRIN, *Hierarchia catholica*, VI, Patavii 1958, 90; VII, 5, 6, 7, 17, 22, 43, 148, 155, 156, 162, 174, 232, 278, 365. Cfr ILLIBATO, *Seminario cit.*, 238-287; C.D. FONSECA, *La formazione del clero a Napoli tra riforme e restaurazione*, in «Campania Sacra», 15-17 (1984-1986) 118-196. Durante la sua nunziatura viennese, Ruffo Scilla era riuscito a far «ritirare da' Seminari Arcivescovili della Toscana le Istituzioni Teologiche conosciute comunemente col titolo di Teologia di Lione, le quali erano state introdotte per gl'intrighi di Mons. Ricci di Pistoja». PARASCANDOLO, *Memorie istoriche-critiche-diplomatiche della Chiesa di Napoli*, IV, Napoli 1851, 164, cit. da FONSECA, *La formazione cit.*, 180.

<sup>353</sup> Tali dati sono tratti da M.L. ROSSI, *Clero e società a Napoli nella Restaurazione*, 26. L'a. ringrazia vivamente il prof. Rossi, per avergli permesso di prendere visione del dattiloscritto del suo saggio, attualmente in corso di stampa.

<sup>354</sup> *Stabilimenti fatti dall'Eminentissimo Cardinale D. Luigi Ruffo di Calabria, Arcivescovo di Napoli, negli Studi Arcivescovili in occasione della S. Visita eseguita nell'anno 1804*, in S. LOFFREDO, *Gaetano Errico da documenti inediti*, Napoli 1975, 381-391.

<sup>355</sup> *Decreti comuni a' due Seminarij; Stabilimenti appartenenti al Seminario Urbano; Stabilimenti appartenenti al Seminario Diocesano; Stabilimenti fatti...negli studi Arcivescovili; Istruzioni dirette al Rettore del Seminario Urbano; Istruzioni dirette al Rettore del Seminario Diocesano*. Cfr FONSECA, *La formazione cit.*, 127.

<sup>356</sup> ILLIBATO, *Seminario cit.*, 244. Cfr ID., *I fondi manoscritti del Seminario di*

con l'aggiunta dell'opera dommatica del De Fulgore<sup>357</sup> - su cui torneremo in seguito<sup>358</sup> -, della *Synopsis* di teologia dommatica dell'Elefante<sup>359</sup> e degli *Elementa* di teologia morale dello Stampò<sup>360</sup>. Alla filosofia era assegnato un biennio. Durante il primo anno si stu-

Napoli, in «Campania Sacra», 5 (1974) 104-130. Il problema della dettatura dei corsi dovette restare irrisolto ancora per molto tempo, se la Commissione per gli affari dei Seminari nella seduta del 5 maggio 1826 trattò ancora dell'opportunità di «togliere lo scritto e mettere l'Istituto stampato». FONSECA, *La formazione* cit., 176.

<sup>357</sup> Gaetano Maria De Fulgore (o De Fulgore, o de Folgore) nacque ad Aversa il 3 marzo 1759. Iniziò gli studi nel seminario della sua città, proseguendoli nell'università di Napoli, dove ebbe per maestri Antonio Genovesi e Pasquale Cirillo. Rientrato in patria, insegnò nel seminario fisica e matematica, e successivamente filosofia e teologia. A 28 anni, fu nominato canonico della cattedrale. Morì il 18 aprile 1841. Cfr H. HURTER, *Nomenclator literarius*, V, Oeniponte 1911, 620; G.B. GALLO, *Necrologia di Gaetano de Fulgore*, in «La Scienza e la Fede», 1 (1841), 302-305; A. BERTHE, *Sant'Alfonso Maria de Liguori*, II, Firenze 1903, 672; G. CAPASSO, *Cultura e religiosità ad Aversa nei secoli XVIII-XIX*, Napoli 1968, 52-55.

<sup>358</sup> Cfr nota 386. G. DE FULGURE, *Institutiones theologicae ad usum studiosae juventutis*, Neapoli, G. Reale, 1806-1807, voll. 5. L'opera ebbe altre edizioni: a Napoli, nel 1814-1815, 1822, 1826, 1827-1828, 1841, 1856; e a Prato, nel 1844. Cfr G. MORONI, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, LXXIV, Venezia 1855, 47; P. STELLA, *Teologia, spiritualità e pratica religiosa in Italia nel periodo rivoluzionario (1789-1815)*, in «Ricerche per la Storia Religiosa di Roma», 9 (1992) 13-14; ID., *Il giansenismo in Italia* cit., II/1, p. CXXXV. A detta di CAPASSO (*Cultura* cit., 54), tra «le molte opere scritte dal De Fulgore, quelle che lo raccomandano, per il loro intrinseco valore, nel campo della cultura teologica, assegnandogli un posto preminente tra i trattatisti del '700, sono i 6 volumi "Institutiones Theologiae ad usum studiosae iuventutis", e i tre volumi "Institutiones Theologiae, excerptae ex institutionibus Theologicis...cura et studio ipsius auctoris"». Le Istituzioni videro la luce nel 1806. Nel 1841, vivente ancora l'autore, avevano già raggiunta la VII edizione. Scrivendo però il De Fulgore per studenti in s. teologia, si sforza di tenersi lontano dalle soverchie prolissità di alcuni autori e dalla brevità di altri. Intende così di dare solo un completo trattato di scienza sacra, steso però in una forma latina perfetta». Cfr DE MEULEMEESTER, *Bibliographie*, I, 30; II, 18. Il can. De Fulgore era fratello di Giuseppe Antonio C.M. (1754-1834), arcivescovo di Taranto (1818-1834). Cfr G.A. DE FULGORE, *Epistola pastoralis ... ad suum clerum et populum*, Romae, M. Puccinelli, 1818. Cfr anche P. SILVA, *Cenni storici su la Congregazione della Missione in Italia (1642-1925)*, Piacenza 1925, pp. IX, 114, 396, 399.

<sup>359</sup> L. ELEFANTE, *Sacrae Theologiae synopsis christiana religionis dogmata tantum complectens...ad ecclesiasticae juventutis usum accomodata*. Editio altera, Neapoli, Tip. M. Morelli, 1805.

<sup>360</sup> G. STAMPÒ, *Elementa theologiae practicae sive Theologia moralis universa in compendium redacta ad usum ecclesiasticorum tam saecularium, quam regularium... editio nova a mendis, quibus antea scatebat expurgata, et novis additionibus aucta*, Neapoli, excudebat publica auctoritate C. Castellano, 1792. Cfr FONSECA, *La formazione* cit., 132.

diavano la logica e la metafisica; durante il secondo la fisica. Al termine del primo anno, aveva luogo una selezione tra gli alunni: i più dotati venivano ammessi allo studio della fisica e successivamente al quadriennio di teologia dommatica; a differenza di quelli che, «per la scarsità di talenti», si riteneva «non essere atti ne' per le materie fisiche, ne' per la Teologia Dommatica, ma semplicemente per la Morale»<sup>361</sup>.

Stabilito l'obbligo di frequentare le lezioni del Liceo degli Studi Arcivescovili, il Cardinale aveva preso atto dell'impossibilità di ottemperarvi, in cui parte dei chierici si trovava. Per esempio, quelli abitanti in zone considerate «distanti» (Capodimonte, Chiaia, S. Martino, ecc.). Per loro designò un numero adeguato di maestri, che ne curassero la formazione intellettuale<sup>362</sup>. Analoghi provvedimenti vennero adottati per i chierici esterni diocesani<sup>363</sup>. Il livello dell'insegnamento

<sup>361</sup> Per quanto riguardava questo secondo gruppo di alunni, al lettore di morale veniva raccomandato: «Non trascuri finalmente di spiegare benanche la Sinopsi Dommatica, fatta stampare per ordine del Cardinale Zurlo nostro antecessore, acciò i suoi Giovani non restino digiuni di materie così interessanti, e siano tenuti gli Studenti darne conto nell'esame per gli ordini Sacri». *Stabilimenti fatti dall'Eminentissimo Cardinale D. Luigi Ruffo di Calabria* cit., 386, 388. MORONI (*Dizionario* cit., 41) scrive, a proposito della «teologia pratica o morale» generalmente presa: «tratta delle cose che appartengono alla regola de' costumi, come le leggi, i peccati, i sacramenti, ecc. (di questi debbono particolarmente profittare i sacerdoti per rendersi utili al loro ministero e alle diocesi, facendone uno studio fondato. Imperocchè la teologia morale ha per fine la sana e retta ragione illuminata, assistita, guidata dalla rivelazione, da' Padri, dalle leggi, giudizi e autorità della Chiesa)».

<sup>362</sup> Per la «Teologia», vennero designati d. Natale Manieri (Lanzeri), d. Antonio Marotta (Orefici), d. Andrea Mileo (Rosario di Porta Medina) e d. Modestino Tramontano (Porto). Marotta era anche «Maestro ordinario» di teologia morale nel Liceo Arcivescovile, e Mileo «Maestro sostituto». FONSECA, *La formazione* cit., 132, 186, 187.

<sup>363</sup> Nel 1804, i chierici esterni diocesani erano 134, distribuiti nelle seguenti località dell'archidiocesi: Afragola (26), Boscotrecase (6), Casoria (11), Marano (8), Miano (2), Procida (48), Resina (13), San Giovanni a Teduccio (10), San Sebastiano (5), Torre del Greco (5). *Ibid.*, 133, 188. Sempre nel 1804, gli alunni del Seminario Urbano erano 174 (di cui 70 provenienti da altre diocesi del Mezzogiorno), e quelli del Seminario Diocesano 141. *Ibid.*, 123-126, 181-184. Nella biografia del Vinaccia, è detto che, per rendere «ai giovani chierici meno penosa la frequenza di alcuni esercizi letterari, [...] egli dispensava coloro che avessero l'abitazione distante dalle Scuole Arcivescovili dall'obbligazione di intervenirevi; ma acciocché non avessero vagato troppo a lor piacimento, e si avesse contezza del merito e delle qualità de' loro istitutori, ei fece destinare dall'Arcivescovo alcuni Maestri in diversi rioni della città, presso i quali potessero quelli con più agio e libertà recarsi. Questa disposizione però non era da tutti applaudita, perché diminuiva di molto il concorso alle Arcive-

impartito a questo tipo di aspiranti al sacerdozio può valutarsi, esaminando i manuali pubblicati da alcuni dei loro insegnanti, per esempio da Aniello Mazza<sup>364</sup>.

Nel 1806, due anni dopo la pubblicazione degli *Stabilimenti*, il card. Ruffo Scilla - che aveva rifiutato di giurare fedeltà al re Giuseppe Bonaparte - venne esiliato. In sua vece, resse l'archidiocesi mons. Bernardo Della Torre, vescovo di Lettere e Gragnano (1797-1818). Il nuovo governo regio, allo scopo di rendere uniforme la formazione del clero, nominò una commissione «per la scelta dei testi per le scuole di tutto il Regno», della quale faceva parte il filogiansenista Gennaro Cestari. Questa approntò un elenco di manuali, il cui uso venne reso obbligatorio, con circolare del 13 giugno 1807, «in tutte le Scuole de' Seminarj del Regno». Per la teologia, «accanto ai testi dogmatici di Huenin (Giovenino), Berti, Habert, Simioli, Gazzaniga, Bertier, Fulgure, Melchior Cano, Lavitrano troviamo i trattati morali

---

scovili, e potea favorire il capriccio de' negligenti. Ei l'avvertì, ma non solo non la corresse, ma la sostenne anzi per quanto poté; perché diceva che la negligenza di alcuni non dovea prevalere sul maggior bene che ai molti più saggi e diligenti ne ritornava; ed anche perché era necessario darsi tal libertà, atteso che nelle Arcivescovili mancavano alcune cattedre di prima necessità, e non era ben fatto impedire a coloro che amassero applicarvisi la facoltà di studiarle altrove. Questa distrazione pertanto di una gran parte del Clero inferiore accresceva di molto le sue sollecitudini intorno ad esso, e ne moltiplicava le pene». FEDERICI, *Discorso storico-parenetico* cit., 190-191. Dall'inchiesta promossa dall'arcivescovo Filippo Giudice Caracciolo (1833-1845), risultava che solo il 30% degli ecclesiastici aveva frequentato i seminari napoletani. ROSSI, *Clero e società* cit., 26.

<sup>364</sup> A. MAZZA, *Compendio di teologia morale*, Napoli, Stamperia dei Fratelli Fernandes, 1825-1826, voll. 3. A detta dell'autore - che era parroco e canonico della collegiata di S. Michele Arcangelo di Ottajano, e prefetto dei casi morali - le finalità dell'opera (sul cui frontespizio si legge: «Discentibus non docentibus hoc opus») erano le seguenti: «Scrissi questo compendio di lezioni morali, quando alcuni giovani mi fecero delle premure per essere da me istruiti. Ora lo pubblico, non per voglia di farmi un nome, ma solo per l'utile della stessa gioventù, la quale, sia per la fretta, sia per mancanza di udito, sia per altro, ordinariamente va soggetta agli errori, scrivendo sotto dettatura. Dottrine sode, carpite da gravi autori, ed esposte con linguaggio usuale, e comune, ho creduto essere i mezzi analoghi alla istruzione degli animi giovanili, e me ne son servito. Quindi chi cerca, o novità di opinioni, o sublimità di stile si astenghi di leggere questi fogli» (*ibid.*, I, p. VII). Mazza, che era «probabiliorista», scrisse: «Probabilismo si chiama il sistema di quei dottori, i quali sostengono, che sia lecito l'uso della opinione solidamente probabile nel concorso della opinione egualmente probabile, e ben anche più probabile; e probabilisti, anziché benignisti, si denominano coloro, che lo insegnano, e peccano essi di soverchio rilassamento» (*ibid.*, pp. 50, 55). Cfr nota 6.

di Stampò, Antoine, Cuniliati, Fulco, Besombes»<sup>365</sup>. Tale informazione è molto importante, perché riguarda tutto il Mezzogiorno, e ci fa comprendere il tipo di insegnamento morale impartito alle giovani leve ecclesiastiche del Regno durante il Decennio francese.

Al rientro a Napoli nel 1815, il card. Ruffo Scilla cercò di eliminare i provvedimenti adottati durante il suo novennale esilio dal vicario generale mons. Della Torre. Ma non risulta che abbia cambiato indirizzo all'insegnamento delle materie teologiche, e in particolare a quello della morale. D'altra parte, la sua libertà d'azione non era illimitata, se è vero che la seconda Restaurazione borbonica «presenta chiari caratteri di continuità con gli indirizzi ideologici e con le linee operative tracciate nel Decennio dai Napoleonidi»<sup>366</sup>. Lo prova, per esempio, la circolare governativa trasmessa agli intendenti il 4 giugno 1817, che rendeva obbligatorio per i lettori dei seminari il conseguimento del diploma della R. Università<sup>367</sup>. Il card. Ruffo Scilla ripristinò invece la divisione, abolita durante il Decennio francese, tra i chierici: gli «ingegni più fini» tornavano a seguire un corso teologico di durata quadriennale; mentre i «più grossolani» si limitavano ad un corso di indirizzo morale, in cui si usava il testo dello Stampò per la teologia morale e quello dell'Elefante (la «famigerata Sinopsi»<sup>368</sup>) per la teologia dommatica.

<sup>365</sup> FONSECA, *La formazione* cit., 143. Non sembra pienamente condivisibile la seguente affermazione di FONSECA (*ibid.*, 143-144): «I testi di teologia dogmatica, se si eccettua l'opera giansenisteggiante del Simioli (1712-1799), erano invece ispirati alla più pura ortodossia: dal *De theologicis disciplinis* dell'agostiniano G.L. Berti (1696-1766) alle opere del domenicano P.M. Gazzaniga (1722-1799) e di G.S. Berti (1710-1783)».

<sup>366</sup> *Ibid.*, 156.

<sup>367</sup> Tale norma venne modificata con regio rescritto del 22 maggio 1839, riguardante la nomina dei lettori dei seminari da parte dei vescovi. *Ibid.*, 171.

<sup>368</sup> ILLIBATO, *Seminario* cit., 250-251. La «famigerata Sinopsi» era ancora utilizzata negli anni 1845-1846. *Ibid.* 274. Più quotato il manuale di F. IAVARONE, *Institutiones theologicae quas in usum auditorum suorum composuit Franciscus Iavarone*, Neapoli, ex Regia Typographia, 1824, tt. 5, che venne ristampato a Napoli, da R. Miranda, nel 1840-1841, in tt. 4. Francesco Iavarone (1788-1854) fu professore di retorica nel liceo del Salvatore e di teologia dommatica nell'università di Napoli, prima di essere nominato vescovo di Ascoli e Cerignola (1832-1849), e successivamente di Sant'Agata dei Goti (1849-1854). Cfr A. ZAZO, *L'ultimo periodo borbonico*, in AA.VV., *Storia della Università di Napoli*, Napoli 1924 (ristampa anastatica, Bologna 1993), 499. Cfr anche F. IAVARONE, *Orazione funebre per Sua Maestà Ferdinando I Re del Regno delle Due Sicilie, recitata nella chiesa di San Ferdinando dal Sacerdote Francesco Iavarone*, Napoli 1825; ID., *Lettera pastorale al dilettilissimo popolo e venerabile clero della sua Diocesi*, Arienzo 1850.

Alla formazione del clero contribuiva anche l'università di Napoli, che, naturalmente, non sfuggì alle vicende che sconvolsero la vita del Regno alla fine del Settecento. Al termine del 1799, essa contava 34 cattedre, 18 in meno dell'anno precedente<sup>369</sup>. La facoltà di teologia si articolava in teologia dommatica, teologia morale, testo di s. Tommaso e storia dei concili. Successivamente, vennero aggiunte le cattedre di sacra scrittura, archeologia sacra e verità della religione cristiana<sup>370</sup>. La cattedra di teologia morale rimase vacante dal 1799 al 1805. Ad essa la riforma universitaria del 1806 sostituì la cattedra di morale religiosa e filosofica<sup>371</sup>. La cattedra di teologia morale venne ristabilita solo nel 1850, con la nomina a titolare del can. Agnello Porpora<sup>372</sup>. Questi era autore di un *Examen confessariorum*<sup>373</sup> - stampato a Napoli nel 1827, con varie successive edizioni<sup>374</sup> - probabilmente utilizzato come manuale, anche se il titolo lo voleva destinato alla preparazione agli esami di idoneità per le confessioni. Il Porpora era seguace della corrente rigida. Del resto, non meraviglia che nell'università di Napoli si fosse affermato tale orientamento, dato che a capo della Giunta permanente di pubblica istruzione era stato posto il card. Ruffo Scilla<sup>375</sup>.

<sup>369</sup> ZAZO, *L'ultimo periodo borbonico* cit., 498.

<sup>370</sup> *Ibid.*

<sup>371</sup> Con la riforma del 1812, la cattedra di «Teologia dommatica» assunse il nome di «Teologia dommatica e morale evangelica». Vi confluì anche la cattedra di «Morale religiosa e filosofica», fino allora insegnata da Teodoro Monticelli. La cattedra di «Teologia dommatica» riassunse il proprio nome nel 1816. *Ibid.*, 498-499.

<sup>372</sup> *Ibid.* Al Porpora, morto nel 1864, subentrò il can. Gaetano Errichelli, morto nel 1870. *Ibid.*

<sup>373</sup> A. PORPORA, *Examen confessariorum seu Compendium theologiae moralis. In fine additur R.D. Iosue De Costanzo...tractatus De monialibus*, Neapoli 1827, tt. 4. Dell'opera si conoscono edizioni napoletane del 1829, del 1832-1833, del 1836, del 1849, del 1852 e del 1857. Dello stesso autore - a Napoli nel 1847 (dal Sangiacomo), e nel 1856 (dal Manfredi) - vennero pubblicate, in un unico volume, una *Summa exaninis confessariorum...olim exarati...sexto typo iam feliciter expressi ab ipso auctore novissime concinnata*; e nel 1855 (dal Manfredi) una *Theologia moralis*, in voll. 4. Porpora pubblicò anche: *Ordinandorum brevis institutio de mandato Em.i ac Rev.i Domini Philippi Iudice Caracciolo*, Neapoli 1841; *Ordinandorum brevis institutio de mandato Em.i ac Rev.i Domini Xisti ex Ducibus Riario Sfortia*, Neapoli 1850 e 1857.

<sup>374</sup> L'opera venne ristampata a Napoli: dal Tramater, nel 1829, nel 1832-1833, e nel 1836; e dal Manfredi nel 1852 e nel 1857.

<sup>375</sup> Tale nomina era stata fatta con decreto del 31 ottobre 1821. ZAZO, *L'ultimo periodo borbonico* cit., 490.

Nel Collegio dei Gesuiti di Napoli, il corso di teologia morale era frequentato anche da alunni esterni<sup>376</sup>. Tale corso fu a lungo tenuto dal p. Antonio Beer (1788-1862), il cui insegnamento era improntato alla tradizione del suo Istituto<sup>377</sup>. I Gesuiti napoletani - ed in particolare il p. Antonio Cercià (1810-1865) - diffusero il *Compendium del Gury*<sup>378</sup>.

All'inizio degli anni Cinquanta, cominciarono ad essere pubblicati a Napoli - ma anche in qualche altra città del Regno<sup>379</sup> - i manuali dello Scavini<sup>380</sup>, di Nicola da San Giovanni in Marignano<sup>381</sup>, ecc. In precedenza, era già apparso quello del Neyraguet<sup>382</sup>.

<sup>376</sup> Nell'anno 1839-1840, gli alunni gesuiti erano 13 e gli esterni 7. M. VOLPE, *I Gesuiti nel Napoletano*, III (1837-1847), Napoli 1915, 416.

<sup>377</sup> A Napoli, nell'Archivio del Gesù Nuovo, si conserva il corso manoscritto del Beer. Nel *Summarium vitae Patrum Prov. Neap. S.I., 1822-1904*, dello stesso Archivio, si legge a proposito del p. Beer (p. 132): «fuit primus Collegii Neapolitani Minister. Quod officii genus intermisit, Nostros primum privatim, dein publice Beneventi ac Neapoli, morem theologiam docturus: in qua disciplina famam assequutus est singularem. Nam multis doctissimis viris saepe illum adeuntibus, ut in difficillimis quaestionibus mentem explorarent, E. mus Cardinalis Xystus Riario Sfortia Archiepiscopus Neapolitanus cum albo examinatorum prosynodalium in sua Dioecesi descripsit». L'a. ringrazia vivamente il prof. Ulderico Parente e il p. Filippo Iappelli, che gli hanno fornito tali informazioni.

<sup>378</sup> J.-P. GURY, *Compendium theologiae moralis ad mentem S. Alphonsi de Ligorio concinnatum...* Editio prima neapolitana, notis et additamentis...locupletata ab Antonio Cercià, Neapoli, Simoniana, 1852, voll. 2. Dell'opera si ebbero altre edizioni napoletane nel 1854, nel 1855 e nel 1859.

<sup>379</sup> P. SCAVINI, *Theologia moralis universa. Editio prima salernitana*, Salerno, R. Migliaccio, 1852-1853, voll. 3.

<sup>380</sup> P. SCAVINI, *Theologia moralis universa. Editio prima neapolitana, cui accedit collatio legum civilium Utriusque Siciliae*, Neapoli, ad signum Anchorae, 1853, voll. 3; ID., *Theologia moralis universa. Editio secunda neapolitana...adducuntur Utriusque Siciliae leges et praecipua Concordati statuta cum S. Sede Pontificia*, Neapoli, F. Rossi-Romano, 1854-1855, voll.3; ID., *Theologia moralis universa. Editio quarta neapolitana...additamentis juri ecclesiastico et civili Utriusque Siciliae Regni congruentibus locupletata, opera et studio Sacerdotis B.M.*, Neapoli, Rossi-Romano, 1859, voll. 3; ID., *Theologia moralis universa ad mentem S. Alphonsi M. de Ligorio...*, Neapoli, P. Androsi, 1860, tt. 3; ID., *Universae theologiae moralis compendium ex quaestionibus Petri Scavini...eadem methodo et ordine digestum D. Camilli Letizia...opera et studio exaratum*, Neapoli, G. Sautto, 1859.

<sup>381</sup> NICOLA DA SAN GIOVANNI IN MARIGNANO O.F.M.Capp., *Compendio di pratiche morali pe' novelli confessori*, Prima edizione napoletana, Napoli, Tipi di F. Rossi-Romano, 1859.

<sup>382</sup> D. NEYRAGUET, *Compendium theologiae moralis S. Alphonsi Mariae de Ligorio*, editio tertia [neapolitana] post secundam parisiensem cum notis, Neapoli, ex

Ignoriamo quali fossero i testi di teologia morale più usati dal clero napoletano durante questo periodo. In mancanza di studi specifici, ci limiteremo a presentare i risultati di una ricerca condotta nella Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele III di Napoli. Da essa risulta che gli *Elementa theologiae practicae* dello Stampò<sup>383</sup>, che ebbero due edizioni (negli anni 1818 e 1820-1822), vennero soppiantati dalle *Institutiones theologiae moralis* di Pasquale Fulco (1728-1794) - apparse postume nel 1795<sup>384</sup> - che nel cinquantennio seguente ebbero a Napoli varie edizioni (nel 1803, 1816, 1820, 1824, 1830, 1833-1835, 1844 e 1850-1851)<sup>385</sup>. A chiederne la pubblicazione era stato il card. Capece Zurlo, che evidentemente aveva constatato i limiti dell'opera dello Stampò. Nel 1830, videro la luce, sempre a Napoli, le *Institutiones theologiae moralis* del De Fulgore<sup>386</sup>. Nel 1845, apparve il compendio del Chiaro<sup>387</sup>. Si trattava di un'opera di orientamento rigido,

Typographia Simoniana, 1846. Dell'anno successivo è la settima edizione napoletana, pubblicata dalla Biblioteca Letteraria.

<sup>383</sup> G. STAMPÒ, *Elementa theologiae practicae ad usum studiosae juventutis...*, Neapoli, G. Salvati, 1820-1822, tt. 5. Il t. V era intitolato: *Additiones ad Elementa theologiae practicae*.

<sup>384</sup> P. FULCO, *Theologiae moralis institutiones, ex typis Cajetani Raymundi*, 1795, voll. 4. Nella prefazione alla prima edizione, ristampata anche nelle successive edizioni dell'opera, Fulco scriveva di aver ricevuto dal card. Sersale «onus exponendi, ac practice simul enucleandi moralis Theologiae elementa, eorumque collationes habendi tum domi meae, tum in suo nupero Clericorum Convictu». Dal che si apprende che egli non era professore di morale solo dei chierici del seminario, ma anche di quelli esterni, che studiavano privatamente sotto la sua guida. Cfr STELLA, *Il giansenismo in Italia* cit., II/1, p. CXXXV.

<sup>385</sup> Nel 1820, i Fratelli Fernandes pubblicarono postumo a Napoli un compendio (di pp. 187) dell'opera del Fulco, realizzato dal can. Gabriele Feola, intitolato: *Moralis theologiae synopsis ad usum cleri Dioecesis Barensis*. Feola, canonico penitenziere maggiore della cattedrale di Napoli, era infatti morto il 2 settembre 1819. Cfr SANTAMARIA, *Historia Collegii Patrum canonicorum* cit., 439.

<sup>386</sup> G. DE FULGURE, *Institutiones theologiae moralis excerptae ex Institutionibus theologicis Cajetani De Fulgure...cura et studio ipsius auctoris*, Neapoli, Vidua Reale & Filii, 1830, voll. 2; Prato, tipografia di R. Guasti, 1848.

<sup>387</sup> P. CHIARO, *Prima elementa institutionis theologico-moralis breviter, et scientificè pertractata in commodum tyronum, quin methaphysicis opera navarunt*, Neapoli 1845. Nel 1850 - dopo che la prima, a detta dell'autore, era «per omnes ferme hujusce Regni provincias peragrata» - apparve una nuova edizione dell'opera in due volumi, con alcune aggiunte tratte dagli scritti di s. Tommaso, «nec non varios casus reservatos ex Institutionibus Theologiae Moralìs praeclari Canonici Paschalis Fulco excerptos». Il probabiliorismo di Chiaro è molto attenuato, dato che egli giunge a scrivere che «Probabilismus, aequiprobabilismus, probabiliorismus» sono tutti accet-

come lo era quella dello Scarpazza O.P.<sup>388</sup>, ripubblicata negli anni 1825-1826, probabilmente per iniziativa dei Domenicani<sup>389</sup>. Di questo autore vennero successivamente edite anche le *Decisioni*<sup>390</sup>.

Nel 1822 apparvero i *Precetti*<sup>391</sup> del De Samuele Cagnazzi; nel 1826 la *Pratica della morale*<sup>392</sup> dell'Olivieri; nel 1841 la prima edizio-

tabili, perché tutti ammessi dalla Chiesa (vol. I, 82).

<sup>388</sup> Cfr nota 287.

<sup>389</sup> F. SCARPAZZA, *Teologia morale, ossia Compendio di etica cristiana. Tratto dalle divine Scritture, da' Concilii, da' SS. Padri e da' migliori teologi*, Napoli 1825-1826, tt. 12, in voll. 6. Il tomo I era dedicato a mons. Vincenzo Maria Armentano O.P., vescovo di Mileto. Cfr nota 272.

<sup>390</sup> F. SCARPAZZA, *Decisioni di casi di coscienza e di dottrina canonica...compendiate ed accresciute di varie altre decisioni da Antonio Calcagno...*, Napoli, Nuovo Gabinetto Letterario, 1828-1832, voll. 12; ID., *Decisioni di casi di coscienza e di dottrina canonica...compendiate ed accresciute di varie altre decisioni da Antonio Calcagno...Seconda edizione napoletana corredata di note relative alla disciplina e leggi del Regno*, Napoli, Stamperia Società Filomatica, 1844-1846, voll. 14. Dal vol. I, p. 5, si apprende che l'opera era redatta in vista delle «così dette Conferenze, destinate in tempi determinati alla risoluzione de' casi». Sull'orientamento dell'autore, sono illuminanti i seguenti esempi, tratti dallo stesso volume. Scarpazza prevede quattro casi in cui si può differire l'assoluzione anche a un penitente «disposto». Il quarto si ha, quando «il penitente per più e più anni non si è confessato se non alla Pasqua, e fra l'anno sia caduto in parecchi peccati, benché non abbia contratta l'abitudine: e ciò perché le di lui cadute e ricadute possono aver avuto origine dalla negligenza in accostarsi alla confessione» (p. 88). Per quanto riguardava gli «amori» dei fidanzati, ecco il punto di vista dello Scarpazza: «Un confessore nega l'assoluzione a que' giovanetti o giovanette, che avendo fatto all'amore per più ore de' dì festivi riguardandosi scambievolmente e cicalando insieme, non gli promettono di astenersi in seguito. Cercasi se operi rettamente? Rispondo che opera a dovere. Sebbene infatti gli sguardi de' giovanetti in tali amori siano onesti, ed indifferenti i colloqui (de' quali si suppone parlare il caso), né possano condannarsi come gravemente peccaminosi, perché diretti al fine onesto del Sacramento del matrimonio; tuttavia potendo essere occasione di peccar mortalmente colla loro frequenza, e colla lunghezza del tempo, non deve il confessore prudente giammai permetterli, e [...] non potrà giammai essere condannato, se li licenzierà senza assoluzione, siccome quelli che amano il pericolo delle proprie anime» (p. 72). Cfr nota 423.

<sup>391</sup> L. DE SAMUELE CAGNAZZI, *I precetti della morale evangelica posti in ordine didascalico*, Napoli 1822. Nel 1834, l'opera venne ristampata a Firenze da G. Galletti, che nella presentazione ricordava che il De Samuele Cagnazzi era stato «onorevolmente menzionato dal Denina nelle *Rivoluzioni d'Italia*».

<sup>392</sup> La *Pratica della morale* è il vol. II della *Filosofia morale, ossia I doveri dell'uomo*, la cui seconda edizione venne pubblicata a Napoli, dalla Stamperia Reale, nel 1826. Del 1846 è invece l'edizione napoletana dei *Precetti* dello stesso autore.

ne napoletana del compendio del Baccari<sup>393</sup>; nel 1845<sup>394</sup> e nel 1849 la *Morale teorico-pratica* dello Sperone<sup>395</sup>, e nel 1853 il *Trattato de' doveri di un parroco* del Collet<sup>396</sup>.

La beatificazione e la canonizzazione di Alfonso favorivano la ristampa a Napoli di alcune sue opere morali: come l'*Istruzione pratica per i confessori*<sup>397</sup>; l'*Homo apostolicus*<sup>398</sup>, il *Confessore diretto*<sup>399</sup>, oltre alla *Theologia moralis*<sup>400</sup>.

Dal canto loro, i Redentoristi napoletani avevano cercato di promuovere la diffusione delle opere del Fondatore. Non potendo utilizzare direttamente la concessione della privativa per la loro ristampa, l'avevano «affittata» successivamente a vari editori napoletani, tra cui De Bonis, Santorelli, De Simone (Gabinetto Letterario), Nagar, Nobile, ecc. Nella scelta di essi, più che alla prospettiva di vantaggi economici, avevano badato alla idoneità degli aspiranti a

<sup>393</sup> F.M. BACCARI, *La pratica del confessionale*...Prima edizione napoletana sulla quarta di Milano, Napoli, Simoniana, 1841. Alla p. 99, n. 2, vi si legge: «Tra i probabilisti moderni che hanno scritto sopra il probabilismo, che lo stringono e lo modificano, sono singolarmente due da noi più volte nominati, cioè il B. Alfonso de Liguori nell'ultima edizione e l'anonimo [= Carlo Emanuele Pallavicino S.J.] nell'operetta intitolata *Il sacerdote santificato nella recitazione del divino officio*, lettera II. I probabilioristi più moderni sono il Patuzzi, il Cuniliati, l'Antoine, il Concina ed altri ben noti». La neutralità di Baccari era solo apparente. Infatti, alla p. 106 si leggono queste parole, probabilmente riferite a s. Alfonso: «Nemmeno secondo la dottrina [...] di S. Tommaso, è sicuro in coscienza chi seguisse una sentenza di un santo o beato (per tale riconosciuto dalla Chiesa), quando una tale sentenza fosse molto meno probabile della sua contraria, insegnata e difesa da buoni teologi; poiché anche i santi possono ingannarsi, e perché, come abbiamo dimostrato ai capitoli X e XI colla Scrittura e coll'autorità dei sommi pontefici e di più concilii, si deve seguire la sentenza ch'è la più sodamente provata e più sicura».

<sup>394</sup> P. SPERONE, *Morale teorico-pratica*...Prima edizione napoletana sulla sesta di Milano corretta ed accresciuta, Napoli, Stamperia Ranucci, 1845.

<sup>395</sup> P. SPERONE, *Morale teorico-pratica del teologo Paolo Sperone, canonico della cattedrale d'Asti*, Napoli, Libreria Simoniana, 1849.

<sup>396</sup> P. COLLET, *Trattato de' doveri di un parroco il quale brama di salvarsi salvando il suo popolo*..., Napoli, F. Fusco, 1853.

<sup>397</sup> B. ALFONSO, *Istruzione pratica per i confessori...Coll'aggiunta de' casi riservati nella diocesi napoletana*..., Napoli, Reale, 1818.

<sup>398</sup> B. ALPHONSUS, *Homo apostolicus*, Neapoli, Gabinetto Letterario, 1838-1839, voll. 3.

<sup>399</sup> S. ALFONSO, *Il confessore diretto per le confessioni della gente di campagna*..., Napoli, Gabinetto Letterario, 1839.

<sup>400</sup> S. ALPHONSUS, *Theologia moralis...Adiuncta ...instructione ad praxim confessoriorum*..., Neapoli, Typ. Simoniana, 1840-1842. Cfr nota 1.

«facilitare sempre più lo spaccio di queste opere conosciute cotanto profitevoli ad ogni ceto di persone». A tale scopo, avevano minutamente fissato le condizioni a cui gli editori dovevano uniformarsi. Nella convenzione sottoscritta il 10 dicembre 1836 con De Simone si legge, ad esempio:

«Volendo la Congregazione [...], a gloria del suo Beato Fondatore ed a vantaggio spirituale delle anime, agevolare ai popoli l'acquisto delle dette utilissime opere, vuole e pretende che debbasi stampare la collezione di tutte le opere del Beato Alfonso in ottavo o in dodicesimo, come meglio riuscirà ad esso contraente, eccetto il Domenicale e l'opera grande della Morale, che dovranno essere ristampate in quarto, e questa collezione si obbliga di eseguirla fra il corso di anni sei»<sup>401</sup>.

Anche il prezzo dei volumi doveva essere contenuto<sup>402</sup>. In pratica, il contraente non si distinse né per l'accuratezza scientifica, né per la qualità tecnica delle edizioni. Da una relazione del Ministero degli Affari Ecclesiastici dell'8 aprile 1854 si apprende dei «pessimi effetti» dell'utilizzo della privativa da parte di De Simone:

«Le opere di S. Alfonso sono state date alla luce con pessimi caratteri e pessima carta, sono scorrette, e spesso nella Morale vi sono de' veri errori per mancanza di correzioni. I prezzi sono alti. Sono venute dall'estero delle opere del Santo, e non ostante il dazio forte, pure la spesa è stata quasi per la metà. Gli stessi Padri del Redentore han commesse all'estero le opere del loro Fondatore. Molti ecclesiastici avrebbero di loro canto fatto stampare qualche operetta di S. Alfonso per diffonderla nella gioventù, specialmente studiosa, e ciò è stato loro vietato per non attaccar brighe col de Simone»<sup>403</sup>.

Per ovviare, almeno in parte, a tali inconvenienti, nel 1856 i Redentoristi trasferirono la privativa al tipografo-editore Gaetano Nobile, ma senza apprezzabili risultati. Infatti, da un ricorso inoltrato al governo nel maggio 1858 si apprende:

«Ora è avvenuto e tuttora avviene che le opere di S. Alfonso, ristampate nel Regno, per contraffazione, o fuori, inondano la piazza non pur delle Province ma della capitale, sì che la rivalità e la speranza di miglior lucro ne' librai, rendono vana la privativa». Sicché «si veggono le opere del Santo impresse pessimamente e riboccanti di errori (da che il prezzo più tenue), al quale grave inconveniente troppo

<sup>401</sup> APN, S. Alfonso, IV. Documenti vari.

<sup>402</sup> *Ibid.*

<sup>403</sup> *Ibid.*

duraturo si volle ovviare confidando la privativa alla principale tipografia del Regno com'è quella del Nobile»<sup>404</sup>.

Tra le opere di orientamento benignista pubblicate a Napoli vanno segnalate quelle dei due Redentoristi p. Giuseppe Maria Pavone (1736-1810)<sup>405</sup>; e Raffaele Lupoli (1766-1827), vescovo di Larino (1818-1827)<sup>406</sup>; oltre a quelle del Bolgeni<sup>407</sup>; del Galan<sup>408</sup>; di Giuseppe Segna, vescovo dei Marsi (1824-1840)<sup>409</sup>; di Tommaso Bellacosa (1781-1855), vescovo di Cava dei Tirreni e Sarno (1834-1843)<sup>410</sup>; del

<sup>404</sup> *Ibid.*

<sup>405</sup> Il Pavone aveva pubblicato a Napoli nel 1781, presso Paci, le *Dissertazioni sopra diversi punti molto interessanti della teologia morale*; e nel 1791, presso Manfredi, *Il Battesimo laborioso ben amministrato e ben ricevuto*, voll. 3 (il terzo volume, intitolato *La luce fra le tenebre, continuazione del Battesimo laborioso*, venne ristampato a Napoli, dal Sangiacomo, nel 1839; e, dalla Tipografia della Sirena, nel 1847). Nel 1810, pubblicò un quarto volume, sempre a Napoli da Manfredi, - ristampato a Napoli, dal Sangiacomo, nel 1839 - intitolato *Spicilegio canonico, morale, giuridico, liturgico, continuazione del Battesimo laborioso*.

<sup>406</sup> R. LUPOLI, *Istruzione al popolo sopra il sacramento della penitenza*, Napoli, Stamperia Reale, 1823. L'opera venne ristampata a Napoli nel 1841 dal Raimondi, e nel 1856 da L. Lapegna. Lupoli era anche autore di *Conoscimento di Gesù Cristo. Operetta spirituale*, edita a Napoli da Paci nel 1816; ristampata nel 1818, da Porcelli, e nel 1822-1823 dalla Stamperia Reale; di *Conoscimento di Maria Santissima*, Napoli, Porcelli, 1816; di *Esposizioni evangeliche per le Domeniche e feste dell'anno*, Napoli, G. De Bonis, 1818, voll. 2; riedite, sempre a Napoli, nel 1832 da R. Miranda. In occasione della beatificazione del Fondatore della sua Congregazione, Lupoli dette alle stampe *Vita e miracoli del Beato Alfonso de Liguori...Tratta per le cure di un divoto dalla Novena del P. D. Raffaele Lupoli*, Napoli, De Bonis, 1816. Nominato vescovo di Larino, Lupoli pubblicò una *Epistola pastoralis ad clerum et populum civitatis et dioecesis Larinensis, Romae*, C. Puccinelli, 1818. Cfr anche A. CESTARO, *Le diocesi di Conza e di Campagna nell'età della Restaurazione*, Roma 1971, 48; G. MAMMARELLA, *Un santo vescovo di Larino ed il suo sinodo del 1826*, Larino 1994.

<sup>407</sup> G.V. BOLGENI, *Il possesso principio fondamentale per decidere i casi morali. Illustrato e dimostrato*, Napoli, Tip. Floriana, 1855.

<sup>408</sup> A. GALAN, *Alphonsi Ligorii...Theologia moralis in compendium redacta et in duo volumina distributa...Ad usum Theologiae candidatorum*, Neapoli, apud Dominicum Sangiacomo, 1804.

<sup>409</sup> G. SEGNA, *Theologiae moralis compendium...breviter concinnatum ad usum Seminarii suae Dioecesis*, Aquilae, Typis Aloysii Rietelli, 1833, voll. 2.

<sup>410</sup> T. BELLACOSA, *Theologiae moralis rudimenta breviori methodo olim digesta...ad usum asculanae et ceriniolanae Ecclesiae nunc ab eodem auctore juvenum suae academiae ergo in hac tertia editione aucta et emendata*, Neapoli, Typis Josephi Fattorini, 1847. Alla p. III, si legge a proposito di s. Alfonso: «Enimvero plurima, pressius mutuatus, qui summa ingenii perspicuitate, et opera solertissima, per annos ferme triginta, diurna nocturnaque manu saxum semper idem volvens, opus elucubravat, in quo theologos omnes, ac multiplices eorum sententias recensuit; et nunc

Gaume<sup>411</sup>, del Neyraguet<sup>412</sup>, ecc. Ma, soprattutto, va ricordato che nel 1817 ebbe inizio a Napoli la pubblicazione di una selezione delle opere alfonseiane<sup>413</sup>; e che dal 1838 al 1843 venne realizzata un'edizione delle opere complete di s. Alfonso<sup>414</sup>. Nel 1850 e nel 1854 videro la luce, sempre a Napoli, *l'Introduzione agli studi ecclesiastici*<sup>415</sup> e *l'Educazione dell'Audisio*<sup>416</sup>; e nel 1860 il manuale del Gousset<sup>417</sup>.

In occasione delle celebrazioni per la beatificazione di Alfonso, a Napoli ed in altri luoghi in cui erano stabiliti i Redentoristi (Ciorani, Materdomini, Pagani e Somma), tennero omelie mons. Fortunato Pinto, arcivescovo di Salerno; e mons. Arcangelo Lupoli, vescovo di Montepeloso<sup>418</sup>; e panegirici d. Francesco Saverio Calenda, vicario capitolare di Nocera dei Pagani; d. Andrea Lucibello, vicario generale di Amalfi; il p. Luigi Vincenzo Cassitto O.P., professore di teologia all'università di Napoli; Emanuele Maria Bellorado O.P.; d. Francesco Nappi; d. Angelantonio Scotti, del Collegio dei Teologi; d. Gaetano

temporis Unus, totius Ecclesiae plausu, famam omnem, et academias universas suo nomine occupat». L'opera ebbe edizioni a Napoli nel 1836 e nel 1852; e a Roma nel 1864. Nel 1874, Sebastiano Castaldi-Tuccillo ne pubblicò, a Napoli, un compendio - intitolato *Rudimenta theologiae moralis* - che nel 1899 aveva raggiunto la sesta edizione. Nel 1900, sempre a Napoli, l'editore D'Auria ripubblicò il manuale di Bellacosa col seguente titolo: *Theologiae moralis rudimenta, nunc a Paschale De Siena notis et additamentis...perquam perpolita et aucta*. Dei *Theologiae moralis rudimenta* di Bellacosa nel 1837 l'editore Miranda aveva pubblicato a Napoli un compendio intitolato *Manuale di teologia morale, ovvero estratto dell'opera ...che ha per titolo Istruzione e pratica per li confessori dal sacerdote Luigi Bellacosa*.

<sup>411</sup> J.-J. GAUME, *Manuale dei confessori*...Prima versione italiana sopra la terza edizione francese, riveduta, corretta ed annotata, Napoli, Minerva Sebezia, 1842.

<sup>412</sup> D. NEYRAGUET, *Compendium theologiae moralis*...Editio prima neapolitana cum notis, Neapoli, Sangiacomo, 1843; Neapoli, Typ. Haeredum Migliaccio, 1847.

<sup>413</sup> Questa edizione venne realizzata da Giovanni De Bonis, utilizzando la privativa concessa dal re ai Redentoristi il 16 ottobre 1816. Cfr note 1-2.

<sup>414</sup> Questa edizione venne realizzata dal Gabinetto Letterario di Napoli, in 54 volumi. I primi 18 contenevano le opere morali di s. Alfonso. Cfr DE MEULEMEESTER, *Bibliographie*, I, 187. Nel 1835, venne pubblicato a Napoli da Sangiacomo un volumetto intitolato *Excerpta ex libro Homo apostolicus instructus in sua vocatione ad audiendas confessiones, auctore B. Alphonso Maria de Ligorio, seu sensa ejusdem*.

<sup>415</sup> G. AUDISIO, *Introduzione agli studi ecclesiastici conforme ai bisogni religiosi e civili*, Prima edizione napoletana, Napoli, Giuseppe Dura, 1850.

<sup>416</sup> G. AUDISIO, *Educazione morale e fisica del clero conforme ai bisogni religiosi e civili*, Napoli, Giuseppe Dura, 1854.

<sup>417</sup> T.M.-J. GOUSSET, *Teologia morale per uso de' parrochi e de' confessori*, Napoli, G. Rondinella, 1860, voll. 2.

<sup>418</sup> Cfr CESTARO, *Le diocesi cit., passim*.

Massari; d. Matteo Aceto, arcidiacono di Salerno; d. Nicola Andrea Siani, canonico teologo di Sarno; d. Filippo Martuscelli, canonico penitenziere di Muro; d. Angelandrea Zottoli, vicario capitolare di Acerno; d. Gaetano De Felice di Somma; e d. Nicola Marone, canonico teologo di Salerno<sup>419</sup>.

b. — *Sicilia*

Se per il resto del Regno mancano ancora ricerche approfondite sulla diffusione della dottrina alfonsiana, ciò vale anche per la Sicilia. Nell'Isola, si era registrato un acceso dibattito - specialmente ad Agrigento e a Palermo - a proposito del sistema morale di s. Alfonso negli ultimi anni della sua vita<sup>420</sup>. A quanto pare, fautori della dottrina alfonsiana durante la Restaurazione erano gli Oratoriani di Palermo<sup>421</sup>. Accanto a manuali di tale indirizzo, come quello del Neyraguet<sup>422</sup>, nell'Isola ebbero una certa diffusione anche compendi di sostenitori della sentenza rigida, come lo Scarpazza<sup>423</sup> e il Baccari<sup>424</sup>. Nella prima

<sup>419</sup> I testi di detti oratori vennero pubblicati in singoli fascicoli, legati in un unico volume dal titolo di *Omellie e panegirici in lode del Beato Alfonso M.a de Liguori*, Napoli, Stamperia Giovanni De Bonis, 1817. Successivamente, ne venne fatta un'altra edizione. Cfr *Omellie e panegirici in lode di S. Alfonso M.a de Liguori...recitati da varii Autori in occasione della sua beatificazione*, Napoli, Gabinetto Letterario, 1839.

<sup>420</sup> Cfr CIGNO, *Giovanni Andrea Serrao* cit., 323-348; S. GIAMMUSO (a cura), *Lettere dalla Sicilia a s. Alfonso*, Roma 1991, *passim*; G. BENTIVEGNA, *P. Nicole e i doveri dell'uomo cristiano in G.A. De Cosmi*, in «Archivio Storico per la Sicilia Orientale», 88 (1992) 22. Nella riunione tenuta a Palermo dal 2 al 22 giugno 1850, i vescovi siciliani si limitarono a stabilire («De studiis clericorum»): «*Ethica suplex*. Ita qui moralem theologiam tradit, non erit abs re, si quid etiam ex morali philosophia intermisceat».

<sup>421</sup> Il 4 novembre 1824, Giuseppe Baraldi scriveva da Modena a p. Gioacchino Ventura, allora a Palermo: «Giacché parliam d'associati, e di Sicilia, anch'io ho tre associati alle nostre *Memorie* in Palermo ne' Padri dell'Oratorio, e finora non ho potuto neanche sapere se abbiano o no ricevuto i fascicoli, che mi fecero commettere per mezzo d'un Canonico Gentilini di Spoleto, che vi predicò nel 1822 o 1823». ARCHIVIO DEL SEMINARIO ARCIVESCOVILE, Modena: Carteggio Giuseppe Baraldi, cass. I, fasc. 1, n. 11.

<sup>422</sup> D. NEYRAGUET, *Compendium theologiae moralis Sancti A[lphonsi] M. de Liguorio*, editio secunda panormitana cum notis, Panormi, F. Abbate, 1846. Dell'opera, si conosce anche una prima edizione patavina («Typis Seminarii») del 1848, «post secundam panormitanam».

<sup>423</sup> F. SCARPAZZA, *Teologia morale ossia Compendio di etica cristiana tratto dalle divine scritture*, tt. 12, Palermo, Muratori, 1843-1845. Cfr note 287, 290.

<sup>424</sup> F.A., BACCARI, *Pratica del confessionale...*, sesta edizione siciliana con ag-

metà dell'Ottocento, a Palermo «esistevano tre scuole teologiche e, possiamo dire, tre indirizzi: la scuola del Collegio Massimo dei Gesuiti (neoguelfa prima del 1848), la scuola teologica dell'Università (regalista), la scuola del Seminario che si barcamenava tra i due indirizzi»<sup>425</sup>.

In occasione della congregazione provinciale del 1839, i Gesuiti siciliani avevano auspicato la scelta di «un corso più breve di teologia morale da sostituire nella scuola al più che lungo del B. Liguori, che allora leggevasi»<sup>426</sup>. La scelta cadde sul *Compendium theologiae moralis s. Alphonsi M. de Liguori* di Neyraguet - di cui nel 1847 furono pubblicate a Palermo due ristampe: una dal p. Alessio Narbone (1789-1860) e l'altra dal p. Stefano Digiovanni (1793-1865)<sup>427</sup>. Tale compendio venne sostituito nel 1853 da quello del Gury<sup>428</sup>.

Dopo il suo ripristino (1805), il Collegio Massimo dei Gesuiti di Palermo aveva avuto tra gli alunni quei chierici esterni che preferivano i suoi corsi a quelli del seminario arcivescovile. Ma nel 1842 il

giunte, Palermo, Giovanni Pedone, 1851. Cfr note 288, 393.

<sup>425</sup> S.M. STABILE, *Il clero palermitano nel primo decennio dell'Unità d'Italia (1860-1870)*, II, Palermo 1978, 319-320. A proposito degli indirizzi teologici delle istituzioni palermitane, Conigliaro scrive: «Se l'ecclesiologia del Collegio Massimo era caratterizzato dalla fedeltà al papa, e da essa derivava un indirizzo di pensiero chiaramente ultramontano, l'ecclesiologia dell'università si distingueva per gli indirizzi regalista-gallicano e liberale, che vi si esprimevano, l'ecclesiologia del seminario arcivescovile aveva le caratteristiche di tutti gli indirizzi, in quanto i professori che in esso vi insegnavano li rappresentavano tutti. Vi insegnavano, infatti, i regalisti ed i gallicani, i liberali e gli ultramontani». F. CONIGLIARO, *Note sulla facoltà di teologia dell'università di Palermo*, in «Synaxis», 15 (1997) 232-233.

<sup>426</sup> A. NARBONE, *Annali siculi della Compagnia di Gesù*, III (1825-1839), Palermo 1907, 160.

<sup>427</sup> A proposito del compendio di Neyraguet, Narbone scrive: «fattasi qui una doppia ristampa, l'una fu da noi dedicata a Mons. Domenico Ciluffo, Giudice della Regia Monarchia; all'altra fece qualche giunta il professore di morale P. Stefano Digiovanni». *Ibid.*, V (1845-1854), Palermo 1908, 138, 172. Altrove (*Bibliografia sicola sistematica o apparato metodico di storia letteraria della Sicilia*, III, Palermo 1855, 330), lo stesso autore ha scritto, a proposito del *Compendium* di Neyraguet: «Due edizioni simultanee ne furono fatte lo stesso anno [1847]: l'una venne da me dedicata a M. Dom. Cilluffo arciv. d'Adana e giudice della R. Monarchia; l'altra, con alcune giunte del p. Stef. di Giovanni prof. di morale in questo Collegio massimo». Cfr nota 433.

<sup>428</sup> Cfr I.P. GURY, *Compendium theologiae moralis iuxta doctrinam S. Alphonsi de Liguori*, tt. 2, Panormi 1853. cfr NARBONE, *Annali siculi* cit., III, 304. ID., *Bibliografia sicola sistematica* cit., III, 330. Uno dei postulati della congregazione provinciale dei Gesuiti siciliani del 1856 suggeriva di adottare «il corso più breve di teologia per quei che attendono alla sola morale». *Ibid.*, VI (1855-1859), Palermo 1908, 50.

cardinale arcivescovo Pignatelli<sup>429</sup>, «avvedutosi che alcuni chierici coll'usare a varie scuole senza riguardo né scelta, o languivano negli studi o traviavano nella dottrina, richiamò i chierici della sua diocesi, senza eccezione, alla scuola teologica del suo seminario [...]. E per allora restarono a frequentare le nostre scuole i chierici palatini e alcuni altri di diocesi differenti»<sup>430</sup>.

Nel 1858, mons. Naselli<sup>431</sup> abrogò tale norma, permettendo ai chierici esterni della diocesi di frequentare i corsi del Collegio Massimo. Lo stesso venne concesso anche agli alunni del Collegio greco-albanese<sup>432</sup>.

La cattedra di teologia morale dell'università di Palermo fu occupata per decenni (fino al 1860) da Domenico Cilluffo, che utilizzava le *Institutiones theologiae moralis* del probabiliorista Pierre Collet<sup>433</sup>.

Si ignora che orientamento avesse l'insegnamento della teologia morale nel seminario, i testi utilizzati, ecc. E' noto però che tra i professori vi era Melchiorre Galeotti, «vecchio amico dell'abate Gaume», che nel 1862 divenne prefetto degli studi. A questi, in tale veste, impresse una «svolta antiregalista, antigallicana»<sup>434</sup>. A Palermo, continuavano ad avere un ruolo importante per la formazione spirituale e culturale degli ecclesiastici le quattro congregazioni di disciplina del clero, alle quali erano ascritti quasi tutti i chierici della città. Mentre quelli del resto della diocesi venivano accolti nel seminario palermitano o frequentando qualche scuola privata tenuta da un ecclesiastico. Le congregazioni erano state fortemente segnate dalla personalità del

<sup>429</sup> Ferdinando Maria Pignatelli C.R. (1770-1853), nominato cardinale nel 1839, fu arcivescovo di Palermo dal 1839 al 1853. RITZLER - SEFRIN, *Hierarchia catholica* cit., VII, 298.

<sup>430</sup> A. LEANZA, *I Gesuiti in Sicilia nel secolo XIX. Disegno storico commemorativo del I anno centenario della Compagnia di Gesù reintegrata*, Palermo 1914, 135.

<sup>431</sup> Giovanni Battista Naselli (1786-1870) fu arcivescovo di Palermo dal 1853 al 1870. R. RITZLER - P. SEFRIN, *Hierarchia catholica*, VIII, Patavii 1978, 438.

<sup>432</sup> NARBONE, *Annali* cit., VI, 122.

<sup>433</sup> Domenico Maria Cilluffo e Costa era vescovo di Adana i.p.i. (1842). RITZLER - SEFRIN, *Hierarchia catholica* cit., VII, 58. Ricoprendo la prestigiosa carica di Giudice di Monarchia, si faceva sostituire nell'insegnamento universitario da un professore «interino». F. CONIGLIARO, *Note sulla facoltà di teologia dell'università di Palermo*, in «Synaxis», 14 (1996) 183-185. Sulla produzione scientifica, alquanto modesta, del Cilluffo, cfr ID., *Note* cit., in «Synaxis», 15 (1997) 269. Cfr anche NARBONE, *Bibliografia sicola sistematica* cit., III, 335.

<sup>434</sup> STABILE, *Il clero palermitano* cit., 319.

ven. Ignazio Capizzi, «propagandista di una spiritualità analoga a quella di s. Alfonso»<sup>435</sup>.

Di orientamento benignista erano vari vescovi dell'Isola. Come quello di Agrigento, mons. Lo Jacono<sup>436</sup>, «tutto gesuita di spirito e di cuore, benché poi Teatino di abito», che nel suo seminario aveva adottato metodi, libri e gli autori usati dai Gesuiti<sup>437</sup>. O come quello di Trapani, mons. Vincenzo Marolda C.S.S.R.<sup>438</sup>, che nel 1845 ottenne che i Gesuiti istituissero nella loro residenza una «cattedra di teologia morale, affidata al p. Michele Vella», alle cui lezioni «non i chierici solamente, ma i preti eziandio accorrevano»<sup>439</sup>.

### CONCLUSIONE

E' stato scritto che l'edificio dottrinale e pratico del rigorismo si dissolse nel trentennio 1820-1850 circa<sup>440</sup>. Volendo, si potrebbe anche attribuire una data precisa alla conclusione di tale processo: l'8 ottobre 1849. Come è noto, man mano che la sua dottrina morale si affermava, la tomba di s. Alfonso a Pagani diventava meta anche di

<sup>435</sup> *Ibid.*, 326. Cfr anche P. M. PERO, *Idea su l'origine, decadenza e pregio della V. Congrega dei RR. Sacerdoti in Trapani*, Palermo 1857. Negli anni 1844-1845, venne ripubblicata in voll. 2 dall'editore F. Ruffini di Palermo l'opera di G. HAY, *Il sincero cristiano istruito nella fede di Gesù Cristo dalla Scrittura*.

<sup>436</sup> Domenico Maria Lo Jacono (1786-1860) fu vescovo di Agrigento dal 1844 al 1860. RITZLER - SEFRIN, *Hierarchia catholica* cit., VII, 63.

<sup>437</sup> NARBONE, *Annali siculi* cit., V, 19.

<sup>438</sup> Vincenzo Marolda C.S.S.R. (1803-1854), fu vescovo di Trapani dal 1844 al 1851. Cfr P.M. PERO, *Biografia del primo vescovo di Trapani...Mgr D. Vincenzo M. Marolda del SS. Redentore*, Palermo 1858.

<sup>439</sup> NARBONE, *Annali siculi* cit., V, 11. Lo stesso autore (*Bibliografia sicola sistematica* cit., III, 330, 336) segnala anche: CAN. BALDACCI, *Grammatica teologica dogmatica e morale, interessante ai ministri del culto per le nozioni analoghe al sacro lor ministero*, prima edizione siciliana, Palermo 1848; G. BERTI, *Il parroco istruito sulla pratica di amministrare con frutto i sacramenti*, Messina 1832; *Conferenze ecclesiastiche della diocesi d'Angers sopra materie morali e liturgiche*, prima versione dal francese, voll. 10, Palermo 1852; G. MARGANI, *Dissertazione sulla promiscuità de' cibi in quaresima*, Palermo 1842; S. BRISCIANO, *Del metodo di domandare ed eseguire le dispense matrimoniali*, Palermo 1811; M. MASTROFINI, *Le usure*, Palermo 1834; G. RIGHETTI, *Del digiuno e della quaresima*, Palermo 1838; F. ROSTANO, *Raccolta di vari decreti della S.C. degli Emi Cardinali intorno al digiuno ed al lucro sul mutuo*, Catania 1845.

<sup>440</sup> BOUTRY, *Prêtres et paroisses* cit., 408.

illustri visitatori. Come Gousset<sup>441</sup> e Gaume<sup>442</sup>, che vi si recarono rispettivamente nel giugno del 1830 e nel febbraio 1842. Nel 1849, vi fu anche Pio IX, in occasione del suo esilio napoletano al tempo della Repubblica Romana. Dalle cronache del tempo, si apprende che appunto l'8 ottobre di quell'anno egli andò a Pagani - accompagnato dal re Ferdinando II - per venerare la tomba di s. Alfonso. Non sappiamo se in quell'occasione si ricordò del voto col quale - nel concistoro dell'8 maggio 1839 - aveva chiesto al suo predecessore di procedere alla canonizzazione di Alfonso, dicendo tra l'altro: «Illi itaque, Sanctitas, honores ne differas, ut omnes, praesertim Antistites, habeant in tanto Episcopo quod admirentur, imitentur et colant»<sup>443</sup>. Erano passati dieci anni da quel giorno. Ora, dopo aver celebrata la messa, Pio IX si inginocchiò all'altare di Alfonso e - fatto rimuovere il cristallo posto davanti all'urna - sostituì il proprio prezioso anello pastorale con quello che era al dito del simulacro del Santo<sup>444</sup>. Un gesto emblematico - se è vero che l'anello papale ha il significato di *autorità*, di *dignità* e di *preminenza* - nel quale in qualche modo si può scorgere sancita, con la vittoria del benignismo sul rigorismo, la consacrazione del magistero alfonsiano<sup>445</sup>. Questo avrebbe ricevuto una definitiva conferma un ventennio più tardi, allorché lo stesso Pontefice proclamò s. Alfonso dottore della Chiesa («malleus Jansenistarum»<sup>446</sup>).

<sup>441</sup> Nel *Diario personale del Rev.mo P. Celestino Cocle* (ms in APN, Rett. Magg., Cocle, C. M., 27), p 345 si legge, sotto il 18 giugno 1830: «E' venuto qui il Sacerdote D. Tommaso Gousset di Besançon, dov'è Professore di Teologia nel Seminario».

<sup>442</sup> Cfr *Un illustre pellegrino francese a Pagani*, in «S. Alfonso», 14 (1943) 46-48.

<sup>443</sup> G. ORLANDI, *Centocinquant'anni fa Alfonso de Liguori veniva proclamato santo*, in *SHCSR*, 38 (1990) 244.

<sup>444</sup> B.M. CASABURI, *Pio IX a Pagani*, in «S. Alfonso», 20 (1949) 101-104. Il gesto di Pio IX va messo in relazione con l'ordine a suo tempo impartito da Pio VII, che gli fossero portati a Roma il pollice, l'indice e l'anulare destri del Santo. BERTHE, *Sant'Alfonso* cit., II, 676.

<sup>445</sup> Dopo aver trattato degli sforzi di Pio IX per «il rinnovamento spirituale della Chiesa mediante una riforma del clero e la promozione di una pietà più calda e popolare, di stampo nettamente antigiansenistico», G. MARTINA (*Pio IX*, I [1846-1850], Roma 1974, 485) scrive: «In poche parole, l'azione del papa si svolge su tre fronti paralleli, contro il giuseppinismo gallicaneggiante, il laicismo, il giansenismo».

<sup>446</sup> Cfr Breve del 16 maggio 1871, in G. ORLANDI, *La causa per il dottorato di S. Alfonso. Preparazione, svolgimento, ripercussioni (1866-1871)*, in *SHCSR*, 19 (1971) 218-219.

La sconfitta del rigorismo non era avvenuta senza combattere, e senza che si manifestassero resistenze più o meno tenaci, dato che negli anni 1865-1867 tracce di «giansenismo» vennero individuate persino nell'insegnamento dei professori del Seminario Romano<sup>447</sup>. Benché, anche in questo caso, le accuse non si riferissero tanto «alla "sequela degli errori contenuti nelle opere di Giansenio", quanto al dubbio che nel Seminario Romano non si insegnasse l'infallibilità del papa»<sup>448</sup>.

Bisogna aggiungere che l'affermazione della dottrina morale alfonsiana fu accompagnata da tentativi operati, in questo campo, in altre direzioni. Per esempio, da Antonio Rosmini, il cui insegnamento volle costituire una terza via per la composizione dei conflitti in corso: «Sul piano politico [il Rosmini] operò il superamento del giurisdizionalismo e dell'ultramontanismo attraverso il percorso che il Traniello chiama cattolico-conciliatorista<sup>449</sup>. Nella teologia morale tentò il superamento della contrapposizione tra probabilismo e antiprobabi-

<sup>447</sup> V. PAGLIA, *Note sulla formazione culturale del clero romano tra Otto e Novecento*, in «Ricerche per la Storia Religiosa di Roma», 4 (1980) 188. Ben diverso era, in questo periodo, l'orientamento dottrinale del Collegio Romano. Cfr G. MARTINA, *Grégorienne (Université)*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique*, XXII (Paris 1988) 81-88.

<sup>448</sup> PAGLIA, *Note cit.*, 190. Respingendo le accuse, il rettore del Seminario Romano affermò tra l'altro: «La S. Sede come non ha condannato alcun sistema delle scuole cattoliche, quando si contengono dentro i limiti prescritti, così non vuole che alcun individuo, o la scuola contraria, condanni il sistema della parte contraria [...]. Le nostre scuole hanno anche questo pregio di non entrare affatto nella discussione dei sistemi delle scuole tomistiche, moliniste, agostiniane, etc. In esse, per mera notizia storica si enumerano i sistemi e quindi non se ne parla più. A ciascuno si lascia di seguire quel partito, che gli aggrada». *Ibid.*, 190. A detta di PAGLIA, «poco interessava creare una precisa scuola teologica, appannaggio e fatica più consona agli ordini religiosi che al clero secolare, più pluralista e meno compatto. Il Seminario Romano, per l'accento che poneva sulla dimensione del governo pastorale, si legava meno ai sistemi ed alle posizioni dottrinali, cercando piuttosto una via intermedia che armonizzava le scuole senza togliere le diversità» (*ibid.*). «Il giansenismo in Italia, nota G. MARTINA [*Il clero italiano e la sua azione pastorale verso la metà dell'Ottocento, Appendice I*, in R. AUBERT, *Il pontificato di Pio IX*, II, Torino 1970, pp. 780-782], aveva finito per fondersi con il gallicanesimo; e più che dall'accettazione di punti dottrinali ben definiti, era pervaso da uno spirito vago in cui confluivano vari tratti». Tuttavia, «è significativa la presenza nell'archivio del Seminario, tra le carte del rettore, di un foglio manoscritto con il giuramento antigiansenista». *Ibid.*

<sup>449</sup> F. TRANIELLO, *La questione rosminiana nella storia della cultura cattolica in Italia*, «Aevum», 37 (1963) 63-103; *Id.*, *Cattolicesimo conciliatorista*, Milano 1970. Cfr anche P. G. CAMAIANI, *Cattolicesimo liberale e cattolicesimo conciliatorista*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», 11 (1975) 72-105.

lismo tramite la distinzione tra legge naturale e legge positiva, ammettendo il criterio probabilista solo per quest'ultima»<sup>450</sup>.

Prima di concludere va ricordato che non manca chi si chiede che incidenza concreta avessero sul comportamento del clero e del popolo italiani, durante la Restaurazione in Italia, le dottrine «gianseniste», e di conseguenza che giustificazione avesse la lotta ingaggiata contro di esse. Il preposito generale dei Gesuiti p. Roothaan - rievocando gli anni trascorsi a Torino, in qualità di rettore di quel collegio (1823-1829) - amava raccontare «quanto fosse stato sorpreso e consolato, allorché andato nelle prime vacanze a villeggiare nel Castello di Montalto o Vinovo, e invitato a sentire le confessioni di que' contadini per le feste della Natività o del Rosario, trovò veri e semplici Cattolici, e Parroci niente Giansenisti. Allora solamente respirò, e intese che la fede non era perduta in Piemonte»<sup>451</sup>. Ciò avveniva in una delle terre ritenute più segnate dal rigorismo morale, teatro principale della lotta che si concluse con la vittoria del benignismo. Il che potrebbe significare che quando i dottori scendono dalla cattedra e smettono di duellare tra loro sulla testa del popolo, si accorgono talvolta che il modo in cui questo vive la sua fede è molto diverso da come avevano immaginato<sup>452</sup>.

---

<sup>450</sup> TUNINETTI, *Lorenzo Gastaldi cit.*, I, 38. Nel suo *Trattato della coscienza morale*, pubblicato nel 1840, Rosmini aveva cercato di conciliare rigorismo e probabilismo, prendendo le distanze da alcune applicazioni pratiche di s. Alfonso, ritenute eccezioni al suo sistema. «Partendo da queste eccezioni pratiche proposte dal Liguori, Rosmini riteneva che anche i principi dovevano essere modificati. Distingueva ciò che è male intrinsecamente, per natura sua, e ciò che è male solo per causa estrinseca, e affermava che è certamente proibito operare ciò che si dubita possa essere intrinsecamente illecito. Con questo limite va accettato il principio "lex dubia non obligat", sostenuto appunto dai probabilisti. Inoltre distingueva tra peccato e colpa, e su questa distinzione impostava la sua dottrina del peccato originale. Il peccato originale originato, cioè quello inerente ad ogni creatura, quando comincia ad esistere, è peccato, non colpa, nel senso che è imputabile ad Adamo personalmente, in quanto ne è lui l'autore, non ai suoi discendenti». TUNINETTI, *Lorenzo Gastaldi cit.*, I, 43. CACCIATORE, *S. Alfonso cit.*, 382, 392-393.

<sup>451</sup> DE JONGE - PIRRI, *Ioannes Phil. Roothaan...Testimonia cit.*, 299. Cfr nota 78.

<sup>452</sup> Esperienza analoga era stata vissuta da s. Alfonso, che, formatosi sul testo di morale del probabiliorista François Genet (cfr noter 321, 339-340), preferì successivamente il manuale del probabilista Hermann Busembaum. A tale cambiamento era stato indotto dal contatto diretto con i problemi concreti del popolo, in occasione delle missioni da lui predicate. Cfr G. ORLANDI, *S. Alfonso Maria de Liguori e l'ambiente missionario napoletano nel Settecento: la Compagnia di Gesù*, in *SHCSR*, 38 (1990) 89.

Certo, si verificavano anche casi in cui il comportamento del clero locale era diverso da quello ricordato dal p. Roothaan. Come quello accaduto ai Cappuccini - capeggiati dal p. Antonio Tornielli - che il patriarca di Venezia nel maggio del 1841 aveva inviato a predicare una missione nella parrocchia di Burano. Visto che in occasione dell'ultima Pasqua solo il 27% circa degli obbligati aveva soddisfatto il precetto, c'era da chiedersi che atteggiamento assumere nei confronti dei renitenti. I missionari si trovarono in disaccordo con i sacerdoti della parrocchia, che giudicavano «di morale assai stretti, [perché] S. Alfonso lo conoscono poco». Invano, il p. Tornielli gli aveva fatto presente di ritenersi mandato da Dio, «arricchito di doni spirituali, per elargirli a' pii ricorrenti», ribadendo che quelli della missione dovevano essere giorni «di misericordia per Burano», e sottolineando «le disposizioni di tanti [...] infelici, li bisogni di questi popoli urgenti, perché lontani da Dio da molti anni». Perciò, si era rivolto al patriarca per sapere come lui e gli altri missionari dovessero comportarsi: se «abbiamo da tralasciare, ce lo dica; abbiamo da essere rigorosi, ce lo imponga; padri benigni, come lo concede in queste circostanze S. Alfonso di Liguori, ce lo scriva»<sup>453</sup>.

Quanto al clero italiano in cura d'anime di questo periodo, Giovanni Miccoli ha scritto:

«Progressivamente, mi pare di poter dire, si delineano così in esso due tendenze fondamentali, sostanzialmente compresenti, che operano e incidono in qualche modo contraddittoriamente nel rapporto del clero curato con il suo ambiente. Non sono le insegne di due fronti contrapposti ma sono le due facce, contrarie, di uno stesso clero. Il fatto che l'una sia a volte più sbiadita dell'altra non ne elimina l'unione costante e l'evidente diversità: inseparabili e opposte come fratelli siamesi. Da una parte opera una spinta ad una condivisione attenta e partecipe, ad una comprensione avvertita delle difficoltà e degli sbandamenti degli uomini - non manca la classica distinzione tra errori ed erranti, i primi da detestare, i secondi da accogliere "colla più schietta ed amorosa commiserazione" - ma dall'altra solo la contrapposizione netta e radicale nei confronti di una realtà avviata su strade di peccato e di perdizione è ritenuta possibile e confacente al prete che non voglia rinunciare al suo compito di maestro della comunità, e dunque di suo giudice, se e quando non gli è più concesso di essere sua guida. Tale contrapposizione, e le motivazioni che la

---

<sup>453</sup> G. MICCOLI, «Vescovo e re del suo popolo». La figura del prete curato tra modello tridentino e risposta controrivoluzionaria, in AA.Vv., *Storia d'Italia. Annali*, IX, Torino 1986, a cura di G. Chittolini e G. Miccoli, 921-922.

ispirano, costituiscono la ragione di una latente conflittualità tra clero e popolo, una conflittualità che rappresenta un ulteriore risvolto - vorrei dire: un aspetto potenzialmente costante del loro rapporto quotidiano»<sup>454</sup>.

Il che richiama alla mente quanto è stato scritto del Piemonte al tempo della Restaurazione - ma il discorso può riferirsi anche al resto d'Italia - a proposito del superstite «giansenismo»:

«In realtà si era di molto evoluto il senso del termine. Quasi mai, usandolo, s'intendevano i sostenitori della dottrina pluricondannata del Giansenismo o i difensori dell'ortodossia di Giansenio o fautori di una riforma ecclesiastica che s'ispirasse agli ideali attribuiti agli scrittori di Port-Royal. Ormai si chiamavano, talora, giansenisti i sacerdoti che non concedevano facilmente l'assoluzione o la frequente comunione; e il più delle volte, in tono bonario: tanto, nella vita pratica, si era lontani dall'antica tensione dottrinale. Ma non mancarono ancora spiriti fervorosamente accesi contro il Giansenismo, come Pio Brunone Lanteri, che aveva conosciuto nella sua giovinezza autentici filogiansenisti all'Università di Torino e fuori, prima della Rivoluzione francese. E la polemica forse avveniva quasi solo in sede scolastica, agitata da chi vedeva le cose dall'alto e denunciava sotterranei nessi tra la pastorale rigorista dell'Ottocento e il Giansenismo. Poteva così avvenire che, anche fuori delle roccaforti scolastiche dei benignisti, si temessero presenti e immediati pericoli che potevano essere di tempi ormai tramontati. E per i fervidi benignisti il pensare ai pastori della non frequente comunione poteva essere anche stimolo a supporre che questi si erano alimentati (o inconsciamente imbevuti) di pessimi principi letti sul trattato *De la Fréquente communion*, di Antoine Arnauld»<sup>455</sup>.

Allo stesso s. Giuseppe Cafasso - benché, in teoria, «assertore del probabilismo puro che allora, a torto o a ragione, veniva attribuito a S. Alfonso» - premeva «porre in luce come nelle conclusioni talora probabilisti e probabilioristi finivano per trovarsi concordi, nonostante partissero da premesse contrarie. Dunque, a che pro battagliaire tanto per difendere questo o quel sistema, fomentando divisioni e scandali? Si badasse piuttosto al valore che hanno le sentenze quando sono applicate alla pratica»<sup>456</sup>.

---

<sup>454</sup> *Ibid.*, 923.

<sup>455</sup> P. STELLA, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*, I, Zürich 1968, 85-86.

<sup>456</sup> *Ibid.*

Ciò non toglie che l'insegnamento di s. Alfonso - quello morale, ma anche quello spirituale - si sia progressivamente imposto nella Chiesa dell'Ottocento<sup>457</sup>. Tra le innumerevoli testimonianze disponibili, piace ricordare quella di Don Bosco che, a proposito della dottrina alfonsiana, scrisse che la si poteva «dire la teologia del Papa, perché la Chiesa proclamò le sue opere potersi insegnare, predicare, praticare, né esservi cosa che meriti censura»<sup>458</sup>. Questa era la convinzio-

---

<sup>457</sup> «I giansenisti tendono a svalutare in modo eccessivo le pratiche esterne, senza tener conto della natura umana com'è di fatto, composta cioè di anima e di corpo, e in cui *omnis cognitio incipit a sensibus*. Le tendenze gianseniste si rafforzano per l'influsso dell'illuminismo, che per voler combattere gli abusi cadde nell'eccesso opposto: condanna del rosario, delle novene, dei canti popolari, delle devozioni care al popolo cristiano. La preghiera non è più un incontro personale, confidente e amoro col Signore, e si riduce a un freddo sguardo a se stessi e a una riflessione scientifica su alcune verità di fede. Nell'Ottocento, per influsso di sant'Alfonso Maria de Liguori, che continuò e crebbe pur dopo la morte, per opera dei redentoristi, dei gesuiti, soprattutto per l'apporto personale di Pio IX, prevalse la tendenza opposta, favorevole ad una pietà in cui il senso e la fantasia sono valorizzati, talora forse a scapito di una profonda interiorità, comunque con una più oggettiva valutazione delle condizioni concrete in cui agisce l'uomo medio. La frequenza dei sacramenti, il moltiplicarsi delle pratiche di pietà, la devozione al S. Cuore, per la Madre di Dio [...]. In breve il giansenismo promosse una pietà severa, piuttosto fredda e poco personale, più adatta agli intellettuali che al popolo; la Chiesa favorì una pietà più calda, più popolare, a scapito forse di una profonda interiorità e di una penetrazione dei testi scritturistici e liturgici, ma accessibile anche e forse soprattutto ai ceti meno abbienti e meno colti. Ancora una volta, la Chiesa rifiutò di essere un gruppo scelto, volle continuare ad essere lo strumento di salvezza per tutta l'umanità, soprattutto per i più abbandonati». MARTINA, *Storia della Chiesa* cit., II, 236-237. Cfr P. ZOVATTO, *Nuove forme di religiosità popolare tra Sette e Ottocento*, in AA.Vv., *Storia dell'Italia religiosa*, a cura di G. De Rosa, T. Gregory e A. Vauchez, III (*L'età moderna*), Roma-Bari 1994, 393-418;

<sup>458</sup> Cfr nota 69. A proposito del rapporto di s. Alfonso con alcuni autori spirituali francesi, Stella scrive: «Le opere di S. Alfonso riscossero maggior successo [...] a prescindere del valore dottrinale e del valore letterario dei rispettivi scritti considerati in astratto. La ragione è da ricercare nella natura di tali opere considerate nel loro contesto storico. Il secolo di maggior fortuna per le opere alfonsiane fu il XIX, quando cioè, per il convergere di vari fattori la religiosità cattolica pose l'accento sugli elementi popolari. Orientamenti e simpatie che nella linea storia politica e sociale sono posti in evidenza dalle preoccupazioni per le classi popolari, in convergenza o in antitesi ad altri fattori, specialmente in connessione agli sviluppi della mentalità liberale e socialista. Sul piano puramente religioso e di spiritualità popolare tale orientamento è denotato ad esempio dagli sviluppi della minuta stampa per il popolo e dalla educazione popolare che in Italia ha uno dei suoi esponenti caratteristici in S. Giovanni Bosco ed uno dei veicoli letterari più diffusi negli scritti di S. Alfonso de Liguori». P. STELLA, *Itinerari portorealistici. Jacques-Joseph Duguet (1649-*

ne diffusa nella Chiesa del suo tempo, ed è anche la nostra. Benché ci rendiamo conto della opportunità di nuovi studi che ne approfondiscano ulteriormente la fondatezza.

GIUSEPPE ORLANDI

## IL «CASO PANZUTI»

SOMMARIO:

PREMESSA

1. – *P. Calogero Giaccone*; 2. – *Inizio della polemica*; 3. – *Smentita della Santa Sede*; 4. – *La «Theologia moralis» del p. Biagio Panzuti*; 5. – *Ricorso al re*; 6. – *I revisori romani*; 7. – *S. Congregazione dell'Indice*; 8. – *Autorizzazione condizionata*. 9. – *Una strada sempre più erta*; 10. – *Condizionamenti politici*; 11. – *Calo di tensione*; 12. – *Una vittoria senza trionfo*

CONCLUSIONE.

Il 15 settembre 1816 Alfonso Maria de Liguori fu beatificato. L'avvenimento venne festeggiato in varie località, con la celebrazione di tridui solenni di ringraziamento. Uno di questi si tenne a Palermo nei giorni 22-24 agosto 1817 per iniziativa dei Redentoristi, che intendevano rendere omaggio al loro Fondatore, e contemporaneamente informare la cittadinanza del loro recente arrivo ad Uditore, un sobborgo della città<sup>1</sup>. Dato che questa località era fuori mano, il triduo venne celebrato nella chiesa palermitana del SS. Salvatore, annessa al regio monastero delle Basiliane. Alla scelta di tale sacro edificio non era forse stato estraneo il fatto che, inizialmente, la Congregazione fondata da Alfonso aveva avuto il titolo «del SS. Salvatore», poi cambiato in quello «del SS. Redentore»<sup>2</sup>.

---

Di varie personalità qui menzionate, l'a. ha già fornito notizie biografiche nell'altro suo saggio, pubblicato in questi stessi *Atti*, al quale si rimanda.

<sup>1</sup> Il 27 febbraio 1816, Charles Antoine de Mazenod scriveva da Palermo al figlio s. Eugenio, già rientrato in Francia: «Nous avons ici une [...] réunion de saints prêtres qui se relèvent pour aller faire des missions dans les environs et y opèrent beaucoup de bien. Il y a aussi une institution à peu près semblable de Missionnaires appelés du Rédempteur, établis *all'Uditore*. Ils reconnaissent pour fondateur Mgr Liguori, évêque de Ste-Agathe dans le royaume de Naples, mort en odeur de sainteté et à la béatification duquel on travaille actuellement à Rome par ordre du Pape». Bx. EUGENE DE MAZENOD, *Lettres à divers correspondants sur la Congrégation des O.M.I., 1815-1861*, Rome 1989, 11.

<sup>2</sup> C. GIACCONE, *Descrizione del solenne triduo celebrato nell'augusto tempio del*

## 1. - P. Calogero Giaccone

Delle celebrazioni palermitane - altre ne vennero allora tenute, sempre in Sicilia, ad Agrigento (8-10 agosto) e a Sciacca (15-17 agosto), città in cui i Redentoristi avevano case<sup>3</sup> - stilò una *Descrizione del solenne triduo*<sup>4</sup> Calogero Giaccone (o Giacone, come a volte registrano le fonti), allora novizio redentorista<sup>5</sup>. Nato a Santa Margherita Belice (Agrigento) il 18 giugno 1783, era già sacerdote e canonico allorché il 18 gennaio 1816 - all'età di 33 anni - venne ammesso alla vestizione religiosa<sup>6</sup>. Doveva avere notevoli qualità intellettuali e pratiche, se mons. Pietro Maria d'Agostino O.S.B. (1756-1835), appena nominato vescovo di Agrigento (1823), lo scelse per consigliere, teologo e confessore<sup>7</sup>. Il prelado fece di tutto per tenerlo accanto anche quando i Redentoristi, resisi conto dei rischi per l'Istituto che l'ascendente notorio del p. Giaccone sul prelado comportava<sup>8</sup>, si ado-

---

*Liguori, vescovo di S. Agata de' Goti, e Fondatore della Congregazione del Santissimo Redentore nelli giorni 22, 23 e 24 agosto 1817, per opera e studio de' RR.PP. della Casa e Collegio di Palermo, scritta dal Padre D. Calogero Giaccone della stessa Congregazione, con le orazioni panegiriche recitate in lode dell'esimio loro Fondatore nelli tre calendati giorni con pubblico applauso, Palermo, per le Stampe di Gio. Battista Giordano, con approvazione, MDCCCXVII, pp. 6-7, 52-53. La sera del 23 agosto, vennero a venerare il nuovo Beato anche il principe ereditario e la sua famiglia. S. GIAMMUSSO, *La Congregazione del SS. Redentore in Sicilia* (ciclost.), VIII, p. 2.109.*

<sup>3</sup> In tutti e tre i casi - allo scopo di favorire l'afflusso di «ogni ceto, Nobili, Cavalieri, Togati, Ecclesiastici, Regolari, uomini e donne» - per il triduo si erano scelti i giorni di venerdì, sabato e domenica. *Ibid.*

<sup>4</sup> Il testo contiene varie inesattezze. Per esempio, vi si parla di quella redentorista come della «Congregazione de' Pii Operari della Missione del Santissimo Redentore» (p. 27), denominazione inventata di sana pianta da Giaccone.

<sup>5</sup> Sulla vicenda che ebbe per protagonista Giaccone, cfr TELLERIA, II, 873-876.

<sup>6</sup> In APN (Atti personali, Sacerdoti), si conservano le rinunce di Giaccone al canonicato (16 dicembre 1818) e al beneficio di patronato familiare (20 agosto 1819), eretti a Santa Margherita Belice e da lui goduti.

<sup>7</sup> GIAMMUSSO, *La Congregazione* cit., IX, 2341-2342, 2345.

<sup>8</sup> Il 21 agosto 1824, il p. Camillo Picone - da poco rientrato ad Agrigento - scriveva al rettore maggiore: «Trovai in questa casa il padre Giaccone che assisteva Monsignor Vescovo da confessore, da teologo, da consigliere, da vescovo in una parola, come si dice pubblicamente che il vescovo è il padre Giaccone; perché Monsignore non sa prendere la menoma risoluzione nel governo della diocesi, né vuole disporre della menoma cosa nel governo economico di sua casa senza il padre Giaccone, il quale entra in tutto, negli ordini da darsi nella diocesi, nelle liti fra preti ed arcipreti, elezioni di ufficiali ed impiegati, dico in tutto. [...] Aiutato da' consigli del padre Portalone, cominciai appoco appoco a cercar qualche riparo senza disgustar il Vescovo, che si è dichiarato d'esser Liguorino, e che vuole in tutto dipendere da' Liguorini, motivo per cui si trova abbandonato interamente da' canonici, che ha

perarono affinché il confratello rientrasse nei ranghi<sup>9</sup>. I superiori - pur prendendo atto «de' suoi talenti e de' suoi buoni costumi» - rilevavano infatti che «il padre Giaccone è di un carattere, che non si riduce a stare con tanta facilità nei limiti del suo dovere e della sua commissione»<sup>10</sup>.

Non sappiamo dove, quando e come egli si fosse preparato al sacerdozio. Una certa sua propensione allo studio è però dimostrata dalla biblioteca che possedeva, e che portò con sé entrando fra i Redentoristi<sup>11</sup>. Sappiamo inoltre che negli ultimi anni di vita dette alle stampe una traduzione italiana di testi liturgici<sup>12</sup> ed una trilogia cristologico-eucaristica<sup>13</sup>. La morte - che lo colse a Palermo appena cinquantenne, il 22 ottobre 1834 - gli impedì invece di realizzare la pubblicazione della sua monumentale opera (da lui definita «assai profittevole ai nostri giovani non solo, ma ai missionari, preti, predicatori, religiosi, parroci, ecc.»), intitolata *Il missionario liguorino provveduto*, in 15 tomi<sup>14</sup>. E' comunque certo che non era uno storico pro-  
vetto, e lo dimostrò ampiamente nella predetta *Descrizione*. Nel volume - un centone di notizie della più disparata natura - egli inserì delle *Dilucidazioni storiche per la migliore intelligenza delle cose notabili nell'antecedente Descrizione*, che nelle intenzioni dell'autore avrebbero dovuto illustrare le origini dell'Istituto redentorista, l'iter della

disgustati, e dal clero, che mormora senza ritegno contro di noi». *Ibid.*, 2341-2345. Cfr anche pp. 2352-2353, 2356, 2375.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 2382. Si concluse così quello che GIAMMUSSO (*ibid.*, 2327-2382) ha definito il «caso Giaccone».

<sup>10</sup> P. Pasquale Del Buono al rettore maggiore, Palermo 12 settembre 1823. *Ibid.*, 2369.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 2341-2342.

<sup>12</sup> [C. GIACCONE], *Le sacre canzoni della Chiesa Cattolica Romana, ossia traduzione fedele in versi italiani degl'Inni, Cantici, Ritmi, e Salmi di Cantico, contenuti nel Breviario, e Messale Romano, e delle loro aggiunte anche di recente concessione, con argomenti, che precedono, e seguiti da molte note, ed osservazioni cronologiche, storiche, dommatiche, morali, ed ascetiche, e con un Appendice di diversi Cantici per tutti i giorni della Novena di Natale, e per tutte le Feste principali di Maria Santissima, opera di un Sac. Missionario di Sicilia, lavorata secondo lo spirito ed il diverso metro di testo latino e divisa in tre volumi*, voll. 3, Palermo 1832. Cfr M. DE MEULEMEESTER, *Bibliographie*, II, 159.

<sup>13</sup> [C. GIACCONE], *Le glorie di Gesù Bambino, Sacramentato e Crocifisso*, tt. 3, Palermo 1833-1834. Cfr DE MEULEMEESTER, *Bibliographie*, II, 159-160.

<sup>14</sup> Il 14 marzo 1828, Giaccone chiese al rettore maggiore di poter pubblicare il suo *Missionario*. L'autorizzazione gli venne concessa il 18 maggio seguente. S. GIAMMUSSO, *I Redentoristi in Sicilia*, Palermo 1960, 110-111. Si ignora il motivo per cui il progetto non venne realizzato.

causa e altre vicende riguardanti il nuovo Beato, ecc. Vi aggiunse anche un *Manifesto dello Stampatore* [Giovanni De Bonis] di Napoli<sup>15</sup>, e un *Catalogo di tutti i libri approvati dalla Santa Sede e pubblicati*<sup>16</sup>, facendoli precedere da un *Proclama del Papa Pio VII*, che egli presentava così:

«Affinché il Pubblico resti meglio informato delli segnalati meriti, e numero delle Opere date alla luce dal nostro Beato, in tutto il corso del suo apostolico ministero, stimiamo bene mettere prima sotto gli occhi del divoto Lettore il Proclama d'ordine del S. Padre Papa Pio VII segnato da Monsignor Vicario l'Eminentissimo Cardinal de la Somaglia<sup>17</sup>, nell'apertura fatta in Roma dell'Esame degli Ordinandi, e Confessori a' 24 gennaio 1817 del tenore seguente: Da oggi innanzi è volontà di Nostro Signore il Sommo Pontefice, che niuno Sacerdote sia approvato per le Confessioni, se non si trovi versato nella Morale del Beato Alfonso M. de Liguori, come quella che è stata due volte riveduta, ed approvata dalla Congregazione del Santo Ufficio, e dei Sacri Riti. Vanta dei pregi, che non hanno le altre sin' ora date alla luce»<sup>18</sup>.

Non sappiamo da chi Giaccone avesse avuto questa notizia, che era per lo meno inesatta. Infatti, il venerdì 24 gennaio 1817 nel Vicariato di Roma non era stata tenuta nessuna sessione di esame per ordinandi ed aspiranti confessori. In quel mese, ve ne furono tre, tutte

<sup>15</sup> GIACCONE, *Descrizione* cit., 32-33. Nel 1817, De Bonis pubblicò, in tre volumi, l'alfonsiana *Selva di materie predicabili e istruttive*, e le *Omellie e panegirici*, tenuti in occasione della beatificazione di Alfonso. Cfr nota 133.

<sup>16</sup> In realtà, non si trattava dell'intera produzione alfonsiana, ma solo di una trentina di titoli, verosimilmente quelli di cui De Bonis aveva programmato la ristampa. GIACCONE, *Descrizione* cit., 34-35. Il De Bonis dal 1° gennaio 1817 godeva la privativa della ristampa delle opere alfonsiane, che gli era stata «affittata» per un ventennio dai Redentoristi. Prima della scadenza del contratto, il 28 dicembre 1828 De Bonis ne chiese il rinnovo per sé e per Antonio Santorelli e Raffaele De Simone, suoi nuovi soci. APN, S. Alfonso, IV. Documenti vari, n. 3 (Privativa per la ristampa delle opere).

<sup>17</sup> Il card. Giulio Maria Della Somaglia (1744-1830) fu segretario di Stato dal 1823 al 1828. Cfr L. PÁSZTOR, *La Segreteria di Stato e il suo Archivio, 1814-1833* (Pápste und Papsttum, 23), I, Stuttgart 1984, *passim*; II, Stuttgart 1985, *passim*; C. WEBER, *Senatus divinus. Verborgene Strukturen im Kardinalskollegium der frühen Neuzeit (1500-1800)*, Frankfurt am Main u.a., 1996, 526-528. Il 29 settembre 1823, Mautone scriveva al rettore maggiore a proposito del nuovo papa: «All'istante ha nominato Segretario di Stato l'Em.mo Cardinal della Somaglia, il quale è Decano del Sacro Collegio e soggetto meritevolissimo». AGHR, VI, B, 19.

<sup>18</sup> GIACCONE, *Descrizione* cit., 32.

di martedì (nei giorni 7, 14 e 28)<sup>19</sup>.

Anche se il triduo palermitano aveva avuto una certa risonanza, la conoscenza del predetto *Proclama del Papa Pio VII*, inserito da Giaccone nella sua *Descrizione*, non dovette uscire dall'ambito locale. Tanto che le autorità romane, a quanto pare, si limitarono ad inviarne una smentita ai soli vescovi siciliani<sup>20</sup>.

Le cose cambiarono nel 1819, allorché il tipografo De Bonis di Napoli - iniziando la stampa della *Theologia moralis* di Alfonso («editio prima neapolitana post adprobationem S. Sedis Apostolicae»), in nove tomi, portata a termine nel 1827 - ribadì quanto già pubblicato da Giaccone:

«SS. Dominus Pius Papa VII sua Notificatione data per Eminentissimum Cardinalem de la Somaglia in examine Ordinandorum, et Confessariorum die 24 januarii 1817, hisce verbis, quae heic non exscribere piaculum foret, suos aperuit sensus: "Da oggi innanzi è volontà di Nostro Signore il Sommo Pontefice, che niun Sacerdote sia approvato per le Confessioni, se non si trovi versato nella Morale del Beato ALFONSO MARIA DE LIGUORI, come quella che, stata due volte riveduta, ed approvata dalla Congregazione del S. Ufficio, e de' Sacri Riti, vanta de' pregi, che non hanno le altre sinora pubblicate"»<sup>21</sup>.

## 2. - Inizio della polemica

Come era prevedibile, né l'iniziativa del De Bonis passò inosservata, né le reazioni da essa suscitate furono unanimi. Comunque, con ogni probabilità esse si sarebbero presto sopite, se nel 1821 il p. Nicola Legnito (1781-1845)<sup>22</sup>, un Lazzarista seguace delle idee del Patuzzi, non avesse pubblicato a Napoli (con lo pseudonimo di

<sup>19</sup> ARCHIVIO STORICO DEL VICARIATO, Roma: *Liber examinandorum ab anno 1798 ad annum 1819*, alle rispettive date.

<sup>20</sup> Cfr note 43, 46, 160.

<sup>21</sup> S. ALPHONSUS, *Theologia moralis*, I, Neapoli, ex Typographia Joannis De Bonis, 1819, 13. Cfr P. SAVIO, *Devozione di Mgr. Adeodato Turchi alla Santa Sede*, Roma 1938, 646. E' probabile che il De Bonis fosse incoraggiato ad affrontare la spesa che l'iniziativa comportava dalle misure protezionistiche in favore dell'editoria meridionale, adottate in quel periodo dal governo napoletano, che danneggiarono gravemente la casa Remondini. Cfr M. INFELISE, *I Remondini di Bassano*, Bassano 1980, 208.

<sup>22</sup> Cfr G. CONTE, *Bibliografia dei Missionari di S. Vincenzo de' Paoli del Mezzogiorno d'Italia (1668-1968)*, Roma 1971, 75-77. Cfr anche A. BERTHE, *Sant'Alfonso de Liguori, II*, Firenze 1903, 670-671; TELLERIA, II, 874.

«Andrea Tingelo») un volume, intitolato *Il Pedante contra il così detto semi probabilismo*<sup>23</sup>. Vi si illustrava l'insussistenza dei tanto celebrati principi riflessi, con i quali i probabilisti sostenevano che nei dubbi circa la divina legge non vi era obbligo di attenersi alla sentenza più sicura<sup>24</sup>.

Anche se intendeva contrastare l'influsso crescente della morale alfonsiana, Legnito si asteneva dall'opporsele direttamente. Ribadiva l'esistenza di una ritrattazione postuma del Beato di alcune sue tesi morali<sup>25</sup>, pur senza riprodurne il testo; minimizzava l'importanza delle dichiarazioni di Roma in favore della sua dottrina, e concludeva esortando i lettori ad imitare la diligenza di Alfonso nel formarsi un proprio sistema morale<sup>26</sup>. Era da tempo che Legnito si era proposto di dare alle stampe il suo scritto. Infatti, l'autorizzazione dell'autorità competente - la Giunta Permanente per la Pubblica Istruzione, presieduta dall'arcivescovo - portava la data del 24 dicembre 1817. Nella prefazione, egli dichiarava di essere stato indotto a pubblicare il libro dalla inopinata diffusione che stava assumendo il probabilismo, con i ben prevedibili, nefasti risultati, che erano sotto gli occhi di tutti. Risultati che derivavano dalla sconsiderata applicazione dei principi probabilistici da parte di confessori, che «per la rilassatezza della dottrina, e pel difetto della scienza, [...] nell'esercizio del ministero fanno da veri macellai di ogni buona regola»<sup>27</sup>.

<sup>23</sup> A. LEGNITO, *Il Pedante contra il così detto semi probabilismo. Opera del sac. Andrea Tingelo nella quale si dimostrano falsi ed insussistenti que' celebri principi riflessi coi quali i difensori di questo sistema si sforzano di provare che nei dubbi circa la Divina Legge non vi è obbligo di attenersi alla parte sicura*, Napoli, nella Stamperia di Gennaro Reale, 1821. Il revisore ecclesiastico, can. Gioacchino Lavitrano, dichiarò che l'opera di Legnito era degna di venire pubblicata, ma nello stesso tempo cercò di non urtare i Redentoristi: «E' l'autore lodevole, perché ha salvato il rispetto dovuto a coloro, i quali con buona fede han seguito l'opinione contraria: e specialmente ha conservato il giudizio onorevole dovuto per tutt'i riguardi al B. Alfonso di Liguori, la di cui recente Beatificazione ha riempito di giubilo il Clero, e la Città di Napoli, e molto più i suoi figli, i quali sono occupati alle Missioni, e ad altre opere di pietà cristiana». LEGNITO, *Il Pedante* cit., 192-193. Il volume di Legnito ebbe una seconda edizione, essendo stato inserito (pp. 7-262) in una *Raccolta di controversie teologiche morali per comodo della gioventù studiosa*, Napoli, Fratelli Raimondi, 1835.

<sup>24</sup> Sul punto di vista del Rosmini in merito, cfr G. VELOCCI, *Antonio Rosmini et saint Alphonse de Liguori*, in AA.Vv., *Alphonse de Liguori pasteur et docteur*, Paris 1987, 161-181; G. TUNINETTI, *Lorenzo Gastaldi, 1815-1883, I (Teologo, pubblicista, rosminiano, vescovo di Saluzzo: 1815-1871)*, Casale Monferrato 1983, I, 43-44.

<sup>25</sup> LEGNITO, *Il Pedante* cit., 57.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 172

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. VI-VII. Scriveva ancora Legnito: «Convinto ad evidenza nella mia

A Legnito rispose il Redentorista p. Giacomo Basso, con le sue *Riflessioni critiche*<sup>28</sup>. In quattordici paragrafi, confutava le affermazioni del Lazzarista, cui non risparmiava qualche ironico strale. Dal momento che questi aveva cercato di sminuire la portata delle approvazioni romane della dottrina alfonsiana, Basso pose in appendice al suo libro le *Animadversioni del R.P. Promotore della Fede relative alla Dottrina e sistema morale del Beato Alfonso con risposta*. Vale la pena di ricordare che l'opera del Basso era stata approvata da un giovane censore ecclesiastico dal sicuro avvenire, il Teatino p. Gioacchino Ventura<sup>29</sup>, che in una lettera a mons. Carlo Maria Rosini<sup>30</sup> - presidente della Giunta di Istruzione Pubblica - aveva espresso la sua ammirazione per il Beato<sup>31</sup>.

La polemica continuò, ad opera di altri protagonisti. Come Gaetano De Fulgore (o de Fulgure), che - essendo stato tirato in ballo dal Basso, per aver affermato che, secondo Benedetto XIV<sup>32</sup>, la canonizzazione dei santi non impediva che se ne potesse impugnare, con la

gioventù della insussistenza del così detto Probabilismo, credeva che non vi fosse più persona, che volesse prender le parti di una causa sì disperata; quando pochi anni dopo la mia promozione al Sacerdozio conobbi, che a poco a poco, se non con gli scritti, almeno a viva voce volevasi far risorgere quella parte del Probabilismo, che Semi-probabilismo si appella, ed a ciò ottenere vi eran delle persone, che per la riputazione che godevano di uomini dotti, e più facevano a tutta possa de' proseliti, chi tra' Preti di Villa, e chi fra la gioventù chericale di questa Metropoli, dove con massimo mio cordoglio mi avvidi deviato non piccol numero di giovani della miglior aspettazione». *Ibid.*, pp. IV-V.

<sup>28</sup> G. BASSO, *Riflessioni critiche ... sull'opuscolo del Sacerdote Andrea Tingelo intitolato «Il Pedante contro il così detto semiprobabilismo, e generalmente contro i zelanti indiscreti»*, Napoli, De Bonis e Morelli, 1823. Il libro venne recensito sulle modenesi «Memorie di Religione, di Morale e di Letteratura», t. VIII (1825) 590-594. Cfr anche BERTHE, *Sant'Alfonso* cit., II, 671.

<sup>29</sup> Cfr S. FONTANA, *L'opera di Gioacchino Ventura e la sua influenza sul pensiero politico italiano*, in «Regnum Dei», 50 (1994) 42-68.

<sup>30</sup> Mons. Rosini (1748-1836) fu vescovo di Pozzuoli dal 1797. Nel 1806 fu per breve tempo cappellano maggiore interino, poi consigliere di Stato (1812). Al rientro a Napoli dei Borbone, venne nominato presidente perpetuo della Società Reale Borbonica (1817) e presidente della Pubblica Istruzione (1822). P. DE ROSA DEI MARCHESI DI VILLAROSA, *Elogio istorico di Monsignor Carlo Rosini, Vescovo di Pozzuoli*, Napoli 1841, 20, 37, 39, 41.

<sup>31</sup> Cfr TELLERIA, II, 875; O. GREGORIO, *Rapporto poco noto del P. Gioacchino Ventura intorno alla dottrina di S. Alfonso*, in «S. Alfonso», a. 26, n. 3 (1955) 10; F. ANDREU, *P. Gioacchino Ventura. Saggio biografico*, in «Regnum Dei», 17, nn. 65-68 (1961) 19.

<sup>32</sup> Cfr note 49, 149, 159.

dovuta moderazione e con buone ragioni, qualche opinione - pubblicò a Roma nel 1823 una *Breve risposta ad alcune obiezioni del P. Giacomo Basso del SS. Redentore*. In essa negava, tra l'altro, che la Santa Sede avesse dichiarata sicura e da seguirsi la morale alfonisiana<sup>33</sup>.

A questo punto, scese in campo l'Oratoriano napoletano Andrea Coppola, con l'opera intitolata *Morale sistema del beato Alfonso Maria de Liguori*, in cui contestava la tesi del canonico aversano<sup>34</sup>. In appendice, Coppola pose una lettera del p. Giacomo Basso<sup>35</sup> - su cui si tornerà in seguito<sup>36</sup> - datata da Pozzuoli, 19 aprile 1824. Il p. Coppola pubblicò anche due documenti fornitigli da Basso: il primo era una dichiarazione dell'avvocato Giuseppe Amici, che aveva patrocinato la causa di beatificazione di Alfonso (vi si trattava dell'interpretazione da dare al decreto della S. Congregazione dei Riti, secondo il quale «nelle opere del Beato *Nihil est censura dignum*»<sup>37</sup>; e si rispondeva al quesito se «nell'esame delle di lui virtù eroiche si ebbe ragione alcuna del sistema morale probabile da lui sostenuto»<sup>38</sup>). Il secondo docu-

---

<sup>33</sup> Confutando alcune tesi di Tingelo, G. Basso (*Riflessioni critiche* cit., 68) aveva scritto: «Valga lo schiarimento di questo sesto, e del precedente sbaglio, anche di risposta al ch. Signor Can. Fulgori, che l'istesse cose ha scritte prima del Pedante nelle sue *Institut. Theolog.*, Tom. V, lib. 9, cap. 22, pag. 161, edit. III, Neap. 1815, da cui il nostro dottissimo Autore l'ha fedelmente ricopiate». Cfr SAVIO, *Devozione* cit., 647. De Fulgore dichiarerà di essere stato costretto ad intervenire nella polemica, per difendere la sua reputazione di autore delle *Institutiones theologicae* e di prefetto degli studi del seminario di Aversa, carica che ricoprì dal 1804 al 1841. Cfr G. CAPASSO, *Cultura e religiosità ad Aversa nei secoli XVIII-XIX*, Napoli 1968, 53. In quel periodo, un altro professore del seminario aversano pubblicò un manuale di teologia dommatica: F.M. DE FALCO, *Epitome theologiae dogmaticae ad usum ecclesiasticae juventutis*, editio altera, Neapoli, Palma, 1837. Nella prefazione (p. III), l'autore scriveva di avere composta l'*Epitome* - inizialmente non destinata alle stampe - 'su richiesta di mons. Agostino Tommasi (1769-1821), vescovo di Aversa (1818-1821), «in usum adolescentium tardioris ingenii».

<sup>34</sup> A. COPPOLA, *Morale sistema del Beato Alfonso Maria de Liguori discusso dalla Sacra Congregazione dei Riti con autorità apostolica, difeso da' quattro sillogismi del Signor Canonico D. Gaetano de Folgore che l'oppugnano nella breve risposta da lui fatta al P.D. Giacomo Basso, e confermato da altri nuovi sillogismi in sua difesa*, Napoli, R. Miranda, 1824. Cfr H. HURTER, *Nomenclator literarius*, V, Oeniponte 1911, 1054; BERTHE, *Sant'Alfonso* cit., II, 672-673.

<sup>35</sup> COPPOLA, *Morale sistema* cit., 143-147.

<sup>36</sup> Cfr note 52-57.

<sup>37</sup> C. VILLECOURT, *Vie et Institut de Saint Alphonse Marie de Liguori*, IV, Tournai 1864, 267-271. Cfr note 42, 49, 124, 140, 143, 148, 156, 158, 174, 212-213.

<sup>38</sup> COPPOLA, *Morale sistema* cit., 147-155. La dichiarazione di Amici portava la data di Roma, 25 marzo 1824.

mento era l'annuncio di un'edizione allora realizzata in Francia della *Theologia moralis* alfonsiana<sup>39</sup>.

### 3. – Smentita della Santa Sede

Nel frattempo, la Santa Sede era nuovamente intervenuta a smentire l'autenticità del *Proclama del Papa Pio VII* in favore della dottrina alfonsiana, incautamente inserito sia dal Giaccone nella sua *Descrizione*, che dal De Bonis nel primo volume della sua edizione della *Theologia moralis* del b. Alfonso<sup>40</sup>. Infatti, il 5 marzo 1823 (n° 18) il *Diario di Roma* pubblicava la seguente dichiarazione, stilata dal p. Bardani, segretario della S. Congregazione dell'Indice:

«Leggendosi, in un opuscolo intitolato *Descrizione del solenne triduo celebrato nell'augusto tempio del Ss. Salvatore in onore del novello beato Alfonso M. de Liguori ecc.*, Palermo 1817, quanto siegue: "Affinché il pubblico resti meglio informato...stimiamo bene mettere sotto gli occhi del divoto lettore il proclama d'ordine del Santo Padre papa Pio VII segnato da monsignor vicario l'e.mo cardinale della Somaglia nell'apertura fatta in Roma dell'esame degli ordinandi e confessori a' 24 gennaio 1817 del tenore seguente: 'Da oggi innanzi è volontà di Nostro Signore il sommo pontefice che niun sacerdote sia approvato per la confessione, se non si trovi versato nella morale del beato Alfonso M. de Liguori, come quella che è stata due volte riveduta ed approvata dalla congregazione del S. Ufficio e de' sacri riti. Vanta dei pregi che non hanno le altre sinora date alla luce'; siamo autorizzati a smentire questo supposto proclama, segnatura e pubblicazione del medesimo. Vero è soltanto che dopo l'esame fatto sopra la nona edizione delle opere morali del beato Alfonso M. de' Liguori fu dalla S. Congregazione de' riti dichiarato il dì 14 maggio 1803 non trovarsi nella precitata nona edizione cosa alcuna degna di censura. Questa edizione nona ha seco una dichiarazione dell'autore con questo titolo: *Elenchus quaestionum, quas ven. Alphonsus Maria de Liguorio, rector maior congregationis Ss. Redemptoris, ac olim episcopus S. Agathae Gothorum, reformavit, explicavit, immutavit, re melius perpensa, in nona editione, in qua, post revisionem, nihil censura dignum repertum fuisse S. Rituum Congregatio declaravit, decreto diei 14 maii 1803, confermato a Ss.mo Domino Nostro Pio VII pont.*

<sup>39</sup> *Ibid.*, 156. L'annuncio era apparso nel marzo del 1824 sul *Memorial Catholique*.

<sup>40</sup> La decisione era stata approvata il 28 gennaio 1823 dal papa, che aveva ordinato che copie del testo venissero diffuse nel Regno delle Due Sicilie.

max.<sup>41</sup>. Tale dichiarazione coll'Elenco fu poi anche ristampata, Romae, 1806, apud Lazarinum, R.C.A. typographum<sup>42</sup>. L+ S. Ita est fr. Alexander Angelus Bardani O.P., S. Indicis Congregationis secretarius»<sup>43</sup>.

Venuto a conoscenza del documento, il p. Mansione<sup>44</sup> - subentrato al defunto p. Blasucci nella carica di rettore maggiore, cioè di superiore generale dei Redentoristi - chiese chiarimenti sulla dichiarazione del p. Bardani a Mautone. Questi - che espletava i compiti di vice-postulatore e di vice-procuratore generale, durante la malattia del p. Giattini<sup>45</sup> - gli rispose il 4 giugno 1823:

«Chi sia stato questo Padre imprudente, che abbia avuta la temerità di stampare una cosa circostanziata, senza che abbia ottenuta una carta autentica di ciò che asserisce, io non capisco. E' stato preso come un falsario, e per ciò è stato smentito dal Segretario dell'Indice come mentitore con pubblica stampa. Come siasi determinato ad asserire quello che il S. Padre non ha fatto, io stordisco. Si sarà sognato. Con tutto che l'opere del nostro Beato siano state approvate dalla

<sup>41</sup> Cfr nota 158.

<sup>42</sup> *Elenchus quaestionum quas Ven. Alphonsus Maria de Ligorio Rector Major Congregationis Sanctissimi Redemptoris, ac olim Episcopi S. Agathae Gothorum reformavit, explicavit, inmutavit re melius perpensa in nova editione, in qua, post revisionem, nihil censura dignum repertum fuisse S. Rituum Congregatio declaravit die 14 maii 1803, confirmatus a Sanctissimo Domino Nostro Pio VII Pont. Max., Romae, apud Lazarinum Rev. Camerae Apostolicae Typographum, Superiorum permissu, 1806. L'imprimatur era stato rilasciato da mons. Benedetto Fenaja, vicegerente, e dal p. Tommaso Vincenzo Pani, maestro del S. Palazzo. L'opuscolo, era così suddiviso: *Ad lectorem* (pp. 3-6); *Elenchus [99] quaestionum*; *Adduntur aliae recentes [26] Retractationes opinionum, quae in praecedenti editione recensebantur* (pp.15-18).*

<sup>43</sup> SAVIO, *Devozione* cit., 646, 649, 651-653. Non è escluso che si riferisse alla dichiarazione del p. Bardani la lettera, inviata da Giuseppe Baraldi a Gioacchino Ventura il 17 marzo 1825. ARCHIVIO DEL SEMINARIO ARCIVESCOVILE, Modena: Carteggio Giuseppe Baraldi, cass. I, fasc. 1, n. 15. Il passo della S. Congregazione dell'Indice tendeva a dissipare i dubbi insorti circa l'autenticità della smentita a suo tempo trasmessa ai vescovi siciliani (cfr nota 20). Lo si apprende dal carteggio, intercorso nei primi mesi del 1823, tra Angelo Capobianco - sacerdote e confessore di Francavilla (diocesi di Oria) - e il p. Bardani. Un vescovo del Regno delle Due Sicilie, ritenendolo autentico, aveva addirittura inserito il *Proclama*, pubblicato dal Giaccone, nel calendario della propria diocesi. Cfr nota 73.

<sup>44</sup> Nicola F.G. Mansione (1741-1823), fu rettore maggiore della Congregazione del SS. Redentore dal 26 settembre 1817 al 13 dicembre 1823. MINERVINO, I, 108.

<sup>45</sup> Giuseppe Mautone (1765-1845) fu nominato vice-postulatore e vice-procuratore generale nel maggio 1823. Divenne postulatore e procuratore generale nell'aprile del 1827, dopo la morte del p. Giattini. *Ibid.*, 86, 116-117.

Congregazione dei Riti e dal S. Uffizio, pure il partito contrario non lascia di gridare contro il sistema probabile, come si osserva dall'ultimo opuscolo del Tingelo. Li Dominicani, che si sono dimostrati accaniti contro il Beato, anche lui vivente, che li diede da fare, *capta occasione*, hanno procurato di dare un'ombra al Beato. Voglio credere che quel nostro Padre nella Sicilia abbia stampato senza permesso di Vostra Paternità Reverendissima<sup>46</sup>. Sia benedetto Dio, che abbiamo fatta la Congregazione del libero arbitrio.

«Il Segretario dell'Indice andò dal Santo Padre a declamare contro il nostro Padre preso per falsario, ed il Papa ordinò la dichiarazione che acchiudo<sup>47</sup>. Per me è stata una confusione, ed ho fatto tutto il possibile per scusarlo. Ho detto che detto Padre non ha voluto ingannare, ma è stato ingannato. Quello che il Papa disse *oretenus* all'Eminentissimo Vicario, hanno scritto da qui al Padre che era Proclama, ed il credulo siciliano contra il sistema della nazione, che è astuta e furba<sup>48</sup>, manda fuori un detto senza premunirsi del *Proclama* che cita. Per altro, sento che in realtà il Papa disse all'Eminentissimo Vicario che era sua intenzione che i confessori fossero versati ed esaminati su la morale del Beato, e che il Cardinale ne avvertisse li esaminatori.

«Ora senta in seguito cosa è sortito. L'altro giorno fu da me l'Avvocato dei Santi, e mi disse che il P. Bardano, Domenicano, Segretario dell'Indice, le fece questo discorso: "Ho letto, diceva, in Benedetto XIV, che il Decreto della S. Congregazione dei Riti, che dice *Nihil censura dignum*, etc.<sup>49</sup>, s'intende che una proposizione o opera data alla luce di un autore, che è caduta sotto l'esame e scrutinio della Congregazione dei Riti, *non è stata riprovata*. Perciò, soggiunse il detto Segretario, voglio cavare altro bollettino stampato, ed esprimere e spiegare quel *Nihil censura dignum* col sopraddetto sentimento di Be-

---

<sup>46</sup> Le costituzioni del 1764 stabilivano che nessun Redentorista potesse «dare alle stampe opera benché menoma, senza il permesso del Rettore Maggiore, e senza l'approvazione *in scriptis* di due Teologi dell'Istituto». *Codex Regularum*, p. 369, n. 999. Tale prescrizione era stata ribadita dal capitolo generale del 1802. *Acta integra*, p. 199, n. 495. Cfr anche J. PEJSKA, *Jus sacrum C.S.S.R.*, Brunae 1910, 222-225. Giaccone aveva probabilmente eluso tali norme, pubblicando la sua *Relazione* nei mesi che corsero tra la morte del rettore maggiore Blasucci (13 giugno 1817) e l'elezione del successore, p. Mansione (26 settembre 1817). Non è neppure da escludere che egli, da pochi mesi in Congregazione e non ancora professore, agisse in buona fede, ignorando le suddette norme o ritenendo di non essere obbligato ad osservarle.

<sup>47</sup> Bardani era stato ricevuto in udienza dal papa il 28 gennaio 1823.

<sup>48</sup> Sulle rivalità regionali tra i Redentoristi del tempo, cfr G. ORLANDI, *I Redentoristi dello Stato pontificio tra Rivoluzione e Restaurazione*, in *SHCSR*, 43 (1996) 21.

<sup>49</sup> Cfr TELLERIA, II, 874.

nedetto XIV". Io da questo discorso conobbi accanimento e spirito di partito nel Segretario, per cui stimai fare ciò che siegue.

«Un amico mio intrinseco è amico di Bardano suddetto. A costui dunque posi questo discorso in bocca, che riferisse a Bardano, ma che facesse comparire discorso suo e non mio. Le dissi dunque così: "Quasi tutto il Mondo cattolico ha preso un gran attaccamento ed affezione al B. Liguori, sì per le sue stampe angeliche, sì per le sue rare virtù, sì per li strepitosi prodigi che opera. Dunque, con rincredimento sento un certo accanimento e spirito di partito, che incominciò in tempo di sua vita, e si seguita anche dopo la sua beatificazione, contro di esso. Al presente escono tanti libri pestiferi contro la religione, ed il P. Segretario non si prende niuna pena contro di essi. Perché poi farlo pel B. Liguori? Avrebbe potuto avere un poco di riguardo alla carità ed onore della Congregazione di Liguori. Si doveva avvisare il Procuratore Generale, affinché il Padre siciliano riformasse la sua assertiva. Ciò ha partorito ammirazione in vece di edificazione. Si astenesse di fare altro cartello, quale non sarebbe stato contro il Padre, ma con esso si avrebbe capito di oscurare il Beato. Se avesse fatto questo, avrebbe costretta la Congregazione Ligorina a mettere in chiaro lo spirito di partito, ed il poco rispetto al Beato, e non avrebbero mancati nella Congregazione talenti e penna da farlo". Sin qui.

«Mi dice l'amico che a questo discorso il P. Segretario mutò colore, e promise silenzio pel tratto successivo. Io poi ho mandato al Padre siciliano in Sicilia un simile cartello, che consignai a Monsignore Amorelli<sup>50</sup>, per sentire chi l'ha indotto a nominare un *Proclama* che non esiste in veruna natura. La risposta non è venuta. Ecco tutto il fatto, e le sia di governo»<sup>51</sup>.

Giova sottolineare che Mautone non smentiva affatto l'intervento di Leone XII presso il cardinal vicario in favore della dottrina morale alfonsiana («Per altro, sento che in realtà il Papa disse all'Eminentissimo Vicario che era sua intenzione che i confessori fossero versati ed esaminati su la morale del Beato, e che il Cardinale ne avvertisse li esaminatori»), limitandosi a negare che si trattasse di un atto ufficiale.

Tuttavia, i Redentoristi si erano resi conto della necessità di arginare l'impressione negativa suscitata nei loro confronti dalla dichiarazione del p. Bardani, pubblicata sul *Diario di Roma*. Si era assunto il

<sup>50</sup> Giuseppe Amorelli (1781-1840) fu arcivescovo di Elenopoli i.p.i. (1823), poi di Siracusa (1824). R. RITZLER-P. SEFRIN, *Hierarchia catholica*, VII, Patavii 1968, 211, 355.

<sup>51</sup> AGHR, B, 19/g.

compito di ricomporre i cocci il p. Basso che - non nascondendo di agire anche per incarico dei «superiori e della Congregazione» redentorista - aveva cercato in qualche modo di scusare, se non di giustificare l'operato del p. Giaccone («il Siciliano»), con la summenzionata lettera del 19 aprile 1824 al p. Coppola<sup>52</sup>, che questi aveva inserito nella sua opera. Basso scriveva, tra l'altro:

«Un ufficiale Pontificio residente in Napoli verso il mese di ottobre dell'anno scorso, prima ch'io stampassi le *Riflessioni critiche*, mi disse essere stato impegnato da varj Prelati dello stato Papale ad acquistargli quanti corpi potesse della Morale Ligorina; giacché tenevano insinuazione dal Pontefice di stabilirla nelle rispettive Diocesi. Dippiù passando una compagnia di Missionarj della nostra Casa di Scifelli per una Diocesi dello stato Romano, il Vescovo diede loro questa notizia: "ho avuta, disse loro, insinuazione da N.S. di usare la Morale del vostro Liguori in Diocesi". Di questi fatti sono io mallevadore, e testimone, pronto a svelare le persone, che taccio, a chi lo bramasse. Tali personaggi meritano credenza; ma non trova luogo ad esitarne colui, che avesse conosciuta la maniera di giudicare di Pio VII (s.m.) riguardo al Beato. Non si può averne devozione più illuminata»<sup>53</sup>.

Ed aggiungeva:

«Ciò posto, il Siciliano [=p. Giaccone], avendo preintese tali disposizioni, scrisse e pubblicò il preteso *Manifesto* non mai esistito. Chi non sa quanto si alteri ogni notizia via facendo? Quante volte per un mal'inteso, per un fallo di memoria, credendo di riferir la cosa, si riferisce il falso? La stessa franchezza, con cui il Siciliano pubblica questa nuova, non mostra in lui la buona fede? L'equo censore non vede altro, che un vuoto di critica, una notizia indigesta, mal capita da lui o da chi a lui scrisse, e precipitosamente pubblicata [...]. Non sono favole, e menzogne le notizie alterate bensì, ma che hanno un fondo di verità, ed elementi in sostanza non tutto falsi. Ora il Pontefice non emanò *editti, notificazioni, manifesti ufficiali, e curiali*, né mai pretese obbligare esclusivamente i Romani alla Morale Ligorina, questo è verissimo: ma le insinuazioni, e le di lui private esortazioni a tal effetto, *ex dictis*, debbono esservi state, e sono anche vere»<sup>54</sup>.

Come si vede, l'argomentazione del p. Basso era tutt'altro che convincente: una semplice difesa d'ufficio dell'operato del p. Giaccone. Se ne rese perfettamente conto De Fulgore, che - nella sua *Apolo-*

<sup>52</sup> Cfr nota 36.

<sup>53</sup> COPPOLA, *Morale sistema* cit., 144-145..

<sup>54</sup> *Ibid.*, 145.

gia, stesa fin dall'ottobre del 1824, anche se pubblicata solo nel 1826<sup>55</sup> - commentò così l'appena riprodotto brano della lettera del p. Basso:

«Neppure Cartesio coi suoi vortici, e cogli elementi della sua materia sottile, spiegò tanto felicemente i fenomeni naturali, come il p. Basso coi suoi *elementi in sostanza non tutti falsi*, spiega questo fenomeno morale, che nelle *Riflessioni critiche* avea tentato infelicemente di spiegare per mezzo di un trasporto di focosa divozione (bella divozione in vero, che era questa!)»<sup>56</sup>.

De Fulgore si chiedeva come si potesse cercare di giustificare l'operato del «Siciliano», che aveva persino assegnata una data precisa (il 24 gennaio 1817) alla fantomatica pubblicazione da parte del card. Della Somaglia della fantomatica «Notificazione». E proseguiva:

«Questa notizia vien ricevuta in Napoli con indicibile applauso, ed entusiasmo; se ne fan volare le copie da per tutto; ed affinché sia divulgata per tutto il Mondo, vien posta in fronte della nuova edizione di tutte le Opere del B. Liguori, come nell'Avvertimento della mia *Breve risposta* ho notato. Gli uomini dotti ne rimangono anch'essi ingannati; ed io stesso, quantunque mi sembrasse la cosa assai ardua, ed incredibile, tuttavia nel leggere tutte le più minute circostanze, onde la notizia era vestita, ed adornata, non seppi rispondere. Roma all'opposto, ben sapendo quanto essa era falsa, la smentì prima coi pubblici fogli, ma vedendo l'importanza della cosa e le conseguenze, che potevano ridondarne, si vide obbligata a smentirla ancora con lettere circolari dirette agli Ordinarij Pastori delle varie Diocesi»<sup>57</sup>.

#### 4. - La «*Theologia moralis*» del p. Biagio Panzuti

Come si vede, il passo del p. Bardani non era valso a bloccare la polemica, che anzi aveva preso nuovo vigore. Ad alimentarla, aveva contribuito la pubblicazione, avvenuta a Napoli nel 1824, della *Theo-*

<sup>55</sup> Cfr nota 92.

<sup>56</sup> G.M. DE FULGORE, *Apologia della Breve risposta...al P.D. Giacomo Basso contra le nuove obbiezioni del P.D. Andrea Coppola Sacerdote Preposito de' PP. dell'Oratorio di Napoli*, Roma, nella Tipografia Perego-Salvioni, 1826, 98. L'*Apologia* era divisa in due parti. La prima (pp. 1-80) conteneva 23 obiezioni all'opera del Coppola; mentre la seconda (pp. 81-115) consisteva in una serie di *Osservazioni sulla lettera del P. Basso al P. Coppola* del 19 aprile 1824. Nelle pp. 84-90 viene menzionato «un privato amichevol carteggio tra noi [Basso e De Fulgore] passato».

<sup>57</sup> *Ibid.*, 99.

logia moralis<sup>58</sup> del Redentorista calabrese, p. Biagio Panzuti<sup>59</sup>. L'opera intendeva rispondere alla richiesta di un manuale improntato alla dottrina morale del Fondatore, avvertita anche fuori dell'Istituto redentorista. Come è noto, poco dopo la morte di s. Alfonso, un compendio della sua *Theologia moralis* era stato pubblicato a Ferrara da Andrés Galan S.J.<sup>60</sup>. Di esso, nel 1804 si era avuta anche un'edizione a Napoli. Ma agli inizi della Restaurazione tale compendio era ritenuto ormai didatticamente superato dagli stessi Gesuiti<sup>61</sup>. Già nel 1791,

<sup>58</sup> B. PANZUTI, *Theologia moralis B. Alphonsi Mariae de Ligorio Episcopi S. Agathae Gothorum ac Fundatoris Congregationis SS. Redemptoris in institutiones redacta ad usum studiosae juventutis ipsius praesertim Congregationis a Blasio Panzuti ejusdem Congregationis Presbitero, adjectis permultis qua ad dogmata, qua ad praxim, qua ad eruditionem pertinentibus*, voll. 4, Napoli, Giovanni De Bonis, 1824. In APN (Atti Personali, Sacerdoti), si conserva il contratto per la stampa dell'opera (15 luglio 1824) e un fascio di quietanze del tipografo Gabriele Porcelli. Vi è anche un elenco delle somme incassate dalla vendita dell'opera (4 settembre 1824). L'edizione era stata di 1.510 copie (di cui 100 in «carta reale» e 10 in «carta velina»). Una breve narrazione delle difficoltà incontrate dalla pubblicazione della *Theologia moralis* di Panzuti si trova in «Diario» inedito del Rev.mo P. Cocle, in «S. Alfonso», 11 (1940) 210-213.

<sup>59</sup> Biagio Panzuti nacque ad Aieta (diocesi di Cassano), il 21 ottobre 1773. Entrato fra i Redentoristi, venne ammesso alla professione il 22 aprile 1792. Fu consultore generale dal 1824 al 1846. Dal 13 ottobre 1831 al 29 maggio 1832 fu vicario generale della Congregazione. Morì a Napoli l'8 maggio 1846. Cfr E. LOMONACO, *Biografia del P.D. Biagio Panzuti del SS.mo Redentore*, Messina 1846; O. GREGORIO, P.B., in *Enciclopedia Cattolica*, IX, Roma 1952, 697; BOLAND, 275.

<sup>60</sup> A. GALAN, *Alphonsi Ligorii... Theologia moralis in compendium redacta et in duo volumina distributa... ad usum theologiae candidatorum*, Ferrariae 1789.

<sup>61</sup> Nella *Ratio studiorum theologicorum confecta conformiter Decreto X Congregationis I post restitutum Societatem pro Scholasticis Societatis Iesu in Galicia* (ARCHIVUM ROMANUM SOCIETATIS IESU, Stud. 6.I.8), non datata (ma probabilmente di poco posteriore al 1820), si legge: «Pro Theologia morali haec methodus convenientissimum authorem esse judicatur R.P. Herm. Busembaum *Theologiae moralis medullam*. Experientia enim docuit Scholasticos nostros eosdem quibus Theologiam moralem discentibus ex *Compendio D. Ligorii auctore Galano*, examen non successerat, longe majorem profectum ex eadem scientia subeundi examen demonstrasse, cum illis data fuerit facultas ex Busembaum discendi. Ratio hujus experientiae haec videtur esse, quod Busembaum omnes suas resolutiones et regulas resolutionum moralium infert et concludit ex claris iisque accuratissimis definitionibus, et principiis praemissis juxta criteria philosophiae et theologiae. In Galani *Compendio* non semper haec exacta ratio resolvendi reperietur. Commentaria in Busembaum D. Ligorii, La Croix et Zachariae multum juvabunt Professorem in tradenda haec disciplina». L'a. ringrazia vivamente la dott. Emma Abate e il p. Mario Zanardi, che gli hanno segnalato tale documento. La *Medulla theologiae moralis* di Hermann Busembaum (1600-1668) veniva ancora stampata nell'Ottocento. Per esempio, a

il Redentorista p. Giuseppe Maria Pavone<sup>62</sup> aveva manifestato l'intenzione di pubblicare un suo manuale di teologia morale<sup>63</sup>, ma era morto prima di poter mantenere la promessa<sup>64</sup>. Il progetto fu realizzato dal p. Biagio Panzuti. Il suo compendio - come si leggeva sul frontespizio - doveva essere anzitutto utilizzato dai chierici redentoristi («ad usum studiosae juventutis ipsius praesertim Congregationis»). In precedenza, il piano di studio per la formazione di questi ultimi<sup>65</sup> non specificava il manuale da utilizzare. Si limitava a prescrivere: «L'etica [...], o morale teologia formerà il compimento di tutt'i studi, e in questo s'incarica il Lettore di far leggere ai giovani l'opera grande del nostro Beato [Alfonso], con altri buoni Autori, oltre dell'*Instituta*, la cui scelta si rimette al P. Rettore Maggiore, né s'impiegherà in questo studio meno di un anno»<sup>66</sup>.

Ovviamente, Panzuti non poteva non ripromettersi una diffusione del suo manuale anche fuori dell'Istituto redentorista. Egli aveva ripreso lo schema della *Theologia moralis* alfonsiana, trattando della *regola dell'atto umano* (coscienza e legge), del *decalogo* e dei *precetti della Chiesa*, degli *stati di vita*, degli *atti umani*, del peccato, dei *sacramenti* e delle *censure*<sup>67</sup>. Che l'opera avesse il significato di difesa della dottrina alfonsiana è provato dal fatto che la sua pubblicazione venne decisa durante il capitolo generale dei Redentoristi, celebrato quell'anno<sup>68</sup>.

Roma nel 1844 e a Tournai nel 1848.

<sup>62</sup> Cfr MINERVINO, I, 137.

<sup>63</sup> G.M. PAVONE, *Il battesimo laborioso*, III (*La luce fra le tenebre*), Napoli 1791, 3.

<sup>64</sup> Il Pavone si era limitato a pubblicare, a Napoli nel 1810, presso Manfredi, uno *Spicilegio canonico, morale, giuridico, liturgico, continuazione del Battesimo laborioso*.

<sup>65</sup> Il documento - non datato, ma anteriore al 1839 - iniziava così: «Poiché il fine e l'occupazione degl'individui [della Congregazione] del SS. Redentore è di amministrare il Sacramento della Penitenza, predicare, istruire, correggere, combattere gli errori e difender la verità, e tutto questo far non si può senza buon fondo di dottrina, e solida cognizione delle divine ed umane cose, è pregato istantemente il R.mo P. Rettore Maggiore a prendere grandissima cura degli studi de' nostri giovani, ordinarne bene il sistema, e farlo esattamente eseguire». APN, Congregazione: II. Regole e Costituzioni, 18.

<sup>66</sup> *Ibid.* Le Costituzioni del 1764 assegnavano allo studio della morale un periodo un po' più lungo: un anno e mezzo. Cfr *Codex regularum*, p. 368, n. 995.

<sup>67</sup> M. BEVILACQUA, *La realtà corporea dell'uomo nel pensiero morale di Sant'Alfonso e degli autori redentoristi del XIX secolo*, Roma 1991.

<sup>68</sup> Nel *Diario personale del Rev.mo P. Celestino Cocle* (d'ora in poi: *Diario Co-*

Dato l'orientamento rigorista di una notevole parte del clero di Napoli, alla sua apparizione il manuale del Panzuti non poté non provocare valutazioni negative.

Un importante punto a suo favore l'autore lo segnò, nel settembre del 1825, con l'accettazione della dedica della sua opera da parte del re<sup>69</sup>. Un successo che si aggiungeva a quello ottenuto il mese precedente, allorché il governo napoletano aveva «insinuato» l'adozione della *Theologia moralis* del Panzuti da parte di tutti i seminari del Regno<sup>70</sup>.

##### 5. - Ricorso al re

Gli oppositori dell'opera non si dettero per vinti. Ricorsero al real trono, negando che la dottrina contenuta nella *Theologia moralis* di Panzuti coincidesse con quella di Alfonso de Liguori. Francesco I -

cle), ms in APN (Rett.Magg., Cocle, C.M., 27), p. 4, si legge: «Si è risoluto stamparsi le nuove Istituzioni della Morale del Beato a conto della Cassa della sua causa».

<sup>69</sup> Il 14 settembre 1825, dal Ministero e Real Segreteria di Stato degli Affari Interni (III Ripartimento) veniva trasmesso al presidente della Regia Università degli Studi e della Giunta di Pubblica Istruzione quanto segue: «S.M. nel Consiglio di Stato Ordinario del dì 11 corrente si è degnata accettare la dedica delle Istituzioni di Teologia Morale del Padre D. Biagio Panzuti, oggetto del di Lei rapporto del dì 26 aprile ultimo. Nel Real Nome glielo partecipo per l'uso di risulta». Copia in APN (Dispacci Reali, n. 308). Nel *Diario Cocle* cit. (p. 68) si legge, sotto il 14 settembre 1825: «Real Dispaccio alla Commissione di Pubblica Istruzione, con cui si partecipa che S.M. nel consiglio degli 11 corrente si è degnata accettare la dedica delle nuove *Istituzioni morali*, composte dal P. Panzuti». La dedica a Francesco I («Francisco I Borbonio, Regni Utriusque Siciliae Regi providentissimo pio felici semper augusto»), che portava la data del 6 aprile 1825, venne inserita all'inizio del primo volume della *Theologia moralis*.

<sup>70</sup> Nel *Diario Cocle* cit. (p. 64), sotto il 28 agosto 1825 si legge: «Circolare di S.E. il Ministro degli Affari Ecclesiastici a tutt'i Vescovi del Regno, colla quale s'insinua di adottare delle nuove Istituzioni della Morale del Beato per uso de' Seminari». L'idea non doveva piacere a prelati anche ben disposti verso la dottrina morale di s. Alfonso. Come Giuseppe Segna (1758-1840), vescovo dei Marsi (1824-1840) - in precedenza arciprete, rettore del seminario diocesano e canonico penitenziere della sua diocesi - che preferì pubblicare nel 1833 a L'Aquila, per i tipi di L. Rietelli, un suo *Theologiae moralis compendium...breviter concinnatum ad usum Seminarii suae Dioecesis*, voll. 2. All'inizio del primo volume (pp. IV-V) si legge: «Doctrina, quam in hoc Compendium reperietis, quamvis a me concinnata, non est mea, sed S. Scripturae, Conciliorum, Sacrorum Canonum, Ecclesiae decisionum, graviumque Doctorum, et praesertim B. Alphonsi Mariae de Ligorio Episcopi S. Agathae Gothorum; viri, qui ad summam doctrinam, et sanctitatem triginta et amplius adjunxit sacrarum missionum exercitium et experimentum».

avendo riconosciuta la sua incompetenza in una materia puramente ecclesiastica - dietro consiglio del suo confessore<sup>71</sup> trasmise l'affare al cardinale arcivescovo. Questi incaricò alcuni teologi - si parlò di quattro, o almeno di due - dell'esame dell'opera di Panzuti. Venuto a conoscenza della cosa, il nunzio mons. Giustiniani<sup>72</sup> ne informò la Segreteria di Stato, chiedendo le opportune istruzioni sul comportamento da tenere<sup>73</sup>.

Nel dispaccio del 31 gennaio 1826 al card. Della Somaglia, il nunzio scriveva:

«Si è qui stampata nell'anno scorso per i torchi di Giovanni De Bonis la Teologia Morale del B. Alfonso de Liguori, redatta per uso della gioventù studiosa da Biagio Panzuti, Sacerdote della Congregazione istituita dal detto Beato Alfonso. Qualche persona zelante ha creduto di trovarvi qualche massima un po' rilassata, e per effetto di questo zelo ha creduto bene di rendere intesa Sua Maestà de' suoi dubbi sull'esattezza di questo libro. Sua Maestà ha incaricato il suo Confessore per esaminarlo, o per farlo esaminare, e questi si è diretto al Signor Cardinale Arcivescovo perché le indicasse due Teologi<sup>74</sup> capaci a questo oggetto; questi Teologi han creduto di trovare in questo libro delle idee non giuste e delle massime un po' rilasciate, e questo affare si trova ora in questi termini. Non dubito che tal libro sia conosciuto anche in Roma, ove i Padri Liguorini non devono aver mancato

<sup>71</sup> Si trattava di Gaetano Giunta, arcivescovo di Amida i.p.i. Cfr RITZLER - SEFRIN, *Hierarchia catholica* cit., VII, 71, 158.

<sup>72</sup> Alessandro Giustiniani (1778-1843), arcivescovo di Petra i.p.i., fu nunzio a Napoli (1822-1827) e a Lisbona (1827-1832). Creato cardinale e riservato *in pectore* il 30 settembre 1831, venne pubblicato il 2 luglio 1832. Si trattenne a Lisbona, in qualità di pro-nunzio, fino alla rottura delle relazioni diplomatiche del 29 luglio 1832. Cfr G. DE MARCHI, *Le nunziature apostoliche dal 1800 al 1956*, Roma 1957, 175, 212.

<sup>73</sup> A proposito delle difficoltà che stava incontrando l'opera del Panzuti a Napoli, nel *Diario Cocle* cit. (p. 97) si legge, sotto il 21 gennaio 1826: «Si parla al Vicario, al Segretario del Clero, a Monsignor Confessore. Si mandano le copie a tutti costoro, come pure a Monsignor Rosini e Puoti, e si scrive a P. Cassese di darle ad altri Vescovi della Provincia di Puglia». Che in quest'ultima provincia esistessero focolai di oppositori della morale alfonsiana è provato, per esempio, dai ricorsi inoltrati alla Santa Sede, nel 1823, da don Arcangelo Capobianco, sacerdote e confessore di Francavilla. Cfr nota 43. Va però ricordato che da un sondaggio fatto a Molfetta - dal prof. Luigi M. de Palma, che si ringrazia vivamente dell'informazione - risulta che la biblioteca di quel seminario possedeva varie edizioni di manuali di teologia morale, sia di autori della scuola alfonsiana (Galan, Gaume, Gury, Panzuti, Scavini, ecc.), sia di autori di orientamento rigido (come De Fulgore, Fulco, ecc.). Con la particolarità che questi ultimi sono tuttora intonsi.

<sup>74</sup> Cfr nota 82.

di divulgarlo; converrebbe adunque, mi pare, farlo un poco esaminare, onde poter formare un giudizio se la taccia che vi si dà è meritata, o se procede da soverchio zelo.

«Ho creduto mio debito di dedurre a notizia dell'Eminenza Vostra la conoscenza di queste particolarità, perché possa prendere sulle medesime quelle disposizioni, che crederà convenienti, ed anche all'oggetto ch'io conosca qual parte debba io prendere in questo affare, se cioè d'oppormi a qualunque torto che potesse farsi a questo libro, nel caso che i suoi principi fossero regolari, o di diriggere almeno nella via regolare quelle disposizioni che si credesse utile di pronunziare contro del medesimo, e finalmente all'oggetto che accalorandosi questa disputa non apparisse che la Santa Sede non si è presa alcun pensiero di esaminare un libro, che se non contenesse la buona dottrina, potrebbe fare molto male, perché si trova in mano di tutti i giovani Ecclesiastici, che aspirano ad avanzarsi nel sacerdozio»<sup>75</sup>.

Questo documento è molto importante, perché fornì alle autorità romane la chiave di lettura del «caso Panzuti» (che, forse, si potrebbe più opportunamente chiamare «caso Giaccone-Panzuti»). Il nunzio, infatti, suggeriva una linea di equidistanza tra i fautori e gli oppositori del manuale incriminato, mettendo in guardia i propri superiori circa il pericolo insito in un comportamento diverso. Disapprovare l'opera del Panzuti poteva essere interpretato come una sconfessione del pensiero morale alfonsiano, che l'autore redentorista affermava di avere fedelmente compendiato. Mentre un giudizio positivo su detta opera rischiava di apparire come un'approvazione di eventuali punti di vista personali del Panzuti.

L'8 febbraio 1826 il card. Della Somaglia scriveva al card. Castiglioni, chiedendo alla S. Congregazione dell'Indice - di cui questi era prefetto - di esaminare il contenuto della *Theologia moralis* del Panzuti. Nel documento si legge:

«Il sottoscritto si crede in dovere di partecipare a Vostra Eminenza un dispaccio di Monsignor Nunzio di Napoli col quale egli comunica i dubi insorti in quella capitale, e ne' quali ha preso interesse ben anco la Corte, sulla purezza della morale contenuta nell'opera pubblicata nello scorso anno dal Liguorino P. Biagio Panzuti, il quale ha inteso formare un trattato di questa sacra scienza sull'autorità del B. Fondatore della sua Congregazione.

«Dopo l'approvazione data alla dottrina morale del B. Alfonso dalla S. Sede, Monsignor Nunzio ha ben ragione di porsi in guardia, e di domandare istruzioni, nel caso che venisse o a riprovarsi colà o ad

<sup>75</sup> ASV, Segreteria di Stato, Esteri, Rubrica 252 (a. 1826), busta 457, n° 628.

approvarsi la dottrina del nuovo autore. Riprovandosi, potrebbe forse riprovarsi quel che la S. Sede ha ammesso nell'opere del B. Liguori, e che ha potuto da queste trarre il Panzuti; ammettendosi poi, potrebbero ammettersi errori particolari del Panzuti medesimo, i quali sarebbero tanto più perniciosi, in quanto la nuova opera ha acquistato un gran credito nelle Scuole Teologiche del vicino Regno, e sarebbero essi adottati più ciecamente, perché supposti come genuina dottrina del Beato.

«Vostra Eminenza potrà procurarsi copia dell'opera controversa, stampata in Napoli nell'anno scorso pe' torchi di Giovanni de Bonis, dirigendosi a questi Padri del Santissimo Redentore dimoranti nel Convento di Santa Maria in Monterone<sup>76</sup>. Qualora poi venissero frustrate per questo mezzo le di Lei ricerche, si farà un dovere il sottoscritto di commetterne a Monsignor Nunzio l'acquisto e la spedizione in Roma. Resta che l'Eminenza Vostra voglia far prendere più presto che si possa in considerazione l'opera denunziata, e comunicare in seguito al sottoscritto le sagge considerazioni su cui dee regolarsi la condotta di Monsignor Nunzio di Napoli»<sup>77</sup>.

Il giorno seguente, il card. Della Somaglia informava il nunzio a Napoli del passo compiuto presso il card. Castiglioni<sup>78</sup>.

Incoraggiati dal breve pontificio del 19 febbraio 1825 all'editore Giacinto Marietti di Torino, che iniziava allora la pubblicazione delle *Opere complete* del Liguori<sup>79</sup>, e dalla bolla *Caritate Christi* (Natale del 1825) - con la quale Leone XII, in occasione del giubileo, esortava i confessori ad usare dolcezza con i penitenti e a non abusare della

<sup>76</sup> Sia il card. Della Somaglia che il card. Castiglioni possedevano l'opera di Panzuti dall'agosto del 1825. Cfr le loro lettere di ringraziamento al rettore maggiore, rispettivamente del 23 e del 29 di quel mese. APN (Rettori Maggiori), IV, C. Cotle, nn. 27-28.

<sup>77</sup> Minuta in ASV, Segreteria di Stato, Esteri, Rubrica 252 (a. 1826), busta 457, n° 628.

<sup>78</sup> Il 9 febbraio 1826, il card. Della Somaglia scriveva a mons. Giustiniani: «Ho rimesso, come n'era di competenza, all'Eminentissimo Prefetto dell'Indice l'esame dell'opera di codesto P. Panzuti, su cui Vostra Signoria Illustrissima m'intrattiene nel suo dispaccio n° 628. Spero che, aderendo al mio invito, voglia egli rivolgersi a questi Padri Liguorini, i quali suppongo avranno con loro l'opera controversa. In caso che questa ricerca rimanesse vana, sarò in necessità di commetterne l'acquisto e la spedizione in Roma a Vostra Signoria Illustrissima». Minuta in ASV, Segreteria di Stato, Esteri, Rubrica 252 (a. 1826), busta 457, n° 628.

<sup>79</sup> L'edizione di Marietti delle opere complete del b. Alfonso - sessanta volumetti in 12°, divisi in tre serie - apparve tra il 1825 e il 1827. TELLERIA, II, 879. Cfr SHCSR, 19 (1971) 208-209.

dilazione dell'assoluzione - i Redentoristi pensarono di ristampare l'opera di Panzuti a Roma. Si erano convinti che, dandola alle stampe nel centro della cristianità - con le debite approvazioni delle autorità romane -, ne avrebbero tacitato definitivamente gli oppositori. Inoltre, ciò avrebbe rappresentato, indirettamente, una specie di consacrazione ufficiale per il magistero del loro Fondatore. Con il risultato di rintuzzare definitivamente gli attacchi che questo subiva sia qui che altrove, e specialmente a Napoli. Era in tale contesto che si poneva la richiesta dell'*imprimatur* - presentata ai primi di gennaio del 1826 - che fu concesso senza difficoltà<sup>80</sup>.

#### 6. - I revisori romani

Anzi - visto che gli era giunta voce che l'arcivescovo di Napoli, card. Ruffo Scilla, aveva affidato l'esame della *Theologia moralis* a quattro revisori<sup>81</sup> (ma, a quanto pare, erano solo due<sup>82</sup>), presumibilmente scelti tra gli oppositori del Panzuti - il p. Cocle, succeduto nel frattempo al defunto p. Mansionone nella carica di rettore maggiore<sup>83</sup>, riteneva opportuno contrapporre al loro verdetto il parere di altrettanti revisori romani<sup>84</sup>.

---

<sup>80</sup> A Roma, la censura era regolata dall'*Editto sulla revisione delle stampe*, pubblicato il 18 agosto 1825 dal cardinal vicario Zurla, su mandato di Leone XII. Esso prevedeva il *nihil obstat* dei revisori, l'*imprimatur* del padre maestro del Sacro Palazzo Apostolico, e quello del cardinal vicario o del vicegerente. G. MORONI, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, XLI, Venezia 1846, 207. Nell'aprile del 1826 Gioacchino Ventura scriveva a Giuseppe Baraldi che - per pubblicare un'opera a Roma - erano necessari «*vidit, nihil obstat, imprimatur*». BIBLIOTECA ESTENSE, Modena, Ital. 1093, a.L.6.23 (Carteggio G. Baraldi), n. 13, f. 66. Quello del 1825 restò in vigore fino alla pubblicazione dell'editto del 15 marzo 1847, firmato dal card. Gizzi, segretario di Stato. Cfr M.I. PALAZZOLO, *I circuiti dello scambio librario nella Roma di Leone XII. Prime ipotesi e ricerche*, in «Dimensioni e Problemi della Ricerca Storica», 1997/1, pp. 129, 141; D. MONSAGRATI, *Una moderata libertà di stampa (moderata): il Consiglio di censura di Pio IX*, *ibid.*, pp. 153, 158.

<sup>81</sup> Cfr note 71-73.

<sup>82</sup> Cfr nota 74.

<sup>83</sup> Celestino Maria Cocle (1783- 1857) fu rettore maggiore dei Redentoristi dall'11 giugno 1824 al 13 ottobre 1831. Nominato l'8 maggio 1828 confessore dei principi reali, figli di Francesco I delle Due Sicilie, il 14 luglio 1831 venne promosso alla sede arcivescovile di Patrasco i.p.i. MINERVINO, I, 39-40.

<sup>84</sup> Nel *Diario Cocle* cit. (p.91) si legge, sotto il 3 gennaio 1826: «Si scrive a P. Mautone per la revisione ed approvazione della Morale del P. Panzuti, che dagli avversari rigoristi viene denunziata anche a S.M. come lassa ed erronea, e quindi dal Cardinale rimessa a 4 revisori. Su quest'oggetto s'informa Monsignor Confessore del Re». Sotto il 21 gennaio, si legge ancora: «Per lo stesso oggetto della Morale, si

Su proposta di Mautone<sup>85</sup>, dal p. Tommaso Domenico Piazza O.P.<sup>86</sup>, pro-maestro del Sacro Palazzo, vennero incaricati dell'esame dell'opera il p. Placido Tadini O.C.<sup>87</sup>, professore di teologia morale alla Sapienza e futuro cardinale; il p. Michele Domenico Zecchinelli S.J.<sup>88</sup>, del Collegio Romano; p. Gioacchino Ventura C.R.<sup>89</sup>, professore di diritto pubblico; e Antonio Francesco Orioli O.F.M.Conv.<sup>90</sup>, reggente del Collegio di S. Bonaventura e anche lui futuro cardinale. I revisori furono unanimi nell'elogiare l'opera, di cui avevano verificato la fedeltà all'insegnamento alfonsiano, e nel consigliarne la pubblicazione anche a Roma.

L'intervento dei quattro teologi romani non venne apprezzato dalla S. Congregazione dell'Indice, che lo giudicò scorretto, scorgendovi il tentativo da parte dei Redentoristi di forzarle la mano, e di assicurarsi così un «grandissimo vantaggio» sugli avversari. In verità, non le si poteva dare torto, leggendo ciò che scriveva, in proposito, il 7 gennaio 1826 il p. Mautone al rettore maggiore:

«Dal P. Basso già saprà il passo da me dato, e mi pare che sia l'unico per l'intento. Farà impressione a Sua Maestà, al Cardinale ed a tutti l'approvazione di quattro revisori romani dell'opera del P. Consultore Panzuti. Se li revisori non erano da me scelti e cogniti, non mi sarei posto al ballo. Può dubitarsi di Ventura e Zecchinelli? Li altri due sono amici di Ventura, li quali non fanno niente senza il suo parere, e le opere da rivedere non l'approvano senza sentire Ventura; anzi quasi sempre le mandano a leggere a lui, e su la sua parola l'approvano. Perciò scrissi al Padre Basso che stia tranquillo e sicuro dell'approvazione.

---

scrive a P. Mautone di farla rivedere in Roma». *Ibid.*, 97.

<sup>85</sup> A sua volta, Mautone era stato consigliato dal p. Ventura.

<sup>86</sup> Cfr note 96, 102.

<sup>87</sup> Il p. Placido Tadini (1759-1847), il cui voto portava la data del 24 gennaio 1826, divenne in seguito vescovo di Biella (1829) e arcivescovo di Genova (1832). Nel 1835, fu promosso alla porpora. RITZLER - SEFRIN, *Hierarchia catholica* cit., VII, 28, 43, 121, 220; I. SMET, *The Carmelites*, IV, Darien (Il) 1985, 142. Dal tempo della sua istituzione nel 1749, la cattedra di teologia morale veniva assegnata a Carmelitani. Cfr E. BOAGA, *Il procuratore generale nell'Ordine carmelitano: origine e sviluppo della figura e del ruolo*, in «Carmelus», 43 (1996) 98.

<sup>88</sup> Sul p. Michele Zecchinelli S.J. (1796-1856), cfr C. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, VIII, Bruxelles-Paris 1898, col. 1473. Il suo voto portava la data dell'8 febbraio 1826. Per la festa del B. Alfonso del 1830, Zecchinelli tenne il panegirico nella chiesa dei Redentoristi di Roma. Cfr AGHR, VI, D, 36/7.

<sup>89</sup> Il voto del p. Ventura portava la data del 13 febbraio 1826.

<sup>90</sup> Il voto del p. Orioli portava la data del 13 febbraio 1826. Cfr nota 97.

«Il Cardinal della Somaglia come poteva scrivere a cotesto Cardinale senza sentire il sentimento di questi teologi? La lettera, se stima, gliela farò scrivere dietro l'approvazione. Ventura mi ha promesso che esso mi farà mettere su la gazzetta l'approvazione e voto di tutti e Vostra Paternità Reverendissima fidi pure sul P. Ventura, e lasci fare a lui, che ne ha preso l'assunto col massimo impegno ed energia. Per non sbagliare, le cose bisogna prenderle pel suo verso»<sup>91</sup>.

Nel frattempo, neppure De Fulgore era rimasto con le mani in mano. Nel 1826 riuscì finalmente a dare alle stampe, dopo due anni di sforzi, la sua *Apologia*<sup>92</sup>. Si era visto costretto a pubblicarla a Roma, avendo incontrato difficoltà a Napoli ad ottenere l'autorizzazione governativa<sup>93</sup>. A dire il vero i Redentoristi, venuti a conoscenza delle sue intenzioni, avevano cercato di ostacolarne il progetto anche a Roma<sup>94</sup>. Nonostante che il suo testo fosse stato approvato da ben

---

<sup>91</sup> AGHR, VI, D, 32/1.

<sup>92</sup> Cfr nota 55.

<sup>93</sup> De Fulgore riteneva che, ad impedirgli a Napoli la pubblicazione del suo nuovo scritto, fosse un membro della Giunta di Pubblica Istruzione, amico del Coppola. Un D. Gennaro Coppola nel 1827 ricopriva la carica di segretario generale della Commissione Mista per l'attuazione del concordato. Se le accuse del De Fulgore corrispondevano a verità, va aggiunto che non si trattava dell'unico ostacolo in cui egli incappò. Infatti, nel *Diario Cocle* cit. (pp. 96-97) si legge, sotto il 21 gennaio 1826: «Il Rettore Maggiore si porta all'udienza del Ministro [degli Affari Ecclesiastici], e gli parla delle novità insorte per la Morale pubblicata dal P. Panzuti, di che resta sorpreso e disgustato, e promette di prenderne conto col Vicario Savarese».

<sup>94</sup> Il 16 marzo 1826, il p. Mautone scriveva da Roma al rettore maggiore di essere riuscito a far bloccare dal card. Della Somaglia la stampa dell'opuscolo del De Fulgore contro Coppola e Basso. Dato che la pubblicazione dell'opuscolo era curata dal p. Francesco Saverio Pellicciari (1773-1837), maestro dei novizi dei Lazzaristi, Mautone concludeva: «Ecco il fuoco chi l'accende contro di noi. Tutto ieri manifestai al detto Cardinale. Sono li Signori della Missione». AGHR, VI, D, 32/8. Lo stesso giorno, il p. Luigi Rispoli - a Roma col fratello Andrea, neoeletto vescovo di Squillace - scriveva al rettore maggiore: «Iddio ci ha data la soddisfazione di fare impedire la stampa di Fulgori contro Coppola e Basso, nel quinto foglio. Mi accorsi che Salvioni, il quale stampa la pastorale di mio fratello, riservatamente stampava quest'opera. Me ne diede a leggere alcuni fogli. Si avvisò il Canonico Menichella [segretario del card. Della Somaglia], e la mattina fu proibito a Salvioni di stampare. Questo ci è. Faccia Dio. Ci vogliono preghiere». AGHR, VII, C, II/a. In realtà, i tentativi dei Redentoristi di impedire la pubblicazione del predetto opuscolo risalivano all'anno precedente. Infatti, nel *Diario Cocle* cit. (p. 46) si legge - a proposito dell'udienza concessa da Della Somaglia al rettore maggiore nel maggio del 1825 - che il cardinale non solo aveva gradito il dono delle opere di Basso e di Coppola «in difesa della Morale del Beato», ma che «impedisce che si stampi in Roma un nuovo opuscolo del Canonico Fulgore avverso all'anzidetta Morale». In favore del De

cinque censori<sup>95</sup> - il p. Mauro Cappellari O.S.B.Cam.<sup>96</sup>; il p. Antonio Francesco Orioli, O.F.M.Conv.<sup>97</sup>; il p. Vincenzo Sopena O.P., procuratore generale dei Domenicani della Spagna e delle Indie<sup>98</sup>; il can. Raffaele Bonomi, censore emerito dell'Accademia Teologica<sup>99</sup>; e il p. Giovanni Augustoni O.S.A.(1770-1829), reggente degli studi agostiniani, e futuro vescovo di Porfirio i.p.i. (1829-1839) e sacrista di Sua Santità<sup>100</sup> - e nonostante avesse ottenuto l'imprimatur<sup>101</sup> del p. Piazza, e di mons. Giuseppe della Porta Rodiani, vicegerente<sup>102</sup>.

Forte dell'appoggio di tali personaggi, e probabilmente da loro consigliato, De Fulgore aveva inoltrato una supplica al papa, invocandone l'intervento perché gli venisse resa giustizia. Il documento era stato trasmesso alla S. Congregazione degli Studi, il cui prefetto card. Bertazzoli il 29 maggio 1826 la inviò alla S. Congregazione dell'Indice. Il cardinale vi unì anche la richiesta che gli venisse comunicato

Fulgore, il 13 giugno 1826 intervenne da Napoli presso il p. Bardani il p. Giovanni Talia O.P.

<sup>95</sup> DE FULGORE, *Apologia* cit., pp. IV-VII.

<sup>96</sup> Nel suo voto, datato 5 novembre 1825, il p. Cappellari aveva scritto: «Avendo letto ed esaminato di commissione del R.mo Padre Piazza, Pro-Maestro del S[acro] P[alazzo], l'Opuscolo intitolato *Apologia della Breve risposta del Can. Gaetano Fulgore al P.D. Giacomo Basso*; ed avendo riconosciuto che il Ch. Autore non solo non si diparte né nell'assunto né nel modo di trattar l'argomento, ma anzi eseguisce fedelmente quanto prescrive Benedetto XIV nella Bolla *Sollicita*, §§ 23 e 24, giudico il detto Opuscolo degnissimo della stampa». DE FULGORE, *Apologia* cit., p. III. Mauro Cappellari, futuro Gregorio XVI, fu nominato cardinale *in pectore* il 21 marzo 1825, e dichiarato il 13 marzo 1826. Il 4 luglio dello stesso anno venne ascritto a quattro Congregazioni: della Correzione dei Libri della Chiesa Orientale, del S. Offizio, di Propaganda Fide e degli Studi. Cfr L. PÁSZTOR, *La Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari*, in «Archivum Historiae Pontificiae», 6 (1968) 206; F. GASNAULT, *La Congrégation des Etudes de 1824 à 1870*, in «Archivum Historiae Pontificiae», 22 (1984) 159.

<sup>97</sup> Il voto del p. Orioli portava la data del 23 agosto 1825. DE FULGORE, *Apologia* cit., p. III. Antonio Francesco Orioli (1778-1852), fu vescovo di Orvieto (1833-1841) e dal 1838 cardinale. Cfr. RITZLER - SEFRIN, *Hierarchia catholica* cit., VII, 29, 384.

<sup>98</sup> Il voto del p. Vincenzo Sopena O.P. era del 27 aprile 1825. DE FULGORE, *Apologia* cit., pp. IV-V.

<sup>99</sup> Il voto del can. Raffaele Bonomi era del 17 maggio 1825. *Ibid.*, pp. V-VI.

<sup>100</sup> Il voto del p. Giovanni Augustoni era del 10 giugno 1825. *Ibid.*, pp. VI-VII.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. VIII.

<sup>102</sup> Giuseppe della Porta Rodiani (1777-1841), arcivescovo di Damasco i.p.i. (1822-1823) e patriarca di Costantinopoli (1823-1835), fu vicegerente dal 1821 al 1835. Nominato cardinale *in pectore* il 23 giugno 1834, venne dichiarato il 6 aprile 1835. RITZLER-SEFRIN, *Hierarchia catholica* cit., VII, 161, 172.

gregazione degli Studi era giustificato dalle competenze che le erano state recentemente attribuite in fatto di revisione dei libri, anche per ovviare alla manifesta incapacità del maestro del Sacro Palazzo di controllare adeguatamente questo delicato settore<sup>103</sup>.

Intanto, il 22 gennaio 1826, Mautone informava il rettore maggiore delle richieste che aveva presentato al papa, in occasione della recente udienza concessagli:

«Ultimo le domandai la grazia che accettasse la dedica alla ristampa dell'opera del P. Panzuti, ed una lettera di animare l'autore alla ristampa, e si negò. Mi disse che volentieri tutto avrebbe fatto, ma non stimava, perché si era negato con infinite persone, che avevano fatte simili richieste, e ciò avrebbe aperto un vespaio, e che doveva permetterlo per altri. Avrei sigillato l'opera, ma Iddio non ha voluto. Portai con me anche il memoriale con la copia dei voti de' quattro Revisori»<sup>104</sup>.

Una settimana dopo, il 28 febbraio, Mautone si trovava in udienza dal card. Della Somaglia, allorché questi ricevette un dispaccio del cardinale arcivescovo di Napoli che tacciava «la morale di Panzuti per lassa»<sup>105</sup>.

Nella lettera inviata da Mautone al rettore maggiore all'inizio di marzo si legge, sempre a proposito di quest'opera:

«essa si è data a rivedere al Segretario dell'Indice, che è Domenicano, ed è il P. Bardano. Io ho sospeso tutto. Dice Ventura che non temiamo, perché Bardano già ha appurato che io ho avuto l'*imprimatur* alla morale ed i quattro voti dei Revisori, onde legge la morale con occhio indifferente, mentre dovrebbe combattere quattro campioni<sup>106</sup>. E' stato un vero miracolo di aver avuto l'*imprimatur* e

<sup>103</sup> GASNAULT, *La Congrégation* cit., 180-182.

<sup>104</sup> Mautone al rettore maggiore, Roma 22 febbraio 1826. AGHR, VI.D.32/4.

<sup>105</sup> E' possibile che l'autorità diocesana fosse indotta ad assumere un orientamento rigorista anche dalle circostanze in cui si trovava ad operare. Il 16 ottobre 1818, ad esempio, il nunzio a Napoli scriveva al cardinale segretario di Stato: «Esiste in Napoli un ceto di Sacerdoti che edificano coi loro costumi, e coll'uso che fanno del loro tempo; ma in compenso ve ne è una quantità la quale fa ben poco bene; e bisogna convenirne, quando la Curia Arcivescovile grida e declama, perché non può far uso dell'antica sua giurisdizione [...]. Speriamo che dal disordine venga l'ordine, e che i moltiplicati inconvenienti riducano a rimediarsi a chi s'appartiene». ASV, Segreteria di Stato, Esteri, rubrica 252 (1827), busta 461, n° 55.

<sup>106</sup> P. Gioacchino Ventura conosceva e frequentava il p. Bardani. Cfr le sue lettere scritte da Roma il 5 marzo e il 30 giugno 1825 al bibliotecario ducale Giuseppe Baraldi a Modena. BIBLIOTECA ESTENSE, Modena, Ital. 1093, a. L. 6. 23 (Carteggio G. Baraldi).

voti prima di detta revisione. Questa mattina ho celebrato per le anime del Purgatorio, e Vostra Paternità Reverendissima facci fare delle preghiere. L'approvazione della Segreteria dell'Indice sarebbe per noi un maggior trionfo, e chiuderebbe per sempre la bocca dei contrari, anzi sarebbero presi per persecutori e calunniatori della buona causa. Faccia la Provvidenza ed il Beato nostro Padre.

«Questa mattina sono stato dal Segretario di Stato ed ha detto che non si tema, ed alla nuova ristampa, che dovrà farsi qui, esso accetta la dedica. Vostra Paternità Reverendissima non si smarrisca, e l'opera con l'aiuto di Dio necessariamente bisognerà stamparsi, anche per mettere alla stampa li quattro voti e quello della Segreteria dell'Indice, per giustificazione dalla Congregazione in faccia al Re ed al pubblico di Napoli. Si sta al ballo e bisogna ballare, e spero che Iddio non farà mancare li mezzi»<sup>107</sup>.

La settimana seguente, Mautone era in grado di inviare al rettore maggiore altre informazioni:

«Il Segretario dell'Indice con altro soggetto<sup>108</sup> stanno esaminando la Morale. Ha[nno] fatta molta impressione al Cardinal Castiglione, che la riverisce, li quattro voti dei Revisori. Mi disse così: "Non so chi è più lesto, se voi o il Padre Giattini"<sup>109</sup>. Se il Segretario suddetto trovasse un pelo nella detta morale, dovrebbe combattere con quattro soggetti. Tutti dicono che non si teme di niente. Io, con l'aiuto di Dio, ho prese tutte le misure, affinché l'affare riuscisse con gloria, ad onta che il Segretario Domenicano, nemico dichiarato del Beato, ci sia contrario.

«Il soggetto incombenzato manda di nascosto un mio amico intrinseco per schiarimenti, e mi dice di non temere. Vostra Paternità non lasci di ordinare delle preghiere. Io ho celebrato tre messe alle anime del Purgatorio, ed una alla Madonna Santissima, che ci aiutasse in questo affare per amore del nostro Beato. Vostra Paternità Reverendissima sia pur persuasa che non lascio niun mezzo intentato»<sup>110</sup>.

Nel frattempo, si erano appresi nuovi particolari sui passi compiuti dagli oppositori di Panzuti a Napoli. Nella stessa lettera, Mautone scriveva:

«Ieri andai dal Segretario degli Affari esteri ecclesiastici<sup>111</sup>, il

<sup>107</sup> Mautone al rettore maggiore, Roma 1° marzo 1826. AGHR, VI.D.32/5.

<sup>108</sup> Si trattava del p. Grati. Cfr note 121, 123-124, 142.

<sup>109</sup> Evidentemente, Mautone - riferendo al rettore maggiore questo giudizio del papa nei suoi confronti - intendeva preparare la propria successione al p. Giattini, il cui stato di salute era sempre più precario. Cfr nota 45.

<sup>110</sup> Mautone al rettore maggiore, Roma 7 marzo 1826. AGHR, VI, D, 32/1.

<sup>111</sup> Si trattava di Castruccio Castracane (1779-1852), segretario della S. Con-

quale mi disse che il Re Francesco aveva ricevuta accusa e ne parlò al confessore. Costui parlò al nunzio, ed il nunzio al Cardinale. Indi il nunzio ha scritto a questa Segreteria di Stato che dicesi che la morale di Panzuti contiene proposizioni lasse, che si desse a rivedere alla Congregazione dell'Indice, etc. Dunque, mi disse tale soggetto che non è venuto alcun elenco di proposizioni, ma solamente il nunzio ha scritto in globo. Sto appurando segretamente se i nostri nemici abbiano mandato qualche elenco di proposizioni»<sup>112</sup>.

Da un po' di tempo Mautone doveva nutrire qualche dubbio circa l'opportunità della ristampa della *Theologia moralis* di Panzuti, ma a rincurarlo provvide il p. Ventura:

«Questa mattina sono tornato dal P. Ventura, e mi ha detto che assolutamente bisogna ristampare l'opera di Panzuti qui: 1) Per avere la stampa dei voti, che si metteranno nel manifesto<sup>113</sup>. In fatti si è composto, e domani ritornerò dal Maestro del Sagro Palazzo<sup>114</sup> per l'imprimatur. 2) Che detta opera si spaccierebbe con credito nei Paesi esteri, perché stampata in Roma. La vera stampa accreditata specialmente in Francia ed in Germania è quella con l'approvazione di Roma. 3) Che non stampandosi saressimo presi per impostori. Perché si sono cercati li revisori per stampare l'opera, e poi non si vedrebbe la stampa. 4) Sarebbe un gran stimolo che si adottasse in Roma tale morale. Ultimo, si farebbe guadagno per la causa del Beato. Già ho parlato con lo stampatore, e di tale articolo ce la sentiremo in seguito»<sup>115</sup>.

---

gregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari dal 18 dicembre 1825 al 15 dicembre 1828, e futuro cardinale (1833). PÁSZTOR, *La Congregazione* cit., 213; RITZLER-P. SEFRIN, *Hierarchia catholica*, VII, 26-27, 38, 44, 50, 146, 384, 394.

<sup>112</sup> Mautone al rettore maggiore, Roma 22 febbraio 1826. AGHR, VI.D.32/4.

<sup>113</sup> Ignoriamo la data di pubblicazione di detto manifesto. Nel rendiconto inviato da Mautone al rettore maggiore il 28 maggio 1830, si legge: «Per l'affare di detta Morale [del p. Panzuti], cioè stampa del Manifesto ed altro, spesi docati cinque e mezzo». AGHR, VI, D, 36/6. Cfr note 127, 136, 153.

<sup>114</sup> Mautone intendeva probabilmente riferirsi al pro-maestro del Sacro Palazzo (cfr note 96, 102), dato che la carica di maestro era vacante dal 1825, per la morte del p. Filippo Anfossi. Il suo successore, p. Giuseppe Maria Velzi O.P. (1767-1836), venne nominato il 22 settembre 1826 e durò in carica fino al 1832, anno della sua promozione alla porpora e alla sua destinazione alla sede di Montefiascone e Corneto. RITZLER - SEFRIN, *Hierarchia catholica* cit., VII, 26, 270. Cfr MORONI, *Dizionario* cit., XLI, 217; I. TAURISANO, *Hierarchia Ordinis Praedicatorum*, Romae 1916, 61-62.

<sup>115</sup> Mautone al rettore maggiore, Roma 22 febbraio 1826. AGHR, VI.D.32/4.

## 7. - S. Congregazione dell'Indice

Anche se cercava di dissimularlo, si ha l'impressione che Mautone avvertisse sempre più netta la sensazione che stesse sfumando la possibilità di concludere celermente la vicenda, e che anzi la via intrapresa non fosse priva di rischi:

«L'affare di Panzuti per necessità deve andare a lungo. L'opera si sta vedendo dal Segretario dell'Indice P. Bardano e da altro soggetto. Essi devono esaminare le proposizioni con posatezza. Dopo si chiamerà una Congregazione, della quale il Prefetto è il Cardinal Castiglione. Se ci fusse qualche neo, da quella si dovrebbe passare alla Congregazione del S. Uffizio. Speriamo che non ci sia neo, e l'affare non passerà avanti. Intanto le sia d'avviso che Bardano non è giudice, né solo può decidere. Speriamo che non ci sia necessità che li Revisori non scrivano in difesa. Il P. Zecchinelli anche mi disse di non temere, perché ha esaminato con attenzione l'opera, e che non ci è che censurare. Le opinioni dei Teologi cattolici non sono censurabili. Appoggiamoci a Gesù Cristo, alla Madonna e Beato, ed io intanto non lascerò di operare»<sup>116</sup>.

All'inizio del mese seguente, il 4 aprile, Mautone scriveva ancora:

«Per l'affare di Panzuti, secondo le notizie riservate, pare che seguita a camminar bene. Tutto il fuoco l'ha acceso il Canonico Folgori. Il P. Rispoli dirà tutto<sup>117</sup>. Spero a Gesù Cristo che l'affare ridonderà a maggior gloria, e verrà a conoscersi da quale spirito viene animato cotesto soggetto»<sup>118</sup>.

Notizie più dettagliate Mautone fu in grado di fornirle un mese dopo:

«Miracolosamente, ad onta del segreto e giuramento, ho appurato che il Revisore della morale del nostro P. Panzuti ha dato il voto favorevole, e sono otto giorni che è stato passato al Segretario dell'Indice. Nella futura congregazione si proporrà, ed indi si passerà la notizia a questa Segreteria di Stato, che invierà al Nunzio in Napoli per manifestarla a Sua Maestà. Anche miracolosamente ho appurato esserci un altr'ostacolo, che poi si saprà. Io con l'aiuto di Dio ho tirato tutti li fili, ed ho prese tutte le misure per superarlo. Vostra Paternità ringrazi Gesù Cristo, la Madonna e Beato del punto massimo che abbiamo superato, e non lasci di pregarli e farli pregare per superare il

<sup>116</sup> Mautone al rettore maggiore, Roma 14 marzo 1826. AGHR, VI, D, 32, 7.

<sup>117</sup> Cfr nota 94.

<sup>118</sup> Mautone al rettore maggiore, Roma 4 aprile 1826. AGHR, VI, D, 32/9.

secondo di minor rilievo. Atteso il segreto e giuramento, sarà impossibile avere il voto del Revisore dell'Indice. Farò tutto il possibile per avere questa notizia, che si passerà a questa Segreteria di Stato. In caso contrario con facilità si può avere dal Ministro Tommasi<sup>119</sup>. Io mi sto carteggiando col P. Panzuti per tutto l'occorrente; Vostra Paternità Reverendissima non penzi, che io con l'aiuto di Dio non dormo»<sup>120</sup>.

A revisore dell'opera del Panzuti, per conto della S. Congregazione dell'Indice, era stato destinato il p. Luigi Grati O.S.M.<sup>121</sup>, che aveva condotto il suo esame su due piani. Anzitutto aveva controllato l'esattezza delle citazioni del Panzuti, concludendo che «fere ad verbum excerptas esse a Theologia morali B. Alphonsi, ab eodem Beato exposita in nona editione, quae subiecta examini in causa illius Beatificationis nulla censura digna Apostolicae Sedis iudicio reperta fuit». Certo, poteva anche essere stato auspicabile che Panzuti avesse pubblicato l'elenco delle proposizioni che - da lui ritratte o modificate - il Beato stesso aveva inserito nella nona edizione della sua *Theologia moralis*<sup>122</sup>. Ma andava anche riconosciuto che Panzuti, all'occorrenza, aveva segnalato nella sua opera dette proposizioni. Grati aveva controllato la conformità di questa con la dottrina morale alfonsiana, e il risultato era stato affermativo. Anzi, Panzuti aveva sostenuto - forse con eccessivo calore, per la verità - la dottrina del Fondatore della sua Congregazione, giungendo ad affermare «quae cum gaudeat Apostolicae Sedis suffragio, cui vel adversari, vel refragari nefas, tantum merito, optimoque jure creditur caeteris eminere in morum regulis tradendis, Quantum lenta solent inter viburna cupressi»<sup>123</sup>. Il che era stato interpretato da qualcuno come se Panzuti avesse sostenuto che l'approvazione della dottrina morale alfonsiana da parte della Chiesa impediva di abbracciare le dottrine discordanti di altre scuole. Cosa, peraltro, esclusa esplicitamente dal Panzuti stesso. In conclusione, Grati riteneva che, essendo conforme alla dottrina morale del beato Alfonso, si doveva ritenere che anche nell'opera del Panzuti non vi fosse «nihil censura dignum»<sup>124</sup>.

<sup>119</sup> Il marchese Donato Tommasi, consigliere di Stato, ministro segretario di Stato di Grazia e Giustizia e per gli Affari Ecclesiastici, nel 1818 era stato nominato commissario regio per le trattative per il concordato e nel 1822 esecutore regio del medesimo.

<sup>120</sup> Mautone al rettore maggiore, Roma 5 maggio 1826. AGHR, VI, D, 32/11.

<sup>121</sup> Cfr nota 108.

<sup>122</sup> Cfr note 25, 41-43.

<sup>123</sup> Cfr PANZUTI, *Theologia moralis* cit., I, p. IX.

<sup>124</sup> Cfr nota 37.

Intanto, neanche a Napoli si perdeva tempo. Nel suo *Diario*, sotto il 28 aprile, si legge che il rettore maggiore «informa [il Ministro degli Affari Ecclesiastici] sulla Morale stampata dal P. Panzuti e l'impegna a proteggerla, e si assicura che S.M. nel Consiglio di Stato ordinario non ha voluto prender conto de' riclami degli avversari, perché discussi tante volte dalla S. Sede, sempre con vittoria della dottrina morale liguorina»<sup>125</sup>.

Nello stesso *Diario*, a proposito dell'udienza che il rettore maggiore aveva ottenuta dalla regina a Portici, si legge sotto il 3 maggio: «[Le] lascia supplica, perché protegga l'opera morale del P. Panzuti»<sup>126</sup>.

Una decina di giorni dopo, Mautone scriveva al rettore maggiore:

«Grazie a Dio mi è riuscito di superare il second'ostacolo, ed il Segretario dell'Indice ha promesso di proporre il voto suo, che la morale di Panzuti si stampasse, nella futura congregazione che dovrà tenersi, e che poi dovrà confermarsi dal S. Padre. Subito che avrò ottenuto tutto, caverò fuori il manifesto. Se mi riesce di ottenere detto voto, lo farò stampare assieme cog'altri. Il detto voto è segreto»<sup>127</sup>.

Il 21 maggio, Mautone tornava sull'argomento:

«Grazie a Dio ho superato il second'ostacolo. Esso si era che il Segretario dell'Indice, ad onta del voto favorevole, voleva che l'opera morale non si stampasse in Roma. Se si decideva così, li nemici avrebbero cantato vittoria; avrebbero detto che, essendoci errori nella morale, la Congregazione dell'Indice aveva proibito che l'opera si stampasse in Roma. Io presi tre vie.

«La prima si fu che guadagnai sei voti, i quali mi promisero che l'opera si stamperebbe in Roma, mentre essendoci il voto favorevole del *nihil obstat*, la Congregazione dell'Indice non ha facoltà d'inibire stampe. All'incontro, era necessaria la stampa in Roma per rimettere alla nostra Congregazione l'onore tolto dagl'avversari.

«La seconda, parlai ad un consultore mio amico intrinseco, che si cooperasse di rimuovere il Segretario dal consaputo progetto; tanto più che il Segretario si consultava con esso negl'affari, e ne aveva tutta la fiducia. In fatti riuscì all'amico di smontarlo da tale penzata.

«La terza si fu che altro soggetto mi promise che, se non smontava dal progetto, sarebbe esso andato di persona a parlare col Segretario e l'avrebbe detto *apertis verbis* che desistesse, perché io aveva

<sup>125</sup> *Diario Cocle*, 111.

<sup>126</sup> *Ibid.*, 112.

<sup>127</sup> Mautone al rettore maggiore, Roma 15 maggio 1826. AGHR, VI, D, 32/13.

tutte le ragioni, diritto di giustizia e mezzi potenti di far rivocare tale ordine con suo svergogno. Grazie a Dio riuscì il primo mezzo, e non sono serviti gli altri. L'altro ieri finalmente si tenne la tanto desiderata congregazione, e per mezzo dei miei Gionati appurai che il voto proposto si fu che la morale del P. Panzuti *identice* concorda con quella del Beato Alfonso, e che non ci è niuna proposizione di quelle ritratte, accomodate e spiegate dal detto Beato secondo l'elenco fatto formare dalla S. Congregazione dei Riti<sup>128</sup>, e di tutto il resto *nihil o[b]stat. Deo gratias, Mariae et Beato Alphonso*. Ora si deve tenere altra congregazione innanzi ai Cardinali, la quale si terrà forse giovedì a quindici. Impedisce il *Corpus Domini* ed ottava. Indi si passerà la notizia a questo Segretario di Stato, per mandarla in Napoli. Il voto però non si darà fuori. Così usa la Congregazione dell'Indice. *Habemus intentum et non curamus de modo*.

«Avendo io appurato tutto, ieri coraggiosamente e tutto ignorando mi portai dal Segretario dell'Indice P. Bardano Domenicano. Tenni con esso un discorso di due ore. Convenne con me che i nemici non hanno operato per zelo, e che essi sono teste riscaldate. Che la Congregazione ha ricevuta una gravissima ingiuria coll'essere denigrata. Noi siamo persone pubbliche, e basiamo su l'opinione dei popoli. Caduta questa, ruit la gloria di Dio, il bene delle anime, e non possiamo più comparire in pubblico<sup>129</sup>. Convenne per ciò che si deve farsi qui la ristampa per rimetterci l'onore tolto, e rientrare nella fiducia del Sovrano e dei popoli, etc. Mi promise che io avrei pure ristampata la suddetta morale. Questa mattina è venuto a restituirmi la visita, e ci siamo fatti amici<sup>130</sup>. Si è trattenuto un'ora, e si sono confermati li discorsi di ieri. L'ho regalato l'opuscolo delle riflessioni della dottrina e santità del Beato<sup>131</sup> ed una figura grande. L'ho detto che prendesse

<sup>128</sup> Cfr note 42, 149.

<sup>129</sup> Cfr note 23, 156-157.

<sup>130</sup> Mautone si illudeva sulla sincerità delle manifestazioni di amicizia del Bardani nei suoi confronti. Scrivendo al rettore maggiore il 15 novembre 1827, definirà il Domenicano «tosto più di un sasso». AGHR, VI, D, 33/20.

<sup>131</sup> Cfr note 143, 146, 152, 157-158, 160, 162, 239, 242. Circa il motivo per cui Mautone non indicava Lanteri quale autore delle *Réflexions* (cfr il titolo completo dell'opera alla nota 146), cfr P.B. LANTERI, *Carteggio*, I, Torino 1974, 189-190. Una copia delle *Réflexions* venne inviata al p. Giattini, anziché dall'autore, dal Gesuita p. Giovanni Antonio Grassi (1775-1849) - futuro Assistente d'Italia (1842-1849) - che il 2 settembre 1823 gli scriveva da Torino: «Tutto quello che riguarda il B. Liguori esser deve in modo particolare interessante per V.R., e perciò credo di far a Lei cosa grata coll'inviarle un'operetta in lode appunto del medesimo Beato. L'autore della medesima scrivendola ha avuto per oggetto di levare i pregiudizi che in Francia, Savoia e anche in Piemonte sono molto forti contro la Morale di questo Santo. Ella vedrà a qual mezzo si è appigliato, e qualora leggendo questo libretto si presentasse-

l'esempio del P. Maestro Cassitto<sup>132</sup>, che era divotissimo del Beato<sup>133</sup>, etc., etc., *et iterum Deo gratias, Mariae et Beato Alphonso*.

«Il P. Panzuti voleva fare uno sproposito infinito. Mi scrive che voleva riformare l'opera morale, renderla più perfetta e ristamparla. L'ho risposto coll'ordinario presente che si deve stampare la morale *ut iacet* nell'edizione di Napoli, o sia quella istessa che è stata denunciata, e che desistesse da tale pensiero. Assolutamente si deve stampare la medesima morale senza mutare una virgola.

«L'ho portato quattro ragioni:

«La prima. Darebbe campo ai nemici di aver vinto e cantar vit-

ro a V.R. dei nuovi riflessi, o delle inesattezze, o qualsivoglia osservazione, Ella farà un singular favore mettendole in carta e trasmettendomele, perché l'autore null'altro desidera se non di promuovere la stima, il rispetto e la divozione del B. Alfonso, per così far strada a veder seguita la di lui Morale, e sbandito il malinteso rigorismo. L'Autore ha intenzione di pubblicare quest'opera anche in italiano, e così potrebbe prevalersi delle di lei osservazioni per migliorare quest'edizione». AGHR, 0513: DeSA, 0291. L'editore lionese delle *Réflexions*, Perisse (cfr nota 146) - scrivendogli il 14 ottobre 1825 - rifiutò di comunicare al p. Cocle il nome dell'autore. AGHR, 0513: DeSA, 0292.

<sup>132</sup> Il p. Luigi Vincenzo Cassitto O.P. (1766-1822), uno dei più noti oratori sacri del tempo, era autore di *Institutiones theologicae dogmaticae...adiectis etiam ethicae evangelicae elementis* (tt. 4, Napoli, A. Coda 1808-1810; e Napoli, Regia Tipografia, 1814-1815; ), adottate in molti seminari; e di *Breve catechismo ragionato sulla verità e divinità della cristiana religione cui siegue un trattatino di etica cristiana ed una breve spiegazione della santa messa... Opera postuma*, Napoli 1827. Nel 1806, ottenne la cattedra di teologia dommatica dell'università di Napoli, che nel 1812 prese il nome di «Teologia dommatica e morale evangelica». In qualità di regio revisore dei libri, il 28 aprile 1820 approvò la nuova edizione degli *Elementa del probabiliorista Stampò*, definendoli opera «utilissima», in cui «s'insegna sana dottrina, e nulla vi è che si opponga alle leggi vigenti». AA.Vv., *Storia della Università di Napoli*, Napoli 1924 (ristampa anastatica, Bologna 1993), 498. Cfr *Elogio* di p. Cassitto in «Enciclopedia Ecclesiastica. Opera periodica compilata da G[ioacchino] V[entura] T[eatino]», a. II, t. III (Napoli, 1822) 283-288.

<sup>133</sup> Alla p. 28 del testo della sua *Panegirica orazione per lo Beato Alfonso de Liguori...recitata in occasione della festa per la di lui beatificazione il dì 8 ottobre 1816* (in AA.Vv., *Omellie e panegirici in lode del Beato Alfonso M.a de Liguori*, Napoli, Stamperia Giovanni De Bonis, 1817), Cassitto aggiunse una nota da cui si apprende che il 30 novembre 1816 egli era stato colpito «da malattia gravissima, che lo fece giudicare, e pianger da tutti per morto». Invocato la sera stessa il Beato, il giorno successivo si era trovato fuori pericolo, «con grandissimo stupore de' medici». Cfr anche *Panegirica orazione per S. Alfonso M.a de Liguori...recitata in occasione delle feste per la di lui beatificazione il dì 8 ottobre 1816 nella chiesa di S. Michele in Nocera de' Pagani dal Reverendissimo P.M. Luigi Vincenzo Cassitto de' Predicatori, Regio Professore di Teologia Dommatica nella Università di Napoli e Regio Revisore*, in AA.Vv., *Omellie e panegirici in lode di S. Alfonso M.a de Liguori...recitati da varii Autori in occasione della sua beatificazione*, Napoli, Gabinetto Letterario, 1839, 118.

toria. Avrebbero il diritto di dire che la Congregazione dell'Indice, avendo trovate proposizioni erronee, scandalose, false, etc., l'ha costretto a riformarla.

«Seconda ragione. La Congregazione dell'Indice a quale morale ha dato il *nihil o[b]stat* ? All'edizione di Napoli. Dunque, questa e non la morale riformata ha approvata.

«Terza ragione. Li nemici, vedendo riformata la morale e credendo ordine di Roma, sarebbero capaci mettere nuova confusione. 1) Potrebbero mandare altra denuncia, dicendo che la nuova morale non è purgata bene; 2) Disgradirebbero la riformata e non riformata con nuovo svergogno della nostra Congregazione, e con non farne spacciare nemmeno una copia; e 3) Che avrebbe bisogno di nuova revisione.

«Quarta ragione. Io ho riportato il voto di approvazione di quattro revisori ed ho avuto l'*imprimatur* a quale morale ? All'edizione di Napoli. Che onore sarebbe dei revisori, del Maestro del Sacro Palazzo e dell'Eminentissimo Vicario, che hanno dato l'*imprimatur* ! Si direbbe che essi avevano approvata un'opera scelerata, che l'autore è stato costretto a riformare.

«Lascio tutte le altre ragioni e ne riferisco un'altra sola, che attacca l'interesse. Panzuti mi scrive che li sono restate invendute 900 copie di morali. Se riforma la morale e la riduce, come mi dice, all'ultima perfezione, [del]le dette morali cosa ne farà ? Bisognerà venderle al pizzicarolo. E perché ? Vedendo il pubblico una morale perfetta e l'altra imperfetta, quale compra ? Certamente l'ottima. Dunque le 900 copie bisognerà darle al *sasadoglio* [*casadoglio* ?]<sup>134</sup>. L'ho scritto dunque che desista da tale pensiero e si facci regolare. Prego anche Vostra Paternità Reverendissima a scrivercelo. Se qualcheduno lo sentisse lo prenderebbe per pazzo. Questo pensiero lo eseguisca alla terza edizione<sup>135</sup>.

«Io penzo di tirarne 500 copie. Ciò si fa per mettere l'onore alla Congregazione ancorché restassero invendute. Ma spero di esitarle. Ventura mi ha promesso di aiutarmi. Caverò il manifesto ed inviterò gli associati. Nel manifesto ci entreranno tutti li voti. Se si potrà avere, e mi si permette, ci metterò anche quello dell'Indice. Lo farò girare per tutto il Mondo. Farò mettere la notizia nel giornale ecclesiastico<sup>136</sup>

<sup>134</sup> Nel dialetto napoletano, *casadduoglio* significa: salumiere, venditore di generi alimentari al minuto. R. DE FALCO, *Alfabeto napoletano*, III, Napoli 1994, 31-32,

<sup>135</sup> Cfr note 204-207.

<sup>136</sup> Il «Giornale Ecclesiastico di Roma», trimestrale, venne pubblicato dal gennaio al dicembre del 1825. Era diretto da Giuseppe Fontana, poi da Giocchino Ventura. Il 13 febbraio 1826, il conte Fenaroli scriveva da Vienna a Giuseppe Baraldi: «In Roma erasi ripigliato un *Giornale Ecclesiastico* che si è fatto, o presto si farà

e gazzetta<sup>137</sup>. Tutto con l'aiuto di Dio, della Madonna e Beato»<sup>138</sup>.

Sempre a proposito di questo argomento, il 3 giugno Mautone comunicava al rettore maggiore<sup>139</sup>:

«Già le scrissi e ripeto che circa quindici giorni a dietro si tenne la congregazione dell'Indice per l'affare del P. Panzuti. Il revisore lesse in essa il suo voto, che fu del seguente tenore: La morale del P. Panzuti *identice* concorda con quella del B. Alfonso, l'opera del quale nella Congregazione de' Riti fu detto *nihil censura dignum*, etc.<sup>140</sup>, e nelle aggiunte fatte dal medesimo *nihil o[b]stat*. Si deve tenere altra congregazione avanti gli Eminentissimi, dietro la quale, che si spera favorevole attesa l'antecedente, resta l'obbligo del Secretario dell'Indice dare la risposta a questo Secretario di Stato, il quale dovrà mandarla in Napoli. Il Secretario dell'Indice, il quale era del partito contrario, restò stordito alla lettura del voto, ed ha dato luogo a me di fare un'intrinseca amicizia con esso, secondo le scrissi una delle mie lettere, dove ci sono altre notizie che non ripeto»<sup>141</sup>.

Verso la fine del mese di giugno, Mautone scriveva ancora al rettore maggiore:

---

cessare con ottimo consiglio. Si era creduto da principio che avesse per iscopo la difesa principale delle dottrine sacre ed incontrovertibili, a somiglianza del *Giornale*, che prima dell'invasione francese [dal 1785 al 1798] usciva in Roma, collo stesso titolo, e con felice successo, ed applauso universale combatteva il giansenismo, sostenuto con egual ostinazione e violenza dalle *Novelle Ecclesiastiche*, che pubblicavansi in Parigi, senza che se ne conoscessero i compilatori e lo stampatore. La soppressione del moderno *Giornale Ecclesiastico* è stata sollecitata da personaggi per dignità, e per dottrina, e probità rispettabilissimi. Sono persuaso però che non tutti gli articoli meriterebbono egualmente d'essere censurati e proscritti». ARCHIVIO DEL SEMINARIO ARCIVESCOVILE, Modena: Carteggio di Giuseppe Baraldi, cass. III, fasc. 33. Il 12 marzo 1826, Giuseppe Baraldi trasmetteva a Gioacchino Ventura le notizie apprese dal Fenaroli riguardanti il *Giornale Ecclesiastico*, ed aggiungeva: «Oh guardi Ella come si pensa e si scrive anche da ottime persone, cui si fa pensare e scrivere in senso rivoluzionario. Converrebbe sostenerlo codesto Giornale per l'onore di Roma, e perciò se il fulmine non è scoppiato, vegga di scongiurarlo; e cerchi di renderlo più interessante, senza toccar quei punti, che procurano sì facilmente il titolo di fanatismo». *Ibid.*, cass. I, fasc. 1.

<sup>137</sup> Ignoriamo a quale delle numerose pubblicazioni che avevano tale titolo si riferisse Mautone. Cfr *Catalogo dei periodici* della Biblioteca Casanatense di Roma, a cura di A. Donato e P. Urbani, Roma 1988, 52-53; *Periodici dei secoli XVIII e XIX*, a cura di A. Martinoli, Roma 1990, 81-92.

<sup>138</sup> Mautone al rettore maggiore, Roma 21 maggio 1826. AGHR, VI, D, 32/12.

<sup>139</sup> Mautone al rettore maggiore, Roma 3 giugno 1826. AGHR, VI, D, 32/15.

<sup>140</sup> Cfr nota 37.

<sup>141</sup> Cfr nota 130.

«Si sono tenute le due Congregazioni dell'Indice, cioè una innanzi ai Consultori, e l'altra avanti degli Eminentissimi, indi si è riferito al Papa il risultato per la conferma. Atteso il voto del P. Maestro Grati<sup>142</sup>, Servita, che diceva che la morale del P. Panzuti *identice* concorda con quella del B. Alfonso, il sistema del quale riportò dalla Congregazione dei Riti *nihil censura dignum, et quod nec heroicae prudentiae etc.*, e per conseguenza confermando tali Decreti compiva il voto col *nihil o[b]stat*, e che potesse ristamparsi. Dette due Congregazioni per altro sentendo il gran fuoco acceso, per smorzarlo decisero, con la conferma del S. Padre, che si stampasse la morale, ma che si muti la prefazione, la quale è troppo ampollosa ed alterata. Si potrà prendere la materia dall'opuscolo delle Riflessioni su la santità e dottrina del Beato<sup>143</sup>, che dice più, ma con modestia e moderazione. Più, che non si stampassero li voti dei quattro Revisori. Tutto ciò affinché non si dia campo ai nemici di riprendere la penna con scandalo di tutti, e che potrebbe uscire anche qualche nemico della Chiesa.

«Il Papa, li Cardinali e tutti son persuasi che la guerra è contro la buona causa, ma Roma non vuol far conoscere che si fa protettore di una opinione, quallora le opinioni sono libere nelle scuole. A tal effetto, nella nuova ristampa si permette la sola sottoscrizione di due Revisori, che dicono *nihil o[b]stat*. Di tutto ciò ne devo avere l'intimo dal Segretario dell'Indice<sup>144</sup>. Vostra Paternità Reverendissima mi dica come dovrò regolarli. Volendosi stampare la morale, la dedica e prefazione deve farsi come ho detto di sopra»<sup>145</sup>.

Va subito notato che autore dell'«opuscolo delle Riflessioni» - menzionato da Mautone sia in questa, che nella lettera del 21 maggio - era Lanteri, che lo aveva dato alle stampe a Lione, in francese, nel

<sup>142</sup> P. Luigi Grati O.S.M. (1773-1849), promosso alla sede di Callinico i.p.i. il 15 dicembre 1828, dal 1835 al 1841 fu generale dei Servi di Maria. RITZLER - SEFRIN, *Hierarchia catholica* cit., VII, 127. Mautone si mostrò sempre riconoscente nei suoi riguardi, e cercò di dimostrarglielo concretamente. Per esempio, in occasione di un viaggio del prelado a Napoli nel 1834, procurò che venisse ospitato con alcuni confratelli presso i Redentoristi di quella città. Il 20 aprile di tale anno, scrisse al rettore maggiore: «Questa la riceverà per mezzo di Monsignor Gradi [...]. Detto Monsignore, allorché era Religioso Servita e Consultore dell'Indice, fu quello che approvò l'opera del P. Panzuti, e la Congregazione dell'Indice, appoggiata al suo voto, disse «Nihil o[b]stat», e così finì la scena contro del povero P. Panzuti». AGHR, VIII, B, 15 (13). Del Grati si conservano varie composizioni oratorie, tra cui un *Settenario fatto e recitato...in Roma nella Chiesa di S. Marcello nell'anno 1790 nel mese di settembre*. Cfr P.M. LUSTRISSIMI, *Saggio di bibliografia mariano-servitana*, Roma 1954, p. 50, n. 605.

<sup>143</sup> Cfr nota 131.

<sup>144</sup> Cfr note 149, 221.

<sup>145</sup> Mautone al rettore maggiore, Roma 25 giugno 1826. AGHR, VI, D, 32/16.

1823<sup>146</sup>. L'opera viene considerata una pietra miliare in quello che è stato definito «le ralliement du clergé français à la morale liguorienne».

#### 8. – Autorizzazione condizionata

Mautone, come trapela dal brano di lettera or ora riportato, doveva essere sempre meno convinto dell'opportunità di ristampare a Roma la *Theologia moralis* di Panzuti. Non contribuirono certo a fargli cambiare idea le decisioni adottate dalla S. Congregazione dell'Indice il 12 giugno, che il p. Bardani gli trasmise il 27 dello stesso mese<sup>147</sup>. Il

<sup>146</sup> [P.B. LANTERI], *Réflexions sur la sainteté et la doctrine du bienheureux Liguori*, Lyon, Perisse Frères, 1823. L'opera ebbe quattro edizioni italiane: a Reggio, G. Davolio, 1825; a Monza, L. Corbetta, 1827; a Ferentino 1834; a Torino, G. Marietti, 1839. Sulla paternità lanteriana dell'opuscolo, cfr J. GUERBER, *Le ralliement du clergé français à la morale liguorienne. L'abbé Gousset et ses précurseurs (1785-1832)*, Roma 1973, 110-116. L'edizione italiana di Reggio del 1825 era stata curata dal p. Giovanni Regoli S.J. (1764-1844), sul quale cfr G. ORLANDI, *La Congregazione del SS. Redentore nel Ducato di Modena, 1835-1848*, in SHCSR, 18 (1970) 378; ID., *La fede al vaglio*, Modena 1988, 78-79 e *passim*. Il 1° marzo 1826, s. Eugenio e Mazenod scriveva da Roma al Lanteri: «Les Liguorini de Naples demandent à grand coeur le petit ouvrage fait par la personne que Vous connaissez, vous ne sauriez croire le plaisir qu'il a fait aux enfants de notre St. Patron. Un d'eux le P. Panzuti a fait une théologie sur celle de son Maître, en 4 vol. in 12. La connaissez Vous ? Qu'en pensez Vous ? En attendant je l'ai achetée, mais je n'ai pas le temps de la lire à présent». LANTERI, *Carteggio cit.*, IV, Torino 1975, 95. L'edizione reggiana dell'opera del Lanteri venne recensita dalle modenesi «Memorie di Religione, di Morale e di Letteratura», t. VIII (1825) 590-594. A. BRUSTOLON, *Alle origini della Congregazione degli Oblati di Maria Vergine. Punti chiari e punti oscuri*, Torino 1995, 122-123. GUERBER, *Le ralliement cit.*, 110. Lanteri aveva pubblicato, anonime, le sue *Réflexions* a Lione per non attirare l'attenzione dell'arcivescovo di Torino, mgr Chiaverotti, egualmente ostile alla morale alfonsiana e alla Congregazione degli Oblati di Maria Vergine. Cfr. GUERBER, *Le ralliement cit.*, 114-115. A Lione vide la luce una confutazione dello scritto di Lanteri, intitolata *Examen de la question, si la doctrine théologique-morale du Bienheureux Liguori est toute sure et approuvée par le Saint-Siège*. BRUSTOLON, *Alle origini cit.*, 123. Ne era autore Aubriot de la Palme, vescovo di Aosta. Sul quale cfr J. GUERBER, *Le rôle de Pio Brunone Lanteri dans l'introduction de la morale liguorienne en France*, in SHCSR, 4 (1956) 343-376; ID., *Le ralliement cit.*, 110. Nel 1824, Lanteri replicò con la *Réponse à l'examen de la question si la doctrine théologique du B. Liguori est toute sure et approuvée par le Saint-Siège*, cui nel 1825 rispose Aubriot de la Palme con *L'Appendice confirmée ou Courtes remarques sur la Réponse à l'Examen...; imprimé comme Appendice à une dissertation latine sur l'autorité [...]*, Lyon-Paris. Cfr GUERBER, *Le ralliement cit.* Cfr STELLA, *Il giansenismo in Italia*, II/1 (Roma), Roma 1995, 172, 479.

<sup>147</sup> A quanto pare, Mautone ignorava che il documento era stato trasmesso

documento era del seguente tenore:

«Reverendissimo Padre, il Segretario dell'Indice significa a Vostra Paternità Reverendissima che la S. Congregazione dell'Indice permette che si stampi in Roma l'opera intitolata "Theologia moralis B. Alphonsi Mariae de Liguorio a Blasio Panzuti in institutiones redacta, etc.", colle seguenti condizioni: 1. Che questa permissione non possa mai prodursi, né fare il minimo argomento di approvazione positiva di quest'opera per parte della S. Sede, ma si abbia soltanto come una pura connivenza, e coerenza al Decreto negativo della S. Congregazione de' Riti "Nihil censura dignum" <sup>148</sup>, emanato per la nona edizione delle opere morali del B. Alfonso Maria de Liguori coll'elenco delle proposizioni dal medesimo riformate; 2. Che si muti la prefazione, specialmente la prima parte, per riformarla secondo che verrà indicato al P. Procuratore Generale dei Liguorini dal Segretario della S. Congregazione, il quale assumerà due Consultori per l'esame della medesima secondo la mente della S. Congregazione, per dipendere poi nell'approvazione dall'Autorità Superiore; 3. Che non si stampino le approvazioni dei quattro Teologi romani, ma per approvazione si apponga soltanto il nome di due col solo "Nihil obstat".

«Nell'eseguire lo scrivente gli ordini della S. Congregazione pienamente approvati dalla Santità di Nostro Signore si dice colla dovuta venerazione di Vostra Paternità Reverendissima, Divotissimo ed obbligatissimo servitore Fra Alessandro Bardani, Segretario. Dalla Segreteria dell'Indice, 27 giugno 1826» <sup>149</sup>.

Il 1° luglio Mautone spediva il predetto documento al rettore maggiore, così commentando gli ultimi avvenimenti:

«Le acchiudo la risoluzione della Congregazione dell'Indice, confermata dal Santo Padre. Da essa rileverà che il Signore per sua misericordia ci ha fatto vincere, ma non vuole una vittoria eclatante. Contentiamoci del sufficiente, e non cerchiamo altro. Ciò basta per serrare la bocca ai nostri contrarii, e non gridare più contro la morale del P. Panzuti, che è morale dannata ed esecrabile. Ringraziamo Gesù Cristo, la Madonna ed il Beato, e procurare colla massima modestia di

---

dal p. Bardani al card. Della Somaglia fin dal 21 giugno 1826. Il che significa che le sue entrate presso la Segreteria di Stato erano meno solide di quanto amasse far credere.

<sup>148</sup> Cfr nota 37.

<sup>149</sup> AGHR, VI, D, 32/17. La S. Congregazione dell'Indice contestava a Panzuti di aver contravvenuto alle norme fissate dalla bolla *Sollicita ac provida* di Benedetto XIV del 9 luglio 1753, specialmente dai §§ 22-24. Cfr BENEDEICTUS XIV, *Bullarium*, IV, Venetiis 1778, pp. 53-54. Cfr VILLECOURT, *Vie et Institut* cit., IV, 271-273; TELLERIA, II, 876.

accreditare la Congregazione ed il nome del P. Panzuti. Il motivo della S. Congregazione di avere preso tale temperamento è stato affinché noi ci portiamo con modestia ed non trapassiamo i limiti, e così non dare campo ai nemici di scrivere in iscandalo e con poco rispetto della S. Sede. Il Cardinale Castiglione istesso mi disse che la nostra causa è ottima, e che i nemici, che non possono battere i Gesuiti, battono adesso noi<sup>150</sup>. Intanto procuriamo a non dargli occasione di reclamare. A tal effetto bisogna stare attento a non farci scappare qualche parola, che dia occasione ai nemici di farci attaccare<sup>151</sup>.

«Si desidera alla nuova ristampa che la prefazione si prenda la materia dell'opuscolo delle riflessioni sulla santità e dottrina del Beato Alfonso<sup>152</sup>, il quale dice infinitamente più del P. Panzuti, e fa contenti e gabbati gli avversarii. Attendo da Vostra Paternità Reverendissima l'ordine per istampare la morale, e nel nuovo manifesto, colla massima modestia dirò che l'opera è stata riveduta da più teologi e in ultimo dalla S. Congregazione dell'Indice, e ad una voce hanno detto *nihil obstat*. Il Segretario di Stato non ancora ha mandato in Napoli il risultato di detta congregazione, perché sta poco bene»<sup>153</sup>.

Il rettore maggiore dovette condividere la valutazione dei fatti propostagli da Mautone, dato che nel suo *Diario* si legge: «In questo mese si riceve notizia del Decreto della S. Congregazione dell'Indice approvato dal S. Padre a favore della Morale del P. Panzuti, che può ristamparsi a Roma»<sup>154</sup>.

Alla fine del mese di luglio, Mautone informava il rettore maggiore che intendeva sospendere «la stampa, fin a tanto che le cose non restino ben chiare»<sup>155</sup>.

Le autorità continuavano ad essere convinte che negare l'autorizzazione di stampare un compendio fedele della *Theologia moralis* del beato Alfonso equivaleva a contraddire il decreto della S. Congregazione dei Riti, confermato da Pio VII, secondo il quale in

---

<sup>150</sup> La Congregazione del SS. Redentore era talora assimilata alla Compagnia di Gesù. Una delle tante prove è quella offerta da Mautone, che il 10 febbraio - informando il rettore maggiore del colloquio avuto col segretario della S. Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari - scriveva che il prelado gli aveva promesso che avrebbe «anche scritto in Lisbona per la verificaione che li nostri colà sono Ligorini e non Gesuiti». AGHR, VI, D, 33/7.

<sup>151</sup> Cfr note 45-51, 110, 171, 183, 187, 234, 237-238, 241.

<sup>152</sup> Cfr nota 131.

<sup>153</sup> Mautone al rettore maggiore, Roma 1° luglio 1826. AGHR, VI, D, 32/17.

<sup>154</sup> *Diario Cocle* cit., 123.

<sup>155</sup> Mautone al rettore maggiore, Roma 29 luglio 1826. AGHR, VI, D, 32/19.

essa non si trovava «nihil censura dignum»<sup>156</sup>. Il che avrebbe arrecato un grave danno alla Congregazione redentorista - e al ministero apostolico che essa esercitava, specialmente con le missioni popolari - oltre a concedere un indebito vantaggio agli oppositori della dottrina morale alfonsiana. D'altra parte, autorizzando la ristampa dell'opera del Panzuti - dopo l'esame della S. Congregazione dell'Indice e con gli elogi amplissimi dei quattro qualificati teologi romani - si correva il rischio opposto. Di conferire, cioè, alla dottrina morale alfonsiana una legittimazione «semi-dogmatica», le cui conseguenze nessuno era in grado di prevedere.

Da qui la necessità di trovare una via d'uscita, soddisfacente per tutti. Poteva consistere - e fu la scelta operata dalla S. Congregazione dell'Indice - nella sostituzione della troppo «pomposa» prefazione

---

<sup>156</sup> A torto o a ragione, contraddizioni vennero talora rilevate nelle decisioni della S. Congregazione dell'Indice. Per esempio, a proposito della traduzione italiana del Nuovo Testamento di monsignor Antonio Martini (1720-1809), arcivescovo di Firenze (1781-1809), pubblicata a Livorno nel 1818, il conte Fenaroli scriveva da Vienna, il 5 novembre 1825, a Giuseppe Baraldi: «Non sarà sfuggito alla di lei attenzione il decreto uscito avanti alcuni mesi dalla Congregazione dell'Indice, che proibisce la traduzione italiana del Testamento Nuovo di Monsignor Martini, Arcivescovo di Firenze, che ha pubblicato ugualmente la versione del Testamento Vecchio nella nostra lingua, con giudiziose e dotte annotazioni, le quali sono prescritte in generale dalle Regole della Congregazione a' Traduttori della Sacra Bibbia. Accanto alla traduzione è posto il testo della Volgata. Parmi che il Prelato abbia dedicata la sua opera al Sommo Pontefice Pio VI. E' certo che Sua Santità gliene ha palesato il più lusinghevole aggradimento con un Breve, che trovasi alla testa dell'edizione fiorentina. Queste circostanze sono in aperta contraddizione colla recente censura del Nuovo Testamento, che ha perciò eccitata qualche sorpresa, ed insieme la ragionevole curiosità di conoscere i veri motivi, sopra i quali è fondata. Premendo a me pure di non ignorarli, mi sono rivolto al degnissimo Monsignor Ostini, che meglio di chiunque doveva essere istruito. Da lui pertanto ho inteso che la censura della Congregazione dell'Indice cade unicamente sopra l'edizione di Livorno, nella quale al di più della mancanza di annotazioni si sono riconosciute rispetto alla traduzione italiana alcune inesattezze assai considerevoli e riprensibili, in confronto del testo latino della Volgata. Sarebbe a bramarsi che il *Diario* di Roma facesse menzione di queste notizie, onde non fosse in alcun modo impedito l'uso a' fedeli delle edizioni del volgarizzato di Monsignor Martini, immuni d'ogni eccezione. Mi sono permesso di subordinare la mia osservazione a Monsignor Ostini, che mi ha fatto comprendere d'essere disposto a valersene opportunamente». ARCHIVIO DEL SEMINARIO ARCIVESCOVILE, Modena: Carteggio di Giuseppe Baraldi, cass. III, fasc. 33. Mons. Pietro Ostini (1775-1849) era allora internunzio a Vienna (1824-1827). Successivamente, fu nunzio in Svizzera (1827-1829), in Brasile (1829-1832) e a Vienna (1832-1836). Nominato cardinale *in pectore* il 30 settembre 1831, fu pubblicato l'11 luglio 1836. Cfr DE MARCHI, *Le nunziature* cit., 46, 75, 244.

stilata dal Panzuti, con altra modellata sul predetto opuscolo di riflessioni sulla figura e l'opera del beato Alfonso recentemente pubblicato in Francia<sup>157</sup>. L'anonimo autore - cioè il Lanteri - vi illustrava adeguatamente: il significato dell'approvazione della dottrina di Alfonso da parte della S. Congregazione dei Riti del 14 maggio 1802, confermata da Pio VII il 18 maggio 1803 («*nihil censura dignum repertum fuisse*»)<sup>158</sup>; la dottrina di Benedetto XIV sul significato di simili approvazioni<sup>159</sup>; la smentita delle affermazioni di Giaccone pubblicata il 3 marzo 1823 sul *Diario* di Roma<sup>160</sup>, ecc. Il tutto con un tono tanto disteso e sereno, da placare gli animi e da dissuaderli dal polemizzare su materie non definite dalla Santa Sede, e che dovevano quindi restare aperte alla libera discussione.

In ottemperanza a quanto ordinato, il p. Panzuti si mise al lavoro - anche se di mala voglia<sup>161</sup> - per apportare alla prefazione della sua *Theologia moralis* le modifiche richieste. Si limitò a sostituire le prime 22 righe della p. IX del primo volume, cosa che venne ritenuta insufficiente dagli stessi Redentoristi.

Fu così che si pensò di affidare la stesura di una prefazione totalmente nuova al Lanteri, che allora si trovava a Roma e che in agosto aveva già portato a termine il suo compito. Lo apprendiamo da Mautone stesso, che il 12 agosto scriveva al rettore maggiore:

«Riservatamente le dico che l'autore del noto opuscolo fortunatamente è venuto a Roma per affari<sup>162</sup>, e ad esso ho fatto fare la prefazione ch'è un capo d'opera, ed ora sta formando la dedica, che suppongo sia degna di un uomo di eccelsa virtù, di inesplicabile prudenza e di somma abilità»<sup>163</sup>.

All'inizio di settembre, la nuova prefazione era già stata conse-

<sup>157</sup> Cfr nota 131.

<sup>158</sup> [LANTERI], *Réflexions* cit., 27.

<sup>159</sup> *Ibid.*, 27-36. Cfr VILLECOURT, *Vie et Institut* cit., IV, 267-273.

<sup>160</sup> [LANTERI], *Réflexions* cit., 34.

<sup>161</sup> Il 12 luglio 1826, Mautone tornava a raccomandare al rettore maggiore di sollecitare la conclusione degli interventi di Panzuti sulla prefazione. AGHR, VI, D, 32/18.

<sup>162</sup> Lanteri era giunto a Roma il 20 aprile 1826 e vi rimase fino a settembre. P. CALLIARI, *Servire la Chiesa. Il venerabile Pio Brunone Lanteri (1759-1830)*, Palermo 1989, 150-152. Mautone gli scriveva il 15 marzo 1827, informandolo di aver ricevuto «l'aggiunta pel noto opuscolo», cioè per le *Riflessioni*. Cfr 127. Cfr anche LANTERI, *Carteggio* cit., IV, 338-339.

<sup>163</sup> Mautone al rettore maggiore, Roma 12 agosto 1826. AGHR, VI, D, 32/20.

gnata alla S. Congregazione dell'Indice<sup>164</sup>.

Intanto, secondo il suo solito, Mautone non perdeva di vista l'aspetto finanziario dell'affare:

«Ci è denaro in cassa per stampare l'opera di Panzuti ? Non vorrei che finalmente mancasse da noi il stamparla. Veda di pensarci fin d'adesso»<sup>165</sup>.

Come si è visto precedentemente, i Redentoristi avevano tentato invano di dedicare la *Theologia moralis* del Panzuti al papa, il che avrebbe appianate le difficoltà che stava incontrando a Roma la ristampa dell'opera. Ripeterono il tentativo col card. Della Somaglia, che manifestò il suo gradimento e la sua disponibilità. Anche in questo caso, il testo steso dal Panzuti non piacque a Mautone, che il 12 agosto 1826 scriveva al rettore maggiore:

«Il povero P. Panzuto per l'affare della sua morale si è molto riscaldato di testa, ha fatto una dedica al Cardinal della Somaglia da cavallo sfrenato»<sup>166</sup>.

#### 9. — *Una strada sempre più erta*

Mautone non nascondeva che, ad onta dei suoi sforzi, la strada stava facendosi sempre più erta:

«Il P. Panzuto le cose da me scrittele riservatamente le ha fatte giungere all'orecchio degli avversari, e m'hanno fatto rompere que' fili, che io aveva tirati, per riportare una eclatante vittoria. Non può credere cosa hanno fatto essi per distruggere le mie operazioni. Se non hanno potuto ottener tutto mediante un gran partito, che hanno qui, hanno ottenuto qualche cosa. Mi fanno vincere, ma non mi fanno trionfare. Dietro la decisione della congregazione dell'Indice *coram Sanctissimo* si erano provati, mediante la protezione del Card. Bertazzoli<sup>167</sup> e del Card. Cappellari, di far rivedere la morale dalla Congre-

<sup>164</sup> Il 19 settembre 1826, Mautone scriveva al rettore maggiore: «La prefazione di Panzuti sono dieci giorni che è andata alla revisione; starò a vedere. Ieri non aveva la Somaglia sottoscritto ancora la dedica. Sta affollato di affari sino ai capelli. La tiene da due mesi». AGHR, VI, D, 32, 21.

<sup>165</sup> Mautone al rettore maggiore, Roma 26 settembre 1826. AGHR, VI, D, 32/22.

<sup>166</sup> AGHR, VI, D, 32, 20

<sup>167</sup> Francesco Bertazzoli (1754-1830), arcivescovo di Edessa i.p.i. (1802-1823) e di Palestrina (1828-1830), fu nominato cardinale nel 1823. RITZLER - SEFRIN, *Hierarchia catholica* cit., VII, 15, 38, 184. Fu il primo prefetto della S. Congregazione degli Studi, istituita nel 1824 con la costituzione *Quod divina sapientia* di Leone XII.

gazione de' Studi, ma grazie a Dio lo seppi a tempo e fu sventata la mina. Ciò posto, ho deciso di non far saper nulla al P. Panzuti per non finire di rovinare l'affare, perché lui vuole cantare la vittoria prima di vincere. Tutto ciò le sia di governo»<sup>168</sup>.

Anche le modifiche apportate dal Panzuti alla prefazione - cosa del resto prevedibile - avevano destato perplessità. Per tali motivi la ristampa dell'opera venne sospesa, benché non definitivamente proibita.

Alla fine di settembre, Mautone informava il rettore maggiore sull'orientamento di alcuni cardinali:

«Cappellari per sistema è in opposizione col Beato, e più con Panzuti; egli è stato il Revisore dell'ultimo opuscolo del Fulgure<sup>169</sup>. Fece di tutto col S. Padre per far rivocare l'ordine del Segretario di Stato, che aveva inibita la stampa di tale opuscolo, perché riveduto da lui, etc. E' inutile l'avvicinarlo. *Inimico tuo nec credas in aeternum*. Michera<sup>170</sup> sta fuori, ed è accessibile»<sup>171</sup>.

Va ricordato soprattutto, «con accentuazione più schiettamente e integralmente religiosa che non nel Cappellari, come esponente di quella mentalità rigorista e fortemente autoritaria, ostile così al riformismo del Consalvi come alla sostanziale moderazione diplomatica di Leone XII». R. COLAPIETRA, F.B., in *Dizionario Biografico degli Italiani*, IX, Roma 1967, 484.

<sup>168</sup> Mautone al rettore maggiore, Roma 12 agosto 1826. AGHR, VI, D, 32, 20

<sup>169</sup> Cfr nota 96. Cappellari non mancò di manifestare la sua benevolenza verso De Fulgore anche dopo l'elezione al soglio pontificio. Il 7 dicembre 1831, ad esempio, lo ringraziava dell'omaggio delle sue *Institutiones theologiae moralis excerptae ex Institutionibus theologicis*, pubblicate a Napoli nel 1830. Cfr G.B. GALLO, *Necrologia di Gaetano de Fulgure*, in «La Scienza e la Fede», 1 (1841), 302-305, 304; CAPASSO, *Cultura* cit., 55.

<sup>170</sup> Ludovico Micara (1775-1847), ministro generale dei Cappuccini e predicatore del Palazzo Apostolico, venne nominato cardinale *in pectore* il 20 dicembre 1824 e pubblicato il 13 marzo 1826. Il 4 luglio dello stesso anno, fu ascritto a quattro Congregazioni: degli Affari Ecclesiastici Straordinari, della Disciplina Regolare, dell'Esame dei Vescovi in Sacra Teologia e dell'Indice. *Lexicon capuccinum*, Romae 1951, 1113-1114; PÁSZTOR, *La Congregazione* cit., 206; C. WEBER, *Kardinäle und Prälaten in den letzten Jahrzehnten des Kirchenstaates*, Stuttgart 1978, *passim*.

<sup>171</sup> Mautone al rettore maggiore, Roma 26 settembre 1826. AGHR, VI, D, 32/22. Allorché scriveva queste parole, Mautone ignorava ancora che alcuni giorni prima il governo generale dell'Istituto aveva ribadito l'intenzione di ristampare l'opera del Panzuti, stabilendone anche il mezzo di finanziamento. Nel *Libro delle Consulte Generali* (conservato in APN), III, f. 112', si legge sotto il 23 che il governo generale quel giorno aveva deciso: «per la stampa della Morale del nostro P. Panzuto, stimata tanto vantaggiosa, specialmente alla nostra gioventù, si prenda il danaro della Cassa del nostro Beato, per indi rimettervisi collo smaltimento della medesima

In novembre, Mautone presentò al p. Giuseppe Maria Velzi, maestro del Sacro Palazzo - con la richiesta del necessario *imprimatur* - la dedica al card. Della Somaglia della *Theologia moralis* del Panzuti. Il 14 novembre, il p. Velzi la trasmetteva al p. Bardani perché, avendo saputo che la S. Congregazione dell'Indice avrebbe esaminata nella prossima consulta la nuova prefazione di detta opera, riteneva opportuno che la valutazione dei due scritti fosse univoca<sup>172</sup>.

Come stabilito dal secondo punto delle condizioni da essa poste, finalmente la S. Congregazione incaricò due consultori di esaminare la nuova prefazione dell'opera del Panzuti, per verificarne l'oggettività. Si temeva che - qualora essa avesse ecceduto nell'esaltare i meriti dottrinali del b. Alfonso, forzando il significato delle approvazioni concessegli dalla Santa Sede - finisse per alimentare la polemica in corso tra rigoristi e benignisti, con pregiudizio della carità cristiana e con scandalo dei fedeli.

Il 14 novembre, vennero nominati i due revisori: Pio Bighi, rettore e professore di morale nel Seminario Romano; e p. Vincenzo Garofali, abate generale dei Canonici Regolari Lateranensi e futuro arcivescovo di Laodicea i.p.i.<sup>173</sup>.

Nel suo voto del 18 novembre, il Bighi riconobbe che la nuova prefazione non conteneva affermazioni ampollate, del tipo di quelle giustamente disapprovate nella precedente; ma notò anche che, in pratica, persisteva nel sostenere che i decreti emanati dalla S. Congregazione dei Riti avevano, quanto meno, conferito al magistero alfonsiano un vantaggio su quello dei suoi oppositori.

All'inizio di dicembre, Mautone scriveva al rettore maggiore:

«Non ancora ho avuto il permesso di stampare. Le scrissi l'intenzione di Bardano, Segretario dell'Indice. Molti amici le hanno

opera morale». Il *Diario Cocle* cit. (p. 132) registra, sotto la data del 24 settembre: «Si è approvata la ristampa della *Morale* del P. Panzuti in Roma, anche a spese delle case». L'a. ringrazia vivamente il p. Giovanni Vicidomini, archivistica della Provincia Napoletana dei Redentoristi, delle informazioni fornitegli.

<sup>172</sup> La cautela del p. Velzi può spiegarsi anche col fatto che era stato nominato maestro del Sacro Palazzo da meno di due mesi. Cfr nota 114.

<sup>173</sup> Vincenzo Garofali (1760-1839), dopo essere stato abate generale dei Canonici Regolari Lateranensi (1823-1829), venne nominato arcivescovo di Laodicea i.p.i. nel 1832. RITZLER - SEFRIN, *Hierarchia catholica* cit., VII, 230. Era consultore delle Sacre Congregazioni dei Riti (dal 6 settembre 1800), di Propaganda Fide (dal 17 luglio 1817), del Sant'Ufficio (dal 20 gennaio 1822) e dell'Indice (dall'8 giugno 1822). N. WIDLOECHER, *Vincenzo Garofali Canonico Regolare Lateranense, arcivescovo tit. di Laodicea (1760-1839)*, Roma 1939, 161.

parlato, che non approvata e non disapprovata non compete all'onore del Beato ed Autore del epitome; tanto più che detto Autore, alla pag. 50 della detta opera, dichiara che il *nihil censura dignum* s'intendeva non approvazione dommatica o semidommatica, ma esente da censura, etc.<sup>174</sup> Non so cosa farà.

«Intanto, sono stato due volte dal Segretario di Stato e non ho potuto parlargli, per significargli tal pensiero di Bardano. Minichelli<sup>175</sup> sta a letto con febbre e nemmeno ho potuto fargli parlare. Ci tornerò lunedì, e non dubiti che non lascerò pietra da smuovere.

«Con questa occasione parlai col Segretario degli Affari Esteri. Mi fece leggere la lettera di questo Pronunzio<sup>176</sup>, il quale diceva che avrebbe presa tutta la premura dell'affare, e si sarebbe abboccato col Ministro Tommasi. Il detto Segretario, a mia insinuazione, mi disse che avrebbe replicate le premure. Tutto le serve di governo».

Tre settimane dopo la situazione non si era ancora sbloccata, come apprendiamo dal Mautone stesso:

«Fui dal Segretario di Stato, le consegnai la memoria secondo esso desiderava, e con altra dedica e prefazione. Mi disse che non avessi fretta, e che se ne discorreva all'anno nuovo. Quest'ultima prefazione è stata semplice, ma senza alcuna spiega del Decreto *nihil censura dignum*.

«Si assicuri che in questo affare di Panzuti ho perduto testa e gambe; sia tutto per amor di Dio e per bene della Congregazione. La mia speranza non la metto nella mia industria, ma in Gesù Cristo, Maria Santissima e nel nostro Beato. Ha fatto molto bene ad ordinare le preghiere descritte, e che Vostra Paternità Reverendissima anche sta speranzato nei medesimi. La dedica rimessami la terrò, nel caso potesse servire. L'ultima prefazione data alla Somaglia è la terza. Facci la Divina Provvidenza, che tutto opera per nostro bene»<sup>177</sup>.

<sup>174</sup> PANZUTI (*Theologia moralis*, I, 50), dopo aver elencati i vari interventi della Santa Sede circa la dottrina alfonsiana, scriveva: «Quibus Decretis non asserimus jam, Sedem Apostolicam judicio quodam dogmatico Ligorii doctrinam definisse, tamquam veram, et sacram: sed eam posthac inurere vel laxitatis, vel imprudentiae nota, aliisve id genus».

<sup>175</sup> Si trattava di don Antonio Menichelli, segretario particolare del card. Della Somaglia. Cfr PÁSZTOR, *La Segreteria di Stato* cit., I, 81; II, 396, 402.

<sup>176</sup> Si trattava dell'uditore Benedetto Sartori, che a Napoli sostituiva il nunzio durante la visita compiuta a Roma, nel novembre del 1826, da mons. Giustiniani. Allorché quest'ultimo venne trasferito alla nunziatura di Lisbona, Sartori resse la nunziatura di Napoli in attesa del successore. Nel 1827 seguì a Vienna, sempre in qualità di uditore, il nuovo titolare di quella nunziatura, Ugo Spinola. ASV, Segreteria di Stato, Esteri, rubrica 252 (1826), busta 457.

<sup>177</sup> Mautone al rettore maggiore, Roma 23 dicembre 1826. AGHR, VI, D.

10. – *Condizionamenti politici*

L'anno 1826 che si chiudeva dovette lasciare nei Redentoristi l'amara sensazione di essere finiti in un vicolo cieco. In realtà, gli ostacoli che trovava l'affare Panzuti avevano motivazioni molto più serie di quanto Mautone, i suoi confratelli e gli amici pensassero.

Agli inizi del 1826, Leone XII aveva abbandonato i suoi programmi di restaurazione religiosa su base popolare.

«L'atteggiamento filogovernativo e antiultramontano apertamente assunto dagli episcopati di alcuni paesi, prospettando alla S. Sede il pericolo di un isolamento sul piano internazionale, determina in essa uno sforzo di maggiore avvicinamento alla politica dei Metternich, dei Villèle e dei Nesselrode, e perciò [...] la temporanea rinuncia a sostenere le forze e gli ideali dell'"ultramontanismo". Di questa svolta dell'anno 1826 sono segni caratteristici la disgrazia in cui cadde il Marchetti<sup>178</sup> e l'allontanamento del Ventura dall'insegnamento alla Sapienza»<sup>179</sup>.

Durante il 1826, «la frattura interna nel movimento zelante di rinnovamento religioso anticonsalviano, che aveva portato alla tiara il Della Genga, si appalesa e si definisce in termini che andranno man mano precisandosi ed aggravandosi». L'estate di quell'anno segna «una svolta, un punto di crisi, in seguito al quale, nel male come nel bene, il gruppo estremista risulta isolato, appartato, nei confronti della politica vaticana. In seno a quest'ultima si verrà a definire una particolare posizione ideologica e pratica, che sarebbe scorretto chiamare di compromesso o centrista, ma che si presenta comunque come un *quid medium* valido a temperare l'originaria istanza teologica e spiritualistica con ben concrete esigenze di politica militante. Animatore di questa convergenza e, in un certo senso, sua incarnazione ideale è senza dubbio il Cappellari, questo canonista e polemista dottissimo che sembra improvvisarsi (ma si tratta d'una maturazione di lunga mano!) diplomatico e riformatore degli studi, riuscendo su queste basi a stringere parallelamente rapporti in sé diversissimi,

---

32/29.

<sup>178</sup> Su Giovanni Battista Marchetti (1753-1829), cfr STELLA, *Il giansenismo in Italia* cit., II/1, *passim*. Sugli avvenimenti del 1826 che lo coinvolsero, cfr R. COLAPIETRA, *L'insegnamento del Padre Ventura alla Sapienza*, in «Regnum Dei», 17 (1961) 232, 244, 248, 250.

<sup>179</sup> G. VERUCCI, *La Chiesa da Pio VI a Leone XII. A proposito di due libri recenti*, in «Rassegna Storica del Risorgimento», 50 (1963) 523.

come quelli rispettivamente col Berneti[ ...] e col Bertazzoli»<sup>180</sup>.

Contro questo gruppo prestigioso - di cui faceva parte anche il Lambruschini - «contro i suoi collaboratori tecnici, che andavano dal Soglia, uomo di fiducia del pontefice, al consalviano Capaccini, contro un'atmosfera generica di diffidenza, di estraneità, di prudenza, che accomunava il Della Somaglia al De Gregorio, venne a clamoroso fallimento il tentativo ambizioso degli ultramontani di egemonizzare la cultura e la pubblicistica ufficiali per utilizzarle ai loro disegni di massiccia ed operante presenza della Chiesa in tutti gli aspetti, soprattutto sociali, della vita pubblica contemporanea»<sup>181</sup>.

Si comprende facilmente che, in questo contesto, le autorità romane non potevano gradire la pubblicazione dei voti sull'opera del Panzuti, due dei quali formulati da esponenti di spicco del movimento lamennaisiano, come il Ventura e l'Orioli. Ci si può anche rendere conto, ad esempio, che il comportamento del cardinale Della Somaglia, che ai Redentoristi poteva sembrare frutto di disinteresse per le loro richieste, era in realtà dettato dal ruolo di moderatore svolto nella crisi di quell'anno dal vecchio segretario di Stato, «che una lunga tradizione acritica persiste a confinare nelle secche dell'estremismo più oscuro e retrogrado, e che viceversa s'ispirava alla migliore tradizione diplomatica, magari peccante per eccesso di pragmatismo e di strumentalismo»<sup>182</sup>.

Casualmente, in febbraio Mautone seppe che il segretario di Stato aveva di proposito bloccato la pratica relativa all'opera del Panzuti, per «raffreddare un poco più le teste riscaldate dei Domenicani contrari alla stampa»<sup>183</sup>.

<sup>180</sup> COLAPIETRA, *L'insegnamento* cit., 231-232.

<sup>181</sup> *Ibid.*, 232. Lo stesso autore scrive ancora: «Il capitolo dogmatico e dottrinario della storia dell'ultramontanismo si chiude con la sconfitta, cagionata dalle circostanze internazionali che postulano per la Chiesa una posizione di raccoglimento e di moderazione». *Ibid.*, 247.

<sup>182</sup> COLAPIETRA, *L'insegnamento* cit., 236.

<sup>183</sup> Il 10 febbraio 1826, Mautone scriveva da Roma al rettore maggiore, a proposito di un colloquio avuto con mons. Castracane, segretario della S. Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari: «Mi disse finalmente il detto Segretario che il Segretario di Stato le parlò dell'affare di Panzuti; le disse che non ancora stimava trattare l'affare suddetto, perché voleva far raffreddare un poco più le teste riscaldate dei Domenicani contrari alla stampa. Per non seccare il Cardinale direttamente, le feci parlare da esso Segretario, col quale ho presa conoscenza. Tutto le serva di governo, e non creda il P. Panzuti che io mi sia dimenticato del suo affare. La prego scrivergli in genere che io veglio, e che abbia pazienza». AGHR, VI, D. 33/7.

Se il comportamento del cardinale dovette apparirgli ambiguo, dal canto suo Mautone era stato reticente con il rettore maggiore. Per esempio, non gli aveva detto che il 12 dicembre 1826 si era recato ancora una volta dal p. Bardani, a sollecitarlo di concludere l'affare. Ma questi, irritato dalla voce che gli attribuiva la responsabilità del ritardo, aveva preso la palla al balzo per chiamarsi fuori, pregando i Redentoristi di trattare d'allora in poi direttamente col cardinale prefetto. A quanto pare, Mautone gli aveva risposto che ritirava la pratica in corso presso la S. Congregazione dell'Indice, per presentarla ad altro dicastero, probabilmente alla Segreteria di Stato, dove contava migliori entrate. Informato della cosa dal p. Bardani, il p. Garofali - che peraltro si era già dichiarato contrario alla pubblicazione a Roma dell'opera del Panzuti - aveva evitato di stilare il suo voto, restituendo il 19 dicembre la relativa documentazione che gli era stata fornita<sup>184</sup>.

### 11. - *Calo di tensione*

Con il passar del tempo, la speranza di concludere positivamente la vicenda si faceva sempre più tenue, e Mautone non ne faceva mistero. Sembra anche che enfatizzasse alcune informazioni in suo possesso, atte ad avallare tale valutazione dei fatti. Alla fine di marzo 1827, ad esempio, informava il rettore maggiore su un colloquio avuto con mons. Marulli, delegato di Benevento, che stava raggiungendo la sua nuova sede di Ancona:

«Ieri sera mi diede una notizia che mi funestò. Mi disse che costesso Governo aveva proibita la morale del P. Panzuti, per la proposizione dei contrabandi delle Dogane<sup>185</sup>. Desidero a posta corrente sapere la verità. Disse che glielo riferì il P. Monforti. Io stento a crederlo, e ne attendo il netto»<sup>186</sup>.

---

<sup>184</sup> Era quindi inesatto ciò che Bardani scriveva il 23 dicembre 1828 a Tosti: «Il fatto del padre Panzuti incominciò nel febbraio 1826, fu risolto circa l'agosto, e l'opera non è stata mai stampata, perché i padri liquorini non hanno voluto adattarsi alle condizioni riferite». SAVIO, *Devozione* cit., 654.

<sup>185</sup> Probabilmente, il riferimento era a ciò che Panzuti scriveva a proposito dell'obbligatorietà delle leggi penali. Cfr PANZUTI, *Theologia moralis* cit., I, 84-86. Cfr anche S. ALPHONSUS, *Theologia moralis* (lib. III, tract. V, «De septimo praecepto decalogi»): «Quaeritur 3°. An fraudantes gabellas peccent et teneantur ad restitutionem».

<sup>186</sup> Mautone al rettore maggiore, Roma 27 marzo 1827. AGHR, VI, D. 33/9. La notizia fornitagli dal delegato dovette apparire attendibile a Mautone, che il 7

Tra i confratelli napoletani, qualcuno cominciò a dubitare che Mautone nutrisse veramente interesse per una positiva soluzione dell'affare. Lo si desume dalla lettera da lui inviata al rettore maggiore alla metà di aprile:

«Ho ricevuto la Sua stimatissima e l'ho letta con positivo dispiacere, perché pare che Vostra Paternità Reverendissima mi crede trascurato ed oscitante [...] pel compendio della morale del P. Panzuti. Per sincerarla e farle conoscere la mia condotta [...] sono a dirle» che, riguardo «alla morale del P. Panzuti, io per non dargli amarezza non le ho scritto minutamente quanto è succeduto.

«Deve sapere che li Domenicani hanno giurato che detta morale non si dia alla stampa. Uno è il Maestro del Sacro Palazzo, dal quale dipende la stampa. Un altro è Segretario dell'Indice, e da cui dipende la prima risoluzione. Questi ed altri hanno li più grandi rapporti col Papa e con li Eminentissimi, per cui hanno tirati al loro partito sei Cardinali, e specialmente il Cardinal Castiglione, Prefetto della Congregazione dell'Indice, ed il Cardinal Bertazzoli, Prefetto della Pubblica Istruzione, il quale voleva onninamente risaminare la morale come pernicioso alla gioventù. Non mi costò poco per spostarlo da questo pensiero.

«Per il Cardinal Castiglione poi, deve sapere che l'hanno impressionato li Domenicani che la ristampa di questa morale accenderebbe un fuoco nei due partiti, che porterebbe delle cattive conseguenze, e che nel partito contrario molti stanno preparati a scrivere, ed io avendo insistito col medesimo con molta premura, egli s'infuriò talmente che sbalzò due volte dal sofà dove stava seduto, e mi caricò di tante ingiurie, che io non ho avuto più coraggio di ritornarci, anzi quando me ne ricordo mi viene una specie di paralisia, ed Iddio sa che afflizioni di spirito ci ho sofferto, ed incomodi di salute.

«Non ho stimato di scriverlo, sì per non affliggere Vostra Paternità Reverendissima, e non dare motivo al povero P. Panzuti di fargli venire un tocco apopletico. Qualora adesso, dopo tanti bocconi amari, ho da essere stimato per trascurato, stimo di farle tutto presente. Non per questo ho cessato dall'impegno, ed ecco il motivo per cui feci capo al Cardinal della Somaglia. Ci ho parlato sei volte, e l'ultima fu Venerdì Santo, e la risposta è stata: "Facciamo raffreddare un poco più le teste riscaldate". Posto tutto ciò, mi dica che altro poteva fare, e che altro resta da fare»<sup>187</sup>.

---

Delegato Marulli relativamente all'opera del P. Consultore Panzuti». AGHR, VI, D. 33/10.

<sup>187</sup> Mautone al rettore maggiore, Roma 16 aprile 1827. AGHR, VI.D.33/13. SAVIO, *Devozione* cit., 646. A quella data, doveva già essere stata presa la decisione di

Le autorità romane si occuparono dell'argomento anche nei mesi successivi, a seguito di richieste di chiarimenti, provenienti dall'Italia e dall'estero.

Il card. Castiglioni continuò - anche dopo la sua elezione al pontificato, avvenuta il 31 marzo 1829 - a raccomandare la moderazione ai Redentoristi. Informando il p. Cocle dello svolgimento della prima udienza concessagli il 4 maggio da Pio VIII, Mautone scriveva il giorno stesso che il nuovo pontefice lo aveva ringraziato dei voti augurali, espressigli a nome del rettore maggiore e dell'intero Istituto redentorista:

«Ha soggiunto che la nostra Congregazione l'ha avuta sempre a cuore e sempre l'avrà. Ha fatto un elogio al nostro Beato Fondatore, dietro il quale mi ha inculcato, volendo alludere all'affare di Panzuti, Basso, Tingelo e Folgari, che nelle vertenze, questioni e difese del suddetto nostro Beato usassimo prudenza, moderazione, etc., e ciò per onore del ridetto Beato e nostro, ed anche per la circostanza critica de' tempi»<sup>188</sup>.

## 12. - Una vittoria senza trionfo

I Redentoristi, constatato quanto difficile fosse conseguire il «trionfo» che si erano ripromessi, dovettero convincersi che tutto sommato era meglio accontentarsi della «vittoria» che il p. Mautone dichiarava di avergli procurato. Anche perché quest'ultimo poteva contare molto meno di prima sull'appoggio del card. Della Somaglia, che nel giugno del 1828 aveva cessato di essere segretario di Stato, sostituito dal card. Bernetti<sup>189</sup>. D'altra parte, una onorevole via d'uscita era stata loro fornita dallo stesso De Fulgore, che aveva di-

---

non ristampare l'opera del Panzuti. In un rendiconto inviato da Mautone al rettore maggiore il 28 maggio seguente, si legge infatti: «mandati per stampare la Morale del P. Panzuti dal P. Basso, Docati cento venticinque. Che di poi, mutatasi intenzione di non più volerla stampare, [...] alli 8 aprile 1827 notai all'introito del Beato in Scudi romani 100». AGHR, VI, D, 36/6. Nel 1830, ducati 100 napoletani equivalevano ad 80 scudi romani. *Ibid.*

<sup>188</sup> AGHR, VI, D, 35/6.

<sup>189</sup> Si ignora se Mautone conoscesse personalmente il card. Tommaso Bernetti, e se quest'ultimo condividesse la devozione del suo predecessore verso il beato Alfonso. Corse però voce che, nell'ottobre del 1827, Bernetti avesse assunto - con effetto positivo - una pozione (a base di fuliggine) contro la podagra, la cui composizione si diceva svelata in sogno dal Beato a certo Nicola Sibilio, corriere della Delegazione di Frosinone. Cfr Mautone al Rettore maggiore, Roma 27 ottobre 1827. AGHR, VI.D.33/19 a-b.

chiarato di voler rinunciare a cimentarsi ulteriormente in polemiche<sup>190</sup>. Insistere nella diatriba poteva poi comportare dei rischi tutt'altro che immaginari, mettendo in forse il conseguimento del fine che in quel momento l'Istituto redentorista perseguiva con tutte le loro forze: la canonizzazione del Fondatore<sup>191</sup>.

Un concreto, importante passo avanti in tale direzione venne compiuto il 3 dicembre 1829, con l'approvazione da parte di Pio VIII dei due miracoli ottenuti per intercessione del beato Alfonso<sup>192</sup>. Il Papa aveva voluto compiere tale atto nella chiesa del Gesù, in occasione della festa di s. Francesco Saverio - con il cui nome era stato battezzato - ribadendo così che lo zelo apostolico faceva del beato Alfonso Maria de Liguori un esimio imitatore dell'Apostolo delle Indie<sup>193</sup>. Le condizioni di salute permisero a Pio VIII soltanto il 20 aprile dell'anno seguente di tenere la congregazione *Super tuto*, che apriva la strada alla solenne canonizzazione<sup>194</sup>. Chi prevedeva che questa si sarebbe effettuata in tempi brevi si ingannava. Stava infatti per iniziare - con la detronizzazione di Carlo X di Francia, avvenuta nel luglio del 1830 - un periodo di gravi turbolenze politiche. Anche lo Stato pontificio vi fu coinvolto, in conseguenza della rivoluzione che nei primi mesi del 1831 divampò in alcune sue provincie. In tali circostanze, non era certo il caso di mettere in moto la macchina - allora particolarmente complessa - della canonizzazione. Senza parlare delle difficoltà di reperire la somma necessaria a coprire le relative spese, specialmente da parte dei postulanti di qualcuno dei beati, dei

---

<sup>190</sup> «Se il P. Basso, o Coppola, o altri vorrà altro replicare contro la mia *Breve Risposta*, o pur contro questa *Apologia*, mi protesto, che non sarò più per rispondergli; sì perché così conviene alla mia età, ed al mio carattere; sì perché son sicuro, che niente si può più dir di sodo». DE FULGORE, *Apologia* cit., 111-112.

<sup>191</sup> Nel 1827 Francesco Maria Baccari pubblicava a Roma la prima edizione della sua *Pratica del confessionale*, di orientamento rigorista.

<sup>192</sup> L'iter della causa di canonizzazione di Alfonso era stato facilitato dalla decisione del card. Della Somaglia - su richiesta del card. Carlo Odescalchi, nominato il 16 giugno 1827 relatore di detta causa - di sospendere quello della causa di beatificazione del ven. Benedetto Labre. AGHR, 050701: PCSA/01, 0981.

<sup>193</sup> Il 12 dicembre 1829, Mautone, informando il rettore maggiore sullo svolgimento della cerimonia, scriveva: «Si dispensarono a' Gesuiti ed astanti circa 800 decreti. Fui a ringraziare il Cardinal Ponente, che la riverisce. Questa mattina sono stato a ringraziare il Generale dei Gesuiti, che anche l'ossequia. Non si può credere il contento dei Gesuiti, ed anche di tutta Roma». AGHR, VI, D, 35/17.

<sup>194</sup> Il decreto *super tuto* porta la data del 16 maggio 1830. Cfr «Diario di Roma» n° 42 del 1830.

quali era stata fissata la canonizzazione con Alfonso. Anche per rendere più accessibile il relativo onere finanziario, era stato infatti accolto il suggerimento del nuovo papa di attendere la conclusione di altri processi, ripartendo i costi di un'unica cerimonia tra le varie postulazioni.

In realtà, Gregorio XVI aveva probabilmente avuto altri motivi per dilazionare la canonizzazione di Alfonso<sup>195</sup>. Come si è visto precedentemente dalla testimonianza di Mautone, egli non nutriva particolare simpatia per la dottrina morale alfonsiana. Ne era la prova il fatto di essersi schierato tra coloro che avevano ostacolato l'edizione romana della *Theologia moralis* del p. Panzuti. Diventato papa, non poteva ignorare le simpatie manifestate da La Mennais e dai suoi seguaci per Alfonso, e il conseguente rischio che la sua canonizzazione venisse interpretata come una concessione al partito dell'abate bretone, che egli era invece intenzionato a colpire<sup>196</sup>. Fu così che, per il momento, i devoti del de Liguori «dovettero accontentarsi della decisione della Sacra Penitenzieria del [5 luglio] 1831, che almeno li rassicurava sulla continuità della posizione romana. Ma come ricorda[va] nel 1834 Vermot<sup>197</sup>, l'oppositore di Gousset, "l'approvazione della Sacra Penitenzieria non uguaglierà mai quella di un decreto di canonizzazione"»<sup>198</sup>.

Tornando all'affare Panzuti, va detto che agli occhi di quei Rendentoristi che avevano cura delle finanze dell'Istituto una soluzione di compromesso offriva anche il non trascurabile vantaggio di permettere lo smaltimento delle molte copie della *Theologia moralis* di Panzuti tuttora invendute, che la ventilata edizione romana dell'opera avrebbe inevitabilmente condannato al macero<sup>199</sup>.

<sup>195</sup> C. LANGLOIS, *La difficile conjoncture liguorienne de 1832*, in AA.Vv., *Penser la Foi. Recherches en théologie aujourd'hui. Mélanges offerts à Joseph Moingt*, sous la direction de J. Doré et C. Theobald, Paris 1993, 650.

<sup>196</sup> L'enciclica *Mirari vos* portava la data del 15 agosto 1833.

<sup>197</sup> [VERMOT], *Lettres d'un curé de \*\*\* à M.G., vicaire capitulaire du diocèse de Besançon sur la prétendue justification de la théologie du B. Liguori*, Reims 1834, 8.

<sup>198</sup> LANGLOIS, *La difficile conjoncture* cit., 650.

<sup>199</sup> Nel *Diario Cocle* cit. (p. 49) si legge sotto l'8 giugno 1825: «Si è fatto il conto della spesa occorsa nella stampa della *Morale* [del p. Panzuti], e n'è risultato che 96 fogli, a ducati 12:66 il foglio, per 1.510 copie importano ducati 1218:52. Fatiche straordinarie, ducati 12; ligatura, ducati 64; per correzione, ducati 9:60. In uno ducati 1308:12. Che poi per arbitrio sono stati ridotti a ducati 1304. E si è stabilito che tutte le somme [provenienti] dalla vendita di detta opera

Ma anche coloro che non erano sensibili a tale prosastico argomento, avevano di che rallegrarsi della soluzione prospettata. In fin dei conti, la vicenda non era stata inutile, dato che l'eco della controversia si era diffusa in Italia ed all'estero, accrescendo l'interesse per l'opera del Panzuti, sia dentro che fuori della Congregazione redentorista<sup>200</sup>.

Anche all'autore tale soluzione dovette apparire ragionevole, tanto più che stava mettendo a punto una nuova opera, un manuale di teologia dogmatica<sup>201</sup>, per la cui pubblicazione - che iniziò nel luglio 1828 - andavano reperiti i necessari fondi<sup>202</sup>. Si aggiunga che anche

s'introiteranno dal P. Panzuti per darne conto al P. Rettore Maggiore». L'opera era venduta al prezzo di ducati 2:20. Cfr P. Camillo Giordano al rettore maggiore, Frosinone 16 agosto 1827. AGHR, VII, D, 8/a.

<sup>200</sup> Il 3 novembre 1827, Mautone scriveva da Roma al rettore maggiore, informandolo di avere ricevute due casse, con 40 copie dell'opera del Panzuti. AGHR, VI, D, 33/19 b. Nel *Diario Cocle* cit. (p. 197) si legge, ad esempio, sotto il 26 novembre 1826: «Si spediscono i libri copie 60 della *Morale* del P. Panzuti per Friburgo, per essere stata prescelta in quelle Scuole tra tutti gli altri *Istituti*». E, sotto il 6 settembre 1828 (*ibid.*, 235): «Si mandano 60 esemplari delle *Istituzioni Morali* del P. Panzuti a Friburgo, con la direzione a Mons. Verdier François in Genova, col notaumento del prezzo e delle spese in ducati 130. E si scrive a Friburgo ed a Genova sull'oggetto». Nella città svizzera, la vendita dell'opera del Panzuti era curata dal Redentorista p. Alois Czech. Cfr *Diario Cocle* cit., pp. 92, 192, 263, 272; T. LANDTWING, *Die Redemptoristen in Freiburg in der Schweiz, 1911-1847*, Roma 1955, 112.

<sup>201</sup> *Sacrae theologiae speculativae institutiones a Blasio Panzuti Congregationis Sanctissimi Redemptoris clericis juvenibus eiusdem praesertim Congregationis propositae*, voll. 5, Neapoli, ex Typis Raphaelis Miranda, 1828-1831. A detta di Cocle (*Diario Cocle* cit., 199), quest'opera era stata pubblicata da Panzuti su richiesta del rettore dei Redentoristi di Bischenberg. Il successore di Cocle, Giancamillo Ripoli, aveva per essa scarsa considerazione, tanto da sconsigliare al p. von Held di ristamparla in Belgio. Lo si apprende da una lettera dell'aprile del 1833, con la quale p. Sabelli informava quest'ultimo che il rettore maggiore riteneva inopportuno ristampare le *Institutiones* dommatiche di Panzuti, già accantonate da vari seminari che le avevano adottate. Sugeriva invece di ripubblicare l'*Homo apostolicus* di s. Alfonso. ARCHIVES C.SS.R., Bruxelles-Nord, L8340316. L'a. ha ricevuto tale notizia dal p. Jean Béco, che ringrazia vivamente. Le Costituzioni del 1764 prescrivevano che i chierici dell'Istituto redentorista dedicassero tre anni allo studio della teologia dogmatica. *Codex regularum*, p. 368, n. 995. Il piano di studio in vigore durante la Restaurazione (cfr note 58-68) prescriveva, al termine del biennio filosofico: «Di poi si passerà allo studio della Dommatica Teologia, facendo principio da' Luoghi Teologici del Melchior Cano. Per gli altri trattati si potrà far uso dell'Habert, tranne quello della Grazia, per cui potrà adoprarsi il Tournelli [sic]. E infine non si ometterà il trattato de' Sacramenti dello stesso Habert. In tutto questo corso s'impiegheranno circa 3 anni». APN, Congregazione: II. Regole e Costituzioni, 18.

<sup>202</sup> Nel *Diario Cocle* cit. (p. 223), sotto il 3 luglio 1828, si legge: «Dopo la re-

altri confratelli avevano composto delle opere, ed erano in attesa di poterle pubblicare<sup>203</sup>.

Nuove edizioni della *Theologia moralis* del Panzuti vennero realizzate nel 1833<sup>204</sup> - probabilmente sfruttando l'effetto prodotto dalla summenzionata risposta data il 5 luglio 1831 dalla S. Penitenzieria ad una domanda avanzata dal card. Rohan-Chabot, arcivescovo di Besançon<sup>205</sup> - e nel 1840<sup>206</sup>, ambedue dall'editore Miranda di Napoli. Panzuti poté così prendersi la sua piccola rivincita, pubblicando quei voti dei quattro revisori favorevoli alla sua opera, di cui nel 1826 la S. Congregazione dell'Indice gli aveva proibito la stampa<sup>207</sup>. Nel 1842 egli dette alla luce un volume di soluzioni di casi morali<sup>208</sup>, nel 1843 una dissertazione sul prestito ad interesse<sup>209</sup>, e nel 1844 un volume di prediche in onore di s. Alfonso<sup>210</sup>.

visione fatta da' PP. Cassese e Luciano, P. Panzuti comincia la stampa de' *Luoghi Teologici*».

<sup>203</sup> Era il caso del p. Antonio Miele (1776-1833), autore di *Strada sicura al santuario o sia Qualità e condizioni che si ricercano in ascendere al sacerdozio*, Napoli, Criscuolo, 1832; e di p. Luciano Liberatore (1782-1862), autore di un'opera intitolata *La filosofia vindicatrice della religione*, voll. 4, Napoli 1834-1835. Cfr DE MEULEMEESTER, *Bibliographie*, II, 249-250, 280.

<sup>204</sup> B. PANZUTI, *Theologia moralis*...Napoli, Miranda, 1833, voll. 4.

<sup>205</sup> Cfr G. ORLANDI, *La causa per il dottorato di S. Alfonso. Preparazione - svolgimento - ripercussioni (1866-1871)*, in *SHCSR*, 19 (1971) 211-212. Cfr BERTHE, *Sant'Alfonso* cit., II, 676. L'8 febbraio 1833, il rettore maggiore Ripoli scriveva da Frosinone a Mautone: «Ho ricevuto la desiderata decisione di codesta Sagra Penitenzieria, la quale è di moltissimo onore al nostro Beato ed a tutti coloro che sieguono il di lui sistema. Io ringrazio V.R. delle premure, che si ha preso in averla. Subito la manderò in Napoli al P. Panzuti, perché fa onore alla dottrina del Beato Alfonso e di tutti noi suoi figli». *AGHR*, VIII, B, 14 (a).

<sup>206</sup> B. PANZUTI, *Theologia moralis*..., Napoli, Miranda, 1840, voll. 4.

<sup>207</sup> Cfr *ibid.*, pp. IX-XI.

<sup>208</sup> B. PANZUTI, *Casus eorumque resolutiones ad moralem theologiam universam pertinentes duce semper S. Alphonso Maria de Ligorio*, Neapoli 1842, voll. 2.

<sup>209</sup> B. PANZUTI, *Dissertazione teologico-morale regolatrice del mutuo, in confutazione dell'opuscolo del canonico Francesco Saverio Muzj, intitolato Omonia danizonica, ovvero La concordanza delle discordanti opinioni sul prestito della moneta*, Napoli, R. Miranda, 1843. Cfr F.S. MUZJ, *La omonia danizonica, ovvero La concordanza delle discordanti opinioni sul prestito della moneta*, Imola, Galeati, 1834. Muzj, che aveva terminato la sua opera a Sezze il 10 ottobre 1834, scriveva di non averlo potuto fare ad Imola - dove, a quanto pare, risiedeva - perché, «al peso opprimente delle quattro mie cariche aggiungevansi i saggi pubblici, e la chiusura dell'anno scolastico di questo Seminario e Liceo; non che la preparazione al prossimo mio ripatriamento». *Ibid.*, 3-6.

<sup>210</sup> B. PANZUTI, *Novenario di sermoni ed orazione panegirica in lode di S. Alfonso*

13. - *Una soluzione che fa testo*

Il «caso Panzuti» finì per fare testo, dal momento che la S. Congregazione dell'Indice vi fece ripetutamente riferimento<sup>211</sup>. Per esempio nel 1828, in occasione dell'invio a Roma da parte del card. Morozzo di una petizione anonima - ma scritta da Luigi Guala - in cui si chiedeva alla Santa Sede una dichiarazione, da dare alle stampe, circa la sicurezza della dottrina dell'allora beato Alfonso de Liguori, peraltro non espressamente menzionato. Vi si proponeva il seguente quesito: «Utrum quis possit, tuta conscientia, sequi in praxi hic et nunc doctrinam alicuius servi Dei comprehensam in operibus, in quibus Sancta Sedes declaraverit nihil censura dignum reperiri»<sup>212</sup>.

Il documento era stato trasmesso per competenza alla S. Congregazione dell'Indice, il cui segretario p. Bardani il 26 luglio 1828 scriveva all'avv. Tosti:

«Comparisce una petizione anonima, nella quale si chiede in sostanza una risposta dalla Santa Sede da stamparsi in cui venga dichiarata sicura e da seguirsi da ognuno la dottrina morale del beato Liguori, il quale non viene espressamente nominato, ma si individua col dire la dottrina sopra cui la Santa Sede ha pronunziato *nihil censura dignum in illa reperiri*. Questa petizione è stata acclusa dall'eminantissimo Morozzo, coll'istanza di risposta da stamparsi. Tace il nome del petizionario, e dice soltanto che un ben degno ecclesiastico e dei primi di questa diocesi - cioè di Torino - capo di conferenza ecc. ecc. Se ella potrà dare qualche notizia sopra di ciò, sarà ben gradita»<sup>213</sup>.

Nella sua risposta, Tosti deprecava quello che riteneva un «nuovo tentativo di questi riscaldati liguoristi», scorgendovi l'opera del «demone della discordia, ma sotto le forme le più maliziose per sorprendere, se fosse possibile, e compromettere la Santa Sede». La

*Maria de Liguori*, Napoli, R. Miranda, 1844. Sulle feste per la canonizzazione di Alfonso a Pagani, cfr *Breve ragguaglio della solennità ad onore di S. Alfonso Maria de Liguori nella chiesa di S. Michele di Nocera dei Pagani...*, Napoli, R. Miranda, 1839.

<sup>211</sup> Per esempio - oltre che in quella al card. Morozzo (cfr note 212-213, 218, 223) - nella risposta al vescovo di Amiens, circa l'autorità del magistero morale del b. Alfonso. Cfr BERTHE, *Sant'Alfonso* cit., II, 674.

<sup>212</sup> Il testo è stato pubblicato da SAVIO, *Devozione* cit., 644-645. Cfr anche G. CACCIATORE, *S. Alfonso de Liguori e il giansenismo. Le ultime fortune del moto giansenistico e la restituzione del pensiero cattolico nel secolo XVIII*, Firenze 1942, 436; LANTERI, *Carteggio* cit., V, Torino 1975, 238-239.

<sup>213</sup> SAVIO, *Devozione* cit., 643. La Memoria menzionata da Bardani è *ibid.*, 644-645.

petizione anonima presentata alla Santa Sede da un sacerdote piemontese, «capo di conferenza morale in Torino» - come si è detto, si trattava del Guala<sup>214</sup> - chiedeva che la morale del beato Alfonso de Liguori venisse dichiarata «sicura e da seguirsi da ognuno». Ma ciò non poteva concedersi, perché altrimenti la Santa Sede avrebbe contraddetto se stessa. Infatti, non si poteva dimenticare che varie volte essa aveva rifiutato di dichiararsi a favore della dottrina morale alfonsiana, a scapito di quella di altri autori.

A tale proposito, Tosti menzionava vari interventi delle autorità romane in merito, tra cui la dichiarazione pubblicata proprio dal p. Bardani nel 1823, a sconfessione delle affermazioni del p. Giaccone<sup>215</sup>. Insomma, si doveva evitare che, con una interpretazione partigiana del «decreto della S. Congregazione "nihil censura dignum"» si operasse in Piemonte «un cangiamento della dottrina morale»<sup>216</sup>.

Bisognava invece ribadire «la massima teologica che la Chiesa non interviene mai colla sua autorità nelle private dispute dei teologi intorno a punti opinabili. Infatti se essa comanda che la morale del Liguori sia seguita in pratica, interviene a dar giudizio e condanna indirettamente la altre morali». Anzi, per salvaguardare la pace e troncane sul nascere le dispute che rischiavano di divampare per colpa degli «accesi intolleranti liguoristi», bisognava convincersi di una cosa:

«che la presente questione non finirà mai, se francamente e pubblicamente non si dice che la morale del beato Liguori non ha, insomma, altro pondo che quella dell'Antoine, del Gerdil, del Collet e di quanti altri moralisti vi sono conformi al comun senso della Chiesa, checché sia il loro sentimento nelle materie opinabili»<sup>217</sup>.

Bardani era sostanzialmente d'accordo col Tosti. Infatti, il 18 settembre gli scriveva, drammatizzando un po' la situazione nel Regno di Sardegna e delle Due Sicilie: «Fino dai primi del 1826 ho esposto in ogni congregazione le più vive insistenze per una misura decisa sopra le note scandalose scissioni specialmente per Napoli e per il Piemonte». Come aveva fatto anche nella riunione del 18 agosto, allorché la S. Congregazione dell'Indice aveva deciso che cosa rispondere al card. Morozzo<sup>218</sup>.

<sup>214</sup> Cfr nota 212.

<sup>215</sup> Cfr nota 43.

<sup>216</sup> SAVIO, *Devozione* cit., 646.

<sup>217</sup> Tosti a Bardani, Torino, 11 agosto 1828. *Ibid.*, 648.

<sup>218</sup> *Ibid.*

Il 23 dicembre, Bardani, scrivendo al Tosti, tornava sull'argomento e si augurava che il provvedimento adottato potesse mettere «un qualche freno ai riscaldati dissidenti in morali dottrine». Ed aggiungeva:

«Intanto, affinché ella sia a piena notizia dell'estensione locale di queste questioni, le trascrivo tre dubbi venuti di Francia in proposito e trasmessi alla S. Congregazione dell'Indice dal S. Ufficio».

Si trattava delle tre seguenti domande:

«1. An Benedictus XIV approbavit theologiam moralem beati Liguori in omnibus eius partibus, principiis, atque singulis decisionibus; 2. An in actu beatificationis beati Liguori reprobatae fuerint opiniones ipsi oppositae, et signanter in materia probabilismi, ita ut iam non liceat illas tuta conscientia tueri, et in regulas assumere; 3. An tunc declaratum fuerit licere, aut oportere sequi in omnibus doctrinam moralem beati Liguori licitumque esse v.g. tenere opinionem minus tutam ex duabus aequaliter probabilibus, quemadmodum exponitur in primo volumine eius theologiae moralis».

A tali quesiti, Bardani aveva risposto:

«Nella S. Congregazione dell'Indice non è stata promossa questione alcuna sulla entità della dottrina del beato Liguori, onde dall'archivio non può aversi alcuna traccia per la soluzione dei suddetti dubbi. Soltanto in tre diverse occasioni è stato nominato nella predetta S. Congregazione per incidenza il beato Liguori»<sup>219</sup>.

Bardani passava poi ad illustrare brevemente tali interventi della sua Congregazione, scrivendo che il primo era stato causato dalla necessità di smentire il contenuto di un opuscolo pubblicato a Palermo nel 1817 - si trattava della *Descrizione* di Giaccone<sup>220</sup> - che attribuiva alla dottrina alfonsiana un ruolo mai riconosciutole dal papa; il secondo si era avuto in occasione dell'esame della *Theologia moralis* del p. Panzuti - trovata conforme alla dottrina del beato Alfonso - in vista di una sua ristampa romana, che non era poi stata realizzata, perché i Redentoristi non avevano voluto ottemperare ad alcune condizioni impostegli<sup>221</sup>; il terzo, infine, si era avuto allorché dal Piemonte era giunta richiesta di soluzione di un dubbio, che indirettamente «si riferiva alla dottrina del beato [Alfonso]»<sup>222</sup>. Dal

<sup>219</sup> *Ibid.*, 652-653.

<sup>220</sup> Cfr nota 2.

<sup>221</sup> Cfr note 144, 149, 173.

<sup>222</sup> SAVIO, *Devozione* cit., 643.

momento che tale dubbio era stato inviato dal card. Morozzo, la S. Congregazione aveva indirizzato a quest'ultimo la sua risposta<sup>223</sup>. In precedenza, dal cardinal prefetto Castiglioni - che pure personalmente nutriva stima per la morale alfonsiana - la decisione era stata sottoposta al giudizio del papa, che l'aveva pienamente approvata, ordinandone una fedele applicazione<sup>224</sup>.

#### CONCLUSIONE

Se durante il secolo che corre tra l'episcopato del card. Spinelli e quello del card. Ruffo Scilla<sup>225</sup> l'orientamento dominante tra il clero napoletano nel campo della teologia morale fu rigido<sup>226</sup>, si può dire che le vicende del «caso Panzuti» contribuirono a fargli cambiare direzione. Tale nuovo corso giunse a maturazione durante gli episcopati del card. Filippo Giudice Caracciolo (1833-1844)<sup>227</sup> e del card.

<sup>223</sup> *Ibid.*, 644-645, 652-653.

<sup>224</sup> A ragione, O. FUSI-PECCI (*La vita del papa Pio VIII*, Roma 1965, 157) scrive che il card. Castiglioni intendeva salvaguardare «la libertà di discussione tra gli studiosi, intorno alle questioni disputate», inculcando «serenità, rispetto reciproco e carità».

<sup>225</sup> Tra gli arcivescovi napoletani di quel periodo, generalmente inclini al rigorismo, dovette costituire un'eccezione il Teatino Card. Capece Zurlo. Cfr D. AMBRASI, *Riformatori e ribelli a Napoli nella seconda metà del Settecento. Ricerche sul giansenismo napoletano*, Napoli 1979, 221.

<sup>226</sup> A proposito dell'opposizione condotta a Napoli contro i Gesuiti, AMBRASI (*Riformatori cit.*, 108) scrive: «S'intese allora dare al termine gesuita l'équipollenza di lassista, d'innovatore in un senso che oggi diremmo modernista, di contro a una certa esigenza di ritorno alle origini, sicché fu considerato eretico chiunque si discostasse dalla morale rigida o rigorista dei giansenisti. Questi a loro volta erano sconfessati per gli errori teologici che erano alla base della loro morale e della loro politica antiromana. Nella Napoli di metà Settecento le due correnti teologiche erano presenti per mezzo di personaggi di buona rilevanza storica. Dopo gli studi di questi ultimi decenni, non è azzardato affermare che il clero napoletano risentisse di una formazione ed educazione inclini al rigorismo».

<sup>227</sup> Precedentemente, Filippo Giudice Caracciolo (1785-1844) era stato vescovo di Molfetta (1820-1833). Nel 1824 aveva pubblicato *Osservazioni pacifiche sopra di un'opera intitolate «Le usure»*. Cfr L. M. DE PALMA, *Appunti per la storia dell'episcopato*, in AA.VV., *Molfetta: spicchi di storia (Miscellanea in onore di Vincenzo Valente)*, a cura di M.I. De Santis, Molfetta 1992, 32-34. Cfr anche R. AUBERT, G. C. F., in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique*, XXI, PARIS 1985, 50-51. Le condizioni dei Seminari di Napoli durante l'episcopato del card. Giudice Caracciolo, successore del card. Ruffo Scilla, sono illustrate da una dettagliata memoria di Gaetano Crisanti, stilata alla metà degli anni Quaranta. Cfr G. CRISANTI, *Memoria*, in A. ILLIBATO, *Seminario, clero e pietà popolare a Napoli in una «Memoria» di Gaetano Crisanti*, in «Campania Sacra», 8-9 (1977-1978) 269-287. C.D. FONSECA (*La forma-*

Sisto Riario Sforza (1845-1877)<sup>228</sup>. Ne è un piccolo indizio anche il fatto che, nel quadro della ristrutturazione dei seminari della capitale del Regno, venisse scelto nel 1846 come confessore e padre spirituale un redentorista, il venerabile p. Emanuele Ribera<sup>229</sup>. La canonizzazione di s. Alfonso aveva, naturalmente, contribuito ad accreditarne la dottrina anche a Napoli. Lo provano la pubblicazione della prima edizione napoletana dell'*Homo apostolicus* (che era la traduzione latina della *Istruzione e pratica per li confessori*)<sup>230</sup> negli anni 1838-1839 (cioè dopo 80 anni), la ristampa della *Theologia moralis*<sup>231</sup> del Santo negli anni 1840-1841, e la pubblicazione di manuali che si ispiravano alla sua dottrina. Come quelli del Neyraguet<sup>232</sup>, del Gaume<sup>233</sup>, ecc. Se continuarono ad essere pubblicate opere di autori rigoristi come la *Morale* di Paolo Sperone<sup>234</sup>, le *Istruzioni morali* di

---

*zione del clero a Napoli tra riforme e restaurazione*, in «Campania Sacra», 15-17 [1984-1986] 180) ritiene che il card. Ruffo Scilla riuscisse a «portare i Seminari di Napoli e il Liceo Arcivescovile a un livello molto elevato, quale non si era mai visto dai tempi del Card. G. Spinelli». Ma tale giudizio non è condiviso da ILLIBATO, *Seminario cit.*, 246-247.

<sup>228</sup> U. DOVERE, *La Chiesa di Napoli nel 1860. Considerazioni in margine a una relazione «ad limina» del Card. Sisto Riario Sforza*, in «Campania Sacra», 26 (1995) 7-98.

<sup>229</sup> ILLIBATO, *Seminario cit.*, 266-267. A proposito del suo apostolato di confessore e di direttore spirituale a Napoli, il Ribera scrisse: «Mi è toccato senza volerlo essere l'apostolo della benedetta gioventù. I soli chierici e seminaristi arrivano a novecento». E. RIBERA, *Propositi, lumi, avvisi spirituali*, in «Archivio italiano per la storia della pietà», 6 (1970) 266.

<sup>230</sup> S. ALPHONSUS, *Homo apostolicus*, Neapoli, Gabinetto Letterario, 1838-1839.

<sup>231</sup> Venne edita dalla Simoniana.

<sup>232</sup> D. NEYRAGUET, *Compendium theologiae moralis S. Alphonsi de Ligorio*, Neapoli, Sangiacomo, 1843. Del 1846, era la «editio tertia post secundam parisiensem», pubblicata dalla Simoniana; e del 1847, la «editio septima post secundam parisiensem», pubblicata dalla Biblioteca Letteraria.

<sup>233</sup> J.-J. GAUME, *Manuale dei confessori*. Prima versione italiana sopra la terza edizione francese, riveduta, corretta ed aumentata, Napoli, Minerva Sebezia, 1843. Dell'opera, vennero pubblicate a Napoli altre edizioni nel 1852 (dalla Biblioteca Economica Universale) e nel 1857 (dal Migliaccio). Dello stesso autore, fu pubblicato a Napoli anche il *Catechismo di perseveranza ovvero Esposizione storica, dogmatica, morale e liturgica della religione dall'origine del mondo fino ai nostri giorni*, nel 1850, dal Perrotti, voll. 4; nel 1853, nel 1854, nel 1856 e nel 1859 dal Dura; negli anni 1858-1859 dal Rondinella, voll. 7; e nel 1860 da G. Palma.

<sup>234</sup> P. SPERONE, *Morale teorico-pratica*...Prima edizione napoletana sulla sesta di Milano, corretta ed accresciuta dall'autore, Napoli, a spese della Società Editrice, 1845, tt. 3. Il frontespizio di questa edizione differiva da quello dell'edizione di Torino del 1824-1825, che era il seguente: *Theologia moralis sub vestigiis clarissimo*

Ildefonso da Bressanvido<sup>235</sup>, ecc., è anche vero che alcune di esse dovettero sottoporsi ad un *maquillage*, che peraltro non le salvò dall'emarginazione. Era il caso delle *Institutiones* del Fulco - autore probabiliorista e rigoristeggiante - cui vennero fatte delle aggiunte, tratte dalla *Theologia moralis* di s. Alfonso, senza preoccuparsi di armonizzarle con il resto del manuale<sup>236</sup>.

Il contributo dei Redentoristi all'affermazione della dottrina del loro Fondatore si esplicò soprattutto nella diffusione delle sue opere e nel tenace - lo si potrebbe anzi definire caparbio, ostinato - desiderio di vederlo posto sugli altari. In tempi calamitosi come quelli che sconvolsero l'Europa tra Sette e Ottocento, con limitate disponibilità di personale e di mezzi finanziari, seppero approfittare di ogni minimo varco, di ogni opportunità conducente alla meta<sup>237</sup>. Soprattutto, si resero conto delle circostanze favorevoli al conseguimento del loro intento, venutesi a creare con la Restaurazione. Le missioni popolari, che costituivano il principale ministero dell'Istituto, non lasciavano loro molto tempo da dedicare alle controversie teologiche, benché - naturalmente - gioissero dello spazio che progressivamente stavano guadagnando nella Chiesa la figura e l'opera del Fondatore<sup>238</sup>. Anche

*rum theologorum Alasia, atque Roggero.*

<sup>235</sup> ILDEFONSO DA BRESSANVIDO, *Istruzioni morali sopra la dottrina cristiana*, Napoli, Tramater, 1846. Precedentemente, l'opera era stata pubblicata, sempre a Napoli, da Gaetano Castellano, nel 1781 e nel 1792-1793; e da G. Russo, negli anni 1829-1830, in voll. 6.

<sup>236</sup> P. FULCO, *Institutiones theologiae moralis...Editio novissima...Nunc primum accesserunt doctrinae theorico-practicae ex operibus depromptae S. Alphonsi Mariae de Ligorio, opera et studio Iosephi Romani*, Neapoli, ex Typ. ad signum Anchorae, 1844, voll. 4. L'opera di Fulco venne ripubblicata a Napoli nel 1851 e nel 1854. Sempre del 1844, si conosce un'altra edizione napoletana del manuale di Fulco, nel cui frontespizio mancava però l'accenno alle dottrine alfonsiane. Si limitava a specificare: «cum adnotationibus quibusdam operi denique adiectis a Sacerdote P.R.». Evidentemente, in tal modo si cercava di rispondere alle esigenze degli utenti tradizionali del manuale di Fulco.

<sup>237</sup> Il 3 agosto 1807, il postulatore generale p. Giattini scriveva da Roma al p. Tannoia: «Per la Causa non si fa niente, ma solo si pensa a come fare per pagare sopra 1.000 scudi di sbilancio, che vedo crescer e non diminuire [...]. La Causa dorme, e dormirà per un pezzo. Se non appareggio i conti e non ho per far le spese, non m'imbarcherò a cominciare le stampe». AGHR, 07VG, 0715.

<sup>238</sup> Nella circolare del 12 giugno 1825, il rettore maggiore Cocle - dopo aver menzionato i successi conseguiti nel campo missionario, in Italia ed all'Estero -, scriveva: «A tante notizie di somma consolazione si aggiunge che in Francia numerose compagnie di zelanti Operari scorrono quelle vaste Diocesi colle sante missioni, secondo il metodo e sotto la tutela del nostro Beato Padre, di cui hanno impetrato

se ci sono noti i contatti del Mautone con il Lanteri - del quale il postulatore generale dei Redentoristi ristampò e diffuse la traduzione delle *Réflexions* -, con s. Eugenio di Mazenod, ecc., dalla documentazione finora pubblicata, non risulta un forte coinvolgimento dei Redentoristi nella lotta tra rigoristi e benignisti, al di là - lo ripetiamo - del loro impegno per la beatificazione e la canonizzazione del Fondatore. Si può ritenere che avessero fatto tesoro del consiglio - precedentemente riportato - che aveva rivolto il futuro Pio VIII a Mautone: «Il Cardinale Castiglione istesso mi disse che la nostra causa è ottima, e che i nemici, che non possono battere i Gesuiti, battono adesso noi. Intanto procuriamo a non dargli occasione di riclamare. A tal effetto bisogna stare attento a non farci scappare qualche parola, che dia occasione ai nemici di farci attaccare»<sup>239</sup>. Chissà se il rettore maggiore, al quale Mautone scrisse quella lettera il 1° luglio 1826, si ricordò della classificazione che dei giansenisti, nel 1688, aveva fatto il cardinale benedettino José Sá de Aguirre: «i difensori delle cinque tesi (pochissimi), i fautori di una buona morale (molti), gli avversari dei gesuiti (infiniti)»<sup>240</sup>.

Il «caso Panzuti» si colloca in questo contesto. Benché si tratti di una vicenda in sé modesta, non è priva di un certo interesse. Infatti, ci mostra la situazione a Napoli, dove sono di tendenze rigoriste il cardinale arcivescovo, parte del clero diocesano e di quello regolare, come i Lazzaristi, i Domenicani, ecc. Il che smentisce quanto è stato scritto sulla scomparsa delle tendenze filogiansenistiche fin dal 1799<sup>241</sup>. Di particolare interesse anche il quadro che dell'ambiente

---

dalla Santa Sede l'ufficio e la messa propria con rito doppio, ed è tanta la divozione, l'entusiasmo e la stima per [le] sue virtù e per la sua dottrina, che in Parigi ed in Lione si è stampato un aureo opuscolo in difesa della sua Teologia morale, anzi lo stesso zelante arcivescovo di Lione con dotta pastorale si è sentito obbligato di far sentire la sua voce apostolica, contro taluno ch'ebbe la temerità d'impugnarla, senza la debita modestia e rispetto agli oracoli della Santa Sede». G. ORLANDI, *Metodologia missionaria e religiosità popolare*, in AA.Vv., *Incontri a Campolattaro*, a cura di A. Laudato e M. De Nicolais, Campolattaro 1987, 77. Cfr 131.

<sup>239</sup> Cfr nota 151.

<sup>240</sup> G. MARTINA, *Storia della Chiesa. Da Lutero ai nostri giorni*, II (*L'età dell'assolutismo*), Brescia 1994, 246; P. STELLA, *Prassi religiosa, spiritualità e mistica nell'Ottocento*, in AA.Vv., *Storia dell'Italia religiosa*, a cura di G. De Rosa, T. Gregory e A. Vauchez, III (*L'età contemporanea*), Roma-Bari 1995, 115-142.

<sup>241</sup> Scrive G. CIGNO (*Giovanni Andrea Serrao e il giansenismo nell'Italia meridionale*, Palermo 1938, 368): «Il programma teologico dei giansenisti scomparve con essi: dopo le delusioni del 1799, i loro compagni di apostolato "lasciarono cadere il filo della loro tradizione religiosa" [cfr B. CROCE, *Uomini e cose della vecchia Italia*, II,

ecclesiastico romano offre il «caso Panzuti». La Curia appare molto cauta, divisa al suo interno, condizionata da considerazioni di carattere politico, il cui significato in parte sfugge ai Redentoristi. Per esempio, quando p. Mautone rileva nel segretario di Stato card. Della Somaglia una lentezza esasperante - del resto reale e ben nota nell'ambiente curiale - non si rende conto che tale atteggiamento può essere tutt'altro che casuale. Le vicende rievocate gettano nuova luce anche sul Lanteri - uno dei principali artefici della vittoria del benignismo - che, tra l'altro, poté essere indotto a pubblicare finalmente le sue *Réflexions*, già in parte stese fin dal 1803<sup>242</sup> - dal clamore suscitato dalla maldestra iniziativa del p. Giaccone.

Prima di concludere, vale la pena di ricordare che l'esempio di Panzuti fu seguito da alcuni confratelli - come i padri Franz Hayker<sup>243</sup> e Martin Schmitt<sup>244</sup> - che, al di là delle Alpi, composero manuali di teologia morale e di pastorale, ispirati all'insegnamento del Fondatore. Mentre i padri Michael Heilig<sup>245</sup> e Michael Haringer<sup>246</sup> pubblicarono nuove edizioni della sua *Theologia moralis*<sup>247</sup>. Per loro merito, e con il contributo di altri confratelli che gli succedettero, si consolidò così tra i Redentoristi la vocazione per un tipo di studi coltivato fin dalle origini dell'Istituto.

---

Bari 1927, 158]. Così tutto il movimento giansenistico napoletano, sommerso dall'incalzare degli eventi, fu sepolto nell'oblio».

<sup>242</sup> GUERBER, *Le ralliement* cit. 114.

<sup>243</sup> F. HAYKER, *Praktische Anleitung zur Christkatholischen Seelsorge nach den Grundsätzen des Heiligen Alphonsus von Liguori*, Gratz 1846; ID., *Compendium theologiae moralis juxta principia S. Alphonsi M. de Liguori*, Innsbruck 1862.

<sup>244</sup> M. SCHMITT, *Epitome theologiae moralis S. Alphonsi Mariae de Liguori*, Lugduni-Parisiis 1848.

<sup>245</sup> M. HEILIG, *Theologia moralis S. Alphonsi M. de Liguori*, Malines 1845-1846. voll. 10.

<sup>246</sup> M. HARINGER, *Theologia moralis, S. Alphonsi M. de Liguori nova editione emendata et opportunis notis aucta*, Regensburg 1846-1847.

<sup>247</sup> Cfr BEVILACQUA, *La realtà* cit., 17-19.



IV

AN «HISTORICAL ESSAY»

---



HAMISH F.G. SWANSTON

## THE VOICE OF THE POOR IN THE WRITINGS OF S. ALFONSO

## SUMMARY

*Introduction*; 1. – *The «pro bono» Lawyer*; 2. – *A Strange Beast appearing on its own Stage: li Shiorentine*; 3. – *Telling Tales amid Tellers of Tales*; 4. – *The Shareable Language*; 5. – «*Con modo semplice*»; 6. – «*Ecco il momento della rivoluzione*»; 7. – «*et usque ad ultimum terrae*».

The visitor to Naples, it seemed to Giulio Cesare Capaccio in 1634, must be aware of «*un susurro per tutto come fusse*» he observed with deliberate virgilian resonance, *il bombo dell'api*.<sup>1</sup> To others, the voice of the neapolitan poor could not sound so attractively. The moan of the sick in the old Incurabili hospital, the insistent whine of the beggar, the curse of the galley slave, the shout of the irate neighbour from tenement to tenement above the vicolo, were none of them pleasant to hear. Nor, as Bl Gennaro Maria most feelingly protested were the doorway enticements of the poor prostitutes. And with these should be reckoned that mumble against the rich and powerful which might grow into the noise of a rioting mob, as it had in the 1585 demand for cheaper bread, in the 1620 protest against rising taxes, and, most loudly, in the ten-day wonder of the rebellion of 1647.

Early in the morning of 7 July that year the country traders arriving at the city gates for the Sunday market had refused to accept the reimposition of a *gabella* on their fruit. Setting fire to the customs post, and rushing into the city along the Largo di Portanova, they were joined in their angry demonstration by large numbers of the poorer citizens, and found their voice in the tumultuous speeches of Tommaso Aniello d'Amalfi, 1622-1647.<sup>2</sup> This eloquent fisherman,<sup>3</sup> who was greeted as

---

<sup>1</sup>Giulio Cesare CAPACCIO, *Il Forastiero*, Naples, 1634, *Giornata nona*, p. 847; cf. *Aeneid*, I,11,430 ff.

<sup>2</sup>D'Amalfi was a patronymic. The family had not lived in that lovely city for some

«Masaniello» by everyone down the strada de' Lanajuoli, had had it was popularly agreed, a most encouraging vision of the Madonna del Carmine.

During this crisis, along with the Mormile de' Duchi di Campochiaro, the Agnese, the Gattoli, and other alarmed cavalieri of the *seggio* of Portanova,<sup>4</sup> Don Antonio del Liguori, 1591-1650, and his son, Don Alfonso, 1615-1666, put what influence they enjoyed into stiffening the sinews of the viceré, Don Rodrigo Ponze de León, duque de los Arcos. It was, after all, a house which their neighbour, the mean-spirited flour merchant, Girolamo Letizia, rented from the Mormile that had been among the first to be ransacked and set afire.<sup>5</sup> But within the week, the popular party had upturned the benches of these dignitaries, the viceregina had minced down the grand stairway of the Palazzo Reale to greet Masaniello's wife, Bernardina, «*Sea V.S. Illma muy bien venida*»,<sup>6</sup> and the

generations certainly not in the life-time of Cicco d'Amalfi, our hero's father.

vid. Bartolomeo CAPASSO, *Masaniello, La sua vita, la sua rivoluzione*, ed. Luca Tone, Naples 1993; V. CONTI, *Le leggi di una rivoluzione*, Naples 1983; F. MIDON, *The History of the Rise and Fall of Masaniello*, London, 1729; M. SCHIPA, *Masaniello*, Bari 1925; R. VILLARI, ed., *L'uomo barocco*, Rome-Bari, 1990.

Lady Morgan, relying on the account given her by cardinal Fesch, chose to describe Masaniello as «this piscatory demagogue», but she thought him, in a portrait attributed to Salvator Rosa, 1615-1673, quite an attractive hero «in his fisherman's simple and picturesque habit». S. MORGAN, *Life and Times of Salvator Rosa*, 2 vol., 1824.

<sup>3</sup>For Masaniello's vision, vid. P. BURKE, *La Madonna del Carmine e la rivolta di Masaniello in Scene di vita quotidiana nell'Italia meridionale*, Rome-Bari 1988.

<sup>4</sup>The Porta was erected next S. Eligio with its old soldiers' hospital, on the sea-facing campo del Moricino, a little to the east of the present Chiesa del Carminello al Mercato.

<sup>5</sup>The tumult had, most likely, been provoked by the arrest and imprisonment, a month earlier, on Letizia's orders, of «la povera donna Bernardina» for attempting to smuggle a little flour past the customs post at the Porta Nolana. Masaniello, who had had to sell their household goods to bail out his wife, on taking her from the prison, had turned to the customs officer to say, «*Per la Madonna del Carmine o ch'io non sia più Masaniello, o che un giorno mi vendicheró alla fine di questa canaglia*». G. DONIZELLI, *Partenope liberata*, Naples 1647, p. 22; T. DE SANTIS, *Historia del tumulto di Napoli*, Leyden 1652, p. 26, cited by CAPASSO, *op. cit.*, p. 92.

<sup>6</sup>CAPASSO. *op. cit.*, p. 103. Donna Caterina d'Ayala was, after Masaniello's murder, to take a precise revenge for this self-humiliation; vid. Capasso, p. 111.

nervous police commissioner had been brought to accept terms for a restoration of civic order negotiated by the archbishop. Cardinal Ascanio Filomarino, 1583-1666, whose godparents had shared, evidently, neapolitan enthusiasms for all things virgilian, proved himself a kindly advocate of popular virtue. «Questo Masaniello», he wrote to Pope Innocent X, Pamfilj, 1574-1655, «ha dimonstrato prudenza, giudizio e moderazione; insomma era divenuto un re in questa città, e il più glorioso e trionfante che abbia avuto il mondo».<sup>7</sup> He had listened for several hours as Masaniello voiced the grievances of the poor and then proposed to the viceré that the king in white trousers, «ad uso di pescatore», should be received as a traditional condottiero «Capitano Generale del fedelissimo Popolo di questa fedelissima città di Napoli». de los Arcos promised to restore «i privilegi di Carlo V» to the citizenry. Masaniello, trusting the duke as he had the cardinal, went out to the people. «Popolo mio caro e amato», he declared to the assembly, «rendiamo a Dio grazie con eterne voci di giubilo della pristina libertà riavuta».<sup>8</sup> It cannot, therefore, have much disturbed any member of the *seggio* when Masaniello, who had, most unhappily, begun to adopt the accents of a town-boss, was assassinated by a gang of *lazzaroni*. The Liguori and the rest would hope only that no one in their families should be further bothered by those vociferous multitudes.

By making their noise, the urban poor had, during the archbishop's negotiations, retrieved their right to first claim upon the often-scarce supplies of wheat in the Kingdom, to some reduction of taxes on fresh fruit and other foodstuffs, and to a range of ill-defined pristine liberties.<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup>cf. P. PALERMO, *Documenti diversi sulle novità accadute in Napoli l'anno 1647* in «Archivio storico italiano», Ist Series, vol. IX, 1850. p. 385.

It may be significant that the attractive Filomarino was, among the seicento archbishops of Naples, the only one to collect contemporary painting. The derelict figures of Caravaggio's *Our Lady of Mercy*, Guerino's homely women in *The Birth of the Virgin*, or the young sailors of Lanfranco's *Landing of S. Paul at Pozzuoli*, all persuade the viewer to look as clearly and as sympathetically as the painters at the contemporary poor.

<sup>8</sup>A. GIRAFFI, *Le rivoluzioni di Napoli*, Parma 1714, p. 171, cited by Vittorio DINO, *MASANIELLO, L'Eroe e Il Mito*, Rome 1995, p. 31.

<sup>9</sup>CAPASSO, *op. cit.*, p. 99 ff; Dino, *op. cit.*, pp. 172 ff. These were the privileges granted by HRE Karl V and confirmed by king Philip IV. Some of the rebels would rather

The promise of these civic rights did not long survive the arrival in the great harbour of the bastard Don Juan of Austria, 1628-1679, with a spanish armada on 10 October, 1647. There was a rounding-up of the people's leaders. The poor Bernardina was reduced to be another of the city prostitutes, serving the pleasure of Don Juan's marines.<sup>10</sup> And thus, in no time at all, Masaniello's name was restored to popular honour.<sup>11</sup> After another attempt at rebellion by the *cappe nere* in the Portanova *seggio*,<sup>12</sup> the ruling class thought to quieten the people by supplementing cheap bread with expensive circuses. The *seggio* regularly commissioned *flottole* from Gaetano Greco, 1657-1728, at the Conservatorio dei Poveri, and Al-

have relied on Henri de Lorraine, duc de Guise, for the protection of their liberties in their «serenissima real republica», but he proved incapable of looking after even himself.

The granting to the poor of the city a first claim to the wheat of the Kingdom added to the difficulties of the poor in the countryside and the likelihood of rioting there; *vid.* the correspondence of Alfonso and the Carafa duca di Maddaloni, 23 January, 1764, LETTERE, I, 515. Inequitable taxes too were troublesome to the country poor, *vid.* Alfonso to the duke, 3 April, 1764, LETTERE, I, 529.

<sup>10</sup>CAPASSO, *op. cit.*, pp. 135 f.

<sup>11</sup>DINO, *op. cit.*, p. 40. For Masaniello's reviving reputation, see the romanticizing portrait of Masaniello by Onofrio PALUMBO, reproduced in Clovis WHITFIELD and Jane MARTINEAU, ed., *Painting in Naples 1606-1705, from Caravaggio to Giordano*, p. 23, and the excited depiction of the beheading of Giuseppe Carafa by Micco Spadaro (Domenico Gargiulio), 1609-1675, in the Museo di Certosa di S Martino. Masaniello's fame was ever wider-spread. In 1706, Reinhard Keiser, 1674-1739, composed a Masaniello opera, *Die Neapolitanische Fischer-Empörung*, for his Theater am Gänsemarkt, Hamburg. In 1727 this was revized by Philip Telemann and received louder applause. Even a century later, George Soane, 1790-1860, wrote a play, *Masaniello, the Fisherman of Naples*, with incidental music by Sir Henry Rowley Bishop, 1786-1855, which found an appreciative audience for a run of performances at Drury Lane, London. And in Paris, 27 December, 1827, Michele Enrico Carafa, 1787-1872, son of Giovanni, duca d'Alvito, and aide to Joachim Murat, King of Naples, whose ancestor had been beheaded by the people, had been gratified by the Opera-Comique production of his *Masaniello, ou Le pêcheur napolitan*, libretto by C. F. Q. B. MOREAU DE COMMAGNY and A. M. LAFORTELE. His *opera* was, however, driven from the french stage the next year by La Muette de Portici by Daniel-François-Esprit Auber, 1782-1871, this, the first example of french grand opera, had a libretto by Germain Delavigne, revized by the great Eugène Scribe, 1791-1861. After the belgian revolution, 22 August, 1830, Auber's opera was regarded as politically dangerous by every conservative princeling and rarely performed in nervous countries.

<sup>12</sup>CAPASSO, *op. cit.*, 127 ff. Cardinal Filomarino proved again a good negotiator.

fonso's old tutor had a popular success with his *litanie a quattro voci*.<sup>13</sup> The government was not always so happy in the choice of entertainment. To celebrate the Queen's birthday in 1696, Don Luis de la Cerda y Aragón, duque de Medinaceli, 1660-1711, had a serenata for five voices and one hundred and fifty instrumentalists performed in front of the Palazzo Reale for all Naples to enjoy. The viceré was much peeved that the people found this costly production not to their taste.<sup>14</sup> The voice of the poor was this time heard as persistent booing.

Nevertheless, Medinaceli in 1696, like Filomarino fifty years before, was expressing the sense of neapolitan grandees that the good things of their city's culture were shareable and should be shared. If the self-protective squirelings of the *seggi* still insisted on the old rules of land inheritance, of fiefdom, primogeniture, and entailment, they were at least ready to share the delights of melody and harmony with the poorest orphan. Their support of several local Conservatories enabled a most splendid flourishing of scholarship boys in the first half of the eighteenth century. These grew up to be «the Naples School». The *popolani*, as the gentry termed the merchants, who kept a business in the family not by inheritance but by hard work, cleverness, and luck, knew rather more than the little noblemen about the risks as well as the rewards of sharing on account of their taking part in joint charterings of cargo vessels in the pirate-infested waters of the Mediterranean.<sup>15</sup> These commercial ventures, too, had their wider effect. A prospering *popolano* put money into the poor box, paid the Easter bonus of the local *maestro di cappella*, and, since the uses of reading, writing, and accounting, as well as music, were quite generally acknowledged by these good citizens, secured some further employment for the bench-school usher.<sup>16</sup> Traders' sons, and sometimes their daughters, along with the scions of noble houses, were being

---

<sup>13</sup>vid. P. FLORIMO, *La scuola musicale di Napoli e i suoi conservatori*, Naples, 1880-1883; S. DI GIACOMO, *I quattro antichi Conservatori di Napoli*, Palermo 1924.

<sup>14</sup>vid. T. GRIFFIN, *Alessandro Scarlatti e la serenata a Roma e a Napoli*, in *La musica a Napoli durante il Seicento*, Naples 1985, 358, and George J. BUELOW, ed., *The Late Baroque Era*, London 1993, p. 119.

<sup>15</sup>cf. Alfonso to Remondini, 23 May 1757, LETTERE, III, 57.

<sup>16</sup>For a magisterial review of *La scuola* in the Kingdom of Naples at this time, vid. Giuseppe ORLANDI, *Il Regno di Napoli nel Settecento*, in *SHCSR* 44 (1996) 78 ff.

taught by men, and women, who, like good teachers everywhere, were eager to share the freedom of classical civilization with as many of these practical young persons as would receive it.<sup>17</sup> There had been moves towards such educational sharing all through the seventeenth century, but only at the century's end was there a quickening of pace with some truly popularizing projects. In 1699 Giancola Sitillo, 1648?-1712, made the first translation of the *Aeneid* into «*ottava rima napoletana*».<sup>18</sup> And the maccheronic Nicola Capasso, 1671-1745, once he'd been elected to his conveniently time-tabled «*cattedra della vespertina*» at the Law School in 1717, accepting the further responsibilities of a man of *magna graecia*, employed his mornings in making a translation of the *Iliad* into local dialect. Book I was circulating in 1726.<sup>19</sup> Educated gentlemen, all over the city, were exercising such an option for the poor.

There was a complementary readiness for such riches among those who were, perhaps, as yet unsteadily literate. When Antonio de Vico, c. 1636-1708, who had come up from the Maddaloni farmstead in 1656 to work in a city print shop, opened his own store, there were already more than three dozen bookshops in the via San Biagio.<sup>20</sup> And quite a number

---

<sup>17</sup>The diverse experiences of the lawyer's daughter, Giulia Crostarosa, 1696-1755, who had to teach herself to write, Autobiografia in Benedetto D'ORAZIO, *Una grande mistica del '700*, Rome 1965, p. 62, and those girls who went, ninety years before, to the school started by Mary Ward under the protection of the Jesuits at Gesù Nuovo, *Life of Mary Ward* by Catherine E. CHAMBERS, introduction by H. J. Coleridge, London 1882-1885, and M. PHILIP, *Companions of Mary Ward*, London 1939, makes any generalization about the education of neapolitan women suspect. R. DE MAIO, *Società e vita religiosa a Napoli nell'età moderna*, Naples 1971.

<sup>18</sup>Giancola SITILLO, *Eneade*, Naples 1699, *vid. art. Virgilio in Istituto centrale per il catalogo unico delle biblioteche italiane e per le informazioni bibliografiche*, 1981.

<sup>19</sup>CAPASSO's translation of the first VI Books and part of Book VII circulated in various small, author-sponsored, printings. They were published together in a posthumous collection, *Varie poesie*, Naples 1761.

Not everyone welcomed this declension in neapolitan. Educational distinctiveness may be as jealously preserved as aristocratic privilege. The poor book-seller's son, Giambattista Vico noted that there were among his students some who, after a mere six-month study, were eager to put themselves at a pretentious distance from their fellows: «*O si graece, et Platonis mel degustares*», *Orat.* III, 1701.

<sup>20</sup>*vid. P. NICOLINI, La giovinezza di Giambattista Vico, 1688-1700: Saggio biografico,*

of street-hawkers, predecessors of Alfonso's enthusiastic disciple, Bartolomeo, who all found ready buyers for the cheaply-printed bestiaries, song-books, and *Vite* of neapolitan saints displayed on their trays.<sup>21</sup> Reprints of the 1615 *La Galleria* of Giambattista Marino, 1569-1624, with its guide-book verses celebrating the goddesses to be viewed in local collections of paintings and sculptures,<sup>22</sup> were also selling well. As Alfonso lamented.<sup>23</sup> And, complementing this evidence of a popular eagerness for classical culture, a second edition of Sitillo's *Aeneid* was printed, piratically, for the hawkers by Carlo Troisi within a year of its appearing in the bookshops.

Alfonso was, certainly, among those who were sensitive to common rights in culture and active in handing on what they had received. Not only in catechism classes for the *scugnizzi* outside S. Angelo a Segno and in the exercizes of the *cappelle serotine* at the barber's shop next the chiesa del Carmine.<sup>24</sup> He'd not say anything tactless there about Masaniello, the district hero, but what Don Domenico Buonaccio had shown him of greek and latin heroes informs what Alfonso says of Hercules in his *discorsi* for the Christmas novena as he directs us toward a re-appraisal of the bambino in the crib,<sup>25</sup> what he says of the son of Theseus «*favoloso Ippolito*», as he reconsiders the martyrdom of the anti-pope in *Vittorie de' Martiri*,<sup>26</sup> and what he says, scatteredly, in, for example, *Verità della Fede*,

2 ed., Bari 1932, and *Il Vico nella vita domestica* in G.Vico, *Opere*, Milan 1953, pp. 94-106, and Donald Phillip VERENE, *The New Art of Biography*, Oxford 1991, p. 6.

<sup>21</sup>There are such hawkers in the via San Biagio still. I have bought volumes of Vico and Marino from them.

<sup>22</sup>*La Galeria* opens with poems on *Venere in atto di disvelarsi a Marte* di Giacomo Palamo and *Venere assisa in una conca* di Bernardo Castello. Alfonso, disapproving of his brother Ercole's having a couple of such paintings in his house, had a good story to tell of cardinal Bellarmino's mode of dealing with such gentlemen and such pictures. *Istruzione al Popolo*, Pte I, cap. IV, 4.

<sup>23</sup>*Via della Salute*, Pte II, Riflessioni divote 17, note.

<sup>24</sup>TANNOIA, I, cap. XIV, 47.

<sup>25</sup>*Novena del Santo Natale*, discorso IX, *Opere ascetiche* IV, 115. cf. MILTON, *On the Morning of Christ's Nativity* XXV, 11, 227-8. For the importance of the myth of Hercules in the economy of Vico's thought, cf. *De constantia philologiae*, XXIII, 11, *Scienza Nuova* 1725, 262 and 1744, 514.

<sup>26</sup>*Vittorie de' Martiri*, I, para. LVIII. 2.

of Cicero, Ovid, and, most domestically, Virgil.<sup>27</sup> Alfonso was eager, also, to hand on what his father and his cosmology tutor, D. Carminiello Rocca, has told him of the pleasures of astronomy. His ascetical writings are replete with allusions to the armillary sphere by which a seaman might calculate the ascensions and declensions of the stars, and to the more recent mechanical ornerly which represented for the visitor» waiting in the library the pretty motions of planets about the sun and moons about the planets. It is, Alfonso remarks casually, one of the peculiar happinesses of modern culture that we can penetrate «*le bellezze de cieli e terra*», map out «*il corso dei pianeti*», predict «*gli eclisi e gli equinozi*». <sup>28</sup> He could slip easily from such talk into the bright affirmation that «*il sole fu figura di Gesù Cristo*». <sup>29</sup> And into celebrations of the Lady as «*questa bella stella*». <sup>30</sup> He had also, evidently, been a snapper-up of the trifles of western history as he listened to the supper-table gossip of his father's snobbish friends. These, too, he would distribute. Louis XI's unsuccessful courtship of the Infanta of Portugal, the unholy life of Henry VIII, the distressing funeral of the Empress Isabella, even the heavenly estate of Philip II, are all retailed in Alfonso's writings. <sup>31</sup> It may be, in reading *Lives of saints*, «*i poveri non ben conoscono la loro povertà, se non quando vedono i ricchi*», <sup>32</sup> but Alfonso surely does not purpose, as he tells these royal tales, to rouse Masaniellesque sentiments in his hearers. He is,

---

<sup>27</sup>*egrr. Verità della Fede*, Pte I, cap. II, 12; cap. III, 9 and 11, Fte II, cap. IV, 11 and 12, Pte III, cap. II, 10; *Breve Dissertazione contra i Deisti*, Pte II, cap. I; *Riflessioni sulla verità della Divina Rivelazione*, cap. I, 5, et pl. al. I have suggested that a pattern for Alfonso's story-telling is to be discerned in *Odyssey*, XI, Hamish F. G. SWANSTON, *Celebrating Eternity Now*, Chawton 1995, pp. 187 f.

<sup>28</sup>*Verità della Fede*, Pte I, cap. III, 8. The hero-worshipping Tannoia was pleased to record that Alfonso had made such a model himself and used it as a visual aid when instructing Redemptorist students, TANNIOIA I, cap. II, 9.

<sup>29</sup>*Glorie di Maria*, Pte I, cap. III, 2, *Opere ascetiche*, VI, p. 118. For this solar imagery and for the Marian application of complementary lunar language, vid. SWANSTON, *op. cit.*, pp. 53-62.

<sup>30</sup>*Glorie di Maria*, Pte I, cap. III, 2, *Opere ascetiche*, VI, p. 122.

<sup>31</sup>*Vera Sposa*, cap. I, 4, *Opere ascetiche*, XIV, p. 15; *Apparecchio alla Morte*, Cons. XX, punto II, *Opere ascetiche* IX, p. 191, Cons. II, punto II, *Op. Asc.*, IX, p. 24, Cons. XIX, punto II, *Opere ascetiche*, IX, p. 181.

<sup>32</sup>*Vera Sposa*, cap. IV, 12, *Opere ascetiche*, XIV, p. 101.

rather, suggesting that the barber's assistant, the fisherman's widow, the builder's labourer on the Girolamini steps, have, in their poverty no cause to envy the grandees. There would be more obvious comfort for those who never had a chance at power in the story of cardinal Wolsey's bidding a long farewell to all his greatness.<sup>33</sup> Nardiello, meditating on the *Massime eterne*, may have repeated this cautionary tale at every evening meeting. Or he may not.

Though Alfonso went on, throughout his missionary life, presenting such *esempi* and drawing out their lessons, that he did not judge teaching to be his proper exercise of the option for the poor is plain from his response, during the 1732 arguments at Scala, to Vincenzo Mannarini's suggestion that they establish a few country grammar schools.<sup>34</sup> Rather than be their teacher, it must seem that Alfonso was by temperament and training better fitted to argue the defence of the poor.

---

<sup>33</sup>*Massime eterne*, Med. I per la Domenica, in *Opere ascetiche* IX, p. 383. A reference in S. Leonard of Port Maurice *Prediche quaresimali XXI* to «il segretario di Francesco I, re di Francia» befuddled Alfonso, though he clearly knew the English provenance of the story, into talking of «Francesco, re d'Inghilterra». cf. SHAKESPEARE. *Henry VIII*, Act III, scene II, 428-457.

<sup>34</sup>cf. Auguste BERTHE, *S. Alphonse de Liguori*, Paris 1900, 2 vol., Book II, ch.1 and T. REY-MERMET, *Dalla Fondazione all'Approvazione Pontificia*, in Francesco CHIOVARO, ed. *Storia della Congregazione del Santissimo Redentore*, Vol. I, Rome 1993, 168. There must, of course, always be something of an educationalist's sense of the relation of the missionary and the poor in any Redemptorist accommodation of «Evangelizare pauperibus misit me».

## 1 -The «pro bono» Lawyer

On his son's first entering Law School in 1708, Don Giuseppe was entertaining hopes of Alfonso's so prospering at the Bar that he might marry a princess, having first, of course, made enough money to sustain the lady in her accustomed style. His were not unusual hopes. Giambattista Vico, 1668-1744, the most distinguished of European intellectuals, who admitted Alfonso and his classmates to the Law School, equally recognized that, in the splendid reign of their king Carlo II, «*universi ordines dum studiis et officiis Civitas cuncta dum onore et laude eruditum quemque virum prosequitur vos eruditissimos esse cupit*».<sup>35</sup> Most especially the State would bestow these highest positions in the Civil Service on hard-working Law students.

Vico, the poor book-seller's son, educating himself atop the precarious store-ladder, had, when about eighteen years old, been accepted by the Bar authorities as the court-room representative of his lawyerless father in a suit brought by another book-seller. And then, after a visit to Antonio Vico's shop, Monsignor Geronimo Rocca, 1623-1691, had recommended the young man to his brother Don Domenico, 1641?-1699, as a suitable tutor for his children, so Vico was able to continue his self-teaching in the near-by library of the franciscan friary, S. Maria della Pietà, at Vatolla, where the family spent the summers. There he had begun to read Virgil. And taken steps to register as a part-time student in the Naples Law School. He was nine years the Rocca family tutor. Then, having failed to get a town-hall job as *segretario della città*, he had scraped into a university lectureship in January, 1689. He gained a number of discerning friends, the bibliophile Giuseppe Valletta, 1636-1714,

---

<sup>35</sup>VICO, *Oratiae* I, 1699, final paragraph. *Le Orazioni Inaugurali* I-VI, ed. Gian Galeazzo Visconti, Bologna 1982, Vol. I of *Opere di Giambattista Vico*, Centro di Studi Vichiani, Naples.

For general accounts of Vico and his thinkings, I have relied on Leon POMPA, *Vico, a Study of the New Science*, Cambridge 1975; Donald Philipp VERENE, *Vico's Science of Imagination*, Cornell 1981; Joseph MALL, *The Rehabilitation of Myth*, Cambridge 1992; Marcel DANESI, *Vico, Metaphor and the Origin of Language*, Indiana 1993; Mark LILLA, *G. B. Vico, The Making of an Anti-Modern*, Harvard 1993, and shortest of all, Peter BURKE, *Vico*, Oxford 1985.

Niccolo Caravita, 1647-1717, *avvocato fiscale della Real Giurisdizione*, the excitable philosopher, Paolo Mattia Doria, 1662-1746, and a range of practicing attorneys, including both the fashionable Gian Antonio Castagnola, 1671-1760, and Fabrizio del Vecchio, whose single historical notice is Vico's *Vita* tribute: «*avvocato onestissimo che poi vecchio morì dentro una somma povertà*». But he could not win promotion to an adequately-rewarded professorship. The brightest man of the university was reduced to a reliance on what he could persuade ambitious gentlemen to pay for some latin-coaching of their lumpish sons, together with the autumnal bonus of the abilitation fees of registering students at the Law School.

Vico's career instances both the possibility of a poor man's voice being raised in contemporary society and a deliberate deafness of those in academic and political authority to what a poor man, even of such rare eloquence, was saying.

It is not, therefore, at all surprising that, in his 1704 address to the re-assembling students and the newly-registered freshmen, Vico, expressing the regret that their parents were not present to hear him denounce the mean quest for honours and titles, went on to remark how much the meaner were those «*qui earum fructum liberis suis vile lucrum proponunt*». <sup>36</sup> Alfonso's relations did not possess the popularist credentials of the family of Vico's favourite pupil, Giambattista Filomarino, <sup>37</sup> but he was ready enough to learn from Vico that the lawyer's eloquence was to be put to articulating the share each neapolitan had in the rights and duties of a common citizenship. To the freshman's question, «*Quid est justitia?*», Vico had responded, «*Constans est communis utilitatis cura*». <sup>38</sup> His most

---

<sup>36</sup>*Ibid.*, Oratio IV, final paragraph. For the story of the poor man's son becoming the grand professor, and of the jealousies which conspired to keep him poor, *vid.* VICO, *Vita scritta da se medesimo*, and Donald Philipp VERENE, *The New Art of Autobiography*, supplementing these with S. MASTELLONE, *Francesco Andrea politico e giurista*, Florence 1969.

<sup>37</sup>*vid.* Vico's epithalamium *Giunone in Danza* and the *Johanni Baptistae Philomario dedicatio, Notae in duos libros*, in *Opere Giuridiche*, ed. Paolo Cristofolini, Florence 1974, 735. For another of Vico's pupils with whom Alfonso was intimately acquainted, *vid.* Oreste GREGORIO, *Giulio Cesare Marocco «Postillatore» della Seconda Scienza Nuova di Giambattista Vico?*, in *SHCSR* 22 (1974)147-64.

<sup>38</sup>VICO, *Opere*, ed. Andrea Battistini, Milan 1990, Vol. I, pp. 188 and 189.

famous lecture, *De nostri temporis studiorum ratione*, inaugurating the academic year in 1708, Alfonso's first year at Law School, when he was still likely to be attending lectures with an expectation of enlightenment, is in great part a summoning of university men to the defence of a *sensus communis* against the individualistic criticism of the cartesian «cogito».<sup>39</sup> It seemed to Vico that while Renato delle Carte, along with Hobbes and Spinoza and the most number of contemporary theorists, held to «*una morale di solitari*»,<sup>40</sup> busying themselves in closed gardens, he should insist that human beings are by their nature brought to live together, in cities.<sup>41</sup> Vico's meditations on «*l'uomo socievole*»,<sup>42</sup> on that awareness human beings have of their lives as already shared and more fully shareable, were developed through the two versions of his *Scienza nuova*, 1725 and 1744. It had been, he suggested, the great distinction of roman jurists that they appealed to «*il senso comune d'esso genere umano sopra il quale riposano le coscienze di tutte le nazioni*».<sup>43</sup> It was now the vocation of neapolitan jurists to make that same appeal. Further, they were to expound, as the pagan romans could not, «*una teologia civile ragionata*

---

<sup>39</sup>It would be a relief to the dullest students that the great intellectual was warning them against attending the lectures of some of his colleagues. There was, Vico says, a danger even in their own Law School that instruction in advanced philosophical criticism may, since such cartesian stuff would take them further from the common sense and «*adolescentes reddat eloquentiae ineptiores*». *De nostri temporis studiorum ratione*, Inaugural lecture, 1708. VICO, *Opere*, ed. Battistini, vol I, p. 104.

cf. E. GRASSI, *La priorità del senso comune e della fantasia in Vico* in ed. E. RIVERSO, *Leggere Vico*, Milan 1982, pp. 128-142; G. GIANIZZO, *Del «senso comune» in Vico*, in *Vico, la politica e la storia*, Naples 1981, 125-141; G. MODICA, *La filosofia del «senso comune» in Giambattista Vico*, Caltanissetta 1983.

<sup>40</sup>VICO, *Vita*, ed. Battistini, *Opere*, vol. I, p. 15.

<sup>41</sup>*Scienza Nuova*, 1744, 2. Vico is there celebrating «*la vera civil natura dell'uomo*», and explaining the reference of the law of the city to *diritto in natura*.

<sup>42</sup>*vid.* VICO, *Lettera* to Abate Giuseppe Luigi Esperti, a small-time lawyer, ed. Battistini, *Opere*, I, pp. 322 ff.

cf. W. STARK, *The Theoretical and Practical Relevance of Vico's Sociology For Today*, in *Vico and Contemporary Thought*, II, 160-167, ed W. J. CAHNMAN, *Vico and Historical Sociology*, *ibid.*, pp. 168-178.

<sup>43</sup>*Scienza Nuova*, 1744, 350, cf. *ibid.*, 141 and 142.

della provvidenza divina». <sup>44</sup>

Defining together «popolo», «regno», and «libertà», so that each citizen's rights are identifiable within the design of God, Vico was taking up the recurring cry of the people and thereby bringing his students to some understanding of the contribution others were making to the common life of the Kingdom. <sup>45</sup> In the dedication to the published text of his lecture notes, *de Universi Iuris*, Vico makes a deliberate reference to the gracious intervention of cardinal Filomarino «in masanelliano tumulto», and the lectures themselves may be read as giving the cardinal's intuitions about «fedelissimo popolo» a necessary intellectual structure. <sup>46</sup> If his sympathetic account of the struggle of the serfs for a liberty within roman society is always tempered by the affirmation that the aristocratic families were preserving a valuable local tradition, that is because Vico understood, along with Masaniello and Filomarino, and wished his students, Alfonso among them, to understand, that tradition to be, when truly itself, declaratory of the common rights and duties of all the people. <sup>47</sup> He had no augustinian doubt about the propriety of the prophecy of Anchises to his great great son and to every responsible roman:

*hae tibi erunt artes pacique imponere morem,  
parcere subjectis et debellare superbos.* <sup>48</sup>

---

<sup>44</sup>*Ibid.*, 2 and 342. cf. E. DE GIOVANNI, *La «teologia civile» di G. B. Vico*, in «Il Centauro», II, maggio-agosto 1981, 12-22.

Vico took it to be his especial claim to admiration that «con gloria della cattolica religione» he had, by his careful attention to the history of divine care for the workings of *senso comune* among the gentiles, made it impossible for an italian reader to envy the Protestants their Grozio, Seldeno, and Pufendorffio. *Vita*, final paragraph, ed. Battistini, *Opere*, I, p. 59.

<sup>45</sup>*Scienza Nuova*, 1744, 105.

<sup>46</sup>cf. *Notae in Duos Libros*, dedication. Vico proved in these interesting lectures outlines to be a most percipient critic of Homer.

<sup>47</sup>*Scienza Nuova*, 1744, 668, 1100-1104. cf. Vico's unaccented generalization, from the histories of Rome and Naples: «plebei di voler sempre mutar gli Stati, come sempre essi gli mutano», *Scienza Nuova*, 1744, 609.

<sup>48</sup>*Aeneid* VI, 11, 852 f, cited in original at *Scienza Nuova*, 1744, 553 in a discussion of the Roman excellence in «l'eroismo della virtù», and at similar contexts in italian translation at *Scienza Nuova*, 1744, 18 and 1099. Vico was, as his sonetto of 1735 wit-

At least, he had no doubt of the prophecy's accommodated reference to neapolitans. It would be the proper employment of the occupant of *la cattedra di retorica bandita* to prepare the young men training to be officers in the city courts for the realization of this prophecy. There'd be no great difficulty in this.<sup>49</sup> Among present neapolitans, a *sensus communis* is surely manifest in the court-room relations of judge and accused as they are governed according to *aequitas civilis*.<sup>50</sup> «*In summo regni senatu aequum civile naturali saepe in decernendo praeferrri*». <sup>51</sup> In the lower courts, «*non multa hodie eloquentia opus est*», Vico observed with a bow to the royal representatives on the governing body of the university. «*Ut in iuris quaestionibus aequum obtineatur*» and «*Hodie quivis rusticus momentis aequi indiserte et incondite demonstratis obtineret*». <sup>52</sup> But so expeditious are the royal policemen and the magistracy that an accused has, usually, only a couple of hours in which to put his defence together.<sup>53</sup> So, even today, in Naples, the halting peasant is likely to be in need of an advocate to plead his civic share in the shareable tradition.

The lawyer makes his peculiar contribution to their common life

nesses, particularly devoted to the saint. He had certainly studied the *City of God* as carefully as any of the Naples professors, cf. *Scienza Nuova*, 1744, 38, 80, 98, 175, 366, 425, 668.

Alfonso, in his use of this quotation as in other matters, is nicely augustinian, quoting only *James* 4, 6 in his *Novena del Santo Natale*, discorso IX, *Opere ascetiche*, IV, p. 118, which begins with *La superbia* and, just before ending with the reference to *James*, arrives at an inaccurately-remembered quotation from AUGUSTIN, *Sermo* 177. The same *James* verse occurs at the start of *Pratica*, *Opere ascetiche*, I, p. 115.

<sup>49</sup>At least there was no difficulty in advancing a theory within the academy. Outside, the practice might be opposed by every section of the populatio; vid. Vittorio DINO, *op. cit.*, 14, referring to VICO. *La congiura di principi napoletani*, ed. Claudia Pandolfi, Naples 1992, p. 196.

<sup>50</sup>VICO, *De nostri temporis*. XI. Ed. Battistini, *Opere*, I, p. 188. Something of this sense of a shared justice was preserved in the Camera Reale di Sommaria where the eight judges sat with three presidente officially entitled *idioti* on account of their representing the interests of the uneducated people. They were assisted by twenty-four officials, the *rationali*.

<sup>51</sup>VICO, ed. Battistini, *op. cit.* I, p. 194.

<sup>52</sup>*Ibid.*, I, p. 180.

<sup>53</sup>*Ibid.*, I, p. 108.

even as he is pleading: «*sensus communis ut omnis prudentiae ita eloquentiae regula est*». <sup>54</sup> Vico has organized a patriotic transference of those *artes paci*. The young men are to appreciate that chief among «*pacisque artibus Neapolitanum nomen per gloriam nunquam interituram collustrarunt*» <sup>55</sup> was the command of a language which was patient of its own epic expression of communality. The grandeur of Ariosto's invention and the ease of his diction, «*Homerum referunt*». Tasso's grace and musical sublimity, «*Virgilium exprimunt*». <sup>56</sup> In such a language the young lawyer might speak well for every citizen.

Though it would, in due time, prove mighty useful for his particular arrangement of the Congregation's cause in the litigations prosecuted by Francesco Maffei and Nicola Sarnelli, between 1765 and 1767, and in the preparation of his deposition to the Concilio di Capua in 1777, <sup>57</sup> Alfonso is, it seems to me, quite generally understanding his lawyerly training as fitting him for the advocacy of a vichian *senso comune*. He is, in all that is distinctive in his moral thinking, from his analysis of *bestemmia de' morti* <sup>58</sup> through the establishment of *aeque probabilis* as his usual instru-

<sup>54</sup>*Ibid.*, I, 104.

<sup>55</sup>VICO, *Oratio* IV, 1704.

<sup>56</sup>VICO, *De nostri temporis*, ed. Battistini, VII, pp. 140-142. It was a commonplace among his fellow citizens that Naples was actually what Rome and, indeed, Athens, had hoped to be. cf. Richard Grashaw's 1646 englishing of MARINO's 1632 *Sospetto d'Erode*, Lib. I, 4, and the invocation of Naples as Muse:

Thou, whose strong hand with so transcendent worth  
 Holds high the reine of faire Parthenope  
 That neither Rome nor Athens can bring forth  
 A Name in noble deeds Rivall to thee!  
 Thy Fame's full noise makes proud the patient Earth,  
 Farre more than matter for my Muse and mee.

For reasons unconnected with literary or patriotic virtue, Alfonso did not share Vico's estimate of ARIOSTO, *vid. Istruzione al Popolo*, I, VII.

<sup>57</sup>*vid. Andreas SAMPERS, Duo Memoriaiila in defensionem S.i Alfonsi*, in *SHCSR* 15 (1967) 208-299, and Giuseppe ORLANDI, *art.cit.*, in: *SHCSR* 44 (1996), especially 259-282.

<sup>58</sup>*Theologia Moralis*, Lib. III, Tract. II, cap. I, GAUDÉ, 130. This cursing of an opponent's ancestors was not confined to the conversation of the poor. Perhaps the most notorious public oath of this sort was that of Giovanni PAISIELLO, 1740-1816, at a royal

ment of elucidation,<sup>59</sup> to his notorious account of *aequivocatio*,<sup>60</sup> accepting, as experience and wide reading show him, that there is commonly more than one christian way of looking at a situation. He is suggesting, next, that we, who enjoy the good things of christian culture, should exercise this *senso comune* and choose to look with those who lack power in our society.<sup>61</sup> In his discussion of *aequivocatio*, for instance, after a pause to notice those puns in which all civilized persons delight,<sup>62</sup> Alfonso takes his examples from the terrifying experiences of the battered wife, the man threatened with condemnation to the oars and the debtor cornered by menacing creditors.<sup>63</sup> Experience prevented Alfonso's being convinced by what Vico had been saying about the present workings of *iusticia* in the Kingdom, even while he was being led to re-affirm the great man's description of the desirable *senso comune*. He had, after all, met *judex incompetens* whose questioning of a witness was not according to *ordinem*

command performance of his *Dramma sacra per musica*, *Baldassare*, 1787, at which the second Lady Hamilton was his guest. At one crisis in the performance the composer leapt up in a fury with the bad singers, crying «Ah, managgio dei morti, siete stati tutti castrati in cattivo tempo». The audience, though in a church, burst into gales of laughter.

<sup>59</sup>*Theologia Moralis*, Lib. I, Tract. I, cap. 3, *De conscientia probabili - Morale sistema*, GAUDÉ, 54-89.

<sup>60</sup>Notorious at least amongst english readers of John Henry NEWMAN's *Apologia*. Charles KINGSLEY and Newman had both misunderstood Alfonsian notions, in great part because what Alfonso was saying had been misrepresented in both, the *Theologia Moralis Universa*, 1847, of Pietro SCAVINI, 1791-1869, and the *Compendium Theologiae Moralis*, 1841, of Dieudonné NEYRAGUET, 1798-1867.

<sup>61</sup>He could not always be successful in this appeal for sympathy. I have met a nun in Naples who supposed that every present wickedness in her city, and she noticed a great deal, could be traced as originating in the continuance of *bestemmia de' morti*.

<sup>62</sup>Alfonso engineers many a wry grin at his punning, *egrr*. on «pinguis», *Theologia Moralis*, Lib. III, Tract. IV, cap. I, 374, on «benedetta», *Glorie di Maria*, Pte I. cap. VI, 3, esempio, *Opere ascetiche*, VII, p. 42, on «Napoli la gentile», Med. VIII, *Opere ascetiche*, IV, p. 218, and on *angelo*, LETTERE, I, 187, and the running play of *salve, salute, and salvare*, in *Glorie di Maria*, Pte I, cap. IX, *Opere ascetiche*, VI, p. 303.

<sup>63</sup>*Theologia Moralis*, Lib. III, Tract. II, cap. 2, dubium IV, *An in Juramento liceat uti Aequivocatione*, GAUDÉ, 151 ff, especially 156 and 162, cf. the discussion in *Istruzione al Popolo*, Pte II, cap. VIII, 5, about the uses of *equivocation* in order to effect some restoration of a man's good name.

*juris*, let alone *aequitatem civilem*.<sup>64</sup> Still, he was, by temperament, very ready to receive Vico's suggestion of the fundamental resource for any who would appreciate the proper workings of justice in society: «*Et exempla primas leges fuisse*».<sup>65</sup>

Vico is famous for his imaginative reconstructions of earlier people's understandings of *senso comune* from the workings of their language tradition in myth, epic, and every sort of story-telling. Since «*ogni comune di uomini è naturalmente portato a conservare le memorie di quelle costumanze, ordini, leggi che gli tengono dentro quella società*»,<sup>66</sup> it was a principle of Vico's new science that it is in their stories that we should look for «*narrazioni storiche degli antichissimi costumi, ordini, leggi delle primi gentili nazioni*».<sup>67</sup> Most particularly, Vico affirmed the social, indeed social-scientific, value of «*le tradizioni volgari de' popoli*», preserved in folk-tale.<sup>68</sup> Even though such a lore might be subversive of present social arrangements. He bravely approved the account Phaedrus gives in *Liber Fabularum* of the origin of the stories neapolitans were still inheriting from these gentile nations:

«*Nunc fabularum cur sit inventum genus  
Brevi docebo. Servitus obnoxia,  
Quia quae volebat non audebat dicere  
Affectos proprios in fabellas transtulit*».<sup>69</sup>

---

<sup>64</sup>Alfonso hints at such rotten judges at *Theologia Moralis*, Lib. III, Tract. II, cap. 2, *de juramento*, *dubium iv*.

<sup>65</sup>VICO, *Il Diritto Universale*, cap. XV, iii, *ed. cit.*, 485. Perhaps Alfonso discussed these notions with Vico at supper with his theology tutor, Giulio Nicola Torno, 1676-1756, who served as the ecclesiastical censor of Vico's writings from *De uno*, 1720, to *De mente heroica*, 1732. cf. P. NICOLINI, *Vico e il suo censore ecclesiastico*, in *Saggi vichiani*, III, 1, 1941. Vico calls Torno «il dottissimo», *Vita*, 48 and 71; «doctissimo magistro meo» and «doctissimus Torni», are the phrases Alfonso uses in *Dissertatio scholastico-moralis pro usu moderato opinionis probabilis*, 1749, *Dissertationes quatuor*, XV, *ed. Turin 1829*, 69 and *Theologia Moralis*, Lib. I, Tract. II, cap. 4.

<sup>66</sup>*Scienza Nuova*, 1725, cap. IX, 93.

<sup>67</sup>*Ibid.*

<sup>68</sup>*Ibid.*

<sup>69</sup>*Liber Fabularum*, Book III, prologue, 11, 9-12, cited by VICO, *Scienza Nuova*, 1744, Battistini, I, p. 598.

Echoing Vico, Alfonso is happy to be the christian inheritor of these story-tellers. «*Noi che siam nati in queste regioni*», «*tutti i nostri antenati erano gentili*», and «*che sarebbe di noi, se fossimo nell'Asia, nell'Africa, nell'America?*».<sup>70</sup> But while the diplomatic Vico was generally content to employ such myth, *vera narrazione* in the investigation of his society's past,<sup>71</sup> Alfonso was eager that story-telling should be moving things on in their society towards that *ultima aetas* prophesied by their local Sibyl.<sup>72</sup> He would tell stories which should bring the rich to look with the poor. His stories should declare what it means for a housewife to have no other respite from chores than a quiet moment in church, what it means for a poor man, like Masaniello, to lose a day's fishing through illness, what it means for a poor woman, like Bernardina, to find herself on the street.<sup>73</sup> Here again Alfonso was putting Vico's lecturings to experiential test.

Vico had romantically observed that in the original age, when *poeti teologi* ran society, human beings had all been temperate hard-working, magnanimous, taking pleasure only in what was both lawful and useful. He had, even more romantically, exhibited the townsman's illusion about the peasant. Whatever his father had tried to tell him about life down on the farm, Vico persisted in believing that the manners of those innocent originals survived in the Kingdom, «*come tuttavia osserviamo i costumi contadineschi*».<sup>74</sup> Alfonso has, however, some acquaintance with those law-breakers who, according to the very unillusioned Mgr Celestino Galiano, the Cappellano maggiore formed almost the entirety of the rural population.<sup>75</sup> And who inhabit the most part of Salvator Rosa's land-

---

<sup>70</sup>*Meditazione VII*, in *Novena del Santo Natale, Opere ascetiche*, IV, p. 218 f.

<sup>71</sup>*vid.* the discussion della logica poetica, *Scienza Nuova*, 1744, 401, 408, 808, 814. His account of Anchises' prophecy shows how immediate might be the reference of his history to the condition of the present city.

<sup>72</sup>VIRGIL, *Eclogue*, IV, 11, 4, 60 and 62. Alfonso cites 11. 4-7 in *Verità della Fede*, Pte II, cap. IV, 11.

<sup>73</sup>*Glorie di Maria*, Pte II, *Raccolta*, 10, *Opere ascetiche*, VII, p. 366; Pte I. cap. I, *Opere ascetiche* VI, pp. 323-324; Pte I, cap. VI, 1, *Opere ascetiche*, VI, p. 216.

<sup>74</sup>*Scienza Nuova*, 1744, 516.

<sup>75</sup>*L'Opera delle Missioni*, a memorial concerning the Institute of the Most Holy Saviour, 22 August, 1747; TANNIOIA, II, 192. It was in the mountain region of Cilento, however, that Vico was employed as tutor to the children of don Domenico Rocca,

scapes. Alfonso retells stories of the mountain robber, the forest foot-pad, the highwayman.<sup>76</sup> As he tells each one's story, he shirks nothing. His highwayman has had every advantage, a squireling father, a pious mother, a fine start to his career in a princely household, and he has abused these advantages, drifting into bad company, gambling away his inheritance, getting himself dismissed from the prince's service, taking up a life of crime. He is very soon apprehended by those expeditious policemen and as expeditiously sentenced by the magistrate. Yet, Alfonso so manages the boy's story that the most respectable hearer will, by the time the ne'er-do-well is nearing the scaffold, be wholly on his side.<sup>77</sup> Alfonso makes each and everyone aware of a community of law-abider and law-breaker.

Alfonso did not, on his taking his graduation oath to defend the doctrine of the immaculate Conception of Mary *usque ad effusionem sanguinis*, become at once the defence lawyer for such a *senso comune*. It was very plain that Vico's civil account of the lawyer was hardly relevant to the fulfilment of Don Giuseppe's design. And Alfonso so far fell in with his father's plans to go first to work in the offices of the society lawyer, Don Luigi Perrone, and then, on joining the practice of Don Andrea Giovene, to get himself known as the expert in the profitable law of fiefdom. He was known too, as the avid opera-goer.<sup>78</sup> He was occupying his evenings as well as his days in ways that would certainly have Don Giuseppe's ambitious approval.

Since 1673, when the viceré, the marchese di Astorga, took the teatro San Bartolomeo for an evening of operatio excerpts sung by his

1641?-1699, and discovered there the wonders of Virgil in the library of the Franciscans. *Vita*, in *Opere*, Battistini, I, p. 12.

<sup>76</sup>*Glorie di Maria*, Pte II, Raccolta, 25, *Opere ascetiche*, VII, p. 375; Pte I, cap. VII, 375; Pte I, cap. VIII, 1, cap. VI, 3, and cap. VI, 1, *Opere ascetiche* VI, pp. 265, 238 and 216.

<sup>77</sup>There is a real difference of pastoral intention, as well as of narrative mastery in such a way of telling stories from that generally apparent in preachers' use of *esempi*. For a splendid short review of these devices, *vid.* Giuseppe ORLANDI, *L'uso degli "esempla" in S. Alfonso*, in *SHCSR* 39 (1991) 3-39.

<sup>78</sup>*vid.* TANNOIA, II, cap. V, 18; Frederick JONES, *The Saint of Bourbon Naples*, Dublin 1992, 27; T. REY-MERMET, *art.cit.*, in *Storia della Congregazione CSsR*, p. 122.

volatile favourite, Giulia de Caro,<sup>79</sup> it had become quite usual, indeed almost a weekly event during the viceregency of the opera-mad Medinaceli, for the court to attend public performances by the Febi Armonici company.<sup>80</sup> A summons to be one of the party in the first tier boxes defined a nobleman's place in neapolitan society. Rather less enthusiastic, the austrian governors had maintained this custom of high-day opera. Sometimes at the San Bartolomeo. Sometimes at the house of a princeling. Sometimes in a parish hall. It would have been, at the *Acì*, *Galatea*, e *Polifemo* that George Frideric Handel, 1685-1759, wrote for the Alvito wedding in 1708<sup>81</sup> that Don Giuseppe first had an opportunity of presenting Alfonso to the viceré, the quick-spirited cardinal Vincenzo Grimani, 1655-1710.<sup>82</sup> The youngster had his first notable social success in the production of the little *S. Alessio* opera presented by the Congregazione de' Giovanetti Cavalieri at the Girolamini.<sup>83</sup> «Pazzo che sono stato in averci

<sup>79</sup>The viceré ordered that *Giulla de Caro*, whose vulgar airs, «*la sfacciata*», «*la var-chetta*», et al. pl., had led to her being ordered to do penance in a local convent, should star in a revival of the 1670 *Marcello in Siracusa* by Giovanni Antonio BORETTI, 1640-1672, with a text by the equally scandalous venetian exile Matteo Noris, 1650-1714, to which a neapolitan prologue by Giovanni Cincinelli was added and set by Pietro Andrea Ziani, 1616-1684. CROCE, most uncharacteristically, was unable to unuddle these facts, *vid. I teatri di Napoli*, Naples 1891, ed. Giuseppe Galasso, 1992, p. 107.

<sup>80</sup>*vid. U. PROTA-GIURLEO, Breve storia del teatro di corte e della musica a Napoli nei secoli XVII-XVIII, in Il teatro di corte del palazzo reale di Napoli*, Naples 1952, and Lorenzo BIANCON, *Dalla "Finta pazza" all "Veremonda", storie di Febiarmonici*, in «*Rivista italiana di musicologia*» 10 (1975) 379-454.

<sup>81</sup>The princess Beatrice di Sanseverino, daughter of the prince of Monte Mileto, married the notably pro-austrian duca. cf. A. DELLA CORTE, *Haendel a Napoli*. Turin 1950, and H. P. G. SWANSTON, *Handel*, London 1990, pp. 16-17. It is gratifying that Frederick JONES accepted my suggestion about *Acì* for the second edition of his biography of Alfonso, p. 27.

<sup>82</sup>VICO describes Grimani, in *Principium neapolitanorum coniurationis historia*, as «*impetuoso*» and «*versatile nelle decisioni*»; *Scritti vari e pagine sparse*, ed. F. Nicolini, Bari 1940, p. 324.

<sup>83</sup>The Naples Oratory had a reputation for such entertainments, ever since January, 1630, when the Fathers had presented two performances of «*una bell'opera spirituale*» one for an audience of gentlemen, the other for ladies. The next year, one of the Oratorians, Antonio Glielmo, had written a «*rappresentazione spirituale*», *Incendio del Monte Vesuvio*, which was presented, as Lazaro Scoriggio wrote in his 1632 preface to

*perduto tanto tempo*», Alfonso commented on his operatic enthusiasms later,<sup>84</sup> but he was being, I think, a little economical with the truth when he made his further excuse, «*ma doveva ubbidire, perchè così voleva mio Padre*». Still, *aequivocatio* or not, it was, surely, the remembrance of his father's estimate of such occasions which prompted Alfonso's finding an image of the pains of hell in the frustration a nobleman must feel on his being excluded from the company invited to his sovereign's theatre for some heavenly music.<sup>85</sup>

Several of the more distinguished of his fellow lawyers had more than a box-holder's interest in the San Bartolomeo *opere serie*. That suggestion of lawyerly eloquence's being a daily resumption of the great tradition of Homer and Virgil, Ariosto and Tasso, which Vico made in his exposition of *il senso comune*, found a response in the nightly ambition of many a Naples lawyer to be accepted as a stage poet, a librettist. Even the ironic Capasso found morning time, again, to put down some wry verses for an *Ottone*, though, since, characteristically, neither his heroine nor his hero reached the *lieto fine* unmocked, Capasso's words remained unset.<sup>86</sup>

the printed text, «*con l'applauso di tutta la città*»; cited by CROCE, *I teatri*, ed.cit., p. 87.

For these festive occasions, the Oratorians could choose among many «*commedie con soli uomini senza mistura di donne*», CROCE, *ibid.*, 284. There had been a famous performance at Benevento of *La vanità conosciuta ovvero il trionfo celeste per la vita di s. Alessio* by Pietro PIPERNO, but it is more likely that Alfonso had been brought to perform his part in either the *Sant'Alessio* of Stefano LANDI, 1590-1655, with libretto by Pope CLEMENT IX, ROSPIGLIOSI, 1600-1669, or the piece by Bernardo PASQUINI, 1637-1710, cf. H. F. G. SWANSTON, *Celebrating Eternity Now*, p. 67.

It may be that there was an histrionic branch of the family. The part of the old lady, Zenobia, in the *Alvida* of Francesco D'ISA was undertaken, in February 1630, by a certain signora de Liguoro, CROCE, *op. cit.*, p. 84.

<sup>84</sup>TANNOIA, I, cap.III. The effects of this early enthusiasm were diverse. The opera paradigm, in which equally importantly placed arias, equally applaudible high notes, are allowed to heroines and old retainers and unhandsome generals, encouraged an equiprobabilist appreciation of the complexity of human affairs.

<sup>85</sup>Sermo XLVIII, for nineteenth Sunday after Pentecost, *Sermoni compendiatii*, 1771, cf. contrariwise, the hint we have in «*qualche armonia*» of «*delizie eterne del paradiso*», *Vera Sposa*, XVI, 3, 10, *Opere ascetiche*, XV, p. 161.

<sup>86</sup>Things were better arranged in Stefano Benedetto PALLAVICINO's revision of the text for Antonio LOTTI, Dresden 1719, and then again improved in Nicola Francesco HAYM's libretto for HANDEL's *Ottone*, London 1723.

Other professors had a nearer acquaintance with the vagabondish theatre-folk whose fortune was in their voices. Giuseppe Pasquale Cirillo, 1709-1776, appointed to *la cattedra primaria di diritto civile* in 1735, was a near relative of Francesco Cirillo, 1623-1669?, «*primo operista napoletano*», who, besides being an innovative adapter, director, and singer, winning applause in both baritone and tenor roles, had had some local success at writing his own operas.<sup>87</sup> The family could still boast the talents of Nicola Cirillo, 1671-1735, a professor in the Medical School of the university, who was writing a new *opera seria* libretto for each theatre season. It had been to Nicola Cirillo that Capasso had run after reading Vico's 1725 *Scienza nuova*, fearing, he said, with rather too obvious a relish for his own sarcasm, that he must have lost his senses amid so much madness. On this episode's being reported to Vico, he simply observed, with, doubtless, a nod towards Capasso's *Ottone*, that he had not been writing to please «*pei poetuzzi*». None of these poetasters was a worthy companion, of course, for Pietro Metastasio (Trapassi), 1698-1782.

Like Vico, Metastasio came of a poorish, rural family. Like Vico, again, Metastasio had a father who hoped to better himself by a change of occupation. Felice Trapassi had somehow managed to buy himself out of the papal infantry regiment and set up a small grocer's shop.<sup>88</sup> Despite his own hard-work and the energetic help of his wife, this lower middle class-enterprize had not prospered. The Trapassi certainly could not have afforded more than the most elementary education for their exceptionally gifted child, but happily his talents had been recognized by those who could afford to patronize him. Pietro had been taken up first by the splendidly civilized cardinal Pietro Ottoboni, 1667-1740,<sup>89</sup> and then by

---

<sup>87</sup>vid. N. D'ARIENZO, *Origini dell'opera comica*, in «*Rivista musicale italiana*» 2 (1895) 597-628, and U. PROTA-GIURLEO, *Francesco Cirillo e l'introduzione del melodramma a Napoli*, Naples 1952.

<sup>88</sup>For the biography of Metastasio, vid. S. MATTEI, *Memorie per servire alla vita del Metastasio in una lettera dell'abate Giuseppe Orlandini*, in *Opere drammatiche del signor abate Pietro Metastasio*, vol. VIII, Naples 1784, and Charles BURNEY, *Memoirs of the Life and Writings of the Abate Metastasio*, London 1796. cf. also, F. GAVAZZENI, *Studi metastasiani*, Padova 1964, and *Introduzione, Opere scelte di Pietro Metastasio*, Torino 1968.

<sup>89</sup>For Ottoboni as patron, vid. H. J. MARX, *Die Musik am Hof Pietro Kardinal Ottobonis unter A. Corelli*, in: «*Analecta musicologica*», 5, 1968, pp. 104-177; M. L. VOLPICELLI,

the distinguished jurist Gian Vincenzo Gravina, 1664-1718,<sup>90</sup> and set to study with his cousins the Scalea cartesian Gregorio Caloprese, 1650-1715.<sup>91</sup> Gravina and Caloprese were both men of immense intellectual generosity. They had both of them been very kind to Vico.<sup>92</sup> And Gravina, when he died in January 1718, bequeathed his protégé 15,000 scudi, a quite vast sum. This the young man immediately spent. Metastasio had then come to Naples and in 1720 had been lucky enough to find a place as a junior in Don Castagnola's city law firm.<sup>93</sup> He was now being urged by Marianna Pignatelli to chuck up his safe job and risk a life in the theatre. The contessa was sister-in-law of that cardinal Friedrich Michael von Althan, 1682-1734, who intervened to secure the dismissal of the Orsini claim when the Amatrice suit was being brought before the Camera Regia della Sommaria. She was also a great favourite with HRE Karl VI.<sup>94</sup> The viceré, Marcantonio Borghese, 1660-1729, was, therefore, disposed to accept her recommendation of a new poet for the entertainment he was planning in 1721. Nicola Porpora, 1686-1768,<sup>95</sup> son of yet another Naples book-seller, would provide the music «*in occasione del fedelissimo giorno natalizio della Sac. Ces. Catt. R. Maestà di Elizabetta Augusta Imperatrice Regnante*».<sup>96</sup> The libretto of *Gli orti esperidi* would be printed at

*Il teatro del Cardinale Pietro Ottoboni in Il teatro a Roma nel settecento*, III, Rome 1989, pp. 681-782; H. F. G. SWANSTON, *Handel*, London 1990, p. 7 ff.

<sup>90</sup>vid. B. BARILLARI, *La posizione e le esigenze del Gravina ed altri saggi*, Torino 1953, M. PICCOLOMINI, *Il pensiero estetico di Gianvincenzo Gravina*, Ravenna 1984, and J. G. ROBINSON, *Studies in the Genesis of Romantic Theory*, Cambridge, 1923.

<sup>91</sup>cf. VICO, *Vita, Opere*, ed. Battistini, 1990, vol. I, p. 27, and Raffaele COTUGNO, *Gregorio Caloprese*, Trani 1910.

<sup>92</sup>VICO, *Vita*, ed. cit. I, 44, and S. CARAMELLA, *Gravina e Vico*, in «Baretti» 28 (1964) 41-56.

<sup>93</sup>For the poetic ambitions of Castagnola himself, vid. DIODATI, *Vita dell'abate Ferdinando Galiani*, Naples 1788, 8, and METASTASIO, *Lettere*, Naples 1780-1785, vol. XIII, xxviii-xxx, ed. Saverio Mattei, of whom Alfonso thought so highly, *Riflessioni devote*, 1773, add. XVII.

<sup>94</sup>H. BENEDIKT, *Das Königreich Neapel unter Kaiser Karl VI*, Wien 1927, passim.

<sup>95</sup>cf. F. WALKER, *A Chronology of the Life and Works of Nicola Porpora* in «Italian Studies» 6 (1951), 29-62, and U. PROTA-GIURLEO, *Per una esatta biografia di Nicolò Porpora*, in «La Scala» 36 (1957)21-29.

<sup>96</sup>The Lutheran princess, Elizabeth Christina von Braunschweig-Wolfenbüttel,

Palazzo Reale. Marianna Bulgarelli, 1684-1734, «*La Romanina*», would sing the part of Venus.<sup>97</sup> This *azione*, too, would be properly virgilian. «The companions of Dido», Dr Charles Burney, 1726-1814, was to note down from neapolitan informants later, «while Eneas was relating the tragical events which happened at the siege of Troy, could not have listened with more eagerness than the neapolitan audience did at this representation».<sup>98</sup> Metastasio's long dominance of european opera had begun. «Universal curiosity was excited, and enquiries made after the author». If Don Giuseppe and his son were unhappy enough to miss that famous occasion, they would certainly have made sure of their places at Metastasio's 1722 birthday piece, the *serenata scenica*, *Angelica*.<sup>99</sup>

Proving to enjoy a talent well able to bear comparison with those of

1691-1750, had, with some difficulty, been persuaded, on her marriage in 1708 to HRE Karl VI, 1685-1740, that she should become a Catholic, *vid. J. ZIEKURSCH, Die Kaiserwahl Karls VI.*, Wien 1902. For her birthday, the viceré, remembering the lessons of 1696, had also arranged «*in sollievo del Popolo, una ricca e superba cuccagna*», TANNONIA, I, cap. VII, p. 25.

<sup>97</sup>«*La Romanina*» had a limited vocal range, especially so late in her career, but a grand stage presence still and, it appears, almost limitless personal charm, engaging at once the affections of her husband, Domenico Bulgarelli, the viceré, and the young Metastasio.

<sup>98</sup>Charles BURNLEY, *Memoirs of the Life and Writings of the Abate Metastasio*, London 1796, vol. I, pp. 28 f; Dr Burney recorded the seventy-five-years-old tradition that, on the first words of the first recitative of Metastasio's libretto for *Gli orti esperidi*, the audience had ceased the chattering which had, as usual, made it impossible to hear the orchestra. 'Now everyone delighted by the new and decorous arrangement of the scenes, the original beauty and sweetness of the verse, the force of the sentiments, texture of the parts, and all the wonders of Metastasio's dramatic poetry, was forced almost insensibly, into profound silence and attention.'

It was Metastasio's brilliance in the portrayal of diverse characters which suggested the virgilian comparison to STENDHAL, *Lettres sur Metastase*, 1812, *Vies de Haydn, de Mozart, et de Metastase, Oeuvres completes*, ed. Daniel Muller, Paris 1970, tom. 419, p. 332: «*ses personnages, les êtres semblables à nous et qui fussent intéressants, du naturel le plus parfait dans les détails, et c'est en quoi il a égale Shakespeare et Virgile, et surpasse de bien loin Racine, et tous les autres grands poètes*».

<sup>99</sup>This was a revival of the Metastasio and Porpora *serenata* first presented in Naples on the Emperor's birthday, 1720, and repeated in Wien that year on the Empress' name-day.

Ariosto and Tasso, seeming, indeed, to Vico, «*pien del divin furore*»,<sup>100</sup> Metastasio became the most influential of contemporary dramatic poets. Acknowledging this influence later, Alfonso agreed that Metastasio's *drammi sacri* were «*eccellenti e degni d'ogni lode*».<sup>101</sup> There could be no objection to S. Gerardo's singing a verse from one of these as he jogged from village to village, or to his teaching a metastasian song to the nuns of Celeste Crostarosa's convent at Foggia.<sup>102</sup> But, at more grumbly moments, Alfonso expressed his regret that the librettist should have so vividly portrayed the play of violent emotion among his characters, «*poiché le sue espressioni quanto sono state piu tenere e vive, tanto piu han potuto accendere nel cuori del poveri giovani fiamme perniciose d'affetti impuri*».<sup>103</sup> Perhaps the reports of some undistinguishing gallants led him to allow, for a time, that the interest of metastasian *opera seria* lay in the representation of unbridled passion by a singer whose pitiful ambition reached only to the achievement of some startlingly high note.<sup>104</sup> True, in

---

<sup>100</sup> *Giunone in Danze*, 1, 419.

<sup>101</sup> *Riflessioni divote sopra diversi punti di spirito*, 1773, VI; cf. final paragraph of XVII. Alfonso was very likely thinking of the *Morte d'Abel* set by Piccinni for a Naples performance in 1758. No other of Metastasio's oratorio texts had been performed in the city by 1773. Alfonso may have had some knowledge of the 1728 Christmas *Componimento sacro* or the 1730 *Passione di Gesù Cristo*.

<sup>102</sup> *vid.* Angelomichele DE SPIRITO, *Gerardo Maiella e la Religiosità popolare del suo tempo in San Gerardo tra Spiritualità e Storia*, Materdomini 1993, pp. 77-105, p. 81.

<sup>103</sup> *Riflessioni divote*, VI. The effect of Alfonso's criticism is somewhat lessened by his going on to allow that there is nothing immodest in the librettos of Metastasio, and by his selecting for especial condemnation *Il Pastor Fido*, forgetting for an unfortunate moment that this glittering tragi-comic-pastoral was actually the work of Battista GUARINI; 1537-1619. In 1712, this had been rendered, not well, into a libretto for Handel by Giacomo ROSSI, but Alfonso could not have heard this piece. Perhaps he confused Guarini's work with METASTASIO'S *Il re pastore*, set by, among others, Giuseppe Bonno in 1751, Giuseppe Sarti in 1752, Johann Adolf Hasse in 1755, Christoph Willibald Gluck in 1756, Niccolo Piccinni in 1760, and by that most successful and influential of neapolitan opera composers, Niccolo Jommelli in 1764. Alfonso returned to the criticism of *Il Pastor Fido* in *Istruzione al Popolo*, I. VII, this time joining Guarini with Ariosto.

<sup>104</sup> If he did, indeed, attend the 1722 *Angelica*, Alfonso might himself have got this notion from the preening efforts of Carlo Broschi, the star "Farinelli", 1705-1782. Later Farinelli took the personal advice of HRE Karl VI after a Wien performance in 1731, and gave up his mighty struggles to astonish his hearers, putting his talents rather to the en-

his *Estratto dell'Arte poetica d'Aristotele*, 1783, Metastasio had declared «*Son pur le umane passioni i necessari venti co' quali si naviga per questo mar della vita*». <sup>105</sup> But Alfonso could not have been unsympathetic to an analysis of theatre-going which took account of «*la catarsi aristotelica*». He was perspicacious enough to recognize that Metastasio was, in his libretti attempting the encouragement of some self-understanding and showing his audience a way forward to establishing that civil community to which Vico had pointed his students. Metastasio's experience of what it was to be a silly wastrel, reduced to shameful poverty, had made him the eloquent poet for that society which would give women and men «a second chance».

Appointed Caesarian court poet at Wien in 1739, Metastasio was attempting, too, the virgilian task of bringing his imperial patron to accept the responsibilities of the governor among the governed. The obsessive lovers, unscrupulous politicians, angry princes, of his libretti, though they

gagement of their sympathies. Alfonso had not of course, seen the mature best of Metastasio's work, «*confesso liberamente*», wrote the sensible critic Alessandro Moreschi, 1745, «*che l'Angelica e gli Orti Esperidi sanno un non so che del Pastor Fido per via di certi concetti troppo fini, di certi nascondigli, di certe ripetizioni, di quel vaghissimo principio dell'Angelica:*

*Esci dal chiuso tetto  
Medoro, idolo mio: tra queste frondi  
Tra queste erbe novelle, e questi fiori  
  
Odi come susurra  
Dolce scherzando una leggiara aurette  
Che all'adorate piante,  
Lieve fuggendo, i piu bei spirti invola,  
E nel confuso errore  
Forma da mille odori un solo odore»*

A. MORESCHI, *Riflessioni intorno le feste ed azioni teatrali di Pietro Metastasio*, pp. 175-176.

<sup>105</sup>The virgilian character of Metastasio's enterprize was quite generally recognized by his more distinguishing contemporaries throughout Europe: *vid.* Francesco ALGAROTTI on *Didone abbandonata*, *Saggio sopra l'opera in musica*, 1754, in *Opere varie*, Vénice 1757, vol. II, pp. 277-364; F. J. de CHASTELLUX, *Essai sur l'union de la poésie et de la musique*, Paris 1765; J von RETZER, *Metastasio, Eine Skizze für seinen künftigen Biographen*, Wien 1782; C. BURNEY, *A General History of Music*, 1789, vol. 49, p. 547.

inhabit distant countries at long-ago times, are presented as warnings to the women and men in his opera audience against the abuse of emotion, the waste of talent, the misconstruction of power in their own place and time. In his theatre-art, women and men might hear again the virgilian praise of the dutiful hero, the assessment of kingly rule according to the standard of the careful housewife, the hope that the victor might yet prove a *cunctator*.<sup>106</sup> «Quando veggiamo», he wrote in that posthumous essay on Aristotle's Poetics, «*le rappresentazioni d'azioni così lodevoli e luminose s'ingrandisce l'animo nostro nella gloria della nostra specie, che ne crediamo capace; ci lusinghiamo d'esser atti ancor noi ad eseguirle: e, nutriti di così nobili idee, si può anche sperar che talvolta ci rendiamo abili ad imitarle*».<sup>107</sup> Such virtuous imitation should begin in the king's court. Virgil had looked for the coming of the lady *Justitia*, as Alfonso noted, «*Jam redit et Virgo*».<sup>108</sup> And Metastasio was another such poet of social justice. That ordering of rhyme and assonance and pun in the verse line, that alternating prosody of ceremonious rhetoric and sprung rhythm, which so impressed contemporary audiences,<sup>109</sup> that balancing of lovers in appropriate pairs, that hieratic progression of characters through a scene, in which confidant, prince, and king come on stage to sing proportionately strophied *da capo arie*, and that libretto-long affirmation of the man of honour who would protect the widow of his sovereign, rescue the girl captured by a noisy villain, and, most readily, sacrifice himself for the good government of the State, were elements in a persuasive representation of the desirable, decent, society. Against these signs of good order, the singular half-line in the midst of a period of heroic verse, the sudden emotional shifts of his characters, especially their alterations of loyalty, the complex twists of his plots, throw into high contrast what human in-

<sup>106</sup>*Aeneid*, I, 1, 305 *et pl. al.*, VIII, 11, 407-415, and XII, 1, 94 *et al.*

<sup>107</sup>Cited by Mario FUBINI, *Introduzione to Pietro Metastasio, Teatro*, Milan and Naples, 1968, vol. I, li; Metastasio had published an annotated translation of the *Ars Poetica*, 1749 and *Osservazioni sul teatro greco*, 1768.

<sup>108</sup>*Eclogue*, IV, 6, *vid. Verità della Fede*, Pte II, cap. iv, 11 and 12. Alfonso observed a parallel in Daniel, «*ut aducatur iustitia sempiterna*» which may, I suppose be his version of Daniel 4.34 or 7.14.

<sup>109</sup>*cf.* Stephano ARTEAGA, *La rivoluzioni del teatro musicale italiano*, 1785, vol. II, p. 83 ff.

dividualism may do to obscure the «*verità semplicissima*» of our shared interest in a settled justice.<sup>110</sup> It is this order of justice which is manifest in the concluding song. All the principal singers are brought together on stage to form a *coro*. The queen and the king, the young lover and his lady, the threatful military man, who have each been so independently high-voiced in the opera's action, are ranged along the foot-lights as interdependent sharers in a common desire. In three or four-part harmony, they announce together a betterment of life for governor and governed. The endings of all but three of the twenty-seven Metastasio *drammi per musica* performed in Naples during Alfonso's life-time have this form. It is thus, certainly, in the first Metastasio libretto to be staged at the San Bartolomeo. *Siface, Re di Numidia*, with music by Francesco Feo, 1691-1761,<sup>111</sup> and sung by an all-star neapolitan cast, including the much-loved «Nicolino»,<sup>112</sup> opened on 13 May, 1723. This was, very probably, the last opera that Alfonso attended.

Vico, who had always to have his jealous Law School colleagues in mind, had stopped his account of the common tradition at an impressive declaration of the gentile justice manifest in the city's court-rooms. Alfonso could make a rather plainer distinction between *giustizia* and the practises of any nation's magistrates. He was not of a temperament to be content with so delicately a one-sided description of the good society. Justice is not enough. And there was a promise for him of how things might be taken further as he listened to the singers of Metastasio's words or, next day, read them in a hawker's booklet. It must be apparent to a sensitive opera-goer that as Virgil makes, in the last lines of the *Aeneid* an appeal for *miserordia* which Augustus was to hear as plainly as

---

<sup>110</sup>21 February, 1750, *Lettere*, ed. B. Brunelli, *Tutte le Opere*, 5 vol., Milan 1943-1954.

<sup>111</sup>Feo was *primo maestro* at the Conservatorio dei Poveri di Gesù Cristo, 1739-1743, retiring when the institution was converted into a seminary.

<sup>112</sup>The neapolitan, Nicolo Grimaldi, 1673-1732, was the first star castrato to make his career in english opera houses. Alfonso would have known something of the singer on account of a little local festivity. When he left England, Nicolino had "removed from the hands of the heretics" the great relic of S Joseph's staff which he bequeathed to the Real Monte church. The parish held an annual procession through the Naples streets. *vid.* Angus HERIOT, *The Castrati in Opera*, London 1960, p. 123 ff.

Aeneas,<sup>113</sup> so Metastasio is anxious, as he writes opera after opera, for the Holy Roman Emperor to exercise *la clemenza* as wonderfully as Tito. The Italian empress, Maria Luisa, was swift to recognize this impertinence at the first performance of Mozart's coronation setting of Metastasio's imperial libretto in 1791.<sup>114</sup> It cannot be supposed that Alfonso would be less aware of what was happening in *Siface*.

In that early opera, Metastasio tells a warning story of a king too self-regarding to exert himself for the discovery of truth and the defence of the innocent against the treacherous attacks of selfish courtiers. He condemns his virtuous wife, Viriate, to death on the false evidence of the envious Ismene. In the third act, Siface comes down to Viriate's prison cell and discovers her writing a farewell letter to her father, a neighbour king. Assuming that her message must be designed to cause him further nuisance, Siface snatches the paper from his wife and reads:

«Io son tua figlia, e basta  
Questo nome a provar che rea non sono:  
Al mio sposo perdona, io gli perdono  
E se vuoi vendicarmi  
Questo perdono sia  
Il suo castigo e la vendetta mia».

The wonder of this echoing «perdono» is worked out in the next

<sup>113</sup>cf. the urgent appeal for Aeneas *cunctans*, to spare young Turnus, *humilis subplexque*, at the climax of the *Aeneid*, XII, 11, 930 ff.

<sup>114</sup>METASTASIO'S *La clemenza di Tito*, had been written for Antonio Caldara, c. 1670-1736, to set for HRE Karl VI's name-day celebrations in 1734. It was still «una porcheria tedesca» in the Empress' notorious opinion. Perhaps she was simply retreating into old-fashioned, upper-class slang. In 1708 Count Zambeccari was lamenting, that at an opera evening in the San Bartolomeo, he'd had to mingle with an audience, «dove non è altro che la Marchesini» and if he went to the teatro Fiorentini for opera «in lingua napoletana» he'd have to listen to «una vera porcheria». L. FRATI, *Un impresario teatrale del Settecento e la sua biblioteca*, in *Rivista musicale italiana* 1911, 6 and 10, cited CROCE. *I teatri*, 1992, pp. 157 and 159.

Metastasio's words went as unregarded by HRE Leopold as Mozart's notes. «La Marchetti chant si bien, l'Empereur est enchanté», Diary entry for 6 September, 1791 of the diplomatic Count Karl Zinzendorf, Otto Erich Deutsch, *Mozart. Die Dokumente seines Lebens*, revised by J. H. Eibl, Kassel 1961.

eight scenes, from Siface's immediate response:

«Qual incognito effetto  
D'importuna pietà, mi sento in petto!»

to the final acclamation of the numidians as they admit, together, repeatedly, their grateful amazement at Viriate's merciful judgement on Ismene:

«Generoso perdono... perdono ... perdono».<sup>115</sup>

Alfonso at the opera must appreciate the forward thrust of this *azione* from the non-workings of royal justice, through the vindication, of truth, to the decisive community-forming, splendour of mercy. Standing with his wife, amidst the echoing *coro*, Siface is recognizable as the figure of each woman and man in the audience who would find a place in a world of mercy.

The longing for such a world, which impelled the action of every one of Metastasio's subsequent *melodrammi*, was consistently expressed in the recitative and aria of the castrato hero, «*il primo uomo*».<sup>116</sup> To contemporary audiences' taste this was the most beautiful of voices. The castrato was simply «*il musico*».<sup>117</sup> And, recognizing a market, poor peasants of the outlying Kingdom would quite commonly bring their third or fourth son to the capital in hopes of his being acceptable at one or other of the music schools. For the present, there would be a saving on the boy's food. For the future, a hope of his earning enough to keep his parents. After the voice trial, the boy, eight years old or so, was sent to the local barber who performed the operation as another of his side-trades, along with dentistry and marriage-brokerage. Alessandro di Liguoro, whose shop was just behind the Nuncio's palazzo, off the via Toledo, was

---

<sup>115</sup> Siface, Atto terzo, scene iv, xi and xii; *Opere dell'abate Pietro Metastasio, con dissertazioni* tomo quarto, Firenze 1788, pp. 247-319.

<sup>116</sup> For a general review of matters concerning the selection, training, and careers of the eighteenth century castrati, *vid.* F. HABOCK, *Die Kastraten und ihre Gesangskunst*, Stuttgart 1927, A. HERIOT, *The Castrati in Opera*, London 1956, and Patrick BARBIER, *Histoire des Castrats*, Paris 1989.

<sup>117</sup> It was this general high estimate of the voice rather than any well-mannered delicacy which dismissed the earlier *il evitato* from musical conversation.

the acknowledged expert in obtaining permits for the operation from the ecclesiastical authorities.<sup>118</sup> Not that it was usually difficult to find a moral theologian with the *senso comune* to agree, as Alfonso noted later, that «*eunuchi utiles sunt bono communi ad divinas laudes in ecclesiis suavius canendas*»; after all, the boys «*per illud conditionem notabiliter in melius mutant*», so «*ab Ecclesia toleratur*».<sup>119</sup> A promisingly-voiced youngster would stay studying at the music school for anything up to a dozen years, generally accepting that he would likely end up in one of the many church choirs, but hopeful of his voice's being fine enough to get him concert bookings, and, best of all, a place in the household of some kind prince. The young Carlo Broschi, who became the acknowledged greatest of these singers, was following common custom when he took the professional name «Farinelli» in gratitude for the protection that the Farina brothers, his first Naples patrons, had afforded him while he was at the Conservatorio di S. Maria di Loreto. There was, sometimes, a hint of social-climbing in some of these assumptions of stage-names, but even if the modest Farinelli had been mindful, at the height of his european fame, to forget that he had once been a poor orphan under Porpora's strict discipline there was no persuading his compatriots to stop calling him «*il ragazzo*».<sup>120</sup> Others, the sienese Francesco Bernardi, 1690?-1759, «*Senesino*», Handel's awkward alto star,<sup>121</sup> and the anconan Giovanni

---

<sup>118</sup>cf. BARBIER. *op. cit.*, ch. 2; Alessandro di Liguoro, who was from Basilicate, worked mostly for the ecclesiastical Conservatorio dei Poveri di Gesù Cristo. After performing the operation, he remained a life-long friend of Matteo Sassano, «Matteuccio».

<sup>119</sup>*Theologia Moral* Lib. III, Tract. IV, cap. i, *de quinto praecepto Decalogi*, Resp. II, 2, «*Quaeritur an liceat pueros castrare ad vocem in eis conservandam?*» with reference to ELBEL, *De Homicidio*, 29, «*Hanc, opinionem videtur confirmare praxis saltem tolerata, praesertim in Italia, proptereaue insinuandam censui*».

<sup>120</sup>For «Farinelli», *vid.* G. SACCHI, *Vita del Cavaliere Don Carlo Broschi*, Milan 1784, and R. BOUVIER, *Farinelli, le chanteur des rois*, Paris 1946.

Porpora, who became *primo maestro* at the Conservatorio di S. Onofrio in 1715, and, on his return from years in London, at the Conservatorio di S. Maria di Loreto in 1739, was, along with the retired castrato Domenico Gizzi, 1680-1758, one of the two most famous teachers of the boys in the city. He was responsible for the career starts of «Farinelli», «Caffarelli», and Felice Salimbeni, 1712-1751.

<sup>121</sup>cf. L. CELLESI, *Un poeta romano e un soprannista senese*, in «*Bollettino senese di storia patria*», new series, 1 (1930) 320 ff; A. MAZZO, *I tre «Senesini» musici ed altri can-*

Carestini, 1705-1176, «*Cusanino*», who was first a soprano and later an alto,<sup>122</sup> had come from even poorer homes. Filippo Balatri, the only castrato of the period to write his autobiography, was so ashamed of his original poverty that he contented himself with the simple opening statement, «*Nacqui*».<sup>123</sup> The mezzo Gaetano Majorano, 1703-1783, «*Caffarelli*»,<sup>124</sup> was a peasant's son from Bitonto, near Bari and, despite some training in deportment by the anxious Porpora, seldom attempted to be even moderately polite in the fawning gentry's company, indulging in a life-time of indecent gestures and was, therefore, in and out of prison for his impertinence. Nicolo Grimaldi, 1673-1732, «*Ricolini*», the Siface of 1723, had been plucked from the Naples *scugnizzi* to become, as Richard Steele, 1672-1729, allowed «an actor who by the grace and propriety of his action and gesture does honour to the human figure».<sup>125</sup> The soprano Matteo Sassano, 1667-1737, «*Matteuccio*», who was the first of them to get away from the ecclesiastics and join the Febi Armonici company at the San Bartolomeo, 1697, was the son of a San Severo labourer, and never quite lost his Foggia accent.<sup>126</sup> Nothing of this sort spoils the articulation of Farinelli who was accepted as the confidential adviser of the despondent Philip V in Madrid. More distinguished yet, he had, after the Naples performance of *Angelica*, become the life-long friend, «*il gemello*», of Metastasio. The castrato had seemed to the librettist, that evening in the Torella palazzo, to be the perfectest interpreter of his meaning:

*tati evirati senesi*, Siena 1979.

<sup>122</sup>Cusanino was particularly influential in securing early productions of operas by neapolitan composers, Vinci, Porpora, Feo, among them, in Venice from 1724, in München from 1731, and in London from 1733.

<sup>123</sup>*vid.*, for this autobiographical sketch, HERIOT. *op. cit.*, p. 200 ff.

<sup>124</sup>*vid.*, E. FAUSTINI-FASINI, *Gli astri maggiori del bel canto napoletano*, Gaetano Majorano detto «*Caffarelli*», in «*Note d'archivio per la storia Musicale*» 15 (1938) 121-128, 157-170, 258-270.

<sup>125</sup>*cf.* FAUSTINI-FASINI, *op.cit.*, C. BURNEY, *Present State of Music in France and Italy*, London 1771, and R. STEELE *Tatler* No.115

<sup>126</sup>*vid.* U. PROTA-GIURLEO, *Matteo Sassano detto «Matteuccio»*, in «*Rivista italiana di musicologia*» 1 (1966) 97-119, and F. MARI, *Muratori, la musica e il melodramma negli anni milanesi 1695-1700* in «*Muratoriana*» 16 (1988), pp. 19-124.

«Appresero gemelli a sciorre il volo  
La tua voce in Parnasso, e il mio pensier»<sup>127</sup>

The voice of the poor was to be heard in a range of three octaves, reaching to the D above C<sup>5</sup> to pierce the hearts of those who would cramp justice and deny mercy.

Ironically, Metastasio's disclosure of the perfected ruler at the end endeared his libretti to petty despots. Each local princeling saw himself as already the admirable king of the *lieto fine*. Musicians everywhere in Europe were commissioned to make tunes for Metastasio's verse. Everywhere, therefore, opera was taken to be an art-form expressive of establishment values.<sup>128</sup> Alfonso's refusing to attend the 1723 performance for the Empress' birthday was received as a most shocking symbolic gesture. Don Giuseppe could not go to the Palace alone. The most awkward questions would be asked.<sup>129</sup>

Alfonso had withdrawn from the court to work in the Casa degli Incurabili. There, the Achates-like Tannoia says, he heard the re-affirming call of God. «Lascia il Mondo e datti a me».<sup>130</sup> Leaving that world which he now thought he knew did not, however, entail a sudden uninterest in metastasian opera.

The first San Bartolomeo had been built, in 1620 or so, on land owned by the hospital.<sup>131</sup> From then on, the trustees relied on the Febi Armonici rents to sustain their work.<sup>132</sup> Don Giovanni de' Liguoro, 1588?-

<sup>127</sup> *La Nitteti*, 1756, *dedicatio* to the printed libretto produced for the court performance at Madrid, Buen Retiro, 23 September, 1756. The neapolitan composer, Nicola Conforto, 1718-1789(?), had been invited to Madrid at the suggestion of «Farinelli» who was then in command of Ferdinando VI's theatrical ventures.

<sup>128</sup> Opera had been so esteemed before. As early as 1651, Inigo Velez de Guevara, conde de Onate, vicere and *capitan generale nel Regno* had ordered performances in the Palazzo Reale of opera *all'uso di Venezia* in order to demonstrate, after the Masaniello tumulto his indisputable authority over the disagreeable lower classes.

<sup>129</sup> TANNIOIA, I, cap.vii, 25, for Don Giuseppe's angry departure for the country.

<sup>130</sup> *Ibid.*

<sup>131</sup> cf. Archivio degli Incurabili, *Libro patrimoniale*, 1699, fol. 234ff. The site is now occupied by the chiesetta della Graziella on the strada Medina.

<sup>132</sup> *vid.* V. MAGNATI, *Teatro della carità storico, legale, mistico, politico in cui si dimostrano le opere tutte della Real Santa Casa degli Incurabili*, Venezia 1727, p. 248 ff.

-1649?, their Co-Rettore, Alfonso's great-great-grandfather's brother, had further secured the hospital's finances by obtaining from Philip IV of Spain in 1644 a *jus prohibendi* decreeing that no one should present opera at any other of the city's theatres without paying a tax to the Incurabili.<sup>133</sup> Nevertheless, during the Masaniello tumult, the people had viewed the San Bartolomeo as a symbol of aristocratic privilege and plundered the building.<sup>134</sup> On the property's being returned to them, the Incurabili trustees had spent a deal of money on restorations, but in 1697 Medinaceli persuaded them to pull down this old structure and erect a much enlarged house.<sup>135</sup> The finances of the hospital still depended, as Alfonso would well know, on the success of opera in this and all the other theatres of the city.

That *iustitia* described in Vico's lectures *de Universi Iuris uno principio*, and its complement in the *perdono* of Metastasio's libretti, remained important for Alfonso, figuring in everything he would say of the possibilities open to human beings, «*exules filii Hevae*». But, listening to his fellow citizens on the venereal wards of the hospital,<sup>136</sup> and listening rather more carefully than the police informer who confused *cotoletta*

---

<sup>133</sup>This symbiosis of theatre and hospital was a common practice in Spanish cities and led to irritations for both managements and trustees. cf. the letter, 3 December, 1583, Philip II to the duque di Ossuna allotting the concession for *las comedias que se representan en esta ciudad* to the Incurabili just as *con otros ospitales se haze en villa de Madrid*, cited by CROCE, *I teatri*, 1992, *op. cit.*, pp. 49-50.

There was a court case before the Gran corte della Vicaria in 1627 in which the leaser, Sancho de Plaz, got a reduction of the rent he paid to the Incurabili trustees on account of there being no performances in Lent. Cited by CROCE, *Ibid.*, p. 75, from Archivio di Stato di Napoli, Segreteria vicereale, vol. 4480, Vicaria. fol. 52.

<sup>134</sup>CROCE, *Ibid.*, p. 97, note 5.

<sup>135</sup>When the new San Bartolomeo itself proved too cramped and was replaced by the San Carlo in 1737, Charles III revoked both the *jus prohibendi* and the *jus repraesentandi* and authorized an annual grant to the Incurabili from the Treasury.

<sup>136</sup>Alfonso writes of its being the very same zeal which brought Bl. Gennaro Maria to serve the sick at the Incurabili which led him to develop his mission among the poor prostitutes of the city. *Compendio della vita del servo di Dio P. Gennaro Maria Sarnelli*, 1752, reprint of 1996, p. 44. For the venereal horror of so many Incurabili patients, *vid. Istruzione al Popolo*, Pte I, cap. vi, 3.

and *coltello*,<sup>137</sup> wanting very much to join in their talk, Alfonso knew already that these poor patients were grumbling, joking, cursing, praying in a language entirely unlike that of Vico's lecture-theatre and Metastasio's opera house.<sup>138</sup>

## 2.— A Strange Beast appearing on its own Stage: li Shiorentine

The popular language of the hospital patients was heard in street performances of mystery plays all over the Kingdom.<sup>139</sup> And of local miracle plays.<sup>140</sup> It was heard in the side-songs of *commedia dell'arte* shows, and in the more raucous lyrics of the *compagnia degli Alarbi* on the feast of the Madonna del Carmine, which had had their part in send-

<sup>137</sup>Is this suggestion of police grassers having dyslexic ears entirely beyond the pale of linguistic likelihood?

<sup>138</sup>For a literary tradition of this theatre of the poor, *vid.* Vico's reference when commenting on HORACE, *Ars Poetica*, 128:

*Difficile est, proprie communia dicere,*

to Menander-like alternative comedy: «*novae comediae genera poetica, sive characteres, sive personae facile a Menandro eius principe conficta sunt quae in theatro vulgus vitae officia docerent, quod ut metaphysica difficile percipit, ita facile illustribus movetur exemplis*», *Note all'Arte Poetica*, sometime after 1730.

<sup>139</sup>Late in the eighteenth century, the government was attempting to suppress piazza theatricals during Holy Week in which *sacrae passionis mysteriae* were presented in dialect. *vid.* Lorenzo GIUSTINIANI, *Nuova collezione delle prammatiche del Regno di Napoli*, Naples, 1803-1805, vol. IV, p. 276.

<sup>140</sup>Alfonso would have at least heard accounts of the S Alessio play at Benevento, presented by the Oratorians *nel pubblico pelagio della città*, the plays of S Nicola at Bari and S Stefano at the monastero of S Gaudioso, and very likely have seen the mysteries of S Pantaleone at Ravello, S Giovanni at the monastero of S Liguoro and S Romita in Naples, and S Francesco Saverio at Marigliano. His own cheerful story of the pious-seeming nun who, without permission, ate a garden lettuce and who, on being wracked with stomach pains went to an exorcist, has quite the rascally tone of the miracle plays of the piazza. On being disturbed by the exorcist, a cheeky demon complains: «*Che male ho fatt'io? Io sedea su quella lattuga, ella è venuta e m'ha preso*». There's a nice *commedeja* to be made out of that story, a tour manager has only to find room for the juggler, write a catchy song and dance routine for the soubrette, and provide some dog-latin tags for the First Player's summoning of the comic devil. He'd be sure of a success cf. *Vera Sposa*, cap. VIII, 2, *Opere ascetiche*, XIV, p. 279.

ing the people off on further rampaging in July, 1647.<sup>141</sup> Along with these home-grown pieces, some more modern spanish comedies could be heard in this language at local play-houses.<sup>142</sup> In 1652, Onofrio di Solofra had engineered a huge success for his company with *Il Convitato di Pietra*, a translation of Tirso de Molina's *Burlador da Sevilla* into dialect neapolitan. This was a rather lewder version of the play than that *opera buffa* which Lorenzo da Ponte made for Mozart in 1787. Solofra's Leporello was allowed that licence, so upsetting to young Hamlet, to interpolate his crude jokes, prompting some quantity of barren spectators to laugh while the stone guest waited in the wings.<sup>143</sup>

Such *giochi* and *bagatelle* were plays of self-discovery for their audiences, provoking attempts at self-expression. They were not, therefore, wholly approved by the authorities. «*Il popolo è una bestia varia e grossa*», the revolutionist Dominican, Tommaso Campanella, 1568-1639, had observed after an afternoon's ramble through the city streets, «*ch'ignora le sue forze*».<sup>144</sup> But what the people had felt, mostly in sullen silence, to be oppressive in the forms of their society, what they had hoped, just as silently, might be bettered, was loudly voiced in the carica-

---

<sup>141</sup>F. CAPECELATRO, *Diario delle cose avvenute nel reame di Napoli negli anni, 1647-1650*, ed. Angelo Granito, Naples 1850, vol. I.

<sup>142</sup>Plays by Villayzen, Calderon, and Lope de Vega, which had appeared at court as *Re rivale del suo favorito*, *Casa con due porte*, and *Cane dell'ortolano*, were revived on the popular stage in dialect versions throughout the century.

<sup>143</sup>That libertinage was not, alas, confined to the enactment of Don Giovanni's adventures, is further suggested by the viceregina Monterey's foundation of the Maddalenella convent for *mulieres hispanae ab hara ad aram traductae*. C. CELANO, *Notizie del bello, dell'antico e del curioso della città di Napoli*, ed. G. B. CHIARINI, Naples, 1856-1860, vol. IV, p. 621. This and others of my evidences for the theatrical life of Naples at this period depend on the original study of Benedetto CROCE, published in *I teatri di Napoli dal Rinascimento alla fine del secolo decimottavo*, 1916, an indispensable reference work since, most happily, it was completed before the war-time destruction of so many archival and library resources in the city. I have used the 1992 reprint. ed. Giuseppe Galasso, and page references after this are to that edition. For the Maddalenella convent, *vid.* p. 93.

<sup>144</sup>*La Cantica*, 33, in *La Città del Sole e poesie*, ed. A. Seroni, Bari 1927, and reprinted in Tommaso CAMPANELLA, *La Città del Sole e altri scritti*, ed. Franco Mollia, 1991, p. 129.

turing antics of ferocious barons, stuttering debt collectors, and sentimental lovers of these plays. Those dangerous Alarbi satirists had long been suppressed by the time the young Alfonso was exploring the streets leading to the piazza del Mercato,<sup>145</sup> but something of their insurrectiveness survived in the slyly subversive comedies of travelling puppeteers. And in the lighter melodramas staged in any convenient space, in which mistaken identity, transvestism, and princely foolishness lead - as in *Twelfth Night* or the modern pantomime - to lovers meeting.<sup>146</sup> Perhaps Fonzo squeezed himself into the crowd to grin at Tommaso de Mauro's naughty puppets in *La donna sempre s'appiglia al peggio* on the Largo del Castello in 1706,<sup>147</sup> or stood in 1708 in the courtyard of the magistrate Matteo Capuano to applaud the troupe enacting *La Diana* by Nicola Maresca, 1677-1706.<sup>148</sup> This was a piece, Maresca declared in his preface to the skimpily printed word-book, which presented, in «*le proprie parole*», the ingenious lives of the poor, «*le azioni, le invenzioni, le proposte, le risposte*».<sup>149</sup> The intent of the piece is signalled in the subtitle «*Il Lavenario*». The playwright would show the actions and reactions of the wily poor around the street fountain at the Portanova, and offer a nice reflection of its local audience in their daily struggle to smile and survive.

Alfonso was well aware of the ways in which such plays might touch a life very rawly. He re-told a fine story whose crisis is reached - as in *Hamlet* and *Pagliariacci* - at the performance of some travelling players. A

---

<sup>145</sup>Though there were still some recalcitrant singers of that 1648 song of the people's poet:

O popolo stordito  
hai cominciato  
non hai fermuto

vid. Vittorio DINO, *op. cit.*, Naples 1995, p. 57.

<sup>146</sup>The political radicalism of some at least of these performances may be surmised from one of the showmen, Andrea Naclerio, being *eletto del popolo* during the Masaniello tumult. vid. CROCE, *I teatri*, p. 85.

<sup>147</sup>For Mauro, vid. CROCE, *I teatri*, pp. 147 and 156.

<sup>148</sup>The patronage of such comedies by Capuano, who was *consigliere di S. M. nel Regio Collaterale di Napoli*, covered them with a very helpful cloak of respectability.

<sup>149</sup>cf. U. PROTA-GIURLEO, article in «*Giornale*», Naples, 22. October. 1949. cited, CROCE, *ibid.*, p. 164.

poor girl has been living with a handsome devil and, on coming into the piazza, finds her own experience being played on the platform stage in «*un opera della vita di Maria*». <sup>150</sup> Fainting in her confusion, she falls «*in mezzo al teatro*». The actors are quick to offer to perform another play, «Seneca cannot be too heavy nor Plautus too light». The townsfolk, however, have been held by the plot of the little opera and, on the girl's so irritatingly interrupting the piece, are ready to lynch her. But, by the close of Alfonso's story, everyone at the piazza entertainment is caught up to a christian climax that fulfills every demand made of the Metastasio *lieto fine* by upper class opera-goers. Actors and audience, parish priest and bishop, the pope, and the Lady herself, the poor girl's *liberatrix*, <sup>151</sup> conspire together to bring her to the moment of *perdono*. We are all made a little happier by this story-telling. There is, evidently, much in popular opera that a good missionary can turn to his use.

The spectacular failure of Medinaceli's attempt on the Queen's birthday to get the public to like his aristocratic entertainment, and the success of such piazza performances, suggested to mercantilely alert city lawyers that there was a future for vernacular opera. They would, as they made their lawyerly way after Ariosto and Tasso, be manifesting a further dimension of Vico's meaning when he told them of the demanding service required of them as defenders of the *senso comune*. These vernacular venturers began, of course, with a reading of Virgil. Their first dialect libretto was scrambled together by Silvio Stampiglia, 1644-1725, from

---

<sup>150</sup> Alfonso repeats this story in *Glorie di Maria*, Pte I, at the end of cap. X. *Opere ascetiche*, VI, pp. 323-324, with references to Giovanni RHO, *Sabati del Giesù di Roma*, Rome 1655, and A. VAN LIERE, *Trisagion Marianum*, Antwerp 1648. This is yet another fine story that Grimm supposed unfit for an english-reading public.

<sup>151</sup> There is a nice feminism in Maria's becoming *schiaiva della sua liberatrice*. The Jesuits had admitted men only to their famous sodality, *Schiavi di Maria Vergine*, cf. Archivium Romanum Societatis Iesu, Provincia Neapolitana, 76, 1, iv, fol. 27, cited by David GENTILCORE, *Adapt Yourselves to the People's Capabilities, Missionary Strategies, Methods and Impact in the Kingdom of Naples, 1600-1800*, in «Journal of Ecclesiastical History», London, vol. 45, ii, April, 1994, pp. 269-296. Interestingly, Dr. Gentilcore links the practices of this sodality to the theatricality of carnival and masquerade and penitential procession.

cf. *Glorie di Maria*. Pte I, cap. i, 3, for a Jesuit slave of the Virgin.

*Aeneid* VII and XI. In this *Trionfo di Camilla*, 1696, with music by Giovanni Bononcini, 1670-1747, the bombast of characters in the *bellatrix* episodes is put into common sense context by the raw neapolitanisms of the commentary offered by nanny and butler on their foolish betters. These betters sing, of course, with metastasian dignity in tuscan. Bononcini's music was well received.<sup>152</sup> Stampiglia's mixture of languages was not counted a success.<sup>153</sup> Nor were like experiments during the next decade. But for the 1707 Christmas theatricals at the palazzo of Fabrizio Tiberio Carafa, 1669-1742, principe di Chiusano, who was a prosperous lawyer from a tribe of lawyers, the sprightly librettist, Francesco Antonio Tullio, 1660-1737, took full charge of the entertainment, engaging Michel'Angelo Faggioli, 1666-1733, another lawyer, to fit tune to the words of *La Cilla*, a comedy of city intrigues.<sup>154</sup> The Liguori, father and son, would not, I guess, have been invited to the Boxing Day presentation before the new austrian governor, Feldmarschall Lorenz Dietrich von Daun, 1688-1741.<sup>155</sup> And anyway this was a social disaster. But there were other performances during the holiday season to which they might well have gone.<sup>156</sup> And the old soldier's refusing to be impressed by such vernacular stuff could not deter money-wise lawyers from an enterprize.<sup>157</sup> The

---

<sup>152</sup> Bononcini, the modenese house-composer of de la Cerda, had an immense success with the music he provided for this *Trionfo*, especially with the tunefulness of the *da capo* aria. Within a decade, the opera had been presented in nineteen italian cities, and Bononcini was installed as court composer to HRE Leopold I as *le modèle pour les gracieux*. F. RAGUENET, *Parallèle des italiens et des francais*, Paris 1702.

<sup>153</sup> There might be a suspicion of some snobbery in this derangement of languages. Rospigliosi and his courtly audience had been much amused by the dialect verses he'd allotted to servants and demons in the *S. Alessio* set by Stefano Landi. Let us hope that the Oratorians put on the Pasquini opera.

<sup>154</sup> Diomede Carafa, duca di Maddaloni, had been set by the viceré in 1647 to prove to the crowd that the new gabella was entirely lawful. On his escaping them, the crowd had beheaded Fabrizio Carafa, his brother. Faggioli was another practising lawyer at the Tribunali.

<sup>155</sup> Von Daun was austrian governor, 1707-1708, and then viceré, 1713-1719.

<sup>156</sup> This first effort by the most prolific of comic librettists may have been the first opera in neapolitan dialect heard by Alfonso who was that winter being brought into adult society by Don Giuseppe.

<sup>157</sup> For a still-useful general view of the reaction of educated persons to dialect

magistrate Vincenzo Boraggine and his partner Francesco De Rano had begun planning for profitable runs of neapolitan opera in a public theatre.<sup>158</sup> They were ready by twelfth night next year to transfer the Christmas play, *La Lollo Pisciaportelle* of Nicola Orilia, 1681-1736?, from salon to public theatre. They had all a sense of their venture being a continuation of a street-performance tradition. The word-smith, publishing his dialect verses, expressed the hope that S. Exc. Barone Paterno del Gessu, who had been so kind at the palazzo, would extend his patronage as the piece went out into the piazza.<sup>159</sup> By the time his vulgar libretto was in the bookshops, Orilia's one-act piece, enlivened with some catchy tunes by Michele Falco, 1688-1734, *maestro di cappella* at S. Geronimo, had already been performed as the opening offering of a season of *commedeja pe' mmuseca* at the triato de li Shiorentine.<sup>160</sup> Perhaps not yet convinced that taking part in this Fiorentini enterprize would do anything for his reputation as a lawyer, «Agasippo Mercotellis» pseudonymously provided verses to be set by Antonio Orefice, 1688-1740, another lawyer, for *Patro Calienno de la Costa*,<sup>161</sup> the next production, but by late autumn 1709 it was quite the fashion to be a man of the new opera.<sup>162</sup> Carlo de Petris, 1658(?) - 1710, was very ready to own the verses for the sixty-two *arie* on which he had collaborated with the old puppeteer Tommaso de Mauro

writing, *vid.* P. MARTORANA, *Notizie biografiche e bibliografiche degli scrittori del dialetto napoletano*, Naples. 1874.

<sup>158</sup>They enlisted Nicola Pagano, Alessandro Scarlatti's brother-in-law and rather more distantly related to Alfonso's director, in their enterprize.

<sup>159</sup>«Quel Damma, ch'ha. avuto la fortuna tante volte di esserli gradito elegantemente rappresentato in note, farsi più noto ambisce sotto il notissimo nome de V. S. Ill. che se l'ha favorito in casa, deve altresì proteggerlo in piazza». *Prefatio*, 1709.

<sup>160</sup>The old teatro di San Giovanni dei Fiorentini had for many years presented a repertory of spanish comedies. It continues to serve ordinary neapolitans looking for a pleasant night out as a cinema just off the via Toledo.

<sup>161</sup>CROCE was assured that this was the pseudonym of a local poet, Niccolo Corvo, *vid.* *I teatri*, 1992, p. 157. Croce noted that SCHERILLO, *Storia letteraria dell'opera buffa napoletana*, Naples 1883, pp. 40-41, had suggested that the pseudonym was an anagram of some otherwise-unknown «Giaseppo Martoscelli».

<sup>162</sup>*vid.* E. BATTISTI, *Per una indagine sociologica sui librettisti napoletani buffi del settecento*, in «Lettura» 8 (1960) 114-164.

for *Lo spellechia finto razullo*.<sup>163</sup>

Not every showman was enthusiastic for this sort of entertainment. Late in the century musical plays were still being rehearsed in the Montoliveto convent before being taken on the streets. The cloth-cap collection was as rewarding to the players as their share of the box-office receipts once the lawyers had taken their cuts. And the street-takings were not taxable. For the Incurabili trustees had been quick to enforce their rights to a levy on performances of this new opera at the Fiorentini and, after 1724, at the two rival *buffa* houses, the Teatro della Pace<sup>164</sup> and the Teatro Nuovo.<sup>165</sup> Alfonso would be aware that this new money allowed the trustees to hire more staff, enlarge the wards, and receive greater numbers of the sick poor. He would have been made aware, too, on the evidence in such performances, that it was possible for men of his class and education to speak to the poor in their own language.

The words of this theatre were «*semplice*», «*chiaro*», «*naturale*». No elaborating *da capo* repetitions here. No carefully paced, courtly, defences of some generalizable *giustizia*. And not all that sense of the need for *perdono*. But a lively *senso comune*. This audience wanted to understand its own experience. So no numidian kings. No palaces. In its own voice. So not too many notes. Those within the compass of the *zampogna* would suffice. And no *primo uomo*. That is to say, no castrato.<sup>166</sup> With clear and intelligible words went the demand for recognizable characters. Washerwomen and coachmen wanted to see themselves on this stage. And believable incident. They would hear and see themselves in the usual difficulties of *vicolo* living. When, at «*Il mio ben quando verrà*» in *La Pazza per amore*, a sentimental libretto by the young Giuseppe Carpani, 1752-1825, set to tunes of delightful simplicity by Giovanni Paisiello, 1740-

---

<sup>163</sup>Petris and Mauro had collaborated on *La donna sempre s'appiglia al peggio*, 1700, and *Ergasto*, 1706, *vid.* V. VIVIANI, *Storia del teatro napoletano*, Naples 1969.

<sup>164</sup>Sited, 1718, next to the ospedale della Pace on the vicolo Lava. Less successful than the Fiorentini and the Nuovo, this house went dark in 1749.

<sup>165</sup>There is little sign now of this 1724 theatre in the vicolo Teatro Nuovo, a street off the *via Toledo*.

<sup>166</sup>Only gradually, even in Naples, did tenors, who were deemed the mere attendants of the castrati achieve their present popularity.

1816, the poor heroine Nina presented the very emblem of «virtue in distress» the whole audience rose to assure her that they were on her side and would see to it that all would be well. After all, as the librettist had declared in Act I, «*il Ciel esaudisce i voti dell'onesta povertà*».<sup>167</sup>

At the Fiorentini, after the vichian «*vera narrazione*» of their storytelling, the poor were creating «*une drôle de vérité*».<sup>168</sup> At such performances, the decent jurisconsult who was making himself ever more sensitive to «*le tradizioni volgari de' popoli*» would begin to appreciate that the poor's first need was not for a school usher nor for a defence lawyer. Their first need was for an attentive listener. The poor could tell their stories for themselves.

This was so truly a theatre of the people that, by mid-century, the poorest citizens might recognize the Fiorentini librettist as one of themselves. Maresca had been a fan-maker before throwing in his lot with a passing troupe of players. Saverio Pansuti, c1640-1730, was known as «*il poeta della botte*» from his standing on a cask in the piazza del Mercato to assail the crowd with his verses during a 1701 uprising.<sup>169</sup> Now, Francesco Cerlone, 1722-1812, an illiterate embroiderer, became so enthusiastic for these operas that he taught himself the art of writing and had eleven of his libretti accepted for production. In his operas, neapolitans were encouraged to see themselves as explorers of an enlarging world. Cerlone's story-lines reached from the local inn, *L'Osteria di Marechiaro* for Paisiello, 1768, through *I napoletani in America* for Niccolò Picinni, 1728-1800, and the «*spettacolosissimo*» *Colombo*, 1769, as far as the *Tiranno cinese*, 1771, and the fantastic land of *Aladino*, «*con spettacoli grandiosi*», 1773.<sup>170</sup>

---

<sup>167</sup>*La Pazza per amore*, atto I, scena iv. Carpani had at this and several other important crises of the libretto plagiarized a 1786 french text put together by Benoit-Joseph Marsollier des Vivetières for Nicolas-Marie D'Alayrac, 1753-1809.

<sup>168</sup>STENDHAL, *Rome, Naples, et Florence*, vol. I, 1818, *Oeuvres complètes*, ed. Daniel Muller, tom. 13, p. 392.

<sup>169</sup>He had lived to be promoted to a magistracy by the austrians, and satirized by Capasso, *vid. discorso critico prefacing Ottone*, CAPASSO, *Opere*, Naples 1811.

<sup>170</sup>It is an indication of the greater popular interest in words than music that no composer is recorded for these last two texts. Perhaps Cerlone made some *pasticcio* scores for himself, with a few *arie di bagaglio* provided from the management's trunk.

In attempting these oriental plot-lines, Cerlone may have been following the example of Pietro Chiari, 1712-1785, in his exotic celebration of *Kouli-Kan* and *Xanadu*, but he did not suppose that the foreign setting put his work at a distance from his audience. Like Matteo Ripa, 1682-1746, and the other members of the «Chinese College», Cerlone knew that their sort of poor women and men lived in the Indies and the furthest Orient as well as America. «*Ho per esperienza veduto che quanto più per luogo dell'azione ci allontaniamo dalla nostra Italia, tanto più gradita essa riesce ad ogni spettatore*».<sup>171</sup> He proved his point, complementarily, in the popular comedy he made from the notion of an eastern girl finding love and happiness in their city. Scattered with friendly jokes about the mistakes a foreigner might make among local conventions, *La Zaide in Napoli* was a generally sympathetic comedy, encouraging an audience's self-recognition in the stranger.

Nothing in this line achieved the popularity of the 1739 *Amor vuol sofferenza* which yet another lawyer, Gennarantonio Federico, 1690-1743,<sup>172</sup> made for Leonardo Leo, 1694-1744.<sup>173</sup> The fun here arose from the encounter of a neapolitan gang of pranksters, led by the coachman Mosca, with the rich gull, Signor Fazio Tonti from Lucca.<sup>174</sup> The lucchese even then were boasting the perfectest pronunciation of tuscan, and, not urged this time to any sympathy for the foreigner, the neapolitans delighted in the misfortunes of the pantaloonish Tonti in his pursuit of the flirtatious baker-girl, Vastarella. They fell about with laughter at his morose complaint, «*Io non so dove mi sto*». Federico complicated these linguistic games by writing pseudo-metastasian solemnities for the earnest young lovers, Alessandro and Camilla, and the piece's original title is a

<sup>171</sup>CERLONE, *Commedie*, Naples 1775, vol. VIII, Prefazione.

<sup>172</sup>For Federico, *vid.* M. SCHERILLO, *L'Opera buffa napoletana durante il settecento*, Naples 1883, 2 ed. 1917, G. HARDIE *Gennaro Antonio Federico's Amor vuol sofferenza and Neapolitan Comic Opera*, in «*Studies in Music*» 1 (1976) 62-66, and C. E. TROY, *The Comic Intermezzo: A Study in the History of Eighteenth Century Opera*, Ann Arbor 1979.

<sup>173</sup>*vid.* G. A. PASTORE, *Leonardo Leo*, Galatina 1917, and G. TINTORI, *L'opera napoletana*, Milan 1958.

<sup>174</sup>Alfonso was as aware as any other neapolitan of the trickiness of coachmen, *vid.* *Istruzione al Popolo*, Pte I, cap.ii, 2 and 3, and Frederick JONES, *Alphonsus de Liguori, Saint of Bourbon Naples*, 1992, p. 65.

mock heroic reference to the story of these over-named persons. But every neapolitan referred to the comedy as «*Il Cioè*», «Mr That-is-to-say», from the catch-phrase of the tuscan Tonti's efforts at self-explanation on the Naples street.<sup>175</sup>

Though costing more than a standing-place at one of the Monteliveto plays, a seat at these entertainments, and at operas at the second theatre, della Pace, and at the third, Il Nuovo sopra Montecalvario, was well within the means of small shop-keepers, and there were plenty of cheaper benches for their assistants. A contemporary visitor to the city remarked distastefully that it must be difficult for Londoners to imagine the vulgarity of an audience composed mostly of men in shirt-sleeves and sweaty caps.<sup>176</sup> So, preparing what he should say at the *cappelle serotine*, Alfonso could assume that Nardone, Peninno, and their barber-shop cronies-would be entirely at home with theatrical talk of «*la scena di questo mondo*»,<sup>177</sup> would enjoy the reminiscence of the pantomime transformation machinery, «*mille azioni diverse in un sol colpo d'occhio vedute*»,<sup>178</sup> at his sudden exclamation «*ecco allora mutarsi la scena*»,<sup>179</sup> and would, giving a twist to Don Giuseppe's idea, find it a hell indeed if they had supposed they'd bought a ticket for «*una comedia*» and then found themselves at «*una musica*» whose slow action made it seem as if they were in the theatre all night and next day, for a month, for a year.<sup>180</sup> They would be readied, at sermons on the Lord's Passion, for Alfonso's localizing ref-

---

<sup>175</sup> Lucchese were not the only foreigners to be mocked. Giulio Cesare CAPACCIO has a decent tale to tell of the comedians' rendition of an unintelligible spaniard, *Epistolarum liber primus*, Naples 1615, p. 78.

<sup>176</sup> cf. S. SHARPE, *Letters from Italy*, London 1767, letter xxvii, *vid.* also, STENDHAL's later assessment of «*les sots*» at the Fiorentini, February 1817, *Rome, Naples, et Florence*, ed. cit. p. 378.

<sup>177</sup> *Massime eterne, meditazione per lo mercoledì*, *Opere ascetiche*, IX, p. 389; cf. «*scena di questa terra*», *Apparecchio alla Morte*, XXV, punto ii, *Opere ascetiche*, IX, p. 241.

<sup>178</sup> CERLONE, *Commedie*, 1778, vol. XI, Prefazione.

<sup>179</sup> *Glorie di Maria*, Pte II, Discorso IV, *Opere ascetiche*, VII, p. 80.

<sup>180</sup> *Apparecchio alla Morte*, considerazione xxvii, punto 1, *Opere ascetiche*, IX, p. 261; cf. the further hellish image of Herod, Pilate and Nero who take «*la parte di dannati della tragedia del giudizio*», *ibid.*, considerazione XXV, punto 29, *Opere ascetiche*, IX, p. 241.

erence to «*tre principali teatri*»,<sup>181</sup> the first at the Monteoliveto, the second in the centre of Jerusalem, the third on Montecalvario; «*Calvario fatto teatro dell'amore divino*»,<sup>182</sup> in which Jesus is the player king, «*re di burla*»,<sup>183</sup> fitted out with a player's costume, «*vestito da re di scena*».<sup>184</sup>

Often, the Fiorentini librettists, like earlier piazza actor-managers, were mining the same rich lode of plot-lines, character-lists, and narrative devices, as the street-corner fabulists and their country cousins. *L'Osteria di Marechiaro*, «*Il cioè*», and *La Pazza per amore*, take their starts from incidents and characters belonging to a stock of story-tellings that was Kingdom-wide. And, often again, the *esempi* of Alfonso's gospel-preaching are recognizably within that popolar tradition. In its theatrical forms as in those heard in the rural tavern.

There was little in the forms of classical education that Alfonso had endured to encourage his turning to contemporary forms of *vera narrazione*. Neither the tutor Don Giuseppe had hired to drive him through greek and latin literatures, nor any one of the Law School lecturers provided by the government at no cost to parents or students,<sup>185</sup> would have given any serious time to considering the significance of the milk-maid's song or the boot-boy's tale.<sup>186</sup> Vico, developing his thesis about language, poetry, and society, had, certainly, an interest in the poor as tradition-carriers. He had been delighted to find the origins of the iambic metre in vulgar battle-songs composed during a struggle about *connubium* which

<sup>181</sup>*Affetti su la Passione*, intro., *Opere ascetiche*, V, p. 136.

<sup>182</sup>*L'amore delle anime*, cap. XII, 1, *Opere ascetiche*, V, p. 93.

<sup>183</sup>*Meditazioni per ciascun giorno della settimana*, Giovedì, 1, *Opere ascetiche*, V, p. 391.

<sup>184</sup>*Considerazioni ed Affetti su la Passione*, X, *Opere ascetiche*, V, p. 159.

<sup>185</sup>Law School courses were provided without fee to all who were accepted by the university interviewing committee, *vid. VICO, Oratio V*, 6, in C. CALASSO, *Orationes Quinque Ineditae*, Naples 1869, and G. GENTILE and F. NICOLINI edd., *G. B. Vico, Opere*, I, 1914. Of course, as Vico had noted just a moment before, many parents had been spending a great deal of money on tutorials for their sons. And a poor boy would have had some difficulty, unless he could find himself a patrono in keeping up a life-style with his classmates.

<sup>186</sup>For these unofficial delights, *vid. Celeste Crostarosa's Autobiografia*, in Benedetto D'ORAZIO, *Una grande mistica del '700*, Rome 1965, cap. 1, p. 50.

had ended in the plebeians hanging the barons.<sup>187</sup> But he was looking at contemporary farmers, their daughters, and their daughters' sweethearts, only so that he might discern more clearly what had been happening in the primeval past. Thus he remarked the birth of tragedy in the antics of the horned peasantry in ancient greek times, «*i contadini così rozamente mascherati sopra i carri*», noting «*la qual ancor oggi hanno i vendemmiatori della nostra Campagna felice*».<sup>188</sup> But Vico was not, after these references to vintage exchanges, intending to say anything more about modern folk. He was not interested in the cart-plays of contemporary travelling players. Equally, though he had the authority of «*due aurei luoghi nell' Odissea*» for saying that stories are best told «*da musico e da cantore*»,<sup>189</sup> and that *uomini volgari* had kept the homeric tradition, «*partitamente conservavano a memoria i libri de' poemi omerii*», singing «*nelle fiere e feste*»,<sup>190</sup> Vico would not have been the one to encourage his students to spend evenings at the *buffa* theatre. He had not much time even for Pindar, «*che scrissero in versi che nella nostra italiana favella si dicono "arie per musica"*».<sup>191</sup> Rather, he would have been pausing in class to re-iterate his disapproval of the Old Comedy which «*prendeva argomenti ovvero subietti veri e gli metteva in favola quali essi erano*»,<sup>192</sup> and, most particularly, of «*il cattivo Aristofane*», who made such injurious fun of «*il buonissimo Socrate*» in the *Clouds*.<sup>193</sup> If they must have plays then let them arrange supper-party readings of the *Negromante* or, somewhat more dangerously, perhaps, the *Studenti* of Ariosto. Or, let them wangle invitations to the quite respectable recitations of their own Professor, Giuseppe Pasquale Cirillo, whose talents they would know, had been popularly recognized even to the bestowal of a nickname, «*Covellino*». Vico certainly would not wish them to go off to these modern *commedie* which

---

<sup>187</sup> *Scienza nuova*, 1744, 912.

<sup>188</sup> *Ibid.*, 910.

<sup>189</sup> *Ibid.*, 849.

<sup>190</sup> *Ibid.*, 851.

<sup>191</sup> *Ibid.*, 909.

<sup>192</sup> *Ibid.*, 808.

<sup>193</sup> *Ibid.*, 808, 906, et al. pl.; C. V. GRAVINA also held that the *Clouds* was staged before the condemnation of Socrates, *vid. Della ragione poetica*, I, 20.

deal in *gli argomenti finti*, in the inconsequential experiences of *privati sconosciuti*, and which are yet, most curiously, believed by simple audiences to be *veri*.<sup>194</sup>

If, as is confidently rumoured still in Naples, the young Pietro Metastasio had at one time a romantic attachment to Luisa Vico, he would not have quarrelled with his prospective father-in-law about these great theatrical topics. He had a working playwright's interest in Aristotle's dramatic criticism, and supposed himself, even as he ignored unities of time and place, to be writing within classical conventions. His *opere serie*, if they are not precise examples of those «*drammi per musica del quali gli argomenti son tutti tragici*» are at least generally «*presi da istorie*», as Vico recommended, and equally classically, they both thought, concerned with grand personages.<sup>195</sup>

Metastasio had, too, a lyric poet's interest in how it was that at the time of Virgil «*nella lingua italiana è venuta la melica ne' di lei tempi più inteneriti e più molli*». <sup>196</sup> This interest in the elegances of melodic writing kept him, again at a remove from what was happening in vernacular play-making. Whatever Metastasio was saying about the inadequacies of justice and the necessities for mercy, his aristocratic audiences were not being taught to put any value on the theatrical efforts of their tenants and servants. No one sitting at a performance of one of his operas need have noticed anything in the stratagems of the grand librettist as he presented greek princesses and mesopotamian tyrants to connect with those life-like pieces being played on the piazza platforms and the *buffa* stages.

And, if he looked for any encouragement to explore what was happening on those stages, Alfonso would certainly not have got it from Ludovico Antonio Muratori, 1672-1750, a favourite among the authors he read as a maturing adult. Muratori, writing, of course, before the words and music revolutions of Metastasio and Vinci, despaired of «*poesia alla musica*» in the theatre. «*Non poca parte dei drammi si occupa dalle ariette, cioè da parole non necessarie*». <sup>197</sup>

---

<sup>194</sup>*Ibid.*, 817.

<sup>195</sup>*Ibid.*

<sup>196</sup>*Ibid.*, 909.

<sup>197</sup>MURATORI, *Della perfetta poesia italiana*, written before 1703, published

It is, therefore, remarkable that Alfonso should have been at all appreciative of the ways in which men of the popular theatre were sustaining a folk culture in his society. But it is apparent that he was well aware of their narrative methods, their ways of retaining interest, of forwarding a plot, of presenting a character, and, most especially, their ways of drawing a listener into the dramatic action and taking its meaning to herself. He used them. Often.

The flirtatious girl in one of his stories who entertains two gentlemen callers, the young Scot in another who travels to Naples for a change of air after the dulness of Rome, the cavalier, his wily servant, and the heiress in another,<sup>198</sup> might each have appeared on the popular stage. So might that neapolitan squireling in another of these stories who was so well-served by his moorish lacché. And, even as he told the story, Alfonso, as readily as the girl in the crowd at the piazza play or the protectors of the abandoned Nina at the opera, might be struck by the likeness of story and lived experience. He would be thinking again of Abdala.<sup>199</sup> And of the good Lord who had died that Abdala and he and all of those who heard these stories might live. Listening to the men's talk at the *capelle serotine* as they recalled the previous night's performance, Alfonso was picking up Fiorentini hints for his presentation of that divine *azione* in «*il teatro de' dolori*».<sup>200</sup>

Modena, 1706, III, 5 (*Il melodramma*).

<sup>198</sup>*Glorie di Maria*, Pte I, cap. VIII, 2; cap. I, 2; cap. V, 1; *Opere ascetiche*, VI, pp. 273, 42 and 172.

<sup>199</sup>*Ibid.*, Pte II, Raccolta, 59, *Opere ascetiche*, VII, p. 397, TANNIOIA, I, cap. iv, p. 13. A similarity of art and life must also have occurred to Alfonso when he recalled the S Alessio opera, *vid.* SWANSTON, *Eternity now*, *op. cit.*, p. 75.

Another of Alfonso's stories, about Pedro Téllez Girón, duque de Osuna, viceré, 1616-1620, visiting a galley ship might have struck Alfonso's father as equally verisimilitudinous, though it must seem to present readers to be rather the stuff of Fiorentini opera. *vid.* *Istruzione al Popolo*, Pte II, cap. V. 3. Less flattering episodes in the viceré's career did appear on the Paris stage, *vid.*, Jean-Jacques MAYRET, *Les galanteries du duc d'Osone vicerói de Naples* 1632.

<sup>200</sup>*Meditazioni per ciascun giorno*, Mercoledì, *Opere ascetiche*, V, p. 389. Alfonso was re-using, along with Groiset's imagery, the older language of the *teatro del Paradiso* by Mattia BELLINTANI, 1533-1611 and of *Magnum theatrum vitae humanae* by the Fleming Lorenz BEYERLINCK, 1578-1627. But *vid.* also the song of the Oratorian cardinal Pier Mat-

### 3.— Telling Tales amid Tellers of Tales

Later, on his missioner journeys, Alfonso would listen as attentively to the story-tellings of countrywomen and men. He would learn, gradually it may be, to re-tell these stories in village chapels, in ways that they would recognize as their own, and with them, in as recognizable ways, he would tell the complementary story of Jesus' suffering. This was a story which should touch them nearly. More nearly, for sure, than Tasso's *Aminta*, 1573, Guarini's *Pastor Fido*, 1581-84, and their silvan imitations which remained so unaccountably fashionable in the salon.<sup>201</sup> The real lives of shepherdess and goatherd were not so amusing. And they expressed their hardships in horrid tales. The story of the shepherd boy Pelagio ends in howls on a dunghill.<sup>202</sup> Alfonso would be familiar with other frightening examples of countryside imagination collected by Giambattista Basile, 1575-1632, in *Lo cunto de li cunti*, 1634-36. *La sciavottella*, *Li tre ri animale*, and *Il turzo d'oro*, along with many others in that favourite nursery book, are stories of a world of immediate menace.<sup>203</sup> And Alfonso would put these stories with the tales of human unhappiness that he was himself being told, stories of the country wife who, despairing of ever regaining her husband's love, hangs herself in their home, or the silly girl and the beguiling stranger on the woodland path, of the dis-

---

teo Petrucci, 1636-1701, «Questo mondo volubile e cadente è scena di ruine», quoted by ALFONSO, *Vera Sposa*, cap. xiv, 1, *Opere ascetiche*, XV, p. 66. Alfonso's readers would necessarily understand this language according to their own theatrical experiences.

<sup>201</sup>vid. the *Riflessioni* of Giambattista Alessandro MORESCHI on those «azioni teatrali, nelle quali è rappresentato massimamente il costume pastorale», p. 177; Francesco Savèrio QUADRIO, *Della Storia e della ragione d'ogni poesia*, Milan 1739-1752, vol., III, Pte II, pp. 406, 412, 414 for accounts of the *CINTIA* of Carlo Noci, the *Tigurina* of Orazio Comite, and the 1628 *Avventurose disavventure* of Giambattista Basile. Domenico Basile had made a translation of *Il Pastor Fido* into neapolitan, and Alfonso knew a charming story of a gentle shepherdess, *Glorie di Maria*, Pte I, cap. 1, 3, esempio, but this was never a favourite genre with him.

<sup>202</sup>*Istruzione al Popolo*, Appendix, esempio 1.

<sup>203</sup>*Lo cunto de li cunti*, *trattenemiento ottava de la giornata seconna*, *tratt. terzo de la giornata quarta*, and *tratt. quarta de la giornata quinta* ed. Michele Rak, 1986.

Perhaps none of these stories is as scaring as that Alfonso tells of the giant who stretches the cursing boy on a table and, having chopped him into pieces, feeds him to his dogs. *Istruzione al Popolo*, Pte 1, cap. IV, 3.

charged soldier who sells his wife to a devilish cunning buyer, or the simple shepherdess who, still no more than a child, dies stretched out on a little straw.<sup>204</sup> These are a people acquainted with grief. Alfonso, leaning from the pulpit of their church, makes their own village stories more powerfully available as he re-tells them. One or another of the poor hill-siders might see himself, as he listened to Alfonso, in the villain who skulks in the darkened doorway.<sup>205</sup> Most would see themselves in this skulker's victims. All were labouring in a world where, after the failed harvest, the city tax-man, the baron's beadle, and the baron, conspire to harass poor women and men.<sup>206</sup> Their stories, and Alfonso's skilful re-telling of their stories kept alive their hopes of justice and mercy.

In such a world, they knew, certainly, as much as Vico about the need for common justice. As much as Metastasio about the need for mercy. But there was little enough in their experience to encourage a hope of the *lieto fine*. They did not expect ever to be greeting the land-owner's wife with plaudits or «*Generoso perdono!*». They might, then, as well indulge themselves, like the urban poor at *Aladino*, with talk or fantastic rescue. At the end of *La schiavottella*, the poor girl is recognized as a long-lost lady, «*e marita ricca ricca la nepote*». In *Li tre ri*, the king's son finds his sisters, slays the dragon and marries his princess. Not quite so happily, perhaps, Parmentella, «*figli de no vellano povero*», in the adventures which follow upon the opening of the trunk, has to undergo a thousand perils before she may release a husband from the power of his mother, «*ch'era n'orca*». And, since, her story suggests that living happily ever after is not easily achieved, provincial folk assured themselves that they had other marvellous helpers, escape organizers from their poor lives. Alfonso knows that they are telling tales and making plays of the

---

<sup>204</sup>*Glorie di Maria*, Pte II, Raccolta, 36, *Opere ascetiche*, VII, p. 381; Pte I, cap. X, esempio, *Opere ascetiche*, VI, p. 323; Pte II, Raccolta, esempio 48, *Opere ascetiche*, VII, p. 388; Pte I, cap I, 3, esempio.

<sup>205</sup>*Istruzione al Popolo*, Pte I, cap. VI, 1; *Glorie di Maria*, Pte 1, cap. VIII, 1, esempio, *Opere ascetiche*, VI, p. 264.

<sup>206</sup>It was not that long ago that Gaspar de Haro, marchese del Carpio, viceré 1683-1687, had had to imprison the duca di Termoli, the duca di Acerenza, and the marchese di Salcito, to deter other noblemen from *banditismo*, cf. Carlo DE FREDE, *I Viceré Spagnoli*, Rome 1966, p. 55.

helpful interventions or their local saints, S. Stephano at Gaudio, S. Nicola at Bari, S. Pantaleone at the step-gardened Ravello.<sup>207</sup> Though, again, there were stories told of those who had paid a dreadful price for not doing the right thing by these heavenly patrons. The farmer at Villa de' Rossano who took his team ploughing on the feast of S. Ursus fared very ill.<sup>208</sup> So they were telling more confident stories yet of the most blessed Lady.

The Lady knows what it is to be poor, living in their world, «*nella sua povera casa*», dying «*sul suo povero letticiulo*»,<sup>209</sup> having nothing to bequeath to the women who had been with her but «*due veste poveri*», one for weekdays, perhaps, one, little better, for village festivals, or one to be wearing and one to hang drying on the line.<sup>210</sup> Alfonso is very ready to listen as they tell their stories of this poor lady and then to repeat what they have told him of her coming as one of themselves, now as a goatherdess in the barren mountains, now as a storm-togged boatwoman in the bay, now as a cottager who maintains herself by her sewing, now as a beggar hand-in-hand with her wounded child on the village street.<sup>211</sup>

It's the poor what helps the poor. Poor but beautiful, this Lady presents them with a firm promise of her assistance. She is gracefully performing those offices for the poor which Alfonso was already realizing that he could not manage himself, unless he, like her, lived poor like them. Their plays show that poor theatre-goers, standing in the Fiorentini or crowding round the village platform, do not much care for either the

<sup>207</sup>*Evidenza della Fede*, cap. VI.

<sup>208</sup>*Istruzione al Popolo*, Pte I, cap. III, 4; cf. the story of the cursing coachman, *ibid.*, cap. II, 3.

<sup>209</sup>*Glorie di Maria*, Pte II, Feste, Discorso VII, *Opere ascetiche*, VII, pp. 153 and 155.

<sup>210</sup>*Ibid.*, III, *Delle virtu di Maria Santissima*, 7, *Opere ascetiche*, VII, p. 303.

<sup>211</sup>*Ibid.*, Parte I, cap. VI, 3, *Opere ascetiche*, VI, p. 232; cap. VIII, 3, *Opere ascetiche*, VI, p. 287, No classical reference to the local perils of Scylla and Charybdis here; Pte II, III, 7, *Opere ascetiche*, p. 303; and Feste, III, esempio, *Opere ascetiche*, VII, p. 79. For the increasing number of unemployed seamstresses in the Kingdom, after the silk industry concentrated on producing thread for the loom rather than cloth and clothes, *vid.* Stuart WOLF, *The Poor in Western Europe in the Eighteenth and Nineteenth centuries*, London 1986, ch. 2.

schoolmaster or the lawyer.<sup>212</sup> So do their stories. But this Lady is happily-received by the mountaineers of Cilento, and the Portici fishwives as their school-ma'am, careful of their education in the *spelunca magistra* of Bethlehem.<sup>213</sup> And as their expert guide among the perplexities of the squire's law. This Lady is their «*liberatrice*», «*administratrix*», «*sequestra*».<sup>214</sup> Expertly effective. And if there be some over-demanding magistrate or mean accuser suggesting that they have not paid their dues, she will get to court first and pre-empt the accusation,<sup>215</sup> or quietly do a little cheating for them, adding the weight of her hand on the scale.<sup>216</sup> Should these anecdotes go against respectable persons' notions of *giustizia*, there is a further disturbing insistence on a *perdono* which is given to the undeserving as readily as to the deserving poor in stories of the Lady's keeping the convent door while a portress goes gallivanting,<sup>217</sup> and of her requiring an honourable grave for a notorious robber.<sup>218</sup> It is she

---

<sup>212</sup>*vid.*, G. C. CAPACCIO, *Epistularum liber primus*, p. 78 and T. COSTO. *Il Fuggilozio*, 1596, ed. C. Calenda, Rome 1989, pp. 100-101.

<sup>213</sup>*Novena del Santo Natale*, Disc. VIII, *Opere ascetiche*, IV, p. 99. Alfonso says that this is a phrase he takes from S Augustine, but the indefatigable editors of the *Opere Ascetiche* have not located it.

<sup>214</sup>*Glorie di Maria*, Pte I, cap. VIII, 1, cap IX, and cap. VI, 3, *Opere ascetiche*, VI, pp. 265, 302 and 236.

Alfonso suggests that *administratrix* is S. Catherine of Siena's word, but it isn't. It's his own.

<sup>215</sup>*Glorie di Maria*, Pte I, cap. II, 3, *Opere ascetiche*, VI, p. 98.

<sup>216</sup>*Ibid.*, cap. III, 2, *Opere ascetiche*, VI, p. 130.

<sup>217</sup>*Ibid.*, cap. VI, 2, esempio, *Opere ascetiche*, VI, p. 226.

<sup>218</sup>*Ibid.*, Pte II, *Raccolta*, 10, *Opere ascetiche*, VII, p. 366. If we are tempted to take an educated city-dweller's view of such an exciting story as «an obvious invention», there's another sort of shock in the story of Mary as a dance-hall arsonist. Or rather, a couple of shocks, for this story of the Lady's putting a couple of torches to the building is precisely dated to the Vigil of Pentecost, 1611, and is repeated by ALFONSO, *Glorie di Maria*, Pte II, *Vari ossequi di divozione*, V, Op. As., VII, p. 341, not from some senile calabrian but from sworn eyewitness statements in the account of the Montevergine enquiry two years later by Padre Pietro SPINELLI, S. J., *Maria Deipara thronus Dei*, Tract. II, *de exemplis ac variis Deiparae miraculis*, N. 62-68, *Conflagratio Hospitii Montis Virginis*.

Not all educated folk have found it easy to share Alfonso's identification with those who tell such stories. The story of that poor lady driven, to hang herself is described by the editors of the *Opere ascetiche* as «questa narrazione veramente straordinaria».

who delivers the young highwayman from the police. And she has surprises of other sorts in store. Even Alfonso must have blinked when he came upon the story of «*il sacerdote*», «*il ricco*» and «*una povera dama che stando in fine di vita*», in which the parish priest is busy with the squire, the curate is tardy, but «*Maria gli prende lo scabello, assicchè sieda e senta la confessione della sua serva*».<sup>219</sup>

---

*ria*», *Opere ascetiche*, VI, p. 117 note 28. After the grand story of the Holy Roman Emperor and the talking skeleton, which Alfonso had from PELBARTUS DA TEMESWAR, *Stellarium coronae gloriosissimae Virginis*, lib. II, pars ii, art. I, fol. 217, Grimm remarks: «This is undoubtedly a very strange fact». This time however, he did not excise the story from Alfonso's text as he translated. Nor, this time substitute it by another.

Alfonso refers his reader, *Glorie di Maria*, Pte II, *Raccolta di vari esempi*, *Opere ascetiche*, VII, p. 359, to what Jean CRASSET, 1618-1692, says in his *Veritable devotion envers la sainte Vierge*, 1679, about its being a rash man who would set limits to what God chooses to do and a rude man who would refuse to credit the testimony of persons of good will. If, as Alfonso remarks ironically, we put our faith in Tacitus and Suetonius. can we deny it to learned and honest christians? At any rate, as S Peter Canisius observed, it must be less temerarious and less likely to lead us into error, if we trust such christians than if we reject their testimonies. *Opere ascetiche*, VII, p. 360, note 3. Properly obedient, the *Opere ascetiche* editors allow that «*niente passa il potere di Maria*» referring to a girl who was quite recently brought back to life in Alexandria, dying a second time as a Carmelite nun in 1878. And Grimm notes that, after all, Pelbart had dedicated his book, with its account of the skeleton, to Pope Sixtus IV.

<sup>219</sup>*Glorie di Maria* Pte I, cap. II, 3, *Opere ascetiche*, cap. VI, p. 103. Alfonso makes an acknowledgement for this story to Laurentius CHRYSOGONUS, S. J., *Mundus Marianus*, pars II, *Maria speculum mundi caelestis*, discursus 38, *Quod Virgo Deipara Iovis planetae proprietates repraesentet*. For various other written versions, depending sometimes on each other, at others on diverse folk-tellings, *vid.*, *Opere ascetiche*, VI, p. 1034 note 26.

If he felt entirely comfortable in the Galileo context in which he found this story even Alfonso might be startled for a moment into a wry grin at finding that there were two ways of looking at questions about the minister of a sacrament. *Theologia Moralis*, Lib. VI, Tract. IV, *de Sacramento Poenitentiae*, cap. I, *de essentia hujus sacramenti* quotes Busenbaum on «*simplex rusticus*» and «*rustici et pueri*», GAUDÉ, para. 504, but there is nothing at these places about so extraordinary a minister. That matter is discussed at cap. II, *de Ministro Sacramenti Poenitentiae*, dub.1, with an insistent on «*sacerdos approbatus ab episcopo*», 539, and «*nullo casu vel dispensatione, hoc sacramentum valide administratur a non sacerdote*», though it is allowed that S Antoninus «*clericus absente sacerdote et laicus absente clerico in articulo mortis ex praesumpta concessione Ecclesiae possit assolvere*». However, «*probabilius hoc negant communiter tam de laico quam de clerico*». In this spirited story, a priest present, no considerations of this kind are allowed to prevent

The voice of the country poor is heard clearly as Alfonso re-tells their stories. And in these re-tellings the temper of Alfonso's missionary vocation is being disclosed.<sup>220</sup> For such a listening to the rural poor was as rare in Alfonso's day as in our own. Rarer. The Naples Jesuits, on their segnerian expeditions, to take the instance of the most prominent of Alfonso's fellow workers, habitually referred to the country regions of the Kingdom as «*le Indie*»,<sup>221</sup> and described both in their *relationes* of individual mission successes delivered to the Provincial and in the amalgamating *litterae annuae* he forwarded to the General, these forays into the Mezzogiorno in just the terms that their brethren were employing in like *litterae* from Asia and the Americas.<sup>222</sup> The local peasantry were simply «*pagani*». It would, therefore, have been odd to listen to them in hope of some christian insight.<sup>223</sup>

Of course, Alfonso uses some christian discretion as he listens. While he is happy to retail the poor's stories of the Lady's care for them, there were some which, as he listens, he knows he is not going to re-tell. He does not, for example, hand on that popular rumour of Masaniello's pre-riot colloquy with the Madonna del Carmine. And he puts aside other stories at whose repeating the poor were giving ever-widening scope to their notions of the Lord who had been himself reckoned by the civic worthies of his time to be a consorter with rogues. Inventive villagers

the *lieto fine*.

<sup>220</sup>For the context of Alfonso's determination to be a missionary in the countryside rather than in the city, *vid.* D. GENTILCORE, *art. cit.*, note 15.

<sup>221</sup>*vid. egr.*, the story of S Francesco de Geronimo, 1642-1716, who, on his applying for assignment to the foreign missions, was told by his Naples Jesuit Provincial that «era buono per far l'apostolo nell'India di questa città». AVS, Congr. Riti, 2022, f. 232 r.

I was put on the track of this reference by Dr GENTILCORE, *art. cit.*, note 7, and brought on my way by P. Michael A. BLUMEG, SVD, and conclusively helped by P. Sergio Pagano, Vice Prefetto at the Archivio Segreto Vaticano.

<sup>222</sup>*vid.* Elisa NOVI CHAVARRIA, *L'attività missionaria dei Gesuiti nel Mezzogiorno d'Italia tra XVI e XVIII secolo*. in G. GALASSO and C. RUSSO, eds., *Per una storia sociale e religiosa del Mezzogiorno d'Italia*, II, Naples 1982, pp. 159-185, and Mario ROSA, *Strategia missionaria gesuitica in Puglia agli inizi del Seicento*, in *Religione e società tra Cinque e Seicento*, Bari 1976, pp. 245-272.

<sup>223</sup>Adriano PROSPERI, «Otras Indias»: missionari della Controriforma tra contadini e selvaggi, in *Scienze, credenze, livelli di cultura*, Florence 1982, pp. 206-234.

were spreading broad tales of Jesus» unrecorded miracles which were near kin to the magic moments of the *cunti* and the astonishing transformation scenes of the Cerlone extravaganzas. Local sermon-givers, too, were filling out their Sunday moralizings with such things.<sup>224</sup> Alfonso had no need of that sort of invention to bring the meaning of Jesus home to country folk.

When they come from the fields for the mission service, Alfonso speaks to the people of the ox who is content with a bundle of straw, of the sheep-dog who wants only a pat and a bone, and of their requiring so much more of life.<sup>225</sup>

He has heard in their tales a human cry for a mercy after judgment, and he knows that there is a divine response to that cry. Listening, he has understood better what he should say to these people of the Lord. At their complaining of the oppressive landlord, at their cry «*Ma, Padre siamo poveri*»,<sup>226</sup> Alfonso moves immediately to tell them gospel stories of just such a tyrant, and his oppression of their poor Redeemer, poorer even than Masaniello.<sup>227</sup> As at the Fiorentini, sympathetically following the drama of Nina, they might see themselves in this poor man, «*nacque povero*», «*trema di freddo in quella grotta*», «*vagisce e piange su quelle paglie*». <sup>228</sup> This man, he told them, had continued to live poor, «*povero in tutta la sua vita*». <sup>229</sup> They should feel with him «*in quella povera casa di Nazareth*», «*ora a scopar la casa*», «*a prender l'acqua*», «*ad aprire e serrar la*

<sup>224</sup> cf. *Acta Concilio Provinciale Neapolitano*, Tit. I. cap. iii, col. 162, *De Praedicatione verbi Dei*, cited by Giuseppe ORLANDI, *L'uso degli «exempla» in S. Alfonso de Liguori, art.cit.*, p. 22. Some moral theologians might excuse these inventions on the grounds of «*ignorantia vel simplicitate*», *vid.* quotation from Busenbaum at *Theologia Moralis*, Lib. III, Tract. 1, de primo praecepto Decalogi, cap.I, dub. 1. 3. 5, but the Synod deemed them to be mortally sinful.

<sup>225</sup> *Apparecchio alla Morte*, consid. xxi, punto 1, *Opere ascetiche*, IX, p. 195.

<sup>226</sup> *Istruzione al Popolo*, Pte I, cap. III, 4 and 7.

<sup>227</sup> *Novena del Santo Natale*, discorso III, *Opere ascetiche*, IV, p. 41.

<sup>228</sup> *Ibid.*, discorso IV, *Opere ascetiche*, IV, p. 57.

<sup>229</sup> *Ibid.*, discorso VIII, *Opere ascetiche*, IV, p. 101. Celeste Crostarosa developed this mode of reconstructive meditation in her *Esercizio di amore di Dio per tutti i giorni dell'anno*, *vid.* DOMENICO CAPONE, *Suor Celeste Crostarosa e Sant'Alfonso de Liguori, Incontri-Spiritualità*, Materdomini 1991, pp. 298-342.

bottega»,<sup>230</sup> in everything «*come appunto vivono gli artigiani e i figli degli artigiani*». <sup>231</sup> This was the beginning and middle of his life and the end was apiece with such experience. «*Semplicemente quel chi ci dicono della Passione di Gesù Cristo i sagri Vangelisti*». <sup>232</sup> Alfonso describes how Jesus comes to the poor man's death. «*Povero e nudo su d'una croce*». So poor that he did not own even a shroud. <sup>233</sup> As he tells this story, each of those *figli degli artigiani* is being pulled into the drama that is being played in «*teatri di sua Passione*», <sup>234</sup> as their urban cousins are pulled into the drama played at the teatro Nuova sopra Montecalvario. This is their story. At its finale, they may, as those cousins at the opera house curtain-call, be prompted to turn to each other with a new understanding of human possibility. «*Padre, siamo poveri*» will sound differently now. To be *i poveri*, they may now appreciate, is to enjoy a *senso comune* with *il povero Gesù Cristo*.

«Orsu, Maria invita tutti, nobili e plebei, ricchi e poveri,  
santi e peccatori ad entrare nella grotta di Betlemme».

Alfonso's mission congregation for the evening sermon was a mix of persons. He was not, as he looked at them from the pulpit, immediately struck by differences of their economic conditions. «*L'uditorio*» was, it seemed to him, most significantly divided by the inequalities of their shares in cultural privilege, «*composito di rozzi e di letterati*», «*di letterati e di ignoranti*». <sup>235</sup> Alfonso, equipped for the imaginative understanding of experience by his father's demonstrating the movements of stars and planets, by his tutor's bringing him along a line of the *Aeneid*, by his music-master's showing him the possibilities of counter-point, will long, as each educated woman and man must long, to share what he has been

---

<sup>230</sup>*Ibid.*, discorso III, *Opere ascetiche* IV, p. 42.

<sup>231</sup>*Ibid.*, discorso VIII, *Opere ascetiche*, IV, p. 102.

<sup>232</sup>*Considerazioni ed affetti su la Passione*, Intro., *Opere ascetiche*, V, p. 136.

<sup>233</sup>*Riflessioni sulla Passione*, cap. VI, 16. The definition even of economic poverty is likely to differ in mediaeval, early modern and post-modern society, but *i poveri* are always at the margins of a society which is never their own. Alfonso had no need of late twentieth century experience to be convinced that «*semper pauperes habetis vobiscum*».

<sup>234</sup>*Considerazioni ed affetti su la Passione*, Intro., *Opere ascetiche*, p. 136.

<sup>235</sup>*Istruzione ed Avvertimenti ai Predicatori*, Naples 1890 [1778], Lettera I,1 and 3.

given, to equip others. And his missionary experience would certainly make it clear that, in their ignorance, the strutting squire and his field-labourer had often to be lumped together, both unable to credit what the school-usher and the choir-master were saying about Scarlatti and Ariosto. And in large tracts of the Kingdom there was neither school nor choir. All were *ignoranti*.

Alfonso is very sensitive to the vichian sense of a common inheritance in law and story. And his own *senso comune* is perfectly informed by that belief of cardinal Filomarino that it was the neapolitan's priest's vocation to bring all in the Kingdom to an actualizing appreciation of themselves as «*il popolo fedelissimo*». No need for the poor to envy the grandees, those unhappy queens and kings in his stories. Standing with this faithful people, it is the sense of what is common which prompts whatever Alfonso says of the law of Christ, whatever story he tells. *I rozzi*, discerning what they share with *i letterati* and *i letterati* coming to understand that *i ignoranti*, living under the same divine law, hearing the same gospel story, are so very like themselves, will appreciate that we are *un popolo povero*, and all of us together will put our faith in Jesus, «*ut inopia illius divites essemus*».<sup>236</sup>

Alfonso returned often to the consideration of the relation of *i poveri* with *i ricchi*, but nowhere, I judge, with such rhetorical energy as at the meditation on the burial of Jesus in his 1773 *Riflessioni sulla Passione*. Still simply re-telling the gospel story, he moves again from «*una grotta*» through «*una bottega*» into the astoundment of Jesus' willingness to die «*così povero*», and then proceeds to definitive declarations of the communal significance of such a birth, life, and death: «*Si consolino i poveri mirando Gesù Cristo, re del cielo e della terra, vivere e morir così povero per render noi ricchi*».<sup>237</sup> That «*ricchi*» is positioned just at that moment in the

---

<sup>236</sup>A like use of *II Corinthians* 8. 9 occurs at *Glorie di Maria*, Pte II, III, *Delle virtù di Maria SS*, 7, *Opere ascetiche* VII, p. 30, and *Novena del Santo Natale*, discorso VII, three times, *Opere ascetiche*, IV, pp. 98, 101, 105. With the pauline text, Alfonso is here citing S. BERNARD, *In Nativitate Domini*, Sermo 3.

<sup>237</sup>*Riflessioni sulla Passione*, *Opere ascetiche*, V, p. 276. A similar structure is discernible in a passage of *Regolamento di Vita di un Cristiano*, IV, 3, which climaxes at «*farci ricchi di maggiori meriti e beni celesti*», *Opere ascetiche*, X, p. 311.

story-telling at which country folk had put, in their delight at the good fortune of a story's heroine, a climactic shout of «*ricca, ricca!*».<sup>238</sup> Alfonso is, however, assaying a more complex declaration than anything tried by the comforting aunt in the inglenook. Reading his sentence we are first struck by the distance between «*i poveri*» and «*noi ricchi*». They are kept apart by heaven and earth, by life and death. We recognize at once a precise rhetorical structure for our sense of divided existence. We are made uncomfortably aware of the unheavenly character of a society which allows, even seems to promote, so many kinds of earthen poverities. Aware of the poor quality of even our best living as we contemplate the horrid truth that all those on whom we rely for affection are marked to die. *Et mentem mortalia tangunt*. And aware, most shamefully, of our natural scrambles to impose our own meanings on these divisions, to make sense of them at least for our own lives-time. To boast our distinctiveness. To establish the grand difference of «our sort» from all others. To pretend to be «*i ricchi*».

There were, certainly, both linguistic devices and social conventions by which those would would suppose themselves to be «*i ricchi*» in the contemporary Kingdom of Naples<sup>239</sup> could secure that «one of us» was preserved, whatever the economic difficulty, from being confused with «them». The government and the appropriate philanthropic confraternities oftentimes deemed it socially expedient that a thread-bare nobleman, who would be ashamed to be known as a poor man when he came to church, be given a quiet subsidy so that he might keep up appearances. Such «*poveri vergognosi*» were to be received, pretendingly, as «*noi ricchi*». But it is precisely in the Church that *i ricchi*, all their sort, must, if they are to be reckoned among «*noi ricchi*» with *i poveri*, admit the shameful truth of our shared human poverty. There'd be nothing easy

---

<sup>238</sup>BASILE, *Lo Cunto de li cunti: «La Schiavottella», trattenemiento ottavo de la iornata seconna*, ed. Michele Rak, Cernusco 1986, p. 398.

<sup>239</sup>As in the Venetian Republic, the Grand Duchy of Tuscany, and the Papal States. *vid.* for the long history of such social engineering, G. RICCI, *Da poveri vergognosi a ex nobili poveri. Privilegio nella povertà e discesa sociale nella Toscana napoleonica*, in G. POLITI, M. ROSA, and F. DELLA PONTE, eds. *Timore e carità. I poveri nell'Italia moderna*, Cremona 1982, and *Povertà, vergogna, e povertà vergognosa*, Società e storia, V, 1979.

in making this admission. «*Dives difficile intrabit in regnum*». Alfonso has a story of a mission sermon and an old man's owning to years of pretending, «*vergognandomi d'un peccato*».<sup>240</sup>

The rich were not the only self-deceivers. The poor had their stories of pretending. In Francesco Cerlone's dialect *Aladino*, the poor boy hero had, at the magical moment of comic metanoia, «*ecco allora mutarsi la scena*», been changed out of his rags into *veste nobili*. There is sudden cause for the audience to cheer. After *tanti pericoli*, including an encounter with the Grand Vizier which brought our hero very near the executioner's scimitar, «*in punto di morte*», *Aladino* is marrying the beautiful, virtuous, enormously rich, princess. It must seem for this foot-lit moment, that every neapolitan, every country cousin, every adventurous relation in America, might enjoy that life of *i ricchi* which has been so wondrously bestowed on all those lined up for the final *coro*. And the same mirage of good fortune is projected by Basile's re-tellings of the country tales. At the close of *Lo turzo d'oro*, for instance, «*e Truone-e-lampe, fatto fare pace a Parmentella co la cainate, stettero felice e contiente, trovanono vero lo mutto ca "chi la dura la vince"*». But in Alfonso's story of «*un vecchio di molti anni*» and his shame, his hearers must understand that such a transformation scene would not effect that *lieto fine* which they so desire. There is certainly much that may be done to better the social and economic condition of the old man, this is as plain to Alfonso as he went preaching among the villagers as it was to Cerlone when he put his pantomime on the Naples stage. And as it was to the villagers when they told their stories. Or when they sat in sullen silence. But now, as they listen to Alfonso's story, they are to recognize that however rich and strange the garments he were given, the old man would be the old man still, a de-

---

<sup>240</sup>*Glorie di Maria*, Pte II, *Raccolta*, 12, *Opere ascetiche*, VII, p. 367. *vid.* the Appendix to *Istruzione al Popolo* of melancholy examples of those who have been falsely ashamed of their sins and have made sacrilegious confessions. These stories of the hellish punishment of pseudo-saints, the english princess, the egyptian abbess, and the peruvian servant, are among the most disturbing in Alfonso's narrative repertoire.

With these should be read his no-less-warning stories of aristocratic italians who refuse to abandon their ignoble strategies to sustain a monied appearance, *egr.*, *Istruzione al Popolo*, Pte I, cap. VII, 1 and 2.

pressing figure of the old Adam. As poor when dressed-up among the pretentious rich as when in his old clothes. There would be no getting away from the shame, of his sinner's poverty by any such *Aladino* enrobing. He'd likely become a character in quite a different sort of popular play. With demons waiting in the wings.

It is just in the way of the popular play within a play that we are now to hear Alfonso's story within a story. The old man is to be told a protective story from our common heritage. He needs, of course, to be among us when he is told that story. In the Church. That is the way to bring him to his proper enjoyment of the *senso comune* of those who know themselves to be truly among the poor. And who know, too, that they are enrichable. So the story begins with a story-telling preacher in their parish church. The priest leans from the pulpit and tells our story of the Lady who lived «*nella sua povera casa*» and the wonder that «*il povero Gesù Cristo*» has worked for her. And the wonder he has worked for all of us. Making her our «*liberatrice*».

Alfonso is never as keen to issue threats as he is to make the kind promise. Lest we shudder in silly anticipation of any demon-pleasing ending, he tells this story of the shamed veteran in flash-back. At its start, the poor man has already, «*dopo la predica di Maria*», come to the Redeptionist preacher and confessed his old sin. It is only after first offering this assurance that Alfonso moves to talk of «*tanti pericoli*» which the old man has escaped, of «*punto di morte*» and «*certo dannato*». This is an encouraging story, moving faithfully from sin and shame and danger into sacramental community.

Just so, in the great *Riflessioni* sentence, when he would declare the present christian reality, Alfonso begins from the proleptic assurance that there is no need for us to be afraid, «*si consolino...*». It is our happiness now to have penetrated the mysteries of a renewed world, to know that the Lord of «*le bellezze de' cieli e terra*» has, by his living and dying with us, already enabled us to enjoy the *senso comune* of those who have been given their *perdono*, and who can recognize each other. The old man, «*vergognandomi d'un peccato*», the subvented cavalier, «*povero vergognoso*», and we, hearing the story, are members of a race created to enjoy the noble life of God's grand friends. We have all had to stand together properly ashamed, before our Creator. We have, all together, been wel-

came into grace. *Est confusio adducens gloriam et gratiam.*<sup>241</sup> We are members of a race that may, through the work of our Redeemer, come out of shame. *Sustinuit crucem confusione contempta.* However the vicere had disappointed Masaniello's followers, we are a freed people, truly sharing «*pristina libertà riavuta*».

This freedom is not divisible. With the Lord, we are together. *Quis ergo separabit a charitate Christi? tribulatio? an angustia? an fames? an nuditas? an periculum?...* In Alfonso's carefully constructed sentence, this wonder is signified through a precise positioning of preposition and pronoun. Those divided human beings were «*i poveri*»: we, in the christian community, are «*noi ricchi*».

The redeeming Lord of all, who had no cause to be ashamed, who yet chose the shames of poverty, even the pauper's burial, «*pro nobis peccatum fecit ut nos efficeremur justitia Dei in ipso*»,<sup>242</sup> is now enriching the whole race by his new testament of grace. «*Oh che due gran misteri di speranza e di amore sono per noi*», Alfonso tells his mix congregation of poor women and well-heeled men, literate ladies and ignorant pedlars, «*la Passione di Gesù Cristo e il Sacramento dell'altare!*».<sup>243</sup> There is a satisfaction of the justice of God in Christ's Passion which is re-presented as

<sup>241</sup>*Ecclesiasticus*, 4.25, cited by Alfonso in *Sermoni compendiatii*, Sermo. XVII. 4

<sup>242</sup>*Hebrews* 12.2 cited at *L'Amore delle Anime*, cap. VII.7, *Opere ascetiche* V, p. 65.

<sup>243</sup>*Pratica di Amar Gesù Cristo*, cap. III, *Opere ascetiche*, I, p. 28. Alfonso's sense of enjoying eucharistic riches and nobility was perfectly expressed for him in S. TERESA'S remark about the King in Madrid: «*aquí no hay tocar gente pobre y no caballerosa, sino preguntar quién son los más privados*», *Libro de la vida*, c. 37. Alfonso shares her delighted surprize that, contrariwise, the King of Heaven should be always ready to receive each christian. Citing this Teresian passage in *Visite al SS Sacramento*, X, *Opere ascetiche*, IV, p. 328, got him into trouble with the Bourbon court in 1748, *vid.* Frederick JONES, *op. cit.*, pp. 208-209, but he returned to it ten years later in *Apparecchio alla Morte*, consid. xxxv, punto II, *Opere ascetiche*, IX, p. 359; cf. also, *Novena del Santo Natale*, discorso X, *Opere ascetiche*, IV, pp. 126-127.

With the voices of the poor and their fellow human beings in that eucharistic audience chamber, Alfonso is hearing the first notes of the animal and vegetable and mineral world, *vid. egr.* the grand story of S. Wenceslaus in which, snow, mountain, wheat, and vine, are brought into eucharistic harmony with equerry and duke. *Visite*, Intro., *Opere ascetiche*, IV, p. 294, and *Pratica di Amar*, cap. II, 13, *Opere ascetiche*, I, p. 22.

pardon for humanity in the Sacrament. At the celebration of the Eucharist, each of us is enabled to be a sharer «*de suoi meriti*», justified, and «*de suoi beni*», sanctified. At this vitalizing declaration of the story of the night in which the Lord was betrayed, women and men, whatever their social status or cultural privilege or economic condition or political power, may, more truly than at any other representation, identify with this hero. «*Vivo autem non ego, vivit vero in me Christus*».

Living that life, sharing the graceful energy of the Passion which is released at the Eucharist, each christian is called to sustain the telling of that story and all sorts of story-tellings in the Church. The sense of this *communio* is, like the vichian *senso comune* of every good city, manifest in *le tradizioni volgari de' popoli*. And, as in every such city, these popular traditions are chiefly concerned with the human desire for *perdono*. The disciples were to tell a story of Jesus *in quo habemus redemptionem per sanguinem ejus, remissionem peccatorum, secundum divitias gratiae ejus*. The proclamation of the gospel of forgiveness, the repetition of the parable of the wastrel son, open, we have all to recognize, upon that especial vocation of the missionary to ensure that our vitalizing stories, our narratives of present forgiveness, are made known to more and more women and men. «*Diè licenza ad esso Padre di predicare il fatto*».<sup>244</sup>

Alfonso was ready to make the story-teller's own apologia for his story-telling. This time it is not by the device of a story within a story that the community is declared but by the gossip continuity of a missionary's story-telling. He tells a story which P. Paolo Segneri had repeated from P. Daniello's *Vita* of P. Nicolò Zucchi.<sup>245</sup> It is, evidently, a story which belongs in a tradition of christian story-telling. Everyone should know it. «*E' celebre*». It is a story of a youngster «*di mali abiti*» who is brought by P. Zucchi to say an «*Ave Maria*» every morning and evening. No sudden *metanoia* occurs. But, when the young man returns from travels abroad P. Zucchi is delighted to find him «*tutto mutato e libero dalle antiche soz-*

---

<sup>244</sup>*Glorie di Maria*, Pte II, *Raccolta*, 12, *Opere ascetiche*, VII, p. 367; cf. *Raccolta* 45, and discorso VI, *Opere ascetiche* VII, pp. 386 and 141, for similarly personal stories presented to «*un Padre de' nostri*» and «*un sacerdote mio compagno*».

<sup>245</sup>Paolo SEGNERI, *Il Cristiano istruito*, parte 3, rag. 34, n.12; Daniello BARTOLI, *Vita di P. Nicolò Zucchi*, lb. 2, cap. 6.

zure». There's no likelihood, of course, of the old Jesuit's keeping such a story to himself. «*Il medesimo confessore narrò dal pulpito questo fatto*». So the story continues its effective way through the community. An army captain, P. Bartoli records, standing in the congregation, appreciating the story as meant for himself and his immoralities, «*propose anch' egli di fare la stessa divozione*». He, too, is released «*da quella orribil catena, che lo tenea schiavo*». Story-telling is again manifest as an occasion of grace. «*Così anch'egli lasciò pratica e cambiò vita*». And as an occasion of ecclesial community. The sinning youngster, P. Zucchi, the military man, P. Bartoli, the readers of the Vita, P. Segneri, the readers of his *Cristiano Istruito*, Alfonso, his listening congregation, we, the latest readers at the ends of the earth, and the gloried Madonna are brought together at this telling. Alfonso delighted in this story. He told it more than once.<sup>246</sup>

It is the articulate christian's vocation to tell each other's story to the cursing farm-worker, the grocer's wife, the *seggio* magistrate, the boy standing at the back of the theatre. Each christian, as she turns the page of a meditation, as he arrives late for a mission sermon, is to recognize *un esempio* in each other's life story.<sup>247</sup>

Alfonso is most skilful in preserving each one's peculiar tone as he repeats these stories. Some retain a country air. Two friars, passing through the mountains, meet a company of lovely girls and, on their asking the leader, one more beautiful than the rest, what they are about, receive the welcoming reply: «*Io sono la Madre di Dio, che con queste sante vergini andiamo a visitare nella vicina villa una pastorella moribonda, la quale tante volte ha visitato me*».<sup>248</sup> The friars are happy to be of such a company. They tramp along with them through the woods and stay awhile at the lonely shepherdess' cottage. Other stories are distinctly towny. Stories of the talented youth at Macerata, the wretched girl at Maastricht, and Suor Paola Maresca, the rascally playwright's relative, in

---

<sup>246</sup> *vid. Glorie di Maria*, Pte II, diso. IV, *Opere ascetiche*, VII, p. 104 and *Istruzione al popolo*, Pte I, cap. VI, 4, iv.

<sup>247</sup> On the causes of such late coming *vid.*, *Istruzione ed Avvertimenti ai Predicatori*, *op. cit.*, Lettera II, 18, and *Esercizi di Missione*, cap. viii, 1.

<sup>248</sup> *Glorie di Maria*, Pte I, cap. I, 3, *esempio*, *Opere ascetiche*, VI, pp. 60 f.

a Naples convent.<sup>249</sup>

Some are gallantly aristocratic. The story of the neapolitan cavalier who makes his short-sworded bow to his Lady and is allowed to kiss her hand and take away an encouraging message. Some are almost unbearably espressive of the poverty down the road. The story of the beggar at Domenica's kitchen door.<sup>250</sup> And some bring aristocracy into sudden confrontation with that poverty. That of the archduke Albrecht and the raggedy nun, for instance.<sup>251</sup>

Some have a familiar, gossipy, tone, as Alfonso sits with us in the evening sun and leans across to repeat his anecdote of «*un sacerdote, mio compagno,...*».<sup>252</sup> We listen like a three year's child. Some propose that, as serious scholars, we take ourselves off to the high-ceilinged Girolamini library and reach down a couple of folio volumes, so that we may check a reference together: «*Si narra da Valerio Massimo...*», «*Narra Svetonio di Tito imperatore...*», «*Di più racconta Pelbarto*».<sup>253</sup> These solid personages, along with Tacitus and Pliny the Elder, find their places between Balaam and his ass. And then S. Nicola comes across from Bari. S. Gennaro arrives from Pozzuoli.<sup>254</sup> And, with them, those *nuove gente* converted to Christ «*in queste ultimi secoli nelle Indie*», good people all, with their own tales to tell, «*che Dio anche in questa terra vuol vedere onorati*».<sup>255</sup>

Assuredly, no small-town deputy would complain, as some complained, on the prospect of a jesuit invasion, that the missionaries were as-

<sup>249</sup>*Ibid.*, cap. X and cap. IV, 1, esempio, *Opere ascetiche*, VI, pp. 323-324 and 142; *Visite al SS Sacramento, della Comunione Spirituale, Opere ascetiche*, IV, p. 301.

<sup>250</sup>*Glorie di Maria*, Pte I, cap. VI, 3 and Pte II, discorso III, esempio; *Opere ascetiche* VI, p. 234, and VII, p. 78.

<sup>251</sup>*Vera Sposa*, cap. IX, 2, *Opere ascetiche*, XIV, p. 327.

<sup>252</sup>*Glorie di Maria*, Pte II, disc. VI, esempio, *Opere ascetiche*, VII, p. 141.

<sup>253</sup>*Ibid.*, Pte I, cap. VI, 1, and cap. VIII, 1. *Opere ascetiche*, VI, pp. 211, 228 and 262.

<sup>254</sup>*Verità della Fede*, Pte III, cap.1, 20-22. The Calvinist Pietro Molineo and «*un certo eretico luterano*» remain quarelling outside.

In putting the contemporary poor's stories alongside those of greeks and romans and hebrews, Alfonso was re-invigorating the project of the great, Jesuit missionary, Joseph LAFITAU when he published his stupendous study, *Les Moeurs des Sauvages Amériquains comparées aux mœurs des premiers temps*, 1724.

<sup>255</sup>*Ibid.*, Pte III, cap. I, 21.

suming that provincials were necessarily dumber than city folk.<sup>256</sup> Though, again, such proud burghers might raise an equal grumble at finding themselves, as Valerius Maximus made a space on the bench, so close to the peoples of the Indies in Alfonso's honoring estimate. The missioner would not find it easy to bring all these christians to hear one another. He would not find it easy, for a start, to determine the fit language for their diverse stories. «*Tantae molis erat*», as Virgil observed so long ago, «*condere gentem*».<sup>257</sup>

#### 4. – The Shareable Language

It was in the confidence that he was the man to manage this re-telling within the *pax eucharistica* that the poor had given him their warrant, *ampia licenza di predicare e publicare da per tutto*.<sup>258</sup> He had long since abandoned the affected usage of the Naples court-room.<sup>259</sup> A few sorties down to the wharf would have shewn him that metastasian formalities would not do for the *cappelle serotine*. Was he then simply to adopt the language of the Fiorentini audience, vulgar without exactitude, in his declaration of that *iustitia Dei* which issues in *perdono*? There was certainly the royalest precedent for something of the sort. The king in Naples, if not the king in Numidia, proved very ready to slip into dialect. Henry Quin, an irish visitor in 1787, deemed Ferdinando IV, 1759-1825, «the fittest man in the world to be King of the Lazzaroni» on account of his talking «the barbarous Neapolitan jargon» so very well, being, indeed, accustomed at Caserta «to call out of the window and enter into familiar Conversation with every Blackguard that passes by».<sup>260</sup> It was no wonder

---

<sup>256</sup> *Archivium Romanum Societatis Iesu, Provincia Neapolitana*, 76, 1, fol. 56v, cited GENTILCORE, art. cit., p. 291. note 86.

<sup>257</sup> *Aeneid* I, line 33.

<sup>258</sup> *Glorie di Maria*, Pte II, disc. VII, *Opere ascetiche* VII, p. 142.

<sup>259</sup> «*É un dottor di legge in Napoli ... il quale spende tanto tempo in attillarsi il colare della camica ed in far professione di favellar toscò (ma alla fidenziana) ch'io credo che gliene avanzi poco per lo studio delle leggi*». T. COSTO, *Il Fuggilozio*, 1596, ed. C. Calenda, Rome 1989, pp. 100 ff.

<sup>260</sup> *Diary of Henry George QUIN*, vol. III, 1787, Trinity College Dublin, MSS Misc. 32, fol. 96 and 97.

that, as Quin reprovably allowed, «he should be so popular».<sup>261</sup> Perhaps something of this popularity was on account of the king's having, as the first lady Hamilton observed, «a natural disposition to justice».<sup>262</sup> And their king was speaking the language not of blackguards only. This was the language of Tanucci's messenger-boys, of Don Castagnola's office-cleaner, of Vico's wife. And doubtless Alfonso had heard this language when his father shouted at the stable-lads. Noblemen are often, still as coarse as coachmen. But it was not the language of Dr Crostarosa's daughters, or of the Girolamini, or of Vico. And Alfonso needed a language for all of them.<sup>263</sup>

While there are plain evidences in his writings of Alfonso's gradually learning how to deploy his scholarly interests, his legal expertness, his musical enthusiasms, the discovery of how he came to fix on the forms of language «*all'apostolica*» is more problematic.<sup>264</sup> Don Giuseppe's

<sup>261</sup>The King's popularity with the *lazzaroni* was, perhaps, his one real advantage in his struggle against the 1799 effort by middle class and intellectual republicans to send him packing.

<sup>262</sup>E. and H. ANSONS, eds., *Mary Hamilton: Letters and Diaries, 1756-1816*, London 1925, p. 146. Ferdinando was the first of the Kings to grow up in Naples.

<sup>263</sup>There may be an autobiographical element in *Glorie di Maria*, Pte II, *Raccolta*, 12 and discorso VI, *Opere ascetiche*, VII, pp. 367 and 141 f.

For Vico's account of Homer and Dante as engagers in a conversation with all levels of person in their societies, cf. Letter to Gherardo degli Angioli, 26 December, 1725, ed. Battistini, I, pp. 314-321.

<sup>264</sup>The 1750, *Avvertimenti per la lingua Toscana*, the 1760 *Breve Istruzione degli Esercizi di Missione*, and the 1761 *Lettera sul modo di predicare all'apostolica* represent achieved conclusions of Alfonso's effort for a quarter of a century and more. There remains much work to be done, for example, in referring the vocabulary recommended in the *Avvertimenti* to the *voci* of the *Vocabolario degli Accademici della Crusca*, vid. «*Il grammatico*», in E. MARCELLI and S. RAPONI, *Un Umanista del '700 Italiano*, Rome, 1992, pp. 139-156, and Eric W. COCHRANE, *Tradition and Enlightenment in the Tuscan Academies*, Rome, 1961. And more may yet be learnt, it is to be supposed, from a scrutiny, with this topic in mind, of the notes towards sermons in the *Diarium primum*, 1726-1742, vid. Fabriciano FERRERO, *La mentalità moral de S Alfonso*, in *SHCSR* 21 (1973) 198-258, and the 1740, *Adnotationes*, no. 307 of Hernán ARBOLEDA-VALENCIA's *regestum* of MSS in *Studia et Subsidia de Vita et Operibus S. Alfonsi Mariae de Ligorio*, *Bibl. Hist.* XIII, Rome, 1990, 315-483.

A good start has been made by Rita Librandi in her 1984 ed. of Alfonso's *Brevi*

brusqueries in barking out directives to the teenager could not provide the paradigm for missionary preaching. There's nothing to suggest that either Don Rocca or the worthy Don Buonaccio had command of a pedagogical method that would have succeeded with a boy of less imaginative intelligence. There's some comparison to be made of Alfonso's discerning the language and method fit for his purpose with the process by which Vico came from the precisenesses of the *Scienza nuova intorno alla natura delle nazioni*, 1725, to the language freedoms, still not swapping exactitude for vulgarity, of the *Scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*, 1744.<sup>265</sup> And, in making this shift, Vico was setting his enterprize alongside that of a number of new scientists, from Pirro Maria Gabrielli's writing his 1705 *L'eliometro fisiocritico* in «stile parlato» so that it might be intelligible to «ogni sorta di persone»,<sup>266</sup> through to Giovanni Targioni Tozzetti's choosing «un linguaggio di popolo» and «uno stile narrativo semplice» for his 1751 *Relazioni d'alcuni viaggi* in search of botanical specimens.<sup>267</sup> But the investigators of «le bellezze di cieli» in which Don Rocca had interested Alfonso were generally rather older-fashioned in their prose style, some of the Florentine cosmologists even composing their treatises in would-be metastasian stanzos.<sup>268</sup> There could be little

*avvertimenti di grammatica e aritmetica*, and her article, *Alfonso Maria de Liguori e la predicazione nel Settecento* in «Studi linguistici italiani» 14 (1988) 217-250.

<sup>265</sup>cf. P. NICOLINI, *La giovinezza di G.B. Vico*, Bari, 1932, pp. 163-164; M. FABRINI, *Dalla prima alla seconda «Scienza Nuova»*, [1940], and *La lingua del Vico*, [1943], in *Stile e umanità di Giambattista Vico*, Milano, 1965, pp. 3-82 and 83-134; G. NENCIONI, *Corso e ricorso linguistico nella «Scienza Nuova»*, in *La lingua dei «Malavoglia» e altri scritti*, Naples, 1988, pp. 283-314.

<sup>266</sup>GABBRIELLI, *L'eliometro fisiocritico*, Siena, 1705, p. 3, and *Atti Fisiocritici*, 1774, p. iv.

Despite Alfonso's continuing interest in armillary and orrery, he would not, if he had glanced at them, have been much impressed by Florentine attempts to restrain astronomy within metastasian limits, Mattia DAMIANI's *De' satelliti di Giove* in *Muse fisiche*, 1756, say, or Giuseppe TARGI's *Il sistema planetario, poema filosofico*, 1759. There was no greater attempt at any vulgarization of the language of science in the comments of the Volterra Padri delle Scuole Pie 'sopra la sfera armillare', 1755. *vid.* Emilio BERTANA, *L'Arcadia della scienza*, Parma, 1890, and E.W. COCHRANE, *op.cit.*, ch.IV.

<sup>267</sup>TOZZETTI, *Relazioni*, 2 ed. Florence, 1768, vol.I. p. xiv.

<sup>268</sup>*eggr.* Mattia DAMIANI, 'De' satelliti di Giove', 1756, Giuseppe TARGI, 'Il sistema

help from them when considering the *questione della lingua* exercising a missionary.

Alfonso himself was quite keen to associate his apostolic style with the authoritative recommendations of the golden-tongued Muratori, «*che certamente ha tenuto ed anche ritiene il luogo tra i primi letterati d'Europa*». <sup>269</sup> So grand a personage is likely, however, even when intending to be gracious, to slip into condescension. And, though he noted Muratori's advice that the preacher, looking down from his pulpit at the assembled peasantry, «*dee figurarsi com'egli fosse uno di loro*», <sup>270</sup> Alfonso did not need to resort to any kind of substituting imagination. Just as the novice Redemptorist preachers are «*i poveri giovani*» and their patient hearers «*la povera gente*», <sup>271</sup> so Alfonso is himself already, when he is speaking with the poor, *un povero, uno di loro*. It is thus even when he is looking for a way to declare the gospel afresh to *i letterati* of Europe along with *i ignoranti*. For it is precisely his accepting, an educated man, well-spoken, with a great deal to tell, that he is one with the rough-accented poor, able to rejoice in the redemption won by Christ, which allows him to speak selfincludingly of «*noi ricchi*». It is, complementarily, by their accepting him as one of themselves that *i poveri* may discover what it is to speak the language of «*noi ricchi*».

*planetario*, 1759, Carlo STENDARDI, 'Inno della natura ad imitazione degl'Inni d'Orfeo', 1763.

<sup>269</sup> *Selva*, Pte terza, *Degli Esercizi di Missione*, VIII.3.3

<sup>270</sup> cited by ALFONSO at *Istruzione ed Avvertimenti ai Predicatori*, *op. cit.*, Lettera I, 21.

MURATORI's *L'eloquenza popolare* was one of only four works of other authors to which Alfonso gave the title 'libro d'oro'. *vid. Breve Istruzioni degli Esercizi di Missione*, 1760, VII, iii, *Lettera sul modo di Predicare all'apostolica*, 1761, *Verità della Fede*, 1767, III,XI,9, and *Confutazione del libro ...De la prédication*, 1767,2.

<sup>271</sup> For «*i poveri giovani*» and «*la povera gente*», *vid. Istruzione ed Avvertimenti*, *op. cit.* Lettera II, 18. On this evidence of Alfonso's knowing that the missionary was to be received by the poor as «one of us», it is possible to see the frightful de Meo incident as a commedea enthusiast's being confronted by an *opera seria* performer. Or perhaps de Meo was brought down from the pulpit in just the way that the disrespectful crowd brought down the Medinaceli entertainers. Whether or no he had the murmuring backing of the parishioners, Alfonso could not bring himself to be ashamed of this episode, *vid. his unrepentant boast, Esercizi di Missione*, VII, iii, *Elocutio*.

Assuredly, the man who, when a boy, had been brought to discern the silver precision of the *Aeneid*, who, when a student, had been shewn how the lawyer might be the upholder of the virgilian tradition, might at the least be the continuer of the graceful prosodic line of Ariosto and Tasso, should not «be expected, on his finding his adult voice, to decline into *il goffo*. Or to resign himself to leaving others in mere vulgarisms.

During 1749(?), Alfonso spent time and energy setting out «*alcuni brevi avvertimenti*» for the Redemptorist students, setting before them the acceptable uses and pronunciations and spellings of a wide range of words that they would be employing in their sermons.<sup>272</sup> He paid particular attention to the precise management «*degli articoli e preposizioni*» and to what they should know «*circa i pronomi*». These students were to acquaint themselves with the grammatical structures of the language which manifests the structures of their apostolic life. They should then like him, be able to express the soteriological import of «*i poveri*» and «*noi ricchi*», and persuade their hearers to take up the offered share of redemptive living.

Alfonso's apostolic style witnesses to his assuming that it is for him an essential part of sharing the truly human life with all hearers and readers that he offer them whatever he has received and recognized as expressive of redemption. And there is, he sees, a vasty range of these signs. *Copiosa apud eum redemptio*. In preachings, in recreation-room conversations, and in writings, figures present themselves from all he has experienced of art and literature, music and history. To keep only with figures he has learnt from *lo lavinaro* in the Naples street or at the village pump, would be to confirm society's limits on the imaginative scope of his hearers and readers. It would be to leave them supposing that they had already exhausted all that there was to human living. Or, at the least, exhausted all there was for them. There'd be no promise of rescue in that. A christian gentleman would, therefore, rather be indicating the livelier way. He should be taking them along with him. They should all

---

<sup>272</sup>*Alcuni brevi avvertimenti per la lingua toscana, Opere ascetiche, Introduzione Generale*, pp. 105-115. The editors suggest a dating 'poco dopo 1750'; in E. MARCELLI - S. Raponi, *Un Umanista*, op. cit., p. 141, it is suggested that the work was composed at Illiceto «intorno al 1746».

be seeing the way together. He'd have to start, of course, from where the poor were standing. Perhaps this was what Muratori had meant.

It cannot, then, surprize that though he talked of having wasted time both in taking part himself in amateur opera and in attending the professional theatres, making no distinction between the performances at the San Bartolomeo and these at the Fiorentini, Alfonso's preaching «*a'popoli di ville*» in «*do stile popolare, purché non si dia nel goffo, acciocche quei poveri villani restino capacitati e mossi a modo loro*»,<sup>273</sup> has more than a little in common with the language being developed at the popular theatres during these same years.

It would be natural to assume that Alfonso would be discerning something that should provide both base and scaffolding for his project in the usages of that Fiorentini language of *i poveri* which was «*sempre naturale*», and as Niccolo Signorelli wrote of Federico's libretti, «*sempre vera*» while remaining «*sempre graziosa*». <sup>274</sup> But Signorelli's tribute could not easily be re-applied to every *buffa* librettist. Those many neapolitans, *i poveri* with *i ricchi*, who crammed into the popular theatres knew, as they listened, that language practices there had reached a very complex state. Reviewing his own experience on Fiorentini evenings, and taking into consideration what others had told him of developments in the style of entertainment there and at the della Pace and the Nuovo theatres, Alfonso would be made more sensitive to the difficulties of finding words for himself and his mixed congregations. For it is evident that the theatre folk were having to confront these very difficulties at just this same time.

It may be that Boraggine and the lawyers he employed to make each new season's libretti were as interested in the *questione della lingua* as other educated citizens.<sup>275</sup> In their discussions of the theatre's man-

<sup>273</sup> Selva, Pte terza, VII.5. For theatre-talk, *vid. Vera Sposa*, XXIII, *Avvertimenti alla badessa*, vii, *Op. Asc*, XV, p. 379 and Tannoia, *Vita*, Lib. I, cap. v, p. 18.

<sup>274</sup> SIGNARELLI, *Vicende della coltura nelle Due Sicilie*, Naples, 1786, vol.V, p. 551.

<sup>275</sup> *vid. egr.*, the distinction of «*favellar gentile*» from «*parlar goffo*» in Giovanni Battista DEL TUFO, 1548-1600, *Ritratto o modello delle grandezze, delitie e meraviglie della nobilissima città di Napoli*, 1588, ed. Tagliareni, Naples, 1959, pp. 233-234, the discussions of Leonardo DI CAPUA, 1617-1695, in various editions of the *Parere*, 1681, 1689, 1695, and the delicious lampoonings of «*Partenio Tosco*» in *L'Eccellenza della lingua Napoletana con la maggioranza alla Toscana*, 1662, ed. Renato de Falco, Naples,

agement however, there was small reference to the old debate about purer tuscan and purest neapolitan. They'd leave that sort of thing to the academics. Like Alfonso, the theatre men were concerned enough with retaining the attention of the people. Of all the people. Not of one sort only. They had to face a practical problem affecting box-office receipts.

The Fiorentini audience was just that mix of persons Alfonso was addressing, «*l'uditorio composito di rozzi e di letterati*». The new middle and upper class ticket purchasers, who were now and again graced by the company of the king himself, brought their canary-fancier prejudices from the grandeurs of the new San Carlo opera house into the Fiorentini. These people demanded higher notes than earlier audiences had expected from their favourite local singers. So Boraggine's agents were sent hiring in the Veneto, and in Parma, Bologna, and Rome. However, as Dr Burney noted, «the Neapolitan dialect is unintelligible to the rest of Italy»,<sup>276</sup> so these new recruits to the Fiorentini company were quite unable to cope with the old libretti. The impressarii had, in some haste, to commission new texts in singable tuscan. The first of these to reach the stage, Antonio Orefice's *Il gemino amore*, put on during the 1718-19 season, did not find favour with the Fiorentini regulars and had to be taken off smartish. The neapolitan groundlings and galleryites were as impatient with others of that sort the next season. Though the tunes of Alessandro Scarlatti, 1660-1725, were catchy enough to secure a run of eighteen performances, the Fiorentini laundresses and coachmen could not be comfortable with either the language or the moral assumptions of *Il Trionfo dell'onore*. The tuscan libretto of Francesco Antonio Tullio, 1660-1737, prevented every attempt in successive years to revive this expensive piece. Faggioli, who had hopes of being in the van of the new tuscan opera as he had been with the house's dialect comedy, was so frightened by these fiaschi that he offered his refugee talents to the San

---

1984. In 1777, the university established «la cattedra di eloquenza italiana», installing Luigi SERIO as the first professor who, in *Lo vernacchio*, 1780, took arms against the spurious, contaminated, *dialetto illustre* championed by Ferdinando GALIANI in *Dialetto napoletano*, 1779.

<sup>276</sup>BURNEY, *A General History of Music from the Earliest Ages to the Present Period*, 1789, vol. IV, p. 552

Carlo and retreated into writing a *Didone abbandonata da Enea*.<sup>277</sup> More robust, Bernardo Saddumene, 1680-1734, experimented, in a libretto for Leonardo Vinci, 1696?-1730, with a selective «tuscanization» of phrases that he guessed were least manageable by the northern signers. After this queer *Don Giccio* in 1721, Saddumene manufactured more neologisms for *La Noce Veneviento* the next year. Neither of these libretti pleased. So Saddumene tried again. He put together a «*capa y spada*» libretto *La Zite 'ngalera*, in which among all the other dialect characters, Federico, the captain of a galley ship, sings in tuscan.<sup>278</sup> Don Giuseppe, on hearing from Alfonso at breakfast about this nice distinguishing of language and social class, might be the better content that his son should have an evening at this *buffa* entertainment. The imported *basso* might not even notice the oddity of his singing. Tuscan was, after all, the language of his usual opera. The neapolitan *coro* would be happy to get the night's work. But such mishmashes could please no one for very long.<sup>279</sup> Certainly Alfonso could not make use of any device of that sort when he stepped into the pulpit. Nor would he want to raise the sort of laugh Cerlone squeezed from such language stews in *La filosofante riconosciuta*. He could not,

---

<sup>277</sup>Composers had, almost from the start, been happy to shift between the San Bartolomeo and the new houses. Vinci, for example, Alfonso's contemporary at the Conservatorio dei Poveri, had a most to-and-fro career. Becoming the Fiorentini house-composer in 1719, he wrote a *Scipione* for the San Bartolomeo management in 1722, went back to the Fiorentini for *Lo laborinto* for the Carnival of 1723 and then, that autumn, joined forces with Cassani for a *Silla dittatore* for the Real Palazzo. He was back with Saddumene to compose *La moglie fedele* for the opening of La Pace in 1724.

In 1767, the Nuovo company put on a command performance at the palace, and, more significantly yet, in 1776, King Ferdinando went to the theatre for PAISIELLO's *Dal finto il vero*.

<sup>278</sup>This all-dialect *Li zite 'ngalera*, 1722, is the earliest surviving score of the Fiorentini operas.

<sup>279</sup>The effect of Saddumene's libretto must, unintentionally, have been akin to that funny stuff which the famous actor, Silvio FIORILLO, known as «*capitan matamoros*», wrote, «*mezza napoletana e mezza toscana*», for the people's delighted scorn; *vid. L'amor giusto, egloga pastorale in napolitana e toscana lingua*, Naples 1605. For the tradition of such things in the city, *vid. U. PROTA GIURLEO, Il teatro di Napoli nel '600, la commedia e le maschere*, Naples, 1962, p. 20 ff.

would not, attempt the comedians» patter, «*il linguaggio della idiota*».<sup>280</sup>

Alfonso had missed the most idiotic of these entertainments. He had given up his regular nights at the opera just at the time when most word-mongers in the *buffa* theatres were recognizing that there would be no future in the «tuscanization» strategy or in the mixed-language hotch-potch, and were getting ready to slip back into dialect for a quick profit. Second-rate comedians, Tommaso Mariani, 1704?-1761, for instance, or Antonio Palomba, 1705-1769, thought to retain their city audiences with pieces that were ever more bawdy and irreligious.<sup>281</sup> At these entertainments, the members of the company on stage were required to represent the poorer members of the audience at their worst. Plot, character, gesture and words, demonstrated mere *volgarità*. They earned much lewd applause at curtain call. And it was a rather hypocritical social sense of decency that was re-asserted by the middle class patrons as soon as they had left the theatre. After a performance of the most notorious of these comedies, the 1741 *La tavernola abbentorosa* of Pietro Trinchera, 1702-1755, the librettist was imprisoned for ten months and the daring printer who had put the libretto on his hawkers» trays was forced to take sanctuary in the chiesa del Carmine from the clutches of righteous monsignori.<sup>282</sup>

This unfortunate connection of *il goffo* and scandal in the theatres became established in the minds of proper and improper citizens. The career of Ghiennaro Finelli, the fellow lawyer who had too unthinkingly accepted Trinchera's dedication of the entertainment, took a sudden downward turn. A like misfortune overtook the comic librettist Giambattista Lorenzi, 1719-1805, in mid-century.<sup>283</sup> He had been making at

<sup>280</sup>*Ibid.*, 18.

<sup>281</sup>Mariani had mis-spent his youth in Rome but Palomba had a native acquaintance with neapolitan folk drama. The plot-lines and characters of his plays were often derived from the old commedia dell'arte *scenari*, *vid.* for instance, the comedy of the servant girl, *La commediante*, 1754.

<sup>282</sup>U. PROTA-GIURLEO, *Notar Pietro Trinchera*, in «Corriere di Napoli», 20 marzo, 1940.

<sup>283</sup>Lorenzi had begun his stage career in one-man dialect shows and gone on to be a royally-patronized improviser of comic pieces. He had not been eager to undertake libretti. *vid.* LORENZI, *Opere teatrali*, Naples, 1806-1820, *prefazio*.

tempts at a working partnership with Giovanni Paisiello, 1740-1816, writing *L'idole cinese* for him in the 1766-67 season and *Il furbo malaccorta* for 1767-68, both libretti mingling country comic characters from the commedia dell'arte tradition, Pulcinella and the rest, with contemporary bourgeois citizenry and a sprinkling of aristocrats. Lorenzi had, it seems, learnt much from his reading of Shakespeare's comedies and become a skilful weaver of divers plot-lines. But he made a mess of his own career, finding himself without a partner when the Queen balked at Paisiello's design to jilt the widow Pallini. The composer ran away to be Catherine II's maestro at St Petersburg. He was back in 1783 as King Ferdinando's *compositore della musica de' drammi*, just in time to get caught up in a scandal more notorious yet. At a performance of *Le astuzie teatrali* in the court theatre that summer, the two *donne*, the aging Caterina Galli, 1723-1804, and the ageless «la Moreschi», came to on-stage fisticuffs, tearing off each other's wig to the noisy encouragement of their partizans in the gallery.<sup>284</sup>

Alfonso must be sensitive to the continuing connection of a vulgarity of language and an irruption of vulgar conduct in the new comedy. These things went so often together that to admit the one anywhere would almost inevitably be to admit the other. It must be that every element in the courteous character of so gentlemanly a preacher should revolt against a lapse into *il goffo* when speaking of the Lord. Cerlone might suppose that «*un napoletano grazioso*» could be defined in terms of «*goffo*», «*vigliacco*» and «*spropositante*»,<sup>285</sup> but Alfonso had the learned and pastorally careful Muratori with him in declaring that «*le parole goffe non son necessarie né convengono anche nei discorsi familiari e tanto meno nelle prediche*».<sup>286</sup> Whether or no the theatre had been, as Muratori alleged, a place for inconsequential music with a story line put together from «*parole non necessarie*», if the only entertainment now on offer in the

---

<sup>284</sup> *vid.* U. PROTA-GIURLEO, *Paisiello ed i suoi primi trionfi a Napoli*, Naples, 1925, E. FAUSTINI-FASINI, *Opere teatrali, oratori, e cantate di Giovanni Paisiello*, Bari, 1940, and M. F. ROBINSON, *Naples and Neapolitan Opera*, Oxford, 1972.

<sup>285</sup> At least that is CROCE's paraphrase of Cerlone's remarks, *vid. I teatri, ed. cit.*, p. 222 f.

<sup>286</sup> *Istruzione ed Avvertimenti ai Predicatori, op. cit.* Lettera I, 23.

popular theatre were an opera of «*le parole goffe*» and lewd gestures, equally «*non necessarie*», Alfonso would have no more to do with it. So, while he went on telling stories of the old Fiorentini sort, there's abundant evidence of his turning from the new comedy. He now judged that a good parent would forbid his children to get mixed up in the performance of any nonsense of the sort,<sup>287</sup> that a good hishop would require not only that his priests decline to take a singing part in such stuff,<sup>288</sup> but that they keep away from wherever these things were being performed, even if it were the local baron's hall,<sup>289</sup> and that a good girl would make ready to quit her convent school if the Prioress authorized a comedy for carnival.<sup>290</sup> «*Commedie*», he assured those who lingered to regret their loss of the fun, though they may appear to some silly folks to be among «*i beni del mondo*», really are not worth much, «*credete a chi ne ha l'esperienza*»,<sup>291</sup> By sad association, even the little memory of his *S. Alessio* triumph was turning sour: «*Se poi v'invitano a recitare in qualche opera, scansatevene quanto piu potete; se altro danno non ne riceveste, almeno starete dissipata per uno o due mese senza oratione e senza raccogliamento*». <sup>292</sup> From all he knew of modern developments in the *buffa* theatre, it would be impossible for him to frame his preaching «*come una parte di commedia*». <sup>293</sup> Alfonso became known, Croce asserts, as «*severissimo*» among diocesans in his opposition to «*le compagnie comiche nelle provincie*». <sup>294</sup>

---

<sup>287</sup>*Istruzione al popolo*, IV, 5.

<sup>288</sup>Letter to Bartolomeo di Capua, principe della Riccia, 11 October, 1768, LETTERE, II, 91.

<sup>289</sup>TANNOIA, III, cap. xiii.

<sup>290</sup>Letter to Maria Antonia Blanc, 15 November, 1766, LETTERE, I, 617.

<sup>291</sup>*Visite al SS Sacramento*, Introduzione, *Opere ascetiche* IV, p. 297.

<sup>292</sup>*Vera Sposa*, cap. XXIV, vi, 4, *Opere ascetiche* XV, p. 408.

<sup>293</sup>*Istruzione ed Avvertimenti ai Predicatori*, op. cit., Lettera I, 14.

<sup>294</sup>CROCE. *I teatri*, ed. cit., p. 286.

5.- «*Con modo semplice*»

Whatever rumour of disgraceful goings-on in the city theatres, whatever report of those companies of comedians touring the provinces that had been brought to him by respectable clergy, Alfonso was the more appalled by scandals within the Church. There was a danger, he'd heard, even in the performance of the liturgy, of convent communities adopting the manners of the opera house, decorating their decent plain chant in elaborate imitation of the new San Carlo singers. Young men were coming to the Holy Week services just to hear these nuns sing. They'd even broken out, at the end of a particularly high-noted Lesson, in loud applauding, «*come si pratica ne' teatri*».<sup>295</sup>

By the time he was a bishop, Alfonso had the old man's assurance in matters of taste, especially in the condemnation of all this modern music. The formal ban on the fashionable *canto figurato* in his retreat address to the Prioress and community of SS Annunciata at Foggia,<sup>296</sup> and his advice to all Mothers Superior in *La Vera Sposa*,<sup>297</sup> is almost severe enough to prepare the reader of his *Lettere* for the shock of Alfonso's deliberate under-mining of the Prioress' authority on a couple of nuns' reporting that she had not heeded his warning.<sup>298</sup> He was irritated enough, when putting the book together in 1760, to set up a baleful dichotomy for the nuns' contemplation: «*La musica mi piace e da secolare vi sono stato molto applicato - meglio mi fossi applicato ad amare Dio*».<sup>299</sup>

There was, indeed, in the very name of that *canto figurato* enough to provoke Alfonso to sniff out some wickedness. His 1761 *Lettera sul modo di predicare all'apostolica* is replete with muratorian denunciations of «*fiori di acutezze*», of «*i stile alto e fiorito*», of «*un discorso molto elegante e fiorito*», of «*fiori e frasche*».<sup>300</sup> And Alfonso has, as usual, a batch of

<sup>295</sup> *Vera Sposa*, cap. XXIII, vii, *Opere ascetiche* XV, p. 378.

<sup>296</sup> Letter to the Prioress, January(?), 1746, *Lettere* I, 108.

<sup>297</sup> *Vera Sposa*, cap. XXIII, *Avvertimenti alla badessa*, vii, *Opere ascetiche*, XV, p. 379.

<sup>298</sup> *Lettere*, 30 January, 1747, to Sr Maria Celeste Poppa and Sr Maria Crocifissa Petitto, *LETTERE* I, 124 f.

<sup>299</sup> *Vera Sposa*, cap. XXIII, viii, *Opere ascetiche* XV, p. 379.

<sup>300</sup> *vid. Istruzione ed Avvertimenti ai Predicatori*, *op. cit.*, *Lettera* I, sections 4, 6, 27,

popular tales to complement his expressions of distaste for such things. This time, since he is dealing with recalcitrant clergy, there shall be no holding back. He'll declare the full horror of their situation. That'll bring them to their senses. Force them to renounce every sophisticating fancy as they mount to the pulpit. One of these death-bed-scream stories he'd had straight from P.Sparano, «*egli mi riferi un fatto terribile*», Alfonso announces warningly at the start of this horrid tale: «*Mi disse che un certo sacerdote che predica con polizia, stando in morte...*».<sup>301</sup>

Alfonso must, therefore, be expected to react roaringly to all talk of a music which is «*molto elegante*», «*fiorato*», «*figurato*». This is precisely the critical vocabulary being employed in, for instance, the fourth Part of the 1667 *Compendium of Practicall Musick* of the cavalier Christopher Simpson, 1605(?)–1669, devoted to «the Figurate Descant» which is «the ornament or rhetorical part of music», presenting fuges, syncopes, and «what else art and fancy can exhibit» which «as different flowers and figures» adorn the composition, «whence it is named *Melothesia florida* or *figurata*». Looking about him for a fit story in which to speak persuasively of the harms of such music, Alfonso found just what he needed in the 1734 *Manuale sacro* of S. Leonardo da Porto Maurizio, 1676–1751. He much improved the story in the telling. There was this cistercian chanter who, much encouraged by a loud cry of «*Bravo, bravo! canta*» as he filled the church with his fine voice, went on to attempt grander and grander elaborations «*in acutis vel potius in acutissimus, vocem quatiendo modulusque tinnulos flexibilitate vocis formando, solita lasciva decantaret*», and all the while, Alfonso adds, the cry came louder, «*Bravo, canta, canta!*», But, with this praise, a dreadful stench was filling the church, «*e così scovrissi chi era quegli che applaudeva a un tal canto*». His *canto figurato* had pleased only the demon.<sup>302</sup>

But to be severe, even most severe, in estimating *le compagnie comiche* and their lewd word-mongers, is not to condemn every theatrical enterprize. And to condemn the use of *canto figurato*, the petals and ten-

---

36, et al. pl.

<sup>301</sup>*Ibid.*, 34.

<sup>302</sup>*Vera Sposa*, cap.XXIII, viii, *Opere ascetiche* XV, p. 378.

drils of *melothesia florida* curling about the psalmist's words, obscuring them with prettinesses, in a convent's choir-chant is not to be «*severissimo*» about «*la musica*».

So it is that Alfonso's presentation of the paradigmatic homily for the student preachers, in *Esercizi di Missione*, directed throughout against whatever is florid in rhetoric, starts in a truly theatrical way. «*La proposizione o sia l'argomento del sentimento che si ricava dalla canzoncina che si è premessa*». <sup>303</sup> This song has the simple-seeming form of the old Fiorentini *aria*, but it is to be sung in the recognizably San Carlo manner, as a *da capo aria*, «*talvolta anche è bene introdursi colle stesse parole della canzoncina*». It is a song of justice, but again, as in the story of the old sinner, as in the *Riflessioni* exploration of what it means to be *i poveri* and *i ricchi*, this proclamation of justice is anticipated by an affirmation of mercy:

*Viene un Dio tutto pietà  
A chiamarti in questi giorni;  
Ma se presto a Dio non torni,  
Dio non più ti chiamerà.*

Within this *da capo-aria*, the resonance of «*pietà*» and «*torno*» is most skilfully maintained according to the pattern of metastasian prosody:

*Torna, figlio, torna al padre,  
Torna, agnello, al tuo pastore*

and

*Torna a Dio, fa penitenza,  
Peccator non tardar più*

until the echoing repetitions of the final verse which ends most cleverly at the assertion of there being no ending:

*Pensa, figlio, pensa a quel mal  
Che in eterno non finirà.* <sup>304</sup>

In the sermon which Alfonso is developing from this little *aria*, his

<sup>303</sup> *Selva di Materie Predicabili*, III. *Esercizi di Missione*, cap.I, 1.

<sup>304</sup> *Ibid.*, *Introduzione*, *Diverse canzoncine per li sentimenti di notte*.

elucidation of his meaning is constructed «*con periodi corti, sciolti e tutti alla semplice*»<sup>305</sup> in the manner of «*il Teatro della vita umana*»,<sup>306</sup> but this simple-sounding rhetoric is possible in the pulpit only if, as he has been demonstrating in other parts of these *Esercizi*, the preacher has a proper mastery of the technical elements of oratory. He must be able to manage «*loci communes interiores*», «*enumeratio partium*», enthymene and sorites, antonomasia and metonymy, «*similitudo et comparatio*», «*le parabole e le favole*». <sup>307</sup> Only if he come to such management, may he arrive at the proper place to tell the well-worn story. «*Un re essendo stato offeso da un suo vassallo, l'ha giustamente condannato a morte...*»,<sup>308</sup>

There's no telling now whether his students, as they took note of Alfonso was saying about *canzoncina* and *favola* and about their being required to attain command of rhetorical parts, rivalling in this those elaborating Lenten preachers, remarked a likeness to what Vinci was doing in the contemporary music theatre. But that there was a likeness is plain. Alfonso himself, wary of word-mongers and warblers would certainly be aware that Vinci, his fellow pupil in the old days of Gaetano Greco's conservatorio classes, was, at this time, working for a simplifying change in neapolitan music.

#### 6. – «*Ecco il momento della rivoluzione*»

Greco, who belonged to a family of music teachers, had, from his first being appointed *mastricello* at the Conservatorio dei Poveri in 1678, been almost singular among the city's composers in concentrating on instrumental rather than vocal music-making. He kept away from operas. But his works were shaped by a strongly dramatic purpose. Greco plotted a lively succession of changes in rhythmic pattern as incidents along a sustained tonal line, taking the listener with him through a sequence of inventive surprizes to a complexedly amazing *finale* of the movement.

<sup>305</sup>*Ibid.*, III.

<sup>306</sup>*Ibid.*, cap. VII, 1 *Dell'invenzione*. In a list of recommendable authors, this *Magnum theatrum vitae humanae* of LORENZ BEYERLINCK, 1578-1627, is the only book to be cited by title. Alfonso evidently liked the theatrical resonance.

<sup>307</sup>*Selva*, III, *Esercizi*, cap VIII, *Della predica*, I.1; II.2; and III.1.

<sup>308</sup>*Ibid.*, cap.I.3, *Esempio del sentimento di giorno*.

Making music with anything like this careful shaping was beyond the compositional skills of most of the contemporary *maestri*, but the more immediately accessible decoration was all too easily imitable. Many a naughty music teacher encouraged a convent community to indulge in Greco-like ornament as the chanters made their way along the plain-song. That way led, alas, to the *canto figurato*.

Vinci, like every good student, had a high notion of his instructor's talents. The brilliance of Greco's keyboard *intavolature*, most particularly his intricate fugal writing, impressed Vinci every bit as much as it impressed the other professional musicians in the Kingdom. But Vinci, like every good student again, was reactively eager to try other ways of writing music. For the theatre. Already by 1719, when he obtained his first appointment as *maestro di cappella* in the illustrious household of Paolo III di Sangro, VI principe di Sansevero, Vinci had settled on an opera house composer's career. That year, his *Le doje lettere* and *Lo cecato fauzo* were presented at the Fiorentini. And *Lo scagno* and *Lo scassone* put into rehearsal for the next season. In these experimental works, Vinci, very like Alfonso in his preaching later, was looking to find out ways of his turning a command of technique to the declaration of his meaning «*con modo semplice*».

Vinci, with a young man's immediate hope of mastery in the theatre, had very quickly made it clear to librettists and singers that the *azione* of an opera, whether he were writing for the *buffa* or the *seria* house, would take place within his music. And thus the audience would become aware of the composer as the teller of the story they were to hear. Assailing their hearts and minds in the thrust of his music, the exuberant Vinci was certain that he could make them all recognize him as the great enabler of their evening's happiness. And, further, as the interpreter of their next day's experience. To this end he was employing all those technical devices in which Greco had so well instructed him. All the delicacies of the «table of graces» which Greco had spread out for him, *acciaccatura*, *appoggiatura* linked with *tremolotto* and *ribattuta* in a *cadenza tronca*, *cascata tirata* and *cascata per raccorre il fiato*, and that english oddity «the double fore-stroke», *mondente fresco*, *mezzo-sospiro* and its french variant, «*demi-soupir*», were perfectly managed in Vinci's recitative writing. Most often by the surprizingness of restraint. At the moment when the practice

of imitating composers led experienced listeners to expect a cascade of brilliant sounds, the revolutionary Vinci gained his doubled effect by a sheer simplicity. By disentangling the voice-part «from fugue, complication, and laboured contrivance», as the visiting Dr Burney observed after a night at the Naples opera, «by simplifying and polishing melody», Vinci made a music, «pleasing and intelligent», that Alfonso also should approve.<sup>309</sup>

Bringing the bravura declaration of the hero, the agitated aria of the heroine, within the scope of a continuously forwarding rhythm, Vinci was ensuring that his audience should listen to him, that however sympathetic an individual character, however delightful an individual singer, they should attend to what was being communicated within the structured length of his opera. First at the Fiorentini and then at the San Bartolomeo and the San Carlo, Vinci and the composers who followed where he was leading, the young Giovanni Battista Pergolesi, 1710-1736, Leo, and Johann Adolf Hasse, 1699-1783, «*il caro Sassone*», who was spending a learning time as in-house composer at the teatro Nuovo,<sup>310</sup> were intent on audience's appreciating that their operas bore a meaning for their audiences' lives.

These were not changes that an audience would accept at once. They were becoming used again, at the Fiorentini certainly, to inconsequential trifling, and, at the San Bartolomeo, they were concentrating on the singer and the high note rather than on either Metastasio or his composers. After the first performance of *Li Zite 'ngalera*, for instance, while captain Federico's aria, «*Or piu non mi fa guerra*» provokes a subtle change of tone for the *azione* of the opera, the most whistled tune about town was the folk-songish opening number, «*Vorria reventare sorecillo*», which in Vinci's intention simply stated the point from which his opera's meaning departed. The composer's effort to match sentiment and tune never seemed whole-hearted enough to those who came into the theatre in expectation of a credible narrative, like those they'd known when librettists ran things. The poor impassioned heroine of Vinci's *Semiramide*

---

<sup>309</sup>Charles BURNLEY, *A General History of Music*, 1789, vol. IV, p. 547.

<sup>310</sup>A.-E.-M. GRETRY, *Mémoires, ou essais sur la musique*, Paris, 2 ed., 1797, vol. I, pp. 225-227.

*riconosciuta*, 1729, sounded to unappreciative parisians as if some Petulant Pulcinella were in a tantrum.<sup>311</sup> Few noticed that it was precisely the likeness of a grand operatic heroine and a poor street girl that Vinci meant them to hear in her aria, «*Torna innocente*». But, for the next thirty years, Vinci and the rest pressed their attempt to convince audiences that this new music was capable of the most sensitive presentation of human experience. And that, therefore, they should listen with more than their previous care to this simple music.

Singers, not altogether understanding the composer's over-all design, but pleased enough with the *arie* he was providing, began to take these operas north. The «Naples School» had now a growing fame over all Italy. And the composers were packing their bags to go north themselves. In the winter season 1725-26, after superintending rehearsals of his *Astianatte* at the San Bartolomeo in December, Vinci went on to Rome for the opening of his *Didone abbandonata* at the teatro delle Dame with «Nicolini» in January, and then to Venice and the Grimani family's teatro San Giovanni Grisostomo for his *Siroe, re di Persia*, with «la Romanina» in February. He received rave reviews in Venice. Feo, *primo maestro* of the Conservatorio dei Poveri, who had made his name in the city by that *Siface* in 1723, went on writing highly successful *opere serie* but fixed his maturing ambitions not on Naples productions but, for a while, on the carnival commissions of the Seminario Romano professors and then on the Turin management and the wilder applause of the teatro Regio patrons. Porpora, Metastasio's accomplice for *Gli orti esperidi* and *Angelica*, was also travelling north, presenting his own setting of *Siroe* in Rome, 1727, his *Ezio* in Venice, 1728, and his *Semiramide riconosciuta* for the Doge's carnival of 1729. He had, even before these competitive expeditions, had a *Damiro e Pitia*, performed in München during the 1724-25 season. The fame of the «Naples School» was now over all Europe.

When Handel had visited the city for his 1708 Alvito wedding performance of *Aci, Galatea ed Polifemo*, he'd known little more of Naples than could be acquired from playing in the Hamburg pit for *Die neapolitanische Fischer-Empörung*, the Masaniello opera by the impresario

---

<sup>311</sup>STENDHAL, *Lettres sur Metastase*, 1812, ed.cit., pp. 345, 354, 348 and 349.

Reinhard Keiser, 1674-1739. He returned in 1729 to catch up with developments in modern theatre music and to hire some of the singers who were skilled in such things. He took away ideas for his neapolitan opera *Parthenope*, 1730, and a bundle of modern *arie* from operas by Vinci and Hasse. Handel had quite a London success next season with these borrowed *arie* in his pasticcio *Ormisda*. He also took away the soprano, Antonia Maria Merighi, fl. 1714-1740, and the castrato Antonio Maria Bernacchi, 1685-1756, who were to star in his King's Theatre company. By December, 1733, Porpora, «Senesino», and the soprano Francesca Cuzzoni, 1696-1778, were also in London, working for the rival Opera of the Nobility. London was now the battle-scene of two neapolitan factions.

The harmonious Niccolò Jommelli, 1714-1774, took this northward notion to greater length, mightily surprizing his fellows who, like Alfonso's first companions, were not at all keen on leaving Mamma, «*perché ognuno non si vuol partire da Mamma*»,<sup>312</sup> by taking a house in Bologna in 1741, and even more adventurously moving to Wien in 1749.<sup>313</sup> Not everyone in Naples could so overcome their dislike of foreign travel. Gaetano Latilla, 1711-1788, tried living out of the city twice, accepting a roman appointment as *maestro* at Santa Maria Maggiore and then, for a shortish stint, taking the post of assistant *maestro* at S. Mark's. But, despite the prestige of the venetian job, he was happy to settle back in Naples as in-house composer at the Fiorentini. He remained, however, as skilful as any of them in arranging journeys for his music. *Gismondo* was adapted for the roman stage within a few months of the 1737 first night at the Fiorentini, brought back for a Naples revival and then sent on to London, revived and revived again at the Fiorentini and given a Paris outing in 1752, each revival being astutely accompanied by a title change, so that each city might suppose it was getting its own new opera.<sup>314</sup>

---

<sup>312</sup>vid. F. JONES, *Alphonsus de Liguori, op. cit.*, p. 299.

<sup>313</sup>For Jommelli, vid. A. YORKE LONG, *Music at Court, Four Eighteenth Century Studies*, London, 1954; M. McClymonds, *The Evolution of Jommelli's Operatic Style*, in «Journal of the American Musicological Society» 33 (1980) 326-355.

<sup>314</sup>For Latilla, vid. T. Weil, *I teatri musicali veneziani del settecento*, Venice, 1897; M. BELLUCCI LA SALANDRA, *Saggio cronologico delle opere teatrali di Gaetano Latilla*, in «Japigia» 5 (1935) 310 ff.

These neapolitan composers were making their ways in the northern world very fast. There was just a quarter of a century between the performances of Vinci's *Siroe* in the teatro S. Giovanni Grisostomo and the triumphant 1752 Madrid first night of the *Siroe* of Vinci's fellow neapolitan, Nicola Conforto, 1718-1789, skilfully managed by «Farinelli" who was by this time director of the court theatres at Aranjuez and Buen Retiro. This was the quarter of a century in which Alfonso was working out his way of speaking for the poor, in the dissertation *sulla poverta*, 1733, the letter *sopra l'abuso di maledire i morti*, 1746, and the *Theologia Moralis*, 1748, with the *dissertatio scholastico-moralis pro uso moderato opinionis probabilis*, 1749. These were the years in which he was developing his apostolic style of story-telling in the *Massime eterne*, 1728(?), the *Visite al SS. Sacramento*, 1745(?), and, climactically, in *Le Glorie di Maria*, 1750. The years in which he was becoming a well-recognized author in the Kingdom, and beginning to think that he could do further good as an author further afield. There was not, however, any immediate encouragement for other neapolitans in the success-story of the composers. The librettists certainly were not sharing in venetian praises. Northern theatre managers were shewing themselves disposed rather to commission northern playwrights to make translations of neapolitan originals. And not always with acknowledgements. Even when the librettist had some fame. In 1753, Federico's *Il Cioè* was handed to one of their local adapters by the San Samuele management. Chiari had been writer-in-residence at the theatre but he had just quit the Imer-Casali company for the teatro S. Angelo, Carlo Goldoni, 1707-1793, had only that year settled into the teatro S. Luca, but the San Samuele could evidently call upon a sprightly versifier. He re-wrote the dialogue in *veneziano*, added some risky *campiello* jokes, and excized the heroic Alessandro and his metastasian lover. Thus metamorphosed, the Fiorentini entertainment was most successfully presented as *Li Matti per amore*, with newly commissioned music by the similarly imported neapolitan, Giacchino Cocchi, 1718-1804, at the start of the 1754-55 season. This new version was aimed, Cocchi declared proprietarily, at «*quella naturalezza e facilità che caratterizza il vero*».<sup>315</sup>

---

<sup>315</sup>Cocchi, dedication to his *opus* 63. Cocchi's facility in setting any italian text

The venetian houses were evidently entirely agreeable that it should be the composer who would give his structure to the presentation of this truth. So were houses beyond the Alps. In Paris, for example, André-Ernest-Modeste Gretry, 1741-1813, was ready with the rash assertion, «*Pergolèse naquit et la vérité fut connue*», And the more careful Stendhal, coming from Pergolesi's 1735 *L'Olimpiade*, had also recognized that «*la musique*» in the Vincian opera had become «*une langue*» itself, having need of only «*un très petit nombre des paroles*» from the serviceable librettist.<sup>316</sup>

Nevertheless, these composers had shewn their fellow neapolitans that it was in the north that they should find the larger audience they wanted for their words. Cerlone, by far the most ambitious of the librettists, having tried to hitch a ride into the northern theatres with words for Vinci, Pergolesi, Paisiello, Piccinni, Giacomo Tritto, 1743-1824, and the equally ambitious working-class youngster, Giuseppe Gazzaniga, 1743-1818,<sup>317</sup> decided on another way into venetian esteem. He wanted to be received as a member of the properly honoured profession of Goldoni, the retired tuscan lawyer, of Chiari, the infantryman turned *abate*, of Metastasio. He had his verses printed. In a «*Collected Edition*», The Vinaccia printers in Naples had then sent the *commedie* to be sold at several small veneto bookshops. Cerlone gained at once, or so he would have his home-audience believe, a reputation as a vernacular poet «*per tutta Italia*

---

placed before him secured his posting to the Haymarket Theatre, London, in 1757. After his replacement by J. C. Bach in 1762, he remained in the city as a singing teacher for another ten years or so, and returned a rich man to Venice.

<sup>316</sup>For Hasse, vid. F. S. KANDLER, *Cenni storico-critici intorno alla vita ed alle opere del cel. Gio. Adolfo Hasse detto il Sassone*, Venice, 1820; G. M. URBANI DE GHELTOF, *La «nuova Sirena» e il «caro Sassone», note biografiche*, Venice, 1890; R. STROHM, *Handels Pasticcis* in «*Analecta musicologica*» 14 (1974) 208-267; F. L. MILLER, *Hasse and London's Opera of the Nobility*, in «*Music Review*» 35 (1974) 240-246.

<sup>317</sup>Gazzaniga had, by his father's timely death, just avoided ordination and, accepted as a scholarship boy by Porpora, had grown to be a nicely rewarded composer of opera for the Nuovo and the San Samuele, the San Carlo and the Argentina in Rome. His most famous work was a 1787 *Don Giovanni* for the San Moise in Venice. vid. S. DI GIACOMO, *Il Conservatorio di Sant' Onofrio a Capuana e quello della Pietà dei Turchini*, Palermo, 1924.

ed Europa». <sup>318</sup> He wrote further verses to celebrate his veneto success:

«per Venezia appresso mi vuol comico autore  
Ov' è un Goldoni è un Chiari, autori rinomati  
i scritti miei, che sprezzati, son stati ricercati.

.....

«Se dici da romanzi che ho le commedie estratte  
queste (se colpo sono) Goldoni ancor le ha fatte;  
un Metastasio, un Chiari prendon da libri ancora;  
e che perciò? il mondo l'opre lor non onora?» <sup>319</sup>

It is significant that Cerlone writes of Coldoni, Chiari, and Metastasio as «*autori*» and points to their «*libri*» as indicators of their achievement. It is, he knows, not in the theatres but in the bookshops that he will find his northern audience. And his success was, on the bookshelf, mightily impressive. Seventy-three of his *commedie* were printed in a 14 volume collected edition, 1764-78.

#### 7. – «...et usque ad ultimum terrae»

Alfonso was being made increasingly aware of a *senso comune* being expressed in the writing, printing, pirating, buying and lending of books in the Kingdom. Naples was now over-spilling with publishers, or at least with men and boys working little printing presses in the back-rooms of bookshops. <sup>320</sup> Through their publications an author might reach a wide variety of his fellows. So Alfonso had dealings with a dozen or so of these firms. <sup>321</sup>

<sup>318</sup>CERLONE, *Commedie*, vol. XI, 1775, Prefazione, responding to a *sonetto* against his *Giustina*.

<sup>319</sup>CERLONE, *Versi inediti*, MS cited by CROCE, *I teatri*, ed.cit., p. 257.

<sup>320</sup>They are still at work in those backrooms. I bought a splendid print of Alfonso in 1996 from Sgnr. Mario Raffone, Stampatori della Real Casa di Borbone delle Due Sicilie next the Porta Alba.

<sup>321</sup>Among them, Alfonso chiefly favoured Onofrio and Antonio Paci. Their firm was one of the oldest in Naples. The partnership of Gio. Giacomo Carlino and Antonio Paci, the elder, had issued Giulio Cesare CAPASSO's *Delle imprese* in 1592. They had remained among the foremost of Naples printers of Fiorentini libretti, issuing Gennarantonio Federico's *Lo curatore*, 1726, *Le bbirbe*, 1728, and many reprints of *La*

He took in his late middle-age, a young man's pleasure at seeing his words in print. He wanted, he said, no greater re-imburement from a publishing venture than «*una sola copia per vedere come son fatti*». <sup>322</sup> But then, of course, he must have some few copies more «*che ho da regalare necessariamente agli amici e ministri*». <sup>323</sup> As soon, however, as he had recovered from that first delight, Alfonso, like the rest of authors, noted several ways in which a book might be improved. <sup>324</sup> Not only in the text. These little neapolitan printings too often appeared on the hawkers' trays proof-unread, their sheets of poor quality paper, sadly ill-sewn, unlikely to survive being thrust into a coat-pocket. <sup>325</sup> Not a single copy of the

*Zeza de Casoria* up to 1770. Arranging with the Paci brothers for the fun of a «Collected Ascetical Works» in 1779, Alfonso was fulsome in their praise, 29 July, 1779, LETTERE III, p. 529, but there were other printers in the Kingdom for whom Alfonso held no brief. Those who, with the horrid booksellers who stocked so many pernicious foreign books, were making Foggia such a notoriously immoral town. There were too many tales of young persons being distracted from the practice of virtue by the sort of books they were producing. Things were, perhaps, worse abroad. Alfonso lives in a world invaded by french books, *vid.* letters of 7 January and 19 November, 1766, 18 February and 9 October, 1768. And then in Portugal, «*si potranno leggere liberamente i libri di Lutero, di Calvino, ecc*», Letter to Remondini, 1 June, 1768. Though, again, Alfonso can tell a fine story of a boy's throwing a bad book into the sea, *Glorie di Maria*, Pte II, *Raccolta*, 2, *Opere ascetiche*, VII, p. 360, and there were hopeful signs of the Naples government doing something about such printers and publishers and importers, *vid.* dedication, 1772, of *Istoria dell'Eresie* to Tanucci.

<sup>322</sup>Letter of August, 1758 to the Remondini, LETTERE, III, 75. One Naples publisher did not send him even this single copy of the *Pratica*. Alfonso bought one. *vid.* Letter of 12 December, 1759, LETTERE, III, 105.

<sup>323</sup>28 August, 1757, LETTERE, III, 61. Like the rest of us, he found he had given away all his complementary copies and needed more. A lot more, for safety. Letters of 19 November, 1766, and 18 February, 1768, LETTERE, III, 290 and 312. He had, evidently, rather more friends than Frederick Jones suggests, cf. JONES, *op.cit.*, p. 67.

<sup>324</sup>That this shift from oral to printed versions of the tradition was not at all easy to effect may be observed in the dulness of ALFONSO'S *Sermoni compendiat per tutte le domeniche*, 1771, which has chiefly to be attributed to his not being confident that the unknown curates for whom he was putting these paradigms together would be able to tell stories. He felt obliged to omit them. So, properly, his fellows in the Congregation did not bother with these emptied homilies. *vid.* Letter to P. Gaspare Caione, 20(?) October, 1776, LETTERE II, 380.

<sup>325</sup>Letters of May, 1759, and 21 May 1764, LETTERE III, 95 and 207 and Letter of

original printing of the *Massime eterne* has survived. Not one of the tract on *bestemmia de' morti*.<sup>326</sup> Of course these collapsing editions did good work. They fulfilled some part of Alfonso's missioner vocation. With, or as often without, his permission, for there was no securing copy-right for these small well-selling works, the little publishers became agents of the popular christian tradition. The catch-word at the foot of each right-hand page witnesses to these books being read aloud. In a group of listeners. The local community of christians, unlettered and lettered together, at one story-telling.<sup>327</sup> But Alfonso knew that he should be making the story heard by poor and rich «*per tutta l'Italia*» and «*nelle regioni oltramontane*».<sup>328</sup>

Like every other civilized chapess and chap in the Kingdom, Alfonso would hear, in «*il bombo dell'api*», of the triumph of Vinci, the *convittore* of his Conservatorio days, and the other neapolitan composers through all Italy and over the Alps. And a man need not be a musician to hope for a like audience. Vico was much gratified in 1728 that the venetian Gian Artico di Porcia should commission a biographical sketch, «*scritta da se medesimo*», and even better pleased in 1730 when, having been elected to the academy of the Assorditi of Urbino, he was asked for a few supplementary pages by the great Muratori himself. Such attention might, if only for a little while, recover him from the disappointment following a very favourable review of the first parts of *De universi iuris* in the 1722 *Bibliothèque ancienne et moderne*. Jean le Clerc, 1657-1736, had there allowed that Vico's writing gave him occasion «*ostendendi nostris septentrionalibus eruditibus acumen atque eruditionem non minus apud italos inveniri quam apud nos*». Vico had gone about Naples making as much noise as Cerlone to ensure that his colleagues understood what a great

20 July, 1761, LETTERE III, 132.

<sup>326</sup>cf. letter of 11 September, 1758, LETTERE III, 79, for Alfonso's revision of this little treatise for the *Theologia Moralis*.

<sup>327</sup>Author and reader, «*lettore mio caro e fratello*», enjoy, Alfonso felt, a present companionship which may reach out to the future of the celebrating community: «*Lasciando sulla terra questo mio povero libro il quale seguiti per me a predicarvi e ad animare anche gli altri pubblicare le vostre glorie*». *Glorie di Maria, Introduzione and Supplica, Opere ascetiche*. VI, p. 15 and 10.

<sup>328</sup>Letters to Remondini, 7 July, 1756 and 2 June 1757, LETTERE III, 32 and 58

man he was. But Vico had heard no more northern praise for his analyses of *giustizia*, *diritto*, and «*il senso comune*». Neither Le Clerc nor Sir Isaac Newton, 1642-1727, acknowledged receipt of the 1725 *Scienza nuova*. His history did not provide a promiseful *esempio* for any neapolitan hoping for foreign recognition. Others might scrutinize the experience of Metastasio for an encouragement of their northward ambitions. He had, certainly, gained a reputation across Europe. From 1730 onwards, for at least forty years, he was the undisputed master of *opera seria* in Rome and Wien and St Petersburg. Even as late as 1789, Dr Burney was acknowledging that in London every one acquainted with the Italian language knew the verses of Metastasio's *Siroe* by heart. By that year, Vinci's original setting, «*con modo semplice*», had been rivalled by those of Porpora in 1727, Handel, 1728, Fiore, 1729, Hasse, 1733 and 1747 and 1763, Prez, 1740, Wagenseil, 1748, Cocchi, 1750, Piccinni, 1759, and twenty-two other composers. «*Questo dramma*», Giovanni Carlo Bonlini, 1673-1731, remarked in his famous Venetian *catalogo purgatissimo dei drammi quivi sin'hora rappresentati 1730*, «*universalmente gradito ha reso immortale il Nome del suo celebre Autore*». But whatever the encouragement in all this for others, Alfonso could not deem Metastasio's audiences, aristocratic in temper, leisured, bilingual, quite that company of divers women and men, *i rozzi e i letterati*, whom the missioner would bring together to hear, *universalmente*, the redeeming news of Christ.

Not looking for Vico's philosophic colleague or Metastasio's caesarian patron more than for any other woman or man to hear gospel, parable, and the stories of popular ecclesial tradition, and like Cerlone recognizing the uses of Venetian bookmen, especially for his getting his collected ascetical works in print, Alfonso wrote to the grandest of European publishers, the Remondini of Bassano, suggesting that his *Theologia Moralis* would make a proper addition to their list. This was a firm with outlets not only over all northern Italy but, through a network of reciprocal relations with other printers, publishers, and booksellers, and the firm's own sale-or-return agents, in Spain and Portugal, across the Alps in Germany and France, across the Atlantic in Popayan.<sup>329</sup>

---

<sup>329</sup>For the risks of Remondini's trans-Atlantic publishing venture, *vid.* Fabriciano

The Remondini had not become so important a publishing house over-night.<sup>330</sup> The founder Giovanni Antonio Remondini, 1634-1711, had begun, in 1657, as a printer of sheets of playing cards and, on the same machines, using the same format, sheets of prayer-cards. He had early seen the possibilities of converting the road-walking pedlars, *bianti* and *calcanti*, into travelling salesmen for the firm. They would now go about the veneto, baskets of books slung from their sboulders, folders of prints under their arms, talking poor country folk into buying an alphabet-table, a couple of easy story-books, or, at the least, a few of the Remondini *Santi*. And not only in the veneto. These *merciai ambulanti* were, by the beginning of the eighteenth century, wandering across borders into Germany, Hungary, and Poland.<sup>331</sup> The Remondini wares, mass-produced on paper from their own mills at their own printing works, stacked and packed in their own warehouses, sold by their own hawkers and their own assistants in the Venice shop, were cheaper than those of any of their veneto rivals.<sup>332</sup> They found their popular market.<sup>333</sup> On the death of the founder, his better-educated son Giuseppe, 1672-1742,<sup>334</sup> had determined to dignify the firm by issuing volumes of Virgil, Horace, and Cicero, together with shelves of greek poetry, french fiction, and british

FERRERO, S. *Alfonso y los dos procesos de 1772-1773 contra Giambattista Remondini*, in *SHCSR* 19 (1971) 304-390.

<sup>330</sup>For the history of the firm, *vid.* Mario INFELISE, *I Remondini di Bassano*, Bassano 1980; Mario INFELISE and Paola MARINI, ed. *L'Editoria del '700 e i Remondini*, Bassano 1992; *Le stampe popolari dei Remondini*, illustrated catalogue prepared by Carlo Alberto ZOTTI MINICI, Veneto, 1994; John Baptist JACKSON, exhibition catalogue, Museo Biblioteca Archivio di Bassano, 1996, prepared by Giorgio Mastropasqua; G. M. ZILIO, *L'arte della stampa*, in *Storia di Bassano*, Bassano 1980, pp. 271-310.

<sup>331</sup>Alfonso thought that getting such travelling salesmen to make calls on parish priests would be the most likely way of selling the Remondini 7th ed. of *Theologia Moralis* in the Kingdom of Naples. Letter of 23 September, 1773, LETTERE III, 453.

<sup>332</sup>M. INFELISE, *I Remondini*, ch. I, V, and VI.

<sup>333</sup>Sheets of illustrative cards for the Saints, the Sacraments, the Litany of Loreto, were still being advertized in the 1772, 1778, 1791, 1797, 1803, 1817, and 1842 catalogues. *vid.* *Cataloghi della Tipografia Remondini*, 163 A 22.2, Biblioteca Civica di Bassano del Grappa. *Catalogo delle stampe*.

<sup>334</sup>For the Remondini genealogy, *vid.* Mario INFELISE, *La famiglia*, in M. INFELISE and P. MARINI, ed. *Remondini, Un Editore del Settecento*, Milano, 1990, pp. 60-66.

philosophy. But while he went on publishing the cruscan *Prose Fiorentine in edizione novissima*, Giuseppe took a balancing interest in the democratization of Italian, issuing with mercantile acuteness the first printing of Pietro Galesini's *Tesoro della lingua volgare*. His elder son Giovanni, 1700-1769, took over the running of the firm's finances in 1742, whilst his younger son, Giambattista, 1713-1773, set about enlarging the house list still more grandly. His ambitions led to their issuing 5 volumes of Giambattista Margagni's forensic medicine text, *De sedibus et causis morborum*, 1761, and, setting out on another 5 volume set of Ruggero Boscovich's *Opera pertinentia ad opticam et astronomiam*, and a 10 volume Aquinas, between 1760 and 1770, with «*opuscula omnia nunc prima collecta*», and a portrait of the saint in a *Trionfo della Chiesa* series of *Santi*. Their Venice showroom stocked a vasty selection of their own and other firms' editions of the *Imitatio Christi* in French and German as well as in Italian and Latin. And the brothers had conducted a daring raid on the property of their Venetian rival, Antonio Zatta, issuing a 7 volume edition of Metastasio's libretti.<sup>335</sup> Most ambitiously of all, Giambattista committed the firm to what became a 15 volume folio collected works of Pope Benedict XIV, Lambertini, 1675-1758, with follow-up of 7 separately published appendices *Ad casus conscientiae*.<sup>336</sup> Alfonso rightly surmised, in 1757, that this was a man to be enticed by the suggestion of his firm's publishing yet another set of really heavy books.

---

<sup>335</sup> P. METASTASIO, *Opere Drammatiche con tutti gli altri Componenti Poetici che l'Autore ha fin'ora dati alla luce*, Tom. 7, 1776, and *Indice delle predette sue Opere, ove i celebri concetti massimi e detti sentenzioni delle medesime si contengono*.

<sup>336</sup> This edition held up the 6th edition of ALFONSO'S *Theologia Moralis*, vid. letters of 29 December, 1765 and 19 March, 1766, LETTERE, III, 272 and 282. The 6th edition was the first to include in its title page the reference to *Epitome doctrinae moralis et canonicae ex operibus Benedicti XIV nunc primum ab eodem autore plurimis additamentis illustrata et pluribus in locis correctata*. In 1773, when Remondini was considering the printing of the *Bullarium* of Benedict XIV, Alfonso was anxiously writing to ensure that, even if he had to pay for it himself, the Brief of Approbation of the Congregation should be put in its proper chronological place in the collection. Letters of 10 July, 1773, 21 August, 1773, 7 October, 1773, LETTERE, III, 448, 450, 452.

The Aquinas project entailed some delays in the Remondini publication of Alfonso's own *Trionfo della Chiesa cioè Istoria dell'Eresie*, vid. letter of 27 March, 1773, LETTERE, III, 442.

The *Theologia Moralis* would, they agreed, be printed in clearer type, on much larger, thicker, paper. It would be strongly bound. And in three rather than two volumes.<sup>337</sup> Alfonso assumed that the firm would go on to publish all his opuscula. Acknowledging «*ho anticipato a V.S.Illma questa cosa*», Alfonso mentions that «*ho fatto le Visite al SS Sacramento colle considerazioni sulla Passione di Gesù Cristo - libretto di 30 fogli incirca*»,<sup>338</sup> «*ho stampato ancora un picciol libro delle Glorie di Maria SSma*», «*ho dato un'altro libretto alle stampe contra gl'increduli moderni*», and he makes the daunting promise, «*questi libri poi ce l'invierò*». <sup>339</sup> Giovanni had relished Alfonso's assurance that he and his many brethren would, as eager salesmen, open up the book markets of the Kingdom of Naples for the Remondini catalogue,<sup>340</sup> his brother may have been somewhat nonplussed at finding himself a participant, along with all those members of the Congregation who were enlisted as researchers,

---

<sup>337</sup> *vid.* Alfonso's reply to Remondini's contracting letter, August, 1755, LETTERE, III, 18.

<sup>338</sup> 16 June, 1756, LETTERE, III, 30.

<sup>339</sup> 7 July, 1756, LETTERE, III, 32.

<sup>340</sup> In the first of his surviving letters to the Remondini, Alfonso promises that he and his companions will do their utmost to make the venture a success. Two years later, the Congregation was buying books from the Remondini at 75% of list price, 2 June, 1757, LETTERE, III, 58; next year, Alfonso has become an informal agent of the firm, LETTERE, III, 75, and in May, 1759, he is writing to enquire about the latest catalogue, prices, opportunities for selling, LETTERE, III, 95. Things did not, however, go easily. Despite Remondini's letting the members of the Congregation have a book-seller's discount of 40%, «*io per ismaltire presto i suoi libri li do per quello che ne trovo*», 8 October, 1759, LETTERE, III, 100. «*In quanto all'incombenza dello smaltimento de' suoi libri, io ne ha dato il pensiero ad uno de' nostri Padri che sta ancora qui con me in Nocera, il P. Ferrari*», 17 Januar, 1760, LETTERE, III, 106. «*A me era impossibile, per lo governo che tengo in mano della Congregazione, l'attendere allo smaltimento de' libri*», 24 May, 1760 LETTERE, III, 112. P. Ferrari began the arrangement of swapping books for mass stipends, LETTERE III, 112, 323 and 438, but «*nè credo che, in questo tempo di està, ha fatto molto smaltimento*», 28 August, 1760, LETTERE, III, 118.

After Ferrari's death, Alfonso put this excessively difficult business into the hands first of Br. Francesco Tartaglione who died in 1774, and then of Br. Michele Ilarda who, he supposed, would make a mess of it. When he didn't, Alfonso was sure that the Remondini should not give him some present «*Questi Fratelli, servendo V.S.Ill.ma, hanno servito me*», 3 August, 1774, LETTERE, III, 465.

translators, scribes, book-sellers, accountants, in an immense mission project.<sup>341</sup> Alfonso manipulated the Remondini as every author would wish to manipulate a publisher. Soon he was writing to re-assure the nervous brothers that «*se stampa quella della Visita e della Madonna, ed anche l'altre, non se ne pentirà*», after all their publishing the *Theologia Moralis* had made him so well-known. So it is time to publish these opuscula. If not, well, «*oggi appunto ho ricevuto lettera dal Sig. Antonio Zatta*».<sup>342</sup>

Giambattista was not at all eager to add these little works to his list. They had not the desirable tone. His father may have been content with the Galesini vulgate *Tesoro*. Giambattista was the publisher of *Voci Italiane d' Autori approvati dalla Crusca* and of *Vocabolario della Crusca compendiato da un' Accademico*. His careful northern education had not made him sensitive to voices speaking in south Italian accents. He was the publisher of Muratori's *De superstitione vitanda circa Votum Sanguinarium pro immaculata Conceptionis BVM*, 1740, with the offensively defensive 1743 appendix *Ferdinandi Valdesi epistola* and of *La regolata Divozione del Cristiano*, 1747.<sup>343</sup> He was not ready to trust the judgement of Neapolitans in matters of extra-liturgical propriety. Even the terrible reproach, in June 1758, «*vedo la Madonna e Gesù Cristo V.S. Illma li fa andare sempre in ul-*

<sup>341</sup> Alfonso became so much the author that he had to tell the Congregation that no one was to hesitate to write to him on any matter on account of some fear of disturbing him in the midst of his book-making. August, 1758, LETTERE, I, 397.

It must be impossible to read Alfonso's letters to the Remondini without coming to desperate sympathy for Angelo Ruscigno, 1725-1755, Pascal Amendolara, 1723-1758, who both collapsed at the onset of tuberculosis, the disease of the poor and the over-worked, for Geronimo Ferrari, 1715-1767, and for his successor as book-keeper, the much-abused Br Michele Ilardo. I take it that Alfonso's student helpers, Lorenzo Nigro, 1736-1799, Deodato Criscuoli, 1738-1809, and Francesco de Paola, 1737-1814, for examples, survived their devilling chores by grinning at one another meanwhile.

<sup>342</sup> 15 April, 1757, and 16 July, 1758, LETTERE, III, 55 and 72.

<sup>343</sup> The first was published, 1740, under the name «Antonio Lampridio», an anagram of the pseudonym, «Lamindo Pritanio» which he used again when publishing the second in 1747.

On account of Benedict XIV's silencing the controversialists, 14 November, 1748, Remondini could not print MURATORI's *Supplica ai vescovi d'Italia a nome de' Poveri di essa Italia*, vid. *Scritti inediti*, 1872, p. 276-322.

*timo luogo*» did not secure the desired result.<sup>344</sup> Next July, Alfonso tried what letting Remondini know that he is «un'vecchio» and «s'accosta la morte» might do to hasten things along.<sup>345</sup>

Alfonso's particular concern was for the publishing of *Le Glorie di Maria*: «desidererei che quest'opera la stampa prima», «quest'operetta e la più faticata e forse la più applaudita».<sup>346</sup> In the first Part of this lengthy work, which only an outrageously wheedling author could term an «operetta», Alfonso expounds the *Salve Regina*, the prayer of the banished children of Eve, «poveri noi» who are being translated into «noi ricchi». This is a work of perfectly assimilated learning and delightful narrative skill, in which the *senso comune* is nicely affirmed as Alfonso leads his reader in shared exploration of what the Fathers, theologians, and folk story-tellers are saying, together, of *Regina*, *Mater*, and *Spes*. Listening to scholars and aunts, turning to the Lady, we learn how we ourselves may join more tunefully in the singing of the lovely antiphon.

The *Salve Regina* is a Compline antiphon. Sung at the coming of the dark. When any of us may feel afeared. When any of us with the talent may feel allowed to sing for the Lady's help. Neapolitan musicians of *commedeja pe' mmuseca*, Piccinni, the composer of Cerlone's *I napoletani in America*, Leo, who made the original tunes for *Il Cioè*, for examples, had not thought themselves barred from joining *opera seria* composers in making a setting of the antiphon which should express the citizens' *common sense* of needing the Lady's care in a shadowing world. Still, Piccinni was *vicemaestro di cappella* at the cathedral and «rather grave for an italian»,<sup>347</sup> and Leo was always rather more ambitious than his fellows, successfully contending to be Feo's successor as *maestro* at the Conservatorio dei Poveri in 1739. More expectedly, Feo himself, the composer of the first *Siface*, Vinci, *pro-vicemaestro* of the chapel royal, Porpora at the Conservatorio di S. Maria di Loreto, who had been given a commission by the *seggio* of Portanuova, each made at least one bid to set the great anti-

---

<sup>344</sup>5 June, 1758, LETTERE, III, 67.

<sup>345</sup>5 July, 1759, LETTERE, III, 97.

<sup>346</sup>*Ibid.*

<sup>347</sup>This, at least, was Dr Burney's judgement after meeting the composer in 1770, *vid. The Present State of Music in France and Italy*, 1771, p. 92.

phon. None could come near the delicate expression of hope amid fears that was heard in the third try of the dying Pergolesi, in C-minor for solo soprano voice and a consort or strings. Stendhal was right about Pergolesi and the musical language which presented a challenge even to the splendid speech of Metastasio. And whatever Gretry said about his birth, the composer shewed in his dying moments just how truly a sharer of this our exile may phrase our petition to the Queen or Heaven.

Not only Pergolesi's piercing music, but this taken with the musics of so diverse composers perfectly exemplifies Alfonso's appreciation of the Church as the community in which our differences of talent and temperament make common sense. He himself proved very ready, in his elucidations of this same antiphon, to employ, in his telling of popular stories of the Fiorentini sort, the structures of San Bartolomeo *opera seria*. In his fine story of Tommaso the Cistercian who longs to meet the Lady, for instance, Alfonso introduces his characters according to a formal theatrical hierarchy, starting with the lowly Tommaso himself and proceeding to his three visitors, first, «*una vergine bella*» who sings with such sweetness that the monk must think himself in Paradise, then, «*finito il canto*», another virgin comes to sing «*il suo canto*», sweeter still, and at her ending, bidding Tommaso prepare himself «*a ricevere una grazia maggiore*» on the entry of the *Prima Donna* «*E la SS Vergine cominciò a cantare*». At her aria, as in the opera house when Bulgarelli sang and strong men in their boxes collapsed with pleasure, Tommaso faints quite away.<sup>348</sup> Along with these formal devices, Alfonso will take over a metastasian plot-line. He re-tells *La Clemenza di Tito* more than once.<sup>349</sup> But his re-tellings direct his reader's attention away from every emperor and vicere to «*la nostra imperatrice Maria*».<sup>350</sup> He places her in the roman's stage position. Centre-front. In the candle-light. There we may applaud

---

<sup>348</sup>*Glorie di Maria*. Pte I, cap. VIII, 39 *Opere ascetiche* VI, pp. 288-289. cf. the similarly structured story of S. Opportuna, *Glorie di Maria*, Pte II, *Raccolta*, 89, *Opere ascetiche* VII, p. 416.

<sup>349</sup>*Ibid.*, Pte I, cap. I, i and cap IX, *Opere ascetiche* VI, pp. 28 and 295. Metastasio's libretto had attracted audiences everywhere in Europe and more than forty composers had assayed a setting before Mozart took it up in 1791.

<sup>350</sup>*Ibid.* Pte I, cap IX, *Opere ascetiche* VI, p. 295.

«*la clemenza di Mamma Maria*».<sup>351</sup>

Both Metastasio's arrangements for a hierarchy of singers and his plot devices towards the *lieto fine* of *perdono* are perfectly to Alfonso's hand when he sets out to re-tell one of Carlo Bovio's stories of the Lady and her petitioner.<sup>352</sup> And with these *opera seria* elements, Alfonso places the popular humour of the *buffa* comedy. He exhibits a bright command of the funny situation. And as bright a command of funny dialogue. «*La solita canzone*» of the betrayed wife in the Lady Chapel, «*Giustizia Madre di Dio, Giustizia!*», sounds, at the start of this story-telling, a properly conventional note. We may all expect the Lady to defend our respectable interest. She is the patroness of our decent society. Then the song of the wife is taken up and given an extraordinary turn by the Prima Donna. Given a turn which is both comically *buffa* and metastasianly significant. This angry wife is asking for the wrong thing. She should be recognizing her shared need for *perdono*. The Lady does not defend as we do. She does not judge as we do. «*Giustizia?*», she repeats with the *da capo* elaboration of Vinci's musicianly singers, «*a me cerchi Giustizia?*», She brings her aria to a quite unexpected close. «*Quella peccatrice ogni giorno recita un saluto*» and «*Io non posso soffrire ch'ella patisca e sia castigata per suoi peccati*», The woman is truly «*quella peccatrice*», No glossing over that. But, as Alfonso tells the story, we are brought to appreciate that the Lady is exercising that perfect government of forgiveness which Metastasio was urging on his unenlightened princes. She is the Regina who is *Mater misericordiae*. And, as we listen to Alfonso telling the story, may recognize that we are not, as perhaps we had supposed when the betrayed wife seemed our representative, righteous women and men. We are, rather,

---

<sup>351</sup>Letter to a *Scrupulous Person*, VIII, 1766(?), LETTERE, I, 625.

<sup>352</sup>*Ibid.*, Pte I, cap. IX, *Opere ascetiche* VI, pp. 303-304. In the Bovio version, the wife makes not a *canzone* to the lady but a *grida*. cf. Domenico CAPONE, *Le citazioni nelle Opere ascetiche di S. Alfonso*, IV, B. in *Opere ascetiche, Introduzione*, pp. 369-376, for parallel texts from Carlo BOVIO, *Esempi e miracoli della SS Vergine Madre di Dio*, Venezia 1749 and *Glorie di Maria*, Pte I, cap IX. Grimm excised this shocking story from his english translation. But, ironically, the story of Antonio di Colleli that he substituted reaches the happy ending of a prostitute's being preserved from one of her angry clients by the intervention of the Lady. *Glories of Mary*, 1931, p. 258.

the fellows of «*quella peccatrice*». In an emperor-ruled world we should be alarmed for our future. «Use every man after his desert, and who shall scape whipping?», Hamlet had warned Polonius, «Use them after your own honour and dignity: the less they deserve, the more merit is in your bounty». The Lady is most bounteous. We look for pardon with this *peccatrice*. We make our salute together. We recite the *Salve Regina*.

«*Jam redit et Virgo*». As Alfonso expounds this wondrous antiphon, placing his stories so that we shall appreciate what it may mean for us, we have some common sense of a wondrous resolution of the vichian understanding of *iustitia*, that «*constans communis utilitatis cura*», into the metastasian proclamation of the complementing *miser cordia*:

«Noi ben confessiamo che Gesù Cristo è l'unico mediatore di giustizia, che coi meriti suoi ci ottiene le grazie e la salute: ma diciamo che Maria è mediatrice di grazia, e che sebbene quanto ella ottiene, ottiene per i meriti di Gesù Cristo, e perché prega e lo domanda in nome di Gesù Cristo; tuttavia quante grazie noi cerchiamo, tutte le abbiamo per mezzo della sua intercessione».<sup>353</sup>

It is no wonder, therefore, that «*qui in Napoli*», as Alfonso observed to the Remondini brothers, «*quello della Madre già è stato stampato più volte ed è piaciuto universalmente a tutti*».<sup>354</sup> No wonder, either, that Alfonso should be so urgent that the Remondini set *Le Glorie di Maria* on their presses and get the book quickly into the shops of all Italy and beyond. For this is the book in which the tradition sounds most splendidly, most nearly, in which all those voices of *i poveri* may be heard harmoniously together, enjoying the happiness of *perdono* and the completing companionship of *noi ricchi* with the Lady in Christ's Kingdom. If the Remondini would only get on with the veneto printing, «*v'assicuro che da per tutto ella sarà applaudita*», «*n'avrebbe uno smaltimento immenso per tutte le sorti di gente*».<sup>355</sup>

---

<sup>353</sup>*Ibid.* Pte I, cap. V, 1, *Opere ascetiche*, VI, p. 161.

<sup>354</sup>14 April, 1758, LETTERE, III, 65. The book's reception had not been quite universally favourable, *vid.* Letter to Canon Giacomo Fontana, 12 October, 1750, *Lettere*, I, 234. Outside the city, Lamindo Pritanio *redivivus* had, in 1755, made a systematic attack on Alfonso's notions. *vid.*, ALFONSO'S 1756, *Risposta ad un anonimo*.

<sup>355</sup>*Ibid.*

«Universalmente», «per tutto», and «per tutti le sorti di gente», have here their full significance as «Catholic». In determining that the Re-mondini should be his agents «in Germania, Spagna, ecc.»,<sup>356</sup> Alfonso was making them his partners in an ever-widespreading mission. He has been collecting stories not only from local worthies and their wives but from the diversity of authors and books, stories of a brigand in the Trentino, a nobleman in Madrid, a good Portugese and a horrid German, a danish archbishop and a couple of boisterous belgian undergraduates.<sup>357</sup> His having served as a galley-slave and his making disguised fun of a gallant captain may have kept Cervantes off Don Giuseppe's shelves. Alfonso has, however, been reading Rousseau's *Emile*, though not with any great pleasure.<sup>358</sup> He has been talking about Shakespeare, his comedies and his tragedies, with a courtier newly-arrived from the theatrically-advanced Madrid.<sup>359</sup> He has been button-holing trans-Atlantic travellers and got them to tell him of a native wig-maker in Mexico and a colonial recidivist in Peru.<sup>360</sup> Then, talking with returned missionaries, he has been admiring the histories of so many modern Japanese, forming them into a dip-tych with the earliest christian witnesses for the *Vittorie de' Martiri*. He knows that all these are to be heard together, voicing their divers praises «per gloria della Madonna», «per la gloria di Gesù Cristo», «la gloria di

---

<sup>356</sup>16 June, 1756, LETTERE, III, 30

<sup>357</sup>*Glorie di Maria*, Pte II, *Raccolta*, 10, 11, 14, 15, 25, *Opere ascetiche*, VII, pp. 366, 368, 367, 369, 374; Pte I, cap.VIII,I, *Opere ascetiche*, VI, p. 264.

<sup>358</sup>vid. «Emilio» quotations and references in *Riflessioni sulla verità della Divina Rivelazione*, I.2 and 32, III, 44, 46, and 50; *Verità della Fede*, I.VI. II.23. Alfonso had also read carefully ROUSSEAU's *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, 1755, vid., *Verità della Fede*, I.VI.10.

<sup>359</sup>There were no public performances, or recorded private performances, of any of Shakespeare's plays in Italy before the end of the eighteenth century, and no printed translations, but there are definite resonances of *As You Like It* in *Apparecchio alla Morte*, consid. xiii, *Opere ascetiche* p. 121f, of Merchant of Venice at *Glorie di Maria*, Pte I, V.ii, esempio, *Opere ascetiche* VII, pp. 187 f, of Hamlet in *Apparecchio alla Morte*, consid. xiii, *Opere ascetiche* p. 121f and *Breve Istruzione degli Esercizi di Missione*, VII,iv,2, and of Lear, *Vera Sposa*, cap XIV, i, 5, *Opere ascetiche* XV, p. 63 and *Via della Salute, Meditazioni per ogni tempo, Misericordia di Dio*, II, *Opere ascetiche* X, p. 52.

<sup>360</sup>*Glorie di Maria*, Pte II, *Raccolta*, 49 and 14, *Opere ascetiche* VII, pp. 388 and 368.

Dio».<sup>361</sup>

There is a certain irony in the Remondini's hesitating to print *Le Glorie di Maria*, for their own catalogues expressed that very *senso comune* of christians which Alfonso was affirming in his expositions of ourselves and the Lady in the Church. The 1751 *Catalogus librorum*,<sup>362</sup> co-lists Busenbaum's *Theologiae Moralis Medulla*, annotated *Sermones* of S. Zeno, the *Omelie ed Orazioni volgarizzate* of Pope Clement XI, cardinal Baronio's *Annales Ecclesiastici* in 13 volumes folio, Muratori's *Romana Vetus Liturgia illustra*, along with translations of the works of S. Basil, the sermons of S. Peter Chrysologus, the *Epistolae* of S. Isidore, the plays of Corneille, and M. du Be's *Le Medecin des Pauvres*, «*a beneficio de' Poveri*». With these, the Remondini shelves were stocked with no less than 41 editions, differently printed and bound, of the *Offizio B.V.* And a perusal of the appendices «*delli copiosi sortimenti di carte*» to the catalogues of 1751, 1759, 1762 and 1764, and then of their regular *cataloghi delle stampe incise* from 1766 to 1842 shows that the Remondini were taking an increasingly popularist part in that catholic mission manifest in *Le Glorie di Maria*.<sup>363</sup>

These catalogues perfectly reflect that picture of the Church which Alfonso is presenting in *Le Glorie di Maria*, not only in his exposition of the *Salve Regina* but, after the climactic exclamation «*O dulcis Virgo Maria*», made by the catholic community, by Alfonso and Alfonso's reader, «*lettore mio caro e fratello*», in «*discorsi sulle sette feste principali di Maria*».

These meditations, too, exhibit his enthusiasm for what is universal, everywhere received by all. Beginning at the beginning, with Mary's immaculate Conception, he at once adduces the evidences of the Church's

---

<sup>361</sup>5 July, 1759; 16 July, 1758; 7 July, 1756, 23 January, 1757; LETTERE, III, 97, 72, 32, 50.

<sup>362</sup>*Catalogus Librorum qui Latine atque Italice ex Typographia Remondiniana nuperrime prodierunt ... Venetiis, in Via Mercatoria ... MDCCLI. Biblioteca Comunale, Bassano, 163 A 22.2.*

<sup>363</sup>For these catalogues and the sometimes splendid quality of both originals and prints, see John Baptist JACKSON, *Chiaroscuri dalla Collezione Remondini*, catalogue of the exhibition, Palazzo Agostinelli, Bassano, April-July, 1996, ed. Giorgio Mastropasqua.

liturgies,<sup>364</sup> and the personal testimonies of SS. John Damascene<sup>365</sup> and Bernard<sup>366</sup> and Bernardine of Siena,<sup>367</sup> of S. Augustine<sup>368</sup> and three quite distinct pseudo-Augustines,<sup>369</sup> of a mediaeval french abbot, a renascence german cardinal and a swatch of modern spanish Jesuits.<sup>370</sup> Then, he cannot bring himself to forego mentions of SS. Ambrose and Anselm,<sup>371</sup> and, of course, the angelic S. Thomas.<sup>372</sup> And then, there's the learned Cornelius a Lapide,<sup>373</sup> and «*un moderno autore*», «*molti dottori*», and «*accademie della Sorbona, di Alcala, di Salamanca, di Coimbra, di Colonia, di Magonza*» and, climactically, «*di Napoli*».<sup>374</sup> Here, too, Alfonso sets reminiscences of *opera seria* concerns with a man and his honour, a man and his mother's honour, and a hero's duty to undertake the gallant rescue of a maiden from the villain's clutches.<sup>375</sup> And this time those reminiscences are joined with like echoings of Fiorentini evenings and encouraging entertainments in which a bright youngster, brought up among the poor, makes his way in the world, despite the boorish antics of the squire, until he is finally recognized as the queen's true son.<sup>376</sup> Most plainly of all, Alfonso is continuing his vichian effort to ensure that we attend to *le tradizioni volgari de' popoli*. We are to hear what a poor woman

---

<sup>364</sup>Alfonso brings forward evidences from both Greek and Latin liturgies, *Glorie di Maria*, Pte II, discorso 1, *Opere ascetiche* VII, pp. 10, 14, 21 and 39. cf. the shape of Alfonso's argument for this doctrine from the declarations of the liturgy, *Theologia Moralis*, Lib. VII, cap. 11 *de excommunicatione*, dub. iv, art. iii, Diss. de Imm. Conc. B.V. Mariae, especially GAUDÉ, 259.

<sup>365</sup>*Glorie di Maria*, Pte II, discorso 1, *Opere ascetiche* VII, pp. 10, 15, 16, and 35.

<sup>366</sup>*Ibid.*, pp. 10, 17, 20, and 39.

<sup>367</sup>*Ibid.*, pp. 13, 17, 25, 29 and 36.

<sup>368</sup>*Ibid.*, pp. 12, 22, 24 and 26.

<sup>369</sup>*Ibid.*, pp. 19, 24, and 18.

<sup>370</sup>*Ibid.*, pp. 20, 27, 31, 32 and 33.

<sup>371</sup>*Ibid.*, pp. 18 and 15.

<sup>372</sup>*Ibid.*, pp. 13, 15, 21, 29, 31, 39 and 40.

<sup>373</sup>*Ibid.*, p. 29.

<sup>374</sup>*Ibid.*, pp. 37, 32, 38. Alfonso makes special mention of his old theology tutor, Giulio Torno (Torni), 1672-1756, *Ibid.*, p. 38.

<sup>375</sup>*Ibid.*, punto II, p. 17 ff.

<sup>376</sup>...*potendo averla nobile, la volesse villana?*, *Ibid.*

has to say.<sup>377</sup>

She has a story to tell of her obdurate husband, a missionary, and one of those little prayer-cards. The husband has not been to confession for years. If the poor woman nag him about it, he beats her. Encountering such troubles, Alfonso had so often advised, «*serviti delle cartelle di Maria immacolata*». Then they were all to pray. «*Così potrai aver la grazia*». <sup>378</sup> So, on her making her complaint «*ad un Padre de' nostri*», the instructed Redemptorist produces «*una cartella di Maria immacolata*» for the woman to hand to her husband. <sup>379</sup> Of course, when she comes home with bothersome talk of confessor, confession, and card, he refuses to listen. On her handing him the little picture, however, «*ecco!*», a truly metastasian metanoia occurs. «*E bene*», he says, «*quando mi vuoi portare a confessare, che son pronto?*» The Padre has been trained by Alfonso to ask the rhetorical question. <sup>380</sup> «*E come ti sei mosso questa mattina a venire a confessarti?*» The countryman has an answer ready which we all may appreciate. Even the most sophisticated of us. He gives a perfect *opera seria* balance to «*notte*» and «*giorno*», «*momento*» and «*mille anni*», in his response: «*questa notte ogni momento mi pareva mille anni che si facesse giorno*». The husband of the poor woman is using, with gracious catholicity, the formal sentence-structure of the master librettist. There is in this

<sup>377</sup>*Glorie di Maria*, Pte II, *discorso I. esempio*, *Op. Asc.*, VII, p. 41. Is this an autobiographical reminiscence? Or, perhaps a little more likely, was this missionary Bl. Gennaro Maria who, in his devotion to the Immaculate Conception of the Virgin gave away a great quantity of pictures of her, cf. S. ALFONSO, *Compendio della Vita de Serv. di Dio B. Gennaro M. Sarnelli*, 1996, p. 27. But then, every missionary had like experiences. *Glorie di Maria*, Pte II, *discorso I. Op. Asc.*, VII, p. 40 with note 112 on page 41.

For Alfonso's wide-spreading use of such little pictures, *vid.* letters of 7 June and 15 July, 1734, asking Francesco de Viva to send him further copies of the little picture of Mary, and the lettera 1766(?) to a scrupulous person, 1; LETTERE I, 37, 38 and 622.

<sup>378</sup>*Istruzione al Popolo*, Pte I, cap. I. vi.

<sup>379</sup>Among the 285 *Santi e Sacre Immagini* illustrating the *Culto Mariano* in the 1770, 1772, 1778, 1784, 1791, 1797 and 1799 Remondini catalogues, there were 29 different representations of «*Immacolata Concezione*» and «*Madonna immacolata*» compared with 9 of «*Assunzione della Madonna*», 3 of «*Madonna della misericordia*», and 2 of «*Madonna della salute*».

<sup>380</sup>*vid.* the notes on Erotosis and Antiphora, *Selva di materie predicabili*, Pte III, cap. VI, *Delle figure di sentenze*, III, i and ii.

a nice figure of the inclusive Church. So, the man comes to confession, justice and mercy.<sup>381</sup> Receiving *perdono*, he may now appreciate *il senso comune*.

The mysterious companionship of the card-printers, surely the Remondini workmen, the Redemptorist, who, if not Alfonso himself, is surely Bl. Gennaro Maria, the country wife, and the Lady, is a musical companionship. That obdurate husband had been «*il sordo secondo il solito*», maintaining on his small-holding «*una morale di solitari*» much like those followers of Renato delle Carte, «*sfaccendati chiusi ne' loro orticelli*», who so scandalized Vico. But *il sordo*, like all *fedelissimo Popolo di questo fedelissimo Regno*, belongs with the grand *coro* of singing saints. He is to take his place in the *finale* line with the girl who asks Tommaso «*avresti a caro di sentire il mio canto?*», with the gallant who, for love of the Lady, «*si metteva alle volte con istrumento di suono a cantar d' amore avanti una sua imagine*»,<sup>382</sup> with those who came, like Alfonso, hurrying from the San Bartolomeo so that they might try an aria at the keyboard in the parlour, with those who next morning were whistling a tune from the latest Fiorentini success, with Signora Crostarosa's kitchen maids and her husband's boot-boy humming «*Il sole mio*», with the old man on the village bench recalling another such little lyric from his own courting days. And we with him and all those others, may, as darkness gathers, join in singing the *Salve Regina*, and all of us, together, hear a responsive chorus «*come risuona di canti e d'armonia tutto il Paradiso*».<sup>383</sup>

---

<sup>381</sup>Alfonso tells another story of a missionary, an irascible man from Salerno, and such a *cartella* immediately after this which is, in his telling, as metastasian in its twists of plot and alterations of character.

*vid.* also the story of *figurina di Maria Santissima*, TANNOIA III. cap. xiiv, p 230 and another of Suor Maria Teresa's throat and the *cartella* Celestino M. BERRUTI, *Lo Spirito di S. Alfonso*, Naples 1857, and LETTERE II, 633.

<sup>382</sup>*Glorie di Maria*, Pte I, cap. VIII, 3, esempio, and cap. I, 3, *Opere ascetiche*, VI, pp. 288 and 56.

<sup>383</sup>*Vera Sposa*, cap. XVII, 10, *Opere ascetiche* XV, p. 184.

## CRONACA DEL CONGRESSO



CRÓNICA DEL CONGRESO INTERNACIONAL  
DEL III CENTENARIO DE S. ALFONSO M. DE LIGUORI (1696-1787)  
ROMA, 5-7 MARZO, 1997

El 27 de septiembre de 1993, el P. General de la C.Ss.R, Juan Manuel Lasso de la Vega y Miranda, dirigió una carta a la Congregación presentando el III Centenario del Nacimiento de S. Alfonso M. de Liguori, Marianella (Nápoles)1696. Faltaban tres años, pero era la invitación a ponerse a trabajar. La carta, nombraba una Comisión Central del III Centenario, con residencia en Roma, para coordinar los objetivos comunes en las distintas unidades de la Congregación. En un primer momento, formaban la Comisión los PP. Noel Londoño, presidente, Carlos da Silva y Antonio Marrazzo. El 26 de septiembre de 1995, la Comisión distribuía el póster oficial del centenario.

En este contexto se sitúa el interés del *Istituto Storico C.Ss. R.*, Roma, por colaborar en el centenario. En un principio, las ideas no estaban claras sobre los contenidos y la forma, dado que eran muchas las posibilidades abiertas en el campo de la investigación. A lo largo del año 1994 se presentaron distintas propuestas y se optó por organizar un congreso internacional sobre *La recezione del pensiero alfonsiano nella Chiesa* y publicar las ponencias en *Spicilegium Historicum C.Ss.R.* En opinión del P. G. Orlandi, la bibliografía alfonsiana contaba, en este punto, con un vacío que era necesario llenar mediante la investigación histórica en distintos campos. Para ello había que precisar bien los límites de la investigación, antes de presentar la propuesta, y se nombró un secretario, P. Manuel Gómez Ríos y un comité científico, P. G. Orlandi y Dr. O. Weiss.

Clarificada la idea, el *Istituto Storico* era consciente de que él solo no podía llevarla a cabo por la complejidad del tema. Tras un diálogo con la Academia Alfonsiana de Roma y el Instituto Superior de Ciencias Morales de Madrid, el P. General decidió que la sede del congreso fuese Roma y que la organización del mismo pasase a la Comisión Central del III Centenario. Para ello, amplió la misma y entraron a formar parte los PP. Antonio Di Masi (Provincial de Nápoles), Tito Furlan (Provincial de Roma) y Manuel Gómez Ríos (*Istituto Storico*). El mismo P. General encargó al P. Manuel Gómez la coordinación del congreso.

A partir de ese momento, comenzó una nueva etapa. La Comisión consideró que lo hablado en la etapa precedente debía ser tenido en cuenta y el coordinador comenzó a redactar un programa para tres días de estudio que debía durar el congreso. Los esquemas y consultas fueron muchos. En diálogo con el presidente de la Academia Alfonsiana, P. Bruno Hidber, se acordó que el mejor momento para la celebración del congreso era la primera semana de marzo de 1997.

A mediados de diciembre de 1995, la Comisión dio el visto bueno al programa y a los relatores y se inició el contacto con éstos. El trabajo fue muy sencillo, porque la totalidad de los mismos aceptó colaborar desde el primer momento. Aún así, la lejanía de Roma de varios ponentes, la diversidad de nombres, de ocupaciones y de lenguas, hizo que la unificación de criterios se prolongase varios meses. En junio de 1996 se pidió a los ponentes que confirmasen el título para imprimir el programa a la vuelta del verano. Al mismo tiempo, se les recordaba que las ponencias debían estar en la secretaría del Congreso a mediados de enero de 1997.

En el mes de noviembre de 1996 el programa estaba impreso y comenzó a distribuirse por todos los centros universitarios y colegios mayores de Roma para que pudiesen conocerlo antes de iniciar las vacaciones de Navidad y programar la asistencia. El 10 de enero de 1997 se habían distribuido 3.000 programas a distintas Congregaciones, Vicariato de Roma, Conferencia Episcopal, diócesis italianas, seminarios, superiores mayores, centros de estudio, de investigación o bibliotecas públicas y de distintas congregaciones religiosas. Los provinciales de Roma y de Nápoles lo hicieron llegar a las comunidades e interesados en el tema alfonsiano. Una vez distribuido el programa, declinó la participación S. Ema. el Cardenal Eduardo Pironio porque al dejar la presidencia del Pontificio Consejo para los Laicos debía ausentarse de Roma.

El Congreso se desarrolló con total normalidad los días 5, 6 y 7 de marzo de 1997 en el aula magna de la Academia Alfonsiana, Vía Merulana 31, Roma. Asistieron unas 350 personas de distintas nacionalidades, en su mayor parte residentes en Italia, y una cualificada representación de redentoristas italianos. Todos ellos recibieron una carpeta con el programa y la traducción italiana de las conferencias dictadas en diferentes lenguas. Durante el Congreso hubo una exposición de los documentos históricos alfonsianos más significativos, así como de las primeras ediciones de las principales

obras de S. Alfonso que se conservan en el Archivo Histórico General de los Redentoristas de Roma. Igualmente, una exposición del *Libro Alfonsiano* que presentaba las diferentes publicaciones hechas por los redentoristas de Italia en los diez últimos años.

*L'Osservatore Romano*, publicó el 27 de noviembre de 1996 la Carta de Juan Pablo II sobre el III Centenario del Nacimiento de San Alfonso y a lo largo del año varios artículos sobre distintos aspectos de la obra y carisma de S. Alfonso; el 6 de marzo de 1997 reprodujo íntegra la intervención del cardenal Eduardo Martínez Somalo que abrió el Congreso. Radio Vaticana, que se unió al Centenario en diferentes programas, hizo una entrevista al coordinador los mismos días del Congreso. El periódico *Avvenire* también informó a sus lectores durante el Congreso y presentó una síntesis de la ponencia del Profesor Gabriele de Rosa.

El esfuerzo de la preparación no hubiera tenido el éxito deseado sin la colaboración de varias instituciones y muchos miembros de la comunidad de San Alfonso de Roma: Gobierno General de la Congregación, Comisión Central del III Centenario, *Istituto Storico*, Academia Alfonsiana, Archivo General, Colegio Mayor S. Alfonso... A los ponentes, a las instituciones mencionadas, a los participantes y a cuantos prestaron su colaboración en distintos campos, mis más rendidas gracias. Mi gratitud se extiende, igualmente, a todos los que han trabajado en la preparación y publicación de las ponencias del Congreso.

*Manuel Gómez Ríos*

III CENTENARIO DELLA NASCITA DI S. ALFONSO MARIA DE  
LIGUORI  
(1696-1996)

**LA RECEZIONE DEL PENSIERO ALFONSIANO NELLA CHIESA**

CONGRESSO ORGANIZZATO DALLA  
COMMISSIONE CENTRALE PER IL III CENTENARIO

ROMA 5-6-7 MARZO 1997

PROGRAMMA

Mercoledì, 5 marzo

**S. Alfonso, rinnovatore della morale**

9. Saluto ai partecipanti

REV.MO. P. JUAN MANUEL LASSO DE LA VEGA.

Superiore Generale C.Ss.R.

9.15 Apertura del Congresso

*La vita consacrata nell'impegno della nuova evangelizzazione*

S. E. Card. EDUARDO MARTÍNEZ SOMALO

Prefetto della Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le  
Società di Vita Apostolica

Moderatore: Rev. P. TITO FURLAN, della Commissione Centrale del III  
Centenario

9. 45 *La figura e l'opera di s. Alfonso nella evoluzione storica*

Prof. GABRIELE DE ROSA, dell'Università "La Sapienza" di Roma

10.30 *S. Alfonso: ritratto di un moralista*

Prof. FRANCESCO CHIOVARO, Direttore della *Storia della C.Ss.R.*

11.30 *La proposta morale di s. Alfonso alla luce delle "Vindiciae"*

Prof. RAPHAEL GALLAGHER, dell'Accademia Alfonsiana di Roma

16 *La recezione del pensiero di s. Alfonso in Italia*

Prof. GIUSEPPE ORLANDI, della Pont. Università Lateranense

17 *Regolazione romana e morale alfonsiana: l'atteggiamento di Mons. Buovier (Francia) sulla morale coniugale*

Prof. CLAUDE LANGLOIS, Direttore dell'École Pratique des Hautes Études (Section des Sciences Religieuses), la Sorbonne, Paris

Giovedì, 6 marzo.

**S. Alfonso, servitore del popolo**

Moderatore: Prof. Dr. RÉAL TREMBLAY, dell'Accademia Alfonsiana di Roma

9 *Il popolo, chiave pastorale di s. Alfonso*

Prof. SABATINO MAIORANO, dell'Accademia Alfonsiana di Roma

10 *La missione popolare: annunzio profetico della salvezza*

Prof. LOUIS CHÂTELLIER, dell'Università di Nancy II, Membro dell'Istituto Universitario di Francia

11.30 *La missione alfonsiana in Inghilterra e Irlanda nel XIX secolo*

Rev. Dr. JOHN SHARP, della diocesi di Hallam (Regno Unito)

16 *Tra misericordia e rigorismo. La recezione di s. Alfonso nei paesi germanici*

Dr. OTTO WEISS, dell'Istituto Storico C.Ss.R.

17 *La recezione de la dottrina alfonsiana nella Chiesa Spagnola*

Prof. FABRICIANO FERRERO, dell'Istituto Superior de Ciencias Morales, Madrid

Venerdì, 7 marzo.

**S. Alfonso, maestro di vita cristiana**

Moderatore: Dr. NOEL LONDOÑO, Preside dell'Istituto Storico C.Ss.R.

9 *Il Cristo, centro della spiritualità alfonsiana*

Prof. GIOVANNI VELOCCI, dell'Università di Cassino

10 *La chiamata universale alla santità*

Prof. SANTINO RAPONI, dell'Accademia Alfonsiana di Roma

11. 30 *La voce dei poveri nell'opera di Sant'Alfonso*

Prof. HAMISH F. G. SWANSTON, dell'Università di Canterbury (Regno Unito)

16 *La musica: una scelta pastorale di s. Alfonso in favore del popolo*

S. E. Mons. ANTONIO NAPOLETANO, vescovo di Sessa Aurunca

16.30 Presentazione del CD-Rom multimediale - dedicato a s. Alfonso e alla sua opera -, realizzato dal p. Salvatore Brugnano C.S.S.R. ed edito dalla Provincia Napoletana dei Redentoristi

Presentatore: P. SALVATORE BRUGNANO

17.30 Concerto di musica alfonsiana

CORO POLIFONICO ALFONSIANO E ORCHESTRA ALFATERNA

Direttore P. PAOLO SATURNO

Coordinatore: Dr. MANUEL GÓMEZ RÍOS, dell'Istituto Storico C.Ss.R.

*Sede del Congresso:*

Casa Generalizia dei Redentoristi

Aula Magna dell'Accademia Alfonsiana

Via Merulana, 31

# INDICI



## INDICE DEI NOMI

- Abate, Emma, 467 n  
 ABEL, Heinrich, 285 e n  
 Abelly, Louis, 425 n  
 Aberle, Moritz, 275  
 Aceto, Matteo, 442  
 Acton Dalberg, Lord John, 279  
 ADAMS, H., 385 n  
 AERTNLIJS, Josef, 335, 337 e n, 348  
 Agapito da Palestrina, 417 n  
 Agnes, Mario, 20  
 AGOSTINI, Filiberto, 379 n, 382 n  
 Agostini, Vincenzo, 385, 386 n  
 AGOSTINO, s., 57, 175, 234, 253, 530 n, 616  
 Aguirre, José Sá de, 512  
 Alasia, Giuseppe Antonio, 366 e n, 367 n, 371 n  
 Alayrac, Nicolas-Marie d', 558 n  
 Alba, Duca di, 239  
 ALDEGHERI, A., 409 n  
 Alessandro, Natale, 422, 425 n  
 Alet, Victor, 355 n  
 Alexandre, Noël, vedi Alessandro, Natale  
 Alfonso RODRÍGUEZ, s., 169, 255, 260, 403  
 ALGAROTTI, F., 542 n  
 ALLEGRA, I., 362 n, 369 n  
 Althann, Michael Friedrich, Graf von, 208, 539  
 Altieri, Ludovico, 392 n  
 ALVAREZ GÓMEZ, J., 246 n, 248 n  
 AMADEI, R., 398 n, 399 n, 400 n, 401 n, 402 n, 403 n  
 AMBRASI, D., 355 n, 421 n, 422 n, 423 n, 425 n, 428 n, 509 n  
 Ambrogio, s., 616  
 Amendolara, Pasquale, 609 n  
 AMENÓS, J. M., 246 n  
 Amici, Giacinto, 232, 233  
 Amorelli, Giuseppe, 464 e n  
 ANDREU, F., 459 n  
 Andreucci, G. A., 375 n, 438 n  
 Anfossi, Filippo, 479 n  
 Angeleri, Gregorio, 376 n  
 Aniello, Bernardina, 518 e n, 520, 534  
 Aniello, Tommaso, 517, 418 e n, 519, 520 n, 524, 529, 534, 549 n, 550, 553 n, 570, 571, 577, 598  
 Anniello, Cicco, 518 n  
 Anselmo di Canterbury, s., 57, 216, 616  
 ANSONS, H., 582 n  
 ANTOINE, Paul Gabriel, 371 n, 374 e n, 381, 384 n 385 389 e n, 416, 418, 425 n, 438 n, 433, 450  
 Antonelli, Giuseppe, 389 n  
 Antonio Maria Gianelli, s., 248, 378 e n  
 Antonio María Claret, s., 10, 246, 248, 251, 253 e n, 254 e n, 255 n, 258, 259, 260, 266  
 AQUARONE M., 358 n  
 ARBOLEDA VALENCIA, Hernán, 582 n  
 Arbolí, Juan José, 255  
 ARCENIEGA, Miguel 253 n  
 Ariosto, Ludovico 531, 537, 541, 554, 562, 573, 585  
 Aristotele, 192, 542, 543, 563  
 Armentano, Vincenzo Maria 437 n  
 Arnaud, P., 220  
 ARNAULD, Antoine, 66, 422, 450  
 ARNIM, H., von 285 n  
 Arqués y Jover, Agustín 232  
 Arrigoni, Giulio, 361 n, 413  
 ARTEAGA, S., 543 n  
 Astimagno, Pietro, 410 e n  
 Astorga, marchese di, 535  
 Attems, Michele, 208 e n, 215

- Auber, Daniel-François-Esprit  
 520 n  
 AUBERT, R., 159 n, 355 n, 357  
 n, 447 n, 509 n  
 Aubriot de la Palme, Jean Baptiste  
 Marie, 377 e n, 488 n  
 AUDISIO, Guglielmo, 373 e n,  
 375 e n, 406 n, 443  
 Augustoni, Giovanni, 476 e n  
 AUMANN J., 169, 170 n, 176  
 Aurelj Giuseppe, 412 n, 420 n  
 Aurelj, Pietro, 420  
 Avogadro, Giovanni Andrea,  
 390  
 Ayala, Martín Pérez de, 252  
 Azeglio Taparelli, Cesare, mar-  
 chese di, 377  
  
 BACCARI, Francesco Maria, 415  
 e n, 438 e n, 442 e n, 502 n  
 Bach, Johann Christian, 601 n  
 BACIGALUPO, E., 378 n  
 BAILLY, L., 314 e n, 316  
 Balatri, Filippo, 548  
 Balbis Bertone, Marco Aurelio  
 362 n  
 BALDACCI, canonico, 445  
 BALDINI, S., 413 n  
 Baldinucci, Filippo 97  
 BALLERINI, Antonio, 249, 254 n,  
 335, 336 e n, 337, 338, 339,  
 341 e n, 343, 345 e n, 346 e  
 n, 349, 415 n, 417 n  
 Balmes, Jaime Luciano, 249  
 Banchieri, Zanobi, 428  
 Banditi, Francesco Maria, 132  
 BARALDI, Giuseppe, 356 e n,  
 407, 408 n, 409 e n, 411  
 412 n, 442 n 462 n, 473 n,  
 477 n, 485 n, 491 n  
 Barbarigo, Gregorio, 384, 388  
 BARBERI SQUAROTTI, G., 87 n  
 BARBIER, P., 546, 547 n  
 Barbieri, Luigi, 407  
  
 Barciulli, Lorenzo, 376 n  
 Bardani, Alessandro Angelico,  
 374 e n, 461, 462 e n, 463 e  
 n, 464 e n, 466, 476 n, 477  
 e n, 480, 483 e n, 488, 489 e  
 n, 495, 496, 499 e n, 506 e  
 n, 507 e n, 508  
 BARILLARI, B., 539 n  
 Bartoli, Daniello, 578 e n, 579,  
 581  
 Bartolomeo di Capua, 591  
 Basile, Domenico, 565 n  
 Basile, Giambattista, 565 n, 567,  
 574 n, 577  
 BASSO, Giacomo, 459 e n, 460 e  
 n, 465, 466 e n, 474, 475 n,  
 501 e n, 502 n  
 BATTISTI, E., 556 n  
 Batzill, Hartmann, 316 n, 320 n  
 BAUDI DI VESME, G., 367 n  
 Bayle, Pierre, 223  
 BAZIELICH, Antonio, 122 n, 170 e n  
 Béco, Jean, 504 n  
 Beer, Antonio, 435 e n  
 Belice, Margherita, s., 454 e n  
 BELLACOSA, Tommaso, 440 e n,  
 441 n  
 Bellarmino, Roberto, s., 523  
 BELLINTANI, M., 564 n  
 Bellowado, Emanuele Maria, 441  
 Bellotti, Optato, 411 n  
 BELLUCCI LA SALANDRA, M., 599 n  
 Benaglio, Gaetano, 400 e n,  
 401  
 Benaglio, Giuseppe, 399 e n,  
 400 e n  
 Benedetto Labre, s. 502 n  
 Benedetto XIII, 362 n  
 Benedetto XIV, 36, 98, 101,  
 208, 214, 233, 251, 252,  
 258, 259, 260, 263, 459,  
 463, 476 n, 489 n, 492, 508,  
 607 e n, 609 n  
 BENEDIKT, H., 539 n

- Benini, Giovanni, 412, 413  
 BENTIVEGNA, G., 442  
 Beorchia, Paolo, 375 n  
 Bergier, Nicolas-Sylvestre, 369  
 Bernacchi, Antonia Maria, 599  
 Bernanos, Georges, 288  
 Bernardi, Francesco, 547  
 Bernardino di Siena, s., 616  
 Bernardo di Clairvaux, s., 58, 216, 573 n, 616  
 Bernetti, Tommaso, 489, 501 e n  
 BERNUZZI, M., 398 n  
 BERRUTI, C. M., 52 n, 54 n, 55 n, 122 n, 618 n  
 BERSANO, A., 363 n  
 Bertazzi, Gerolamo, 376 n  
 Bertazzoli, Francesco, 476, 493 e n, 498, 500  
 BERTHE, A., 122 e n, 198 n, 430, 446, 457 n, 459 n, 460 n, 505 n, 506 n, 525 n  
 BERTI, E., 161 n  
 BERTI, G., 405 n, 445 n  
 Berti, G.L., 377, 422, 433 e n  
 Bertier, G.S., 432, 433 n  
 Bérubé, G., 171 e n, 172 e n  
 Besombes, Jacques, 433  
 BEVLACQUA, M., 468 n, 513 n  
 BEYERLINCK, Lorenz, 564 n, 595 n  
 BIADEGO, G., 391 n  
 Biagi, Michele, 408  
 Bianchi, Giuseppe, 403 n  
 Bianchi, Isidoro, 427 n  
 BIANCO, M., 139  
 BIANCON, L., 536 n  
 Bigex, François-Marie, 377  
 Bighi, Pio, 495  
 Biliati, arciprete 391  
 BILUART 255, 260  
 BISCHOF, F. X., 279 n  
 BLAKENEY, P., 279 n  
 Blanc, Maria Antonia, 591  
 Blasucci, Pietro Paolo, 127 e n, 128 e n, 129, 132, 133, 134, 135 e n, 137, 150 n, 269 n, 354 e n, 462, 463 n  
 BLUME, M. A., 570 n  
 BOAGA, E., 378 n, 474 n  
 BOCCI, M., 413 n  
 BOLAND, S.J., 73 n, 127 n, 145 n, 354n, 467 n  
 Bolea, Manuel, 241  
 BOLGENI, Giovan Vincenzo, 358 n, 417 e n, 440 e n  
 BÖLL, Heinrich, 204  
 BONA, C., 269 n, 270 n, 365 n  
 Bonald, Louis-Gabriel-Ambroise de, 364 n  
 Bonardel, Luis, 239, 240  
 BONAVENTURA da Bagnoregio, s., 57, 216, 390  
 Bonavino, Cristoforo, 248  
 Bonicelli, Vincenzo, 403 e n  
 Bonlini, Giovanni Carlo, 605  
 Bonno, Giuseppe, 541 n  
 Bonola, Rocco, 358 n  
 Bonomi, Raffaele, 476 e n  
 Bononcini, Giovanni, 555 e n  
 Boraggine, Vincenzo, 556, 586, 587  
 BORETTI, Giovanni Antonio, 536 n  
 Borghese, Marcantonio, 539  
 BORRELLI, A., 87 e n  
 Bortolotti, Giovanni Battista, 409 n  
 Boscovich, Ruggero, 607  
 Bosisio, professore, 395  
 Bossuet, Jacques-Bénigne, 358 n  
 Boulangeot, François, 341 e n  
 Bouquillon, Thomas Joseph, 415 n  
 Bourliè, Francesco, 354 n, 414 n  
 BOUTRY, Philippe, 102 e n, 266 n, 311 n, 358 n, 359 n, 445 n  
 BOUVIER, R., 11 310, 313, 314 315, 316, 317 318, 319, 320 e n, 321 e n, 323, 324 e n, 325, 326, 328, 329, 547 n  
 Bovio, Carlo, 612 e n  
 Boxadors, Juan Tomás, 253

- Bozzatini, Girolamo, 385  
 Braunschweig-Wolfenbüttel,  
   Elisabeth Christina von, 539  
 Bravi, Giuseppe, 403 e n  
 BRAVI, S., 403 n  
 Bremond, Henri, 217  
 Bressa, Giuseppe Maria, 390 n  
 Bridgett, Thomas Edward, 347  
 Brighenti, Giulio, 390 n  
 Brigida, s., 216  
 Brignole, Giancarlo, 374  
 BRISCIANO, S., 445 n  
 BROCANELLI, G., 415 n, 418 n,  
   419 n  
 Broggia, 76 n  
 Broschi, Carlo, 541, 547  
 BROVETTO, C., 170 e n  
 BRÜCK, H., 283 n  
 BRUCKNER, A., 282 n  
 Brunelli, B., 544  
 Brunelli, Giovanni, 246  
 Bruschi, Giuseppe Antonio 419 e n  
 BRUSTOLON, A., 488 n  
 BRUZZONE, L., 378 n  
 BUELOW, George J., 521 n  
 Buggenoms, Louis de, 298 n  
 Bulgarelli, Domenico, 540 e n, 611  
 Bulgarelli, Marianna, 540  
 Bulot 249  
 BUND, J., 356 n  
 Buonaccio, Domenico, 523, 583  
 BURKE, P., 518, 526  
 BURNEY, Charles, 538 n, 540 e  
   n, 542 n, 548 n, 587 e n,  
   597 e n, 605, 610 n  
 BUSENBAUM, Hermann, 124 n,  
   127, 128, 129 n, 137 e n, 145,  
   146, 147 e n, 148 e n, 152,  
   257, 337, 375 n, 385, 390 n,  
   448 n, 467 n, 569 n, 571 n  
 Bustamante, Joaquín de, 237, 239  
 Caccia Dominioni, Carlo, 395  
 CACCIATORE, G., 43 n, 49 e n, 66 n,  
   68 n, 151 n, 359 n, 378 n, 379 n,  
   423 n, 428 n, 448 n, 506 n  
 Cagni, Giuseppe, 415 n  
 CAHNMAN, W.J., 528 n  
 Caione, Gaspare, 139 e n, 141  
   n, 142 n, 603 n  
 Caironi, Giambattista, 399 e n,  
   401 e n  
 Caixal y Estrade, José 247  
 CALASSO, C., 561 n  
 Calatayud P., 102 n  
 Caldara, Antonio, 545 n  
 Calderón de la Barca, Pedro  
   552 n  
 Calenda, Francesco Saverio, 441  
 CALLIARI, P., 355 n, 357 n, 400  
   n, 492 n  
 Caloprese, Gregorio, 539  
 Calvino, Giovanni, 603 n  
 CAMAIANI, P.G., 447 n  
 CAMPANELLA, Tommaso, 552 e n  
 Camparatolo, Gennaro, 75  
 Camurri, Ludovico Giuseppe,  
   410 e n  
 Canali, Pietro, 417 n  
 Cano, Melchior, 432, 504 n  
 Cantelmi, Giacomo, 7  
 Capaccini, 498  
 CAPACCIO, Giulio Cesare, 517 e  
   n, 560 n, 568 n  
 CAPASSO, Bartolomeo, 518 n,  
   519 n, 520 n, 522 n, 537,  
   538 e n, 558 n., 602 n  
 CAPASSO, G., 430, 460 n, 494 n  
 Capasso, Nicolò, 51, 522  
 Capece Zurlo, Giuseppe, 429,  
   431 n, 436, 509 n  
 CAPECELATRO, Alfonso, 9 n, 122  
   e n, 272  
 CAPECELATRO, F., 552 n  
 Capizzi, Ignazio, 445  
 Capobianco, Arcangelo, 462 n,  
   470 n

- CAPONE, Domenico, 73 n, 76 n, 83 n, 122 n, 124 n, 125 n, 137 n, 138 e n, 140 n, 220, 571 n, 612 n
- Cappellari, Giovanni Giuseppe, 384 e n, 385
- Cappellari, Mattia, 382 e n, 383 e n
- Cappellari, Mauro, 379 n, 383 n, 390 n, 391 n, 476 e n, 493, 494 e n, 497 (vedi anche Gregorio XVI)
- Caprioli, Pasquale, 143 n
- Capuano, Matteo, 553 e n
- Caracciolo, Filippo, 432 n, 509 e n
- Carafa, Brianna, 186, 187 n
- Carafa, Diomede, duca di Maddaloni, 555 e n
- Carafa, Fabrizio, 555 n
- Carafa, Giovanni, duca di Maddaloni, 520 e n
- Carafa, Giuseppe, duca di Maddaloni, 520 e n
- Carafa, Michele Enrico, duca di Maddaloni, 520 n
- Carafa, Tiberio, principe di Chiusano, 555
- CARAMELLA, S., 539 n
- Caravaggio (Merighi, Michelangelo, detto Caravaggio), 519 n
- Caravita, Domenico, 141
- Caravita, Nicola, 141, 527
- CARDAROPOLI, G., 73 n
- Carestini, Giovanni, 548
- Carlino, Giovanni Giacomo, 602 n
- Carlo Alberto, re di Sardegna, 373
- Carlo Borromeo, s., 166, 403 n, 412 n, 416 n, 419 e n
- Carlo di Borbone, re di Napoli, (Carlo III, re di Spagna) 207, 209, 214, 217, 244
- Carlo II, 526
- Carlo V, imperatore, 519 e n
- Carlo VI, imperatore, 208, 539, 541 n, 545 n
- Carlo X, re di Francia, 502
- Carminati, Demetrio, 401 e n
- Carpani, Giuseppe, 557, 558 n
- Cartesio (Descartes, René), 466, 528, 618
- CASABURI, B. M., 446 n
- Casanova, Anna 196 n
- Casasola, Andrea, 389 e n
- CASAVOLA, F., 73 e n, 79 e n
- Cassese, Felice, 470 n, 505 n
- Cassitto, Luigi Vincenzo, 441, 484 e n
- Castagnola, Gian Antonio, 527, 539, 582
- Castaldi-Tuccillo, Sebastiano, 441 n
- Castellano, Gaetano, 511 n
- Castello, Bernardo, 523 n
- CASTELVETERE, G., 255, 260
- Casterman, casa editrice, 346
- Castiglioni, Francesco Saverio, 471, 472 e n, 478, 480, 490, 500, 501 509 e n, 512 (vedi anche Pio VIII)
- Castruccio Castracane, E., 234 478 n, 498 n
- Caterina di Siena, s., 568
- Cavaliere, Anna Caterina, madre di s. Alfonso, 140
- Cavazzuti, Giambattista, 407
- Cavedoni, Celestino, 407
- Cavedoni, Pietro, 403 n, 407, 409 e n
- CELANO, C., 552 n
- Celano, Gaetano, 130 e n
- CELLESI, L., 547 n
- CENACCHI, G., 420 n
- CEPEDAL, T., 231, 241, 359 n
- Cerati, Gregorio, 405
- Cercià, Antonio, 435 e n
- Ceresoli, Lorenzo, 401
- CERLONE, Francesco, 558 e n, 559, 560, 571, 575, 588, 590 e n, 601, 602 e n, 605, 610
- Cervone, Antonio, n 425

- CESTARI, Gennaro, 432  
 CESTARO, A., 440 n, 441 n  
 CHAMBERS, C.E., 522 n  
 CHASTELLUX, F.J. de, 542 n  
 CHÂTELLIER, Louis, 9, 91 n, 92 n,  
     95 n, 96 n, 97 n, 98 n, 99 n,  
     100 n, 102 n, 106 n  
 Chauvin, Charles, 139 n  
 Chianese, Ignazio, 75  
 Chiari, Pietro 559, 600, 601, 602  
 CHIARINI, G.B., 552 n  
 CHIARO, P., 436 e n  
 Chiaverotti, Colombano, 488 n  
 Chiniquy, Charles, 280, 281 n  
 CHIOSI, B., 428 n  
 CHIOVARO, Francesco, 9, 175 n,  
     199 n, 219, 525  
 Cicerone, Marco Tullio, 524, 607  
 Cigala-Fulgasi, Domenico, 406 n  
 Cigala-Fulgasi, Pietro, 406 n  
 CIGNO, G., 421 n, 428 n, 442 n, 512 n  
 Cilluffo, Domenico, 443 e n,  
     444 e n  
 Cincinelli, Giovanni, 536 n  
 CINGARI, Alfonso, 395 e n, 417 e n  
 Cirillo, Giuseppe Pasquale, 538,  
     562  
 Cirillo, Nicola, 538  
 Cirillo, Pasquale 425 430 n  
 Cittadini, Carlo Filesio, 417  
 Clemens Maria Hofbauer, s.,  
     92, 155, 270, 365  
 CLEMENTE IX, 537 n  
 Clemente XI, 615  
 Clemente XII, 207  
 Cliquet, M., 253  
 CLORIVIÈRE, DE LA, P. J., 364 e n  
 Cocchi, Giacchino, 600, 601 n, 605  
 COCHRANE, ERIC W., 582 n, 583 n  
 Cocle, Celestino Maria, 446 n,  
     467 n, 468 n, 469 e n, 470  
     n, 472 n, 473 e n, 475 n,  
     482 e n, 484 n, 490 n, 495  
     n, 501, 503 n, 504 e n, 511  
 CODIGNOLA, A., 428 n  
 COFFIN, Robert, 292 n, 294 n,  
     305, 306, 334 e n, 339  
 COLAPIETRA, R., 494 n, 497 n,  
     498 n  
 COLAUZZI, Domenico, 384 e n, 388  
 Coleridge, H. J., 522 n  
 COLIN, L., 62 n, 64 n  
 COLLET, Pierre, 369, 405 e n, 438  
     e n, 444, 507  
 COMINI, G., 379 n, 386 n  
 Concina, Daniello, 213, 214,  
     223, 251 375 n, 381 n, 396  
     n, 397, 422, 425 n, 438 e n  
 Conforto, Nicola, 549 n, 600  
 CONIGLIARO, F., 443 n, 444 n  
 Consalvi, Ercole, 494 n  
 CONTE, G., 457 n  
 CONTI, V., 518 n  
 COPPOLA, Andrea, 460 e n, 465  
     e n, 466 n, 475 n, 502 n  
 Corbetta, Luca, 376, 396, 409 e  
     n, 488 n  
 Cornelius a Lapide, 616  
 Cornet, Joaquín, 249, 254 n  
 Corsini, Lorenzo, 207  
 Cortese, Tiburzio, 407  
 Corvo, Niccolò, 556 n  
 Costa y Borrás, José Domingo 247  
 COSTO, T., 581 n  
 COTUGNO, R., 539 n  
 CRASSET, J., 569 n  
 CRISANTI, Gaetano, 509 n  
 Criscuoli, Deodato, 609 n  
 Criscuoli, Matteo, 191  
 CRISOGONO, Lorenzo 569  
 Cristiano, Leonardo, 75  
 CROCE, Benedetto, 512 n, 536 n,  
     537 n, 545 n, 550 n, 552 n, 553 n,  
     556 n, 590 n, 591 e n, 602 n  
 CROSTAROSA, Maria Celeste ven.,  
     219 e n, 522 n, 541 561 n,  
     571 n, 618  
 Cullen, Paul, 295

- Cuniliati, Fulgenzio, 356 e n,  
 412, 433, 438 n  
 CURCI, C.M., 280 n  
 Cuzzoni, Francesca, 599  
 Czech, Alois, 504 n  
  
 DALLE VEDOVE, N., 391 n  
 Damen, Cornelius, 348  
 DAMIANI, M., 584 n  
 DA MOLIN G., 377 n, 421 n  
 DANESI, M., 526 n  
 Daniel-Rops (=Petiot, Henry)  
 155, 156  
 D'Annibale, Giuseppe 415 n  
 Dante Alighieri, 582  
 Da Ponte, Lorenzo, 552  
 D'ARIENZO, N., 538 n  
 Darù, Andrea, 389 n, 390 e n  
 Daun, Lorenz Friedrich von,  
 555 e n  
 D'Auria, Bartolomeo, 75, 441 n  
 D'Ayala, Caterina, 518 n  
 De Bonis, Giovanni, 438, 441 n,  
 442 n, 456 e n, 457 e n, 459 n,  
 461, 467 n, 470, 472, 484 n  
 Debreyne, Pierre 316, 317, 324  
 De Buck, V., 344 n  
 De Bustamante, Joaquín, 237,  
 238  
 De Campín, Andrés, 237  
 De Caro, Giulia, 536 e n  
 Dechamps, Victor 344, 346 e n  
 DE FALCO, F.M., 460 n  
 DE FALCO, R., 485 n, 587 n  
 De Felice, Gaetano, 442  
 DE FREDE, C., 566  
 DE FULGORE, Gaetano Maria,  
 430 n, 459, 460 n, 465, 466  
 e n, 470 n, 475 e n, 476 e n,  
 480, 494 n, 501, 502 n  
 DE FULGORE, Giuseppe Antonio,  
 430 e n, 432, 436 e n  
 DE GIOVANNI, E., 529 n  
 DE GIOVANNI, G.M., 428 n  
  
 Degli Angioli, Gherardo, 582 n  
 De Grandis, Tommaso Fidenzio,  
 385 e n, 386 n  
 De Gregorio, 498  
 Degola, Eustachio, 378  
 DE JONGE, L., 359 n, 375 n, 448 n  
 De la Cerda y Aragón, Luis,  
 duca di Medinaceli, 521, 536,  
 550, 551  
 Delavigne, Germain, 520 n  
 DEL BIANCO COPROZZI, M, 385 n  
 Del Buono, Pasquale, 455 n  
 De León, Fernando, 126 e n,  
 129, 130, 134, 135  
 De Liguori, Antonia, cugina di  
 s. Alfonso, 186, 187  
 De Liguori, Ercole, fratello di s.  
 Alfonso, 140 n, 186, 187,  
 188 n, 523 n  
 De Liguori, Gaetano, fratello di  
 s. Alfonso, 140 n  
 De Liguori, Giovanni, 549  
 De Liguori, Giuseppe, padre di  
 s. Alfonso, 115, 526, 535,  
 536, 540, 549 e n, 555 n,  
 560, 561, 582, 588, 614  
 De Liguori, Maria Teresa,  
 nipote di Alfonso, 180, 186,  
 187, 188, 189, 518 n  
 De Liguori, Teresa, sorella di  
 Alfonso, 183 n  
 DELLA CORTE, A., 536 n  
 Della Genga Sermattei, Gabriele,  
 497  
 DELLA PONTE, F., 574 n  
 Della Porta Rodiani, Giuseppe,  
 476 e n  
 Della Somaglia, Giulio Maria,  
 359 n, 456 e n, 457, 461,  
 466, 470, 471, 472 e n, 475  
 e n, 477, 489 n, 493 e n,  
 495, 496 n, 498, 500, 501,  
 502 n, 513  
 Della Torre, Bernardo, 432, 433

- Della Torre, Lelio, 385 n  
 Delle Carte, Renato, vedi Cartesio  
 Del Liguori, Alfonso, 518  
 Del Liguori, Antonio, 518  
 DEL TUFO, Giovanni Battista, 586 n  
 De Luca, Giuseppe, 72 e n, 73 n, 89 n, 119 n, 234 n  
 Delrue, Félix, 124 n, 125 e n  
 Del Vecchio, Fabrizio, 527  
 De Magistris, Carlo, 394  
 DE MAIO, Romeo, 217, 422 n, 425 n, 426 n, 428 n, 522 n  
 DEMAN, T., 331, 345  
 DE MARCHI, G., 470 n, 491 n  
 DE MARCO, V., 429 n  
 DE MARTINO 218  
 DE MATTEI, R., 362 n  
 De Mauro, Tommaso, 553, 556, 557 n  
 DE MEULEMEESTER, Maurice, 73 e n, 124 n, 125 e n, 128 n, 131 n, 136 n, 137 n, 233 e n, 241, 271 n, 273 n, 353 n, 367 n, 389 n, 396 n, 420 n, 430 n, 441 n, 455 n, 505 n  
 De Miguel, Raimundo, 254 n, 258  
 De Molina, Tirso, 552  
 De Muesa, Miguel, 239  
 De Mura, Filippo, 162  
 Denina, Carlo Giovanni Maria, 437 n  
 DENTELLA, L., 402 n  
 De Palma, Luigi, 470 n  
 DE PALMA, M., 509 n  
 De Paola, Francesco Antonio, 143, 609 n  
 De Petris, Carlo, 556, 557 n  
 D'EPISCOPO, F., 73 n, 74 n, 87 n  
 De Rano, Francesco, 556  
 De Ricci, Scipione, 407, 429 n  
 DE ROSA DEI MARCHESI DI VILLAROSA, P., 459 n  
 DE ROSA, Gabriele, 10, 91 n, 269 n, 270 n  
 De Rosa, Gennaro, 248  
 DE SAMUELE CAGNAZZI, L., 437 e n  
 DE SANTIS, T., 518 n  
 De Simone, Raffaele, 438, 439, 456 n  
 DE SPIRITO, A., 183 n, 186 n, 191 n, 541 n  
 DESURMONT, Achilles, 333 e n, 339 344 e n, 346 e n  
 De Vecchi, Fabio, 427  
 De Viva, Francesco, 617 n  
 Descartes, René, vedi Cartesio  
 Dettori, Giovanni Maria, 373 e n, 374 e n, 375 e n  
 DEUTSCH, O., E., 545 n  
 Devie, M., 266, 311  
 DEZZA P., 343 n  
 DHOTEL, J.C., 105 n  
 DÍAZ DE BENJUMEA, Joseph, 250 n  
 Di Colleli, Antonio, 612 n  
 DIDIOT, J., 345 n  
 Diessbach, Joseph Albert von, 223, 270 e n, 362, 364, 365, 372  
 DI GIACOMO, S., 521 n, 601 n  
 Digiovanni, Stefano, 443 e n  
 Dilgskron, Carl [Dilg von], 122 n, 198 n 271 e n, 277 e n, 285, 286 e n, 288  
 Di Liguoro, Alessandro, 547 n  
 Di Maio, Vincenzo, 131, 134, 135  
 Di Masi, Antonio, 20  
 DIMATTEO, A., 358 n  
 Di Meo, Alessandro, 66, 135  
 DINO, V., 519 n, 520 n, 530 n, 553 n  
 DIODATI, 539 n  
 DI PIETRO, P., 408 n  
 D'ISA, Francesco, 537 n

- DÖLLINGER, Johann Joseph Ignaz  
von, 277, 279 e n, 280 n, 286  
e n, 347, 360 n, 418 n  
Donetti, Atanasio, 398 e n  
DONIZELLI, G., 518 n  
D'ORAZIO, B., 522, 561  
Doria, Paolo Mattia, 527  
DOVERE, U., 510 n  
Dudel, Erwin, 198 n  
Dumas, Hilaire, 249  
DUNPHY, T.L., 163  
Dupanloup, Félix-Antoine-Philibert, 272  
DUPAQUIER, J., 310 n
- Echarri, P., 252  
EDERLE, G., 390 n, 391 n  
EGGER, A., 283 n  
EGUIA, Félix 250 n  
EIBL, J. H., 545 n  
Elbel, Benjamin, 315, 316, 317,  
322 n, 547 n  
ELEFANTE, Luigi, 424 e n, 430 n,  
433  
Emmanuel, Marco, 398  
EMMERDINGER, H., 358 n  
ENDERLE, G.A., 340 n  
ENGELBRECHT, A., 285 n  
Enrico di Lorena, 520 n  
Enrico VIII, re d'Inghilterra, 524  
Errichelli, Gaetano, 434  
Errico, Gaetano, ven., 248  
Escribano, Miguel, 250 n  
Esperti, Giuseppe Luigi, 528 n  
Eugène de MAZENOD, s., 272,  
453 n 488 n, 512 n
- FABBRI, G. F., 411 n  
FABER, W. F., 291 n, 293 n  
Fabriani, Giuseppe, 408  
FABRINI, M., 583 n  
Faggioli, Michelangelo, 555 e  
n, 587  
Falco, Michele, 556
- Fantappiè, Carlo, 413 n  
FAPPANI, A., 399 n  
FARALLI, C., 97 n, 98 n  
Farao, Filippa, 196 n  
Farina, Modesto, 387, 388 e n  
FAUSTINI-FASINI, E., 548 n  
Febronio (Hontheim, Nicolaus  
von), 209  
Fedelini, Carlo, 376 n, 392  
FEDERICI, L. C., 421 n, 423 n  
Federico, Gennarantonio, 559 e  
n, 586, 588, 597, 600, 603 n  
Felici, Luigi, 416, 417  
Fenaja, Benedetto 462 n  
Fenaroli, conte, 485 n., 491 n  
Feo, Francesco, 544, 548 n,  
598, 610  
Feola, Gabriele, 436 n  
Ferdinando II, re di Napoli 446  
Ferdinando IV, re di Napoli  
581, 588 n, 590  
Ferdinando VI, re di Spagna,  
549 n  
Ferrari (Ferrara), Geronimo 608  
n, 609 n  
FERRARI MORENI, G., 409 n  
FERRARI, Luigi, 363 n, 364 n,  
396 n, 408 e n  
Ferraris, Lucio, 253  
FERRER, P.M., 252, 253  
Ferrerres, Juan Battista, 249n  
FERRERO, Fabriciano, 10, 73 n,  
123 n 124 n, 156 n, 165  
226, 229 n, 234 n, 236 n,  
266 n, 582 n, 606 n  
Ferrier, Vincent, 93  
Fesch, Joseph, 518 n  
Filangieri, Serafino, 428  
Filippo II, re di Spagna, 524,  
550  
Filippo IV, re di Spagna 519,  
550  
Filippo Neri, s., 412 n, 419 n  
Filippo V, re di Spagna 548

- FILOGRASSI, G., 414 n  
 Filomarino, Ascanio, 519 e n,  
     520 n, 521, 529, 573  
 Filomarino, Giambattista, 527  
 Final Ilegaron, Juicio, 240  
 Finazzi, Giovanni, 403 e n  
 Finelli, Gennaro, 589  
 Fiore, Ignazio, 605  
 Fiorillo, Silvio, 588 n  
 FISCHER, Joseph Michael, 270 e n  
 Fleury, Claude, 422  
 FLORIMO, P., 521 n  
 FOLICALDI, Giovanni Benedetto,  
     420 e n  
 FONSECA, C.D., 429 n, 430 n,  
     431 n, 433 n, 509 n  
 Fontana, Fulvio, 97 e n  
 Fontana, Giacomo, 613  
 Fontana, Giuseppe, 485 n  
 FONTANA, S., 459 n  
 Fortis, Luigi, 373 n  
 Francesco de Geronimo, s., 7,  
     570  
 Francesco di Assisi, s., 49  
 Francesco di Sales, s., 57, 82,  
     109, 111, 164 n, 167 n, 169,  
     170, 177, 191, 192 n, 193,  
     194 e n, 195, 196 e n, 201,  
     215, 228, 255, 260, 372,  
     403 e n, 412 n, 419 n  
 Francesco I, imperatore, 386 n  
 Francesco I, re delle Due  
     Sicilie, 469 e n, 473 n, 479  
 Francesco I, re di Francia 525  
 Francesco Regis, s., 167  
 Francesco Saverio, s., 403 n  
     412 n, 419 n, 502  
 FRANCHI, G., 404  
 Franzelin, Johannes Baptist,  
     343  
 Frassinetti, Giuseppe, 378, 379 n  
 FRATI, L., 545 n  
 FREDA, Ambrogio, 138 e n, 140  
     n, 156  
 FREDIANI, G., 378 n  
 Friedhofen, Peter, b., 272  
 FRUTAZ, A. P., 269 n, 270 n  
 FUBINI, M., 543 n  
 FULCO, Pasquale, 433, 436 e n,  
     470 n, 511 n  
 FURNISS, J., 301 n  
 Fusco, Alfonso Maria, ven., 248  
 Fusco, Gaetano, 191 n  
 FUSI-PECCI, O., 373 n, 509 n  
  
 Gabriele dell'Addolorata, s., 248  
 GABRIELLI, Pirro Maria, 583 e n  
 GALÁN, Andrés, 230, 244 e n,  
     249, 353, 389, 408 e n, 409  
     e n, 440 e n, 467 e n, 470 n  
 GALASSO G., 72 n, 76 n 91 n,  
     552 n, 570 n  
 Galeotti, Melchiorre, 444  
 Galesini, Pietro, 607, 609  
 Galiani, Celestino, 217, 534  
 GALIANI, Ferdinando, 587 n  
 Galilei, Galileo, 569  
 Gallagher, Raphael, 11, 174 n,  
     359 n  
 Galli, Caterina, 590  
 Gallinari, Antonio, 410 e n  
 GALLIO, D., 392 n  
 GALLO, G. B., 430 n, 494  
 Galvani, Giovanni, 407  
 GAMBASIN, A., 360 n, 379 n, 384  
     n, 385 n, 386 n, 387 n, 388 n  
 GAMS, B., 279  
 Gargiulio, Domenico, 520 n  
 GARLASCHI, I., 380 n  
 Garofali, Vincenzo, 495 e n,  
     499  
 Garrone, Gabriel M., 201 n  
 Garzoli, Giuseppe, 404 n  
 GASNAULT, F., 476 n, 477 n  
 Gaspare, Bertoni, s., 391  
 Gastaldi, Lorenzo, 378  
 GAUDÉ, Leonard, 78 n, 85 n,  
     125 e n, 144 n, 145 e n,

- 146, 171, 172, 531 n, 532 n,  
569 n, 616 n
- GAUME, J. J., 312, 368, 419 n,  
441 e n, 444, 446, 470 n,  
510
- GAVAZZENI, F., 538 n
- Gavotti, Pietro, 187
- Gazzaniga, Giuseppe, 601 e n
- Gazzaniga, M., 369, 432, 433 n
- Gazzola, Guido, 406 n
- Genderini, Giovanni 394
- GENET, François, 77, 78 n, 220,  
223, 421 n, 425 n, 448 n
- Genovesi, Antonio, 76 n, 213,  
215, 219, 221, 430 n
- GENTILCORE, D., 554 n, 570 n,  
581 n
- GENTILE, G., 561 n
- Gentilini, Giovanni Battista,  
442 n
- Geoghegan, Michel, 293 n
- GEORGE, A., 333 n
- Gerardo Maiella, s., 190 n, 219,  
541 n
- GERDIL, G. S., 374, 389, 415,  
507
- GETTO, G., 57 n
- GIACCONE, Calogero, 453 n, 454  
e n, 455 e n, 456 e n, 457,  
461, 462 n, 463 n, 465, 471,  
492, 507, 508, 513
- Giambelli, Sirio, 398
- GIAMMUSSO, Salvatore, 127 n,  
442 n, 454 n, 455 n
- GIANIZZO, G., 528 n
- GIANNANTONIO, P., 73 n, 87 n,  
119 n
- Giannone, Pietro, 209
- Giansenio, Cornelio, 355, 477,  
450
- Giattini, Vincenzo Antonio, 353  
e n, 354 n, 462 e n, 478 e n,  
483 n, 511 n
- GIBSON, R., 310
- Gilardi, 376 n
- Gioacchino Murat, re di Napoli,  
520 n
- Giordano, Camillo, 361 n,  
504 n
- Giordano, Michele, 20
- GIORGIO, D., 215 n
- Giovanelli, Federico Maria 381
- Giovanni BOSCO, s., 248, 371 n,  
372, 375 n, 451 e n
- Giovanni Crisostomo, s., 194 n
- Giovanni Damasceno, s. 216,  
616
- Giovanni della Croce, s., 116,  
217, 228, 255, 260, 403
- Giovanni Eudes, s., 93
- Giovanni Maria Vianney, s.,  
102, 111, 228, 257
- GIOVANNI PAOLO I, 68
- GIOVANNI PAOLO II, 25 e n, 29 n,  
30 e n, 31 n, 32, 34, 37, 38  
e n, 39, 71, 82, 170, 171 n,  
174 n, 175, 202
- Giovene, Andrea 535 n
- GIRAFFI, A., 519 n
- GIRAUDO, A., 368 n
- Girolamini, 582
- Giunta, Gaetano, 470 n
- Giuseppe Benedetto Cottolengo,  
s., 248
- Giuseppe Bonaparte, re di Napo-  
li, 432
- Giuseppe Cafasso, s., 248, 371  
n 372, 450
- Giuseppe II d'Asburgo, im-  
peratore, 210, 381, 382 n
- Giustiniani, Alessandro, 470 e  
n, 472 n, 496 n
- GIUSTINIANI, L., 551 n
- Gizzi, Domenico, 547 n
- Glielmo, Antonio, 536 n
- Gluck, Christoph Willibald, 541 n
- Goëss, Peter von, 382 n, 383
- GOGLIA, M., 191 n

- Goldoni, Carlo, 600, 601, 602  
 Golfieri, Gaetano, 410 n  
 GÓMEZ RÍOS, Manuel, 8, 27, 83  
   n, 226 n  
 GÖRRES, Ida Friederike, 198 n,  
   288 e n  
 GÖRRES, Joseph von, 276, 277 e  
   n  
 GOUGH, A., 314  
 GOUSSET, Thomas, 245, 248,  
   266 e n, 272, 309 n, 311n,  
   312, 318, 323, 324, 327,  
   328, 329, 358, 396 e n,  
   397 e n, 406 e n, 441 e n,  
   446 e n, 503  
 GRANADA, P., 255  
 Grasser, Giuseppe, 391  
 GRASSI E., 528 n  
 Grassi, Giovanni Antonio, 483  
 Grassi, Giuseppe, 418 e n  
 Grassmann, Robert, 281, 282 e  
   n, 283 e n, 284, 285 n  
 Grati, Luigi, 478 n, 481, 487 e n  
 Gratry, Auguste-Joseph-Alphon-  
   se, 274  
 GRAVINA, Gian Vincenzo, 539,  
   562 n  
 GRAZIOLI, A., 371 n  
 Gregorio I, 261  
 Gregorio XVI, 247, 264, 359 n,  
   376 n, 379, 476 n, 503  
 GREGORIO, Oreste, 51 n, 54 n,  
   56 n, 140 n, 141 n, 156 n,  
   200, 374 n, 459 n, 467 n,  
   527 n  
 GRETRY, André-Ernest-Modeste,  
   597 n, 601, 611  
 Grieco, Gaetano, 115, 520, 595,  
   596  
 GRIFFIN, T., 521 n  
 Grimaldi, Costantino, 209  
 Grimaldi, Nicolò, 544 n, 548  
 Grimaldi, marchese, 239  
 Grimani, famiglia, 598  
 Grimani, Vincenzo, 536  
 Grimm, Eugene, traduttore delle  
   opere di s. Alfonso, 554 n,  
   569 n, 612 n  
 Gritti Morlacchi, Carlo, 399,  
   400 e n, 401 n, 402  
 Grotius, Hugo, 529 e n  
 Guala, Luigi, 248, 366 n, 367 n,  
   370, 371 e n, 372 e n, 377,  
   506, 507  
 Guardini, Romano, 48, 49  
 GUARINI, B., 541 n, 565  
 Guarinoni, Pietro, 405 e n, 406 n  
 GUASCO, M., 360 n, 414 n  
 GUDERZO, G., 404 n  
 Guéranger, Prosper, 248  
 GUERBER, Jean, 11 e n, 225,  
   266, n, 309 n, 310, 358 e n,  
   365 n, 377 n, 488 n, 513 n  
 Guerrieri, Giovanni Francesco,  
   356 e n  
 Guglielmini, casa editrice, 397  
 GURY, J.P., 248, 249, 254 n,  
   257, 262, 264, 312, 336 e n,  
   338, 388, 389 n, 391 e n,  
   395 e n, 406 e n, 415 e n,  
   418, 435 e n, 443 e n, 470 n  
 GUZZETTI, G.B., 394 n  
 Habert, L., 316, 391, 421 n,  
   425 e n, 433, 504 n  
 HABOCK, F., 546 n  
 Hafkenschaid, Bernard, 292 n  
 Hall, Francis 294 n  
 HAMERLE, A., 285 n  
 Hamilton, Lady Mary, 532, 582  
 Händel, Georg Friedrich, 536,  
   537, 541 n, 547, 598, 599,  
   605  
 Harbison, Henry, 305  
 Hard, Gaspar de, 566  
 Harden, Maximilian, 284  
 HARDIE, G., 559 n

- HÄRING, Bernhard, 11, 43, 176 e n, 289, 290  
 HARINGER Michael, 271, 513 e n  
 Hasse, Johann Adolf, 541 n, 597, 599, 601 n, 605  
 HAY, G., 420 n, 445 n  
 HAYKER, Franz, 513 e n  
 HAYM, Nicola Francesco, 537 n  
 Hecker, Isaac Thomas, 332  
 HEIGL, F., 282 n  
 HEILER, Friedrich, 277 n, 286 e n  
 HEILIG, Michael, 291 n, 513 e n  
 HEIMAMM, M., 298 n  
 Held, Friedrich von, 272 n, 291 n, 292 e n, 504 n  
 HERIOT, A., 544 n, 546 n, 548 n  
 HERMANN, D.W., 282 n  
 HERMANN, R., 282 n  
 HILDESHEIMER, F., 369 n  
 Hirscher, Johann Baptist, 276  
 Hobbes, Thomas, 528  
 HOEGERL, C., 172  
 HOENSBROECH, Paul von, 283 e n  
 Hofbauer, Klemens, vedi Clemens Maria Hofbauer  
 HOFER, J., 270 n  
 HOSP, E., 270 n, 386 n  
 Huenin (Giovenino), vedi Juenin  
 Hugues, Marcus Andreas, 273  
 HURTER, H., 430 n, 460 n
- Iappelli, Filippo, 435 e n  
 IAVARONE, Francesco, 433 e n  
 Ignazio di Loyola, s., 94, 109, 170  
 Ilardo Michele, 608 n, 609 n  
 ILDEFONSO DABRESSANVIDO, 511 e n  
 ILLIBATO, A., 421 n, 424 n, 429 n, 433 n, 509 n, 510 n  
 INFELISE, M., 426 n, 427, 457 n, 606 n  
 Innocenzo X, 519  
 Innocenzo XI, 358 n  
 Innocenzo XII, 7
- Isabella, regina di Spagna, 524  
 Iturriaga, Manuel, 244 e n
- JACKSON, John Baptist, 606 n, 615 n  
 Jacopone da Todi, 49  
 Jalacchini, 404 n  
 Jeancard, Jacques 271  
 JEMOLO, A. C., 422 n  
 Jentsch, Carl, 284  
 JOCKWIG, Klemens, 273 e n, 274 n  
 Jogand-Pagès, Gabriel Antoine, 278  
 JOHNSON, P., 294 n  
 Jommelli, Niccolò, 541 n, 599 e n  
 JONCHERAY, J., 327 n  
 JONES, F., 121 n, 122 e n, 142 n, 183 n, 187 n, 189 n, 198 n, 199 n, 535 n, 536 n, 559 n, 577 n, 599 n, 603 n  
 Jorio, Giuseppe, 249  
 Juan d'Austria, 520  
 Juberias, F., 247  
 Juenin, Gaspare 421 n, 432
- KANDLER, F S., 601 n  
 Kant, Immanuel, 123 n  
 Karner, Anton, 387 n  
 Kaunitz, Anton Wenzel Fürst, 215  
 Keiser, Reinhard, 520 n, 599  
 KELLER, E., 274 n  
 KEMNITZ, Dr. v., vedi Ludendorff, Mathilde  
 KENNEDY, Terence, 10, 158 n  
 KENT, J., 298 n  
 Ketteler, Friedrich Wilhelm Frh. von, 283  
 KEUSCH, Karl, 45n, 66 n, 122 n, 198 n  
 Kierkegaard, Sören, 224, 272, 288  
 KINGSLEY, C., 532 n  
 Kleutgen, Joseph, 343

- Kockerols, Johan Hubert, 335 e  
     n, 337 n, 339, 346  
 KONINGS, Anton, 338 e n, 339,  
     340  
 Kraus, Franz Xaver, 11, 273  
 Kraus, Karl, 284  
 KRIEG, D., 273 n  
 Kuntz, Friedrich, 141 n, 198 n,  
     354 n  
 Kutschera, Ignaz, 285  
  
 Lacroix, Claude, 467 n  
 LAFITAU, Joseph, 580 n  
 LAFORTELE, A.M., 520 n  
 LAGE, E., 122 n  
 Lambruschini, Luigi, 355 e n,  
     368 n, 380 e n, 498  
 Lamennais, Hugo Felicit  Robert,  
     223, 313, 364 n, 503  
 Lami, Giovanni, 422  
 LANDI, Stefano, 537 n, 555  
 LANDTWING, T., 504 n  
 Lanfranchi, Pietro, 398  
 LANGLOIS, Claude, 11 e n, 248  
     n, 309 n, 311 n, 313 n, 327  
     n, 503 n  
 Lans, Jan, 291 n  
 LANTERI, Pio Brunone, ven.,  
     245, 248, 272, 311, 355 n,  
     357 n, 365, 366 n, 367, 370,  
     371 e n, 372 e n, 373, 374,  
     375, 376 e n, 377 e n, 396 e  
     n, 409, 416 n, 420, 450, 492  
     n, 506 n, 512 n, 513 n  
 LARDONE, G., 371 n  
 LAROS, Matthias, 289 e n  
 Lárraga, Francisco, 225, 242,  
     250 n, 251 e n, 252, 253,  
     254 n, 255, 257, 258, 259,  
     266  
 Lasso de la Vega, Juan Manuel  
     8, 20, 30  
 Latilla, Gaetano, 599 e n  
 LAVERDURE, P., 281 n  
  
 Lavitrano, Gioacchino, 432, 458  
 LAZZARINI, P., 411 n  
 LE BRAS, H., 312 n  
 Le Clerc, Jean, 604, 605  
 Le Nobletz, Dom, 99  
 LE VERDIER, M., 344 n  
 LEANZA, A., 444 n  
 Léger, D., 324  
 LEGNITO, Nicola (alias Tingelo,  
     Andrea, il Pedante), 457,  
     458 e n, 459, 460 n 463,  
     501  
 Lehmkuhl, August, 415 n  
 LENZI, E., 411 n  
 Lenzini, Giovanni, 412 n  
 Leo, Leonardo, 559, 597, 610  
 LEOCATA, F., 374 n  
 Leonardo da Porto Maurizio, s.,  
     101 n, 110, 175, 412, 416 n,  
     419 n, 525 n, 593  
 Leonardo di Capua, 587 n  
 Leonardo Murialdo, s., 248  
 Leone XII, 264, 367 n, 464, 472,  
     473 n 493, 494 n, 497  
 Leopoldo I d'Asburgo, imperatore  
     7, 545 n, 555 n  
 Letizia, Girolamo, 518 e n  
 Levi, Carlo, 218  
 Levizzano, Giuseppe, 232  
 Liberatore, Luciano, 505 n  
 Liberatore, Matteo, 343  
 LIBRANDI, Rita, 87 n, 583 n  
 LI VIN, G., 198 n  
 LILLA, M., 526 n  
 Lincoln, Abraham, 280  
 Linsenmann, Franz Xaver, 11,  
     275, 289  
 Liruti, Innocenzo Maria, 390,  
     391 e n  
 Lo Jacono, Domenico Maria,  
     445 e n  
 LOFFREDO, S., 429 n  
 Lolli, Eude, 385 n  
 Lombardi, 361 n

- LOMONACO, E., 467 n  
 Lope de Vega (=VEGA CARPIO, Félix Lope de) 552 n  
 LÓPEZ DEL REDAL Y CARRILLO, JOSEPH, 250 n  
 LOPEZ, U., 370, 414 n  
 LORENZI, Giambattista, 589, 590 e n  
 LORIZIO, G., 366 n  
 Losada Bezzera, José, 244  
 Losana, Giovanni 378, n  
 LOTTI, Antonio, 537 n  
 LOYODICE, Vittorio, 266, 267 e n  
 LOZANO, J.M., 246 n  
 LUBIENSKI, Bernard, 292 n, 306 n  
 Lucci, Antonio, b., 138 n  
 Luciani, Albino, 68  
 Lucibello, Andrea, 441  
 LUDENDORFF, Mathilde v., 284 e n  
 Ludovico da Casoria, s., 248  
 LUGLI, G., 407 n, 409 n  
 Luigi di Granada, 170  
 Luigi Gonzaga s., 104  
 Luigi Maria Grignion de Montfort, s., 9, 107, 109, 111  
 Luigi XI, re di Francia, 524  
 LUPI M., 418 n  
 LUPOLI, Raffaele, 440 e n  
 Lupoli, Arcangelo, 441  
 LUSTRISSIMI, P.M., 487 n  
 Lutero, Martino, 148 n, 288, 603 n  
 Luzzatto, Samuel David, 385 n  
  
 MACINTYRE, A., 167 n  
 MACK, M. J., 275 e n  
 Madlener, Johannes, 270  
 Maffei, Francesco, 126, 136 n, 531  
 Maffei, Scipione, 214  
 Magli, Pasquale, 422  
 MAGNANI, P., 393 n, 397 n, 398 n, 404 n  
 MAGNATI, V., 549 n  
  
 Magnier, John, 304 n, 305  
 Maione, Angelo, 129, 130 e n  
 MAIR, F.X., 283 n  
 Maistre, Joseph-Marie Comte de, 364, 377  
 Majorano, Gaetano, 548  
 MAJORANO, Sabatino, 9 73 n, 76 n, 83 n, 124 n, 359 n  
 MALI, J., 526 n  
 Mallerini, Filippo, 418 e n  
 MAMMARELLA, G., 440 n  
 MANDERS, Hendrik, 122 n, 290 e n  
 Manfrè, Giovanni, 375 n  
 Manfredi, 468 n  
 Manieri, Natale, 431 n  
 Mannarini, Vincenzo, 525  
 MANNI, G., 407 n  
 Manning, Henry Edward, 296 e n, 305 n  
 Mansione, Nicola F. G., 462 e n, 463 n, 473  
 MANTOVANI, L., 395 n  
 Manzoni, Alessandro, 355 n  
 Manzotti, Ercole, 406  
 MARC, Clement, 338 e n, 348  
 MARCELLI, E., 87 n, 582 n, 585 n  
 Marchetti, cantante, 545 n  
 Marchetti, Giovanni Battista, 356 n, 497 n  
 MARCHI, G., 355 n  
 MARCHISANO, Francesco, 192 n, 193  
 MARCOCCHI, M., 371 n  
 Maresca, Nicola, 553, 558  
 Maresca, Paola, 579  
 MARGAGNI, Giambattista, 445 n, 607  
 MARGIOTTA BROGLIO, F., 355 n  
 Margotta, Francesco Maria, 139 n  
 MARI, F., 548 n  
 Maria Luísa d'Asburgo, imperatrice, 545

- Maria Teresa d'Asburgo, imperatrice, 208, 210, 212, 214, 215, 382 n  
 Mariani, Tommaso, 589  
 Marietti, Giacinto, 367 e n, 472 e n, 488.,  
 MARINI, C., 282 n  
 MARINI, Paola, 606 n  
 Marino, Giambattista, 523 e n  
 Marmocchi, Francesco, 416 n  
 Marolda, Vincenzo, 445 n  
 Marone, Nicola, 442  
 Marotta, Antonio, 431 n  
 Marsollier des Vivetieres, Benoit-Joseph, 558 n  
 Martellino, Giuseppe, 250 n  
 Martin von Cochem, 99  
 MARTINA, G., 355 n, 357 n, 361 n, 404 n, 446 n, 447 n, 451 n, 512 n  
 MARTINEAU, J., 520 n  
 Martinelli, Bartolo, 217, 219  
 Martínez Somalo, Eduardo, 9, 25  
 Martínez y Sanz, Miguel, 267 n  
 Martini, Antonio, 491 n  
 Martini, Carlo Maria, 159 n  
 MARTORANA, P., 556 n  
 Martuscelli, Filippo, 442  
 Marulli, 499, 500 n  
 MARX, H.J., 538 n  
 Masaniello, vedi Aniello, Tommaso  
 Massari, Gaetano, 442  
 Massi, Vincenzo, 372 n  
 MASTELLONE, S., 527 n  
 Mastiaux, Kaspar Anton Frh. von, 275 n  
 MASTRELLI, C. A., 87 n  
 Mastrelli, Francesco Saverio, 429 n  
 MASTROFINI, Marco, 411 n, 445 n  
 MASTROPASQUA, Giorgio, 606 n, 615 n  
 MATTEI, S., 538 n, 539 n  
 Maunoir, Julien, 95, 99  
 Mauro, Giuseppe, 89  
 Mauron, Nicolaus, 332 e n, 333, 334, 335 e n, 336, 337 e n, 338 e n, 339, 342, 344, 346 e n, 348  
 MAUSBACH, J., 283 n  
 Mautone, Giuseppe, 361 n, 456 n, 462 e n, 464, 473 e n, 474 e n, 475 n, 477 e n, 478 e n, 479 e n, 480 e n, 481 n, 482 e n, 483 n, 486 e n, 487 e n, 488 e n, 489, 490 e n, 492 e n, 493 e n, 494 e n, 495, 496 e n, 497, 498 e n, 499 e n, 500 e n, 501 e n, 502 n, 503, 504 n, 505 n, 512, 513  
 MAXWELL, G., 279 n  
 MAYRHOFER, M., 119 n  
 Mazenod, Charles Antoine de, 453 n  
 Mazza, Aniello, 432 e n  
 Mazza, Nicola, 391 e n, 432  
 MAZZO, A., 547 n  
 Mazzoni, Giovanni, 412 e n  
 McCLYMONDS, M., 599  
 MCCOOL, G., A., 343 n  
 Mediani, Giuseppe, 407 e n, 408  
 MEFFERT, F., 278 n  
 MEIER, A., 285 n  
 MEIER, B., 274 n  
 Menandro, 551 n  
 Menichelli, Antonio, 475 n., 496 e n  
 MENOZZI, D., 407 n  
 Merbesius, Bonus, 425 n  
 Merighi, Antonia Maria, 599  
 Merini, Antonio, 404 n  
 METASTASIO, Pietro, 538, 539 e n, 540 e n, 541 e n, 542 e n, 543 e n, 544, 545, 548, 549, 550, 554, 563, 566, 597, 598, 601, 602, 605, 607 e n, 611, 612

- Metternich, Clemens Wenzel Fürst, 497
- MEYRICK, Frederick, 279 e n
- MEZZADRI, L., 358 n, 405n
- Micara, Ludovico, 494 e n
- MICCOLI, Giovanni, 449 e n
- MIDON, F., 518 n
- Miele, Antonio, 505 n
- MIGUÉLEZ, Manuel, 245
- Mileo, Andrea, 431 n
- MILLER, F. L., 601 n
- MILTON, J., 523 n
- Minervino, Filippo, 139
- MINERVINO, Fr., 125 n, 127 n, 139 n, 353 n 462 n, 468 n, 473 n
- Miranda, Raffaele, 460 n, 504 n, 505 e n, 506 n
- MIRRI, G., 413 n
- Missiaglia, Antonio, 376 n, 392
- MODICA, G., 528 n
- Mola, Pietro, 399 e n
- Molin, Federico Maria, 382 e n
- Molineo, Pietro, 580 n
- Mona, Alessandro, 232, 233
- Monforte, Giovanni Vincenzo, 429, 499
- MONSAGRATI, D., 473 n
- MONTAN, Luigi, 381 n
- Montevanti, Giovanni Battista, 416 e n
- MONTI, A., 377 n
- Monticelli, Teodoro, 434 n
- Montpellier, T. de, 342 n
- Montresor, Francesco, 390 n
- MOREAU DE COMMAGNY, C.F.Q.B., 520 n
- Morelli, Valentino, 406 n, 459 n
- Moreno, Luigi, 378 n
- MORESCHI, Alessandro, 542 e n
- Moreschi, attrice, 590
- MORESCHI, Giambattista Alessandro, 565 n
- MORGAN, S., 518 n
- Moroni, Angelo, 399 e n, 401, 430, 431
- MORONI, G., 399 n, 401 n, 430 n, 431 n, 473 n, 479 n
- Morosini, Giovanni, 390
- Morozzo, Giuseppe, 374 e n, 506 e n, 507, 509
- MOULINET, D., 312
- MOULLET, J. P., 249, 412 e n
- Mozart, Wolfgang Amadeus, 545 n, 552, 611 n
- MULERT, H., 281 n
- MÜLLER, A. V., 277 n, 282 n
- Müller, Ernest Maria, 275 e n
- Muñiz, Gloria, 237
- MURATORI, Ludovico Antonio, 10, 103, 110, 163, 207, 208, 213, 214, 215, 219, 222, 563 e n, 584 e n, 586, 590, 604, 609 e n, 615
- MUSSIANO, L., 389
- Mutti, Aurelio, 391, 392 n
- MUZZI, F.S., 505 n
- Naclerio, Andrea, 553 n
- Nagar, 438
- Napoleone I, imperatore dei Francesi, 353
- Napoletano, Antonio, 9
- Nappi, Francesco, 441
- NARBONE, Alessio, 443 e n, 444 n, 445 n
- Nardi, Luigi, 356
- Nardone, Luca, 525, 560
- Naselli, Giovanni Battista, 444 e n
- Nazari, Luigi G., 378 n
- NENCIONI, G., 583 n
- Nesselrode, Karl Robert Graf, 497
- NEWMAN, John Henry, 57 n, 278 e n, 343 n, 532 n
- Newton, Isaac, 605
- NEYRAGUET, Dieudonné, 230, 248, 249, 254 n, 255, 259, 260,

- 312 e n, 384 n, 406 e n, 413 e n, 418 e n, 436 e n, 441 e n, 442 e n, 443 e n, 510 e n, 532 n
- NICOLA DA SAN GIOVANNI IN MARRIGNANO, 435
- Nicola, Giovanni A., 396 n
- NICOLINI, P., 522 n, 533 n, 536 n, 561 n, 583 n, 598 n
- Nigro, Lorenzo, 609 n
- NIPPOLD, F., 282 n
- Noailles, Pierre-Bienvenu, 422
- Nobile, Gaetano, 438, 439
- Nobili, A., 359, 418 e n
- Noci, Carlo, 565 n
- Noël, François, 422
- NOONAN, J. T., 310 n, 327 e n
- Noris, Enrico, 377, 422
- Noris, Matteo, 536 n
- Novello, Giuseppe, 392
- NOVI CHAVARRIA, Elisa, 570 n
- Odescalchi, Carlo, ven., 359 n, 502 n
- Oettingen-Wallerstein, Ludwig Kraft von, 276 e n
- Offredi, Omobono, 394
- Olivieri, Benedetto Mauro, 437
- Onofrio di Solofra, 552
- ORAZIO STAZIO, 551 n, 607
- Orefice, Antonio, 556, 587
- Orilia, Nicola, 556
- Orioli, Antonio Francesco, 474 e n, 476 e n
- O'RIORDAN, J., 174 n
- ORLANDI, Giuseppe, 12, 94 n, 106 n, 136 n, 141 n, 188 n, 207, 208 e n, 278 n, 332 n, 334 n, 341 n, 376 n, 406 n, 407 n, 410 n, 446 n, 448 n, 453 n, 463 n, 488 n, 505 n, 512 n, 521 n, 531 n, 535 n, 571 n
- Orsini di Gravina, famiglia, 74, 143 n, 539
- OSTASZKIEWICZ, Tomasz, 376, 377 n
- Ostini, Pietro, 381 e n, 383 n, 417, 491 n
- Ottoboni, Pietro, 538
- Ovidio Nasone, 524
- PACHO, E., 170 e n, 172 n
- Paci, Antonio, 602 n, 603 n
- Paci, Onofrio, 602 n, 603 n
- PADOVAN, G., 379 n, 382 n, 384 n, 386 n, 394 n
- Paganesi, Pietro, 403 e n
- Pagani, Giovanni Battista, 376 n
- Pagano, Nicola, 556 n
- Pagano, Sergio, 570 n
- PAGLIA, V., 447 n
- PAISIELLO, Giovanni, 531 n, 557, 558, 588 n, 590, 601
- PALAZZOLO, M.I., 473 n
- PALERMO, P., 519
- Pallavicino, Carlo Emanuele, 438 n
- PALLAVICINO, Stefano Benedetto, 537 n
- Pallini, 590
- Palma, G., 510
- PALMIERI, D., 412 n
- Palmieri, Girolamo, 249, 407
- Palomba, Antonio, 589 e n
- PALUMBO, Onofrio, 520 n
- Pani, Tommaso Vincenzo, 462 n
- Pansuti, Saverio, 558
- Panzuti, Biagio, 12, 249 e n, 376, 419 e n, 466 467 e n, 468, 469 e n, 470 e n, 471 n, 472 e n, 473 e n, 474, 475 n, 477, 478, 479 e n, 480, 481 e n, 482, 483, 484, 485, 486, 487 e n, 488 e n, 489 e n, 490, 491, 492 e n, 493 494 e n, 495, 496 e n, 497, 498 e

- n, 499 e n, 500 e n, 501 e n,  
503 e n, 504 e n, 505 e n,  
506, 508, 509, 512, 513
- PAOLINI, Tommaso, 376 377 n
- Paolo della Croce, s., 175
- Paolo III di Sangro, principe di  
Sansevero, 596
- PARASCANDOLO, 429 n
- PARENTE, P., 175 n
- Parente, Ulderico, 435 n
- París i Riera, María Antonia 246
- PASQUINI, Bernardo 537 n
- Passy, Anton 270
- PASTORE, G., A., 559 n
- PASTORI, C., 284 n
- PÁSZTOR, L., 456 n, 476 n, 479  
n, 494 n, 496 n
- Paterno del Gessu, 556
- Patuzzi, Vincenzo, 128 n, 342,  
381 e n, 397, 422, 438 e n,  
457 (vedi anche Tingelo,  
Andrea)
- PAVONE, Giuseppe Maria, 424 n,  
440 e n, 468 e n
- PAZZAGLIA, L., 414 n
- Pecherin, Wladimir Sergeje-  
witsch, 334
- Pedante, Il, 458 e n, 459 n, 460,  
cfr Legnito, Nicola
- PEDRINI, A., 365 n
- Pedro de Castro, 256
- PEJSKA, J., 463 n
- PELBARTUS DA TEMESWAR, 569 n,  
580
- PELLEGRINO, U., 379 n
- Pellicani, Modestino, 369
- Pellicani, Pietro, 416 n
- Pellicciari, Francesco Saverio,  
475 n
- PENCO, G., 169 e n, 170 n
- Pennino, Antonio, 75, 560
- Penza, Giovanni, 425 n
- Pergolesi, Giovanni Battista,  
597, 601, 611
- PERO, P.M., 445 n
- Perrone, Giovanni, 404 n
- Perrone, Luigi, 141, 535
- Peruzzi, Giuseppe Maria, 392
- PESENTI, A., 402 n
- Pestalozza, Felice, 394 e n
- Petitto, Maria Crocifissa, 592
- Petrocchi, Giorgio, 216
- PHILIP, M., 522 n
- Piazza, Tommaso Domenico,  
474, 476 e n
- Picca, P., 282 n
- Piccinni, Niccolò, 541 n, 558,  
601, 605, 610
- PICCOLOMINI, M., 539 n
- PICERNI, Vincenzo, 428 e n
- Picone, Camillo, 454 n
- PIERONI FRANCINI, M., 369 n
- Pietro Canisio, s., 104, 569
- Pietro Crisologo, s., 615
- Pietro Giuliano Eymard, s., 248
- Pietro Lombardo, 416 e n
- Pietro Maria d'Agostino, 454
- Pigliacelli, Raimondo, 418
- Pignatelli, Ferdinando Maria,  
444 e n
- Pignatelli, Marianna, 539
- Pinamonti, Giovanni Pietro, 403
- PINCKAERS, S., 164 n
- Pindaro, 562
- Pinto, Fortunato 441
- Pio VI, 491 n
- Pio VII, 263, 366, 446 n, 456,  
457, 461, 462, 465, 490,  
492
- Pio VIII, 359 e n, 501, 502, 512
- Pio IX, 228, 245, 247, 297, 314  
325 n, 404, 446 n, 451 n
- Pio X, 360 n
- PIPERNO, P., 537 n
- PIRRI, P., 359 n, 375 n, 448 n
- PISTONI, G., 407 n, 408 n
- Pitocchi, Francesco, 141 n
- Pladys, Eugène, 340 e n

- Plauto, 554  
 Plinio, il Vecchio 580  
 PLUMMER, Alfred, 280 n  
 POLITI, G., 574 n  
 Pollio, Alessio, 190 n, 191 n,  
 199 n  
 POLLOCK, J.R., 425 n  
 POMILIO, M., 204  
 Ponce de León, Basileo (Pontius  
 Basilius), 315, 317  
 Ponze de León, Rodrigo, 518  
 Poppa, Maria Celeste, 592  
 Porcelli, Gabriele, 467 n  
 PORPORA, A., 434 n  
 Porpora, Nicola, 539, 540 n,  
 547 e n, 548 e n, 598, 599,  
 601 n, 605, 610  
 Portalone, 454 n  
 Potton, M. A., 345  
 Pozzo, Angelo, 410 n  
 Prez, J., 605  
 Probst, Ferdinand, 275  
 PROSPERI, A., 570 n  
 PROTA-GIURLEO, U., 536 n, 538  
 n, 539 n, 548 n, 553 n, 588  
 n, 589 n, 590 n  
 Pufendorf, Samuel, 529 n  
 Punzi, Maddalena, 196 n  
 Puoti, Antonio, 470 n  
 PURCELL, E. S., 298  
  
 QUADRIO, F. S., 565 n  
 Quesnel, Pasquier, 422  
 Quin, Henry George, 581 e n,  
 582  
  
 Racine, Jean, 540 n  
 RACKE, N., 285  
 Raffaello DA BRANDEGLIO, 411 e  
 n  
 Raffaello da Pistoia, 411, 412 n  
 Raffone, Mario 602 n  
 RAGUENET, F., 555 m  
  
 RAPONI, Sante, 10, 73 n, 87 n,  
 152 n, 204 n, 582 n, 585 n  
 Ratta, Gaetano, 416 n  
 Raus, Matthias, 293 n, 304  
 Rauscher, Othmar von, 271  
 REATO, E., 393 n  
 REDMAN, E., 342 n  
 Reggianini, Luigi, 407  
 REICHENBERGER, A., 386 e n  
 REINA, L., 87  
 REINHARDT, R., 355 n  
 Remondini, famiglia e casa  
 editrice. 231, 232, 234 e n,  
 235, 354 e n, 385 n, 390 n,  
 426 e n, 427 n, 457 n, 603n  
 604 n, 605, 606 e n, 607 n,  
 608 e n, 609 e n, 613, 614,  
 615, 617 n, 618  
 Remondini, Giovanni Antonio,  
 606, 607  
 Remondini, Giovanni Battista,  
 137 n, 145 n, 148 n, 234 e  
 n, 236 e n, 240, 521 n, 603  
 n, 607, 609, 610  
 Remondini, Giuseppe, 234,  
 606, 607  
 Renaldi, Lorenzo G.M., 378 n  
 RETZER, J. von, 542 n  
 Reusch, Heinrich, 286 e n  
 Rey, Antoine, 377  
 REY-MERMET, Théodule, 25, 42  
 e n, 74 n, 89 n, 119 n, 122  
 n, 124 n, 138 n, 142 n, 143  
 n, 149 n, 151 n, 169, 172,  
 176, 187, 198, 219, 525 n,  
 535 n  
 REYBERGER, Anton Karl, 384 e n,  
 385 n  
 Riario Sforza, Sisto, 510  
 RIBERA, Emanuele, ven., 510 e n  
 Riccardi, Alessandro, 378 n  
 Riccardi, Antonio, 378 n, 403  
 RICCI, Domenico, 408 n, 410 n  
 RICCI, I., 413 n

- RIENZO, M., G., 96  
 Rietelli, L., 469 n  
 RIGALTI, s., 367 n  
 RIGHETTI, G., 445 n  
 RIMOLDI, A., 380 n, 395 n, 390 n, 399 n, 400 n  
 Ripa, Matteo, 559  
 Ripoli, Giancamillo, 292, 504 n  
 Rispoli, Andrea, 475 n  
 RISPOLI, Pier Luigi, 41 n, 142 n, 143 n 475 n, 480  
 RITZLER, R., 356 n, 382 n, 429 n, 444 n, 445 n, 464 n, 470 n, 474 n, 476 n, 479 n, 487 n, 493 n, 495 n  
 ROBERTI, A., 376 n  
 ROBINSON, J.G., 539 n  
 Rocca, Carminiello, 524  
 Rocca, Domenico, 526, 534 e n, 583  
 Rocca, Geronimo, 526  
 Rocci, Vincenzo, 406 n  
 Rohan-Chabot, Louis-François-Auguste, 505  
 RONGAGLIA, Costantino, 255, 257, 260, 315, 316, 317, 322 n, 411 e n  
 ROOTHAAN, Johann Philipp, 249, 373 n, 374 n, 375 n, 448, 449  
 ROSA, M., 570 n, 574 n  
 Rosa, Salvatore, 518, 534  
 ROSENTHAL, D.A., 273 n  
 Rosini, Carlo Maria, 459 e n, 470  
 Rosmini Serbati, Antonio, 212 e n, 218 n, 221 e n, 222, 223, 248 e n, 255 n, 272, 366 n, 376 e n, 377, 392 e n, 447, 448 n, 458 n  
 Rospigliosi, Giulio, 555 n  
 Rossi, Carlo, 406 n  
 ROSSI, Giacomo, 541 n  
 Rossi, Giancamillo, 428  
 Rossi, Giuseppe, 424 n  
 ROSSI, M. L., 429 n, 432 n  
 ROSTANO, F., 445 n  
 Rousseau, Jean Jacques, 614  
 Rousselot, Jean Jacques, 317, 318 n  
 Rowley Bishop, Henry, 520 n  
 Ruffo Scilla, Luigi, 429 e n, 432, 433, 434, 473 509 e n, 510 n  
 Ruggiero, Salvatore, 422 423 n  
 RUIZ GOÑI, Dionisio, 42 e n, 180 e n, 197 n  
 Ruscigno, Angelo, 609 n  
 Rusconi, Domenico, 397, 398 e n  
 RUSSO, C., 76 n, 83 n, 91 n, 570 n  
 Russo, G., 511 n  
  
 Sabelli, Giovanni Giuseppe, 272, 504 n  
 SACCHI, G., 547 n  
 SACHSEN, Max Prinz von, 282 n, 283 n  
 Saddumene, Bernardo, 588 e n  
 Saetti, Agostino, 410 n  
 Saetti, Domenico, 410 n  
 SAETTLER, J. C., 318 n  
 Sailer, Johann Michael, 274  
 Sainte-Beuve, Jacob de, 425 n  
 SAINZ, Antonio, 252  
 SALA, BERNARDO, 260 e n, 262 n, 265 e n  
 Sala, G.A., 414 n  
 Salimbeni, Felice, 547 n  
 SALVADO, R., 248 n  
 SALVATORI, Filippo Maria, 417 e n  
 SAMARATI, L., 400 n  
 SAMPERS, A., 138 n, 269 n, 332 n, 341 n, 348 n, 367 n, 427, 531 n  
 SAMPSON, Patrick, 294 n, 295 n, 305 n, 307 n  
 SÁNCHEZ Y RIVERA, Raimundo, 258 e n, 317 e n, 322 n

- SANESI, E., 404 n  
 SANTAMARIA, P., 424 n, 436 n  
 Santorelli, Antonio, 456 n, 438  
 SANTOS GROSIN, Francisco, 251 e n, 252  
 Sanvitale, Luigi 406  
 Saporiti, Giuseppe Maria, 378 n  
 SARNATARO, C., 138 n  
 Sarnelli, Gennaro Maria, b., 16, 75 126, 136 n, 138, 139 e n, 156 n, 175 n, 250 n, 517, 550 n, 617 n, 618  
 Sarnelli, Nicola, 126, 136 n, 531  
 Sarti, Giuseppe, 541 n  
 Sartori, Benedetto, 496 n  
 Sassano, Matteo, 547 n, 548  
 SATURNO, P., 87  
 Savarese, Giovanni Battista, 475 n  
 SAVIO, P., 372 n, 373 n, 374 n, 457 n, 460 n, 462 n, 499 n, 500 n, 506 n, 507 n, 508 n  
 SCARAMELLI, Giovanni Battista, 255, 260, 403  
 Scarlatti, Antonio, 556 n, 573, 587  
 SCARPAZZA, Faustino, 381 n, 414, 415 n, 437 e n, 442 e n  
 SCAVINI, Pietro, 230, 248, 254 e n, 255, 257, 262, 376 e n, 388, 389 e n, 413, 416 n, 418, 419 e n, 435 e n, 470 n, 532 n  
 Schaap, Johan Hendrik, 335 e n, 337  
 Scheicher, Josef, 283  
 SCHENKL, Maurus, 384 e n  
 SCHERILLO 556 n, 559 n  
 SCHERZ, G., 272 n  
 SCHIPA, M., 518 n  
 SCHMITT, Martin, 249, 262, 264, 513 e n  
 Schönerer, Georg Ritter von, 283, 284  
 Schöpf, Anton, 277 e n  
 Schwarzenberg, Ernst G. Fürst von, 387 n  
 SCHWEDT, H.H., 271 n  
 Schwindenhammer, Eduard, 346  
 Scotti, Angelantonio, 441  
 Scribe, Eugène, 520 n  
 Scupoli, Lorenzo, 403  
 SECONDIN, B., 201  
 SEFRIN P., 356 n, 382 n, 429 n, 444 n, 445 n, 464 n, 470 n, 474 n, 476 n, 479 n, 487 n, 493 n, 495 n  
 SEGNA, Giuseppe, 440 e n, 469 n  
 SEGNERI Paolo, sr., 93, 96, 97, 98, 110, 163, 175, 250 n, 378 n, 413, 578 e n, 579  
 Segneri, Paolo, jr., 97  
 SEIDL, S., 283 n  
 SELVAGGI, Giulio Lorenzo, 422, 423  
 SEMERARO, C., 360 n  
 Seneca, Lucio Anneo, 554  
 Senti, Francescantonio, 199 n  
 SERRA, 248  
 Serrao, Andrea, 427 n  
 Sersale, Antonino, 421 n, 422, 423, 425 e n, 436  
 Sgorbati, Giuseppe, 406 n  
 SHAKESPEARE, William, 26, 525 n, 540 n, 590, 614  
 Sharp, John, 11  
 SHARPE, S., 560 n  
 Siani, Nicola Andrea, 442  
 Sibilio, Nicola, 501 n  
 Sighicelli, Stanislao Vincenzo, 407  
 SIGNORELLI, Nicolò, 586 e n  
 SILVA, P., 372 n, 430 n  
 SIMEONI, L., 416 n  
 Simioli, Giuseppe, 131 n, 422 e n, 432, 433 n

- Simon, Richard, 422  
 Simpson, Christopher, 593  
 Sisto IV, 569 n  
 SITILLO, Giancola, 522 e n, 523  
 SMET, I., 474 n  
 Smetana, Rudolph Ritter von,  
   335 e n, 339  
 Snoek, Andreas, 288 e n  
 Soane, George 520 n  
 Soglia Ceroni, Giovanni, 416 n,  
   498  
 SOHM, Rudolph, 280 e n  
 Sola, Giovanni P., 378 n  
 SOLARO, G., 379 n, 382 n, 393  
   n, 394 n, 395 n  
 Solaro, Ludovico, 372  
 Soli Muratori, Alessandro, 407  
 Solieri, Giuseppe, 410  
 SOMMERVOGEL, C., 254 n, 474 n  
 Sopena, Vincenzo, 476 e n  
 Sorrentino, Pasquale, 75  
 SOSSAI, L., 410 n  
 Spadaro, Micco, 520 n  
 Sparano, P., 593 n  
 Speranza, Pier Luigi, 400 e n,  
   401 n, 402  
 Speranza, Vladimiro, 401 n  
 SPERONE, Paolo, 372 e n, 395,  
   396 n, 438 e n, 510 e n  
 Spinelli, Giuseppe, 421 e n, 422,  
   425, 510 n  
 SPINELLI, P., 568 n  
 Spinola, Ugo, 496 n  
 Spinoza, Baruch, 528  
 Sporer, Patritius, 315  
 Sportelli, Cesare, 139 n  
 SPREAFICO F., 407 n  
 STABILE, S.M., 443 n, 444 n  
 Stagni, Alessandro, 379 n, 383  
   n, 390 n, 391 n  
 Stampiglia, Silvio, 554, 555  
 STAMPÒ, Giacinto, 354 n, 424 e  
   n, 425 n, 430 e n, 433, 436  
   e n, 484 n  
 Stanislao DA CAMPAGNOLA, 405  
   n, 407 n, 408 n  
 Stanislao Kostka, s., 104  
 Stapf, Joseph Ambrosius, 384 e  
   n, 413  
 STARK, W., 528 n  
 Stasi, Michele, 426  
 Stebbing, George, 293  
 STEELE, Richard, 548 e n  
 STELLA, Pietro, 356 n, 358 n 361  
   n, 362 n, 363 n, 366 n, 368  
   n, 369 n, 374 n, 375 n, 377  
   n, 393 n, 404 n, 405 n, 421  
   n, 430 n, 436 n, 450 n, 451  
   n, 488 n, 497 n, 512 n  
 STENDARDI, C., 584 n  
 STENDHAL (BEYLE, Marc Hery),  
   540 n, 558 n, 560 n, 598 n,  
   601, 611  
 STENGERS, Jean, 312 n, 313  
 STRAZZULLO, F., 425 n  
 STROHM, R., 601 n  
 SUÁREZ, F., 247  
 Svegliato, Giovanni Battista, 385  
 Svetonio, 569, 580  
 SWANSTON, Hamish, 12, 122 n,  
   524 n, 536 n, 537 n, 539 n,  
   564 n  
 TACCOLINI, M., 399  
 Tacito 569, 580  
 Taddei, Giuseppe, 420  
 Tadini, Placido, 474  
 TALENTO, P., A., 376 n  
 Talia, Giovanni, 476 n  
 Tamburini, Pietro, 216 315,  
   380 n, 395, 407  
 TANNIOIA, Antonio, 7 e n, 8, 34,  
   41 e n, 51 n, 52 n, 68 n, 73  
   n, 75 e n, 79 e n, 86, 88, 97  
   e n, 107 n, 110 e n, 113 e n,  
   116, 122 e n, 135 e n, 140 e  
   n, 141 n, 142 n, 148 n, 187  
   n, 191 n, 197 n, 199 n 200

- n, 231 e n, 232 e n, 241 e n, 265, 266 269, 270 n, 291n, 426 n, 511 n, 523 n, 524 n, 534 n, 535 n, 537 n, 540 n, 549 e n, 564 n, 591 n
- Tanucci, Bernardo, 126, 127, 129, 130, 131, 133, 134, 135 e n, 209, 210, 211, 213, 582, 603 n
- TARGI, G., 584 n
- Targianni, Deodato, 128 e n, 129, 134
- Targioni Tozzetti, Giovanni, 583
- Tartaglione, Francesco, 608 n
- Tassi, Pio Isidoro, 410 n
- Tasso, Torquato, 531, 537, 541, 554, 565, 585
- TAURISANO, I., 374 n, 479 n
- Taxil, Leo, 278
- Tedeschi, Prospero, 406 n
- Telemann, Philipp, 520 n
- TELLERÍA, R., 122 n, 126 n, 140 n, 143 n, 147 n 171 n, 198 n, 231n, 232 e n, 233 n, 241, 242 n, 244 e n, 248 e n, 249 n, 250 n, 253 n, 258 e n, 422 n, 425 n, 426 n, 427 n, 454 n, 457 n, 459 n, 463 n, 472 n, 489 n
- Télez Girón, Pedro, 564 n
- Teresa d'Avila, s., 109, 167, 169, 177, 195, 200 n, 217 228, 255, 260 403, 577 n
- Tertulliano, 58
- Testa, Francesco Maria, 427 n, 428
- Thomassin d'Eynac, Louis de, 422
- Tingelo, Andrea, 458, 460 n, 463, 501, cfr Legnito, Nicola
- Tito, imperatore romano
- TOCCHINI, P., 411 n
- TOGLIA V., 140 n
- Tommasi, Agostino, 460 n
- Tommasi, Donato, 481 e n, 496
- Tommaso d'Aquino, s., 45, 47, 49 n, 57, 160 n, 228, 252, 264, 376, 384 n, 385 n, 386, 387, 419 n, 434, 436 n, 438 n, 616
- Tommaso di Villanova, s., 49
- Tonti, Fazio, 559, 560
- Torchio, Giuseppe, 394 n
- Tornielli, Antonio, 449
- Torno, Giulio Nicola, 425 n, 533 n, 616 n
- Torregiani, Domenico, 397
- Tortora, Tommaso, 125, 133, 136
- TOSCANI, X., 380 n
- Tosi, Luigi, 398 e n, 404 e n
- Tosti, Antonio, 373, 499 n, 506, 507 e n, 508
- Tournely, Honoré de, 369, 504 n
- TOZZETTI, 583 n
- TRACY, D., 167 n
- Tramontano, Modestino, 431 n
- TRAMONTIN, S., 381 n
- FRANIELLO, Francesco, 447 e n
- Trapassi, Felice, 538
- Trinchera, Pietro, 589
- Tritto, Giacomo, 601
- TRITZ, H., 273 n
- Troisi, Carlo, 523
- TROY, C.E., 559 n
- Tullio, Francesco Antonio, 555, 587
- Tummulo, 249
- TUNINETTI, G., 366 n, 367 n, 368 n, 369 n, 370 n, 372 n, 373 n, 374 n, 375 n, 378 n, 448 n, 458 n
- Turchi, Adeodato, 372, 405
- Ulrich, Michael, 346
- URBANI DE GHELTOF, G.M., 601 n
- VALENTI C., 418 n

- Valenti, Romualdo, 357 n, 369 n  
 Valentin, Jacques, 317, 324  
 Valentini, Agostino, 412 e n  
 Valerio, Adriana, 219  
 Valerio Massimo, 581  
 Valla, Giuseppe, 421 n  
 VALLE, A., 379 n  
 Valletta, Giuseppe, 526  
 Valsecchi, Alessandro, 400  
 Van Espen, Zeger Bernhard, 422  
 VAN LIERE, A., 554 n  
 Vaughan, Edmund, 306  
 Vaughan, Herbert Alfred, 304  
 Vegezzi, Giambattista, 394 e n  
 Veith, Johann Emanuel, 270  
 Vélez de Guevara, Inigo, 549 n  
 Vella, Michele, 445  
 VELOCCI, G., 9, 272 n, 366 n, 458 n  
 Velzi, Giuseppe Maria, 479, 495 e n  
 Venanzi, Francesco, 399 e n, 401 e n  
 Venanzio da Celano, 420 n  
 Ventura, Gioacchino, 442 n, 459, 462 n, 473 n, 474 e n, 475, 477 e n, 479, 485 e n, 486 n, 497, 498  
 VENTURI F., 207 e n, 214 e n  
 Verdier, François, 504 n  
 VEREECKE, L., 124 n  
 VERENE, D.P., 523 n, 526 n, 527 n  
 Vermeersch, Arthur, 416 n  
 Vermot, 503  
 Vernier, Jean Battiste Th., 311  
 Veronesi, Pietro, 408  
 VERUCCI, G., 362 n, 363 n, 365 n, 366 n, 409 n, 497 n  
 VERZELLA, E., 363 n  
 Verzeri, Girolamo, 398 e n, 400 e n  
 Verzeri, Teresa Eustochio, b., 399 n  
 VICENTE ELORDUI, Agostino 253  
 Vicidomini, Giovanni, 495 n  
 Vico, Antonio, 522, 526  
 VICO, Giambattista, 522 n, 523 n, 526 e n, 527 e n, 528 e n, 529 e n, 530, 531, 532, 533 e n, 534 e n, 535, 536, 537, 538, 542, 544, 550, 551 e n, 554, 557, 561 e n, 562, 563, 566, 582 e n, 583, 604, 605, 618  
 Vico, Luisa, 563  
 VIDAL, Marciano, 83 n, 123 n, 124 n, 138 n, 150 n, 158, 173 e n, 176 e n, 183 e n, 188 n, 198 n, 221, 226 e n, 254 n, 359 n  
 Vigarani, Guido, 357 n  
 Villani, Andrea, 127, 128  
 VILLARI, R., 518 n  
 Villayzen, 552 n  
 VILLECOURT, C., 460, 489, 492  
 Villèle, Guillaume A. de, 497  
 Vinaccia, Giuseppe, 423, 431 n  
 Vincenzi Pani, Tommaso 462 n  
 Vincenzo de Paul, s., 91, 93, 95, 110  
 Vincenzo Strambi, s., 248  
 Vinci, Leonardo, 548 n, 588 e n, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 604, 605, 610, 612  
 VIRGILIO, 522 n, 524 526, 534 n, 535 n, 537, 540 n, 543, 544, 554, 563, 581, 607  
 Virginio, Ludovico, 269, 365  
 Visser, Jan, 348  
 VISTALLI, F., 415 e n  
 Vitale, Bernardino, 75  
 VITTORINI, O., 390 n, 391 n  
 Vitzozzi, Salvatore, 341, 345  
 Vivenzio, Nicola, 130  
 VOIT, Edmond 367 e n, 416 e n, 418 e n  
 VOLPE, M., 435 n  
 VOLPICELLI, M.L., 538 n  
 Volpicelli, Pietro, 199 n

Voltaire (François-Marie Arouet),  
223

Waffellaert, 415 n

Wagenseil, Georg Christoph,  
605

WAIBEL, Alois Adalbert, 275 e n

WALKER, F., 539 n

Walsh, Thomas, 341 e n

WALWORTH, C.A., 293

Ward, Mary, 522 n

WEBER, C., 456 n, 494 n

WEBER, E., 278 n

Weil, T., 599 n

WEISS, K., 282 n

WEISS, Otto, 11, 121, 198 e n,  
221, 224, 267 n, 271 n, 272  
n, 273 n, 275 n, 279 n, 280  
n, 286 n, 290 n

Wenzel, Andreas, 387 n

WERNLE, Paul, 286 e n

WHITFIELD, C., 520 n

WIDLOECHER, N., 495 n

Widmann, Joseph, 280

Wilmant, C., 396 n

WINTER E. K., 270 n

WINTER E., 270 n

Wolsey, Thomas 525

WOOLF, S., 567 n

Wordsworth, C., 279 n

YORKE LONG, A., 599 n

Zabeo, Giovanni Prosdocimo,  
386 e n

Zaccaria, Francesco Antonio,  
467 n

Zambeccari, Conte, 545 e n

Zanardi, Mario, 467 n

Zanella, Domenico, 390 n

Zanichelli, Luigi, 266

Zanoni, Egidio, 266

ZAPATA Y CORONEL, Pedro 250 n

Zatta, Antonio, 607

ZAZO, A., 433 n, 434 n

Zecchinelli, Michele Domenico,  
474 e n, 480

ZENARI, M., 390 n

Ziani, Pietro Andrea, 536 n

ZIEKURSCH, J., 540 n

ZIERMANN, Bernhard, 198 n, 288 e n

ZILIO, G.M., 606 n

Zinzendorf, Karl, 545

Zollio, Ottavio, 356 n

ZOTTI MINICI, Carlo Alberto, 606 n

Zottoli, Angelandrea, 442

Zucchi, Nicola, 578, 579

Zurla, Placido, 416 n

## INDICE DEI LUOGHI

- Adana, 444 n  
 Adria, 382  
 Afragola, 431 n  
 Africa, 234  
 Agrigento (Girgenti), 132, 442,  
     445 e n, 454  
 Aieta, 467  
 Alba, 376 n, 396  
 Alcalá, 252, 616  
 Alsazia, 92  
 Amburgo, 520 n, 598  
 America Latina, 234, 235, 427  
 America, 10, 93, 240, 559  
 Amiens, 506 n  
 Amsterdam, 274  
 Ancira, 356 n  
 Ancona, 420 n, 499  
 Andalusia, 102 n  
 Antananarivo, 124, 153 n  
 Aosta, 488 n  
 Apollonia, 382  
 Aqui, 377  
 Aquila, 390 n, 469 n  
 Aquileia, 208  
 Aranjuez, 236, 239  
 Arienzo, 127 n  
 Armida, 470 n  
 Ars, 103, 111  
 Ascoli, 433 n  
 Asia, 93, 234  
 Assisi, 371  
 Asti, 347  
 Atene, 356 n, 531 n  
 Austria, 92, 97, 98, 211, 215,  
     270, 271, 281, 283, 285  
 Avana, 239  
 Aversa, 430 n  
 Avignon, 310  
 Avila, 252  
  
 Barcellona, 232, 253, 254 n  
 Bari, 548, 551 n, 567, 580  
  
 Basilicata, 91, 547 n  
 Bassano, 234 n, 244, 354 n,  
     389, 605, 614 n  
 Baviera, 98, 363, 365  
 Belfast, 293  
 Belgio, 272 n, 281, 292, 344,  
     346 n, 504 n  
 Belley, 311  
 Benevento, 132, 499  
 Bergamo, 398, 399 n, 400 n,  
     402, 403 e n  
 Besançon, 311, 446 n, 505  
 Bishop Eton, 292, 300  
 Bishop's Stortford, 304  
 Bitonto, 548  
 Blickling, 279 n  
 Bobbio, 378 e n  
 Bologna, 146 e n, 410 n, 416 e  
     n, 587  
 Boscotrecase, 431 n  
 Brasile, 491 n  
 Brescia, 399 n, 402  
 Bretagna, 05, 98, 99  
 Brigend, 300  
 Bristol, 304  
 Bruxelles, 265  
 Burano, 449  
 Burgos, 242  
 Bussolengo, 390 n  
  
 Cadice, 237, 240, 255  
 Calabria, 96, 277  
 Callinico, 487 n  
 Camerino, 419 n  
 Campania, 35  
 Canada, 280, 281  
 Canterbury, 12  
 Capodimonte, 431  
 Capua, 531  
 Caracas, 239, 240  
 Carinzia, 208  
 Carniola, 98, 208

- Carpi, 410 n  
 Cartagena de Indias, 240  
 Casale, 369 n, 377, 378 n, 404 n  
 Caserta, 581  
 Casoria, 431 n  
 Cassano, 467 n  
 Castel Gandolfo, 20  
 Castello di Montalto, 448  
 Castelnuovo di Garfagnana,  
 410 n  
 Castiglia, 97  
 Catalonia, 249  
 Cava dei Tirreni, 196 n, 440  
 Cerignano, 433 n  
 Chiaia, 431  
 Cile, 236, 238 n  
 Cilento, 543 n, 568  
 Ciorani, 126, 138  
 Clapham, 292, 293, 296 n 299 n  
 Clonard, 293  
 Coimbra, 616  
 Colonia, 616  
 Concordia, 389 n, 390 e n  
 Constantinopoli, 476 n  
 Corneto, 479 n  
 Correggio, 360 n, 410 n  
 Cremona, 387 e n, 388 n 394,  
 397, 427 n  
 Cuba, 247, 254, 255  
 Cumanà, 240  
 Cuneo, 366  
  
 Damasco, 476 n  
 Danimarca, 614  
 Deliceto, 126, 138, 148 n  
 Dresda, 537  
 Due Sicilie, Regno, 421, 461 n,  
 462 n, 469 e n, 473 n, 507,  
 602 n  
 Dundalk, 293, 302 n  
 Durham, 304  
 Düsseldorf, 98  
 Eboli, 218  
 Edessa, 493 n  
  
 Edmonton, 304  
 Elenopoli, 464 n  
 Europa, 93, 96, 109, 110 231,  
 234, 354, 363, 427, 511,  
 598, 602, 605  
  
 Faenza, 420 e n  
 Falmouth, 292  
 Ferentino, 376 n  
 Ferrara, 375 n, 420 e n, 467  
 Finale, 410 e n  
 Firenze, 215, 365, 409, 412,  
 429 n, 437 n, 491 n  
 Fiumalbo, 410 n  
 Foggia, 107, 541 n, 548  
 Francavilla, 462 n, 470 n  
 Franche Comté, 310  
 Francia, 11, 100, 92. 125, 135  
 n, 223, 224, 231, 272, 275  
 n, 309, 311, 312, 314, 317,  
 320, 324, 329, 354, 355 n,  
 368, 369 n, 453 n, 461, 479,  
 492, 502, 525 n, 605  
 Francoforte, 209  
 Friburgo (Brisgovia), 273, 382 n  
 Friburgo (Üchtland, Svizzera),  
 504 n  
 Frosinone, 196 n, 361 e n, 505 n  
  
 Gars am Inn, 277 n  
 Gaudioso, 567  
 Genova, 355 n, 504 n  
 Genova, Repubblica, 378  
 Germania, 92, 100, 155, 231,  
 232, 269, 271, 272, 274,  
 275, 277, 279, 281, 282,  
 286, 379 n, 397, 479, 605,  
 614  
 Germania Meridionale, 235  
 Ginevra, 196  
 Giura, 211  
 Gorizia, 208, 212, 215  
 Gragnano, 432

- Gran Bretagna, 291, 293, 294,  
295, 296, 300, 303, 306,  
332  
Graz, 382 n  
Guastalla, 411 n  
Guatemala, 238 n, 239, 240  
Győr, 387 n  
Giapone, 614
- Hallam, 11  
Hanley Castle, 292  
Hertfordshire 304  
Hexham, 304  
Ilchester, 338 n  
Impero asburgico, 379  
Indie, 476, 559, 570  
Inghilterra, 11, 291, 292, 293,  
296, 303, 304, 306, 525, n,  
544 n  
Innsbruck, 382 n  
Irlanda, 291, 292, 293, 294,  
295, 296 e n, 306, 332  
Italia, 93, 95 208, 447 n, 448,  
602  
Italia Centrale, 98  
Italia Meridionale, 91, 92, 95,  
105, 207, 208, 210, 211,  
218, 223, 429, 431 n, 433  
Italia Settentrionale, 97, 281,  
605
- Jesi, 418 n
- Kent, 293  
Kilmallock, 300  
Kingswood, 304  
Kinnoull, 292, 302 n
- Lancashire, 294 n, 304  
Larino, 440  
Laodicea, 495 n  
Le Mans, 313, 319, 323  
Lettere, 432  
Liegi, 265, 272 n, 342
- Liguria, 378, 379  
Lima, 240  
Limmerick, 292. 300  
Lincoln, 279 n  
Linz, 275 e n  
Lione, 125. 248, 265, 429 n,  
488 n, 512 n  
Lisbona, 356, 470 n, 490 n  
Livorno, 413, 491 n  
Lodi, 396 n, 401  
Lombardia, 212, 223, 379, 393,  
404 n  
Lombardo-Veneto, Regno, 379  
e n, 380 e n, 382 e n, 386  
Londra, 292, 300, 304, 537 n,  
547 n, 599, 601 n  
Loreto, 361, 418  
Lovanio, 382 n  
Lucca, 559  
Lucca, Ducato 411  
Lucerna, 356 n
- Madrid, 10, 232, 233, 241, 242,  
244, 248, 253, 266, 548,  
549 n, 551 n, 577 n, 614  
Magonza, 616  
Malines, 274, 346  
Mantova, 404 n  
Marano, 431 n  
Marianella, 7  
Marigliano, 551 n  
Marola, 410 n  
Marsi, 440, 469 n  
Massa, 410 n  
Materdomini. 441  
Maynooth, 306  
Menevia, 300  
Messico, 240, 242  
Mezzogiorno, vedi Italia  
Meridionale  
Milano, 159 n, 215, 365. 378 n,  
380, 382 n, 393, 394 n, 395  
e n, 396, 397, 403 n, 404 n,  
415 n, 431 n, 510 n

- Modena, 215, 407 e n, 408 e n,  
 409 e n, 410 n, 442 n, 477 n  
 Modena, Ducato, 407, 409, 410  
 Molfetta, 470 n, 509 n  
 Monaco di Baviera, 279, 285,  
 598  
 Monkwearmouth, 304  
 Monreale, 427 n  
 Montecchio, 406, 410  
 Montefiascone, 479 n  
 Monza, 488 n  
 Mosca, 235, 376 n, 409 n, 559  
 Muro, 442
- Napoli, 7, 12, 34, 41, 51, 91,  
 110, 115, 126, 127, 128 n,  
 130 e n, 131, 135 n, 141,  
 142 n, 145, 155, 186, 188 n,  
 207, 209, 215, 332, 345,  
 409, 416 n, 421 e n, 422,  
 432 n, 424, 425, 426, 427 e  
 n, 428 e n, 429, 430 n, 433  
 n, 434 e n, 435 e n, 436,  
 437 n, 438, 440 e n, 441 e  
 n, 456, 457, 458 n, 459 n,  
 465, 466, 467 e n, 468 n,  
 469, 470 n, 472, 473, 475 e  
 n, 477 e n, 478, 480, 482,  
 483, 484 e n, 485, 486, 487  
 n, 488 n, 490, 493 n, 496 n,  
 505 e n, 507, 509 n, 510 e  
 n, 511 n, 512, 517, 519 n,  
 537, 540, 541, 544 e n, 547,  
 548, 557 n, 563, 575, 570 e  
 n, 598, 599, 601, 602 n,  
 605, 616
- Napoli, Regno, 34, 209, 210,  
 215, 217, 232, 248, 269,  
 291, 292, 327, 353, 362 n,  
 390 n, 427, 453 n, 551 e n,  
 574, 602, 603 n, 606 n
- Netro, 378 n  
 Newcastle, 304  
 Newport, 300
- Nizza, 376 e n  
 Nonantola, 410 n  
 Nottingham 303  
 Novara, 254 n, 362 n, 374 n,  
 376 n  
 Olanda, 281, 290, 337 n, 338 n  
 Olmütz, 382 n  
 Oria, 462 n  
 Orvieto, 476 n  
 Oxford, 279 n
- Padova, 375 n, 380, 381, 382 e  
 n, 383 e n, 385 e n, 386 e n,  
 387, 388, 393, 395 e n, 396,  
 397, 403 n, 404 n  
 Paesi Bassi, 100  
 Pagani, 124, 140, 441, 445, 446  
 Palermo, 442 e n, 443, 444 e n,  
 445 e n, 453 e n, 461  
 Palestrina, 493 n  
 Palma di Maiorca, 242  
 Pamiers, 355 n  
 Parigi, 213, 236, 248, 365, 404  
 n, 512 n, 599, 601  
 Parma, Ducato 405  
 Parma. 405, 406, 587  
 Pavia, 212, 248, 397, 403 n,  
 404 e n  
 Perth, 292  
 Perú, 240, 614  
 Perugia, 417 e n  
 Pesaro, 418 n  
 Pest, 382 n  
 Petra, 470 n  
 Piacenza, 405  
 Piemonte, 363, 366, 368, 369  
 n, 371 n, 378, 448, 450, 507,  
 508  
 Pietroburgo, 235, 590, 605  
 Pinerolo, 378 n  
 Pirenei, 211  
 Pisa, 413  
 Pistoia, 405, 412, 429 n  
 Polonia, 606

- Pontchâteau, 99  
 Pontebosio, 410 n  
 Pontypool, 300  
 Popayán, 249, 605  
 Portici 482, 568  
 Portogallo, 232, 235, 241 n,  
     524, 605, 614  
 Potenza, 127 n, 128 n  
 Pozzuoli, 580  
 Praga, 385  
 Prato, 412 e n, 413  
 Presburgo, 382 n  
 Pretoria, 304  
 Procida, 431 n  
 Provence, 310  
 Puebla 244  
 Puerto Rico, 239  
 Puglia, 96  
  
 Ravello, 551 n, 567  
 Ravenna, 419  
 Reggio Emilia, 360 n, 376 n,  
     409, 410 n, 488 n  
 Renania, 98  
 Rimini, 356 e n, 417  
 Rio Grande 240'  
 Rochdale, 304  
 Rodez, 248  
 Roma, 10, 96, 135 n. 232, 259,  
     265, 284, 294, 295. 311,  
     313 354, 356, 357, 365, 367  
     374 n, 377, 383 n, 390 n,  
     392 n, 404 n, 409, 414 e n,  
     415 e nn, 416 e n, 417 n,  
     418, 441 n, 453 n, 461, 466,  
     472 e n, 473, 474 n, 478 n,  
     479 n, 482 e n, 485 e n, 486  
     n, 487, 490, 491 n, 492, 493  
     n, 495 n, 496 n, 499 e n,  
     504 n, 506, 511 n, 531 n,  
     587, 598, 601 n, 605  
 Rovereto, 377 n  
  
 Sacro Romano Impero, 209  
  
 Saint-Germain-en-Laye, 358 n  
 Salerno, 441, 442, 618 n  
 Saluzzo, 377  
 San Giorgio, 107  
 San Giovanni a Teduccio, 431 n  
 San Sebastiano, 431 n  
 Sant'Agata dei Goti, 140, 211,  
     433 n, 453 n, 461, 469 n  
 Santa Margherita Belice, 454 e n  
 Santiago del Cile, 236, 238,  
     239, 240  
 Santiago di Cuba, 247, 255  
 Santo Domingo, 239, 240  
 Sardegna, 357 n  
 Sardegna, Regno, 362, 368 n,  
     370, 376, 377, 378, 507  
 Sarno, 440, 442  
 Sassari, 376 n  
 Savona, 378 n  
 Scala, 169  
 Sciacca, 454  
 Scifelli, 465  
 Scozia, 281, 291, 292, 293  
 Sicilia, 128, 129, 442 e n, 454  
 Siena, 413  
 Sigüenza, 97  
 Siracusa, 464 n  
 Sivigla, 109, 235, 236  
 Solofra 552  
 Spagna, 92, 226, 227, 228, 229,  
     231, 232, 233, 34, 2356,  
     236 240, 241, 242 244, 245,  
     249, 250 n, 251, 265, 354,  
     476, 605, 614  
 Spoleto, 361 n, 362 n, 442 n  
 St Edmund's, 306  
 St Finnarr's Cork, 299  
 Stati Austriaci, 397  
 Stati Uniti, 280 338, 339  
 Stato Pontificio, 97, 143, 413,  
     465, 568 n  
 Stettino, 281  
 Stiria, 208  
 Strasburgo, 98

- Sudafrica, 304  
 Superga, 372, 376  
 Sussex 293  
 Svizzera, 97, 99, 232, 365, 491 n
- Taranto, 429 n  
 Tarragona, 247  
 Teignmouth, 293, 304  
 Tempio Pausania, 373 n  
 Tiberiade, 400 n  
 Ticino, 235  
 Tirolo, 208  
 Todtnau, 280 n  
 Tolosa, 248  
 Torino, 357 n, 362, 366, 367 e  
   n, 368 e n, 369 n, 370, 371  
   n, 372 n, 373 n, 374 e n,  
   375 n, 376, 378 e n, 409,  
   415 n, 448, 472, 483 n, 488  
   n, 510 n, 598  
 Torre del Greco, 431 n  
 Tortona, 404 n, 411, 429 n  
 Toscana, Granducato, 411, 568 n  
 Tournai, 248, 346  
 Traianopoli, 247  
 Trentino, 614  
 Trento, 100, 110, 111, 388  
 Treviri, 272  
 Tuam, 293  
 Tubinga, 275
- Udine, 379 n, 381, 383 n, 389 e n  
 Ungheria, 98, 235, 606  
 Urbino, 419, 604  
 Ushaw, 304
- Uvrier, 145 n,
- Valencia, 252  
 Valladolid, 235  
 Valparaíso, 237, 240  
 Vannes, 98  
 Varsavia, 92, 365  
 Veneto, 223, 379, 381 n, 382 n,  
   587  
 Venezia, 232, 236, 240, 354  
   374 n, 381, 383 n, 385 n,  
   389 n, 427 n, 548 n, 598,  
   601 n, 606  
 Venezia, Repubblica, 568 n  
 Veracruz, 240  
 Vercelli, 376  
 Veroli, 97  
 Verona, 390 e n, 392 e n  
 Vicenza, 384  
 Vich, 242  
 Vienna, 92, 109, 135 n, 208,  
   212, 215, 223, 265, 269,  
   271, 275 n, 365, 379, 380,  
   382 n, 383 e n, 385, 386,  
   392 n, 393 n, 404 n, 429 n,  
   485 n, 491 n, 496 n, 542,  
   599, 605  
 Vinovo, 448
- Ware, 306  
 Wittem, 295 n, 337
- Yucatán, 240
- Zaragoza, 244

# NOTITIAE BIBLIOGRAPHICAE

*The History of the Congregation of the Most Holy Redeemer, I, The Origins, (1732-1793)*, Liguori Publications, Liguori Missouri, USA, 1996, XV + 576 pp., translation, ed. J. Robert Fenili, CSsR, of *Storia della Congregazione del Santissimo Redentore, I*, ed. Francesco Chiovaro, CSsR, Roma 1993.

The *Storia* has been a long time in the coming. P. Chiovaro refers to «two centuries of research and historical reflection» forwarding to this grand project. These have been centuries of hindering attitudes and activities, too, it seems. Père Rey-Mermet writes of the «prejudice» of some Redemptorist chroniclers, and of «selective preference». P. Orlandi, also, knows of some «hiding or altering the truth», and of «the "official" version», but he can recognise a persistence of good will «even if the circumstances did not allow it to prevail». But, even if it be half a century since the first *Congressus historicus* and the founding of the *Istituto storico*, and, with the encouragement of Superior General Buijs, the planning of the *Storia*, whenever completed it must, on the evidence of this first volume, containing Parts dealing with «the historical context, 1732-1793» and the originating «activities and structures» of the Congregation, stretch most informatively along the shelf.

This History has been produced in double-quick time. Fr Thomas Santa and all his people at Liguori are to be congratulated on making this englished version of the work available to so many more readers so speedily. And so inexpensively.

Everything suffers in translation. Except, of course, bishops. But Fr Fenili and his fellows have succeeded not only in producing a generally readable text but in conveying that «*diversità di stile*» and that «*approccio diverso della storia*» which P. Chiovaro noted among the contributors. And this despite the translators' having to work from «the official Italian text» even when rendering Père Rey-Mermet's chapters. «*Et vera incessu patuit dea*». The reader may have a sudden glimpse of the editor as learned funster in the pace of an anecdote about the redemptorist cardinal who habitually chose to convey bad news in Latin and relaxed into his native Dutch when he had something cheerful to report. Preserving the differing tones of P. Chiovaro's chapter-men, the translators make it possible for the active reader to attempt a personal response to P. Orlandi's invitation to share his wide-ranging acquaintance with the eighteenth century society of the Kingdom, to consider what present reference there may be in the legislative history presented by the self-effacing P. Ferrero, and to delight in the scholarly enthusiasm with which P. Majorano introduces his review of archival documentation for the Rule before 1749, «it does not take long to

become excited by the creativity and the liberty shown in the different attempts and drafts».

These diversities prove to be complementary. P. Majorano's account of the ways in which the Falcoian presumptions of the text of Conza were, in the living of the missionaries, substituted by Alphonsian understandings and then set down in the *Ristretto*, provides early evidence of that lengthy process described by P. Ferrero, by which the «idea» or the Congregation was given legal shape. «Activities» in the history of the Congregation, as in the *History*, come before «Structures». This much was clear, as P. Orlandi demonstrates, to the secular government when issuing the 1789 decree which solemnly determined that the Fathers should, on their missions, have as their primary objective «the instruction of the people in the duties of religion» and should «choose places that have particular need of such spiritual assistance». Thus it was enacted that they were to go on as they had been going, acting on that original awareness which «induced Alphonsus to dedicate himself to the evangelization of the rural population».

Père Rey-Mermet is allowed room enough to celebrate the Founder's apostolic awareness and then, button-holing the reader, supposing him to be his intimate acquaintance, to thrust an «explanatory hypothesis» forward of how it must have been that Alphonsus provoked the revelations of 'the seer of Scala', to relate the «divine presentiments» of Falcoia to the anxieties of an old man in a hurry to have his own way before death, and to take the traditional redemptorist side-swipe at Silvestro Tosquez. Other contributors have been kept from writing about those interesting chaps and chapesses who, along with the Founder, enliven the first years of the Congregation. P. Majorano is here confined to a single sentence about «the unique character of Crostarosa's project». P. Orlandi gets in a couple or neat phrases enabling us better to appreciate the «acrobatic» Pietro Paolo Blasucci and the «ambiguous» Andrea Villani. But even in translation, it is apparent that P. Ferrero felt some reluctance at having to clear his account of the granting of the Papal Rule of a diverting cast of characters. the sickly cardinal Berozzi, for instance, who needed a holiday after completing his dealings with Villani and Francesco Tartaglione, or the subtile curialist Fiore who so nearly frustrated their effort for the Institute by a bureaucratic sleight of pen. His translator is not, perhaps, so irked by these restraints. He's content, indeed, to render *storie* first as «stories» and then as «anecdotes». But I hope P. Ferrero has his chance to tell such nice histories in the third Part which, together with the indispensable index, will «exhibit», as in a gallery, the most significant Redemptorist figures of the period.

Notoriously, english readers become snobbishly quarrelsome on discovering an «americanism» in their path. No class-less Scot will care whether *la marchesa* is translated as «marquess» rather than «marchioness» and a Highland boatman's son must just suppose a difference of transatlantic usage when granting «un più ampio respiro» to historical research is

rendered as giving it «a wider berth». It would be mean to grumble at the translating editor's allowing himself a little scope in the matter of square-bracketed explications of a number of sentences and in the addition of new notes into the numbered sequence at page-foot, thereby making cross-reference to the Italian text a mite less easy. There can be no objection, certainly to his inserting «Roman» before «Catholic» in a paragraph which also refers to Albanian Rite and Greek Rite communities in the Kingdom, or to his risking the unambitious extension of the dates in a section heading, «1749-1785 becoming «1749-1792», when the section's material itself reaches to 1793. But another alteration of a date is more unsettling. P. Orlandi, in text and foot-note, adduces «a Latin Book» containing *Constitutiones et Regulae Congregationis*, which bears «the incorrect date» of 1782. In a context of a discussion of «changes» and «omissions» in a translation of the Rule used by S. Clement, P. Ferrero writes of «the Italian original» of 1782. The two of them do appear to be citing the same book. So, is the nervous translator, unable to live with such an «*approccio diverso*», responsible for P. Ferrero's 1782 being changed to 1784? And then, aghast at his own rashness, has he left 1782 in place in the very next paragraph? Or has a nodding proof-reader for once let pass a misprint? Perhaps these, like other questions everywhere prompted by tantalising foot-note references to inaccessible articles, might be most comfortably resolved if Fr Santa and his colleagues were persuaded to publish not only the next volumes of this *History*, but a couple of volumes of relevant essays from the *Spicilegium Historicum*. That kind of greedy whisper should not, however, prevent the clamour of true gratitude for this splendid enterprise.

Hamish Swanston

Noel LONDOÑO, *Se entregó por nosotros. Teología de la Pasión de Cristo en San Alfonso de Liguori*. Presentación de François Xavier Durrwell, Bibliotheca Historica CSSR, Romae 1997, 240 pp.

La *Teología de la Pasión de Cristo en San Alfonso de Liguori* (1696-1787), corresponde, «en gran parte, a la tesis doctoral» que el autor, redentorista, defendió en la Universidad Gregoriana el año 1985, bajo la dirección del P. Zoltán Alszeghy; por distintas razones, permaneció inédita.

Entre la defensa y publicación, sucedieron dos acontecimientos importantes para la investigación alfonsiana: el segundo centenario de la muerte, 1987, y el tercero de su nacimiento, 1996. Sin embargo, el área de «su teología dogmática» apenas ha sido tocada por los nuevos estudios y mantiene la validez que el autor recoge en su tesis. Eso le movió a publicarla, «como homenaje en el tercercentenario de su nacimiento» (p 16), enriqueciendo el texto con las aportaciones de diferentes campos que

convergen en el tema “siempre actual, de la cruz de Jesucristo” (p 13). El lector lo percibe, especialmente, en la bibliografía.

En la *Introducción*, queda claro que “se estudia la teología de la pasión de Jesucristo, en el contexto de la vida y doctrina del santo”; incluso, que es “un tema central en Alfonso María de Liguori”. Pero al mismo tiempo, esa teología no fue escrita según los esquemas de “los teólogos dogmáticos”; sino que “releyendo a su modo toda la tradición clásica: bíblica, patristica y medieval, Alfonso proclama una teología basada en el amor divino manifestado en Cristo Jesús”, el Crucificado, que “nos revela la inmensidad del amor. Así, lo que la teología de la época tenía separado: dogma -moral-espiritualidad, la vida y la pastoral de Alfonso lo habían unido de un modo práctico. El otro aporte que estas páginas quisieran ofrecer es el de la ‘reconciliación’ entre teología dogmática y espiritualidad, y entre teología dogmática y pastoral popular” (p 14).

Para realizarlo, el autor eligió dos criterios metodológicos; el primero, cronológico: “estudiar los escritos del santo en el orden que fueron compuestos o publicados. Así se ha rectificado lo que se decía sobre la época de composición de alguna obra y, sobre todo, se ha descubierto una evolución en varios aspectos de la doctrina alfonsiana”; el segundo, “leer la doctrina del santo en el contexto socio-religioso en que le tocó vivir”: *San Alfonso y la Teología de su tiempo* (capítulo I), para conocer la literatura sobre la pasión que circulaba en Nápoles, “especialmente los libros que utilizó el mismo Alfonso... en qué medida el santo es deudor a su ambiente y cómo lo trasciende”. Evolución personal y continuidad-discontinuidad de la doctrina teológica “en su contexto histórico”. A partir de aquí, presenta los dos capítulos centrales de su tesis: *Cristo Redentor por la Pasión y la Muerte* (capítulo II), *Nuestra inserción en la Pasión y Muerte de Cristo* (capítulo III). La Conclusión incluye dos puntos: *La teología de la pasión en el conjunto del pensamiento alfonsiano* y *Una vida hecha doctrina*. El autor deja claro que “su estudio no es un punto final” ni “la última palabra sobre la soteriología de san Alfonso”, sino “una invitación a volver a leerlo en las fuentes y no en los comentaristas, y a ubicarlo en el siglo XVIII, en el Reino de Nápoles, sin pretender colocarlo entre los protagonistas del Concilio Vaticano II” (pp 14-15).

El capítulo I tiene especial interés para las páginas de *Spicilegium*, revista de historia; por eso le dedicamos mayor espacio. Es, también, el que ofrece los elementos clave que permiten leer y comprender la *Theologia crucis* en la evolución del pensamiento alfonsiano, el contexto teológico-cultural en que se formó el abogado Alfonso de Liguori y, más en concreto, de Nápoles.

En teología dogmática, el siglo XVIII fue un siglo de cansancio, tras las grandes aportaciones doctrinales que siguieron a la reforma y al concilio de Trento. El Dr. Londoño se detiene en tres obras “muy apreciadas” por Alfonso, entre las muchas que utilizó, para dar una visión de la soteriología

que recibió de distintos autores: Luis Abelly, cuyo “manual de teología era muy apreciado por don Julio Torni, maestro de teología de Alfonso, y -muy probablemente- fue el texto que siguió Alfonso durante sus estudios seminarísticos” (p 24); Luis Habert, autor del *Compendio de teología dogmática y moral*, que Alfonso eligió como texto en 1743 “para sus estudiantes de teología” (p 24); Honoré Tournely, *Praelectiones theologicae de Gratia Christi*, que “Alfonso no dudará en recomendarlo y en usarlo ampliamente en su libro *Del gran medio de la oración*” (p 25).

Es importante el apartado que dedica el autor a la “búsqueda de una imagen completa de Cristo” por parte de Alfonso (pp 50-55). Se inicia en el contexto de la piedad religiosa de Nápoles y de la vivencia familiar de Alfonso; es una imagen del Dios terrible, vinculada a las grandes catástrofes de Nápoles, que exige expiación y reparación por medio de la penitencia y de los santos patronos e intercesores. A esta etapa corresponde el lienzo trágico que pintó Alfonso en 1719. Desde la conversión, 1723, el sacerdocio y la primera etapa misionera, hasta la fundación de la Congregación, 1732, Alfonso purifica la visión precedente: “Darse todo, todo, todo a Jesucristo”, que llama e invita a realizar el anuncio misionero... El cristocentrismo aparece claramente formulado a partir de 1743. La finalidad de su Congregación misionera es: “seguir a Cristo predicando la buena noticia a los más pobres”. Escribe la primera edición de la *Theologia Moralis*, 1748, y recoge las notas que formarán “una especie de suma cristológica, bajo el título: *Jesús nuestra esperanza y nuestro amor*” (p 53). La obra no fue escrita, pero sirvió de base a las publicaciones sobre la pasión. Este es el apartado cuarto del capítulo I: las fuentes, los destinatarios y los escritos sobre la pasión. Los dos primeros han sido estudiados y el autor se remite a la bibliografía. En todo caso, para comprender la obra alfonsiana es importante destacar que, según el maestro G. de Luca, su inmensa producción literaria - con más de 21.000 ediciones- se dirige “al alma popular, que él sabe subyugar” (p 60).

Noel Londoño presenta 20 obras de san Alfonso, de diferente estilo y contenido, sobre el tema de la pasión, escritas en la segunda etapa de su vida: poemas, canciones breves, reloj de la pasión, ejercicio del Viacrucis, el conocido *Duetto tra l'anima e Gesù-Cristo*, 1760... En ese conjunto destacan las grandes obras. La primera que merece este nombre es *L'amore delle anime*, 1751: “Es la materialización de la ‘suma’ cristológica” que mencionamos y utiliza “el 60% de los materiales que había recogido”. El mismo santo “delineó para la portada de este libro un diseño especial” (p 62), como hizo en diferentes ocasiones. “Tuvo gran éxito editorial: más de 30 ediciones antes de morir Alfonso, incluidas 4 en alemán” (p 63). No podemos mencionar todas sus obras. En 1773 aparecieron varios títulos sobre el tema, entre ellos el más extenso: *Riflessioni sulla Passione di Gesù Cristo*. El autor concluye el capítulo con una visión de conjunto.

Del siglo precedente, heredó dos movimientos peculiares: el quietismo, que ejerció gran influjo en Roma y en Nápoles “entre una élite espiritual” (p 32); en la obra de Alfonso -nació el mismo año de la muerte de Miguel Molinos- se advierten algunas expresiones filoquietistas que el autor menciona (p 52), aunque acentúa más las tres etapas en que Alfonso corrige el quietismo: en las dos primeras, sin mencionarlo; sin embargo, “en la tercera” lo atacó con dureza en la obra apologética *Triunfo de la Iglesia o historia de las herejías*, 1772. Esta, ha de leerse en el contexto histórico. En esas fechas, el movimiento antijesuitico de los borbones, y por consiguiente de la corte de Nápoles, estaba llegando al cénit, vísperas de la supresión. El rigorismo moral, de corte filojansenista, favorecía el rechazo del probabilismo de la escuela jesuítica. Las consecuencias para la Congregación y para la moral alfonsiana, que comenzó siendo un comentario al jesuita H. Busembaum, eran pesimistas. Eso explica, según el autor, la dura crítica de Alfonso contra Molinos y el quietismo: “La única interpretación de esa evolución se ha de encontrar en el ‘cambio de los tiempos’, más que una evolución doctrinal en Alfonso. Como si tuviera que cargar fuerte contra Molinos y Berruyer, para poder hacer pasar las críticas que no podía dejar de hacerle a Jansenio” (p 49).

El jansenismo ocupa un lugar mucho más destacado en la formación teológica y en la obra de Alfonso. En la primera parte del siglo XVIII, muchos seminarios italianos adoptaron manuales franceses de clara tendencia jansenista. Alfonso estudió Genet. “Al contacto con el pueblo, y bajo la guía de sabios directores, irá descubriendo el amor misericordioso del Padre manifestado a nosotros en Cristo Jesús. Esta conciencia, más aún experiencia del amor redentor de Dios en Cristo se irá convirtiendo en el núcleo de toda su vida y de todas sus obras” (p 36). Le costará varios años. Después, “Alfonso fue un antijansenista de tiempo completo” (p 35). El Dr. Londoño señala las cuatro etapas antijansenistas de Alfonso; eso significa que en ellas quedan incluidas muchas de sus obras, no sólo las de contenido teológico moral. Una de las más significativas de la segunda etapa es *Del gran mezzo della preghiera*, Venezia 1759, donde “crítica -capítulo por capítulo- cuatro puntos de la doctrina jansenista” (p 36). La tercera, “se inicia con motivo de la publicación del catecismo de Mésenguy en Napoles”, obra “condenada por Roma en 1757” y que Alfonso critica en varios momentos (p. 37). La última etapa, “se inicia con la expulsión de los jesuitas de Nápoles en noviembre de 1767”. Alfonso lo consideró un aviso a sus obras y a su Congregación y moderó la crítica al jansenismo, que centra en un punto “la concepción restringida de la salvación en Jesucristo” (p 38). Es la época apologética de Alfonso y este género, además de ser tardío, no pertenece a su mejor etapa de escritor porque no estaba preparado para ello (p 39). En 1772, Alfonso publicó en Nápoles el *Trionfo della Chiesa cioè Istoria dell'Eresie*, dedicada a Bernardo Tanucci.

El jansenismo ha sido uno de los temas más estudiados en la obra de san Alfonso, por el rechazo del mismo que hizo en su *Theologia moralis*, y por la defensa de la misma frente a los planteamientos de los "rigoristas". La monografía de G. Cacciatore, *S. Alfonso De'Liguori e il giansenismo*, Firenze 1944, a pesar de sus valores, ha quedado ampliamente superada; los recientes estudios sobre el jansenismo -con una inmensa bibliografía que supera los 20.000 títulos en los últimos cuarenta años-; la publicación de la correspondencia de Bernardo Tanucci y los congresos en torno a su figura; la crisis entre Roma y Nápoles por la publicación del *Catecismo* de Mésenguy, 1758-1760, apoyada por Tanucci y Bottari, impreso con la aprobación del arzobispo de Nápoles, cardenal Sersale: la traducción fue condenada por Clemente XIII, breve de 14 de junio de 1761, pero negaron el *exequatur* al breve pontificio Nápoles, Venecia, Milán, Turín, España y Francia; los estudios del segundo centenario de la muerte de Carlos III, entre otros temas, están pidiendo un replanteamiento metodológico de las clásicas posturas alfonsianas ante el complejo mundo jansenista en sus distintas vertientes: teológica, visión de la naturaleza humana, reforma de la iglesia, contenidos bíblicos, religiosidad popular, Compañía de Jesús, intereses políticos, etc...

La tesis de Noel Londoño hace bien el planteamiento metodológico que debe darse al tema de la Pasión en el complejo mundo cultural que vio surgir la no menos compleja obra de san Alfonso. No ha podido desarrollar varios de los temas insinuados, porque no era esa la finalidad de la tesis, pero ha dejado abierto el camino a futuras investigaciones.

Sobre los contenidos teológicos de la tesis poco puede decir un historiador, por eso nos limitamos a concluir con la palabra autorizada de F. X. Durrwell en la presentación de la obra: "Uno puede lamentar que san Alfonso no se despojara de los modelos de interpretación de su tiempo, que no hubiera tenido la ambición de hacer ciencia teológica, que hubiera querido 'leer el crucifijo' sólo para amarlo y hacerlo amar, sin la preocupación de una exacta sistematización de sus intuiciones. Pero su pensamiento lleva en sí mismo la crítica a las limitaciones de la teología de su época [...]. La teología de su tiempo afirmaba que la muerte de Jesús no era necesaria, puesto que cada uno de sus actos, al tener valor infinito era suficiente para satisfacer la justicia de Dios. Pero, igual que Jesús dice: 'Es necesario que el Hijo del Hombre muera', san Alfonso afirma también que la muerte de Jesús era necesaria, no ciertamente para *satisfacer* la justicia, sino para que se manifestara la *sobreabundancia* del amor de Dios".

En el don de su Hijo, el Padre "se hace Padre-para-nosotros engendrando a su Hijo por nosotros... El misterio de la encarnación es central en el pensamiento de san Alfonso. Como enseña el Padre Londoño, encarnación y cruz son inseparables en la visión alfonsiana; la muerte es la culminación del misterio de la encarnación. Por lo mismo, el santo pide que a través de la contemplación de la pasión pase el 'hilo de oro' de la fe en la

divinidad de Jesús, sin la cual, la pasión de Jesús no tendría sentido para nosotros.

De esta forma se halla ya cubierta la laguna, la más grave sin duda alguna de los misterios teológicos de la época: la ignorancia del misterio pascual [...]. Alfonso compartía la ignorancia que entonces se tenía sobre el sentido salvífico de la resurrección de Jesús, pero él, al mismo tiempo, la superó. Sabía que, efectivamente, el hombre no se salva si no es en comunión con Cristo... De aquí la insistencia que, al final de su vida, hace Alfonso sobre el papel salvífico que juega Cristo en su gloria celestial. Esto, también nos lo muestra excelentemente el autor [...]. Su estudio no sólo enriquece nuestros conocimientos sobre la historia de la teología y de la espiritualidad. Es también para el lector -yo mismo he tenido esta experiencia al leerlo- una invitación a sumergirse en el gran libro que fascinó a san Alfonso: "Cristo crucificado".

Manuel Gómez Ríos

*Storia religiosa dell'Austria* (= Europa ricerche 4), a cura di Ferdinando Citterio e Luciano Vaccaro, Collana promossa dalla Fondazione Ambrosiana Paolo VI, Milano 1997, 522 pp.

Nel settembre 1995 si è svolta la *XVII Settimana Europea della Fondazione Ambrosiana Paolo VI* a Villa Cagnola di Gazzada (Varese), sotto la direzione dei professori Cesare Mozzarelli e Giorgio Rumi: questa volta era dedicata alla «Storia religiosa dell'Austria». Relatori erano: Reinhard Härtel, Werner Maleczek, Johann Rainer, Domenico Caccamo, Grete Klingenstein, Claudio Donati, Peter Hersche, Elena Brambilla, Marcello Verga, Paola Vismara Chiappa, Elisabeth Garms-Cornides, Herbert Karner, Stefan Malfer, Otto Weiß, Andrea Zanotti, Giorgio Rumi.

Fra gli atti della *Settimana* si trova la relazione di Otto Weiß, membro dell'*Istituto Storico dei Redentoristi* a Roma: *Religiosità e correnti culturali nel cattolicesimo austriaco del secolo XIX*. (pp. 397-456). L'autore presenta, sullo sfondo di tre fasi del secolo XIX, alcuni personaggi che hanno a che fare con la religiosità in Austria. Analizza la loro azione, le loro concezioni e le loro idee, nonché i gruppi di cui fecero parte, con cui furono in comunicazione o in contrasto. Esamina le mentalità specifiche di tali gruppi, l'intreccio delle strutture politiche, ecclesiali, sociali e mentali che circondarono la vita di queste persone e ne condizionarono o ostacolarono l'attività. Alla fine l'autore cerca di operare una sintesi. Il cammino attraverso la religiosità e le correnti culturali dell'Austria cattolica nel secolo XIX comincia con il vicario generale del ramo transalpino dei Redentoristi, Klemens Maria Hofbauer (1751-1820), e con il romanticismo viennese. Passa poi al discepolo di Hofbauer, Johann Emanuel Veith (1788-1876), e all'ambiente ruotante intorno al filosofo cattolico Anton Günther (1783-1863) verso la metà del secolo XIX. Infine presenta, nel contesto della crisi di fine secolo, la persona

e l'attività, molto meno conosciute, dello scrittore Peter Rosegger (1843-1918).

Klemens Maria Hofbauer, il «santo del romanticismo viennese», nacque il 26 dicembre 1751 a Tasswitz nella Moravia meridionale. Nel 1784 entrò a Roma nella congregazione dei Redentoristi. Fu ordinato sacerdote nel 1785. Dal 1788 fu vicario generale per i territori posti al di là delle Alpi e dal 1787 al 1808 operò a Varsavia. Dopo la soppressione della casa di Varsavia nel 1808 prese a lavorare a Vienna, ove nel 1813 divenne rettore della chiesa di S. Orsola e confessore delle Orsoline. Qui egli esplicò una zelante attività caritativa e una intensa pastorale individuale soprattutto fra gli studenti e i professori. Riuscì a radunare attorno a sé una cerchia di persone, che andavano dagli ambienti più alti della corte a filosofi, scienziati e poeti di primo piano. Tra costoro c'erano, per esempio, Friedrich Schlegel, filosofo, orientalista, teorico del romanticismo e storico della letteratura, nonché il professore di diritto pubblico Adam Müller (1779-1829). Tra i suoi amici e discepoli più intimi ci fu il poeta e predicatore di Vienna Zacharias Werner (1768-1823). Alla domanda relativa allo straordinario influsso esercitato da Hofbauer sul cattolicesimo viennese l'autore risponde, che egli fu capace di innestare la pietà popolare su di una religiosità interiore più moderna e illuminata. Ciò gli fu possibile perché rispondeva allo spirito del romanticismo cattolico viennese. E continua: «Egli, pur racchiudendo nel suo carattere e nella sua religiosità una componente fondamentalmente conservatrice, seppe fare uso della ragione e fu nello stesso tempo un uomo profondamente credente, dalla profonda vita interiore e aperto a un aggiornamento della pastorale e della Chiesa» (p. 411).

Anton Günther e Johann Emanuel Veith erano ambedue discepoli di Hofbauer e si dichiararono in favore della «libertà della Chiesa e nella Chiesa». Günther cercò di presentare la teologia come una scienza, per dimostrare che la fede cattolica era legittimata davanti alla ragione. Johann Emanuel Veith, suo intimo amico e compagno di studi, era alla testa del gruppo raccolto attorno a Günther, che nel 1848 si scagliò sia contro i giuseppinisti che contro i conservatori.

Peter Rosegger nei suoi scritti auspicò una riforma della Chiesa: voleva la liturgia in lingua volgare, una predicazione nutrita di Bibbia, la lettura della Bibbia da parte del popolo, la valorizzazione dei laici in base al sacerdozio universale, l'elezione del vescovo da parte del clero diocesano, l'elezione del papa da parte dei vescovi, la dispensa dal celibato, il controllo del patrimonio della Chiesa ecc. Si impegnò anche per una riconciliazione delle confessioni religiose. Così, per esempio, appoggiò la colletta per l'erezione della *Heilandkirche* (chiesa del Salvatore) evangelica di Mürzzuschlag. Ma la sua grande simpatia per il buddismo dovrebbe forse darci da pensare sul suo cattolicesimo.

Lungo questo cammino attraverso la religiosità e le correnti culturali dell'Austria cattolica nel secolo XIX rappresentati da alcuni personaggi, a

cominciare da Klemens Hofbauer e dal romanticismo viennese, proseguendo per i tentativi di riforma del gruppo di Anton Günther e Johann Emanuel Veith fino allo scrittore Peter Rosegger, l'autore presenta - anche se non in maniera esaustiva e definitiva, «cosa impossibile in una così breve relazione» - la mentalità e la religiosità austriaca di un secolo estremamente interessante, ma anche molto difficile per la Chiesa e per il cristianesimo.

Adam Owczarski

Augustin WERNET, *I: Os Redentoristas no Brasil*, Aparecida 1995, 310 p.; *II: Os Redentoristas no Brasil: expansão da obra redentorista, 1920 a 1944*, Aparecida 1996, 341 p.; *III: Os Redentoristas no Brasil: crescimento, crise e renovação institucional, 1945 a 1972*, Aparecida 1997, 392 pp.

Escribir la historia de los misioneros redentoristas en el Brasil es una tarea gigantesca. Baste pensar que los documentos de la Provincia de São Paulo, recogidos sobre todo por el p. Julio Brustoloni, suman casi 150 volúmenes. Añádanse a eso los materiales publicados e inéditos de las demás Unidades de la Congregación en Brasil, la más joven de las cuales tiene ya 25 años de vida y labor misioneras.

Por otra parte, el número de publicaciones especializadas en la historia de la Iglesia en América Latina, y más concretamente del Brasil, ha aumentado considerablemente en los últimos años. No hace mucho salió el libro de F. TORRES-LONDOÑO (org.), *Paróquia e Comunidade no Brasil. Perspectiva histórica*, São Paulo 1997, 280 p., que ayuda a entender por qué los redentoristas holandeses y alemanes empezaron aceptando parroquias y pusieron como en segundo lugar las misiones itinerantes, que habían sido lo más característico del Instituto.

Hasta ahora ninguno se había animado a emprender el trabajo de redactar una historia de los redentoristas en Brasil, precisamente por la amplitud del tema y la multitud de materiales dispersos. El profesor Wernet asumió ese reto y lo supo llevar a término en tres volúmenes y más de mil páginas. Gracias a él tenemos una historia suficientemente amplia y concisa, que sirve como "punto de referencia" (I,5) para quienes después "encontrarán el campo más maduro para hacer una historia más completa" (III,6), como dice el presentador de la obra, P. Hélio Libardi.

El primer volumen va desde el año 1843 hasta 1919, es decir, desde las primeras peticiones para fundar en el Brasil hasta la primera expansión. En este número de *Spicilegium Historicum*, dedicado a la "recepción de la doctrina de san Alfonso", conviene recordar que fue precisamente Monseñor Antonio Ferreira Viçoso, asiduo lector del santo, quien introdujo la teología moral alfonsiana en el seminario e insistió en repetidas ocasiones (1843 y 1857-1858) para que los redentoristas fundaran en su diócesis de Mariana. Finalmente, en 1893, después de 7 peticiones y un intento fallido, llegaron a

Mariana dos redentoristas holandeses que fueron recibidos con todos los honores por los obispos y el pueblo. Poco después vendrán los misioneros venidos del sur de Alemania (1894), para encargarse de la animación misionera de la parroquia de Nuestra Señora Aparecida y de la zona de Goiás.

Luego de describir la gesta heroica de la fundación, el primer volumen dedica otros capítulos a la crisis y consolidación, la vida conventual y parroquial, las misiones, los santuarios y romerías y, finalmente, a la religión y la patria. Este último es, sin lugar a dudas, el capítulo mejor logrado en cuanto a interpretación de los hechos.

El segundo volumen comprende el período de 1920 a 1944. Comienza con la primera expansión de las dos viceprovincias de entonces: São Paulo hacia Rio Grande do Sul y Rio de Janeiro hacia Minas y Bahia. Describe luego la fundación de los redentoristas norteamericanos en Campo Grande (1929). Con estos tres grupos como protagonistas, el autor analiza las experiencias formativas, pastorales y comunitarias de cada uno de ellos hasta la época de la segunda guerra mundial.

El tercer volumen, del año 1944 a 1972, va desde la creación de la Provincia de São Paulo hasta la fundación de los redentoristas polacos en el santuario de Bom Jesus da Lapa. La mayor parte del libro está dedicada a presentar los diversos modelos formativos que se siguieron durante la época pre y postconciliar. Los dos últimos capítulos estudian la pastoral "ordinaria" de santuarios y parroquias, y la pastoral "extraordinaria" de las misiones itinerantes.

La aparición progresiva de los volúmenes se refleja también en la mejor presentación del texto. Baste ojear, en el primer volumen, el modo de citar la bibliografía (I,301-304); algunas repeticiones inútiles como las primeras vocaciones de São Paulo, la figura del arzobispo Arcoverde, o algunas citas (I,31=32; 24=38;24=40); y algunas imprecisiones: el encuentro entre san Alfonso y los pastores no fue en 1732 sino en 1730 (cfr. I,22) y la cita de Weiss es SHCSR 39 (1991) 41-98 (cfr. I,40 y II,329). En el volumen segundo hay un error de imprenta (II,157=276-277) y no faltan las repeticiones (II,36-37=146-147). El tercer volumen fue mejor revisado (cfr. sin embargo la cita de Mainwaring en III,8-9=39-40). Desde el punto de vista pedagógico hay que alabar el haber incluido los cuadros de personal, actividades apostólicas y vocaciones, y hay que lamentar la falta de mapas generales y particulares (así como alguna fotografía de personajes/obras y cuadros paralelos entre la historia civil del país y la de los redentoristas).

En cuanto historiador "externo" (no-redentorista), gran conocedor de la vida misionera y religiosa, estudioso de la Iglesia brasileña del siglo XIX, el autor tenía muchas ventajas para realizar esta obra con cientificidad y objetividad. Se destaca su esfuerzo constante, aunque no siempre logrado, por mantenerse imparcial en la interpretación de los hechos. En varias

ocasiones, tal vez por identificación inconsciente con el objeto de su investigación, el autor escribe "nuestra" Congregación, "nuestros" misioneros. En la contraposición que establece entre los pioneros holandeses (calculadores y exigentes: I,21, que venían sólo por obediencia: I,39. 70) y los pioneros alemanes (generosos, incondicionales, entusiastas: I,39. 47-48. 54. 107-109) no siempre ofrece razones suficientes para tales afirmaciones ni logra explicar por qué inmediatamente después los holandeses se expanden pastoralmente y los alemanes se quejan de inmovilidad (I,55-56. 85-86. 88-89. 241. 251. 260). Esto es sólo un signo de la complejidad de las situaciones analizadas y del riesgo en las comparaciones.

¿En qué medida también los misioneros alemanes reflejaban el rigorismo moral que caracterizaba entonces la Congregación en centro Europa? Esto es, aún hoy, algo difícil de esclarecer (cfr. I,170-172. 192). Como dice K. JOCKWIG: en la predicación misionera y en las confesiones los redentoristas alemanes no siguieron a su fundador, que hablaba del Dios de amor, sino que proclamaron un Dios del temor (*Die Volksmission der Redemptoristen in Bayern von 1843 bis 1873. Dargestellt am Erzbistum München und Freising und an den Bistümern Passau und Regensburg*, en *Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburgs*, Regensburg 1967, 41-408).

Otro punto discutible y difícil de delimitar, en el que seguramente el autor tuvo que meditar mucho, se refiere a las etapas o distribución de los volúmenes. ¿Por qué el primer período hasta 1919, y el segundo hasta 1944? Daría la impresión de que el motivo es porque en 1920 los redentoristas de São Paulo se extendieron hacia el sur y porque en 1944 fueron constituidos como Provincia, de modo que las etapas de las otras 9 Unidades del Brasil quedaron como absorbidas. Tal vez la abundancia de documentos de la Provincia de São Paulo inclinó la balanza a su favor, y eso no es culpa de São Paulo. Queda abierta la pregunta de si no es más "lógica" una división no cuantitativa sino cualitativa de las etapas. A modo de ejemplo: el primer período hasta 1929, el segundo comenzaría con la fundación de los norteamericanos en Campo Grande y llegaría hasta 1967, y el tercero estudiaría las crisis del postconcilio e incluiría los primeros años de la fundación polaca, sobre la que ya existe suficiente material editado.

Hay que reconocerle al profesor Wernet su trabajo de pionero, y agradecer a todas las Unidades redentoristas del Brasil su apoyo a esta obra, que permite entender la propia historia como memoria volcada hacia el futuro. Aunque el autor no lo menciona (porque no tiene relación directa con la llegada de los redentoristas), sea también la ocasión de recordar el centenario de Canudos (1897) y esperar que tristes hechos como ese no se vuelvan a repetir entre nosotros.

Noel Londoño

# NOTITIAE CHRONICALES

## I. – *Nomine*

Il p. Emilio Lage, nominato rettore della Casa Generalizia, ha lasciato la carica di segretario del nostro Istituto. Lo ringraziamo per il suo ottimo servizio durante sei anni. Il 4 marzo è stato destinato a succedergli come segretario il p. Adam Owczarski. Il p. Lage resta membro dell'Istituto.

Il p. Noel Londoño in settembre è stato eletto per un secondo sennio consultore generale (come rappresentante dell'America Latina).

## II. – *Attività dell'Istituto*

L'evento più importante per il nostro Istituto nel 1997 è stato il Congresso Internazionale per il III Centenario della nascita di s. Alfonso Maria de Liguori, svoltosi a Roma dal 5 al 7 febbraio, sul tema «*La recezione del pensiero alfonsiano nella Chiesa*». Il Congresso è stato coordinato da Manuel Gómez Ríos, membro dell'Istituto Storico.

Tra le altre attività svolte dai singoli membri dell'Istituto nel corso del 1997 segnaliamo le seguenti.

Il p. Alvaro Córdoba anche quest'anno ha continuato a raccogliere e registrare documenti intorno ai primordi della Congregazione in America Latina. Inoltre, ha continuato a svolgere le sue attività di professore di metodologia nella Accademia Alfonsiana.

Il p. Emilio Lage in occasione del III Centenario della nascita della Ven. Maria Celeste Crostarosa, nel Convegno di Studi Crostarosiani (Foggia 31 maggio - 1 giugno), ha tenuto una relazione sul tema «*Il cammino spirituale di Maria Celeste Crostarosa*».

Inoltre ha collaborato alla preparazione per la stampa degli *Atti del Congresso per il III Centenario della nascita di s. Alfonso* per la stampa.

Il p. Noel Londoño ha tenuto nei mesi di aprile e maggio in Brasile due corsi di esercizi spirituali sul tema «*La cristologia di s. Alfonso*».

---

Inoltre, in occasione del 25° anniversario della presenza dei Redentoristi polacchi in Brasile, ha tenuto a Salvador di Bahia una conferenza sul tema: «Spiritualità e mistica del missionario».

Il p. Manuel Gómez Ríos ha tenuto nelle case delle Oblate del Santissimo Redentore di Roma e di Ascoli Piceno alcune conferenze su: *Antonia María de la Misericordia, una mujer profética del siglo XIX.* e *El carisma de las oblatas: opción evangélica por la mujer prostituida*

Inoltre, ha assistito ai due convegni sul III Centenario della Nascita di Sant'Alfonso: Benevento-Sant'Agata dei Goti (13-14 settembre); Napoli (20-23 ottobre).

Il p. Giuseppe Orlandi anche quest'anno (come negli anni precedenti, a partire dal 1985) ha svolto la sua attività di docente nella Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense. Inoltre, ha tenuto relazioni su:

«*La recezione della dottrina morale di s. Alfonso in Italia durante la Restaurazione*», nel Congresso Internazionale per il III Centenario della nascita di S. Alfonso su «*La recezione del pensiero alfonsiano nella Chiesa*», Roma 5-7 marzo 1997;

«*S. Alfonso e la Puglia*», nella giornata di studio per il Centenario della nascita di S. Alfonso dell'Istituto Teologico Pugliese, Molfetta, 18 marzo 1997;

«*La carità in S. Alfonso*», nel convegno su «*I Redentoristi con il dono della carità nella missione al popolo*», Materdomini, 16-21 giugno 1997;

«*S. Alfonso e i religiosi*», nel convegno su «*La figura e l'opera di Alfonso de Liguori nel Sannio Beneventano*», Benevento-Sant'Agata dei Goti, 13-14 settembre 1997;

«*La missione popolare redentorista*», nel Simpósio Internacional «*Missão popular: Historia e desafios*», Porto, 7-10 ottobre 1997;

«*L'epistolario di s. Alfonso*», nel Convegno Internazionale per il III Centenario della nascita di S. Alfonso su «*San Alfonso M. de Liguori e la civiltà letteraria del Settecento*», Napoli, 22-23 ottobre 1997;

«*S. Alfonso scrittore*», nella tavola rotonda tenuta a Palermo il 12 dicembre 1997, in occasione dell'inaugurazione della mostra del libro alfonsiano, allestita dalla Biblioteca Centrale della Regione Siciliana.

Il p. Adam Owczarski è stato incaricato della continuazione della «*Bibliographie*» del p. De Meulemeester. Ha cominciato con la

raccolta e la registrazione nel computer delle pubblicazioni dei Redentoristi di tutto il mondo.

Inoltre, ha partecipato alla III Settimana Alfonsiana, Palermo 20-28 settembre 1997.

Otto Weiss anche quest'anno (come negli anni precedenti) ha scritto su temi redentoristi per vari enciclopedie (*Lexikon für Theologie und Kirche*, *Marienlexikon*, *Dictionnaire de la Spiritualité*, *Biobibliographisches Kirchenlexikon*). Per esempio, la voce *Veith, Johann Emanuel*, per il: *Biobibliographisches Kirchenlexikon*;

ha curato l'edizione degli Atti del congresso per il III Centenario della nascita di s. Alfonso su «*La recezione del pensiero alfonsiano nella Chiesa*»;

Ha partecipato a predetto Congresso con la relazione: «*Tra misericordia e rigorismo. La recezione del pensiero alfonsiano nei paesi germanici.*»

In oltre ha tenuto relazioni su:

«*Il modernismo in Germania. Temi, personaggi e giudizio storico*, nel Convegno Internazionale di Studi Storici su «*Il modernismo tra cristianità e secolarizzazione. Bilanci e prospettive*», Urbino, Fondazione Romolo Murri, 1-4 ottobre 1997;

«*Cattolici liberali nello Stato unitario italiano della seconda metà del XIX secolo*» nel Convegno dell'*Arbeitsgemeinschaft für die neueste Geschichte Italiens* su «*Chiesa e Stato in Italia dall'unificazione al fascismo*», Colonia, 2- 4 ottobre 1997;

«*Miti, pregiudizi e stereotipi nell'immagine italiana della Germania nell'Ottocento*», giornata di studio per gli studenti di storia ecclesiastica cattolica dell'Università di Francoforte, Istituto Storico Germanico di Roma, 13 ottobre 1997;

«*Difficoltà dell'espansione dei salesiani di don Bosco nell' Impero asburgico*», in occasione della presentazione del libro di Stanislaw ZIMNIAK, *Salesiani nella Mitteleuropa. Preistoria e storia della provincia Austro-ungarica della società di s. Francesco di Sales (1868-1919)*, Roma 1967, Istituto di Cultura Austriaco, Roma, 23 ottobre 1997.

3. – *Publicazioni dei membri dell'Istituto*

Il p. Emilio Lage ha pubblicato:

*I concetti fondamentali della spiritualità di Maria Celeste Crostarosa*, in AA.VV., *La spiritualità di Maria Celeste Crostarosa*, Materdomini 1997, 75-95;

*Suor Maria Celeste Crostarosa e la Congregazione del SS. Redentore*, *ibid.*, 99-131.

Il p. Manuel Gómez Ríos ha pubblicato:

*Alba de Aliste (1190-1564). El castillo, el señorío, el condado*, Roma 1997, 258 pp.;

*Antonia María de la Misericordia. Oblación y servicio a las más pobres*, Barcelona 1997 (Opera tradotta in italiano, inglese e portoghese);

*Las Vicarías de Alba y Aliste: hospitales, dotación de huérfanas, pósitos de granos y escuelas*, in *Anuario de Estudios Zamoranos 'Florián de Ocampo'*, Zamora 1997.

Il p. Noel Londoño ha pubblicato:

*Se entregó por nosotros. Teología de la Pasión de Cristo en San Alfonso de Liguori*. Presentación de François Durrwell, C.S.S.R. (Bibliotheca Historica Congregationis Ssmi. Redemptoris, Vol. XVII), Roma 1997, 137 pp.

*Actualidad de la doctrina espiritual de San Alfonso*, in *Dimensiones de la espiritualidad redentorista*, Roma 1997, 15-25.

*Jesucristo: revelación del amor de Dios Padre. Meditaciones sobre la cristología alfonsiana*, *ibid.*, 55-175.

*Nuestra Señora del Perpetuo Socorro - Imagen, favores y templos*, Roma 1997, 66 pp. (traduzione inglese: *Our Lady of Perpetual Help - The Icon, Favours and Shrines*, Roma 1997, 66 pp. – traduzione portoghese: *Nossa Senhora do Perpétuo Socorro - Imagem, Favores e Templos*, Roma 1997, 66 pp.)

Inoltre ha curato le seguenti edizioni :

*Ejercicios espirituales según san Alfonso* (Espiritualidad Redentorista, vol. 7), Roma 1997, 1997, 272 pp.

*Dimensiones de la espiritualidad redentorista* (Espiritualidad Redentorista, vol. 8), Roma 1997, 244 pp.

Il p. Giuseppe Orlandi ha pubblicato:

*Sant'Alfonso Maria de Liguori e la Puglia*, in «Rivista di Scienze Religiose», 11 (1997) 331-350;

*La carità in S. Alfonso M. de Liguori*, in AA.VV., *I Redentoristi con il dono della carità, nella missione al popolo* (Atti del Convegno dei Missionari Redentoristi dell'Europa Sud, Materdomini, 16-21 giugno 1997), a cura di S. Brugnano, Materdomini 1997, 19-51.

Il p. Adam Owczarski ha pubblicato:

*Powstanie placówki Redemptorystów w Warszawie i jej podstawy prawne* [L'istituzione della casa dei Redentoristi a Varsavia e i suoi fondamenti giuridici], in «Revertimini ad fontes» (Tuchów), 8 (1997/1) 9-46;

*Relacje pomiędzy Wikariatem zaalpejskim (warszawskim) a Zarządem Generalnym Zgromadzenia Najświętszego Odkupiciela za czasu pobytu św. Klemensa Hofbauera w Warszawie, 1787-1808* [I rapporti tra il Vicariato transalpino (di Varsavia) e la Congregazione del Santissimo Redentore dei tempi di San Clemente a Varsavia, 1787-1808], in «Revertimini ad fontes», 9 (1997/2) 9-43.

Otto Weiss ha pubblicato:

*Religiosità e correnti culturali • nel cattolicesimo austriaco nell'Ottocento*, in *Storia religiosa dell'Austria* (= Europa ricerche, 4), a cura di Ferdinando Citterio e Luciano Vaccaro, Fondazione Ambrosiana Paolo VI, Milano 1997, pp. 397-456;

*Chiesa cattolica, religione e società nella più recente storiografia tedesca*, in «Ricerche di Storia Sociale e Religiosa» 26 (1997), n. 52, 169-197.

Otto Weiß



## INDICE GENERALE

PRESENTAZIONE.....	7
--------------------	---

### LETTERE DEL SANTO PADRE IN OCCASIONE DEL TERZO CENTENARIO DELLA NASCITA DI S. ALFONSO

GIOVANNI PAOLO II, <i>Lettera al Reverendo Padre Juan M. Lasso de la Vega</i> .....	15
GIOVANNI PAOLO II, <i>Lettera al Cardinale Michele Giordano</i> .....	20

### I. L'IMPULSO ALFONSIANO

JUAN MANUEL LASSO DE LA VEGA, <i>Saluto ai partecipanti</i> .....	25
S. E. CARDINALE EDUARDO MARTÍNEZ SOMALO, <i>S. Alfonso e le sfide della nuova evangelizzazione alla vita consecrata</i> .....	29
1. – <i>Conversione ed evangelizzazione</i> .....	31
2. – <i>Opzione per i più poveri</i> .....	33
3. – <i>S. Alfonso e il rinnovamento dell'evangelizzazione</i> .....	35
4. – <i>Integrazione dei laici nella nuova evangelizzazione</i> .....	38
GIOVANNI VELOCCHI, <i>Cristo: centro della spiritualità alfonsiana</i> .....	41
1. – <i>L'incarnazione</i> .....	44
2. – <i>La passione</i> .....	50
3. – <i>La passione negli scritti</i> .....	55
4. – <i>Il metodo</i> .....	56
5. – <i>Il pensiero</i> .....	58
6. – <i>L'eucarestia</i> .....	61
a) <i>Il sacrificio della messa</i> .....	62
b) <i>La comunione</i> .....	65
c) <i>La presenza reale</i> .....	67

SABATINO MAJORANO, <i>Il popolo chiave pastorale di S. Alfonso</i> .....	71
1. – <i>L'esodo di Alfonso</i> .....	73
2. – <i>Il volto di Dio e dell'uomo</i> .....	77
3. – <i>Il diritto-dovere del popolo alla santità</i> .....	82
4. – <i>Le forme della comunicazione</i> .....	86
CONCLUSIONE .....	89
LOUIS CHATELLIER, <i>La mission populaire: Annonce prophétique du salut</i> .....	91
1. – <i>Dans une longue tradition</i> .....	93
2. – <i>De l'esprit missionnaire au souci de l'individu</i> .....	100
BILAN .....	109
ANTONIO NAPOLETANO, <i>La musica: una scelta pastorale di S. Alfonso</i> .....	113
1. – <i>Intento pastorale</i> .....	115
2. – <i>Caratteristiche della musica alfonsiana</i> .....	117
CONCLUSIONE .....	120
FRANCESCO CHIOVARO, <i>S. Alfonso Maria de Liguori. Ritratto di un moralista</i> .....	121
I. ESSERE MORALISTA A NAPOLI NEL 1700 .....	124
1. – <i>Morale alfonsiana e Congregazione Redentorista nella tempesta</i> .....	126
2. – <i>Contro la morale alfonsiana in Sicilia</i> .....	127
3. – <i>La «rivocazione» del Liguori</i> .....	129
<i>Probabiliorista?</i> .....	132
<i>E la nuova morale?</i> .....	134
II. «SONO STATO AVVOCATO» .....	137
1. – <i>La formazione</i> .....	139
2. – <i>L'avvocato della «Theologia Moralis»</i> .....	144
<i>Le fonti giuridiche</i> .....	144
<i>I trattati giuridici</i> .....	146
<i>Il modo di argomentare</i> .....	147

CONCLUSIONE .....	153
TERENCE KENNEDY, <i>Did St. Alphonsus practise practical Theology?</i> «Per venire dunque alla pratica»: Practice or pragmatism.....	155
1. – The importance of praxis or pratica for St. Alphonsus .....	157
2. – Pratica in his Spiritual Writings .....	158
3. – Moral theology as prudence in action .....	159
4. – Cose di pratica: rhetoric, priestly life and the missions .....	162
5. – Practical Theology and the Episcopal Ministry .....	165
SANTE RAPONI, <i>La chiamata universale alla santità in s. Alfonso.</i> <i>Il caso delle donne sposate</i> .....	169
1. – Breve scheda bibliografica .....	169
2. – Criteri di lettura della produzione alfonsiana nel suo complesso .....	171
3. – La santità: una proposta per tutti .....	174
4. – In che cosa consista la santità .....	176
5. – Santità e diversi stati di vita. Alcuni interrogativi .....	178
6. – S. Alfonso e s. Francesco di Sales a confronto.....	191
7. – Alfonso: una personalità complessa.....	196
8. – Attualità e limiti di un messaggio.....	201
CONCLUSIONE.....	202

## II. LA RECEZIONE DELLA DOTTRINA ALFONSIANA

GABRIELE DE ROSA, <i>La figura e l'opera di sant'Alfonso nell'evoluzione storica</i> .....	207
--	-----

FABRICIANO FERRERO, <i>La recepción del magisterio alfonsiano en las iglesias de España</i> .....	225
---	-----

I. SIMBOLISMO DE UN HECHO Y DE UNA FECHA.....	228
---	-----

II. CAUCES Y MANIFESTACIONES DEL AFIANZAMIENTO DEL MAGISTERIO ALFONSIANO EN LAS IGLESIAS DE ESPAÑA .....	231
---	-----

1. – El mercado del libro alfonsiano en los Reinos de España.....	234
--	-----

2. – Ediciones, versiones, compendios y prontuarios de las obras morales de San Alfonso .....	241
3. – La moral en la formación del clero español durante el siglo XIX .....	245
4. – De Lárraga a San Alfonso: «ligorización» de los manuales españoles de moral .....	251
III. CAUSAS Y CARACTERÍSTICAS DE LA ATENCIÓN QUE LA IGLESIA DE ESPAÑA COMENZÓ A PRESTAR A LA FIGURA Y A LAS OBRAS DE SAN ALFONSO. - CONCLUSIÓN .....	265
 OTTO WEISS, <i>Tra misericordia e rigorismo. La recezione della dottrina di s. Alfonso nei paesi germanici nell'Ottocento</i> .....	269
I. LA RECEZIONE DI S. ALFONSO NELLA PASTORALE E NELLA TEOLOGIA MORALE .....	270
II. RESISTENZE ALLA DOTTRINA E ALLA PERSONA DI S. ALFONSO IN GERMANIA .....	276
1. – Riserve sulle opere «edificanti» di s. Alfonso .....	276
2. – Controversie teologiche .....	278
3. – Opuscoli polemici .....	280
4. – Critiche mosse alla personalità di s. Alfonso .....	285
CONCLUSIONE .....	287
 JOHN SHARP, <i>The Alphonsian Mission in Britain and Ireland in the Nineteenth Century</i> .....	291
 CLAUDE LANGLOIS, <i>Régulation romaine et morale alphonstienne en France dans la première moitié du 19e siècle. Les propositions de Mgr Bouvier sur la morale conjugale</i> .....	309
1. – Présence liguorienne et nouveau questionnement sur la limitation des naissances .....	310
2. – 1822/1827, la déculpabilisation conditionnelle de la femme La «Theologia moralis» comme encyclopédie théologique .....	314
3. – Les nouvelles propositions de Mgr Bouvier acceptées par la Sacrée Pénitencerie au nom de Liguori .....	319
CONCLUSION .....	327

RAPHAEL GALLAGHER, <i>The moral of St. Alphonsus in the light of the "Vindiciae" Controversy</i> .....	331
1. – <i>The Immediate Background</i> .....	332
2. – <i>The Years of Public Controversy: 1873-1875</i> .....	338
3. – <i>Conclusion</i> .....	347

### III. IL CASO ITALIANO

GIUSEPPE ORLANDI, <i>La recezione della dottrina morale di S. Alfonso Maria de Liguori in Italia durante la Restaurazione</i> .....	353
PREMESSA .....	353
LA RECEZIONE NEI VARI STATI ITALIANI .....	362
1. – <i>Regno di Sardegna</i> .....	362
2. – <i>Regno Lombardo-Veneto</i> .....	379
a) <i>Veneto</i> .....	379
b) <i>Lombardia</i> .....	393
3. – <i>Ducati</i> .....	404
a) <i>Ducato di Parma</i> .....	405
b) <i>Ducato di Modena</i> .....	407
c) <i>Ducato di Lucca</i> .....	411
4. – <i>Granducato di Toscana</i> .....	411
5. – <i>Stato Pontificio</i> .....	413
6. – <i>Il Regno delle Due Sicilie</i> .....	421
a) <i>Napoli</i> .....	421
b) <i>Sicilia</i> .....	442
CONCLUSIONE .....	445
GIUSEPPE ORLANDI, <i>Il «Caso Panzuti»</i> .....	453
1. – <i>P. Calogero Giaccone</i> .....	454
2. – <i>Inizio della polemica</i> .....	457
3. – <i>Smentita della Santa Sede</i> .....	461
4. – <i>La «Theologia moralis» del p. Biagio Panzuti</i> .....	466
5. – <i>Ricorso al re</i> .....	469

6. – <i>I revisori romani</i> .....	473
7. – <i>S. Congregazione dell'Indice</i> .....	480
8. – <i>Autorizzazione condizionata</i> .....	488
9. – <i>Una strada sempre più erta</i> .....	493
10. – <i>Condizionamenti politici</i> .....	497
11. – <i>Calo di tensione</i> .....	499
12. – <i>Una vittoria senza trionfo</i> .....	501
13. – <i>Una soluzione che fa testo</i> .....	506
CONCLUSIONE.....	509

#### IV. AN «HISTORICAL ESSAY»

HAMISH F. G. SWANSTON, <i>The voice of the poor in the writings of S. Alfonso</i> .....	517
1. – <i>The «pro bono» Lawyer</i> .....	526
2. – <i>A Strange Beast appearing on its own Stage: li Shiorentine</i> .....	551
3. – <i>Telling Tales amid Tellers of Tales</i> .....	565
4. – <i>The Shareable Language</i> .....	581
5. – <i>«Con modo semplice»</i> .....	592
6. – <i>«Ecco il momento della rivoluzione»</i> .....	595
7. – <i>«...et usque ad ultimum terrae»</i> .....	602

#### CRONACA DEL CONGRESSO

MANUEL GÓMEZ RÍOS, <i>Crónica del Congreso Internacional del III Centenario de S. Alfonso M. de Liguori (1696-1787)</i> .....	621
INDICE DEI NOMI .....	629
INDICE DEI LUOGHI .....	655
NOTITIAE BIBLIOGRAPHICAE .....	661
NOTITIAE CHRONICALES.....	673
INDICE GENERALE.....	679



Stampato nel mese di febbraio 1998  
in Isola del Liri (Fr)

---



La Rivista  
SPICILEGIUM HISTORICUM  
Congregationis Ssmi Redemptoris  
è una pubblicazione dell'Istituto Storico  
della Congregazione del Santissimo Redentore

DIREZIONE

Noel Londoño (Preside dell'Istituto Storico)  
Adam Owczarski (Direttore)

DIRETTORE RESPONSABILE

Giuseppe Orlandi

REDATTORE

Otto Weiß

CONSIGLIO DI REDAZIONE

Alvaro Córdoba, Manuel Gómez Ríos, Emilio Lage, Noel Londoño,  
Giuseppe Orlandi, Adam Owczarski, Otto Weiß

COLLABORATORI

Hernán Arboleda, Francesco Chiovaro, Fabriciano Ferrero, Sabatino  
Majorano, Antonio Marrazzo, Sante Raponi

SEDE CENTRALE

Istituto Storico C.Ss.R.  
Via Merulana, 31  
C.P. 2458  
Tel [39] (0)6 494901  
Fax [39] (0)6 49490243

APPROVAZIONE ECCLESIASTICA

Visto e approvato, Roma 3 dicembre 1997  
Joseph W. Tobin  
Superior Generalis

Autorizzazione del Tribunale di Roma  
N. 310 del 14 giugno 1985

*Ogni collaboratore si assume la responsabilità di ciò che scrive*

---

SANCTO ALFONSO M. De LIGUORI  
ter centesimo anno ab eius ortu recurrente

\*\*