

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»¹.

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

¹ F. VENTURI, *Settecento riformatore*, Einaudi, Torino 1969, 4.

XIV riaffiorarono le speranze di rinnovamento², 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 Vienna³.

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,

² G. ORLANDI, *Il Regno di Napoli nel Settecento*, in SHCSR 44 (1996) 5–11.

³ 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»⁴. 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

⁴ 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 Mezzogiorno⁵, 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»⁶. 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-

⁵ F. VENTURI, *op. cit.*, 133.

⁶ 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 Paolo⁷. 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

⁷ 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 divote» quelle «di chi pretendesse di passare per Maria tutte le divote 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»⁸. 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

⁸ 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^e 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 canto⁹.

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

⁹ 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 chiarezza¹⁰? 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 pastoralità operativa, lucida, moderna nel linguaggio per il popolo, per lo stesso popolo che praticava le cappelle serotine, come ci ricorda Rey-Mermet¹¹, 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-

¹⁰ M.C. CROSTAROSA, *Le lettere*, a cura di R. Librandi e A. Valerio, Editrice San Gerardo, Materdomini 1996, 27-31.

¹¹ 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 Weiss¹². 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»¹³.

¹² O. WEISS, *Wer war Alfons von Liguori und was wollte er?*, in *SHCSR* 44 (1996) 395-418.

¹³ 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»¹⁴. 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 proibizione¹⁵. 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”»¹⁶.

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.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ivi*, 395, n. 1.

¹⁶ *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 muratoriana 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».