

IL DRAMMA DI LUIGI PUECHER PASSAVALLI, ARCIVESCOVO ANTIINFALLIBILISTA*

Frederic RAURELL

I. TESTIMONE PROFETICO D'UN TEMPO TRAVAGLIATO

1. *Un filone quasi nascosto*

Luigi Puecher Passavalli visse e si mosse in un'epoca che è stata certo studiata, ma con l'occhio fisso sulle drammatiche vicende del Risorgimento; l'aspetto religioso lo si è visto prevalentemente nell'ottica del «caso di coscienza» degli italiani dell'Ottocento. Ma in questi ultimi anni si è cominciato a studiare più a fondo la vita della Chiesa, che riprende faticosamente il suo corso, dopo la tormenta rivoluzionaria e napoleonica, per svilupparsi con ritmo crescente lungo tutto l'arco del secolo XIX. Comincia a delinearsi, nei lavori degli storici più avvertiti e consapevoli, l'esigenza di intraprendere una approfondita ricerca mettendo a frutto gli strumenti dell'indagine storiografica attraverso soprattutto l'esame delle fonti documentarie, tanto vaste quanto neglette, contenute in archivi ecclesiastici e statali.

L'opera di Severino Ploner va collocata nel contesto dell'interesse crescente per la storia dei secoli XIX-XX. Quest'opera sul Puecher Passavalli ci impedisce di accusare la Provincia Cappuccina di Trento di essere stata tarda e immemore. Lo studio di Plo-

* Conferenza tenuta a Trento il 13 novembre 1998 sul libro di Severino PLONER, *Luigi Puecher Passavalli, arcivescovo, testimone sofferto del Vaticano I, precursore profetico del Vaticano II*. Prologo di Frederic Raurell. Civis, Studi e Testi, Trento 1998. Luigi Puecher Passavalli, dell'ordine dei frati Cappuccini, nacque a Calliano (Trento) nel 1820 e muore a Morrovalle (Marche) nel 1897. Svolse ministeri di grande responsabilità: provinciale di Trento, predicatore apostolico, arcivescovo di Iconio, oratore ufficiale al Concilio Vaticano I. Per le molte sue prese di posizione in merito agli avvenimenti ecclesiastici e politici del tempo fu un personaggio molto discusso. Lo studio di Ploner è uno squarcio, inedito, di storia dell'Ottocento italiano.

ner ci fa scoprire come la stima per la storia locale e per i personaggi singoli è una strada da percorrere per trovare la propria identità senza dimenticare la storia universale, anzi per raggiungerla. Infatti, questa storia «locale» è segnata da un uomo, Puecher Passavalli, che amò appassionatamente la Chiesa nell'Urbe e nell'Orbe in circostanze e momenti canviati e canvianti, travolti e travolgenti. Contro le rivendicazioni infantili di una spontaneità che si pretende unica creatrice, è urgente meditare le lezioni e le leggi che vengono dalla storia, sia per l'intelligenza delle civiltà sia per l'intelligenza vivente della Chiesa. Il radicamento intelligente nel passato è garanzia della proiezione nel futuro; il presente altro non è che il punto nevralgico di questa dialettica. È qui che nascono i profeti.

A questo tipo di approcci risulta adeguato quel testo citato più di una volta dal Puecher nelle prediche alla curia papale e al popolo: «Guardate alla roccia da cui siete stati tagliati, alla cava da cui siete stati estratti»¹, un testo che nella storia di Israele cerca di armonizzare il particolare con l'universale, la fedeltà al passato con l'ascolto del presente.

L'opera del Ploner ci fa vedere come l'insieme di documenti della vita e della personalità di Puecher costituisce un aureo e quasi nascosto filone della vita ecclesiastica ed ecclesiale del secondo Ottocento. La lettura di questo lavoro scopre come il nostro biografato ha bisogno soprattutto di essere studiato con un certo distacco, ma sempre nel contesto del suo tempo, tenendo conto dei cammini della teologia, della Scrittura, delle dottrine politiche allora circolanti, specialmente negli ambienti ecclesiastici. Infatti Puecher, malgrado non fosse uno studioso, benché sì uomo di cultura e di sensibilità per leggere l'oggi della società e della Chiesa, intuisce il valore di quello che poco dopo costituiranno i movimenti rinnovatori nel cattolicesimo: il movimento biblico, la rinascita della patristica, il movimento liturgico e il movimento ecumenico. Sono i movimenti che prepareranno la nascita di una nuova coscienza ecclesiale. In questo senso l'arcivescovo di Iconio appare come un precursore dei tempi nuovi, dotato di spirito profetico proprio perchè attento al suo momento storico².

Come suole avvenire per i protagonisti della storia, anche sulla persona del nostro personaggio, volutamente ignorata all'interno della Chiesa e dell'Ordine in quanto figura scomoda, si sono accumulati giudizi e pregiudizi, dimenticando spesso che il passato va capito, prima di essere condannato³. Lo studio della storia rappresenta sempre l'esercizio di una maniera determinata di pensare.

1. Is 51,1b. Il profeta invita gli ebrei a ricordarsi di Abramo in un momento travolto e travolgente, ma che sarà per Israele di liberazione e di ritorno. Puecher legge questo testo sapendo che appartiene ad un insieme le cui parole non sono un discorso organico, ma piuttosto un invito all'ascolto, ad un modo di tendere l'orecchio per cogliere il mistero di Dio ed il senso della chiesa e del mondo.

2. La Conciliazione, per esempio, prima che nei Patti del Laterano dell'11 di febbraio di 1929, fu sancita nella visione e nel cuore di uomini come Puecher Passavalli.

3. Ricordo quando il papa Giovanni XXIII visitò l'Università Gregoriana di Roma nel 1960 che ci rivolse l'invito ad avere un cuore per capire la storia. Paolo VI, commemorando Louis Duchesne (la sua grande opera *Histoire ancienne de l'Église*, I-III, Paris 1906-1910, fu proibita nei seminari nel 1911 e nel 1912 collocata nell'Indice: AAS, 3, 1911, pp. 568-569; AAS, 4, 1917, 145) diceva che diventa estremamente delicato e difficile studiare la storia della Chiesa (PAOLO VI, *Allocuzione per Mons. Duchesne*, 24 maggio 1973, in *Osservatore Romano* 25 maggio 1973, p. 2).

2. Leggere la storia non solo in prospettiva di storia delle idee

Questa potrebbe essere una maniera suggestiva di presentare la storia della Chiesa e del nostro personaggio. Ma bisogna prendere posizione; non basta l'esposizione rigorosa delle idee del tempo, bisogna amare i problemi. È allora quando il lavoro storiografico diventa provocazione, invito ad una lettura ulteriore.

L'opera di Ploner permette di renderci conto di come sia sempre importante dare spazio alla cultura ambiente nei suoi diversi aspetti filosofico, teologico e sociale del tempo⁴. Infatti quando si parte da un documento ed intorno ad esso si raccolgono alcuni elementi importanti bisogna non perdere la capacità di riflettere e di entrare nella comprensione degli avvenimenti. La Chiesa non vive ed opera nell'astratto, ma nelle condizioni sempre mutevoli di spazio e di tempo. Eppure, essa non si può identificare con nessuna forma determinata di civiltà, con nessuna forza politica, con nessun sistema scientifico o filosofico⁵. Il rischio della Chiesa, come lo vede Puecher Passavalli, è quello di limitarsi alla custodia di situazioni che hanno esaurito la loro funzione, invece di trovare nella fede la forza e la luce per incarnare in nuovo modo valori antichi.

L'appello alla storia è sempre un atto equivoco. L'assioma ammirevole *historia magistra vitae*, che condensa un'esperienza millenaria e, al tempo steso, un principio di alta cultura, non è privo di ambiguità, e la stessa parola «storia» copre contenuti e metodi disparati⁶. Ploner è consapevole di quest'ambiguità, come lo dimostra lo sforzo di contestualizzare nel possibile la figura e l'opera del suo biografato.

4. Presentare la storia della Chiesa solo in prospettiva di storia delle idee diventa una tentazione apologetica per descrivere la storia della Chiesa come *Historia Salutis*. Ciò rischia di offrire una storia ideologizzata. Il rischio è che questa storia, allora, sia riservata a chi appartiene a questa realtà, a chi crede previamente in questa storia di salvezza. Ci sembra che questo sia il limite dell'opera di J. LORTZ, *Storia della Chiesa considerata in prospettiva di storia delle idee*, I-II, Alb 1966-1967.

5. Questo non è stato sempre tenuto in conto da quel gruppo di docenti delle discipline filosofiche che intorno alla metà del secolo XIX, dalle cattedre dei collegi romani (perciò fu dato a questo gruppo il nome di «Scuola Romana»), in particolare dell'Università Gregoriana, diedero vita a un indirizzo filosofico-teologico ben preciso che attraverso il ritorno specialmente a S. Tommaso, intendeva affiancare il magistero pontificio nella lotta contro il razionalismo, il materialismo, la massoneria, il liberalismo, il socialismo, ecc. rafforzando in tal modo l'autorità del papa nella lotta contro la modernità in genere.

6. Per molti secoli, nel Medioevo e fino in pieno XIX secolo, la storia fu considerata come una raccolta di «modelli», degli *exempla*, e il suo intento come un'impresa morale. Gli «insegnamenti» della storia non possono ridursi a queste lezioni, il cui riferimento al passato implica l'immobilismo dell'uomo e delle società. Troppo spesso la storia della Chiesa è stata trattata soltanto come un repertorio nel quale tanto il teologo che il pastore attingevano enunciazioni e norme belle e fritte, salvo pensare ad alcuni adattamenti casuistici. Chenu ritiene che questo modo di leggere la storia è un positivismo che svuota la dimensione essenziale di un'economia che mette in moto e anima la venuta di Dio nella storia (cf. M. D. CHENU, *Preface*, all'opera di P. PIERRARD, *Histoire de l'Église catholique*, Paris 1978, p. 5). In verità la storia entra nel tessuto della fede, che in essa trova non solo dei materiali esemplari, ma l'intelligenza del proprio dinamismo; poiché «lo Spirito che conduce il corso dei tempi e rinnova la faccia della terra, è presente a questa evoluzione» (*Gaudium et spes* 26).

3. La storia tra memoria e mito

La storia come disciplina è sempre stata bersaglio di numerose frecciate: è falsa, è pericolosa, è un mucchio di carte... E se gli storici si possono permettere di ignorare gli scherni e i dubbi di H. Walpole, di M. de Unamuno, di J. Fuster, di J. Ortega y Gasset, o perfino di J. W. Goethe, devono però fare i conti con Aristotele. Questo pensatore, dopo tutto, pose le fondamenta di molte scienze e inoltre fece proprie, in un modo o nell'altro, tutte le altre, eccezione fatta per la storia e l'economia. Egli non si limitò a deridere la storia: la respinse completamente nel celebre passo del nono capitolo della *Poetica*: «*E perciò la poesia è più filosofica e più elevata della storia, perché la poesia esprime piuttosto l'universale, la storia il particolare. Attenersi all'universale è attribuire ad un individuo di una determinata natura i pensieri e le azioni che per legame di necessità e di verosimiglianza convengono a tale natura, e a codesta universalità mira la poesia quando mette i nomi ai suoi personaggi; attenersi al particolare è dire invece le azioni che effettivamente compì Alcibiade e i casi che gli capitarono.*»⁷

Ma non è solo dal nono capitolo della *Poetica* che la storia è assente: lo è dell'intera opera aristotelica: le testimonianze del passato o il passato come fonte di paradigmi sono una cosa, la storia come studio sistematico, come disciplina, è un'altra. Non ha sufficiente peso né sufficiente valore filosofico, neppure in confronto alla poesia; non può essere analizzata, ridotta a principi, resa sistematica; ci dice semplicemente che cosa il tale fece o patì; non stabilisce verità; non ha uno scopo profondo e universale. Tutti i filosofi greci, fino all'ultimo neoplatonico, furono indifferenti alla storia come disciplina⁸.

Cinquecento anni dopo Aristotele, Luciano pubblica (164 d.C.) uno studio sistematico di storiografia: *Come bisogna scrivere la storia*⁹. In quest'opera, miscuglio di regole e principi, ormai divenuti luoghi comuni nell'educazione retorica e superficiale, Luciano ancora contrappone la storia alla poesia.

Perché proprio la poesia? Ovviamente perché Aristotele e gli altri per poesia intendevano l'epica, la lirica tarda¹⁰, la tragedia che rievocava i grandi personaggi e i grandi eventi del passato. La questione non era se o fino a che punto tale poesia fosse storicamente attendibile – nel senso in cui ci poniamo oggi questo genere di domanda riguardo all'epica classica – bensì il tema più profondo dell'universalità, della verità sulla vita in generale, in breve, il rapporto fra mito e storia, intendendo miti come quello di Prometeo, di Ercole o della guerra di Troia.

7. διὸ καὶ φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποιήσις ἱστορίας ἐστίν. *Poëtica*, ed. J. Farran, Barcelona 1926, p. 13.

8. Questo è un aspetto sul quale si sofferma con attenzione lo storico inglese M. I. FINLEY, *The Use and Abuse of History*, London 1975², un'opera realizzata con minuziosità artigianale, caratteristica del neopositivismo. Per lui, come per tanti altri, la storia è una scienza in processo di costruzione: difficile, complessa, molto più scomoda della vecchia storia accademica, che i suoi manuali e le sue regole consacrata da secoli e dalla sapienza degli studiosi da Tuciddide a Ranke.

9. *Luciani Opera*, M. D. MacLeod ed., vol III, Oxford 1985. Su questo punto risulta gratificante la consultazione di G. AVENARIUS, *Lukians Schrift zur Geschichtsschreibung*, Meisenheim im Glan 1956, pp. 22-37.

10. Come quella, per esempio, di Pindaro (522-450 a.C.). La poesia di questo autore greco costituisce una delle cime più alte della lirica universale.

L'atmosfera in cui i padri della storia si misero all'opera era impregnata di mito, senza mito essi non avrebbero potuto neppure cominciare il loro lavoro¹¹. Nell'interminabile polemica suscitata dallo storico tedesco L. von Ranke nella sua celebre domanda: «wie ist es eigentlich gewesen» spesso si trascura una domanda fondamentale: quali sono le «cose» che meritano o esigono la considerazione necessaria perché si possa stabilire come esse «erano veramente»?¹² Questa domanda sembra presente nella monografia di Ploner.

4. Nucleo fondamentale della storia della Chiesa nel secolo XIX

La figura di Puecher Passavali così come ci viene presentata nel lavoro di Ploner appare strettamente e criticamente legata con ciò che costituisce il nucleo fondamentale della storia della Chiesa nel secolo XIX: questo nucleo si trova nella risposta che la Chiesa intende dare alla «provocazione» del mondo moderno. Il periodo che culmina con il Concilio Vaticano I si potrebbe definirlo come il momento della difensiva e dell'antimodernità, che dopo diventerà dell'antimodernismo.

Per lungo tempo, anche se in modi alterni e non sempre pacifici, la Chiesa e il mondo occidentale avevano vissuto in una sostanziale simbiosi culturale: ed era la Chiesa ad averne il controllo. Il senso della storia umana era dato dai valori religiosi; la vita dell'individuo e dei diversi gruppi e ceti sociali era ritmata da stagioni legate alla vita liturgica della Chiesa. La Chiesa aveva il «monopolio della verità», e tale monopolio le era sostanzialmente riconosciuto. È l'avvento di nuove forme di sapere che finisce per mettere in causa quel monopolio: le nuove forme erano fondate su istanze incompatibili con quella visione unitaria fondata su una concezione teocratica. La Chiesa cominciava a perdere il suo potere, anche se restava sostanzialmente dominante in quanto perdurava il substrato culturale che in lei aveva avuto origine. La sua reazione era costante di fronte a questi nuovi saperi che producevano anche nuove razionalità e forme di organizzazione politico-sociale: la condanna era netta, inequivocabile. E i nemici erano abitualmente fuori dal grande alveo della sua cultura.

Ma alcuni, fra i quali Puecher Passavalli, cominciano a rendersi conto che tale lotta non poteva durare a lungo, che bisognava assumere un nuovo atteggiamento di fronte al moderno stato di cose. Il problema veniva sollevato in ambito ecclesiale e politico, per poi allargarsi alle scienze religiose. È il momento in cui la Chiesa si concentra su se stessa. Eppure, e paradossalmente, in questo ripiegarsi della Chiesa su se stessa non tutto sarà negativo. Infatti, vi è anche un momento di apertura, poichè costretta a sciogliersi da ogni legame di dipendenza e concentrandosi in ciò che determina la sua identità potrà cominciare a seguire la strada verso una consapevole autonomia¹³.

11. I padri della storia erano greci. Gli studiosi di storia antica ne sono molto fieri, al punto di dimenticare che alcuni dei grandi uomini (abbiamo già parlato di Aristotele) dell'antichità non consideravano tale fatto come qualcosa di cui essere particolarmente orgogliosi. Cf. J. P. VERNAN, *Mythe et pensée chez les grecs*, Paris 1965.

12. Il «wie ist es eigentlich gewesen» si sente fortemente nella grande opera di L. VON RANKE, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*, I-III, Berlin 1839-1847. L'autore cerca tenacemente l'«oggettività» e la «minuziosità».

13. Ma questa strada che avrà un nome «Questione Romana» sarà per i cattolici italiani una

5. Il secolo XIX, un secolo complesso

La complessità del secolo XIX si vede nella mescolanza di problemi religiosi e interessi politici, negli atteggiamenti iniziali e negli sviluppi successivi. Ciò rende difficile una presentazione distanziata e obiettiva. La frattura fra temporale e spirituale si consuma definitivamente una volta raggiunta l'unità d'Italia, che comporta la perdita del potere dei papi, e tale frattura provoca un dramma in molte coscienze. Tutta questa complessità genera una discussa problematica storiografica relativa al comportamento del papa, della gerarchia e dei cattolici e –di conseguenza– della teologia nelle sue diverse espressioni sistematiche e pastorali¹⁴. Nelle *Prediche* Puecher Passavalli mostra la sua preoccupazione di fronte al fenomeno della sacralizzazione liturgica dei diversi soggetti politici. Lo vediamo attento ad accogliere quanto di progressivo ed innovativo i «liberali» offrono in termini di eguaglianza civile e riforme sociali e religiose, convinto che «moderne» ed «illuminate» innovazioni possono coesistere con una serena adesione all'insegnamento cristiano.

Descrive bene questo momento E. Vilanova: «La Chiesa è sconcertata; si vede a confronto con le ideologie di moda ed è al tempo stesso ossessionata, violentata dagli eventi, a volte in modo odioso. Come qualunque altra società, essa ripone la sua fiducia nell'ordine istituito, da lei cristianizzato o –meglio– sacralizzato, con il prestigio di una cristianità un tempo gloriosa ma ora discussa. L'ordine istituito è stato rovesciato appunto dai fatti e dalle ideologie. La rivoluzione francese si era resa odiosa; la restaurazione è la sua speranza, grossolanamente politica e nel suo onnipotente promotore, Clemente Lotario Metternich (1773-1859). Il vangelo ne illumina appena i passi.»¹⁵

vera *Via Crucis*: come conciliare unità nazionale e indipendenza del papa? All'interno del cattolicesimo italiano ci sarà il gruppo di coloro che difenderanno i privilegi della Chiesa contro i tentativi di laicizzazione; in una posizione di centro, ci sono coloro che sono persuasi che il papa non sia competente nelle questioni politiche; all'ala sinistra ci sono coloro che propendono per un rinnovamento della Chiesa sia nelle strutture sia nel dogma. Le loro posizioni sono anticipatrici del modernismo, inteso genericamente come il movimento teologico cattolico alla svolta del XX secolo, che nasce dal tentativo di conciliare il «vecchio credo» con i «tempi nuovi», di chiamare la fede alla soluzione dei problemi del presente. Secondo una curiosa definizione piuttosto generica ma vera e bella del Tyrrel, «Modernismo significa fede nel cattolicesimo, ma significa anche fede nel mondo moderno» (C. TYRREL, *Through Scylla and Charybdis; or The Old Theology and the New*, London 1907, p. v).

14. Si affermava, sulla base della libertà ormai penetrata ovunque, la secolarizzazione, alla quale in genere gli uomini di Chiesa erano indotti ad attribuire un «non valore» anziché considerarla un fenomeno storico, con caratteristiche proprie. Venivano così a trovarsi, ancora una volta, sullo scenario tardo-ottocentesco due entità ben costituite: modernità e tradizione; società patriarcale e società industriale. Modernità e tradizione sembrano due sorelle nemiche, come se la modernità fosse alla sua radice necessariamente antireligiosa o areligiosa e la tradizione o l'antimodernità fossero religiose. L'urto fatale tra queste due *Weltanschauungen* è ben analizzato da D. MINOZZI, *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Torino 1993, principalmente pp. 16-24. Alcuni si ponevano la domanda sulle possibilità della fede in Dio in una società che cominciava a porsi affatto il problema di Dio. Nascevano ormai degli interrogativi sul significato possibile della fede per un cristiano in un mondo le cui attese non fanno più riferimento alla Chiesa e alle volte neanche al cristianesimo.

15. E. VILANOVA, *Storia della teologia cristiana*, III, Roma 1995, p. 364.

6. *La Chiesa al tempo di Pio IX*¹⁶

Nel pontificato del predecessore di Pio IX, Gregorio XVI (1831-1846) si comincia a sentire il bisogno di riforme nello Stato Pontificio, la necessità di una maggiore partecipazione dei laici nelle cariche, ma la Chiesa reagisce con un atteggiamento ostile al movimento unitario nazionale, sempre più vivo, che proprio perciò diventa avverso alla Chiesa e mira al rovesciamento della sovranità papale.

Alla morte di Gregorio XVI, nel 1846, la chiesa romana sembrava un promontorio minacciato da ogni parte, ultimo rifugio dell'*ancien régime*. Il 28 agosto 1847 Renan scriveva: «Per me è ormai chiaro come la luce del giorno che il cristianesimo è morto, e morto per davvero, e che non se ne potrà fare più nulla di serio, almeno se si rifiuta di trasformarlo.»¹⁷ Ora, da un anno regnava a Roma un giovane pontefice, Pio IX Mastai, cui un passato caritatevole, un sorriso accattivante, le riforme introdotte negli stati pontifici, le garanzie che pareva aver offerto al movimento nazionale italiano, avevano dato una reputazione piuttosto fittizia, di liberalismo; una reputazione che fu smentita quando, dopo essere scappato da Roma dove G. Mazzini e G. Garibaldi avevano proclamato la Repubblica romana (1848), Pio IX riottenne la sua capitale grazie all'intervento delle truppe francesi. Da allora Pio IX si mostrò ostile a tutto ciò che poteva sapere di liberalismo, incoraggiato in questa strada dal suo potente e impopolare segretario di Stato G. Antonelli¹⁸.

16. Per tutto ciò che riguarda la figura, il pontificato e il tempo di Pio IX è quasi imprescindibile la preziosa trilogia di G. MARTINA, I: *Pio IX (1846-1850)*. *Miscellanea Historiae Pontificiae*, Roma 1974; II: *Pio IX (1851-1866)*. *Miscellanea Historiae Pontificiae*, Roma 1986; III: *Pio IX (1867-1878)*. *Miscellanea Historiae Pontificiae*, Roma 1990. L'A. si mostra attento ai problemi storiografici e metodologici. È anche di grande utilità la sua opera: *La Chiesa nell'età dell'assolutismo, del liberalismo, del totalitarismo*. Il terzo volume è: *L'età del liberalismo*, Brescia 1987. Sono importanti per la monografia di Ploner su Puecher Passavalli i tre grandi temi: *La Questione Romana*, pp. 159-182; *Il Sillabo di Pio IX*, pp. 183-200; *Il Concilio Vaticano*, pp. 201-227. Il *Sillabo* renderà quasi impossibile ogni forma di dialogo con i non credenti. Victor Hugo farà dire al papa: «Io sono l'autorità, sono la certezza e il mio isolamento, Dio, vale la tua solitudine» (*Les misérables*, Paris 1866, p. 34). La sensazione di essere degli assediati si faceva tanto più netta nei cattolici, quanto più essi vedevano assottigliarsi le loro file.

17. E. RENAN, *La réforme intellectuelle et morale*, Paris 1872, p. 24. Puecher Passavalli fu uno di quelli che sentivano la necessità di trasformare il cristianesimo in ascolto al Vangelo e ai nuovi tempi.

18. Antonelli fu uno dei grandi avversari di Puecher Passavalli sin da quando questi era predicatore apostolico. A questo proposito è illustrativo il giudizio di Martina su Antonelli: «Le lacune teologiche (del papa Mastai) si sarebbero rivelate di una certa gravità, davanti alle controversie dottrinali sorte nel suo pontificato, che contenevano in germe la crisi modernista del primo Novecento, e di cui Pio IX colse soltanto gli aspetti negativi. Infine, anche in curia mancavano studiosi veramente profondi, e, in genere, anche per le arti dell'Antonelli, che rimosse lontano da Roma quanti non condividevano del tutto le sue idee, e per l'azione dei collaboratori immediati del papa, pii e mediocri. Dal 1848 al 1876, per quasi tutta la durata del pontificato, rimase a fianco del papa il card. Antonelli, come prosegretario e poi dal 1850 come segretario di Stato, ed è uno spettacolo singolare la collaborazione di questi due uomini così diversi per temperamento: alla profonda pietà, alla sincerità fin troppo impulsiva del papa, all'assoluta prevalenza in lui degli interessi religiosi sulla politica, contrastava fortemente lo spirito mondano del

Il tramonto dello Stato Pontificio ha dei riflessi nella teologia. La breccia di Porta Pia del 20 settembre 1870 rappresenta il superamento del 76° errore indicato dal *Sillabo*, che proclama: «L'annullamento del principato civile che possiede la sede Apostolica gioverebbe notevolmente alla libertà e felicità della Chiesa.»¹⁹

Il fatto compiuto significava qualcosa. Ormai non ci si trovava più davanti ad un'ipotesi, ma ad un gesto irreversibile. Il papa richiamava il suo diritto, ma questo finì per assumere un carattere più astratto, anche se nella società ci fossero diverse correnti²⁰.

Nel pontificato di Pio IX la vita interna della Chiesa è ricca in eventi. Cresce l'accentramento amministrativo, ogni volta è maggiore la dipendenza diretta dei singoli vescovi da Roma. Diventa più frequente l'uso della potestà di magistero, preso globalmente, senza distinguere né la sua autorità dogmatica e pastorale né il suo oggetto: Dogma dell'Immacolata Concezione, con l'*Ineffabilis Deus* (8 dicembre 1850); l'8 dicembre 1864 fa pervenire ai vescovi, insieme con l'enciclica *Quanta cura*, il *Syllabus*, compendio di quelli che sono considerati gli 80 errori principali del nostro tempo: panteismo, naturalismo, razionalismo, liberalismo, socialismo, indifferentismo, negazione del potere temporale del papa, ecc. Il *Syllabus* regetta l'asserzione: il papa deve conciliarsi con la cultura moderna (considerata in contrasto con la rivelazione)²¹. Da questa condanna derivava in tutti gli ambiti un rapporto conflittuale, dove le poche truppe che sembravano pensare venivano considerate nemiche o vendute al nemico. La scienza era ritenuta come sostanzialmente opposta alla religione. Bisognava quindi combatterla, poiché essa per prima ha voluto combattere la religione. Solo con Leone XIII si cercò

cardinale, che quasi certamente ebbe una figlia naturale, la sua scaltrezza tutta terrena e deterioro che lo spingeva a mentire e a condurre un doppio gioco» (G. MARTINA, *L'età del liberalismo*, Brescia 1988, p. 162). Cf. *Positio super virtutibus*, I, Città del Vaticano 1970, p. 751; C. SNIDER, *Nuove prospettive sulla problematica sollevata dalla causa di Pio IX*, in *Pio IX* 20 (1991) 3-53; 110-135; 216-270.

19. Testo integrale del *Sillabo* in *Dictionnaire de Spiritualité IX*, 2901-2980; *Acta Pii IX*, Graz 1971, I 3,220-230.

20. C'era una prima corrente estremista e anticlericale che voleva l'abbattimento del papa non solo come principe temporale, ma anche come capo di una Chiesa vista come istituzione oscurantista; una seconda corrente conservatrice e clericale voleva che fosse rispettata la sovranità territoriale del papa quale necessario complemento della sovranità religiosa; una terza corrente credeva scindibili i due poteri e pensava che il temporale potesse essere soppresso senza danno, anzi con vantaggio dello spirituale. Quest'ultima prevalse. Ma nasce anche l'intransigentismo di coloro che vogliono difendere il papa e nasce la religione liberale. Più tardi, sotto Leone XIII, la Santa Sede proclama l'*astensionismo elettorale*: ne elettori ne eletti (*Non expedit* 1886), ispirato da una concezione integralista della religione. Ma coloro che avevano raccolto l'eredità di A. Manzoni (1785-1873), espressa principalmente nei *I Promesi Sposi*, Milano 1827, non potevano capire il *Non expedit* per gli stessi motivi che avevano fatto tacere Manzoni, grande cattolico, difensore dell'unità d'Italia (cf. H. JEDIN, *Manual de Historia de la Iglesia*, VIII, Barcelona 1978, p. 361).

21. L'enciclica *Mirari vos* di Gregorio XVI, del 15 agosto 1832 costituisce un precedente della *Quanta cura* e del *Sillabo*. Nell'enciclica del papa monaco, si dà una risposta negativa alla domanda se la libertà di coscienza e le libertà rivendicate dalla civiltà moderna potessero essere accolte positivamente dai cattolici. Tuttavia la *Mirari vos* si mantiene su un piano generale. La *Quanta cura* di Pio IX ha una visione molto più negativa della società moderna di quella che si trova nella *Mirari vos*.

di restituire alla Chiesa la sua tradizionale funzione di guida spirituale della cristianità mediante una maggiore comprensione della realtà e dei nuovi problemi dell'umanità.

Il *Sillabo* sollevò forti controversie. I cattolici intransigenti ritennero che la condanna si estendesse a tutte le forme di liberalismo, mentre i radicali videro nel *Sillabo* la condanna diretta e senza equivoci di tutte le forme di libertà e di progresso. I cattolici liberali erano sgomentati: tutti i loro sforzi di lunghi decenni, per salvare l'equilibrio così precario fra il cattolicesimo e la libertà, erano ora d'un tratto, irreparabilmente rovinati²².

Tutto ciò costituiva un clima poco favorevole per la convocazione del Concilio Vaticano I (1869-1870, aperto l'8 dicembre 1869), ventesimo ecumenico. Il dogma del 1854 (Immacolata Concezione), il *Sillabo* (sintesi discutibile e poco felice degli «errori» più comuni) e il Vaticano I costituiscono tre momenti successivi, ma strettamente connessi di un identico programma: compiere contro il «razionalismo» teorico e pratico del secolo XIX quello che il Concilio di Trento (1545-1563) aveva operato contro il protestantesimo.

Già prima dell'apertura del Concilio, ripresero con nuovo vigore le controversie fra cattolici liberali e cattolici intransigenti. Era ormai affiorato anche il problema dell'infallibilità personale del papa, problema che interessava la visione ecclesiale del Puecher Passavalli, come vedremo dopo²³.

7. Per l'arcivescovo Puecher la fede implica un confronto critico coi nuovi problemi

Alla vigilia del Vaticano I Puecher Passavalli sente l'aria soffocante della teologia curiale, la forza stringente di quello che Curci chiamava la «tenacità del vecchio», l'urlo di un mondo ormai tramontato²⁴.

22. Ecco il giudizio di Romolo MURRI, *La Chiesa e i tempi*, Roma 1943 (ma ancora inedito; ringrazio il professore A. Santi che me ne ha prestata una fotocopia), p. 24.32: «Duro a morire era lo spirito intransigente e clericale... Il terreno della lotta non era il cattolicesimo come religione o come Chiesa, ma la storia. Fra essi (gli intransigenti) e questa si frapponeva un mondo fantastico di idoli, di miti, di luoghi comuni invecchiati e consumati, che impediva loro di avere una chiara visione della realtà nella quale avrebbero dovuto muoversi, e dei fini immediati, pratici e raggiungibili da perseguire. Alla controriforma si era aggiunta, esasperandone ancora gli aspetti deficienti e le qualità negative, la controrivoluzione». Murri ritiene che il dissidio tra il papa e l'Italia, tra il papa e la società civile era cominciato prima di Porta Pia: la causa il *Sillabo*, che, per quanto Murri, tutto sommato, lo consideri una vana raccolta di sciocchezze, scavava in quegli anni un fossato profondo tra le cose nuove che si stavano preparando e l'ordine antico di cui la Chiesa si faceva garante. Si creava un fortillio che isolava ancora di più il mondo cattolico dallo sviluppo della società italiana.

23. Il dissenso su questo punto delicato scoppiò violento dopo la pubblicazione di un articolo della *Civiltà Cattolica*, in cui si auspicava la definizione dell'infallibilità papale per acclamazione: «Si spera che la manifestazione unanime per bocca dei Padri del futuro concilio ecumenico, la definirà per acclamazione» (*Corrispondenza dalla Francia*, in *Civiltà Cattolica*, 6,2 [1869] 424).

24. L'ex-gesuita, fondatore di *Civiltà Cattolica* C. M. Curci descrive con efficacia la posizione dei teologi e dei laici cattolici conservatori nel sostenere che la dottrina curiale della Chiesa era la sola fortezza che poteva fornire riparo dai venti cattivi della modernità: «Chiamo *Zelanti* -dice il Curci- gli architetti ed artefici della nube nefasta menzionata più innanzi; e dal c. 2 s'in-

Presso i centri di formazione ecclesiastica d'Italia in genere e quelli di Roma in specie (Collegio Romano o Gregoriana), questi ultimi frequentati dai futuri vescovi e dagli uomini che in futuro avranno il potere, viene insegnata una teologia curiale: una teologia in funzione del papato. Roma, come sede del papa, organizza i programmi accademici mirando al ricupero dell'autorità scossa dalla rivoluzione²⁵. Questo è l'ambiente in cui si trova Puecher Passavalli.

Malgrado l'incondizionato rispetto di Puecher per la tradizione dogmatica, per la figura del papa in genere e per quella di Pio IX in specie, lui è convinto che la certezza della fede implica anche un confronto critico coi nuovi problemi che la storia continuamente pone. Del resto si rende conto che accanto ad elementi immutabili incontriamo nella Chiesa strutture variabili col tempo: i primi, anche se antichi, nulla hanno perduto del loro valore, le altre possono essere divenute vecchie, inutili e dannose, e

tenderà come si avvenga loro a capello quella denominazione biblica; in quanto essa importa *tenacità del vecchio*, e materialità più o meno interessata di aspirazioni, di libidine di poltrone. Li dico poi *vecchi*, perchè quella infestazione è antica quanto la Chiesa, ma nata quasi ad un parto con lei, crede che, in un modo od in un altro, vi resterà sempre, siccome tale, che si attiene ad una debolezza della natura umana. In sostanza dall'alterato sentimento religioso, che di tutti gli uomini è il più nobile, si genera il fanatismo religioso, che di tutti è il peggior; ora, se il veder mio non erra, è proprio questo, o qualcosa di analogo ciò, che mantiene turbate le relazioni della Chiesa colla nuova Italia» (C. M. CURCI, *La nuova Italia e i vecchi zelanti*, Firenze 1881, p. VII). Sulla personalità di Curci è utile la seguente bibliografia: C. PICCIRILLO, *Le «idee nuove» del P. Curci sulla Questione Romana, in Chiesa e Stato nell'Ottocento*. Miscellanea in onore di P. Pirri, Padova 1962, pp. 606-657; G. MUCCI, *Libertà carismatica e riforma della Chiesa: il caso Curci*, in *Rassegna di Teologia* 16 (1975) 136-154; G. MARTINA, *Pio IX (1846-1850)*, Roma 1974, pp. 63-70; 180-189; 423-434.

25. Su questa situazione offre una panoramica assai soddisfacente l'opera del monaco catalano di Montserrat E. VILANOVA, *Storia della teologia cristiana*, III: *Secoli XVIII, XIX e XX*, Roma 1995, capitolo ottavo, pp. 364-374, quando parla della «teologia italiana». Questa sua visione (di Puecher Passavalli) sembra trarre ispirazione da Rosmini, il cui impegno costante in filosofia, teologia, pastorale, liturgia, ecc., fu quello di «ammodernare», nei limiti del possibile, la grande tradizione cattolica, tenendo conto delle nuove istanze culturali, sociali e politiche che erano emerse dal mondo contemporaneo dopo l'esperienza del razionalismo, dell'illuminismo, del criticismo e della rivoluzione francese. Cf. P. OTTONELLO, *L'attualità di Rosmini*, Genova 1978. Il merito di Rosmini è –come scopre Puecher– che vive in un'epoca in cui non c'è ombra di grandi teologi, almeno presso i latini; vescovi, predicatori, scrittori ecclesiastici –in un'epoca nella quale regna lo spirito critico– ricorrono il più delle volte all'esposizione oratoria della teologia romantica, che soddisfa più il sentimento religioso che lo spirito. Morale e apologetica invadono la letteratura religiosa; ma le innumerevoli «società della buona stampa» e le «biblioteche cattoliche» eludono il problema capitale della conciliazione fra spirito scientifico, civiltà industriale e fede cristiana. Ben poche cose il futuro avrebbe conservato di una produzione enorme, più dannosa che inutile. La «morale» pare divenuta autonoma rispetto a un culto disincarnato e a un dogma privo di radicamento profondo; nella morale, poi, la «purezza» occupa un posto eccessivo, tenendo conto, poi, che si confonde con una pudibonderia ridicola e poggia su una morale sessuale puramente negativa: e ciò è tanto più grave, in quanto questa «purezza» ossessiva fa da paravento ad altri problemi morali, di ordine comunitario, non meno importanti. Una religione ridotta a una sorta di autodifesa spirituale o a una tesaurizzazione egocentrica ed egoista in vista dell'aldilà, non aveva alcuna possibilità di attivare le masse trascinate in movimenti di ben più ampio respiro.

se non cadono da sé vanno rimosse. Per il Puecher il rinnovamento non consiste dunque in un semplice ritorno alle origini, ma in un adattamento ai tempi, promosso dal basso ed attuato dall'alto, prova della credibilità della Chiesa, che non teme di denunciare e riconoscere i propri errori²⁶. Anche se solo in modo piuttosto intuitivo, il nostro biografato vede come la Parola di Dio, che è l'oggetto proprio della teologia, è una parola storica: è la storia della salvezza. Nelle *Prediche*, sia alla curia vaticana sia al popolo, si coglie la sua visione di un cristianesimo che trae la sua realtà dalla storia illuminata dallo Spirito.

Nel suo impegno di «ammodernare» la teologia e la pastorale cattolica ci sono due temi sui quale Puecher Passavalli ritorna costantemente: il tema biblico e il tema ecclesiologico. Ma allo stesso tempo ha troppo vivo quel senso della storia proprio dell'uomo d'azione per potersi inclinare unicamente e in modo approfondito verso l'attività speculativa. Sta qui anche il suo tallone d'Achille perché l'articolazione fra i diversi aspetti della sua dottrina non è mai del tutto compiuta né completamente soddisfacente.

a) *Il tema biblico*

Puecher Passavalli vive in un periodo in cui la piattaforma che ispira e condiziona sia i programmi di ricerca sia le iniziative pastorali è indubbiamente quella del pensiero illuminista, che proietta la sua ombra su tutto il panorama del dialogo culturale del secolo XIX. Frutto dell'occidente europeo, questo movimento si trova per sua situazione nativa in tensione dialogica con la proposta culturale cristiana e perciò si confronta sin dall'inizio con il documento biblico e il suo messaggio, provocando una nuova sensibilità di accostamento e generando una nuova precomprensione alla sua lettura²⁷.

Negli scritti di Puecher questi dimostra essere consapevole che lo sforzo di spiegare la Bibbia è un fatto costante, già presente all'interno della Bibbia stessa, dove autori più recenti riprendono e interpretano gli scritti anteriori. La lettura delle sue *Prediche*²⁸ ci fa scoprire in esse la presenza intensa ed estesa della Scrittura. La Scrittura costituisce il punto di partenza e la forza delle sue riflessioni, senza mai cadere né nel biblicismo né nel fondamentalismo. Il predicatore apostolico trae dall'insieme della Bibbia gli orientamenti di base che danno forma alla sua dottrina, senza mai convertire il testo in un pretesto.

Spesso la sua interpretazione del testo biblico assomiglia alla *lectio divina*, intesa come la lettura di un passo più o meno lungo della Scrittura accolta come Parola di Dio e che si sviluppa in meditazione, preghiera e contemplazione. Puecher Passavalli è preoccupato per il senso letterale, e ciò in un tempo in cui questo senso raramente era cercato. Sa che leggere un testo nella fede non significa proiettare sul testo significati che questo non ha, ma penetrare a fondo, quasi per connaturalità, l'esperienza che esso cerca di comunicare: significa leggerlo a partire dal suo centro. Il nostro autore ripete che leggere la Bibbia nella fede vuol dire leggerla a partire da un'esperienza che le è

26. Luigi PUECHER PASSAVALLI, *Prediche al Palazzo Apostolico*, I, Roma 1872; II, Roma 1873; III, Roma 1874; IV, Roma 1875; *Prediche dette al popolo*, Milano 1884.

27. Cf. Frederic RAURELL, *I Cappuccini e lo studio della Bibbia*, Barcelona-Roma 1997, pp. 136-153.

28. Cf. per esempio, *Prediche dette al popolo*, principalmente pp. 37-46.

congeniale²⁹. Malgrado il tono pastorale delle sue letture bibliche rifiuta le interpretazioni puramente soggettive. Sebbene ritiene vero l'assioma gregoriano *Sacra Scriptura cum legentibus crescit*, si rende conto che non si può accettare ogni interpretazione che fosse eterogenea rispetto al senso espresso dagli autori umani nel loro testo scritto. Infatti ammettere dei significati eterogeni equivarrebbe a togliere al messaggio biblico le sue radici, che sono la Parola di Dio comunicata storicamente³⁰.

Puecher Passavalli partecipa delle preoccupazioni della *Società ebreo-clementina di Parigi*, fondata dai cappuccini nel secolo XVIII, con la finalità di cercare il senso letterale della Scrittura, un senso da non confondere con il senso «letteralistico». Il nostro cappuccino vede lo studio del senso letterale come un cammino necessario per rinnovare non solo gli studi biblici ma anche gli studi teologici nei diversi campi della cristologia, della sacramentologia e dell'ecclesiologia. In questo senso Puecher Passavalli diventa un precursore delle inquietudini riflesse prima nell'enciclica *Providentissimus Deus* (18 nov. 1893) di Leone XIII, poi nella *Divino afflante Spiritu* (30 sett. 1943) di Pio XII, e posteriormente espresse dal Vaticano II nella *Dei Verbum* (1965).

Puecher ricorda che se attualizzare la Parola di Dio significa poter dire: «Oggi il Regno di Dio è giunto a voi», e non va dimenticato che la «bella notizia» è per i poveri (Lc 4, 16ss), per chi stende la mano aperta come il mendicante.

L'arcivescovo di Iconio ritiene che la Bibbia dovrebbe essere un fattore unificante fra le diverse confessioni cristiane, e ciò malgrado le differenze tra le diverse Chiese nel loro modo di avvicinarsi alla Bibbia. Proprio perciò il Puecher proclama la necessità di giungere al senso letterale. Infatti pur riconoscendo tutte le Chiese l'autorità della Bibbia, hanno concezioni diverse sul modo di comprenderla. In particolare, esse valutano in modo diverso l'autorità e l'interazione di criteri come la Bibbia, i credi, le professioni di fede, il magistero e il comune pensiero della Chiesa. Di conseguenza, pur leggendo la stessa Bibbia, le chiese possono facilmente arrivare a conclusioni diverse. Il nostro autore si rende conto che proprio per questo le diverse Chiese riusciranno finalmente a superare le loro differenze e a ristabilire la comunione solo se riusciranno a definire insieme il modo giusto di accostare la Bibbia. Malgrado il suo interesse per il tovvianismo, continua a sostenere la necessità dell'interpretazione letterale, non letteralista della Scrittura. Nell'esilio di Morrovalle si impegna a rielaborare l'opera del gesuita millenarista M. DE LACUNZA, *La venida del Mesías en gloria y majestad*, Cádiz 1813 (inserita all'Indice). Anche se la sua salda fede gli impedisce di condividere molti punti, scopre nell'opera di Lacunza alcuni aspetti positivi.

b) Ecclesiologia

La teologia che viene insegnata a Roma (presso il Collegio Romano, l'Apollinare, i documenti della curia romana, dei superiori maggiori...), la «teologia ufficiale» si occupa più di ecclesiologia che non di cristologia. Se parla di Cristo lo fa per sviluppare la dottrina della sua regalità, una dottrina base per la «riconquista» del potere perduto.

29. Quando Puecher Passavalli parla del bisogno di raggiungere la lettera del testo, sa che questo solo è possibile attraverso una lettura globale e, quindi, di fede che ne fa esplodere lo Spirito.

30. Cf. *Prediche al Palazzo Apostolico*, IV, Roma 1875, pp. 54-67.

Sotto il pontificato di Pio IX il ruolo dei teologi romani nello sviluppo dell'ecclesiologia va crescendo sempre più e segna l'apogeo del movimento ultramontano. Il Collegio Romano rappresentava il centro di una teologia al servizio del papato. Figura significativa fu il gesuita Giovanni Perrone (Chieri 1794-Roma 1876) che ebbe un ruolo determinante nella restaurazione della teologia tradizionale, specialmente per ciò che riguarda l'ecclesiologia. Poco avvezzo alle alte speculazioni e poco iniziato agli studi biblici e patristici le sue *Praelectiones theologicae*, I-IX, Romae 1835-1842, divennero il testo classico della teologia tradizionalista e il grande referente della teologia della curia e del papato³¹.

L'ecclesiologia di Puecher Passavalli è più vicina a quella di Johan Adam Möhler³² che a quella di Roberto Bellarmino³³. Il concetto di Chiesa negli scritti del Puecher Passavalli non si manifesta attraverso un linguaggio astratto mutuato dalle categorie metafisiche, bensì quello concreto tratto dalle categorie storiche. Certo la cultura romantica del tempo si sente in queste scelte, perché il Romanticismo è soprattutto esaltazione della vita e della storia, valori che il nostro personaggio considera che non sono estranei alla Chiesa; fanno anzi parte della sua stessa essenza: la Chiesa è vita divina nella storia. La sua posizione, pur minoritaria rispetto all'opzione intransigente tesa a riprodurre il modello di *societas christiana*, testimonia della vitalità teologico-politica e pastorale di Puecher Passavalli. Pertanto l'ecclesiologia dell'arcivescovo di Iconio rappresenta lo sforzo pastorale di proporre una nuova immagine della Chiesa conforme

31. È curiosa la descrizione fatta da J. BELLAMY, *La théologie catholique au XIX siècle*, Paris 1904³: «L'elemento polemico è sempre in primo piano, e la controversia ha il sopravvento sull'esposizione dogmatica propriamente detta, che è piuttosto scarna. Ma quale sicurezza nella polemica! (...) Fu uno dei luminari dottrinali del secolo, meno per la profondità e per il carattere scientifico della sua teologia, che lascia al quanto a desiderare, che per l'influsso del suo insegnamento...» (pp. 43-44). Ma Perrone diffonde un'ideologia «ecclesiale» che sacralizza il potere.

32. Puecher Passavalli non è un teologo, bensì un uomo ben informato. Möhler (1796-1838) è la figura più eminente della teologia cattolica tedesca del s. XIX. Il suo interesse è tutto centrato sull'ecclesiologia. La sua originalità si rivela sia nel modello adottato per tracciare l'immagine della Chiesa sia nel linguaggio usato per esprimerla: il modello non è più né quello politico (*Civitas Dei*) né quello somatico (*Corpo di Cristo*), bensì quello pneumatologico: la Chiesa è vista come vita nello Spirito (cf. *Die Einheit in der Kirche*, Tübingen 1825, pp. 46-59). Ma anche C. M. Curci sembra conoscere l'ecclesiologia möhleriana. Infatti fa l'elogio dell'opera di G. AUDISIO, *Della società civile e religiosa rispetto al secolo XIX*, Roma 1876 (opera messa all'Indice): «Nel che fare molto lume potrebbero avere dell'ultimo libro di Guglielmo Audisio: lavoro serio, di gran polso ed il quale, quantunque con diversa tendenza, e il solo che io conosca degno di mettersi a paro collo *Stato e Chiesa*, entrandogli per molti rispetti non poco innanzi» (C. M. CURCI, *La nuova Italia*, Firenze 1881, p. 16). Puecher Passavalli descrive nelle sue *Prediche* come lo Spirito che vive nella Chiesa conserva vivo in lei ciò che essa crede, in modo che la fede di ciascuno si illumini e sia feconda soltanto nell'incontro di tutti perché «la totalità dei doni dello Spirito Santo stà soltanto nella totalità dei credenti». In una concezione della Chiesa, come in questa di Puecher Passavalli, che privilegia la dimensione pneumatologica e carismatica, la dottrina sull'infallibilità vi entrava con certe difficoltà.

33. Roberto Bellarmino (1542-1621) per definire il mistero della Chiesa si avvale di due modelli: quello politico che considera la Chiesa come società perfetta e quello somatico che presenta la Chiesa come corpo di Cristo. Il modello politico giova al Bellarmino soprattutto quando deve giustificare la struttura gerarchica della Chiesa e difendere il ruolo che compete al papa e ai vescovi nel tessuto ecclesiale.

alle istanze culturali del suo tempo, mettendo in luce dimensioni che dall'epoca dei Padri erano state quasi sempre disattese³⁴.

Il suo concetto di Chiesa, la sua tesi di fondo è che la sorgente ultima della vita della Chiesa è lo Spirito Santo: è da Lui che nasce la fede nella verità del vangelo, la grazia e la forza dei sacramenti e l'autorità dei pastori, che stanno al servizio dei laici. Nello sviluppo di questo concetto di Chiesa egli si sente anche aiutato dal contatto con la realtà, dall'ansia di salvare le persone dall'indifferentismo. Da questa sua visione ecclesiale deriva il suo ripetuto discorso sul bisogno e urgenza di dare ai laici il giusto posto che compete loro in una Chiesa che è anzitutto il risultato dell'amore vivente dei fedeli riuniti dallo Spirito Santo. Afferma che i laici godono di una parità sostanziale con gli altri membri della comunità ecclesiale. Il triplice ufficio messianico (sacerdozio, profezia e regalità) è pure dei laici (e non solo dei vescovi e dei sacerdoti), anche loro assistiti dallo Spirito Santo. Quindi la gerarchia deve ascoltare e rispettare i laici. Puecher Passavalli si anticipa profeticamente alla Costituzione *Lumen Gentium*, l'asse centrale di tutto il Vaticano II. Per il Puecher Passavalli la costituzione esterna della Chiesa non è che la manifestazione della sua essenza: l'amore corporalizzato. Vede che il futuro appartiene non a una Chiesa nostalgica ma a una Chiesa che affondi le sue radici nelle sue origini e che allo stesso tempo sia pienamente impegnata nel presente: una Chiesa comunità di fede ove il servizio –la *diakonia*– prenda il posto del potere burocratico-amministrativo, ove la grande tradizione, da Agostino a Francesco, primeggi sui piccoli e mediocri tradizionalismi estranei al Vangelo. Considera un primario interesse la deideologizzazione dell'autorità magisteriale autoritario-assolutistica a vantaggio di un'autorità spirituale in modo che la Chiesa possa annunciare liberamente il Vangelo essendo costantemente portatrice di una parola nuova e liberatrice. Questo suo concetto di Chiesa non subirà cambiamenti di rilievo da parte del tovviaismo.

Penso che è alla luce di questa ecclesiologia che va capito il dramma dell'arcivescovo di Iconio di fronte alla dottrina dell'infallibilità papale. Dal suo esilio a Morrovale probabilmente scoprì che le parole del Sal 126,6 da lui usate come esordio del suo discorso di apertura del concilio Vaticano I non si potevano applicare profeticamente alla sua situazione personale: «Nell'andare, se ne va e piange portando la semente da gettare, ma nel tornare viene con giubilo portando i suoi covoni.»

34. Probabilmente, anche se in modo indiretto, il Puecher Passavalli, trae ispirazione da A. Rosmini, la cui vita fu una *esperienza teologica*; è il Rosmini di cui parla C. REBORA, *Rosmini asceta e mistico*, Vicenza 1980. Puecher sente profonda ammirazione per quest'uomo che capì l'urgenza di un profondo rinnovamento del pensiero cattolico nell'ambito filosofico e teologico. L'obiettivo primario di tutto il lavoro intellettuale di Rosmini è il rinnovamento profondo della cultura cattolica. L'aver voluto soffocare il pensiero filosofico e teologico del grande rovertano ha avuto delle conseguenze negative per lo sviluppo della ricerca originale filosofica e teologica in Italia. Il Puecher, preoccupato per il problema del linguaggio, che ai suoi tempi era assai dibattuto, probabilmente conosceva l'opera di Rosmini: *Il linguaggio teologico*, Roveretto (?) 1857. In questo breve saggio pone l'accento sul dovere di aggiornare il linguaggio teologico in concomitanza con lo sviluppo del dogma. Due opere in cui Rosmini propugnava il rinnovamento della Chiesa, *Costituzione* e *Le cinque piaghe della Chiesa*, furono messe all'Indice perché ritenute inopportune.

II. LA STORIA DELLA CHIESA TRA SCIENZA E TEOLOGIA

Nella storia della Chiesa come anche nella storia degli Stati e dei popoli sempre ci sono dei «tabù»³⁵. Sono quegli argomenti e quei personaggi che si preferisce passare sotto silenzio perché temi scabrosi o persone scomode. Nell'ordine cappuccino Luigi Puecher Passavalli è stato in buona parte una figura tabù a causa delle sue prese di posizione su temi come l'infallibilità papale, la «questione romana», la libertà di coscienza, il posto dei laici nella Chiesa, la necessità di cercare il senso letterale della Scrittura, ecc. Ma già negli anni sessanta Ploner tentò di rompere questi «miti storiografici» presentando la figura del Puecher Passavalli in un contesto nuovo e illuminante³⁶. In parte la visione tabù del nostro personaggio sembra riflettersi nelle parole del generale dei cappuccini, Bernardus von Andermatt, il quale annunciando all'ordine il suo decesso sottolineava: «Ecclesiae sacramentis rite munitus»³⁷, come se fosse la morte di un eretico pentito e rientrato nella comunione ecclesiale.

Passati una trentina d'anni dalle prime ricerche, Severino Ploner riprende l'argomento con una visione più larga e ricca e con criteri ermeneutici più sani, ponendosi nell'onesto atteggiamento di chi vuol ricostruire ciò che è accaduto e spiegare meglio chi fosse Luigi Puecher Passavalli inquadrandolo nel contesto delle cause, senza lasciarsi trascinare da spinte agiografiche e dal bisogno di pronunciare verdetti di condanna, interessato semplicemente a capire e a far capire³⁸.

Il libro ci sembra in linea con una sana teologia la quale concepisce la Chiesa come una realtà teandrica senza cadere in una specie di «monofisismo» o di «storicismo» ecclesiologici. Se da una parte è intravisto il «volto ideale» della Chiesa, dall'altra non sfugge il «volto reale» che essa assume nei diversi momenti della storia: volto quindi imperfetto, soggetto all'ingiustizia e all'errore. Ploner si guarda dal confondere la Chiesa pellegrina con quella escatologica e dal volatilizzare il concetto di Chiesa. Sa che fra i due volti esiste una dialettica: la dialettica fra il dono e la sua strutturazione in un dato momento della storia. Da ciò la dinamica che percorre la monografia rendendola attuale e avvincente: tra volto ideale e volto storico della Chiesa v'è sempre stata una distanza. Ploner «interroga» e «rilegge» la vita di Puecher Passavalli e la vita della Chiesa. Egli ha il merito di far parlare le fonti storiche. Qualcuno, forse, su taluna opi-

35. Risulta significativo il titolo dell'opera di F. MOLINARI, *I tabù della storia della Chiesa moderna*, Torino 1973, lavoro che abbraccia l'arco di tempo che corre da Lutero ai nostri giorni, con un particolare riguardo alle questioni più dibattute.

36. S. PLONER, *Ricerche sull'Arcivescovo Luigi Puecher dell'Ordine dei Frati Minori Cappuccini (n. 1820-m. 1897)*. Tesi di laurea all'Università del Sacro Cuore, Milano 1964 (dattiloscritto); un lungo estratto di questo studio fu pubblicato col titolo: *Ricerche sull'arcivescovo Luigi Puecher Passavalli (1820-1897)*, Studi trentini di scienze storiche, fasc. 1-4 e 45 (1966), fasc. 1; *Profilo biografico-spirituale del senatore Tancredi Canonico (1828-1908): sulla traccia del suo epistolario con l'arcivescovo cappuccino Puecher Passavalli*, Roma 1982 (dattiloscritto).

37. *Analecta Ordinis Minorum Capuccinorum* 13 (1897) 332.

38. Accanto all'attualità e all'ancoraggio documentario, una forte caratterizzazione del lavoro del Ploner è l'assenza di pregiudiziali apologetiche. Chi desidera capire gli aspetti contrastanti del post-concilio Vaticano II e le tensioni esistenti tra Curia e certe zone di periferia attingerà qui fecondi stimoli di riflessione. Lo stile e i criteri di Ploner per avvicinare le persone e i fatti sembrano riflettere l'opera di H. JEDIN, *Chiesa della fede, Chiesa della storia*, Brescia 1972.

nione potrà discordare, ma l'autore stesso non ama soluzioni drastiche o giudizi apodittici; preferisce delineare le diverse sfaccettature dei fatti e delle situazioni, lasciando che la conclusione si imponga da sé.

Leggendo questa monografia uno pensa che il pensiero di Ploner si potrebbe sintetizzare così: i teologi studiano la Chiesa come dovrebbe essere; gli storici invece la studiano come è stata, anche in contrasto con quello che avrebbe dovuto essere. Ma lo storico cattolico non è condizionato da alcun «tabù» apologetico, ben sapendo che Dio non ha bisogno delle nostre menzogne o delle nostre difese d'ufficio³⁹. La lettura delle pagine di Ploner ci fa scoprire che la storia è una medicina di fronte all'arroganza egemonica del discorso pastorale.

In questa prospettiva i conflitti (infallibilità, Chiesa-Stato, posto del laicato nella Chiesa, libertà di coscienza, ecc.) pur senza essere mai attuati né minimizzati, vengono sottoposti ad un processo di storicizzazione che consente di coglierne i diversi fattori⁴⁰.

1. *Storia critica e dinamica di fede*

Nelle sue prediche, nelle sue lettere appare un Puecher Passavalli che sente il bisogno di adeguare il linguaggio teologico della Chiesa alle situazioni cambianti della società e della cultura. Anche se non usa il termine, si manifesta consapevole che la teologia ha una funzione ermeneutica: spiegare, interpretare i grandi contenuti della fede cristiana per poter essere compresi dalla società attuale⁴¹. Il rifiuto, non raramente os-

39. Con questa prospettiva di fede e di rigore scientifico quando l'autore presenta il Puecher Passavalli predicatore apostolico del papa e della Curia romana non si lascia prendere da nessun falso scrupolo: le prediche in cui si ricorda che la Chiesa non solo deve insegnare ma anche imparare, che la finalità principale della Chiesa non è salvare l'*ortodossia* ma aiutare gli uomini a scoprire il Vangelo, lo scandalo di una Curia romana incapace di autoriformarsi senza l'impulso dall'esterno, la debolezza cortegiana degli curiali, che fanno proprio l'aforisma: *Papa, qui potest dici Ecclesia*.

40. Puecher Passavalli sostiene la libertà di coscienza proprio durante il pontificato di Pio IX, il papa dell'enciclica *Quanta cura* (8 dicembre 1864), a cui è unito il *Syllabus*, dove sono elencati 80 proposizioni e falsi principi della «decaduta civiltà moderna». In questo documento, visto con preoccupazione da alcuni settori del liberalismo cattolico come una sfida alla cultura, alla civiltà e al progresso, sono condannati il «delirio della libertà di coscienza», la libertà della stampa, la laicità dello Stato. Puecher Passavalli anticipa la posizione di quella Chiesa, che oggi vuol essere un referente di questa libertà.

41. Il nostro personaggio sente questo problema soprattutto per ciò che riguarda la Bibbia. Sa che la Chiesa ha sempre praticato l'ermeneutica. Vivendo di un libro (benché non sia la religione del libro, come l'Islam) si è sempre trovata nella necessità di interpretarlo, di coglierne non solo la verità ma anche il senso per l'uomo di oggi. In certo qual modo, tutta la storia dell'intelligenza cristiana è un esercizio ermeneutico, a volte tranquillo e quasi ovvio, più spesso movimentato da contrasti, da lotte tra opposte interpretazioni attualizzanti. Puecher Passavalli appartiene ad un momento ecclesiale in cui il ritorno alla Scrittura, intesa in modo *storico* (senso letterale colto attraverso il metodo storico-critico) produsse un allontanamento dai legami dogmatici tradizionali. Era il risultato dell'evoluzione della nuova immagine del mondo, della perdita dell'unità tra questa immagine e la Scrittura. Il problema della certezza della fede e la capacità mediatrice della ragione umana.

tinato, della gerarchia ecclesiastica di valutare l'importanza della storia nella costruzione e nella manifestazione del sentimento religioso spesso è dovuto al fatto che l'ecclesiologia ufficiale esce difficilmente indenne da tale confronto. Non si può identificare fede e credenza, quest'ultima esplicitata non di rado in rigide formule radicali e «insignificanti», cioè che non significano niente per l'uomo di oggi. Ploner ci presenta il suo biografato con una fede tutta nuda, come quella di Giovanni nel sepolcro con il sudario ripiegato. È il rischio dell'incertezza, di una sicurezza fragile, provvisoria, fatta da istanti di trasfigurazione separati da momenti di diffamazione, di tradimento e di oblio. Ma il Puecher Passavalli sa che la storia rimane sempre portatrice di un dinamismo reale per la fede. Presa nella sua lunga durata, la storia scopre sempre dell'evoluzioni possibili. Con o senza l'avallo delle istituzioni clericali, l'ascolto, l'immaginazione, l'adattamento sono sempre fioriti, con più o meno intensità, per il servizio della trasmissione del Vangelo⁴².

Il metodo storico-positivo non può ignorare i fattori generali che hanno reso possibile un certo progresso degli studi storico-religiosi grazie al clima di dialogo che si è aperto dopo il Concilio Vaticano II e in connessione con la dinamica di idee suscitate dal Concilio stesso. In questo clima diventa più serena la lettura dell'opera sul Puecher Passavalli e si scopre la necessità di non dimenticare l'asprezza delle tensioni in un tempo in cui la vita della Chiesa cattolica era dominata da una sterile intransigenza non solo teologica, ma anche ideologica⁴³.

Gli storici di professione faticano ad ammettere che la loro attività scientifica sia influenzata dalle loro convinzioni. Si può esercitare seriamente il «mestiere» di storico e dire allo stesso tempo che un ebreo del I secolo è il padrone della storia? Bisogna rifiutare le solide certezze dello storico che pretende di rimanere credente nelle mistificazioni ordinarie delle ideologie? Porre tali domande significa mettere la fede e la pratica storica in rivalità. Lo storico può vivere nella sfera credente, ma deve riflettere nella sfera scientifica, la sola che permette di costruire un'opera storica e di agire sulla società attuale.

È proprio ciò che si può attendere da uno studio come il presente, che si muove dentro di una storiografia religiosa con un raffinato metodo di ricerca, al di là di pudori convenzionali o di steccati tradizionali⁴⁴.

42. Presentare la storia della Chiesa come autocomprensione della Chiesa stessa è una di quelle formule sintetiche e pregnanti non sempre chiare anche se seducenti. Il compito dello storico, come di ogni disciplina intellettuale, è di comprendere. Ma si comprendono gli altri se si comprende sé stessi: non si auto-comprende ciò che rimane esterno. Ciò è il merito dello studio del Ploner (cf. M. DE CERTEAU, *L'Écriture de l'histoire*, Paris 1975, p. 9s).

43. Col pretesto che il cristianesimo è una religione storica, nulla sembrerebbe spesso più normale che un continuo alternarsi fra una comprensione storica della Chiesa e una comprensione ecclesiale della storia. Certo che l'una può essere d'interesse per l'altra, ma non ne consegue che esse dipendano dallo stesso statuto epistemologico. Lo storico non limita la sua ricerca a ciò che fu oggettivamente l'opera della Chiesa, ma l'estende a tutta la gamma delle immagini visibili: l'immagine che la Chiesa faceva di se stessa a un determinato momento, quella che allora offriva ai diversi gruppi, quella che si faceva di questi stessi gruppi. Senza quest'analisi, è impossibile comprendere qualche cosa, per esempio, del Sillabo o della condanna del liberalismo (cf. J. DEUMEAU, *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris 1971, pp. 17-21).

44. È evidente che ciò suscita discussioni sulla natura stessa della storia della Chiesa, ma anche in queste occasioni diventa chiaro come l'acquisizione del metodo storico-positivo sia un

2. La storia religiosa e la storia della Chiesa

Ploner dissegna e descrive un Puecher Passavalli che vede il futuro del cristianesimo condizionato da due esigenze fondamentali: da una parte, il mantenimento del suo credo, per mezzo del quale afferma la sua identità dinanzi l'agnosticismo e dinanzi alle cianfrusaglie di credenze eteroclite⁴⁵; dall'altra, la riconciliazione con la modernità caratterizzata dallo spirito scientifico e dalla tolleranza. L'adempimento di queste due esigenze era ritenuto da Puecher Passavalli come un ottimo mezzo per allontanare la Chiesa da tentazioni integraliste⁴⁶.

Dietro certa unità evidente, quella della fede nella risurrezione di Cristo, il cristianesimo appare allo storico come un continuo succedersi di sistemi socio-culturali e religiosi. Il dinamismo e l'«aggressività» di questi sistemi nasconde spesso la risposta dei credenti ai cambi socio-culturali ed al loro incessante sforzo per ricostruire il senso dinanzi alle mutazioni di linguaggio e delle concezioni del mondo. Lo storico all'ascolto degli uomini del passato restituisce una memoria per gli uomini e le donne del presente. La scoperta di ciò che è diverso nella storia è l'esperienza della distanza non soltanto cronologica. Il ricercatore lavora sulle tracce del passato, su testimonianze che legge, critica e soppesa: tutto ciò per attualizzare una memoria. Il cristianesimo è una religione di testimoni che hanno saputo leggere e rileggere, dire e ridire, tramettere ed interpretare la storia.

L'ascesi dello storico non ha come scopo la fuga nel passato, ma una comprensione del passato che consenta una più grande libertà e una più grande creatività nel tempo presente. Proprio perciò il lavoro di uno storico non va considerato come un insieme di risultati. La storia va fatta per essere detta, ma non ridetta. Essa vale in quanto movimento; il ritorno alla storia non ha per obiettivo l'immobilizzazione del tempo. Inevitabilmente sospettoso nel suo cammino, lo storico non è sistematicamente uno scettico. Necessariamente tollerante nella sua espressione, non sceglie l'indifferentismo. Se qualche volta ferisce, lo storico non è l'indispensabile eretico dell'*homo academicus* di Pierre Bourdieu (Parigi 1986).

fatto compiuto. Certo che non sono con ciò risolti i problemi epistemologici più gravi sulla natura della storia della Chiesa, ma quanto meno diventa più facile porli correttamente (cf. P. VALLIN, *Discours théologique et pratique historique*, in J.-D. DURAND [ed.], *Histoire et théologie*, Paris 1994, 26-39).

45. In queste biografie si fa vedere come malgrado certe simpatie per certi aspetti della dottrina e del programma di Andrzej Towianski (1799-1878) e certa curiosità per le idee millenaristiche del gesuita Manuel Lacunza (1731-1801), la sua solida fede da montanaro, la sua intuizione ed il suo senso comune lo mantengono nella fede del catechismo imparato da bambino.

46. Abbiamo già accennato all'aria di libertà che si percepisce negli scritti di Puecher Passavalli in contrasto con lo spirito del Sillabo. È il frutto di una conoscenza seria della Chiesa e di un gusto per la verità, che gli permettono l'indispensabile messa in questione del passato idealizzato di una religione di cerimonie, di potere e di coazione, per lasciare invece posto alla speranza evangelica. Ma il nostro biografato si mostra sempre consapevole che la Chiesa è una realtà divino-umana, perfetta nella sua dimensione divina, perfettibile e sempre suscettibile di riforma nel suo aspetto umano. La Chiesa della fede, immacolata, senza ruga e senza macchia cammina con la Chiesa umana, soggetta a tutte le debolezze, ritardi, inadempienze tipiche dell'uomo peccatore.

Il lavoro di Ploner, come è stato già accennato, nasce sulla base di una ricerca documentaria di prima mano⁴⁷. Il lettore si trova dinanzi un panorama ricco e suggestivo delle condizioni culturali, religiose e politiche della Chiesa, specialmente in Italia, del secolo XIX. Tale panorama fornisce una chiave d'interpretazione delle condizioni in cui versava la Chiesa nell'ultima metà del secolo diciannovesimo: politizzazione del papato, visione della Curia romana come il centro di un immenso e tenacissimo tessuto di interessi egemonizzati da una volontà di conservazione *sine die*, coscienza di un progressivo impoverimento della Chiesa per presentare adeguatamente l'annuncio cristiano.

3. La storia della Chiesa tra scienza e teologia

Uno storico è sempre obbligato a coinvolgersi. La situazione dello storico cristiano risulta sempre difficile di spiegare. Si trova naturalmente implicato nell'evoluzione dei metodi e delle scuole, come qualsiasi altro storico, ma inoltre è interessato dai mutamenti provenienti dai rapporti Chiesa-Società e dai capovolgimenti interni delle istituzioni ecclesiali o semplicemente ecclesiastiche⁴⁸.

Quando uno storico credente vuol portare a termine un'opera scientifica accetta come criterio ciò che è operativo. Tale atteggiamento implica privilegiare una costruzione indefinita della verità scientifica. Ma allo stesso tempo lo storico credente rifiuta assolutizzare delle verità umane per rispettare la verità. Così cerca di tener insieme una ricerca storica rigorosa e la fede nel Signore della storia, la questione di Dio e la questione della società. Ma scegliere questa via comporta dei problemi, col rischio di una latente schizofrenia⁴⁹.

47. Il nostro autore è in contatto permanente con le fonti. Si sente a casa quando entra in quei *sancta sanctorum*, che custodiscono le tracce documentarie del passato; mostra una certa diffidenza verso il rischio del «soggettivo». Ciò malgrado nella sua opera la descrizione dell'attuazione delle persone e dell'evolversi dei conflitti ecclesiali ed ecclesiastici offre un'istruzione «civica» che dà occasione per riflettere.

48. A. Loisy ironizzava sulla fortuna degli storici cattolici che godono di un'ampia libertà di ricerca a patto di non stampare ciò che trovano (A. LOISY, *Lettre à A. Dufourq*, 22 dicembre 1905).

49. I cattolici hanno ritrovato il senso della storia nel forte sviluppo dell'ecclesiologia, a partire dagli anni 1950 (M.-D. Chenu, Y. Congar, H. De Lubac). *Dieu se dit dans l'histoire* (Parigi 1974) è il titolo del bel libro di De Lubac, dove commenta la costituzione *Dei Verbum*, un po' come *La Teologia della storia di Bonaventura*, scritto da J. Ratzinger nel 1959 (*Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, München 1959). J. Daniélou è stato uno dei primi a capire che il cristianesimo occidentale è solo una delle realizzazioni storiche e a intuire la possibilità e a prevedere l'attuazione di nuove incarnazioni culturali del cristianesimo (cf. J. DANIELOU, *Saggio sul mistero della storia*, Brescia 1957). Almeno in Occidente, il cristianesimo rimane strettamente legato alla storia. Rivelato per mezzo degli atti degli uomini, sino alla figura completa di Cristo, pienezza dell'incarnazione, cala la fede nella storia, il grande luogo teologico della rivelazione. L'intelligenza della storia non si consegue astraendo da tutte le questioni attuali e immergendosi senza premesse nell'atto creatore del Signore della storia, ma interessandosi vivamente all'oggetto reso attuale dalla ricerca storica. La speculazione teologica ha assoluto bisogno del raffinamento storico per restare in argomento, non trovare confermate solo le proprie tesi preconcepite, imparare qualcosa di nuovo, correggere o integrare i dati acquisiti. Il ricordo storico non ha nulla in comune con uno storicismo da museo o da archivio, vive per il desiderio del nuovo, per la forza dello spirito umano, che solleva da sé il problema storico.

Il cristianesimo come comunità di *ricordo* e di *racconto* porta con sé sin dall'inizio diverse esigenze. Non c'è cristianesimo autentico e durevole senza incarnazione pacifica o conflittuale. I fenomeni religiosi non sono separabili da quelli profani; non esistono due storie, una sacra ed una profana, ma una sola. Proprio per questo i fenomeni religiosi non possono sfuggire dall'analisi critica, la storia «santa» non può pretendere uno stato privilegiato della verità. È in questo senso che si può parlare della storia della Chiesa come di una disciplina che si muove tra la scienza e la teologia.

Per molto tempo, e alle volte ancora adesso, questa storia «santa» ha avuto un carattere agiografico, apologetico, ed ha cercato nella storia umana le prove di cui aveva bisogno. Ma tale lettura gerarchizzata dei discorsi storici sfocia più di una volta nella perversione del senso cristiano. L'attenzione ai «segni dei tempi»⁵⁰, soprattutto a partire dal Vaticano II, ha fatto modificare questa posizione nella Chiesa. Con troppa facilità una serie di interpretazioni clericali reiterate di fatti e di persone, giustificate in nome del «sacro» o della «tradizione», erano riuscite ad acquistare una funzione di autorità, offerta alla venerazione dei fedeli. Così nacque una storia che spesso era la storia dei vincitori.

Ritrovare la memoria delle parole, dei gesti, dei fatti – religiosi o profani – è anche servire una memoria collettiva che mette le radici dell'identità di un gruppo nei saperi che ha ereditato. Ma se il lavoro storico si colloca solo nella costruzione di una identità e non della verità, nel senso positivista del termine, ciò significa che tale identità non è solida. Uno dei risultati del confronto, tuttora in corso, della teologia e della storia è quello di cogliere la verità come pluralista, discontinua, costruita e ricostruita piuttosto che svelata e scoperta come se fosse statica.

Leggendo l'opera del Ploner uno si rende conto che per uno storico le forze presenti negli eventi non sono mai né totalmente bianche né totalmente nere. Sono ad immagine di ciò che è l'azione, dinanzi la complessità, mescolate ed incerte, come la vita. La verità storica non si identifica con la verità di fede. Convinto che l'oggettività nella storia è frutto d'intersoggettività condivise e corrette, il ricercatore è ugualmente persuaso che il progetto storico non è assurdo e che se è vero che la realtà passata si attinge solo attraverso la mediazione di un dire, pure, situato questo nel tempo, non è permesso né indifferente dire qualsiasi cosa.

La storia può essere la più soggettiva delle scienze umane. Lavorando su un passato definitivamente morto, a partire da materiali necessariamente parziali, la storia non può essere altro che una ricostruzione la cui esattezza non può mai essere totalmente verificata, a livello di sintesi e di spiegazione, s'intende. Il modo come lo storico seleziona, raggruppa e ordina i fatti per tentare una spiegazione non corrisponde a nessuna realtà vis-

50. L'attenzione costante alla storia ed il relazionarsi ad essa della Bibbia hanno dato origine a questa espressione, le cui radici evangeliche riporta alla necessità che il credente deve avere di scrutare costantemente il mondo in cui vive per poterne comprendere anzitutto le espressioni positive o meno che in esso si danno, per verificarne poi gli orientamenti che questo assume e quindi, per poter incidere in esso la forza provocatrice e rinnovatrice del Vangelo. Si deve all'azione profetica di Giovanni XXII la riscoperta del valore e del significato di questa categoria per la vita della Chiesa, che dalla precedente prospettiva di *essere maestra* nei confronti del mondo, scopre che anche lei deve ascoltare e imparare, come si legge nella *Gaudium et spes* 44: «La Chiesa non ignora quanto essa abbia ricevuto dalla storia e dallo sviluppo del genere umano...» La Chiesa ha un bisogno particolare dell'aiuto di coloro che vivendo nel mondo sono esperti delle varie situazioni e discipline e ne capiscono la mentalità, si tratta di credenti e di credenza.

suta nel passato; soprattutto del modo attuale di presentare la storia tematica, dove il passato è tagliato in tronchi verticali: storia della nascita, dell'attività, della vecchiaia, della morte, della guerra, dei conflitti ideologici, delle condanne, della pace, ecc. Tale visione non può corrispondere alla realtà vissuta, poichè essa è una complessa mescolanza di elementi incrociati. La cosiddetta «storia totale» è una ricostruzione artificiale. Infatti, la sola «storia vera» è quella di ogni coscienza individuale la cui ricostruzione è impossibile: non c'è niente di più illusorio che un'autobiografia.

Severino Ploner è consapevole di tutti questi limiti della ricerca storica e proprio perciò il lettore lo sente prudentemente scettico su determinati punti. Non ama il rischio del soggettivo e dell'arbitrio, non fa una storia delle idee ma concentra il fuoco delle sue ricerche sul personaggio e sui personaggi maggiori o minori. Le sue pagine sono sempre misurate, ma lo si sente sempre coinvolto. In questo senso abbiamo un'opera che può incidere positivamente nel rinnovare la storiografia religiosa.

Frederic RAURELL
Cardenal Vives i Tutó, 16
E - 08034 BARCELONA