

sa, in una parola senza religione». Non poteva, a suo giudizio, «adattarsi veruna Costituzione, senza che si adotti espressamente o implicitamente il principio della Sovranità del popolo, che è il principio favorito de' protestanti, de' filosofi, de' Giansenisti» (III, p. 259). Si notano, alle volte, punte di rigorismo forse eccessivo.

Al Lanteri sta particolarmente a cuore la sorte dell'Università di Torino, dove, a dire il vero, specie nella Facoltà teologica, i sospetti di influenze gianseniste e giurisdizionaliste erano più che fondati.

In una lettera al vescovo Francesco Maria Bigex del 29 giugno 1819, esplicitamente si parla di «timori sulla dottrina che insegnasi nella nostra Università di Torino» e si manifesta l'intenzione più ferma «di difendere in ogni tempo la Cattolica fede».

L'allusione, in questa lettera, è diretta al «puro e netto Calvinismo, d'onde derivò il Giansenismo e Quesnellismo» (III, p. 244).

In una *Memoria* inviata alla Santa Sede nel 1818 le espressioni di vivo rammarico sono invece dettate dal fatto che «da anni 56, s'insegnava nell'università Canonica *Regale*, ossia Febroniana» (III, pp. 217-218).

Qualche volta il controllo spirituale, che il Lanteri si arrogava il diritto di esercitare sull'Ateneo torinese, assume forme estreme, quasi inquisitorie, come nel caso della circostanziata denuncia avanzata, nel 1815, alla Congregazione dell'Indice, contro il teologo Gian Giulio Sineo della Torre, più tardi molto lodato dal Gioberti nel *Gesuita moderno*, direttore spirituale dell'Università, ritenuto colpevole «di richerismo, tolerantismo ed altri gravissimi errori» (III, p. 51).

Sul tema degli errori che si insegnano alla Facoltà teologica torinese il Lanteri ritorna dieci anni dopo, in una nuova denuncia fatta pervenire alla Santa Sede, in cui si fanno espressamente i nomi del Chionio, del Bon, del Baudisson.

Ancora una volta viene lamentato che «mai si sentì dai professori dell'università confutare il giansenismo ed il febronianesimo, ossia richerismo, di modo che sembra loro proibito il trattarne, né mai si dettò in difesa della bolla *Unigenitus* e della bolla *Auctorem fidei*, ove simili errori vengono particolarmente scoperti e condannati» (IV, p. 70).

Sono, queste denunce alla massima autorità spirituale, manifestazioni di uno zelo ortodosso spinto agli estremi, spiegabile col clima che regnava in Piemonte negli anni della Restaurazione.

Sappiamo, attraverso i diligenti ed acuti studi di Angiolo Gambaro, quanta parte abbia avuto il primo Lamennais nel creare questo clima.

Il Lanteri ed il Lamennais ebbero occasione di incontrarsi personalmente il 19 giugno 1828, allorché il Lamennais, durante la sua visita a Torino protrattasi per circa un mese, volle visitare la casa degli Oblati.

Però di questa «conversazione», certamente ampia ed approfondita, non ci sono echi nel *Carteggio*. Il Lanteri si limita a farne cenno in una

lettera scritta, il giorno seguente, al padre Giuseppe Loggero (V, p. 214).

Apprendiamo, comunque, da una lettera del 18 giugno dello stesso padre Loggero, una curiosa ed interessante precisazione: in tutto quel mese trascorso in Piemonte il Lamennais fu «surveillè dalla Polizia» (V, p. 212).

Indicati, a puro titolo esemplificativo, alcuni spunti di riflessione offerti dalla lettura dei cinque volumi, concludiamo ribadendo i due fondamentali motivi, per cui il *Carteggio* si raccomanda all'attenzione degli studiosi: l'approfondimento della conoscenza di una personalità certamente tra le più rilevanti ed interessanti del clero cattolico tra la fine del XVIII e l'inizio del XIX secolo, personalità che svolse un'attività sotto certi aspetti decisamente innovatrice e pionieristica tale da lasciare una impronta destinata a perpetuarsi per tutto il sec. XIX e per buona parte del XX, ed, insieme la possibilità di riprendere in esame le principali tematiche che caratterizzarono la decisiva svolta dall'evo moderno all'evo contemporaneo.

BERNARDINO FERRARI

Le visite pastorali di Jacopo Monico nella diocesi di Venezia (1829-1845), a cura di B. BERTOLI - S. TRAMONTIN, «*Thesaurus ecclesiarum Italiae recentioris aevi*», III, 10, Storia e letteratura ed., Roma 1976. Un volume di pp. CXCVIII, 398.

Questo volume si inserisce entro un *corpus* organico che comincia a divenire abbastanza ricco. Si pensi che per la stessa diocesi sono già state edite le visite Flangini (1803) e Pyrker (1821), sempre da parte della medesima *équipe*. A Venezia, degli undici patriarchi del XIX secolo solo otto effettuarono la loro visita pastorale¹. Il Monico portò a termine ben tre visite pastorali (nel 1829-1830, nel 1836-1840, nel 1842-1845), nel corso del patriarcato più lungo (1826-1851).

Nell'ampia *Introduzione* il Tramontin mette a fuoco la formazione sacerdotale e pastorale del Monico: dal 1818 al 1823 parroco di S. Vito d'Asolo (dove era stato *eletto* all'unanimità da parte dei capi famiglia della parrocchia), quindi vescovo di Ceneda (1823-1827), dove acquisisce prima e arricchisce poi la propria esperienza. La sua cultura clericale posttridentina deve molto a S. Carlo come a Muratori ed a Benedetto XIII. Il parroco, come il vescovo, «è un uomo mandato da Dio nel mezzo di un popolo per predicare la sua legge, per estirpare

¹ Cfr. G. CECCHETTO, *L'evoluzione dei questionari nella diocesi di Venezia durante il XIX secolo*, «*Ricerche di Storia sociale e religiosa*», V (1976), pp. 61 ss.

i vizi e per promuovere le cristiane virtù». Questa massima, comune e generica, trova la sua verifica nella prassi pastorale. Il parroco doveva avere davanti agli occhi il quadro in cui operare, in cui annunciare il vangelo, il vescovo aveva compiti più gravi, ma non dissimili, in ottemperanza a quella che era una precettiva comportamentistica².

Forse sarebbe stato interessante rilevare la coscienza che il Monico aveva della situazione in cui era stato calato, facendo il confronto fra le sue *relationes ad limina* (molto minuziosa quella del 1834) — in cui si esponeva la situazione materiale e spirituale delle chiese, del seminario, dei monasteri, degli ospedali, delle confraternite e del clero — con la realtà che gli si presentava davanti. Forse sarebbe emerso uno scarto fra realtà e sua rappresentazione.

Non mancano cenni in questa direzione, ma il discorso, approfondito, avrebbe potuto cogliere forse più a fondo la coscienza ecclesiale e ministeriale dello stesso vescovo, fortemente condizionato dalla sua preparazione e dalla cultura del suo tempo. La condivisione in larga parte della opinione pubblica moderata, in sintonia col clero locale, sullo sfondo più complessivo della Restaurazione, della amministrazione austriaca, è temperata in una discreta attenzione alla questione sociale, vista dal punto di vista della conservazione dell'ordine in modo certamente dissimile da come altri, don Mazza a Verona, ad esempio, portavano avanti nello stesso periodo di tempo. Per il Monico l'obbligo di lavorare ha radici naturali, religiose e pure politiche: l'asserzione dell'impossibilità di trovare una occupazione era solo un pretesto per la neghittosità³. Questo filtro culturale viene evidenziato dal Tramontin che nota una «mentalità costrittiva e repressiva» (p. XLIII), legata alla convinzione diffusa dell'impossibile intesa fra mondo moderno e cattolicesimo, fra liberalismo e dottrina cattolica. D'altra parte dalla cultura del tempo deriva anche l'appoggio incondizionato ad una sempre più razionale organizzazione pubblica della beneficenza. Si trattava di andare incontro ai bisogni materiali della gente, di eliminare la piaga della povertà e della disoccupazione.

La povertà degli abitanti era evidente non solo per il territorio diocesano (la terraferma) ma anche per la stessa città di Venezia, dove più del 50% della popolazione aveva bisogno di aiuto e di assistenza (p. XLI). Povertà, disoccupazione, depressione economica (che tende ad attenuarsi verso gli anni quaranta), incremento e pressione demo-

grafica, decrescita continua del numero del clero operante a Venezia (un migliaio di sacerdoti nel 1803, 515 nel 1829-1830, 413 nel 1842-1945) con tendenza parallela ad un progressivo invecchiamento dello stesso e ad un crescente *gap* culturale (cfr. p. LXVI, ad esempio) balzano agli occhi del visitatore (e del lettore).

L'attenzione è rivolta alla *honestas clericorum*, secondo i migliori dettami della tradizione giuridica e pastorale, ma anche alla cura pastorale: si vorrebbe non solo una condotta esemplare, ma un impegno più totale, per assicurare migliore servizio ai fedeli. Difficoltà — anche materiali, specialmente per la terraferma, in cui erano presenti chiese cadenti ed una situazione economica poco brillante — non mancavano. Il Monico insiste moltissimo perché la catechesi, la predicazione, l'istruzione e l'assistenza si sviluppino il più possibile. Questa sua proposta d'impegno pastorale non differisce da altre contemporanee. Si vuol rispondere così ad una serie di fenomeni — come: «somma ignoranza» delle prime verità della fede, accostamento ai sacramenti più per abitudine che per convinzione, matrimoni fatti per convenienza, diffuso concubinato «occulto», trascuratezza dei genitori per l'educazione religiosa dei figli, diffusione di giornali e libri «dannosi», bestemmie frequenti, malcostume generale, scomparsa di oratori privati, ecc. (pp. LXXXIX-LXXX) — di varia natura e di vario segno, tutti letti con un'ottica sostanzialmente moralistica, propria di tutta una cultura. Così il Bertoli può notare come il patriarca chiuda un occhio sui pidocchi — considerandola probabilmente una piaga comune ai ricoveri della povera gente ed ineliminabile — e tenga aperto l'altro sui pericoli di troppo libere integrazioni affettive (p. CXXXIX).

I principi dell' '89, il liberalismo, le modifiche dei rapporti di produzione capitalistici, ecc., venivano a sconvolgere un quadro, immettendovi elementi culturali nuovi, dinamici, contraddittori, ma che qualcosa stesse cambiando nella società del suo tempo il Monico non poteva non avvertirlo. La paura del «nuovo» (qualsiasi esso sia) può spingere alla chiusura. Così «spiegazione del vangelo domenicale, dottrina cristiana per ragazzi e adulti, predicazione straordinaria, ministero delle confessioni, visite agli ammalati, assistenza ai poveri dovevano diventare sempre più i mezzi per educare cristianamente il popolo, tenere vicino ai sacerdoti e alla chiesa, fondare sulla parrocchia ogni attività di preservazione dal male e di spinta al bene» (p. CIX). D'altra parte si trattava di procedere ulteriormente sulla strada della riorganizzazione diocesana. La grossa novità è comunque costituita dall'impegno nel sociale (beneficenza ed istruzione), come è stato messo in evidenza sia dal Bertoli che dal Tramontin.

Qui giocano un certo ruolo i laici. Questi collaborano anzitutto alla amministrazione dei beni della chiesa, ricostituiscono ad incremento del culto e della pietà le vecchie confraternite — le cui pratiche tradizionali erano molto partecipate e diffuse a livello popolare: devozioni alla Madonna

² Cfr. F. BOSELLO, *Delle visite vescovili ossia introduzione in forma di lettera che dimostra l'origine, lo scopo, il metodo ed i vantaggi delle visite canoniche fatte dai vescovi nelle rispettive loro diocesi*, Venezia 1830.

³ J. MONICO, *Istruzione pastorale sull'obbligo di lavorare*, Venezia 1847.

(sotto i vari titoli), al S. Cuore, a S. Gaetano da Thiene, a S. Luigi Gonzaga, a S. Antonio da Padova. Si organizzano nuove aggregazioni: pie unioni come quelle della Madonna del Rosario e del Carmelo o di S. Filomena (di recente introduzione). Si istituiscono nuove forme di vita associativa giovanile come le congregazioni mariane o le compagnie (pia opera) di S. Dorotea, che avrebbero in un certo senso anticipato la « azione cattolica » e in ogni caso offerto una migliore possibilità di formazione religiosa e di apostolato. Si nota la crisi di vecchie devozioni (come il culto di S. Giuseppe), il consolidarsi di alcune, tradizionali (quasi tutte quelle citate), l'affermarsi di nuove (S. Filomena). Nell'analisi della partecipazione laicale vengono scritte le pagine migliori della premessa.

Notizie abbondanti si possono reperire nei registri (tanto in quelli relativi alla zona cittadina che a quella foranea, divise a loro volta per decanati). Ma è proprio il regesto a porre problemi. È metodologicamente corretto? Vi è chi preferisce l'edizione integrale (di cui peraltro si dà un saggio nella appendice del volume, riproducendo tutto il materiale di una parrocchia: Caorle) e chi preferisce una serie di tabelle statistiche, tematicamente ordinate, con relative correlazioni, proprio tenendo conto della mole delle visite stesse, con l'attenzione rivolta più alla storia seriale ed ai problemi globalmente considerati che al « particolare ». Tanto dietro ad una scelta che all'altra stanno una serie di motivazioni, in parte diverse, in parte coincidenti con quella *tertia via* adottata dal *Thesaurus ecclesiarum Italiae recentioris aevi* e dalla *équipe* veneta. Soluzione forse felice, forse meno, valida per una area culturale omogenea, per un determinato tempo che, tuttavia, sconcerata proprio perché nell'« edizione » di una fonte, come le visite pastorali, dopo un *lungo* viatico introduttivo, in cui si dice tutto, allo studioso non si offrono materiali, ma « elaborati ». Sarebbe stato preferibile allora avere a disposizione nastri computerizzati? Non ho certo voglia di aprire una *querelle*, ma forse è il caso di cominciare a fare un primo bilancio, anche metodologico, di una importante iniziativa editoriale.

ANGELO TURCHINI

R. NEGRI, *Manzoni diverso*, Marzorati, Milano 1976. Un volume di pp. 210.

Il volume ospita dodici saggi, undici dei quali già editi, ma qui profondamente rielaborati e collegati in una trama che, sottolineandone l'unità e l'attualità, anche alle indagini su aspetti e problemi apparentemente particolari o marginali conferisce una funzione nell'economia dell'opera. La prima parte, dedicata al grande tritico narrativo *Promessi sposi* — *Colonna infame* — *Rivoluzione francese*, si apre con un ritratto, anzi un autoritratto del Manzoni, ricostruito attraverso

un'attenta esplorazione delle *Lettere*: suggestiva dimostrazione dell'irriducibilità del Poeta agli schemi correnti e degno proemio a quella che potrebbe essere una nuova « *Mente di A. Manzoni* ». Il problema critico delle poesie giovanili, l'atteggiamento del Manzoni verso la politica e la folla, e una lettura del racconto di Martino nell'*Adelchi* formano l'oggetto della seconda parte. Un giudizio di A. Verri sul Manzoni e due inattesi « paralleli »: fra Manzoni e Dante nei loro rapporti col lettore, e fra Manzoni e l'Ariosto, occupano la terza parte, che si conclude col saggio inedito *Manzoni e gli scrittori d'oggi*: un attendibile bilancio del centenario fondato sulle testimonianze (e spesso le reticenze o le fatuità: il giudizio è mio) di una scelta rappresentanza di scrittori contemporanei. « *Diverso* », dunque, il Manzoni che Renzo Negri ci invita a riscoprire, in questi anni di povertà e di imbarbarimento, e diverso il libro, per il coraggio con cui affronta sia le risapute e tenaci sistemazioni storico-critiche del passato, sia, soprattutto, gli stereotipi del « conformismo trasgressivo che nutre i presenti giorni ». E basterebbe questa sollecitazione costante a ripensare il pensato, a « spiegare Manzoni con Manzoni », a dire l'attualità del libro; ma occorrerà meditare e discutere l'interpretazione, nuova nella sua coerente formulazione, della narrativa manzoniana, non più risolta nello splendido isolamento del romanzo (*Manzoni homo unius libri*), ma protesa, al di là di questo, a cercare nuove forme — ancorché già implicite nella sua prima poetica: il romanzo-inchiesta della *Colonna infame* e il racconto della rivoluzione francese. Ché il Manzoni, tale è la tesi del Negri, avrebbe rifiutato non già i *Promessi sposi*, ma « l'ibridismo di un genere screditato ormai dai mediocri e in crisi d'attese presso un pubblico assetato di "vero" » (che al pubblico stesse tanto a cuore il vero era, s'intende, affermazione apodittica del Manzoni stesso; e non tanto, come osserva il Negri, perché in fondo ne fosse veramente convinto, quanto in ossequio a « quell'imperativo evangelico... di trattare il lettore come tratta con sé, insomma di amare il proprio nemico »; in altre parole, quel lettore assetato di verità non era altri che il Manzoni stesso in quanto lettore implicito e giudice inesorabile delle sue proprie finzioni). Ma in tal modo egli scopriva un nuovo tipo di narrazione, quella appunto teorizzata nella prima parte del *Discorso del romanzo storico*, e che già il Lamartine lo aveva invitato a coltivare (« *Sortez du Roman historique, faites-nous de l'histoire dans un genre neuf* »), il racconto non-romanzesco, insomma, in cui più nulla fosse lasciato all'invenzione (che è il falso nome sotto cui l'immaginazione vive clandestinamente e lavora nell'universo manzoniano); scopriva, dicevamo, il racconto-verità. E « non importa — osserva il Negri — che egli allora non capisse (non poteva) che il romanzo è per sua natura un genere ibrido, un composto instabile, e che tutti i generi, portati al grado di purezza, tendono a dissolversi ». Forse egli non capì nemmeno