

Manzoni, il Seicento francese e il giansenismo



Luciano Parisi

Per studiare Manzoni bisogna prendere in considerazione, oltre alla cultura europea del primo '800, quella dei secoli precedenti, prestando particolare attenzione al cattolicesimo elaborato in Francia da autori seicenteschi come Bossuet, Nicole e Pascal. Chi poi analizza i rapporti tra Manzoni e questi autori deve porsi il problema del giansenismo: di che cosa parliamo quando usiamo quel termine? in che senso e in che misura Manzoni fu influenzato da ciò che esso indica?

Analizzerò i molti modi in cui quel termine è stato adoperato nell'ambito degli studi manzoniani, e arriverò alla conclusione che è possibile (ed addirittura necessario) non utilizzarlo per descrivere l'influenza degli autori francesi su Manzoni. Altri aspetti del '600 francese (e degli scrittori giansenisti allora attivi) lo attirarono, e su di essi ci si deve concentrare, mettendo da parte le diatribe che i riferimenti ai seguaci del vescovo Jansen hanno provocato.¹ Una

¹ La lettera di Antonio Cesari a Manzoni sul giansenismo risale all'agosto del 1828: 'io so oggimai certamente (che prima ne dubitai senza più), Lei essere di buona fede legato alle moderne opinioni, contro le quali Pio VII pubblicò la Bolla sua *Auctorem fidei*; cioè all'opinioni di Quesnel e de' suoi partigiani; che in Milano e in Pavia hanno fortissimi sostenitori', in Alessandro Manzoni, *Lettere*, 3 tomi, *Tutte le opere* a cura di Alberto Chiari e Fausto Ghisalberti, 7 voll. (Milano: Mondadori, 1957-1991), I, p. 942. Da allora la discussione è continuata con rare interruzioni: fra gli interventi più recenti vanno menzionati Gian Paolo Marchi, *Per la monaca di Monza e altre ricerche intorno a Manzoni* (Verona: Libreria Editrice Universitaria, 1993), e Carlo Carena, "Le soir mon mari nous lit un peu". Letture e libri giansenisti in casa Manzoni', in *Manzoni. Scrittore e lettore europeo*, coordinamento generale di Simonetta Corazza (Milano: De Luca, 2000), pp. 43-48.

conclusione, per essere convincente, deve essere raggiunta; e il discorso che porta a questa è abbastanza lungo.

1. Dopo il riavvicinamento al cattolicesimo Manzoni lesse di frequente i saggisti e predicatori religiosi del '600. Erano 'grandi moralisti', capaci di 'meditazioni sublimi', e in materia religiosa avevano secondo lui una 'decisa [...] superiorità'.² La predilezione di Manzoni per questi scrittori è stata ampiamente documentata. Aurelia Accame Bobbio ha mostrato quante sono le scelte lessicali e linguistiche, i riferimenti biblici, le immagini e i concetti che passano dai testi di Bossuet, Bourdaloue, Massillon, Nicole e Pascal alla lirica manzoniana e contribuiscono alla formazione del suo linguaggio.³ L'influenza del '600 francese persiste nella lirica della maturità: Ettore Bonora ha messo in evidenza i legami che esistono fra l'orazione funebre pronunciata da Bossuet dopo la morte del principe di Condé e *Il cinque maggio* di Manzoni sulla morte di Napoleone. Sono legami 'strettissimi',⁴ che coinvolgono il linguaggio (il 'gran disegno' e i 'rai fulminei' di Manzoni corrispondono al 'grand dessein' e ai 'regards étincelants' di Bossuet, il 'mortal sospiro' al 'dernier soupir', la 'stanca mano' a 'ces mains victorieuses et maintenant défaillantes'), lo stile (apologetico ed eloquente in entrambi i casi), le idee di fondo (la vanità della potenza mondana, il 'retaggio di dolore inseparabile da questi destini privilegiati', il potere intimamente consolante della religione).

Manzoni si rifece a Bossuet e Nicole scrivendo i saggi estetici, e cercò di giustificare l'attività artistica di fronte alle loro accuse. Non confutò le loro argomentazioni, ma le fece proprie cercando di

² Alessandro Manzoni, *Sulla morale cattolica. Osservazioni, Tutte le opere*, III, pp. 269, 281, 302.

³ Si veda soprattutto Aurelia Accame Bobbio, *La formazione del linguaggio lirico manzoniano* (Roma: Edizioni di storia e letteratura, 1963). L'immagine della 'sposa infedele' nella *Passione*, quella della tempesta nella *Natale*, quella della chiesa come 'segnal dei poveri' ('ville des pauvres' in Bossuet) nella prima *Pentecoste*; il tema della 'gioia crudel' ('joie malicieuse' in Bossuet) nella *Passione*, il gusto che Manzoni rivela negli *Inni sacri* per le esclamazioni, le anafore, i vocativi; la rilevanza di Isaia per una riflessione sulla passione di Cristo e della *Seconda lettera ai Corinzi* di san Paolo per una meditazione sulla Pentecoste: tutto ciò deriva dagli scrittori del '600. La 'chiesa del Dio vivente' della *Pentecoste* manzoniana 'è quella che soffre, combatte e prega, con ritmo di parole e di concetti in parte analogo a quello col quale Bossuet si rivolge alla Chiesa nel II sermone sulla *Pentecoste*. "en prêchant, en souffrant, en mourant"' (p. 75); e gli accenti venali nel linguaggio attribuito ai peccatori della *Passione* riecheggiano quelli attribuiti a Pilato in un sermone di Massillon (p. 162).

⁴ Ettore Bonora, *Manzoni. Conclusioni e proposte* (Torino: Einaudi, 1976), p. 65.

aggiornarle. *I promessi sposi* soddisfacevano secondo lui le condizioni che Nicole aveva posto agli artisti cattolici che volessero scrivere un romanzo:

si l'on ne parloit jamais de ceux qui se battent en duel, que comme des gens insensés & ridicules, comme ils le sont en effet [si pensi alla discussione dei commensali al castello di don Rodrigo]; si l'on ne representoit jamais de fantôme d'honneur qui est leur idole, que comme une chimere & une folie [si pensi alle pagine sul conte-duca e la guerra per Casale]; si l'on n'avoit soin de ne former jamais d'image de la vengeance, que comme d'une action basse & pleine de lacheté [si pensi in questo caso al tardo ma sincero perdono di Renzo per don Rodrigo], les mouvemens que sentiroit une personne offensée seroient infiniment plus lents.⁵

Numerosi passi de *I promessi sposi* riecheggiano le riflessioni morali e religiose dei seicentisti francesi.⁶ Ferruccio Ulivi, in particolare, ha mostrato la continuità di tono, interessi e sensibilità fra i loro testi e il romanzo manzoniano. Quel che Bourdaloue dice di Dio, che 'peut accorder à la douleur d'un choix injuste les graces qu'il auroit accordées à un choix légitime',⁷ Manzoni lo ripete per la religione che 'insegna a continuare con sapienza ciò ch'è stato intrapreso per leggerezza [e] piega l'animo ad abbracciar con propensione ciò che è stato imposto dalla prepotenza'.⁸ La 'demoiselle veuve' di Nicole, che prende 'pour instinct de Dieu toutes ces idées vives et extraordinaires que forme [son] imagination',⁹ precorre donna Prassede, che 'faceva spesso uno sbaglio grosso, ch'era di prender per cielo il suo cervello' (*Ps*, p. 435). Gli studi di Ulivi sono importanti perché non si limitano al *come*, ma si pongono anche il problema del *perché*, e individuano le ragioni di fondo che spinsero Manzoni a un

⁵ Pierre Nicole, *Traité de la comédie* (Paris: Les belles lettres, 1961), p. 56. L'influenza di Nicole e di Bossuet è evidente anche nella famosa digressione del I capitolo della II parte del *Fermo e Lucia*, *Tutte le opere*, II, tomo 3, pp. 143-49.

⁶ Si vedano in proposito Natale Busetto, *La genesi e la formazione dei Promessi sposi* (Bologna: Zanichelli, 1920); e Alfredo Galletti, *Alessandro Manzoni* (Milano: Mursia, 1958). Possono essere utili anche le pp. 81-90 di Vittorio Lugli, *Dante e Balzac* (Napoli: Edizioni scientifiche italiane, 1952).

⁷ La citazione, tratta dai *Sermons* di Louis Bourdaloue, è riportata in Ferruccio Ulivi, *Dal Manzoni ai decadenti* (Caltanissetta-Roma: Sciascia, 1973), p. 27.

⁸ *I promessi sposi*, *Tutte le opere*, II, tomo I, p. 183. D'ora in poi mi riferirò al romanzo con la sigla *Ps*.

⁹ Questa citazione di Nicole è tratta da Ferruccio Ulivi, *Manzoni. Storia e Provvidenza* (Roma: Bonacci, 1974), pp. 82-83. Mi riferirò ancora a questo libro usando la sigla *Sp*.

dialogo insistito con gli autori del '600. In essi Manzoni trovò ciò che andava elaborando in sé: una critica dell'ideale della virtù come premio a se stessa e un invito all'umiltà cristiana.¹⁰ I predicatori del '600 lo aiutarono anche a capire il valore della fede, della preghiera, della semplicità d'animo, e a rendersi conto della 'santità delle fatiche umane, delle sofferenze volte a un fine, illuminate da una speranza di bene' (p. 101), e ad accettare il reale all'insegna 'di un'alta rassegnazione [...] cristiana' (p. 127). La loro religiosità era alimentata da emozioni espresse in discorsi rigorosamente strutturati: Manzoni, che diffidava del soggettivo, dell'istintivo e dell'inconscio, trovava in loro un intelletto simile al suo, capace di capire e di sorvegliare i moti del cuore (pp. 35-43). I moralisti francesi, infine, analizzavano l'animo umano nella sua profondità e senza semplificazioni; ma il loro discorso, come quello di Manzoni ne *I promessi sposi*, era consapevole di quello che non può essere detto nella piena articolazione di una serie concettuale.

Coloro che, sulla scia di Ulivi o indipendentemente da lui, si sono proposti di analizzare il rapporto di Manzoni con la cultura cattolica originatasi nel Seicento francese, si sono trovati di fronte ad ostacoli impegnativi. Uno di questi era la rigidità della teologia cattolica. I cattolici dell'800 e di buona parte del '900 erano convinti che la dottrina della chiesa fosse immutabile, come i sentimenti con cui conviveva nell'anima dei fedeli. Questa convinzione ottundeva in loro, e nei loro interlocutori laici, la sensibilità storica che è necessaria per vedere lo sviluppo di una personalità all'interno di una tradizione culturale. La mancanza di senso storico spiega gli errori di una commentatrice intelligente che pure equipara Manzoni a 'i grandi mistici cristiani, da S. Bernardo a S. Caterina e a Santa Teresa' (Accame Bobbio, p. 300), e di Francesco Ruffini, che mescola categorie storiche e religiose derivate da '600, '700, '800 e '900, come se fossero omogenee fra loro.

L'ideologizzazione degli studi religiosi ha rappresentato un ostacolo ancora più difficile da superare. Fra l'inizio dell'800 e gli anni '60 del '900 si è avuta una rigida contrapposizione fra cattolicesimo conservatore e laicismo progressista, derivata in tutta Europa dalla politica religiosa della rivoluzione francese, e in Italia dal processo di

¹⁰ Ferruccio Ulivi, *Il Manzoni lirico e la poetica del rinnovamento* (Roma: Gismondi, 1950), p. 41.

unificazione del paese a spese dello stato pontificio.¹¹ Le indagini sul cattolicesimo di Manzoni, in quel periodo, non erano neutre, anche quando derivavano da un interesse sincero degli studiosi. Assomigliavano a prese di posizione, prive di sottigliezze: Manzoni era ‘nostro’ o ‘loro’. I cattolici volevano mostrarne l’ortodossia, i laici l’eterodossia;¹² e le affermazioni degli uni e degli altri, pur convincendo di rado, confondevano molte idee.

L’ostacolo più impegnativo è stato comunque quello posto dal giansenismo (della cui definizione ci occuperemo presto). Pascal e Nicole erano giansenisti. I sacerdoti vicini alla famiglia Manzoni erano giansenisti o sospettati di esserlo. Lo erano dichiaratamente Eustachio Degola, che contribuì alla conversione al cattolicesimo della moglie protestante di Manzoni, e Henri Grégoire, che guidò il clero costituzionale francese negli anni della rivoluzione. Era giansenista anche Gaetano Giudici, l’amico milanese a cui sono indirizzate importanti lettere come quella del luglio 1823 sul *Carmagnola*.¹³ Aveva quanto meno simpatia per gli autori giansenisti Luigi Tosi, che fu il consigliere spirituale della famiglia Manzoni a partire dal 1810.¹⁴ Degola e Tosi suggerirono a Manzoni la lettura

¹¹ La datazione 1800–1960 è proposta da Hugh McLeod, *Religion and the People of Western Europe*, New Edition (Oxford: Oxford University Press, 1997), pp. 1–21, 132–54. Sulla politica religiosa della rivoluzione francese e le sue conseguenze in Europa, si veda John McManners, *The French Revolution and the Church* (London: S. P. C. K., 1969); sui rapporti fra stato italiano e chiesa, Arturo Carlo Jemolo, *Chiesa e stato in Italia dalla unificazione ai giorni nostri* (Torino: Einaudi, 1981), e Ettore Passerin d’Entrèves, ‘Il cattolicesimo liberale in Europa ed il movimento neoguelfo in Italia’, in Luigi Bulferetti et al., *Nuove questioni di storia del Risorgimento e dell’unità d’Italia*, 2 voll. (Milano: Marzorati, 1969), I, pp. 565–607.

¹² Si vedano, come esempio dei primi, Alberto Chiari, *Manzoni il credente* (Milano: Istituto di propaganda libraria, 1979), e, come esempio dei secondi, Francesco Ruffini, *La vita religiosa di Alessandro Manzoni*, 2 voll. (Bari: Laterza, 1931).

¹³ Di Grégoire, a cui dedica molte pagine McManners, si possono leggere proficuamente le *Mémoires* (Paris: Editions de Santé, 1989). Il volume di Angelo De Gubernatis, *Eustachio Degola, il clero costituzionale e la conversione della famiglia Manzoni* (Firenze: Barbera, 1882) offre molto materiale sul sacerdote genovese che diede lezioni di dottrina cattolica a Manzoni e alla moglie (di particolare interesse le biografie che di Degola scrissero Grégoire, pp. 5–19, e Achille Mauri, pp. 19–26); per una trattazione più aggiornata si veda la voce ‘Degola’ di Marina Caffiero nel *Dizionario biografico degli italiani* (Roma: Istituto dell’Enciclopedia italiana, pubbl. in corso), vol. 36 (1988), pp. 178–87. Su Giudici: Anna Zingale, *Gaetano Giudici (1766–1851), un giansenista lombardo tra riforme e rivoluzione* (Roma: Herder, 1978). Sul giansenismo ottocentesco: René Tavenaux, ‘Permanences jansénistes au XIX^e siècle’, *XVII^e siècle*, vol. 32 (1980), n. 4, pp. 397–414.

¹⁴ Su Tosi sono utili Pio Bondioli, *Manzoni e gli ‘Amici della Verità’* (Milano: Istituto di pia propaganda libraria, 1936), Carlo Magenta, *Monsignore Luigi Tosi e Alessandro Manzoni* (Pavia: Bizzoni, 1876), Paolo Magnani, ‘Il pensiero e l’azione religiosa di

degli scrittori del secondo Seicento francese e, volendo indagare le ragioni, i modi e gli effetti di quelle prolungate letture, è necessario spiegare chi erano i giansenisti, vedere se Manzoni ha condiviso le loro posizioni, e capire in ogni caso le ragioni del suo interesse per loro. La ricerca di queste spiegazioni ha costituito un buco nero critico, una zona di ricerca che ha assorbito enormi quantità di lavoro e ha restituito poco o nulla in cambio. La parola giansenismo ha numerosi significati, diversi fra loro, più o meno appropriati, che tendono inevitabilmente ma illegittimamente a sovrapporsi e a confondersi, e che si confondono anche nelle maniere più svariate. Sul giansenismo o il non giansenismo manzoniano ogni critico fa un discorso tutto suo, accostando magari, a poche pagine di distanza, affermazioni che si escludono a vicenda. Per evitare che il buco nero risucchi anche noi è necessario evidenziare quattro diversi significati della parola giansenismo, prima di tornare a Manzoni e alle interpretazioni che di lui sono state date.¹⁵ I chiarimenti che l'analisi permetterà di ottenere dovrebbero giustificare questa sosta.

2. Il significato che la parola giansenismo ebbe nel '600 fu prevalentemente teologico. Il vescovo fiammingo Jansen (Giansenio era il suo nome latinizzato) e i suoi seguaci francesi (Saint-Cyran, Arnould, Pascal, Nicole, Quesnel) erano interpreti rigidi del pensiero agostiniano. Cercando di descrivere i rapporti fra la grazia divina e il

Mons. Luigi Tosi' nel volume degli *Scritti* di Luigi Tosi (Pavia: Quaderni della biblioteca del seminario di Pavia, 1976), pp. 5-94, e Francesco Margiotta Broglio, 'Sul "giansenismo" del Manzoni', in *Chiesa e spiritualità nell'Ottocento italiano* di Carlo Bellò et al. (Verona: Mazziana, 1971), pp. 359-77 (soprattutto la prima parte). È particolarmente interessante, in appendice agli *Scritti*, l'appendice di Cesare Repositi 'La biblioteca di Luigi Tosi', pp. 455-87: in quella biblioteca erano presenti molti testi della tradizione portorealista. Tosi, dice Magenta, non condivideva 'talune idee propugnate da quei valent'uomini' (i giansenisti), che però 'soleva ricevere nella propria casa' e insieme ai quali 'deplorava amaramente le smodate e pericolose esigenze di Roma' (p. 15).

¹⁵ La mia analisi si riferisce ai significati che sono stati usati dai critici letterari nei loro studi su Manzoni. Non miro ad una ricostruzione completa del fenomeno giansenista in Europa o in Italia, anche perché quel fenomeno è incredibilmente articolato nel tempo e nello spazio. Sulla storia della chiesa cattolica e sul giansenismo in Italia, nel periodo rilevante per gli studi manzoniani, si dovrebbero vedere: Daniele Menozzi, 'Tra riforma e restaurazione. Dalla crisi della società cristiana al mito della cristianità medievale (1758-1848)', *Storia d'Italia. Annali*, vol. 9. *La chiesa e il potere politico* a cura di G. Chittolini e G. Miccoli (Torino: Einaudi, 1986), pp. 767-806; D. Menozzi (cur), *La chiesa italiana e la rivoluzione francese* (Bologna: Dehoniane, 1990); Marina Caffiero, *La nuova era. Miti e profezie dell'Italia in rivoluzione* (Genova: Marietti, 1991); Mario Rosa, *Riformatori e ribelli nel Settecento religioso italiano* (Bari: Dedalo, 1969); Pietro Stella, *Studi sul giansenismo* (Bari: Adriatica, 1972).

libero arbitrio umano, gli agostiniani sottolineavano l'onnipotenza della grazia e insistevano sulla miseria morale degli esseri umani dopo il peccato originale. All'interno della chiesa cattolica c'era chi spiegava quei rapporti in maniera diversa. All'idea di grazia efficace (la grazia divina che raggiunge infallibilmente il suo scopo, senza peraltro violare la libertà umana) il gesuita Molina cercò ad esempio di sostituire quella di grazia sufficiente (la grazia divina che porta alla persona tutto quello che è necessario per fare il bene, ma che non può raggiungere il suo scopo se non attraverso la sola decisione del libero arbitrio). Il papato, temendo che tali discussioni potessero lacerare l'unità dottrina della chiesa, proibì la pubblicazioni di libri sull'argomento. Lo fece nel 1611, nel 1625, nel 1641, e nel 1642; ma quei decreti furono largamente ignorati.

I giansenisti non erano semplicemente agostiniani: erano agostiniani intransigenti. L'*Augustinus*, il principale libro di Giansenio pubblicato postumo nel 1640, ribadiva la necessità della grazia per ogni opera buona, l'efficacia infallibile della grazia, la gratuità assoluta della predestinazione; e su tutti questi punti, scrive Louis Cognet, 'la pensée de saint Augustin était interprétée dans son sens le plus strict'.¹⁶ Gli avversari di Giansenio si accanirono contro l'*Augustinus*. Nel 1649 Nicolas Cornet (maestro di Bossuet e docente alla Sorbona) estrapolò da esso cinque proposizioni che gli parevano sospette, e le sottopose all'attenzione della curia romana che, dopo qualche esitazione, le condannò. Nel 1653 la bolla papale *Cum occasione* confermò la condanna. Il papa restrinse le sue critiche alle cinque proposizioni: non attaccò il pensiero di sant'Agostino (che rimaneva un'autorità indiscussa), e neppure l'opera di Giansenio in generale, o quelle dei suoi seguaci. La bolla rappresentava però una presa di posizione nuova rispetto all'equidistanza con cui i papi precedenti avevano seguito le polemiche sulla grazia e il libero arbitrio. I giansenisti accettarono la condanna: il senso che Cornet aveva dato alle cinque proposizioni, dissero, era eretico; affermarono però che le cinque proposizioni potevano essere interpretate in un senso diverso, compatibile con la dottrina della chiesa; e sostennero che esse non erano comunque presenti nell'opera di Giansenio. Che ci fossero o no fu oggetto di discussioni interminabili che, col passare del tempo, ebbero una natura sempre più politica, e sempre meno teologica.

¹⁶ Louis Cognet, *Le jansénisme* (Paris: Presses Universitaires de France, 1961), p. 33. Per una più ampia contestualizzazione è anche utile, di Cognet, *Post-Reformation Spirituality*, translated by P. Hepburne-Scott (New York: Hawthorn Books, 1959).

Il significato politico del giansenismo, il secondo che prenderemo in considerazione, fu importante fin dall'inizio. I principali artefici della politica francese nel '600 furono avversi al giansenismo perché videro in esso una forza capace di resistere all'accentramento del potere che la monarchia perseguiva, e perché notarono una potenziale convergenza di interessi fra i giansenisti e le forze anti-assolutistiche della nobiltà e del parlamento. I papi condannarono le cinque proposizioni dell'*Augustinus* e altre opere composte dai seguaci di Giansenio per compiacere il governo francese; e anche per soddisfare i gesuiti, che si contrapponevano ai giansenisti con determinazione. I giansenisti furono oggetto così di numerose persecuzioni. Nel 1709 Luigi XIV chiuse il loro convento a Port-Royal, e due anni dopo lo fece radere al suolo. Nel 1713 lo stato francese incorporò fra le sue leggi una bolla di papa Clemente XI, la *Unigenitus Dei filius*, che condannava 101 proposizioni contenute nelle *Réflexions morales* del giansenista Pasquier Quesnel. Nel 1749 l'arcivescovo di Parigi volle che ai giansenisti morenti fosse chiesta una formale accettazione della bolla *Unigenitus* e che, in mancanza di tale dichiarazione, l'estrema unzione fosse loro negata.

Le persecuzioni avvicinarono ulteriormente i giansenisti alle forze parlamentari e anti-monarchiche. Molti di loro fecero proprie le tendenze decentratrici (gallicane ed episcopali) interne alla chiesa. Gradualmente e senza esserselo proposto, i giansenisti diventarono campioni dell'anti-assolutismo. Louis Cognet ha colto bene il paradosso per cui gli aderenti di questo movimento, originato da una teologia che svalutava l'importanza della libertà umana in vista della salvezza, svilupparono 'une conscience intense des droits de la personne, et surtout de la pensée personnelle, en face des absolutismes de l'autorité' (pp. 124-25). Nell'800 la caratterizzazione politica soppiantò definitivamente quella teologica. L'ultimo grande rappresentante del giansenismo, Henri Grégoire, aggiunge Cognet, 'est manifestement étranger aux données fondamentales des problèmes théologiques, et les traces qu'on trouve dans ses écrits trahissent une inconsciente orientation moliniste'. Nella sua visione 'Port-Royal devient le symbole de la conscience opprimée par la tyrannie monarchique (Cognet, p. 122). Anche le affermazioni dottrinarie di Eustachio Degola non rinviano a una teologia organicamente ripensata, ma sono solo strumenti polemici usati contro il papa, la curia ed i gesuiti.¹⁷ Antonio

¹⁷ Si vedano ad esempio il compendio di principi pastorali che Degola redasse nel 1793, in *De Gubernatis*, pp. 29-30, e Ruffini, I, p. 227.

Cesari, quando interrogò Manzoni sui suoi rapporti coi giansenisti, non era preoccupato da quel che lo scrittore pensava dei rapporti fra grazia e libero arbitrio; i giansenisti, secondo lui, erano pericolosi perché negavano l'autorità del papa (e questo, nella sua ricostruzione delle cose, implicava liberalismo, sostegno alla rivoluzione francese, approvazione della costituzione civile che aveva messo il clero francese al servizio dello stato). Scrivendo a Cesari e negando il proprio giansenismo, Manzoni chiarì subito questo punto: anche lui, come Cesari, riconosceva 'nel Sommo Pontefice la qualità di vero Capo della Chiesa' (*Lettere*, I, p. 500).

Gli obiettivi specifici che i giansenisti perseguirono nella loro lotta contro il papa e la curia variarono nel tempo e nello spazio. Sono abbastanza rappresentativi quelli enunciati al sinodo di Pistoia del 1786: rivalutare il ruolo dei vescovi; rendere comprensibile a tutti il testo della liturgia, dare maggiore importanza ai sermoni durante la messa; abolire le cappelle che allontanavano i fedeli dalle funzioni domenicali; rimuovere le false leggende dal breviario; dare una migliore preparazione al clero, e distribuirlo più equamente nel territorio; ridurre il numero dei monaci; non diffondere culti recenti come quello (favorito dai gesuiti) del sacro cuore di Gesù.¹⁸ Altri cattolici si proponevano allora questi obiettivi. Ciò che contraddistingueva i giansenisti erano l'urgenza, il tono radicale, e la deliberata contrapposizione frontale alla curia romana e ai gesuiti (Chadwick, p. 397). La battaglia contro i poteri costituiti fu lunga e creò nei giansenisti 'une mentalité de clan minoritaire, étroite, hargneuse et susceptible' (Cognet, p. 112), che gli scatti appassionati di Degola esemplificano bene. Ecco come il sacerdote genovese descrive un suo avversario: 'quel birbante di simoniaco, il Prevosto Lambruschini; quel prostitutore della Cattedra Teologica del Seminario; quel vilissimo leccapiedi de Gesuiti; quel impudente calunniatore del Sinodo di Pistoja'.¹⁹ A chi gli raccomandava atteggiamenti più calmi e caritatevoli, Degola replicava: 'C'est la *charité*, vous dites, la *charité*, la *charité*. Ce langage m'est si connu! Que de fois les Jesuites, les Molinistes, les Cordicoles, l'ont-ils invoqué

¹⁸ Owen Chadwick, *The Popes and European Revolution* (Oxford: Clarendon, 1981), p. 424.

¹⁹ Ernesto Codignola (cur.), *Carteggi di giansenisti liguri*, 3 voll. (Firenze: Le Monnier, 1941), III, p. 259. Non aggiornò l'ortografia degoliana.

pieusement lorsqu'ils se trouvaient à bout, réduit au silence par la Vérité victorieuse' (*Carteggi*, p. 370).²⁰

Oltre a un significato teologico e a un significato politico, la parola giansenismo ha avuto un significato meno precisamente definibile, di natura morale. A dividere giansenisti e anti-giansenisti sul piano dottrinario era soprattutto il tema della grazia e del libero arbitrio. Da quel dissidio fondamentale ne dipendevano altri: per ottenere l'assoluzione dai peccati è sufficiente un rimorso basato sulla sola paura dell'inferno (l'attrizione) o è necessario un rimorso derivato anche dall'amore per Dio (la contrizione)? Gesù Cristo ha pregato ed è morto per tutti o solo per gli eletti che beneficiano della grazia divina? i bambini che muoiono prima del battesimo vanno al limbo o all'inferno? In tutti questi casi i giansenisti optavano per la seconda, e più severa, risposta. Il loro cristianesimo era austero, ed era considerato meno incline ai compromessi di quello dei loro avversari. Di tale considerazione alcuni giansenisti si servirono per indebolire la credibilità degli avversari, e svalutare l'autorevolezza delle loro tesi. Questo accadde per la prima volta nel 1643, quando Arnauld e Hallier scrissero un libro contro la morale rilassata predicata dai gesuiti. I gesuiti svolgevano allora un'intensa azione di apostolato. Per renderla più incisiva, avevano sviluppato una casistica che adattava i principi evangelici ai casi concreti della vita. Nel farlo alcuni dei loro autori, Bauny e Sirmond in particolare, avevano suggerito soluzioni solo formalmente cristiane a diversi dilemmi morali. La denuncia di Arnauld e Hallier ebbe scarsa risonanza; ma nel 1656, quando la persecuzione politica dei giansenisti era più intensa, Pascal rinnovò le accuse al lassismo dei gesuiti con un libro destinato a diventare un classico della letteratura francese, le *Provinciales*. Il libro ebbe un successo immediato grazie allo stile incisivo di Pascal, all'assistenza dottrina che Arnauld, Le Maître e Nicole gli fornirono, e grazie anche ad alcuni fattori contingenti che spinsero l'opinione pubblica dalla parte dei giansenisti: la polizia cercò di bloccare la pubblicazione e la circolazione delle *Provinciales*; e i gesuiti difesero a oltranza gli errori compiuti dai loro autori, fino a quando i papi Alessandro VII e

²⁰ Henri Grégoire descrisse Degola così: 'estraneo ad ogni specie d'ambizione, semplice nelle sue maniere, benefico verso gli infelici, indulgente verso i suoi confratelli, egli s'animava, specialmente con la penna in mano, per assalire gli abusi e rivendicare i diritti della giustizia e della verità' (*De Gubernatis*, p. 15). Il tono di Degola non era condiviso da tutti i giansenisti che lo circondavano, ma non gli impedì di assumere un ruolo cruciale alla guida del loro movimento.

Innocenzo XI confermarono la validità della maggior parte delle denunce di Pascal.

La levatura morale dei giansenisti era riconosciuta da tutti, nel '600 come nel '700 e nell'800. Anche Cesari riconobbe la loro serietà: 'uomini, il più, dotti e di vita specchiata' (p. 942). Il significato morale della parola giansenismo a cui ci riferiamo non si limita tuttavia a sottolineare questo fatto. Rimanda a una contrapposizione netta: i seguaci di Jansen sarebbero stati gli esponenti del rigore morale, e i gesuiti degli ipocriti predicatori di rilassatezza. Va aggiunto che la reputazione dei gesuiti fu colpita nel '700 da una prolungata campagna di stampa che portò alla temporanea soppressione del loro ordine.²¹ Dopo il 1814 e la ricostituzione dell'ordine i gesuiti sostennero senza esitazioni tutte le alleanze politiche decise dal papato, e per questo Manzoni accenna a loro con preoccupazione in una lettera a Tosi.²² L'accusa di spregiudicatezza e di ipocrisia che Pascal aveva lanciato poteva essere dunque ripresa con nuovi esempi, ed ebbe sempre sostenitori.²³ La contrapposizione insistita fra rigorismo giansenista e lassismo gesuitico che molti studiosi manzoniani hanno riproposto, considerando il primo moralmente superiore al secondo, non è però una buona categoria di giudizio storico. Oggi i gesuiti del '600 e del '700 sono quasi indistinguibili dai loro rivali. Fra di loro ci sono figure universalmente stimate come Lallemand e Bourdaloue.

²¹ Quella campagna nasceva da ragioni serie (il monopolio che i gesuiti avevano sull'educazione, il carattere arretrato dei loro programmi scolastici, il valore simbolico che avevano come eroi della Controriforma in un'epoca che si rifaceva ad altri ideali), ma era dettata anche da interessi materiali, e basata su alcune accuse di cui Owen Chadwick ha mostrato la scarsa attendibilità (pp. 346-91).

²² Il primo dicembre 1819 Manzoni scrive a Tosi da Parigi: 'Non so s'Ella sappia che i Gesuiti hanno ottanta case in Francia. [...] a malgrado degli sforzi di alcuni buoni ed illuminati cattolici per separare la religione dagli interessi e dalle passioni del secolo, malgrado la disposizione di molti increduli stessi a riconoscere questa separazione, e a lasciare la Religione almeno in pace, sembra che prevalgano gli sforzi di altri che vogliono assolutamente tenerla unita ad articoli di fede politica che essi hanno aggiunti al Simbolo. Quando la Fede si presenta al popolo così accompagnata, si può mai sperare che egli si darà la pena di distinguere ciò che viene da Dio da ciò che è l'immaginazione degli uomini? I solitarij di Porto Reale l'hanno fatto, ma erano pochi, erano dotti, erano separati dal mondo, assistiti da quella grazia che non cessavano d'implorare', *Lettere*, I, pp. 189-90.

²³ In pieno '800 l'imperatore d'Austria, volendo accusare Silvio Pellico di ipocrisia, gli rinfacciò di essere un 'gesuita': l'aspetto devoto de *Le mie prigioni*, secondo Francesco I, serviva a nascondere le motivazioni politiche del libro e il desiderio di vendetta del suo autore, 'Notizia di Silvio Pellico e delle sue opere', *Le mie prigioni* di S. Pellico (Roma: Cremonese, 1956), p. xi.

Pascal stesso ammetteva la presenza, nel loro ordine, di ‘directeurs sévères’, che miravano a una condotta di vita austera (p. 705). Il rigore dei giansenisti era talvolta eccessivo, e la loro condanna di alcune pratiche devozionali derivò in più d’un caso dall’incomprensione che le persone colte possono avere per la sensibilità religiosa di quelle incolte.²⁴ Il significato morale della parola giansenismo è stato usato di frequente negli studi manzoniani e va tenuto presente. Deve essere considerato però con distacco critico, perché nasce anche da una deformazione polemica della realtà storica.

Una deformazione di segno opposto, che idealizza altri autori (fra cui molti gesuiti), e che descrive i giansenisti con tinte eccessivamente negative, dà origine all’ultimo significato della parola giansenismo su cui ci soffermeremo. Questo significato è di tipo culturale. Il diciassettesimo secolo fu in Francia un periodo di intensa religiosità: in tutti gli strati della società si diffuse un’esigenza di purezza morale, di attività caritatevoli, di forme rinnovate di culto. Con tutte le cautele che l’utilizzazione di una data precisa impone, si può dire che il 1661 (l’anno in cui Luigi XIV iniziò ad esercitare direttamente il proprio potere) rappresentò un momento discriminante. La prima parte del ’600 fu caratterizzata da un relativo ottimismo, da atteggiamenti di introspezione, dolcezza e tenerezza; nella seconda parte del secolo gli spiriti religiosi assunsero toni più severi, e il loro atteggiamento fu ispirato da una cupa pensosità. Henri Bremond, lo studioso che ha ricostruito per primo e più dettagliatamente la storia religiosa di quel secolo in Francia, ha definito umanesimo devoto lo spirito cristiano del primo Seicento, e (con una scelta terminologica poco felice che si è poi dimostrata fuorviante) giansenismo lo spirito del secondo Seicento—riferendosi non al giansenismo storico, ma a un ‘jansénisme eternal’, a un *modus sentiendi* ricorrente nella storia del cristianesimo e riemergente in Francia dal 1661 in poi.²⁵ Bremond non distingue solo i due periodi, ma li contrappone anche: l’umanesimo devoto, dice, aveva privilegiato i temi della redenzione e della salvezza; il giansenismo si soffermò sul peccato originale. Per gli umanisti devoti era giusto lodare gli esseri umani perché quella lode era una

²⁴ Si veda in proposito Chadwick, pp. 3–95, in particolare pp. 24 e 47. L’azione riformatrice iniziata dai giansenisti col sinodo di Pistoia fu interrotta da una rivolta popolare scoppiata a Prato contro di essa.

²⁵ Henri Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, 11 voll. (Paris: Bloud et Gay, 1924–1933), I, p. 391.

celebrazione del Dio che li aveva creati; per i giansenisti ogni lode dell'umano diminuiva il divino. Gli umanisti devoti (Bérulle, Olier, Lallemand, Vincent de Paul, François de Sales) pensavano che il mediocre tendesse al bene; i giansenisti (Arnauld, Pascal, Nicole) che tendesse al male. Il giansenismo, scrive Bremond,

nous ramène sans cesse à la plus triste région de nous-mêmes: il nous fixe dans la zone des sens où domine la loi de mort, où saigne la chair de péché: il nous hypnotise devant le spectacle d'une misère naturelle dont nous ne sommes pas coupables et que nous ne pouvons guérir (I, p. 523).

Il motivo più profondo dell'avversione dei gesuiti per i giansenisti, secondo Bremond (che fu gesuita dal 1882 al 1904), sarebbe derivato dalla fedeltà dei primi ai più genuini valori della cultura umanista.

La religione di François de Sales fu molto diversa da quella di Pascal o Bossuet, è vero; il cattolicesimo del secondo '600, nonostante le interminabili polemiche fra giansenisti e anti-giansenisti, rigoristi e lassisti, gallicani e ultramontani, avversari e sostenitori dell'assolutismo monarchico, fu più unitario di quanto i contendenti fossero disposti ad ammettere; e lo fu all'insegna di una religione austera. È anche vero però che quella fra primo e secondo '600 cattolico è soltanto una distinzione: le contrapposizioni in quel secolo riguardano i cattolici e i protestanti, e lo spirito religioso e lo spirito laico. Bremond trascura poi gli eccessi sentimentali degli umanisti devoti,²⁶ e attribuisce ai giansenisti (storici e non) un pessimismo esagerato. È sempre utile rileggere in proposito quello che Manzoni scrisse di Pascal, che

per avere osservati profondamente i mali dell'uomo, è stato le tante volte tacciato di atrabiliario; e questa taccia non è forse mai stata data ad Helvetius che rappresenta la natura umana nel punto di vista il più tristo e desolante. [...] Pascal, il quale aveva troppo studiato se stesso per essere sprezzatore degli altri, non respira che compassione di sé e d'altrui, rassegnazione, amore e speranza; egli riposa di tratto in tratto con gioja e con calma nel cielo lo sguardo turbato e confuso dalla contemplazione dell'abisso del cuore umano (*Osservazioni*, pp. 302-03).

La confusione (terminologica in Bremond e in Ulivi, ma anche concettuale in gran parte degli studiosi che a loro si sono rifatti) fra la parte ed il tutto, fra il giansensimo storico di Jansen, Arnauld e

²⁶ Louis Cognet, 'La spiritualité française au XVII^e siècle', *Culture catholique* 1 (1949), n. 4, pp. 3-105 (in particolare le pp. 29 e 45).

Quesnel, e quello metastorico che caratterizzerebbe il secondo '600 nella sua totalità è, infine, discutibile. Assumendo quel punto di vista si definiscono come giansenisti *tout court* Bossuet (celebratore di Cornet),²⁷ Massillon (erede spirituale di un umanista devoto come Bérulle), e il gesuita Bourdaloue. La comune sensibilità religiosa dei cattolici del secondo '600 non escludeva pareri fieramente contrari su questioni specifiche, e Bremond stesso si rese conto dei rischi che si corrono ad ignorarle. Anche in questo caso, come in quello precedente, abbiamo dunque a che fare con un significato della parola giansenismo diffuso, non del tutto arbitrario e però improprio, che va maneggiato con estrema cautela.

3. Vedremo ora se, e in quale misura, i quattro significati della parola giansenismo che abbiamo analizzato riguardano Manzoni. Francesco Ruffini ha insistito più di tutti sul giansenismo teologico (o 'dogmatico') dello scrittore: il tema della grazia, dice, ricorre di frequente nella sua opera; Manzoni polemizza contro coloro che esaltano la virtù umana; crede che solo la fede cattolica porti alla salvezza, e che le persone non battezzate siano destinate alla perdizione.²⁸ Bremond lesse il libro di Ruffini, e ne vide, oltre ai limiti specifici, la generalizzazione di fondo che lo indeboliva:

le janséniste le plus authentique [...] ne l'est pas du matin au soir. Pascal, par exemple. Dans la vie réelle, en 1808–1810, le seul groupe St Séverin (Grégoir[e], Degola) avait un 10^e de jansénisme pur, et 90% de catholicisme. Quand Arnauld et Nicole convertissaient des protestants, c'était comme catholiques, et non pas comme révoltés contre le Pape, qu'ils le faisaient.²⁹

²⁷ 'De fait, Bossuet, à plus ou moins juste titre, passera toute sa vie pour un disciple de Cornet: les jansénistes ne se feront pas faute de le lui reprocher, et Fénelon lui-même verra en M. de Meaux le "disciple" de Cornet'; Jacques Le Brun, *La spiritualité de Bossuet* (Paris: Klincksieck, 1972), p. 43. Bossuet fu bene accolto ai giansenisti ottocenteschi perché aveva collaborato con Arnauld e Nicole alla stesura di alcuni testi anti-calvinistici, e perché aveva dato un giudizio benevolo su Quesnel (prima che l'opera di Quesnel fosse condannata dal papa). Nell'*Oraison funèbre de Nicolas Cornet*, tuttavia, pronunciò parole molto dure contro i giansenisti (e contro i loro avversari) che forzavano l'ingegno per conoscere verità poste al di là dei limiti dell'intelligenza umana. Per la distinzione fra agostinismo bossuettiano e giansenismo si veda Jacques Truchet, *La prédication de Bossuet. Étude des thèmes*, 2 voll. (Paris: Éditions du cerf, 1960), I, pp. 349–55.

²⁸ Si veda ad esempio la lettera di Manzoni a Jean Jacques Chenevière del 22 settembre 1829 (*Lettere*, I, pp. 563–67).

²⁹ *Don Giuseppe De Luca et l'abbé Henri Bremond*, senza indicazione del curatore (Roma: Storia e letteratura, 1965), p. 132. Il brano proviene da una lettera di Bremond a De Luca del 22 marzo 1931.

Le posizioni che Ruffini usa per definire il giansenismo, suggerisce in questo caso Bremond, sono genericamente cattoliche. Anche Molina, il teologo più avversato dai giansenisti, accettava l'idea della grazia divina. Coloro che esaltavano la virtù umana, e contro cui Manzoni polemizzava, non erano gesuiti portati a vedere nella volontà delle persone una corruzione minore di quella che ci vedevano i giansenisti: erano gli antichi romani, che avevano accettato la schiavitù e frequentato gli spettacoli gladiatori, i filosofi laici, e tutti coloro che ritenevano di potere, per loro forza, scegliere il bene nelle occasioni difficili. I cattolici superarono la convinzione che non ci sia salvezza al di fuori della chiesa col Concilio Vaticano II. Quella convinzione, prima, era di tutti loro, e non soltanto dei giansenisti. Dal punto di vista teologico e su questa evidenza, insomma, Pascal e Nicole interessavano a Manzoni per quello che avevano in comune con gli altri cattolici del loro tempo, e non per quello che li distingueva da loro.

In genere i passi di Manzoni usati per provare il suo giansenismo teologico sono stati fraintesi. Lo scrittore, ad esempio, nella prima stesura delle *Pentecoste*, insiste sulla diversa natura delle alleanze stabilite da Dio con gli ebrei e con i cristiani.³⁰ Adolfo Omodeo ha affermato il giansenismo manzoniano osservando che la stessa distinzione appare in una delle proposizioni di Quesnel che la bolla *Unigenitus* ha condannato.³¹ I teologi di Clemente XI, però, non condannarono la proposizione di Quesnel perché contrapponeva le due alleanze, ma perché sospettavano, e sospettavano solo, che avesse delle implicazioni dottrinarie pericolose; essa fu colpita “in odium auctoris”, en supposant une fois pour toutes que Quesnel cachait sous les phrases les plus innocentes les plus noirs desseins’.³² Manzoni aveva

³⁰ A. Manzoni, *Abbozzi dei cinque Inni sacri secondo il ms. IX. 3, Tutte le opere*, I, pp. 64–66.

³¹ ‘Quelle différence, ô mon Dieu, entre l’Alliance judaïque et l’alliance chrétienne! L’une et l’autre a pour condition le renoncement au péché et l’accomplissement de votre loi; mais là vous l’exigez du pécheur en le laissant dans son impuissance; ici vous lui donnez ce que vous lui commandez, en le purifiant par votre grâce’, Adolfo Omodeo, *Figure e passioni del Risorgimento italiano*, seconda edizione (Milano: Mondadori, 1945), p. 19. La prima edizione del libro di Omodeo risale al 1932. Ritorna sul tema Marchi, pp. 57–60.

³² J. Orcibal, ‘Compte rendu critique [sur] *La querelle de l’Unigenitus* [par] Jean-François Thomas’, *Revue historique*, vol. 76 (1952), n. 4, pp. 321–22. Il parere di Orcibal è confermato da Jean Carreyre, ‘Unigenitus’, *Dictionnaire de théologie catholique* a cura di Alfred Vacant, 15 tomi, 30 voll. (Paris: Letouzey et ané, 1923–1950), XV, 2, pp. 2061–62. Le proposizioni di Quesnel, dice Carreyre, sono ‘équivoques; mais l’Église, en les condamnant, voulait démêler l’erreur qui se cachait [...]. Elle a condamné les propositions susceptibles d’un mauvais sens, parce qu’elle se défiait, et à juste titre, des intentions de Quesnel’ (p. 2079). Lo ammette il testo stesso della bolla (tradotto in

trovato la distinzione fra le due alleanze nei sermoni di Bossuet; e Bossuet si era rifatto alla *Seconda lettera ai Corinzi* di san Paolo (III, 6).³³

Pietro Paolo Trompeo cita una frase del *Fermo e Lucia* ('quello stromento guasto che è la ragione umana') per ritrovare in Manzoni una svalutazione 'giansenisteggiante' della ragione.³⁴ La frase, in Manzoni, ha un'intonazione ironica; e, rileggendo il *Fermo e Lucia*, si scopre che il passo da cui è tratta non svaluta la ragione, ma critica chi di essa non si è servito, quando avrebbe potuto, e dovuto:

Era un buon uomo; e la bontà gli era sì naturale, che gli pareva la cosa la più naturale del mondo: siccome ve n'aveva sempre nelle sue intenzioni e nelle sue azioni, egli ne supposeva sempre nelle intenzioni e nelle azioni degli altri: nel che il buon uomo aveva torto. [...] Avrebbe dovuto lasciar di giudicare nelle cose che non lo toccavano; e in quelle nelle quali il suo giudizio doveva influire sulla sorte altrui, avrebbe dovuto sospenderlo fino

francese da Carreyre: 'le venin est très caché sous les apparences de la piété et du respect pour l'Écriture sainte', p. 2078). Nella proposizione citata da Omodeo il veleno di cui parla la bolla papale si nasconderebbe in due punti. Sarebbe sbagliato, in primo luogo, affermare che Dio lascia gli ebrei nell'impotenza e contemporaneamente esige da loro il rispetto della legge: Dio non domanda mai l'impossibile. Quesnel sostiene che 'là [nella alleanza con gli ebrei] vous l'exigez [la rinuncia al peccato] du pécheur en le laissant dans son impuissance' (Omodeo, p. 19). Una simile osservazione non compare in Bossuet, in Manzoni e neppure in Degola. Il secondo risvolto dottrinario che i teologi papali condannarono nella proposizione di Quesnel è il presupposto dell'assoluta impossibilità degli ebrei di arrivare alla salvezza: 'le Juif,—scrive Carreyre—en vertu de la Loi, restait dans l'impuissance, mais par la foi au Messie à venir et par la grâce qu'il pouvait demander à Dieu et recevoir de Lui, il pouvait sortir de cette impuissance' (p. 2083). Si sarebbe potuto assolvere Quesnel attribuendogli una certa imprecisione linguistica, e questo fu il giudizio di Bossuet su di lui (Carreyre, p. 2136). Manzoni, pur rappresentando nella quarta strofa della prima *Pentecoste* l'impossibilità di giungere alla salvezza senza la grazia, afferma poi che di 'questa eterna in Dio, / Pietosa aura ineffabile/ [...] giammai desio / Indarno un cor non ha' (vv. 33–36, p. 65). Lo scrittore milanese, a differenza di Quesnel, resta dunque nell'ambito dell'ortodossia, anche se si analizzano le sue affermazioni nei dettagli teologici. Mi sembra addirittura che nel 1817 Manzoni mostri una eccessiva passività nei confronti della dottrina ufficiale del cattolicesimo di allora, e che trovi una voce più personale nel '22, quando riscrive la poesia e passa sotto silenzio la contrapposizione fra ebrei e cristiani.

³³ Si veda il *Premier sermon pour le jour de la Pentecôte. Sur la distinction des deux alliances* alle pp. 71–90, vol. VI, delle *Oeuvres complètes* a cura dell'abate Migne, 11 voll. (Paris: Migne, 1867). Il paragone fra il peccatore e il nuotatore che vede la sponda ma non la può raggiungere compare in questo sermone ('lorsque vous suivez, en nageant, le cours de la rivière qui vous conduit, il vous semble qu'il n'y a rien de si doux ni de si paisible; mais si vous remontez contre l'eau, si vous vous opposez à sa chute, c'est alors, c'est alors que vous éprouvez la rapidité de son mouvement', p. 78), e ricompare poi ne *Il cinque maggio* manzoniano (vv. 61–72), *Tutte le opere*, I, p. 105.

³⁴ Pietro Paolo Trompeo, *Vecchie e nuove rilegature gianseniste* (Napoli: Edizioni scientifiche italiane, 1958), p. 15.

a tanto che da un attento esame egli avesse potuto formarlo, buono o tristo, ma con quella maggior certezza che è data a quello strumento guasto che si chiama ragione umana. Il caso di Geltrude mostrerà come egli avesse il torto di pensar bene prima di pensare (*Tutte le opere*, II, iii, p. 199).³⁵

Ruffini, infine, quando si riferisce ai testi di Manzoni, è costretto a svalutarli per affermare le proprie tesi. È significativa in proposito la sua discussione con Filippo Crispolti. Crispolti ricordò che secondo i giansenisti solo gli eletti beneficiano della grazia divina; citò la prima della tre stesure della *Pentecoste*, dove Manzoni parla di Cristo ‘che a tutti i figli d’Eva / nel suo dolor pensò’; e osservò che Manzoni ‘pensava fin da giovane in modo assolutamente ortodosso e non giansenistico’.³⁶ Ruffini replicò così: ‘chi non sente il vago, il generico, il poeticamente evanescente, e quindi tecnicamente, e cioè teologicamente, poco probante, dei versi del Manzoni? Bei versi commoventi, sì, ma non altro’ (II, p. 359). A voler scendere nello specifico, aggiunse, quei versi non escludono l’idea giansenista che il sacrificio di Cristo sia riservato ad alcuni e non a tutti: ‘nella stessa Sacra Scrittura il termine *tutti* designa non una universalità ma una pluralità’. I tutti per cui Cristo si sarebbe sacrificato non sarebbero dunque tutti, ma ‘ogni maniera d’uomini, d’ogni professione, età, sesso e paese’ (II, p. 354). Più che tecniche, le osservazioni di Ruffini sono angustamente dottrinarie. Proprio per questo sono anche lontane dallo spirito di Manzoni, a cui la verità religiosa interessava per quello che aveva di universalmente consolante.³⁷ Ernesto

³⁵ Francesco Bruni, ‘Intorno alla prosa delle “Osservazioni sulla morale cattolica”: implicazioni linguistiche e filosofiche’, in *Manzoni. L’eterno lavoro* a cura di Maurizio Vitale (Milano: Casa del Manzoni, Centro nazionale studi manzoniani, 1987), pp. 91–140, raccoglie in una nota alcune prove della distanza di Manzoni dalla svalutazione pascaliana della ragione (p. 137).

³⁶ Filippo Crispolti, ‘Il giansenismo ed Alessandro Manzoni’, in Achille Pellizzari, *Discussioni manzoniane* (Napoli: Perrella, 1916), pp. 17–27 (27). Crispolti reagì alle critiche di Ruffini in *Indagini sopra il Manzoni* (Milano: Garzanti, 1940), pp. 54–79. Mi pare che la migliore risposta a Ruffini sia stata quella di Filippo Piemontese, *Studi sul Manzoni e altri saggi* (Milano: Marzorati, 1952), pp. 43–66.

³⁷ Riferendosi alle opinioni estremamente particolari dei dibattiti teologici sul giansenismo, Manzoni osserva che ‘avrà ragione chi l’avrà; in alcuni casi, i disputanti saran per avventura più d’accordo che non credano, o che non vogliano credere; in altri, la ragione sarà divisa; in altri forse, non avrà ragione nessuno: ché ben sovente, quando le questioni invecchiano, e si combatte sempre dall’una e dall’altra parte cogli stessi argomenti, trasmessi di generazione in generazione, senza venir mai a una soluzione, la soluzione non c’è; la questione è mal posta, e cesserà senza essere risolta, come è accaduto di molte. Ad ogni modo, in tali quistioni non è bisogno, grazie al Cielo, di dire né di creder nulla’ (*Lettere*, I, p. 501).

Codignola, discepolo di Ruffini, ammise che ‘è lecito parlare di giansenismo manzoniano a un solo patto, di non rattrappirlo nel letto procusteo di poche formule dogmatiche’.³⁸ Anche per lui l’ipotesi del giansenismo teologico di Manzoni andava scartata.

Non si può negare con altrettanta immediatezza che Manzoni sia stato giansenista nel significato politico del termine. Lo scrittore non condivise la ribellione dei giansenisti all’autorità del papa all’interno della chiesa.³⁹ Quello era il punto su cui insisteva Cesari nella sua lettera:

tutti, dal primo all’ultimo, i Santi, senza contradizion venerati in ogni tempo da tutto il mondo nella Chiesa di Gesù Cristo, e tra questi anche Dottori sapientissimi, *tutti affatto* riconobbero nel Romano Pontefice il Vicario di Gesù Cristo, come Capo e Maestro di tutta la Chiesa. Capo di vera giurisdizione e potestà suprema sopra tutte le Chiese particolari (p. 942).

E su quel punto Manzoni fu chiaro:

non capisco come Ella abbia potuto dubitare s’io riconosca nel Sommo Pontefice la qualità di vero Capo della Chiesa, la istituzione divina, l’autorità e potestà in tutte le Chiese particolari, tutto ciò insomma che la Chiesa, da Pietro fino ad ora, e da ora fino alla consumazione de’ secoli, riconosce nei successori di Pietro (I, p. 500).

Manzoni, ha osservato Borgese, era troppo umile per ribellarsi all’autorità tradizionalmente riconosciuta alla chiesa istituzionale e al papa.⁴⁰ Sentiva il fascino della chiarezza e della autorevolezza

³⁸ Ernesto Codignola, *Illuministi, giansenisti e giacobini nell’Italia del Settecento* (Firenze: La nuova Italia, 1947), p. 280. L’unico passo manzoniano che potrebbe tradire una traccia di giansenismo teologico appare in una lettera a Tosi scritta a Parigi il 7 aprile 1820. In questa lettera Manzoni accenna al ‘Pelagianismo trionfante’ nella Francia della Restaurazione (*Lettere*, I, p. 208). Pelagio, un monaco britannico o irlandese del IV secolo, aveva insistito sulla capacità della persona di operare la salvezza con le sue sole forze. Le risposte a Pelagio e ai suoi seguaci accentuarono notevolmente il ruolo che la grazia ha nella filosofia di sant’Agostino, ed è a queste risposte che si rifece Giansenio nell’*Augustinus*. Nella Francia dell’800 il termine pelagianesimo rinvia a qualcosa di anti-giansenistico il cui trionfo Manzoni deplorava. Ci insistono Ruffini (II, p. 248) e Trompeo (p. 55). Prova a spiegare questo riferimento al pelagianesimo, senza riuscirci in pieno, Piero Fossi, *La conversione di Alessandro Manzoni* (Firenze: La nuova Italia, 1974), p. 117. Mi pare più convincente Romano Amerio, *Alessandro Manzoni filosofo e teologo* (Torino: Edizioni di ‘Filosofia’, 1958), pp. 24–26.

³⁹ Per una ribellione contro un potere politico forte e centralizzante, nell’Italia frammentata del primo ’800, non c’erano ovviamente le premesse.

⁴⁰ Giuseppe Antonio Borgese, *Goliath* (London: Gollancz, 1938), p. 488 (si veda anche p. 67).

dottrina della chiesa; e non accettava l'ecclesiologia richerista e giansenista secondo la quale la verità è rivelata direttamente al corpo dei fedeli.⁴¹ Lucia ne *I promessi sposi* ha bisogno della chiesa (rappresentata da padre Cristoforo) per capire l'errore commesso rinunciando con un voto al matrimonio con Renzo.⁴² Nell'*Adelchi* Manzoni è esplicito: il papa è 're delle preci, / Signor del tempio'.⁴³ Entrambe le versioni della tragedia e il *Discorso sopra alcuni punti della storia longobardica in Italia* che le accompagna sottolineano, in qualche caso con toni celebrativi, l'autorità morale dei papi.

Manzoni, però, nella lettera a Cesari, precisa:

che ci sia nella Chiesa diverse opinioni sull'applicazione di queste, come d'altre verità, è cosa tanto nota, che bisogna saperla, anche chi non si occupi di tali opinioni. E che in questo, come in altro, vi sia un campo, entro il quale si possa opinar diversamente, e disputare, salva la Fede, è cosa pur manifesta: dei Santi ne hanno disputato fra loro (I, p. 500).

Questa precisazione è importante per due motivi. Per Cesari, in primo luogo, il riconoscimento dell'autorità papale implicava l'accettazione incondizionata delle scelte politiche compiute dalla chiesa durante la Restaurazione: la ricostituzione del potere temporale, l'alleanza con le forze conservatrici, l'anti-liberalismo.⁴⁴ Per Manzoni no. Nell'*Adelchi* il papa è il 're delle preci', e il 'Signor del tempio'; ma, esaurita la sua funzione politica (voluta forse da Dio a tutela della popolazione italiana nel Medio Evo), 'posta la spada, ai santi / Studj tornar dovrà' (p. 689).⁴⁵ Manzoni ammirava Grégoire e Degola che

⁴¹ Sull'influenza del richerismo fra i giansenisti si veda Cognet, *Le jansénisme*, p. 92.

⁴² Si veda anche quello che Manzoni dice nel capitolo 'Se il clero abbia perduta la superiorità di lumi nella morale' nella seconda parte delle *Osservazioni sulla morale cattolica*. La sua conclusione è che 'il corpo dei ministri della Chiesa è il più ragionevole ed illuminato' (*Tutte le opere*, III, p. 522).

⁴³ A. Manzoni, *Poesie e tragedie, Tutte le opere*, I, p. 689.

⁴⁴ Gli eventi europei e la storia personale di Cesari davano qualche giustificazione alla sua posizione. Si vedano in proposito il volume di McManners e il saggio di Alberto Vecchi, 'La dottrina spirituale di Antonio Cesari', in Bellò et al., pp. 147-225.

⁴⁵ Questa posizione è ampiamente documentata anche a livello biografico dalla figlia, dal genero e dal cognato di Manzoni: si vedano Vittoria Giorgini-Manzoni, 'Memorie di famiglia', in Michele Scherillo e Giuseppe Gallavresi (cur.), *Manzoni intimo*, 3 voll. (Milano: Hoepli, 1923), I, p. 138 ('Papà era convinto che la perdita del potere temporale dovesse essere una misura providenziale per la Chiesa'); G. B. Giorgini, 'Otto lettere di argomento manzoniano', in Scherillo e Gallavresi, II, p. 255 ('sogna ancora, come lo sognava quando scrisse l'*Adelchi*, di poter vedere sulla Cattedra di S. Pietro un Papa "re delle preci"'); e Giuseppe Borri, 'Colloqui col Manzoni', in Cesare Giardini, *Colloqui col Manzoni* (Milano: Ultra, 1944), pp. 331-32 ('la spada

avevano organizzato e diretto il clero francese e ligure ai tempi della rivoluzione; accettò la carica di senatore di un regno d'Italia creato ai danni dello stato pontificio; e votò a favore del trasferimento della capitale italiana a Roma.

Manzoni, in secondo luogo, accettava anche alcune forme di pluralismo dottrinario. Non era interessato alle opinioni particolari (la cosa 'richiede una erudizione ch'io son ben lontano d'aver', I, p. 501), ma accettava che ce ne fossero (e che i suoi amici giansenisti ne avessero). Quando il Concilio Vaticano I stabilì il dogma dell'infalibilità papale, Manzoni—stando alla testimonianza di Stefano Stampa—se ne dichiarò contento per questo motivo:

io credo che da questa decisione invece di esserne accresciuta l'onnipotenza del Papa, gliene verrà in cambio una giovevole limitazione. Perché il partito clericale l'aveva portata al punto di esser maggiore di quella di Cristo medesimo: il quale dà dei *precetti*, e dei *consigli*. Invece il Papa *qualunque* desiderio avesse mostrato, doveva essere accettato come un *precetto*; e guai a chi dissentiva da questo desiderio, *espresso anche in modo dubitativo* ... era dichiarato giansenista, scismatico, eretico, e così via.⁴⁶

Nelle materie essenziali di fede l'obbedienza di Manzoni al papa era, anche secondo Stampa, indiscutibile.

Manzoni non condivise la ribellione dei giansenisti all'autorità del papa all'interno della chiesa; e non ne condivise neppure la mentalità da consorteria perseguitata e i toni estremisti. Le dichiarazioni di Degola anticipavano quelle degli anticlericali ottocenteschi ('le Pape verra plutôt le Tibre remonter à sa source, avant que de voir [sa] cour reculer de ses usurpations').⁴⁷ Quelle di Manzoni erano sfumate, accennavano appena ai dissensi ('che ci sia nella Chiesa diverse opinioni sull'applicazione di queste, come d'altre verità, è cosa tanto nota, che bisogna saperla'), e lo facevano con garbo ('spero d'aver soddisfatto alla amichevole sua premura per me'). La diversità formale ne rifletteva una sostanziale: Manzoni era avverso alle

nuoce al pastorale'). Per rendersi conto delle implicazioni di tali affermazioni si veda anche l'intervento di Pietro Piovani nella *Discussione* registrata dagli *Atti del convegno di studi manzoniani (Roma-Firenze, 12-14 marzo 1973)*, quaderno n. 195 dell'Accademia dei Lincei (Roma: Accademia dei Lincei, 1974), pp. 54-56.

⁴⁶ Stefano Stampa, *Alessandro Manzoni. La sua famiglia. I suoi amici* (Milano: Hoepli, 1885), p. 172. Le accentuazioni segnalate dai corsivi sono di Stampa, e poco autorevoli. La testimonianza di Stampa, peraltro, è confermata da quella di Ruggero Bonghi, *Studi manzoniani* (Verona: Mondadori, 1933), p. 48.

⁴⁷ E. Codignola (cur.), *Carteggi di giansenisti liguri*, III, p. 390.

polemiche fra cattolici (alcune erano inevitabili, scrisse nella seconda parte delle *Osservazioni sulla morale cattolica*, ma molte erano dettate da 'odio', 'temerità' o 'leggerezza', p. 542). La battuta di Adelchi sul papa che, 'posta la spada, ai santi / Studj tornar dovrà', nella versione finale della tragedia passa a Desiderio, un personaggio molto meno convincente sul piano ideale:⁴⁸ è un'attenuazione tipica del moderatismo manzoniano. Manzoni, anche quando dissentiva dalle scelte papali, si asteneva dal contraddirle apertamente.

Questa posizione intermedia si confaceva alla prudenza e all'indipendenza del suo carattere,⁴⁹ ma va spiegata anche con due riferimenti storici: uno dei quali è rivolto al passato, e uno al futuro. Émile Appolis ha ricostruito il primo. Nel '600 e nel '700 la chiesa cattolica non era divisa in due schieramenti soli (giansenisti e anti-giansenisti, gallicani e ultramontani, ribelli e zelanti). Esisteva anche un *tiers parti*,⁵⁰ ai cui rappresentanti i giansenisti e i gesuiti si riferivano quando parlavano dei 'politiques', degli 'accomodants', dei 'mitigés', dei 'tolérants'. La loro era una tendenza 'englobant des individus très divers', 'intimement unis par des aspirations et des répulsions communes' (Appolis, p. VII), che si sforzavano di 'tenir le milieu entre les deux extrémités' (p. 7). Questi individui discutevano senza intransigenza dogmatica, trattavano i loro interlocutori con un rispetto raro nelle polemiche del tempo, e si richiamavano di continuo all'unità della chiesa come a un principio fondamentale di morale e politica religiosa. Speravano in un rinnovamento della cultura e della pratica religiosa, ma lo volevano realizzare nel consenso, e non lo imposero quando, ai tempi di Benedetto XIV, ebbero le posizioni di potere che avrebbero permesso loro di farlo. Fra i loro ispiratori c'erano Bossuet (un sostenitore accanito dell'unità della chiesa, che nell'orazione per Cornet aveva sottolineato la prudenza da usare nelle dispute teologiche) e Massillon (che aveva amministrato l'estrema unzione alla nipote di Pascal, senza imporle il

⁴⁸ Si veda, nel volume *Poesie e tragedie di Tutte le opere*, la prima versione a p. 689, e la versione definitiva a p. 561. È interessante la discussione che Stampa racconta di aver avuto con Manzoni su questo passo (pp. 53-54).

⁴⁹ Jacques Goudet, *Catholicisme et poésie dans le roman de Manzoni 'I promessi sposi'* (Lyon: Imprimerie générale du Sud-est, 1961) parla invece di irresolutezza. Per una analisi dettagliata delle sue tesi, rimando al mio articolo 'L'interpretazione manzoniana di Jacques Goudet', *Spunti e ricerche*, vol. 14 (1999), pp. 23-32.

⁵⁰ Émile Appolis, *Entre Jansénistes et Zelanti. Le 'tiers parti' catholique au XVIII^e siècle* (Paris: Picard, 1960). Per una interessante discussione del concetto di *tiers parti*, che appare anche in Cognet (*Le jansénisme*, p. 82), si veda Rosa, pp. 17-21.

giuramento di fedeltà alla bolla *Unigenitus*). Secondo Appolis, Ludovico Antonio Muratori fu il rappresentante ideale del *tiers parti* in Italia, e Manzoni un erede ottocentesco di quella tradizione.⁵¹

Ettore Passerin d'Entrèves ha spiegato il riferimento rivolto al futuro. Il *tiers parti* si dissolse alla fine del '700. Emanando la Costituzione civile del clero, prima in Francia, e poi nelle regioni d'Europa controllate dai francesi, lo stato cercò di trasformare i sacerdoti in dipendenti pubblici. Chiese loro un giuramento di fedeltà, fortemente avversato dal papa, che polarizzò le scelte politiche: i sacerdoti moderati rifluirono fra il clero che prestò quel giuramento (progressista e antipapale),⁵² o fra i ranghi del clero che non giurò (filopapale, conservatore o decisamente reazionario). Il clero che giurò fu indebolito dalla politica anticristiana del governo giacobino; fu progressivamente abbandonato dai fedeli; e spiazzato dall'azione politica di Napoleone, e dal concordato che l'imperatore stipulò col papa nel 1801. I papi di quegli anni affrontarono con dignità la persecuzione politica di cui furono oggetto, e la loro figura divenne 'un simbolo di libertà', una 'guida spirituale per l'Europa oppressa' (p. 566); giansenisti autorevoli come Scipione de' Ricci si schierarono dalla loro parte. Il clero 'non giurato' si ritrovò così in posizioni egemoni all'interno della chiesa. All'inizio della Restaurazione i cattolici erano quasi completamente compatti intorno al papa, su posizioni ultramontane, 'in netta contrapposizione con le sopravvissute posizioni illuministiche, e con quell'orientamento spirituale che

⁵¹ La categoria del *tiers parti*, che gli studiosi di Tosi non hanno utilizzato, si adatta perfettamente al consigliere spirituale di casa Manzoni. Tosi, dice Magenta, aveva simpatia per i giansenisti, deplorava con loro alcune scelte della curia romana, ma si teneva lontano dalle loro idee più estreme (p. 15). Bondioli ricorda la simpatia di Tosi per Degola (pp. 11-12); ma fa notare anche che il primo si rifiutò sempre di commentare gli scritti del secondo su Paolo Sarpi e il millenarismo (pp. 101-04 e 138), soppresse i richiami a Port Royal nei *Règlements* che Degola aveva consegnato a Henriette Blondel, regalò a questa la *Vita di Teresa Arconati* di Luigi Valdani, che 'rappresentava un indirizzo religioso agli antipodi del giansenismo' (pp. 26-30). Anche Magnani osserva che 'il Tosi non entra né in qualità di maestro e neppure in quella di sostenitore di cenacoli portorealisti mentre rimane l'interrogativo di alcune sue scelte fatte cadere su persone le cui simpatie prima, e chiare prese di posizione dopo la sua morte, sono approdate agli ultimi eredi del portorealismo europeo' (p. 83). La curia romana diffidò di Tosi, ma, dopo qualche esitazione, ne approvò la nomina a vescovo di Pavia.

⁵² È interessante notare che molte aree religiosamente gianseniste divennero anticlericali e laiche nel corso dell'800. Si veda Léo Hamon (cur.), *Du jansénisme à la laïcité. Le jansénisme et les origines de la déchristianisation* (Paris: Éditions de la maison des sciences de l'homme, 1987).

sta[va] per essere battezzato come liberale' (p. 567). Ai cattolici liberali dell'800 sarebbe toccato il compito difficile ed ingrato di conciliare le esigenze della chiesa con quelle liberali.

Il cattolicesimo liberale, proseguì Passerin d'Entrèves, non nacque nel 1829, quando Lamennais pubblicò *Des progrès de la Révolution et de la guerre contre l'Église*; Manzoni aveva maturato convinzioni analoghe almeno dieci anni prima. L'accettazione che Lamennais fece dei principi liberali, inoltre, poteva parere un 'espediente tattico' (p. 577), mentre la scelta di Manzoni era genuina: lo scrittore milanese era ispirato dai principi religiosi cristiani e da principi politici liberali; e gli pareva che l'abolizione del potere temporale della chiesa e una netta separazione fra stato e chiesa rafforzassero gli uni e gli altri. In questo Manzoni era lontano dagli esponenti del *tiers parti*: quelli, nel '600, ringraziavano i principi per aver tutelato con la forza la supremazia del cattolicesimo, ed aver messo i cattolici al riparo dagli eretici e dai ribelli.⁵³ Manzoni invece biasimava—sia pure in privato—il clero che aveva 'sempre [...] invocata la forza in sostegno della Religione Cattolica' (*Lettere*, I, p. 206), e che aveva creato un clima in cui l'opinione pubblica non era disposta ad ascoltare le voci che si alzavano in favore del cattolicesimo:

quando Monsig. di Beaumont, Arcivescovo di Parigi, Duca di Saint Cloud, Pari di Francia, Commendatore dell'Ordine dello Spirito Santo, ecc., pubblicava una Pastorale contro G. G. Rousseau cittadino di Ginevra, povero, infermo, fuggitivo e proscritto, che effetto non dovevano fare nell'opinione pubblica i riclami non solo, ma gli argomenti di quest'ultimo, quali si fossero! M'ingannerò, ma credo che quando la religione fu spogliata in Francia dello splendore esterno, quando non ebbe altra forza che quella di Gesù Cristo, potè parlar più alto, e fu più ascoltata; e almeno coloro che sono disposti a pigliare le parti degli oppressi, ebbero contro di essa un pregiudizio di meno: il linguaggio de' suoi difensori ebbe tosto i caratteri gloriosi di quei primi che la professarono, quando il confessarla non portava che l'obbrobrio della croce.⁵⁴

⁵³ 'Au milieu de tant d'ennemis, de tant d'hérétiques, de tant d'impies, de tant de rebelles qui nous environnent, nous devons beaucoup aux princes qui nous mettent à couvert de leurs insultes, et [...] nos mains désarmées, que nous ne pouvons que tendre au ciel, sont heureusement soutenues par leur puissance', J. B. Bossuet, *Sermon sur l'unité de l'église, Oeuvres complètes*, VII, p. 273.

⁵⁴ A. Manzoni, *Sulla morale cattolica. Seconda parte, Tutte le opere*, III, pp. 510–11 (si veda un passo analogo alle pp. 450–51). Manzoni non pubblicò mai queste osservazioni, né quelle precedenti, tratte da una lettera a Tosi. Una qualche elusività è una sua caratteristica di fondo in materia politico-religiosa.

Le mediazioni che Manzoni e gli altri cattolici liberali tentarono assomigliavano a quelle del *tiers parti* per i toni cauti con cui venivano espresse, ma erano nuove perché, in un contesto diverso da quello pre-rivoluzionario, si rifacevano a ideali diversi. Avevano ancor meno a che fare coi giansenisti, per le tentazione teocratiche di questi.⁵⁵ I clericali identificarono i cattolici liberali con i giansenisti per miopia, o per stratagemma, confondendoli volutamente con una fazione che secondo i più aveva nuociuto alla chiesa, e sminuendone così l'azione (Bondioli, pp. 242–49). Alcuni liberali del '900, poi, rivalutarono i giansenisti per reazione polemica, travisando le loro caratteristiche, ed esagerando la componente libertaria del loro movimento.

A questo punto possiamo dire con maggiore sicurezza che Manzoni ebbe simpatia per i giansenisti, ma non fu dei loro, almeno quando si dà un significato prevalentemente politico (o politico-religioso) al termine giansenismo. Ernesto Codignola ha insistito invece sul significato morale del giansenismo manzoniano. Per lui, più che una dottrina o una scelta politica, il giansenismo fu un 'colorito sentimentale' (p. 317). Codignola si è rifatto a Arturo Carlo Jemolo e alla sua ispirata descrizione di un giansenismo, 'in cui l'avversione ai gesuiti ha un gran posto, ma ove l'essenza è data da quel volgersi nostalgico alle origini, alla morale rigida, alla purezza dei costumi soprattutto in seno al clero'.⁵⁶ A questa descrizione Codignola ha aggiunto nuovi ritratti di 'alti prelati e umili frati e preti stretti fra di loro da tacita ma efficacissima alleanza e solidarietà', congiunti 'da una comune speranza in un radicale rinnovamento della chiesa e della sua disciplina nel senso portorealistico', anelanti a 'diffondere una cultura più viva fra il clero, attinta direttamente alle Sacre Scritture e ai Padri' (p. 16). L'esaltazione che Codignola fa dei giansenisti è integrata da una sistematica svalutazione morale di ogni altra forma di cattolicesimo. I giansenisti erano

⁵⁵ Sull'ideale teocratico di Degola si vedano le precisazioni di Marina Caffiero nella voce 'Degola' del *Dizionario biografico degli italiani*: insieme ad altri giansenisti (Solari e Palmieri) Degola respinse nel 1799 gli articoli relativi alla libertà di coscienza e di culto presenti nel progetto di costituzione della repubblica ligure, sostenendo che la volontà generale della nazione esigeva 'esclusivamente il culto pubblico della Cattolica Religione' (p. 179). Sul liberalismo di Manzoni sono importanti anche il libro di Fossi, specialmente le pp. 109–13, e il saggio di Pietro Scoppola, 'Manzoni politico', *Cultura e scuola*, vol. 13 (1974), nn. 49–50, pp. 118–25.

⁵⁶ Arturo Carlo Jemolo, *Il giansenismo in Italia* (Bari: Laterza, 1928), p. 396; citato da Codignola, *Illuministi*, p. 4. Di Codignola è interessante anche l'Introduzione ai *Carteggi di giansenisti liguri*, I, pp. IX–CCLIX.

alte figure di uomini e sacerdoti, i quali, in un paese di indifferenti o di conformisti, pronti al compromesso e alla menzogna, [avevano difeso] contro avversari spesso inumani e implacabili, la loro verità a scapito non soltanto delle più legittime soddisfazioni, cui avrebbero dato loro diritto di aspirare la dottrina e l'integrità morale, ma a scapito spesso della quiete e talvolta persino della vita (p. 346).

Allo stesso modo, per Omodeo, il giansenismo era la trascrizione d'una 'vivida vita religiosa' che 'non poteva più dilatarsi e fiorire nella chiesa post-tridentina' (pp. 12–13). I giansenisti, e Manzoni con loro, percepivano il principio trascendente che illumina la vita, la carità di Cristo, la 'poesia della chiesa, [l'] unità d'anime e di cuori'; i loro avversari e il resto della chiesa, invece, erano compromessi col mondo, vanificavano la coscienza della salvezza, degradavano l'etica nello spirito giuridico, soggiogavano la coscienza individuale al 'dispotismo assoluto papale' e all' 'illimitato potere del despota' (p. 14).

Ai limiti di questa tesi ho già accennato: nell'Italia settecentesca la pratica devozionale era meno desolante di quanto Codignola e Omodeo affermano; i papi erano, come osserva Chadwick, 'good men; not heroic men usually, but open-hearted, friendly, trying to do what little they could to smile upon the world of men, to make the human race happy and well-doing and better prepared for eternity' (p. 256);⁵⁷ l'operato dei gesuiti in quel secolo è stato frainteso; gli ammiratori dei giansenisti hanno trascurato gli eccessi del loro rigorismo;⁵⁸ Appolis ha mostrato che non era necessario rifarsi alla

⁵⁷ Chadwick riconosce che i papi del '700 erano profondamente diversi dal 'missioner-evangelist lashing himself in the pulpit at some fiery service of conversion', ma non per questo corrotti. Come la città in cui risiedevano, avevano 'a pleasant front to the world [...] dignified, aesthetic, ceremonious, baroque' (p. 256).

⁵⁸ Henriette Blondel, allevata in un severo ambiente protestante, trovava l'*Instruction et Règlements à une néophyte – 1805*, che Degola aveva steso per lei, troppo rigidi: 'je vous l'avouerais, mon cher père, ce règlement de vie me tourmentait; je me sentais incapable de suivre tout ce qui y est prescrit' (De Gubernatis, p. 487). Henriette era contenta di aver trovato in Tosi un direttore spirituale più moderato. L'*Instruction* e i *Règlements*, pubblicati da De Gubernatis (pp. 438–67), sono dominati dallo spirito di penitenza: la vita è 'cette pénitence générale, que la justice divine a imposée aux enfants d'Adam' (p. 460). È interessante notare che, ne *I promessi sposi*, l'unico personaggio ad assumere atteggiamenti marcatamente rigoristici è Gertrude, prima come irritata maestra delle educande ('chi avesse sentito, in que' momenti, con che sdegno magistrale le gridava, per ogni piccola scappatella, l'avrebbe creduta una donna d'una spiritualità salvatica e indiscreta', p. 185), e poi come penitente ('la sua vita attuale era supplizio volontario tale, che nessuno, a meno di non toglierliela, ne avrebbe potuto trovare un più severo', p. 653). Giovanni Colombo, *Con il Manzoni* (Azzate: Otto/Novecento, 1986) rifiuta l'equiparazione di un generico 'rigorismo religioso' con 'una vena giansenistica' (p. 184).

visione polemica del giansenismo per ‘ravvisare il contenuto della fede in un’intima visione di riscatto’. Codignola e Omodeo, inoltre, furono fortemente condizionati da quel che accadeva nell’Italia del loro tempo, dallo sdegno per un papa che, chiamando Mussolini ‘uomo della Provvidenza’, siglava con lo stato fascista il concordato negato all’Italia liberale.⁵⁹ L’accento della verità offesa che si avverte nei loro scritti riguarda il primo ’900, più che il ’700 di Muratori o l’800 di Manzoni.

A queste considerazioni di carattere generale se ne aggiungono altre specificamente collegate a Manzoni. In primo luogo, la contrapposizione morale che si può trovare ne *I promessi sposi* non riguarda due diverse concezioni del cristianesimo, una autentica e una inautentica. Manzoni contrappone la religione di Cristo ai valori mondani e agli egoismi del singolo. La negatività di alcune figure religiose che compaiono nel romanzo non è mai legata all’appartenenza a una componente della chiesa piuttosto che a un’altra. Don Abbondio ha paura (‘il coraggio uno non se lo può dare’, p. 441). Gertrude non sa piegare l’animo ‘ad abbracciar con propensione ciò che è stato imposto dalla prepotenza’ (p. 183). Il padre provinciale—che rappresenta proprio ciò che i giansenisti risentivano nella curia papale (la gestione del potere all’interno della chiesa, e il compromesso coi poteri ad essa esterni)—non è un gesuita o un molinista; è un francescano come padre Cristoforo, e padre Cristoforo obbedisce ai suoi ordini senza mai protestare. Manzoni, in secondo luogo, non è polemico: biasima gli errori di questi personaggi, ma prova compassione per loro: la paura, per una persona come don Abbondio, è uno ‘stato quasi naturale, e la fortezza uno sforzo di virtù prodigiosa’;⁶⁰ Gertrude è una ‘infelice’ che, dibattendosi sotto il giogo, ‘ne sent[e] più forte il peso e le scosse’ (p. 184); nel creare la figura del padre provinciale Manzoni, osserva Sapegno, ‘ha ben lumeggiato tutti gli elementi che giuocano in sua difesa, presentando anch’essa, in fondo, come una vittima di quella società prepotente e

⁵⁹ Luigi Salvatorelli e Giovanni Mira, *Storia d’Italia nel periodo fascista*, 2 voll. (Milano: Mondadori, 1972), I, pp. 449–516.

⁶⁰ Cito qui un frammento scritto da Manzoni per il *Discorso sopra alcuni punti della storia dei Longobardi in Italia* e non utilizzato nella versione a stampa. Il frammento, intitolato da Fausto Ghisalberti ‘Immoralità e falsità dei giudizi dei posteri circa il coraggio e la paura’, si trova nel IV volume di *Tutte le opere*, pp. 300–06; la citazione è a p. 302.

corrotta'.⁶¹ Manzoni ebbe simpatia per le forme di moralità che Codignola e Omodeo descrivono ma, diversamente da loro, e diversamente da quanto facevano i giansenisti, non le inquadrò in una visione polarizzata della chiesa. Si può anche sostenere, come fece De Lollis, che le opere di Manzoni non esprimono la sua vera visione ma, per farlo credibilmente, bisognerebbe basarsi su documenti di qualche tipo, letterari o no, che non ci sono.⁶² Va ricordato infine che Manzoni, discutendo con gli amici, non accettava la contrapposizione delineata da Pascal nelle *Provinciales*. Ruggero Bonghi ricostruisce così il senso delle sue osservazioni: 'nelle *Provinciali* del Pascal, il Giansenista che fa l'onesto è astuto e furbo: il Gesuita un semplicione'.⁶³

4. Resta da analizzare l'ultimo significato della parola giansenismo, quello di natura culturale. La miseria umana, il bisogno che l'animo ha di riscatto, la misericordia di Dio furono temi ricorrenti nella letteratura francese di tutto il '600.⁶⁴ Gli autori della prima metà del secolo (quelli che Bremond chiama umanisti devoti) li trattarono mirando soprattutto a una intensificazione religiosa della vita interiore.⁶⁵ I principali autori della seconda metà del secolo (quelli

⁶¹ Natalino Sapegno e Gorizio Viti (cur), *I promessi sposi* di A. Manzoni (Firenze: Le Monnier, 1971), p. 337. Manzoni, prosegue Sapegno, 'ugualmente bene ha fatto sentire che nel suo intimo è contrario al comportamento di un'autorità religiosa, la quale, per salvaguardare soltanto interessi umani, sacrifica la vera giustizia e il più genuino spirito cristiano'.

⁶² Cesare De Lollis, *Alessandro Manzoni e gli storici liberali francesi della Restaurazione* (Bari: Laterza, 1926), pp. 140–63. Sul libro di De Lollis meritano di essere letti il giudizio di Omodeo, in *Difesa del Risorgimento*, seconda edizione riveduta (Torino: Einaudi, 1955), pp. 461–64, e la riflessione di Giovanni Getto, in *Lecture manzoniane* (Firenze: Sansoni, 1964), p. 169. Ciò che alcuni conoscenti di Manzoni riferiscono delle opinioni dello scrittore a proposito dei gesuiti indica una diffidenza di tipo più politico-organizzativo che morale. Manzoni, secondo il cognato Giuseppe Borri, disse che i gesuiti, 'sebben bravissima gente e benemeriti in tante cose e massime per le loro missioni, pure erano sempre stati gelosi degli altri istituti, e citò un frate fondatore di un ordine [...] che fu da loro perseguitato; ché volevano dominar soli' (Giardini, p. 301). Si veda anche Giovanni Azzolin, *Manzoni e i gesuiti della Civiltà cattolica* (Roma: U.C.I.I.M., 1992).

⁶³ Bonghi, p. 33. Per una testimonianza analoga si veda Stampa, che pure fu spesso polemico coi gesuiti, pp. 371–72.

⁶⁴ Paolo Di Sacco, *Arte e fede nel Manzoni* (Casale Monferrato: Piemme, 1986) sottolinea giustamente ciò che accomuna gli scrittori cattolici nel '600 e anche nei secoli successivi, pp. 37–41.

⁶⁵ L'ottimismo, dice Cognet di François de Sales, 'born of his humanist education, impels him to find a certain orientation towards God in the human will, even after the original Fall', *Post-Reformation Spirituality*, p. 65.

che Bremond chiama giansenisti) ritennero che il momento etico fosse più importante di quello contemplativo, e guardarono con insofferenza al sentimentalismo, gli eccessi mistici, l'anti-intellettualismo dei loro predecessori. Ebbero una visione dolorosa della redenzione umana, e sentirono come pochi il carattere miracoloso della grazia divina. Non ci stancheremo mai, predicava Bossuet, di celebrare lo spirito della grazia, che agisce nei cuori e li rinnova, che dà forza e fermezza contro le tentazioni del mondo e ispira l'amore necessario per vivere in pace i valori predicati da Cristo (*Oeuvres*, VII, p. 93). Quello spirito, predicava Bourdaloue, è il fuoco che rischiara, purifica e scalda l'anima.⁶⁶

Manzoni trovò un'espressione convincente di quel che maturava in sé nella cultura religiosa della seconda metà del Seicento. Diffidava anche lui del misticismo.⁶⁷ Ammirava l'analisi psicologica di Nicole e Massillon. Era portato allo stesso tipo di indagine morale. Scrisse che ogni uomo 'è soggetto all'errore ed al traviamiento', e che 'tutti i suoi pregi sono doni ch'egli può perdere per la sua debolezza e corruttela' (p. 417).⁶⁸ Pascal riposava 'con gioja e con calma nel cielo lo sguardo turbato e confuso dalla contemplazione dell'abisso del cuore umano' (pp. 302-03), e anche Manzoni, come ha osservato Omodeo, 'pessimista riferendosi agli uomini', non lo era 'riferendosi a Dio' (*Difesa*, p. 464). Il motivo profondo della sua arte era la 'dedizione al Dio sempre attivo, a cui spetta l'iniziativa, al "Dio che atterra e suscita / Che affanna e che consola"' (*Figure*, p. 17). Lo spirito divino

tempra de' baldi giovani
 il confidente ingegno;
 regg[e] il viril proposito
 ad infallibil segno;
 adorna la canizie
 di liete voglie sante;
 brilla nel guardo errante
 di chi sperando muor.

⁶⁶ Lo spirito della grazia rischiara perché è uno spirito di verità, purifica perché è uno spirito di santità, scalda l'anima perché è uno spirito di forza, Louis Bourdaloue, *Oeuvres complètes*, 6 voll. (Tours: Cattier, 1865), IV, p. 325.

⁶⁷ Manzoni diffidò del misticismo pur alludendo a un'esperienza diretta del divino, e pur riconoscendone il valore fondante. Si vedano, ne *I promessi sposi*, p. 144 (Lucia, lasciando il paese, saluta la chiesa 'dove l'animo tornò tante volte sereno, cantando le lodi del Signore'), e p. 388 (il cappellano crocifero, che ha un atteggiamento vagamente estatico, è subito richiamato al da farsi dal cardinale).

⁶⁸ Nello stesso passo Manzoni cita la *Prima lettera ai Corinzi* di san Paolo: 'Quid autem habes, quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis?' (IV, 7).

(I, p. 20)

Se si accettasse la ricostruzione di Bremond, e si definisse come giansenista l'intera cultura religiosa del secondo '600 francese, il giansenismo di Manzoni sarebbe ricco di sorprese, tutt'altro che integrale, ma evidente. Di quella cultura, però, il giansenismo rappresenta solo una componente; e la definizione di Bremond, anche quando si cerchi onestamente di mantenere la distinzione fra giansenismo storico e giansenismo 'eterno', riassume l'essenza del secondo Seicento in maniera sbilanciata. Il giansenismo di Manzoni va negato anche in questo caso. Ma questo caso è diverso da quelli precedenti. Là le convinzioni di Manzoni non assomigliavano, o assomigliavano poco, a quello che veniva chiamato giansenismo; qui una corrispondenza c'è. Continueremo a studiarla, ma ci rifiuteremo di indicarla con un termine che falsi il significato di ciò che descrive.

Non è una trovata estemporanea. Ulivi, quando parla di giansenismo manzoniano, invita a 'spogli[are] questo riferimento di ogni colorito faziosamente confessionale' e 'di quel congenito *penchant* settario, dovuto alle stesse circostanze in cui il movimento era venuto a trovarsi' (*Sp*, pp. 137 e 142).⁶⁹ Marchi, quando collega Manzoni ad 'una spiritualità di tipo giansenista', specifica che questo 'non vuol dire in nessun modo adesione palese od occulta alle proposizioni di Giansenio ecc. ecc., ma solo una personale sensibilità teologica (e quindi artistica) nei confronti di alcuni aspetti dell'unica verità, cioè dell'assoluta gratuità della grazia' (p. 131). Ebbene: un giansenismo sottratto alle circostanze in cui il movimento si è sviluppato, privo di riferimenti a Giansenio, privo del suo *penchant* settario, ridotto a una sensibilità genericamente agostiniana per la debolezza umana e la grazia divina, a un atteggiamento religioso contrastante con quello del primo Seicento francese, non è, e non ha bisogno di essere chiamato, giansenismo. Possiamo fare a meno di una parola che, quando è stata usata, ha sempre reintrodotta nello studio dell'opera manzoniana quello che Ulivi e Marchi volevano escludere; e ha

⁶⁹ Ulivi non tematizza mai l'uso della parola giansenismo, ma si serve della parola in maniera bremondiana, per indicare il clima culturale religioso del secondo Seicento in Francia, e lo fa con una coerenza quasi unica fra gli studiosi manzoniani (*Sp*, pp. 93, 128, 206, 219).

⁷⁰ La parola giansenismo è stata usata allo stesso modo e con problemi analoghi nello studio di altri autori. Walter Mauro, parlando degli educatori di Mario Soldati, alcuni dei quali furono sensibili al problema del male, scrive: 'figure di gesuiti intelligenti e aperte, fornite di un senso umano per il dolore, per il peccato, giansenisti insomma',

spostato l'attenzione dei critici verso dettagli secondari, distogliendoli da quel che era essenziale.⁷⁰

Dunque non ci chiederemo più se Manzoni 'fu' o 'non fu' giansenista, e indagheremo in maniera diversa i temi che quella domanda toccava e nascondeva al tempo stesso. Tenendo presenti le sfumature necessarie in un contesto così complesso, studieremo quali furono gli specifici rapporti fra Manzoni e gli scrittori cattolici del secondo Seicento francese che egli avvertì come propri, e rispetto alle cui posizioni misurò la propria; esamineremo, come ha suggerito Ulivi, 'le letture intervenute nella formazione spirituale-religiosa' di Manzoni per riportarle 'al nucleo dell'ispirazione, nel momento in cui Manzoni si accinge ad elaborare una complessa poetica, fino al grado di una propria concezione della vita' (*Sp*, p. 7). Anna Maria D'Ambrosio Mazziotti si è rifatta al Seicento francese in questo modo, senza riferimenti sistematici al giansenismo, individuando un rapporto 'assai complesso, fatto di assimilazioni, di rifiuti e di articolate derivazioni'.⁷¹ Nonostante il suo lavoro molte domande restano senza risposta: l'interesse e il rispetto di Manzoni per le opere di Bossuet e

Invito alla lettura di Soldati (Milano: Mursia, 1981), p. 19. Il giansenismo è qui una categoria generale, metastorica—ma non la si può applicare senza confusione a coloro che storicamente furono i più decisi avversari di Giansenio e dei suoi seguaci.

⁷¹ Anna Maria D'Ambrosio Mazziotti, 'Fra Bossuet e Manzoni: la retorica e la ragione', *Critica letteraria*, vol. 13 (1985), n. 3, pp. 483-507 (506). Secondo la D'Ambrosio Mazziotti la concezione pessimistica che Manzoni ebbe del potere lo distinse più di ogni altra cosa da Bossuet: nel primo *Adelchi* in particolare il 'ruolo sostanzialmente negativo svolto da chi regna è svolto con tonalità quasi alferiane anche se vi si avverte sempre un senso severo e amaro delle responsabilità dei potenti' (p. 504). Della D'Ambrosio Mazziotti vanno presi in considerazione anche l'articolo 'Presenze di Pascal, Bossuet e Lamennais nel mondo manzoniano', *Cultura e scuola*, vol. 24 (1985), n. 94, pp. 45-55, e il libro *Incontri e dissidi manzoniani* (Brescia: Morcelliana, 1982).

⁷² Amerio ha esaminato con attenzione e ampiezza di visuale i 'frequenti riscontri e parallelismi' fra Manzoni e gli scrittori francesi del secondo Seicento. Ha mostrato in maniera accurata che la dottrina di Manzoni si sviluppa fra il 1819 (data di pubblicazione della prima edizione delle *Osservazioni sulla morale cattolica*) e il 1855 (data di pubblicazione della seconda edizione) con una crescente presenza del pensiero di Rosmini e una permanenza di quello bossuettiano; 'Introduzione' alle *Osservazioni sulla morale cattolica* di A. Manzoni, 3 voll. (Milano-Napoli: Ricciardi, 1965), I, pp. xxxvii-lxxii e cxvi-ix (cxiv). Ha inoltre segnalato la discontinuità esistente fra Manzoni e Bossuet in campo politico (*Alessandro Manzoni filosofo e teologo*, pp. 138 e 147) e fra Manzoni e Pascal in campo teologico (pp. 11-12, 57, 74, 164-65, 174-75). Due caratteristiche, però, rendono poco utile il suo lavoro. Si tratta della scarsa attenzione al lavoro artistico di Manzoni (Amerio studia quasi esclusivamente i trattati morali e filosofici), e dell'impostazione anti-storicistica. Come Bossuet e come Manzoni, Amerio pensa che la dottrina della chiesa cattolica sia vera in una sua immutabile formulazione: le somiglianze fra gli autori seicenteschi e quello ottocentesco non sono per lui

dei suoi contemporanei sono costanti nel tempo, come suggerisce Amerio,⁷² o hanno delle fasi distinguibili fra loro? perché l'interesse di Manzoni per l'oratoria seicentesca è più evidente nelle *Osservazioni sulla morale cattolica* e ne *Il cinque maggio* che ne *I promessi sposi*? come si comporta Manzoni di fronte all'ecllettismo di alcuni suoi maestri? che senso dà alla loro autorità morale? in che misura accetta il fissismo dottrinario di Bossuet? qual era, al di là delle interpretazioni semplicistiche che ne sono state date, il pensiero di Bossuet sulla Provvidenza? e quello di Massillon? e quello di Manzoni? un romanziere (e drammaturgo) può coerentemente rifarsi a maestri di morale che condannano i romanzi (e il teatro)? l'umorismo di Manzoni è compatibile con la dottrina morale ed estetica di Bossuet, Bourdaloue, Massillon, Nicole e Pascal? se nei confronti di chi sbaglia Manzoni mostra maggiore simpatia di quanta ne avevano mostrata i moralisti seicenteschi, da che cosa nasce questo atteggiamento e quali sono le sue manifestazioni? la caratterizzazione di don Abbondio, Gertrude, don Rodrigo e donna Prassede (che ha provate radici nelle riflessioni psicologiche degli autori francesi del Seicento, e di Nicole in particolare) è diversa da quella degli altri personaggi de *I promessi sposi*?⁷³ Liberandosi dagli equivoci che l'utilizzazione del termine giansenismo ha comportato, ci si potrà concentrare su queste domande, e sarà più facile trovare risposte adeguate.

Trinity College, Dublin

momenti di una tradizione significativa e piena di verità che si modifica però nel tempo; ma prove di una consistenza metastorica del cattolicesimo, che ne riconfermano la superiorità rispetto alle altre religioni. Questa presunzione è fuorviante come le polemiche sul giansenismo, anche se in modo diverso. Ulivi ha discusso, mi pare accuratamente, gli studi di Amerio in *Sp*, pp. 211–34.

⁷³ Salvatore S. Nigro ha affrontato alcuni di questi problemi nell'articolo 'Il sorpasso di Lucia (un nuovo riscontro per il finale dei "Promessi sposi")', *Italianistica*, vol. 9 (1980), n. 1, pp. 141–44, e nel volume *La tabacchiera di don Lisander* (Torino: Einaudi, 1996). Ho cercato a mia volta di rispondere ad alcune di queste domande nei saggi: 'Il tema della Provvidenza in Manzoni', *MLN*, vol. 114 (1999), n. 1, pp. 83–105; e 'L'umorismo di Manzoni', *Italian Studies*, vol. 57 (2002), pp. 75–96.