



CENTRO INTERNAZIONALE DI STUDI ROSMINIANI
SIMPOSI ROSMINIANI

In collaborazione con



Conferenza Episcopale
Italiana



Diciottesimo Corso dei “Simposi Rosminiani”:
***Riforma: del pensiero, della società
della Chiesa***

STRESA, COLLE ROSMINI, 22–25 AGOSTO 2017

La spiritualità rosminiana come via di riforma cattolica nella storia della spiritualità italiana

Fulvio De Giorgi

[La presente bozza di relazione deve ancora essere rivista e corretta dall'Autore per gli Atti. NDR].



La “riforma cattolica” come categoria storiografica e la “scuola italiana di spiritualità”

Il termine e il concetto di “riforma cattolica” sono stati elaborati tra Otto e Novecento a un dipresso del convergere di storiografia e vita ecclesiale.

Nel 1880 lo storico protestante Maurenbrecher pubblicava la sua opera, rimasta peraltro non completata, *Geschichte der Katholischen Reformation* (Storia della Riforma cattolica). Allievo di Ranke e di Sybel, egli riprendeva l'interpretazione rankiana di una comune origine, tanto in campo protestante quanto in campo cattolico, dei processi di Riforma. Proponeva così il concetto di “Riforma cattolica”, destinato ad una lunga e significativa fortuna storiografica, che sarebbe giunta, in pieno Novecento, fino a Jedin e, in Italia, a Paolo Prodi e a Massimo Marcocchi. Piuttosto che utilizzare le categorie di Controriforma o di Restaurazione cattolica, che implicavano una reazione oppositiva del cattolicesimo alla Riforma luterana e perciò, storicamente, una dipendenza difensiva da essa, egli voleva sottolineare la presenza di un autonomo e positivo processo riformatore.

avviatosi in campo cattolico già prima e comunque insieme e parallelamente alla Riforma di Lutero: Erasmo da Rotterdam ne poteva rappresentare l'esponente più illustre. Nel 1903, poi, un altro storico tedesco, Wilhelm Braun, pubblicava uno studio sul cardinale Gasparo Contarini, utilizzando la categoria affine di *Reformkatholizismus*.

In realtà il *Reformkatholizismus*, era già stato propugnato, tra Otto e Novecento, dal teologo e biblista Hermann Schell e dallo storico Franz Kraus. In particolare, il Kraus, prete cattolico, docente a Friburgo, era un caldo ammiratore di Dante, di Rosmini e di Cavour, critico dell'ultramontanismo e dell'intransigentismo come pure della forma assolutistica del potere papale, fautore di un cattolicesimo liberale e modernamente riformatore.

Con acutezza, nel 1903, dopo la morte di Kraus, lo storico neokantiano italiano Felice Tocco, recensendo

do la ricordata opera di Braun sul Contarini, scriveva:

«La storia della Riforma cattolica, che pur conta i più bei nomi della letteratura europea da Dante e dal Gerson, al Savonarola, al Lamennais, al Gioberti e al Rosmini non è stata ancora scritta. Il rimpianto Kraus aveva in mente di narrarla e sarebbe riuscita un'opera monumentale, ma pur troppo non ebbe neanche il tempo di cominciarla.

[...] Il cardinale Contarini non credeva di poter vincere col disprezzo e col riso le nuove dottrine [protestanti], che andavano raccogliendo un numero sempre crescente di consensi. E l'opera sua era tutta intesa a trovare quella via di mezzo, che dovesse conciliare le vedute nuove con le tradizioni antiche. [...], avviandole nella via di una riforma consentita da tutti. Era un disegno magnifico, a cui il cardinale consacrò tutte le forze della mente acuta e del gagliardo animo, e che non vide cadere senza un pungente rammarico per tutta la vita»

Dopo avere, dunque, inserito la Riforma cattolica della prima età moderna in un processo storico di lunga durata, che partiva dal medioevo e giungeva a Rosmini, articolando così un più complesso e profondo quadro di intelligenza storiografica, Tocco poneva una questione di grande momento e che guardava al futuro, allo sviluppo di quel XX secolo che allora si era appena aperto:

«Ma se è fallito il disegno del Contarini di comporre i dissidi religiosi, s'ha da dire per questo [...] che il concetto stesso di una riforma non fuori, ma dentro il Cattolicesimo, sia errato? Se non si può negare che nel seno stesso del Cattolicesimo furono sempre trovate le due correnti opposte d'intransigenti e di novatori, non si può neanche revocare in dubbio che dal Concilio tridentino in poi la parte intransigente abbia avuto il sopravvento. Ma sarà sempre così? Non troverà la Chiesa cattolica in sé medesima la forza di rinnovarsi adattandosi alle nuove condizioni della cultura? [...] Nei tempi recenti la politica di conciliazione e di rinnovamento cattolico non salì sul trono stesso dei Pontefici nel nome di Benedetto XIV?

Non dobbiamo dunque far pronostici da pessimisti e dichiarare per sempre impossibile quello che a noi oggi sembra tale. [...] Quel che preme è che la parte più moderata e più intelligente del clero cresca e soverchi sulla parte opposta. Se i Manzoni, i Rosmini [...] crescessero a dismisura, siate pur certi che di quella temperanza, di quell'adattabilità di cui dette prova tante volte la Chiesa, non sarebbe molto lontano il trionfo».

Oggi, dunque, che possiamo avere uno sguardo storico più ampio comprendente l'intero Novecento e, in esso, il Concilio Vaticano II, possiamo articolare un diverso giudizio storiografico di tali processi storici, pur mantenendo la categoria della Riforma cattolica.

Possiamo allora parlare di una pluriforme corrente di spiritualità che, partendo dal Medioevo, ha un momento di significativa emersione con l'Umanesimo cristiano e con la Riforma cattolica della prima età moderna, per trovare una organica e matura configurazione unitaria, sia pure minoritaria, nel XIX secolo e per costituire poi una linea spirituale ed ecclesiale riformatrice, confluita nel Concilio Vaticano II, venendone a costituire una sua necessaria premessa storica, anzi una sua radice spirituale, non meno importante del movimento liturgico, del movimento ecumenico, del movimento di ritorno alle fonti e della teologia del laicato.

Per essere più precisi si tratta di una corrente di spiritualità eminentemente e prevalentemente italiana, che giunge, appunto, a organizzarsi a metà Ottocento come una unitaria "scuola italiana di spiritualità". Tale corrente è animata da un intento di purificazione evangelica e di purezza morale della Chiesa e coltiva pertanto ideali di riforma dei mali o delle piaghe della Chiesa: riforma peraltro che non riguarda i dogmi, ma se mai la loro più piena comprensione, e che deve essere realizzata sotto la guida del magistero gerarchico e, in particolare, dal papa. Insomma riforma interna e dall'interno. È una tradizione che ritrova i suoi precedenti nella riforma gregoriana e soprattutto in Pier Damiani, forse anche in Gioacchino da Fiore, ma in modo più alto e completo in Francesco d'Assisi e nel francescanesimo, come pure in Dante Alighieri e, più tardi, in Caterina da Siena e nella corrente domenicana che giunge a Savonarola. Prosegue negli esponenti della "Riforma cattolica" propriamente detta, del XV e del XVI secolo: in particolare nei camaldolesi Quirini e Giustiniani e nel loro *Libellus ad Leonem* e nel card. Contarini, ma anche in Matteo da Bascio e nei Cappuccini, in Carlo Borromeo e, soprattutto, in Filippo Neri e nella tradizione filippina. Continua ancora con i protagonisti della cosiddetta "ripresa tridentina", come il filippino Mariano Sozzini e il cappuccino Bonaventura da

Recanati, con i cardinali “liturgisti” Bona e Tomasi, fino a giungere, nel XVIII secolo, a Muratori, a Benedetto XIV, agli *Augustinenses* ortodossi (Noris, Bellelli, Berti). Si può accostare a questa tradizione anche l’esigenza spirituale intima che animava lo “zelantismo” romano o almeno una parte di esso più incline alla riforma spirituale.

Questa corrente dunque, al suo interno articolata in modo plurale in una costellazione di riferimenti, trovava infine nell’Ottocento una configurazione unitaria di sintesi, così che si può storicamente parlare, anche per l’Italia, di una “scuola di spiritualità”: una scuola *italiana* di spiritualità. I due nomi principali sono quelli del laico Alessandro Manzoni e del prete Antonio Rosmini, ai quali vanno peraltro accostati i laici Massimo D’Azeglio, Silvio Pellico, Niccolò Tommaseo e Gino Capponi e gli abati Vincenzo Gioberti, Raffaello Lambruschini e Ferrante Aporti. Rosmini, poi, conobbe o ebbe contatti o fu comunque apprezzato da molti fondatori di nuove Congregazioni religiose italiane: dalla Canossa a Bertoni, da Passi ai Cavanis, da Pavoni a Bosco, da Ludovico da Casoria a Biraghi ad altri ancora. Egli ebbe inoltre stretti rapporti con i Camaldolesi come pure con Cappuccini e Francescani e con Barnabiti, Scolopi, Teatini. Durante il Risorgimento gran parte del clero “nazionale” (a Milano e, in generale, in Lombardia, in Piemonte e in Veneto) fu filorosminiano.

La scuola italiana di spiritualità, dunque, nel suo nucleo forte rosminiano, ebbe riverberi abbastanza diffusi, anche se non maggioritari, dato il clima prevalente di intransigentismo e di gesuitismo, egemonici nell’ambito cattolico, dall’Ottocento fino al pontificato di Pio XII. Non solo: ma dopo il decreto *Post Obitum*, questa spiritualità divenne carsica, se non clandestina; testi e autori, pur letti, non vennero quasi mai citati, così che per lo storico diventa molto più difficile ricostruirne i percorsi, le permanenze, le tracce.

La riforma cattolica nella spiritualità di Antonio Rosmini

Vediamo allora, restringendo il campo d’indagine, come questo timbro di riforma cattolica sia presente nella spiritualità rosminiana, cercando di individuarne quegli elementi che indicavano e sorreggevano linee di rinnovamento spirituale, ecclesiologico e pastorale, chiaramente alternative all’intransigentismo, angustamente antimoderno e ferocemente polemico, e al piccolo gesuitismo ottocentesco, collegato allo stesso intransigentismo e spiritualmente impoverito in una prevalente dimensione devozionistica.

Non potendo ovviamente, in questa sede, presentare una ricostruzione complessiva della spiritualità di Rosmini sarà bene ricordare almeno i suoi passaggi fondamentali: la giovinezza, fino ai primi anni ’20; la fase più creativa, tra la fine degli anni ’20 e i primi anni ’30; il periodo della maturità, che comprende gli anni ’40, fino al 1852.

La prima fase è importante perché Rosmini formula il principio di passività, che segna un elemento-chiave della sua spiritualità, a livello personale, ma anche comunitario ed ecclesiale, e mira a superare un atteggiamento spesso ricorrente nell’intransigentismo e cioè lo zelo indiscreto e fanatico, che tendente a convertire il prossimo con una certa invadente e talvolta arrogante supponenza. Il principio di passività invece, nel suo primo assunto, stabilisce di pensare soprattutto a convertire e a riformare se stessi: pone cioè il primato – per il singolo battezzato, per le corporazioni religiose e per la Chiesa – dell’autoriforma, con atteggiamento umile e penitente. Con il secondo assunto si propone di non rifiutare il servizio di carità verso il prossimo se a questo si sia chiamati dalla Provvidenza: con ciò, da una parte, apre alla dimensione della carità, che è l’architrave della spiritualità rosminiana e anzi tout court del rosminianesimo, e, dall’altra, afferma che è la Provvidenza che guida la storia della salvezza e che perciò è lo Spirito Santo, non l’uomo con i suoi mezzi, che converte.

Nella fase che ho definito più creativa, tra la fine degli anni ’20 e i primi anni ’30, Rosmini pose le basi della sua filosofia, cioè del Sistema della Verità, fondato sull’idea dell’essere, poi sviluppata nella triniformità dell’essere. Contemporaneamente avviava anche il Sistema della Carità, fondato sulla consapevolezza dell’inabitazione di Dio nello spirito umano, come carità e grazia, lume della fede: prospettiva che avrebbe portato alla concezione della triplice carità (corporeale o materiale, intellettuale, spirituale o soprannaturale).

Il Sistema della Verità e il Sistema della Carità trovavano il punto d’incontro nella «fede viva», architrave della spiritualità rosminiana, così come appare nell’*Antropologia soprannaturale*. Se l’assenso di fede dato naturalmente alle verità rivelate è speculativo, l’assenso dato ad esse soprannaturalmente è un giudizio pratico, è operativo, viene «dall’esser *fede viva*, cioè dall’aver congiunta la carità». Così la teologia, che ha origine nell’essere ideale, appartiene all’ordine della teoria, la religione, che ha origine nell’essere reale, ap-

partiene all'ordine delle azioni, alla pratica, e ha il suo fondamento nell'uomo interiore, nel culto interiore, senza il quale il mero culto esteriore sarebbe nulla. Così l'azione della grazia opera nella parte intellettuale dell'anima, ma è un'azione reale e perciò "calda", non ideale, non fredda idea, come la Legge mosaica: «la legge non faceva che presentare alla mente delle idee, la fredda cognizione dei doveri: ma la grazia di Gesù Cristo aggiunge a queste idee una forza che esse non hanno, le infiamma, le rende veramente possenti nell'uomo». Così la fede viva «è l'efficacia dell'amore che s'aggiunge sempre a quella cognizione, non fredda, ma tutta calda, che s'ha per grazia». Cioè la grazia «non solo mostra la verità, ma dona liberamente ancora la carità», perché nell'azione deiforme della grazia Dio-Carità si unisce realmente all'essere umano e produce nell'anima un sentimento nuovo, principio della santità.

Ecco allora gli ambiti da riformare e cioè il senso profondo, spirituale, della riforma cattolica: superare il culto solo esteriore, naturale, freddo; correggere la Verità intesa solo come doveri religiosi, senza impegno nella società umana, o la religione vissuta solo come pietà devozionistica, cioè presunta Carità verso Dio ma non verso il prossimo.

Posto dunque il «dogma fondamentale» della grazia deiforme operante nell'anima umana e perciò l'intima unione di Verità e Carità, Sistema della Verità e Sistema della Carità, per tutti i cristiani che, nella grazia, sono universalmente chiamati alla perfezione della santità, giova soffermarsi, per coglierne le conseguenti implicazioni di riforma cattolica, sul Sistema della Carità. La prospettiva della triplice carità emerge nelle *Costituzioni dell'Istituto della Carità*, nelle forme di carità verso il prossimo; torna – come spunto ascetico – nel *Manuale dell'esercitante*; riceve infine una sintetica – ma essenziale – esplicitazione teologica complessiva nel grande *Discorso sulla Carità* del 1851. È dunque metodologicamente opportuno assumere questo approdo finale e maturo della visione rosminiana, nel 1851-52, come punto di vista di tutto il cammino ascetico-spirituale ed ecclesiologico precedente, per comprenderne, appunto, la portata riformatrice.

Com'è noto, nel grande discorso sulla Carità, vero vertice mistico della spiritualità rosminiana, il Roveetano, commentando un passo della lettera agli Efesini (3,14-19), imposta la sua riflessione su «La larghezza, simbolo della carità di Dio che abbraccia tutti gli uomini; la lunghezza, simbolo della carità di Dio che dura in eterno; l'altezza, simbolo della carità di Dio che tende ad innalzare la creatura intelligente al sommo bene ed all'ultima perfezione; la profondità, simbolo della carità di Dio che con disegni d'inarrivabile sapienza e con misteri ascosti, come fu quello della croce, compisce l'opera che si è proposta». Proiettando su questo schema biblico e teologico la visione della triplice carità, deriva una polarità "verticale" tra altezza della Carità, dove si colloca la Carità soprannaturale, e profondità della Carità, dove si colloca la Carità corporale. Questa polarità verticale si incrocia poi con una polarità "orizzontale" data dalla larghezza e dalla lunghezza, nelle quali si colloca la Carità intellettuale.

L'altezza, nella quale troviamo la Carità soprannaturale, è la tensione escatologica, che dunque permea necessariamente tutta la spiritualità rosminiana: «L'altezza della carità è la sublimità del suo fine. [...] la carità sfiorante in cielo dove ella stessa è beatitudine; eterna salvezza. [...] Iddio credè l'universo per cavarne la gloria della carità nell'edificazione della città celeste».

Nella prospettiva escatologica si vede la Carità di Dio guidare alla salvezza l'umanità, attraverso la carità preveniente, nella Provvidenza, e la carità santificante, nella grazia. Il cristiano, perciò, può ascoltare la voce di Dio e conoscerne la volontà tanto meditando la Parola quanto scrutando l'opera della Provvidenza: quelli che diremmo "segni dei tempi". Si dispiega così, dalla Creazione alla Parusia, la storia dell'amore di Dio per l'umanità, studiata da Rosmini in tutta la Sacra Scrittura, dalla Genesi all'Apocalisse. E in questo contesto si definisce la prima fondamentale figura ecclesiologica, quella della Chiesa-Sposa che, in attesa del ritorno definitivo di Cristo-Sposo, per le nozze ultime, non cessa di purificarsi, per presentarsi allo Sposo senza macchie né rughe. Ecco allora il primo senso teologico forte della riforma cattolica: una *Ecclesia semper reformanda*, perché sempre bisognosa di autopurificarsi, di curare le piaghe che, nel cammino storico verso la Parusia, si generano nella sua realtà umana.

A fronte dell'altezza, vi è la profondità della carità. Si tratta del mistero della *Kenosi* del Figlio, che da ricco che era si fa povero incarnandosi e assumendo la condizione di servo per amore dell'umanità. Ma nell'Incarnazione si inserisce pure il profilo teologico della seconda fondamentale figura ecclesiologica, quella del Corpo mistico, ordinata alla prima (della Chiesa-Sposa). Il Corpo mistico è un corpo vivo che cresce nel tempo. Insieme segna pure una *Kenosi* ecclesiale: un farsi poveri dei cristiani, come Cristo Povero, e un avere in loro i suoi medesimi sentimenti di dilezione particolare per i poveri. Da qui, dunque, la carità corporale, evangelicamente intesa. Ma da qui anche l'ideale della Chiesa povera, tratto decisivo della pro-

spettiva rosminiana di riforma cattolica.

Siamo nell'ambito di quelle che, nelle *Cinque Piaghe*, sono le piaghe dei piedi e che indicano un ideale di riforma cattolica nel senso di una Chiesa staccata dal potere temporale, libera, in una prospettiva di evangelica laicità, oltre ogni confessionalismo e cattolicesimo politico, tipici dell'intransigentismo. Emblematico in questo senso può essere quanto, nel "fatidico" 1848, cioè in un momento di forte accensione politica e polemica degli animi, Rosmini scriveva al vescovo di Montepulciano mons. Claudio Samuelli, in una limpida e troppo nota lettera, tanto conosciuta da consentirmi di non citarla.

Dunque, nella polarità tra altezza e profondità della carità, cioè tra carità soprannaturale e carità corporale, si delineano, come si è detto, le due figure fondamentali dell'ecclesiologia rosminiana: la Chiesa-Sposa, tesa verso il Regno in continua autopurificazione, e, ordinata ad essa, la Chiesa-Corpo mistico, Chiesa povera, libera dal potere, tesa alla carità verso i poveri.

Ma la *Kenosi* nel Corpo mistico, che si svuota e si impoverisce e, nel contempo, come corpo vivo, cresce nel tempo, risulta un mistero così profondo da essere particolarmente oscuro. Ad illuminarlo soccorre la lunghezza della carità, cioè la sua eternità, dunque lo svolgersi, nella carità divina, del tempo. Ecco la «legge della perfettibilità». L'essere umano «è come un germe destinato a svilupparsi». Ciò vale sul piano naturale ma anche, dopo il peccato originale e la redenzione, sul piano della grazia, che introduce una "nuova legge di perfettibilità". Questa nuova legge di perfettibilità è molto importante, perché costituisce il secondo fondamento teologico della riforma cattolica, accanto a quello della continua autopurificazione. Essa prevede: «1° L'incremento della rivelazione. 2° La fede de' santi si rende sempre più esplicita. 3° Ad una fede più esplicita corrisponde nuova specie di grazia». Abbiamo qui qualcosa di analogo alla concezione di Newman sull'evoluzione del dogma. La Chiesa Corpo mistico di Cristo, corpo vivo, cresce e si sviluppa e così cresce e progredisce la sua comprensione della Rivelazione.

Ma qui, con la lunghezza della carità, siamo entrati nella seconda polarità, quella "orizzontale", che vede la larghezza e, appunto, la lunghezza della carità stessa. In questa polarità si definisce la carità intellettuale e il carattere pastorale della Chiesa e perciò il suo essere madre e maestra. La larghezza sta per l'apertura universale e questo porta i cristiani alla magnanimità, che implica «la compassione de' peccatori lor fratelli [...]». La compassione è quel dolce ma insieme penoso affetto, pel quale l'uomo sente in se stesso le sofferenze e i mali di tutti i suoi fratelli, come fossero mali suoi propri». Pastoralmente, si potrebbe dire, la Chiesa come madre amorevole è magnanima e come maestra è compassionevole con chi sbaglia. È evidente quanto questa prospettiva fosse lontana da quella, allora e ancora per lungo tempo egemone in campo cattolico, dell'intransigentismo e della preminente ecclesiologia da crociata della Chiesa-esercito. La spiritualità rosminiana, indicando questa concezione, auspicava un cammino di rinnovamento e di riforma.

Si trattava così di un nuovo stile pastorale da far affermare, lo stile dell'amabilità, cioè la carità che, non solo ama, ma anche si fa amare: una prudenza della carità che non era un annacquare il Vangelo, ma un prevenire il prossimo.

Questo stile portava, pastoralmente, *ad intra* ad un modello di chiesa comunitaria e comunionale, come la Chiesa primitiva descritta negli Atti degli Apostoli, con un «rispetto di tutti fra tutti nella chiesa»; in cui era valorizzato il «sacerdozio comune» di tutti i battezzati (e anche il particolare «sacerdozio domestico» degli sposi) soprattutto con una liturgia compresa e partecipata, centro della devozione dei fedeli; in cui fosse assidua la lettura della Scrittura, in particolare i Salmi e il Nuovo Testamento, e in cui la stessa Parola di Dio fosse al centro dell'educazione del clero; in cui il «reggimento ecclesiastico» fosse «così dolce, come di pastore»; in cui infine si recuperasse la prassi collegiale dei Concili e dei Sinodi. Si trattava cioè del superamento di quelle che Rosmini aveva indicato come le prime tre piaghe della Chiesa.

Infine, *ad extra*, questo medesimo stile portava alla necessità di distinguere bene tra errore, da combattere, ed errante, da amare. Mentre, infatti, il tono apologetico dell'intransigentismo, specialmente gesuitico, era nell'Ottocento aspramente polemico, Rosmini, sulla scorta del proprio indirizzo spirituale, formulava una prospettiva nuova: un'apologetica conciliativa, per persuadere non per condannare, distinguendo perciò tra errore ed errante. Raccogliendo, nel 1840, alcune sue opere in volume unico, sotto il titolo di *Apologetica*, il Roveretano vi premetteva una nuova e significativa *Prefazione*, in genere pressoché ignorata negli studi. Egli riconosceva come un progresso positivo e un «segno di civiltà» lo svilupparsi di una più raffinata «delicatezza» culturale, per la quale il termine stesso di "apologetica" e ancor di più la polemica suonavano aspre e disdicevoli. E osservava:

«Dell'*Apologetica* e della *Polemica* si è abusato, egli è troppo vero: talora si confuse la causa

de' principj colla causa degli uomini, e si infierì contro di questi [gli uomini] per lo zelo, qualche volta col solo pretesto di salvar quelli [i principi]. Ciò fu sovente uno sbaglio lacrimevole, sovente un'inescusabile tristezza: e solo confessandolo nel modo il più solenne, l'umanità laverà da sé quella macchia, ed eviterà il pericolo d'insozzarsene nuovamente. [...] Sieno dunque pur congiuntissime fra di loro le due cause de' *principj* e degli *uomini* che li professano: elle rimangono nullameno due cause; e riman però il debito [...] di tirare una linea, anzi un gran muro di separazione fra l'errore e l'errante, impugnando quello [l'errore] senza pietà, e questo [l'errante] rispettando ed amando».

E con questo gli elementi rosminiani di riforma cattolica son tutti posti.

La spiritualità italiana dall'Ottocento al Novecento come via di riforma cattolica

Nel considerare ora il fermento portato dal rosminianesimo alla spiritualità italiana dall'Ottocento al Novecento come via di riforma cattolica, nello studiare, cioè, più propriamente, il cammino storico della "scuola italiana di spiritualità" dopo la morte di Rosmini, giova distinguere – in prima approssimazione – quattro periodi: il secondo Ottocento fino alla fine del secolo e cioè fino al primo centenario della nascita di Rosmini nel 1897; gli anni del primo Novecento fino all'avvento della dittatura fascista in Italia; il trentennio dalla metà degli anni '20 fino alla metà degli anni '50 e cioè fino al primo centenario della morte di Rosmini nel 1955; infine il periodo che va dalla fine degli anni '50 alla fine degli anni '70 e che comprende in sé il Concilio Vaticano II e i due pontificati di Giovanni XXIII e di Paolo VI. Vi sarebbero, poi, in realtà, gli anni successivi, che, passando per il bicentenario della nascita del Roveretano, culminano con la sua beatificazione nel 2007, ma di questo più recente periodo non mi occuperò.

Il primo periodo, dall'irrigidimento di Pio IX fino al decreto *Post Obitum*, durante il pontificato di Leone XIII, segna in realtà il momento più difficile del rosminianesimo e della scuola italiana di spiritualità. Certo le classi dirigenti, che portarono a compimento il Risorgimento, canonizzarono Rosmini, insieme a Gioberti, nel Pantheon patriottico dell'Italia unita e nella pedagogia nazionale, con qualche riverbero in quella vaga religiosità civile a sfondo cattolico liberale, che caratterizzò soprattutto il primo decennio post-unitario. Ma nell'ambito più propriamente ecclesiale, nella Chiesa del Sillabo e dell'infallibilismo pontificio, l'ostilità anti-rosminiana fu crescente. Scomparivano, peraltro, le grandi figure che avevano affiancato, anche spiritualmente, Rosmini: Manzoni, Lambruschini, Tommaseo; per non dire di Gustavo di Cavour, di Massimo D'Azeglio, dello stesso Camillo Cavour.

Tra le figure di spicco del rosminianesimo, nel secondo Ottocento, si ricordano Francesco Paoli, segretario e primo biografo di Rosmini, e Giovanni Battista Pagani, superiore generale dell'Istituto della Carità. Ma le personalità più eminenti, in questo periodo, gli alfieri di quello che fu detto «lo stremato drappello rosminiano», furono soprattutto l'abate Antonio Stoppani, scienziato e educatore, che promosse la rivista «Il Rosmini» e poi, insieme a Michelangelo Billia, «Il Nuovo Rosmini», entrambe condannate e fatte cessare, ma anche alcune figure di vescovi come Losana a Biella, Gastaldi a Saluzzo e poi a Torino, Ferrè a Crema e poi a Casale Monferrato, nonché, sullo sfondo, Nazari di Calabiana a Casale Monferrato e poi a Milano e Scalabrini a Piacenza. Ma si devono ricordare pure religiosi come lo scolopio Tommaso Pendola, il mazziano Francesco Angeleri, Sebastiano Casara secondo fondatore dell'Istituto Cavanis, nonché i cappuccini Luigi Puecher Passavalli e Claudio Poggi e il barnabita Cesare Tondini.

Al chiudersi di questo periodo, nel 1897, Antonio Fogazzaro parlava di Rosmini come di «un Santo a cui fu cara la libertà della coscienza e della parola cristiana fuori dei confini del dogma, nel campo aperto alle opinioni, che nessuna tirannia di parte religiosa o politica ebbe né può avere in suo arbitrio mai»; il propugnatore, dunque, «d'una riforma ecclesiastica, il contraddittore formidabile di certi teologi e moralisti e soprattutto il patrono, per così dire, di una specie di opposizione costituzionale cattolica che osa disapprovare l'azione del partito preponderante nella Chiesa».

Nel periodo successivo, negli ultimi anni dell'Ottocento e nel primo Novecento, i maggiori rappresentanti di un ambito spirituale e culturale che vedeva con favore Manzoni e Rosmini e che si sentiva, idealmente, in continuità con il cattolicesimo risorgimentale, furono il filippino cardinale Alfonso Capececiattolo, il vescovo di Cremona Geremia Bonomelli (che superava una precedente diffidenza verso il rosminianesimo), le riviste «Rassegna Nazionale» (soprattutto tra il 1898 e il 1908) e «Il Rinascimento» (1907-1909: condanna-

to dalla Chiesa), il barnabita Pietro Gazzola e lo scrittore Antonio Fogazzaro. Un tramite dalla generazione di Antonio Stoppani alla successiva si ebbe con Contardo Ferrini, avvicinato dal padre, collaboratore di Stoppani e della sua rivista, al rosminianesimo e che, a sua volta, ebbe una certa influenza, in senso innovatore, su giovani come Tommaso Fulco Gallarati Scotti. È, comunque, indubbio che tale ambiente e soprattutto figure carismatiche di prelati come Bonomelli e Capecelatro esercitarono un fascino diffuso e una grande ascendenza: in tal modo furono avvicinati alla “scuola italiana di spiritualità” e allo stesso rosminianesimo personaggi come don Primo Mazzolari, come don Giovanni Calabria, fondatore dei Poveri servi della Divina Provvidenza, e come il filippino p. Giulio Bevilacqua. Un’eco nascosta, ma non invisibile, si ebbe pure su Angelo Roncalli e sul più giovane Giovanni Battista Montini (nato nel 1897, cioè proprio nel centenario rosminiano), entrambi allora negli anni della loro formazione presbiterale.

Si produsse tuttavia una netta separazione, che sfiorò la dicotomia oppositiva tra, da una parte, religiosi rosminiani e filosofi rosministi, radunati – dal 1906 – attorno alla neonata «Rivista Rosminiana» (Giuseppe Morando, Carlo Caviglione), che per timore di ulteriori censure silenziarono quasi totalmente le istanze di riforma cattolica e si impegnarono invece, con una fedeltà assoluta, filologica, quasi scolastica e non priva di rigidità, in una difesa della filosofia di Rosmini e, dall’altra, il gruppo che potremmo definire dei modernisti ortodossi a tendenza mistica (Fogazzaro, Gallarati Scotti, Giulio Vitali, Antonietta Giacomelli, nipote di Rosmini) i quali esaltarono al massimo la dimensione di riforma cattolica della spiritualità rosminiana e invece assunsero più liberamente la filosofia del Roveretano, variamente combinandola con il pensiero di Newman e, soprattutto, con la nuova filosofia francese dell’azione. Tra i due gruppi non ci fu quasi dialogo, soprattutto quando cominciarono a fioccare le censure ecclesiastiche verso i secondi e, in particolare, dopo l’enciclica *Pascendi* di Pio X che condannava il modernismo.

In modo eloquente, già l’8 novembre 1883, rispondendo ad una cara amica, Antonio Fogazzaro aveva scritto:

«Il corpo della Chiesa è guasto. Oh sì molto molto, lo so; e non tanto perché la maggior parte dei fedeli sia poco degna, cosa troppo naturale, quanto perché tanta parte umana, tutta forse la parte umana della religione è invecchiata, è logora, ha urgente bisogno di una *riforma cattolica*. Antonio Rosmini che fu un santo prete e uno tra i più vigorosi filosofi del nostro secolo, veneratissimo ancora dal clero non gesuitico, fondatore di un ordine religioso, scrisse sulle piaghe della Chiesa e certo non le indicò tutte. [...] Ma dunque se la Chiesa è malata, è questa una buona ragione di abbandonarla? È una buona ragione di abbandonare le sante verità eterne che le furono affidate, per le quali solo si chiama santa? No, no, amica mia, chi può combattere preghi onde Dio tolga le piaghe dal corpo della Chiesa cattolica, la quale non ci è cara e santa, no, per gli uomini che la compongono e la governano, ma per Cristo che l’ha fondata».

Nel 1905 Fogazzaro, poi, pubblicava *Il Santo* (messo all’Indice nel 1906). Nel colloquio notturno del protagonista del romanzo, il laico Benedetto, con il papa, veniva sintetizzato il programma dell’auspicata riforma cattolica, con molte ed evidenti allusioni rosminiane. Peraltro, dopo la condanna di *Il Santo*, Fogazzaro, sull’esempio di Rosmini, si sottomise prontamente.

Ma la migliore sintesi di questi ideali di riforma cattolica, in cui il rosminianesimo si intrecciava con il “modernismo ortodosso”, a coloritura mistica, con la sua attenzione per Dante, per Francesco e il francescanesimo, per Caterina da Siena e Savonarola, si ebbe, in realtà, nella biografia fogazzariana, opera di Tommaso Gallarati Scotti, iniziata quasi subito dopo la morte dello scrittore vicentino nel 1911, ma pubblicata solo nel 1920 e, nello stesso anno, posta all’Indice. *La vita di Antonio Fogazzaro* rappresenta, dunque, sì un lavoro biografico, ma meglio ancora il ritratto collettivo di un gruppo, di quel cenacolo di riformatori che vide, accanto a Fogazzaro, lo stesso Gallarati Scotti, Gazzola, Minocchi, don Brizio Casciola, la Giacomelli, ma anche il tedesco Kraus, von Hügel, nonché – sullo sfondo – il card. Capecelatro e mons. Bonomelli. Essa è dunque un lavoro storiografico ma anche un documento storico: la più efficace sintesi spirituale, come ho detto, degli ideali di riforma cattolica del primo Novecento. In questa biografia personale e plurale, parlando di Fogazzaro, Gallarati Scotti scriveva:

«Egli credeva nella Chiesa. Questo uomo credeva come avevano creduto Dante, Savonarola, Manzoni. Perciò il suo spirito di riforma zampillava da quello stesso amore. Era la critica che nasce da una fede. In questo egli era nella grande corrente dello spirito italiano. In nessun paese come nel nostro la rivoluzione religiosa – scisma, eresia – è stata più inefficace; in nessuno si

sono levate voci più severe e potenti di santi e di profeti laici, contro la corruzione dello spirito cristiano. Il Fogazzaro apparteneva per temperamento e per tradizione a questa corrente di opposizione interna all'ecclesiasticismo formalistico e autoritario. [...] Egli continuava nel solco aperto dalla generazione che lo aveva preceduto, continuava per la via su cui avevano camminato Manzoni, Rosmini, Tommaseo, se continuare vuol dire avanzare e risolvere difficoltà sempre nuove. come tutti i suoi maestri, egli combatteva questa rivolta ideale con un amore appassionato per la Chiesa nella sua essenza incorruttibile [...]

Per questo nulla è più falso che il dire [...] che egli avesse un'anima "luterana". Ciò significa non conoscere l'anima italiana in uno dei suoi caratteri più originali e perenni, in quella resistenza "savonaroliana" all'ecclesiasticismo romano, che si è sempre conciliato nei più grandi con un bisogno vivo dell'unità, con un riconoscimento del valore del papato, come centro, con un amore fatto di disciplina e di libertà per la Chiesa visibile. Anche per il Fogazzaro il cattolicesimo era la verità centrale di cui si vive. Distaccarsi da quel centro era disperdersi e inaridirsi. Una vera riforma non poteva partire, secondo lui, che dal cuore del cristianesimo, e il cuore era nella Chiesa romana come quella che in potenza era universale e più atta a vivere lo spirito di Cristo non secondo la lettera morta, ma secondo la tradizione viva».

In sostanza, quello che Fogazzaro e i modernisti mistici chiedevano alla Chiesa «era una grande riforma interiore, non di governo ma di spirito». Lamentavano la grave dicotomia prodottasi nella compagine ecclesiale dopo il Tridentino: da una parte un clericalismo castale, autoritario, chiuso e autoreferenziale, dall'altra un laicismo, inteso non tanto come ateismo militante e anticlericalismo, cioè come materialismo teorico, quanto invece come una frattura tra fede e vita, nei laici, che avviava un progressivo materialismo pratico.

Questo mi pare l'apporto nuovo più originale di questa fase della storia della scuola italiana di spiritualità: l'avvertire cioè il rischio di un incipiente secolarismo, come materialismo pratico.

Un altro significativo sviluppo, che si registrava in questa fase storica, era un primo emergere, all'interno della spiritualità della riforma cattolica, di un ideale ecumenico, allora quasi assente nel mondo cattolico.

Nel trentennio che va dall'avvio della dittatura fascista nel 1925 al centenario della morte di Rosmini nel 1955, dunque nel contesto dei pontificati di Pio XI e di Pio XII, la spiritualità rosminiana o – come allora si preferiva dire – l'ascetica e la pietà rosminiane lentamente, ma non senza fatica, riemergevano, paradossalmente favorite dalla Conciliazione tra Stato e Chiesa (della quale Rosmini poteva essere annoverato tra i "precursori").

Indubbiamente il contesto storico generale, dominato, non solo in Italia, dagli Stati totalitari, e l'irrigidimento, per contrapposizione difensiva, di una Chiesa cattolica, essa stessa dai tratti "totalitari", spegnevano quasi del tutto – sicuramente nel dibattito pubblico aperto – quelle istanze di riforma cattolica, rosminiano-modernistiche, del periodo precedente, che pur continuarono a fermentare carsicamente in alcune figure di forte tempra, formatesi nel primo Novecento e che ora raggiungevano la maturità.

In questo trentennio le personalità più importanti, peraltro con caratteristiche molto diverse e in qualche modo complementari, furono due religiosi dell'Istituto della Carità: Giuseppe Bozzetti e Clemente Rebora. Il primo, fortemente impegnato sul piano pubblico, sia come Preposito generale dell'Istituto sia come centro di un'ampia e significativa rete di rapporti personali, fu cultore dignitoso di filosofia e soprattutto direttore d'anime e apostolo dell'ascetica rosminiana, sentendo vicini, oltre Rosmini, anche Manzoni e Capecebatto; il secondo, poeta turbolento, convertitosi al cattolicesimo, fattosi poi religioso dell'IdC e, da allora, schivo e appartato, fu appassionato, acuto e geniale interprete della mistica rosminiana.

Con Bozzetti, dunque, si ebbe la ripresa – ma in forma posata e pacata, quasi didattica – delle istanze di riforma cattolica del rosminianesimo. Vi fu così, innanzi tutto, la riaffermazione dei due principali presupposti teorico-teologici della stessa riforma cattolica. Bozzetti parlava di «sviluppo della Chiesa» e di «leggi provvidenziali nella storia della Chiesa», a partire dalla «legge del germe» che «ci fa considerare la Chiesa come un organismo vitale che si svolge assumendo varie forme».

Il secondo presupposto era dato dalla tensione escatologica, come attesa della Parusia.

Sulla base di questi due presupposti teologici, Bozzetti operava la ripresa delle due figure fondamentali dell'ecclesiologia rosminiana: la Chiesa-Sposa e la Chiesa-Corpo mistico, la seconda ordinata alla prima. Non è secondario che l'ecclesiologia del Corpo Mistico fosse ordinata a quella della Chiesa Sposa: se l'identità della Chiesa con il Corpo di Cristo fosse stata assunta come iniziale e prioritaria avrebbe portato a

quel trionfalismo ecclesiale, allora peraltro egemone, e avrebbe emarginato e cancellato l'istanza previa di autopurificazione e di autoriforma, implicita nella Chiesa Sposa.

Ma a Novecento inoltrato, al superamento di quali mali si doveva rivolgere la riforma cattolica? In sintesi potremmo dire che, da una parte, Bozzetti non faceva cadere quella prioritaria attenzione critica verso il materialismo pratico borghese, che abbiamo visto emergere nel periodo precedente, dall'altra parte, in un contesto di totalitarismi, anche ecclesiali, teneva desta l'istanza di libertà. Soprattutto insisteva sulla libertà del cristiano, certo innanzi tutto rispetto allo Stato ma anche, eventualmente, rispetto alla Chiesa. Tutto ciò aveva conseguenze di riforma cattolica verso certo conformismo del cattolicesimo militante del tempo. Ed è da osservare come Bozzetti difese anche sempre la libertà filosofica in ambito cattolico contro ogni pretesa di uniformità neotomista.

Naturalmente Bozzetti ribadiva pure molte altre indicazioni di Rosmini che andavano nel senso della riforma cattolica: la Chiesa come popolo di Dio e il sacerdozio comune dei fedeli, la collegialità episcopale, la laicità delle istituzioni civili. Parlando infine della costituzione della Chiesa egli ne indicava prima il carattere di società sacramentale, con i conseguenti elementi del culto e di una certa comunione dei beni, e solo dopo, e in funzione della precedente, di società gerarchica.

Ma Bozzetti è storicamente importante non solo per quest'opera di pensiero e di spiritualità viva, ma anche, come ho già accennato, per la sua vasta azione di apostolato rosminiano. Egli fu in contatto, esercitando una influenza di diversa profondità, ma mai banalmente superficiale, con diverse personalità del mondo cattolico di quegli anni: con donne di forte spiritualità come Antonietta Giacomelli, Adelaide Coari, Teresa Friedmann Coduri e, soprattutto, Angelina Lanza, con filosofi come Emilio Chiochetti, Michele Federico Sciacca, Giuseppe Capograssi, Enrico Castelli, Francesco Carnelutti, Maria Teresa Antonelli, Giulio Bonafede, con altri intellettuali di vaglia come Gianfranco Contini, Riccardo Bacchelli, Silvio D'Amico, Angelo Gambaro, Maria Sticco, con figure aperte di presbiteri come Luigi Sturzo, Angelo Portaluppi, Pietro Stoppani, Paolo Piombini (il cappuccino Placido da Pavullo). Ma in particolare segnalerei i suoi rapporti, da una parte, con figure del cattolicesimo fiorentino, come Giulio Facibeni, Raffaele Bensi, Giorgio La Pira, dall'altra e soprattutto con Giovanni Battista Montini e con il mondo dei "montiniani", cioè fucini, laureati cattolici, preti assistenti, come Emilio Guano, Guido Gonella, Vittorino Veronese, Aldo Moro, Gesualdo Nosengo, Nello Vian, Silvio Golzio, Pietro Pavan, Arturo Paoli, Vittore Branca, Romolo Pietrobelli. A questi ultimi avvicinerei pure il rosminiano Clemente Riva che di Bozzetti scrisse il necrologio tanto sulla rivista della Fuci quanto su quella dei Laureati cattolici.

Diversa da Bozzetti è la voce di Clemente Reborà, che si espresse in brevi note che egli scrisse per il bollettino rosminiano «Charitas», soprattutto tra il 1951 e il 1955, con qualche ulteriore intervento fino al 1959. Tali scritti mostrano uno studio ravvicinato e una penetrazione acutissima della spiritualità rosminiana, ma anche una visione complessiva nuova, in cui la dimensione di riforma cattolica assume quasi vibrazioni palinogenetiche. A parte i rapporti di Reborà con anime femminili da lungo tempo attestate su ideali di riforma cattolica, come la Coari e la Giacomelli, già ricordate, è da segnalare un aspetto quasi oscuro, che potrebbe invece – sul piano storico – avere un'importanza non piccola: si tratta dell'influenza spirituale che Reborà esercitò sui primi nuclei dei Focolarini trentini; aspetto che si iscrive nella più grande questione dell'influenza rosminiana su Chiara Lubich e sulla spiritualità del Movimento da lei fondato. È un ambito di ricerca appena avviato: basti qui averne evocato la possibile significatività sul piano della storia della scuola italiana di spiritualità.

Reborà pensava che Rosmini e il rosminianesimo fossero stati voluti dalla Provvidenza divina in vista di un grande rinnovamento pentecostale contemporaneo: «E come? Da una parte col promuovere il *sistema della verità*; dall'altra col far emergere il *sistema della carità*, secondo la perfezione del Vangelo e la sapienza della Chiesa, in santità».

Egli dunque avvertiva di essere alla vigilia di un grande movimento spirituale, era convinto dell'imminenza di «una innovazione secondo le moderne e universali esigenze delle anime», parlava di «urgere dei tempi nuovi». Per questo la Provvidenza aveva donato Rosmini. Insomma, Reborà – con nerbo mistico – riproponeva il rosminianesimo come via di riforma cattolica, intendendolo come urgere pentecostale di una spiritualità dell'Unità e della Carità. Più in generale Reborà riusciva a cogliere, con una intuizione storica veramente notevole, anzi sorprendente dati i tempi, l'avvicinarsi di una stagione di rinnovamento collegiale e comunione nella storia della Chiesa, quasi l'avvento di una "nuova Pentecoste". Di lì a pochi anni, con l'aprirsi del Concilio Vaticano II, questo sentimento emerse, con urgenza, in moltissimi cattolici in tutto il

mondo.

E qui entriamo nell'ultimo periodo, quello dei pontificati di Giovanni XXIII e di Paolo VI e del Concilio, in cui la riforma cattolica, da aspirazione e richiesta, è diventata realtà e preciso indirizzo di rinnovamento ecclesiologico e pastorale. Se si considera in questi anni il rosminianesimo spirituale, soprattutto nella sua prospettiva di riforma cattolica, i nomi più significativi sono stati, nei legami con la filosofia, Pietro Prini, Augusto Del Noce, Italo Mancini, e nei legami con la storiografia Ettore Passerin d'Entrèves. Per quanto riguarda le figure dell'Istituto della Carità si deve ricordare, almeno, Remo Bessero Belti. Ma la figura, a mio avviso, centrale, che ben ricollega questa fase con la precedente e, peraltro, ne esprime al meglio tutta la portata di riforma cattolica è quella di Clemente Riva.

In ogni caso, si tratta qui di prospettare una considerazione di fondo che ponga il problema storico centrale di tutta questa nostra riflessione e che, insieme, ne giustifichi il suo compimento e il suo culmine nel Concilio. Non credo, cioè, che sia il caso di ripercorrere tutti gli elementi che giustificano la considerazione di Rosmini come "precursore" del Concilio se non addirittura come «Padre conciliare»: ciò è già stato fatto e le stesse indicazioni precedenti di questo mio studio ne danno un implicito indizio, senza che ne debba esplicitare tutti i passaggi specifici (a livello ecclesiologico, liturgico, catechetico, caritativo, pastorale, ecc.). In realtà la questione è storicamente più vasta e, insieme, più profonda. Voglio dire che senza la storia precedente della scuola italiana di spiritualità, rosminianesimo incluso, non ci sarebbe stato il Concilio e, una volta aperto, non sarebbe stato condotto a quel positivo ed unitario esito riformatore che, in effetti, esso ebbe. Si tratta cioè di portare l'attenzione soprattutto sul ruolo storico di Giovanni XXIII e Paolo VI e, accanto a loro, di alcune figure italiane di preti, di religiosi e di vescovi come Bevilacqua, Capovilla, Guano, Luciani, Bartolotti, ma anche Lercaro (via Dossetti), più significative sul piano della spiritualità che della teologia.

Roncalli e Montini si inscrivono, indubbiamente, nella scuola italiana di spiritualità, nel suo essenziale riferirsi sia alla tradizione filippina sia a quella francescano-cappuccina, nel suo tendenziale convergere agostiniano-tomistico, nel suo culminare innanzitutto nell'ascetica di Rosmini, ma anche nell'equilibrio e nella sobrietà di Manzoni, nell'educazione emancipatrice di Tommaseo, nella carità pastorale di Capecepatro. Basti ricordare, per Roncalli e per i suoi teologi di riferimento, la distinzione tra errore ed errante nella *Pacem in terris* e, per Montini, quella dinamica, espressa nella *Ecclesiam suam*, per cui la Chiesa reale, con le sue piaghe, tende a purificarsi e cammina verso il modello della Chiesa ideale, voluto dal suo Signore, attraverso l'opera della Chiesa morale.

Se il movimento liturgico, il movimento ecumenico, il movimento del ritorno alle fonti, la teologia del laicato hanno dissodato il terreno pre-conciliare e hanno avviato processi di largo ripensamento e rinnovamento, senza i quali al Concilio sarebbero mancati la vastità di respiro e gran parte dei contenuti innovativi, il contributo della scuola italiana di spiritualità è stato decisivo e duplice: innanzi tutto, con Roncalli, per l'idea stessa della importanza vitale dei Concili nella Chiesa, in vista della sua autoriforma, idea che ha portato alla convocazione del Vaticano II; e poi, con Montini, per la "forma" complessiva che è stata data al magistero conciliare, così da ottenere larghe e quasi unanimi convergenze unitarie.

Infatti – come fu chiaro soprattutto nella gestazione della *Gaudium et Spes*, ma più in generale per tutto il Concilio – si ebbe una chiara polarizzazione, tendenzialmente dicotomica e tale da poter sfociare in un dualismo incompabile, non tanto tra la cosiddetta maggioranza riformatrice e la minoranza conservatrice, quanto all'interno stesso della maggioranza, tra i francesi che, sulla scorta di Maritain, Journet, Congar, Chenu, dovendosi confrontare con un laicismo anticlericale nella società temporale, propendevano per una linea incarnazionista e i tedeschi che, sulla scorta di Guardini, dovendosi confrontare con il preminente agostinismo del contesto luterano, favorivano una linea escatologista. La prospettiva italiana, che Montini esprimeva con lucidità e che risaliva a Rosmini, in sinergia con altri apporti, come quello di ascendenza filippino-newmaniana, riusciva a recuperare e a comporre in modo organico e non per semplice giustapposizione le due esigenze, non solo armonizzandole in una sintesi teologica, ma soprattutto fondendole nel crogiuolo di una calda e limpida spiritualità. Da qui la "forma" decisiva della ri-forma cattolica del Concilio.

I due sensi in cui Rosmini, come si è visto, intendeva la riforma ecclesiale divennero, pertanto, anche i due sensi presenti all'interno del magistero del Vaticano II.

La storia del rosminianesimo spirituale e della scuola italiana di spiritualità raggiungeva così il suo culmine.