

IL VIGORE DELL'UTOPIA. ELEMENTI PER UNA LETTURA STORICA DEL PIANO DI COMBONI

JOAQUIM JOSÉ VALENTE DA CRUZ, MCCJ

*In this study, **Joaquim José Valente da Cruz** contextualises the Plan for the Re-generation of Africa by Daniel Comboni within the ecclesial picture of the times and in line with the thought of the liberal movement of the 19th Century.*

The first great novelty revealed by the author is the ecclesial vision for an African Church. The Plan does not eliminate the autonomy and particularity of the numerous jurisdictions then present, but he calls them together for an efficacious pastoral drive. Furthermore the Plan foresees the entrusting of the long-term direction of the new churches and new civil societies to African leaders. In the end the Plan proposes to adapt the way being church to the anthropological and cultural realities of Africa; for this reason Comboni does not only speak of the African Church but also of material and scientific development.

This, however, is possible if the missionary approach is radically renewed: "... to deviate from the way followed up to now, – writes Comboni – to change the ancient system and create a new plan", also if in starting it is necessary to begin with those who already have the faith.

Comboni is convinced that the evangelisation of the African continent cannot be left to a single missionary Institute but must be the effort of ecclesial and secular agents, bishops and lay people who must work together without excluding the participation of local forces which manifest themselves over time.

In any case, continues the author, the Plan, in order to be approved, had to be subjected to the judgement of all who would be involved. Cardinal Barnabò Prefect of Propaganda Fide, invites Comboni to make an opinion-finding tour; but it will be this journey that will reveal the real intentions on the Cardinal, his reservations and doubts about the practicality of the Plan. The difficulties, resistance and scepticism of those interviewed would soon become evident; already in Rome, before starting these consultations with the General of the Cappucins, Don Mazza, Comboni's superior, expressed his perplexity. Strong opposition was shown in Lyons by Fr. Au-

gustin Planque, General of the SMA. Opposition was also found from the Comitato della Società Mariana of Vienna regarding the development of the Mission in Central Africa, and except Canon Mitterutzner of Brixen did not believe in the opportunity of working with the Italians. In Paris, Comboni only finds partial and unenthusiastic support. Only in Cologne does Comboni find unconditional support.

Notwithstanding all this, at the end of his journey Comboni is able to affirm: "Since I left Rome and Verona, without any kind of recommendation but full of faith that I would carry out the will of God, I have been able to organise something for the good of Africa".

This is why Comboni is disposed to revise certain aspects of the Plan, explains Joaquim Valente da Cruz, so that it might become acceptable to other missionary forces, for example allowing each Institute freedom in regard to their approach to and education of Africans according to their particular carisms; the revision of the Central Committee; accepting that European missionaries would guarantee their presence for a certain period of time before leaving matters to the direction of the indigenous clergy and catechists.

Comboni understands that in order to put his Plan into action a change in mentality is needed along with a different missionary approach; but in front of a reality that struggles to free itself from obsolete schemes Comboni sees that he is forced to make modifications and yet he remains more convinced than ever of the usefulness and inspiration behind the Plan for the good of Africa.

The study of the Plan, in this work, also takes into consideration ideological principles in the light of the liberalism of the day. There are two basic elements. The first is the centrality of the human person which Comboni translates into the choice of Africans themselves as brothers, subjects of culture and protagonists of their own history. The second is the autonomy of Institutions: the idea of founding a Society into which flow various forces for a common and coordinated project to the benefit of all.

In conclusion the author underlines that the prophecy of the Plan of Comboni remains alive today as a stimulus to keep alive this utopia even if the tenacity of Comboni in holding on to his position has not meant that his Plan might become the Plan of the Church for the Mission in Africa.

*In questo studio **Joaquim José Valente da Cruz** contestualizza il Piano per la rigenerazione dell'Africa di Daniele Comboni nello scenario ecclesiale del tempo e nella linea del pensiero del movimento liberale del secolo diciannovesimo.*

Una prima grande novità rilevata dal relatore è la visione ecclesiologica per una chiesa africana. Il Piano non elimina l'autonomia e la specificità delle numerose giurisdizioni presenti, ma le convoca per un'efficace sinergia pastorale. Inoltre il Piano prevede di affidare a capi africani la direzione permanente delle nuove chiese e delle nuove società civili. Infine propone di adattare il modo di essere chiesa alla realtà antropologica e culturale africana; per questo Comboni non parla solo di chiesa africana ma anche di sviluppo materiale e scientifico.

Questo però è possibile se si rinnova radicalmente l'approccio missionario: "... deviare dal sentiero fino ad ora seguito, – scrive Comboni – mutare l'antico sistema e creare un nuovo piano", anche se per iniziare bisogna partire da chi già possiede la fede.

Comboni è convinto che l'evangelizzazione del continente africano non possa essere affidata ad un solo Istituto missionario, ma deve essere lo sforzo di agenti ecclesiastici e secolari, prelati e laici che devono lavorare congiuntamente, senza escludere la partecipazione di forze locali che si manifesteranno nel tempo.

Il Piano tuttavia per essere approvato, continua l'autore, deve essere sottoposto a giudizio di tutti coloro che saranno coinvolti. Il Cardinale Barnabò, Prefetto di Propaganda Fide, invita Comboni a fare un viaggio di sondaggio; ma sarà proprio questo viaggio che gli rivelerà le reali intenzioni del Cardinale, le sue riserve e i dubbi sulla praticità del piano. Le difficoltà, le resistenze e lo scetticismo degli interlocutori non tarderanno a manifestarsi; già a Roma, prima di iniziare le consultazioni, con il generale dei Cappuccini; lo stesso Don Mazza, superiore di Comboni, manifesta perplessità. Una forte opposizione viene manifestata a Lione da p. Augustin Planque, generale della SMA (Société des Missions Africaines). Anche il Comitato della Società Mariana di Vienna per lo sviluppo della Missione in Africa Centrale, a parte il canonico Mitterutzner di Bressanone, non crede nell'opportunità di collaborare con gli italiani. A Parigi, Comboni trova solo l'appoggio per aiuti parziali e saltuari. Solamente a Colonia Comboni trova l'appoggio incondizionato.

Nonostante tutto alla fine di questo viaggio Comboni trova ancora la forza di affermare: "Benché io sia partito da Roma e da Verona, senza alcuna raccomandazione

di sorta, pure, pieno di fiducia di compiere la volontà di Dio, ho potuto organizzare qualche cosa a bene dell'Africa".

Ecco perché, spiega Joaquim Valente da Cruz, Comboni si dispone a rivedere alcuni aspetti del Piano perché possa essere accettato dalle altre forze, per esempio di dare ad ogni Istituto la libertà dell'approccio dell'educazione degli africani secondo il loro spirito particolare; di rivedere le attribuzioni del Comitato Centrale; di accettare che i missionari europei garantiscano per un certo tempo la loro presenza prima di lasciare la direzione al clero indigeno e ai catechisti.

Comboni capisce che per attuare il Piano è necessario un cambiamento di mentalità e un approccio missionario diverso; dinanzi ad una realtà che fa fatica a liberarsi da schemi obsoleti si vede forzato a fare delle modifiche, sempre più convinto, però, dell'utilità e dell'ispirazione del piano per il bene dell'Africa.

Lo studio del Piano, in questo lavoro, prende anche in considerazione i fondamenti ideologici, alla luce del liberalismo del tempo. Sono due gli aspetti essenziali. Il primo quello della centralità della persona umana, che Comboni traduce nella scelta degli stessi africani come fratelli, soggetti di cultura e protagonisti della loro storia. Il secondo quello dell'autonomia delle Istituzioni: l'idea comboniana di costituire una Società in cui confluiscono le varie forze per un progetto comune e coordinato, lungi dall'essere annientate, troverebbero la loro stessa fioritura in un progetto comune.

In conclusione, l'autore sottolinea che la profezia del Piano di Comboni rimane ancora oggi stimolo per mantenere viva l'utopia, anche se la stessa tenacia di Comboni di non rinunciarvi non ha permesso che il suo diventasse il Piano della chiesa per la missione africana.

I. Chiave ermeneutica

Ma è stato chiesto di presentare a questo simposio una breve lettura storica del *Piano* di Comboni. Dal momento che proprio il *Piano per la Rigenerazione della Nigrizia* è il testo più studiato del Comboni,¹ e che si sono già usate chiavi ermeneutiche diverse per cercare di schiuderne progressivamente le ricchezze, ho ritenuto opportuno proporre alla vostra riflessione un nuovo approccio e cioè quello della storia delle idee.

Nata nel ventesimo secolo come tentativo di integrare le conoscenze e le intuizioni di indagini tanto diverse quanto quelle della teologia e della sociologia, della politologia e della filosofia, della storia e dell'antropologia culturale, la storia delle idee si è gradualmente affermata fino a costituire oggi materia di studio nei più grandi e prestigiosi atenei di tutto il mondo, diventando sempre più patria comune di

politologi e sociologi, antropologi e storici, filosofi e teologi.

Partendo da risultati già consolidati nelle diverse aree del sapere umano, oppure da ipotesi in esse formulate, ma non ulteriormente verificabili in una prospettiva monodisciplinare, la storia delle idee cerca di costituire una monodivisione a lungo respiro, dove conoscenze di origine molto diversa non vengono semplicemente giustapposte ma piuttosto si intrecciano confermandosi, complementandosi ed arricchendosi in una fertile sinergia pluridisciplinare.

La storia delle idee si interroga naturalmente sul problema del metodo: accogliendo le intuizioni linguistiche di Ludwig Wittgenstein (1889-1951) e la teoria degli atti linguistici di John Austin (1911-1960), misurandosi con il meglio della filosofia e dell'epistemologia da Thomas Kuhn (1922-1996) a Hilary Putnam (1926) a Donald Davidson (1917-2003), ma confron-

¹ Lo studio più ampio sul *Piano* di Comboni rimane ancora la tesi dottorale di F. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, *Daniel Comboni, Profeta y Apóstol de África. La idea misionera de Daniel Comboni, primer vicario apostólico del África Central, en el contexto socio-eclesial del siglo XIX*, Salamanca 1979. Per una bibliografia aggiornata degli studi su Comboni si veda F. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, «La misión de África Central y el Instituto de misiones africanas de Verona (Misioneros Combonianos)», in *Archivio Comboniano* 30 (1992) 1-2, pp. 153-191, specialmente pp. 179-185.

tandosi anche con le tesi di matrice ermeneutica proposte da differenti studiosi, da Hans Georg Gadamer (1900-2002) a Paul Ricœur (1913-2005), da Charles Taylor (1931) a Clifford Geertz (1926-2006), con il recupero dell'archeologia e della genealogia di Michel Foucault (1926-1984) e persino con l'approccio decostruzionistico di Jacques Derrida (1930-2004).²

La tesi fondamentale della storia delle idee è che in ogni dato momento storico esiste un ampio serbatoio di idee vecchie e nuove, condivise o causa di dissenso, consolidate o in formazione, alle quali attingono – coniugandole nelle combinazioni più variate – gli uomini e le società. Oltre agli eventi ed alla personalità dei protagonisti, oltre i condizionamenti sociali ed economici, vi è tutto un mondo culturale, un mondo di idee e di intuizioni, che costituisce la vera base sulla quale poggiano le scelte concrete di individui e collettività.

Alla luce della chiave ermeneutica enunciata, la nostra ipotesi di lavoro sarà quindi quella di rilevare nel testo del *Piano per la Rigenerazione della Nigrizia*, al di là dei contenuti più evidenti e programmatici, anche quelle idee, profondamente ottocentesche ed europee, che Comboni ha accolto e combinato in modo profetico ed efficace.

Inizieremo dunque la nostra indagine con una breve presentazione dei principali elementi ideologici alla base dei cambiamenti politico-sociali, ma anche religiosi ed ecclesiali dell'800; per lanciare in seguito un breve sguardo al rapporto della Chiesa con le novità che vi si presentavano per gli individui e le società – quindi anche per i cristiani e le comunità ecclesiali –; e successivamente rileggere, alla luce di quelle considerazioni, il *Piano* del Comboni, cercando di individuarvi prima gli elementi operativi e poi quelli ideologici, sui quali questo poggia. Per eviden-

² Questa riflessione fatta da Marco Genua su Quentin Skinner, *regius professor* di storia moderna a Cambridge (cf. M. GENUA, *Introduzione*, in Q. SKINNER, *La libertà prima del liberalismo*, Torino: Einaudi 2001, p. IX), è sintomatica dello sforzo degli storici delle idee di raccogliere ed integrare il meglio della riflessione scientifica. E anche se Quentin Skinner rimane un'espressione del tutto straordinaria del genio scientifico, affermazioni analoghe si potrebbero fare su René Rémond, Luciano Canfora, Vitor Neto, Eric Hobsbawm e Ian Machin, per citare solo gli autori sulle cui riflessioni si basa fondamentalmente questo *working paper*.

ziare ulteriormente la consapevolezza di Comboni riguardo al vero carattere di novità del *Piano*, rivisiteremo le prime resistenze che questo ha incontrato e la risposta di Comboni a queste contrarietà.

Breve nota bibliografica

Nel contesto di questo simposio, dove si cerca di puntualizzare in contesto europeo la riflessione sui contenuti e la rilevanza del carisma comboniano e al contempo di fare lo sforzo di mettere a dialogo le intuizioni del Comboni con la realtà antropologica e sociale, religiosa ed ecclesiale dell'Europa del ventunesimo secolo, è forse utile segnalare quell'iniziativa editoriale, che, nata dalla collaborazione tra cinque case editrici europee,³ si è concretizzata nella collana "Fare l'Europa". Si tratta di un'iniziativa che, pur non rimanendo al di là di ogni critica e neanche priva di conflitti interni,⁴ si rivela uno strumen-

to valido per la discussione e la conoscenza delle radici, della storia, dell'attualità e progettualità europea con un ampio spettro pluridisciplinare.

³ Le case editrici sono: Basil Blackwell a Oxford, Beck a Monaco di Baviera, Critica a Barcellona, Laterza a Roma e Bari, e Seuil a Parigi.

⁴ Vedi la problematica sollevata tra il 2005 e il 2006 dall'editrice Beck circa la pubblicazione del saggio del filosofo italiano Luciano Canfora sulla democrazia. La polemica è arrivata persino alle pagine della *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, della *Süddeutsche Zeitung*, della *Neue Zürcher Zeitung*, del *Wall Street Journal*, del *Corriere della Sera*, etc. Cf. L. CANFORA, *La Democrazia. Storia di un'ideologia*, Roma-Bari: Laterza ³2008, pp. 413-431 (postfazione dell'autore del 2006).

II. Contesto storico-culturale del Piano⁵

1. Il secolo del liberalismo

a) *Alcune radici storiche del liberalismo ottocentesco*

Quando parliamo dell'800 siamo abituati a parlare delle ingenti trasformazioni sociali e politiche che si sono manifestate, in un primo momento, nelle rivoluzioni e guerre che si sono fatte sentire un po' per tutta l'Europa, per poi parlare del progressivo mutamento da un sistema assolutista a un sistema costituzionale.

A livello di Chiesa l'800 è stato senz'altro segnato dai tre lunghis-

simi pontificati di Pio VII (1800-1823), Pio IX (1846-1878) e Leone XIII (1878-1903), che presi assieme hanno guidato la Chiesa per oltre tre quarti di secolo. Si parla prima di pragmatismo per andare in seguito verso l'ultramontanismo, ma anche di revival della Chiesa popolare nel dogma dell'Immacolata Concezione e di quella istituzionale nel dogma dell'infallibilità papale, si parla inoltre dello sviluppo del cattolicesimo liberale, del cattolicesimo democratico e, più tardi, anche del cattolicesimo sociale.

Il concetto però che domina veramente tutto il secolo è il concetto di libertà. Frutto del movimento culturale rinascimentale,⁶ che

⁵ Per non sovraccaricare di note il nostro testo diamo qui la lista delle fonti principali usate nell'elaborazione di questa riflessione:

M.F. BONIFÁCIO, *Oséculo XIX português*, Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais³2007 [2002].

L. CANFORA, *La Democrazia. Storia di un'ideologia*, Roma-Bari: Laterza³2008 [2004].

E. J. HOBBSAWM, *Il trionfo della borghesia 1848-1875*, Roma-Bari: Laterza²2006 [1975].

G. I. T. MACHIN, *Politics and the Churches in Great Britain, 1869-1921*, Oxford: University Press 1987.

V. NETO, *O Estado, a Igreja e a Sociedade em Portugal (1832-1911)*, Lisboa: INCM 1998.

R. RÉMOND, *La secolarizzazione. Religione e società nell'Europa contemporanea*, Roma-Bari: Laterza 2003 [1998].

Q. SKINNER, *La libertà prima del liberalismo*, Torino: Einaudi 2001 [1998].

A. VACHET, *L'Idéologie Libérale. L'Individu et sa Propriété*, Parigi: Anthropos 1970.

⁶ Si pensi per esempio ai *libertini* di Niccolò Machiavelli (1469-1527). Cf. J. LEONHARD, «Italia Liberale und Italia Cattolica», in *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 80 (2000), pp. 503-504.

aveva sostituito il teocentrismo medievale con una visione antropocentrica dell'universo, dell'umanesimo, dello sviluppo delle scienze naturali, frutto soprattutto della scoperta della centralità della ragione nel Secolo dei Lumi, si era sviluppato un ottimismo antropologico, che presto si riconosceva in netto contrasto con gli ordini sociali e politici vigenti.

A livello politico la rivoluzione inglese del 1649 con il successivo *Interregnum* repubblicano (1649-1660) provocò una riflessione filosofica sulla società e i sistemi politici di governo – così con Thomas Hobbes (1588-1679), Marchmont Nedham (1620-1678), John Locke (1632-1704) –, che condusse alla formulazione di una serie di idee destinate ad essere approfondite, più o meno a livello accademico, lungo tutto il '700 – con Charles-Louis baron de Montesquieu (1689-1755), Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), Adam Smith (1723-1790), Immanuel Kant (1724-1804) –, per arrivare poi a una nuova e originale realizzazione storica nella Rivoluzione Francese, già sul finire del '700, e che negli altri Stati europei si sarebbe manifestata solo in pieno '800, provocando nuove riflessioni e successivi approfondimenti dei

fondamenti ideologici del liberalismo – con Henri-Benjamin Constant (1767-1830), John Stuart Mill (1806-1873) e altri.

Anche se la parola *liberale* non era nuova, è proprio nel contesto delle prime formulazioni costituzionali che essa acquista una valenza strettamente politica e anche politico-partitaria, e questo più concretamente durante i lavori che avrebbero condotto alla costituzione di Cadice del 1812.

b) *I pilastri ideologici del liberalismo*

I contenuti fondamentali della riflessione filosofica, politica e sociale all'origine del liberalismo erano essenzialmente quattro: la libertà come diritto naturale e capacità dell'uomo, l'individualismo sociale, l'ottimismo razionalista e la proprietà privata.

Il primo concetto-chiave è proprio la *libertà* e qui la riforma luterana svolse un ruolo fondamentale nella spiritualizzazione della libertà e nello sviluppo dell'autonomia individuale. Il principio del *libero esame* diventa fermento di liberazione ed è all'origine del razionalismo del Secolo dei Lumi.

Nell'800 poi la libertà viene considerata al contempo il primo

dei diritti naturali dell'uomo e facoltà originale di ogni essere umano. La libertà è dunque anteriore al potere e non concessione delle autorità sociali. Dato primordiale della condizione umana, essa permette l'azione di ogni uomo d'accordo con la sua autodeterminazione.

A contatto con gli altri esseri individuali l'uomo manifesta la propria libertà nella sua azione sociale. Tuttavia, per i liberali, nell'attività umana libera non ci sono antinomie tra la libertà individuale e l'ordine sociale poiché l'individuo non nuoce alla società né va contro la libertà degli altri. Ci sono meccanismi o naturali o sociali che ordinano la volontà degli individui: secondo Kant il meccanismo è la subordinazione della libertà a regole giuridiche (Stato di diritto), mentre secondo Friedrich Hegel (1770-1831) la stessa organizzazione sociale e lo Stato sono espressioni della libertà dell'uomo.

I liberali avevano inizialmente un altissimo concetto di libertà, che d. Vincenzo Gioberti (1801-1852) descrive in un contesto di apertura metafisica:

*«La libertà assoluta non può il male; e anco la limitata vi s'induce difficilmente quando non è guasta dalla cattiva disciplina. Perciò nelle lingue che traggono dal latino libertà non suona solo una facoltà mera, ma un abito; cioè il complesso delle morali e civili virtù; come il Giordani la definisce. E nel modo che la libertà è la potenza di fare il bene, similmente la liberalità è l'inclinazione a comunicarlo; onde viene il nome di liberale, comune a quelli che amano il vivere libero e a quelli che largheggiando, ne appianano agli altri il godimento. Che se in noi la libertà e la liberalità differiscono, la parentela delle due voci ne fa risalire alla fonte comune ed archetipa delle doti che rappresentano; cioè all'azione creatrice; la quale è libertà e liberalità infinita, modello e principio di ogni libertà e liberalità creata; atteso che creare è far liberamente e comunicare all'effetto una parte delle proprie perfezioni. Laonde negli uomini il poter di fare il male e l'abuso dell'arbitrio non si chiamano propriamente libertà, ma licenza, con antifrasi dedotta dall'abuso medesimo».*⁷

In verità i filosofi liberali nel negare il libero arbitrio in nome di

⁷ V. GIOBERTI, *Del Rinnovamento civile d'Italia*, Bd. 1, Paris 1851, p. 134s.

un determinismo razionale concepiscono una libertà esterna (*libertà negativa*), considerata come l'assenza di ogni costrizione – al di là della natura o della ragione – sulla possibilità individuale di azione.

La seconda idea-chiave del liberalismo dell'800 – che si lascia intravedere già come conseguenza di una tale concezione di libertà – è l'*individualismo sociale*. Collocando l'uomo al centro del pensiero politico e della struttura economica, intellettuali come Erasmo da Rotterdam (1466-1536) e Thomas More (1478-1535) gettano le basi dell'individualismo.⁸ Ma pensatori liberali si spingono oltre: riconoscono nell'universo un ordine naturale che precede l'ordine sociale. Quest'ordine naturale non sarebbe altro che la semplice somma di esseri individuali soggetti a leggi naturali. L'uomo, inserito nella natura ma dotato della luce della ragione e di una volontà autonoma, sarebbe in grado di raggiun-

gere l'autorealizzazione personale. La luce della sua intelligenza lo rende capace di scoprire le leggi fisiche che regolano la natura; applicando a questa conoscenza la forza della sua volontà, egli diventa signore della stessa natura.

Per i filosofi che gettarono le basi ideologiche del pensiero liberale, la società e lo Stato vengono solo dopo, come prodotti di un contratto realizzato tra gli individui:

- per superare lo stato di guerra di tutti contro tutti (Hobbes);
- per proteggere i diritti individuali e custodire la proprietà privata (Locke);
- per servire lo scopo della conservazione degli individui (Rousseau).⁹

Per i liberali quindi gli individui precedono le istituzioni sociali, dal momento che queste vengono liberamente costituite dalla collettività (oggi si direbbe dalla società civile)¹⁰) come garanti della pace, dell'ordine e della sicurezza.

⁸ André Vachet va ancora più indietro sottolineando come la scuola francescana – con Bonaventura (1217/21-1274), John Duns Scotus (1266-1308) e William of Ockham (c.1288-c.1348) – abbia introdotto nel medioevo una rottura con l'organicismo sociale tomista. Cf. A. VACHET, *L'Idéologie Libérale. L'Individu et sa Propriété*, Parigi: Anthropos 1970, p. 131.

⁹ Cf. J.-J. ROUSSEAU, *Du Contrat Social ou Principes du Droit Politique*, Amsterdam 1762.

¹⁰ Per l'uso dell'espressione 'società civile' cf. R. RÉMOND, *La secolarizzazione. Religione e società nell'Europa contemporanea*, Roma-Bari: Laterza 2003, pp. 8-11.

All'interno poi di questa collettività tutti gli individui accettano, nonostante le divergenze concettuali a volte anche grandi, la necessità di un potere politico, che funzioni come meccanismo strumentale per il passaggio dallo stato naturale a un ordine sociale e per la sua conservazione.

L'autonomia individuale illuminata dalla ragione e formata dalla volontà supera quindi ogni tentazione di individualismo cieco e sfrenato, conducendo piuttosto a delle formazioni sociali, che diventano spazi ideali per la crescita individuale. L'apparente contrapposizione delle aspirazioni individuali alle istituzioni sociali verrebbe idealmente superata nell'elevazione dell'individuo a fondamento ultimo della società e nella conseguente subordinazione di questa al benessere degli individui che la costituiscono (nella doppia accezione della parola).

Una terza idea essenziale del liberalismo è quell'*ottimismo razionalista*, figlio dell'Età dei Lumi, che ritiene la ragione come fonte principale della realizzazione dell'idea di progresso. Progresso che racchiude in sé la promessa di una felicità non solo individuale ma anche collettiva.

Un ottimismo che non ignora le difficoltà ma che, assumendo una dimensione quasi escatologica, accetta il disordine e la conflittualità interpretandoli come momenti di imperfezione che devono e possono essere sostituiti con nuovi equilibri in grado di ridurre le ingiustizie sociali. Per questo motivo, momenti come la rivoluzione, il conflitto militare e in certi casi anche la proposta della dittatura o la coscienza che questa possa diventare necessaria per introdurre una nuova era, esprimono la convinzione di poter raggiungere il bene comune, anche se si dovranno attraversare momenti di conflitto e di sofferenza per limare le imperfezioni individuali e sociali.

È quindi ancora l'ottimismo illuminista, trasformato in un ottimismo liberale, che nel suo razionalismo crede ancora a un progresso senza limiti. Non è ridotto solo a una dimensione materiale, ma ingloba tutta la vita dell'uomo e si presenta come il risultato dello sforzo collettivo degli individui che costituiscono una società.

Un quarto e importante concetto-base del liberalismo è *la proprietà privata*. Poiché l'individuo è concepito come il costruttore della propria

felicità, è necessario che esso sia in grado di poter possedere i beni necessari a garantire la sua felicità.

Già i giusnaturalisti del '600 e del '700 – come Hugo Grotius (1583-1645), Samuel Freiherr von Pufendorf (1632-1694) e Jean Barbeyrac (1674-1744) – erano arrivati alla conclusione che la proprietà privata costituiva un diritto naturale dell'uomo, poiché esistono beni che sono necessari al raggiungimento della sua felicità.

Nell'elevare l'individuo alla dignità di vero protagonista del progetto liberale, la proprietà privata diventa un elemento-chiave. Se tutti gli individui hanno bisogno dei beni materiali, ne deriva che in una società c'è una concorrenza interpersonale per possedere quei beni. D'altra parte, i beni materiali si rivelano effimeri, incapaci cioè di rispondere in modo permanente alle necessità dell'individuo, e devono quindi essere continuamente rinnovati. Diventa dunque necessario l'accumulo di proprietà privata.

Il sistema economico precedente, dove gran parte dei beni materiali erano accumulati nelle mani del clero – soprattutto regolare ma anche secolare – e dell'aristocrazia, si rivela quindi incompatibile con

l'idea dell'individuo libero e rende necessaria una redistribuzione dei beni: una vera trasformazione socio-economica.

Successivamente, il fatto che al riconoscimento dell'essenzialità della proprietà privata si aggiunga la percezione della necessità dell'accumulazione dei beni, porterà gli intellettuali liberali allo sviluppo della teoria capitalista.

c) *Dall'ideologia alla realtà*

L'emergere del nuovo sembra essere sottomesso, nella storia come nella natura, per le società come per gli individui, alla legge della fatica e anche della sofferenza.

La profonda crisi economica e sociale che sfiancava la Francia negli ultimi decenni del Secolo dei Lumi, l'inadeguatezza delle riforme successivamente sperimentate e l'incapacità dell'*entourage* di Luigi XVI di trovare misure efficaci per superare la crisi indebolivano terribilmente il modello politico-sociale della monarchia assoluta, ma forse anche questa crisi sarebbe stata superata, come tante altre, se non fossero maturate nel frattempo quelle idee che avrebbero cambiato per sempre non solo la Francia, bensì tutta l'Europa.

Sembra quasi una follia la decisione presa dalla borghesia francese, ormai maggioritaria negli Stati Generali, di, con l'appoggio di alcuni membri del basso clero, sovrapporsi al clero e all'aristocrazia autoproclamandosi Assemblea Nazionale Costituente (7 giugno 1789) e assumendo così il gravoso compito di far risorgere la Francia da quello stato di profonda prostrazione. Una follia figlia dell'incrollabile fiducia nella capacità dei singoli individui, forti di una ragione illuminata, di una volontà salda e della convinzione che la radice del problema economico-sociale si trovava nel modo sbagliato di concepire, strutturare e governare la società. Queste certezze spingevano il terzo stato a intraprendere un simile passo. Il compito diventava quello di abbandonare radicalmente tutto ciò che era frutto di un'ipoteca metafisica non più accettabile per chi non vedeva la necessità, a livello personale, di un'autorità trascendente la dignità della propria ragione e, a livello sociale, di un garante superiore alla volontà degli individui di scegliere liberamente il modo di vivere insieme. Non si annullavano valori come l'onestà, l'operosità, la solidarietà, e neanche quelli della fede e della religio-

ne, ma vi si aggiungevano quelli della libertà e dell'uguaglianza, fondati sulla dignità dell'uomo, e soprattutto quello di una responsabilità politico-sociale riscoperta come patrimonio di tutti.

Ma, se le vecchie guide della nazione assistevano attonite e più o meno passivamente allo svilupparsi degli eventi, altri, sia del primo che del secondo stato, aderivano all'Assemblea Nazionale Costituente che lo stesso re convocava ufficialmente il 27 giugno 1789 conferendogli il sigillo della legalità.

La storia avrebbe dimostrato l'incapacità della borghesia francese di risolvere il problema e la Costituzione del 1791 non sarebbe durata che 2 anni. Ciononostante, il processo aperto nei due anni di lavoro della Costituente avevano cambiato definitivamente il modo di concepire lo stato e il modo in cui questo avrebbe stabilito rapporti con le entità che lo trascendevano come Dio e la religione.

Saranno necessarie ripetute rivoluzioni (1789, 1830, 1848...), dittature, guerre, forme diverse di governi monarchici e repubblicani, perché le idee liberali maturino concrezioni storiche possibili, tanto diverse quanto gli stati e i popoli che davano loro corpo. Di mezzo

rimaneva il Congresso di Vienna (1814-15) che, se dal punto di vista della sicurezza è considerato oggi un successo per aver permesso quasi un secolo di relativa pace in Europa (1815-1914), dal punto di vista politico-sociale ha voluto ignorare e contrastare le ideologie emergenti, come pure le giuste aspirazioni del popolo italiano e di quello polacco all'autonomia politica.

Questo tentativo di restaurazione, voluto e tessuto soprattutto dai paesi della Santa Alleanza, il progetto che uscì da Vienna non sarebbe stato duraturo come si desiderava. Le idee maturate lungo più di un secolo e manifestate nel periodo della Rivoluzione Francese e nelle successive forme di governo in Francia non potevano più essere ignorate. Anche coloro che credevano alla possibilità di una restaurazione introducevano nei vecchi sistemi almeno quei mutamenti che ormai riconoscevano se non conformi alle proprie idee, almeno socialmente opportuni.

Ma l'ideale liberale era troppo ambizioso per accontentarsi dell'introduzione di piccoli cambiamenti in un vecchio sistema. Così il patto del 1815 diventa subito insufficiente e in tutta l'Europa sorgono piccole rivoluzioni liberali

(1820 in Spagna e Portogallo, 1821 in Grecia, 1830 in Belgio, Francia e Polonia...), che nella Primavera dei Popoli del 1848 manifestano definitivamente che il sentire delle maggioranze era ormai liberale.

2. *La Chiesa in un mondo liberale*

a) *Il travaglio della novità*

Puntualizzate le idee fondanti della concettualizzazione liberale possiamo trarne quelle conseguenze politico-sociali ma anche teologico-ecclesiali che caratterizzeranno le diverse concrezioni storiche del liberalismo dell'800 europeo.

La prima e più evidente è quella dell'uguale dignità di ogni individuo, principio che contraddice radicalmente l'*ancien régime*, fondato sul diritto di successione ereditaria con una forte connotazione di diritto divino con sanzione e unzione ecclesiale. Le conseguenze socio-politiche di questo principio sono evidenti, anche se storicamente saranno necessari decenni e anche secoli per attuarle: la monarchia e la nobiltà ereditaria cessano di aver luogo nel tessuto della convenzione sociale.

Inoltre le conseguenze del principio contrattualista hanno del-

le ripercussioni a tutti i livelli di creazione dell'ordine sociale: dalla concezione della famiglia che, privata di un orizzonte metafisico, diventa il prodotto di due volontà e che, in caso di fallimento, si può sciogliere con il divorzio; fino a una visione di Chiesa che deve prestare un servizio meramente religioso all'interno di una nazione, conformandosi alla visione e alle volontà di chi costituisce sia lo Stato che la Chiesa (Chiese nazionali politicizzate), un contesto in cui gli ordini religiosi per la loro stessa struttura internazionale non hanno più senso, essendo anzi percepiti come una presenza aliena al corpo della nazione e a volte anche come una vera minaccia alla sua esistenza e crescita (la parola-chiave per descrivere questa presenza sarà *gesuitismo*). Ma anche la libertà di culto è conseguenza chiara della concezione contrattualista; così, anche alle Chiese protestanti e a religioni non cristiane viene concesso il riconoscimento statale.

Anche il principio della proprietà privata come diritto naturale dell'uomo ha conseguenze

economiche sociali ed ecclesiali, che mettono alla prova chi fino allora possedeva la terra e i capitali, cioè soprattutto l'aristocrazia e la Chiesa, in particolare gli ordini religiosi. Mentre però parte dell'aristocrazia aveva aderito agli ideali liberali, ricoprendo anche importanti cariche politiche, riuscendo a far diminuire progressivamente la proprietà fondiaria trasformandola in capitali investiti, alla Chiesa vengono nazionalizzati i beni per finanziare i nuovi governi che cercano di sconfiggere la profonda crisi economica che li aveva generati.

Oltretutto lo Stato, volendo assumersi la responsabilità di tutte le attività non specificamente religiose e spesso persuaso di trovare nella Chiesa un avversario piuttosto che un valore aggiunto, decide di prendere su di sé la responsabilità dell'anagrafe (nascita, matrimonio e morte), della scolarizzazione, dell'assistenza sociale e perfino delle missioni civilizzatrici, dette anche "missioni laiche".¹¹ Con ciò era iniziato un graduale processo di secolarizzazione, che è tuttora in atto.

¹¹ Cf. M. A. TEIXEIRA, *Missões laicas*, Porto: Moderna 1933.

b) *Neocattolicesimo ultramontano*

Dopo cinque mesi di ponderato silenzio,¹² la Chiesa saluta la novità liberale nata dalla rivoluzione borghese in Francia, come questa si presentava nella *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* (approvata dall'Assemblea nazionale costituente il 26 agosto 1789) e nella *Costituzione civile del clero* (approvata il 12 luglio 1790), con le dure parole di condanna del breve *Quod aliquantum* di Pio VI (del 10 marzo 1791): «non può giudicarsi immune dalla taccia di eresia ciò che serve di base e di fondamento al decreto nazionale di cui ora si tratta». Anche se il testo pontificio si rivolgeva direttamente contro il secondo testo, non tralasciava la critica all'ideologia sottostante da lui definita semplicemente come «dettami della filosofia di questo secolo».¹³

Dopo Pio VI molte decisioni del papato, e anche l'elezione stes-

sa dei pontefici, sono condizionate dal desiderio di manifestare chiaramente il proprio rapporto con le idee liberali.

Così Gregorio Chiaramonti dopo tre mesi e mezzo di conclave a Venezia diventa Pio VII, perché non essendo membro della curia, lo si giudicava meno carico di pregiudizi e più facilmente aperto ad assumere un atteggiamento pragmatico. Una via che lo porterà in poco più di un anno di pontificato a negoziare il celebre Concordato del 1801 con la Francia, e anni dopo a viaggiare a Parigi per l'incoronazione di Napoleone (1804). Ma il pragmatismo fu interpretato come debolezza e poco dopo la Francia occupa Roma, Pio VII scomunica gli invasori e finisce prigioniero, situazione superata solo con l'abdicazione di Napoleone.¹⁴

Quando nel 1799 fra' Mauro Cappellari, camaldolese, pubblica il suo famoso opuscolo anti-liberale

¹² «Poiché la maggior parte dei componenti [dell'Assemblea nazionale costituente] veniva a lanciarsi ormai con violenza sul medesimo Santuario [la Chiesa], Ci parve bene sulle prime, trattandosi di persone assai sconsiderate e sconsigliate, serbar silenzio con esse per timore che, irritate dalla voce della verità non si lasciassero trasportare maggiormente ad eccessi anche molto peggiori.» Vide PIO VI, *Quod Aliquantum*.

¹³ Cf. *Ivi*.

¹⁴ Cf. R. REGOLI, *Ercole Consalvi. Le scelte per la Chiesa* (= *Miscellanea Historiae Pontificiae* 67), Roma: PUG 2006.

Il trionfo della Santa Sede e della Chiesa contro gli assalti dei novatori, combattuti e respinti colle stesse loro armi diventa subito, a livello ecclesiastico, il volto degli intransigenti. È l'inizio di un percorso che lo porterà a diventare abate di San Gregorio al Celio, dopo vicario generale dei camaldolesi e consultore di vari dicasteri romani, prefetto di Propaganda Fide (1826-1831), e finalmente, ultimo cardinale non vescovo a salire al soglio pontificio, papa con il nome di Gregorio XVI. Abbandonando definitivamente la via del dialogo con la modernità, percepito come pernicioso per la Chiesa, adotta la posizione ultramontana.

Nel caso del papa Mastai sono state le sue posizioni di tendenza dialogante che lo hanno reso stimato dalle formazioni patriottiche all'interno del movimento risorgimentista.¹⁵ Un pamphlet liberale stampato a Pistoia esclamava entusiasta:

*«Pio IX è, e si vanta di essere un principe liberale, ed ha chiamati i liberali agli impieghi ed alle prime cariche dello Stato, per consigliarsi con loro».*¹⁶

Ma questa situazione e percezione non doveva durare molto. Il conte Cavour, che seguiva da vicino lo sviluppo del movimento liberale nel mondo, presto si accorse del pericolo rappresentato dai gruppi radicali proletari, ormai sostenuti dalle riflessioni ed iniziative che avrebbero condotto alla fondazione del partito comunista. Così scrive a due anni della Primavera dei Popoli:

*«Se l'ordine sociale fosse davvero minacciato, se i grandi principi sui quali riposa, corressero un pericolo reale, si vedrebbero – ne siamo persuasi – molti fra gli oppositori più determinati, fra i repubblicani più esaltati, presentarsi per primi nelle file del partito conservatore».*¹⁷

¹⁵ Cf. G. PENCO, *Storia della Chiesa in Italia. II: Dal Concilio di Trento ai nostri giorni*, Milano: Jaka Book 1978, pp. 311-314. L'autore parla giustamente di «fugaci speranze di una fusione in un unico movimento [risorgimentista] politico-religioso».

¹⁶ *I Liberali; schiarimenti e consigli al popolo*, Pistoia 1847, citato da J. LEONHARD, «Italia Liberale und Italia Cattolica», in *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 80 (2000), p. 530.

¹⁷ Citato da G. MANACORDA (a cura di), *Il 1848. Raccolta di saggi e testimonianze* (= *Quaderni di rinascita 1*), Roma: Istituto Poligrafico dello Stato 1948, p. 62.

Di fatto la rivoluzione popolare del 1848 e la brevissima Repubblica Romana avevano a tal punto sconvolto Pio IX da farlo diventare uno dei più accesi e intransigenti anti-liberali, soprattutto con l'assunzione di misure fortemente ultramontaniste che culmineranno nel *Syllabus complectens præcipuos nostræ ætatis errores* e nel dogma dell'infallibilità. Tanto che molti intellettuali liberali non esiteranno a parlare di neocattolicesimo.

c) *Momenti di dialogo*

Anche se non si può parlare ancora di dialogo con i governi che nascono dalla rivoluzione e, meno ancora, di cattolicesimo liberale, possiamo sottolineare il fatto che membri del clero sono stati praticamente presenti in tutte le fasi del sorgere e dell'affermarsi del liberalismo in Francia e in Europa. La loro presenza nei nuovi parlamenti e governi indica nella maggioranza dei casi un atteggiamento pragmatico, che cerca di salvare il salvabile, soprattutto per poter rimanere al proprio posto nel servizio pastorale.

Tuttavia, dopo quattro decenni di grande confusione e di antagonismo più o meno aperto, nell'im-

minenza di una nuova rivoluzione, nel 1829, con la pubblicazione di *Des progrès de la Révolution et de la guerre contre l'Église* il sacerdote e teologo francese Félicité de Lamennais (1782-1854), fino a poco prima acceso ultramontanista, si apriva un dialogo serio tra cattolicesimo e liberalismo. Dopo l'insurrezione del 1830 che aveva depresso Carlo X e acclamato Luigi Filippo I, Lamennais unitosi a due altre eminenti personalità – Lacordaire (1802-1861) e il giovane conte de Montalembert (1810-1870) – fondava la rivista *Avenir* che con il suo motto *Dieu et la liberté* subito diventa luogo per lo scambio di idee tra i cattolici liberali e mezzo per la diffusione di un nuovo tipo di dialogo. “Pellegrini della libertà”, i tre partono per Roma per un colloquio con Gregorio XVI sulla necessità del dialogo, cercando di promuovere la libertà di coscienza, di culto, di insegnamento, di stampa e di associazione; la libertà della Chiesa nella scelta dei propri ministri, proponendo anche la rinuncia allo stipendio del clero; la difesa delle nazionalità (Belgio, Irlanda, Italia, Polonia) contro il legittimismo. Gregorio XVI rispondeva il 15 agosto 1832 con l'enciclica *Mirari Vos*, una lampante condanna del

liberalismo e di tutte le sue conseguenze sociali, politiche e religiose; e poiché non si parlava esplicitamente dei redattori dell'*Avenir* il cardinal Pacca venne incaricato di scrivere loro dicendo che si voleva colpire la linea di pensiero del *Avenir*. La breve finestra di dialogo si era aperta e chiusa in soli tre anni.

Negli anni trenta si sviluppa anche in Italia un movimento cattolico liberale intorno a personalità come Alessandro Manzoni (1785-1873), d. Raffaello Lambruschini (1788-1873), Cesare Balbo (1789-1853), d. Antonio Rosmini-Serbatì (1797-1855), d. Vincenzo Gioberetti (1801-1852) e Niccolò Tommaseo (1802-1874). Il loro sentire e le difficoltà che affrontavano diventano chiari in un'espressione del Lambruschini:

*«Io dispiacerò a molti; sembrerò forse un fanatico a chi mi credeva liberale, e un eretico a chi mi teneva per un cattolico fervente. Ma io mi sottoporro volentieri a perdere la buona opinione de' miei medesimi amici per beneficare gli uomini, e per manifestare verità ch'io credo uscite dalla bocca di Dio».*¹⁸

Sebbene tra loro ci siano divergenze ideologiche anche considerevoli e si possa parlare di scuola lamennaisiana, rosminiana e neoguelfista, per cercare di raggruppare, in maniera semplificata, i cattolici liberali italiani, fatto sta che hanno tutti intuito e preso sul serio la necessità di mettere in dialogo i valori eterni del cristianesimo con le idee moderne, afferrando il valore delle nuove libertà e sottolineando anche i limiti dell'*ancien régime*, scoprendo quell'ottimismo antropologico che vede in ogni uomo un potenziale protagonista del dialogo con il trascendente e accogliendo la fiducia nei meccanismi della libertà applicati all'educazione intellettuale e morale.

Al pari dei redattori dell'*Avenir* anche tra i cattolici liberali italiani ci furono “pellegrini della libertà”, come Lambruschini (nipote del cardinale Luigi Lambruschini, segretario di Stato di Gregorio XVI) il quale, dopo un breve periodo di attività nella curia romana, se ne andava deluso, o Rosmini, inviato come “messo straordinario” del re Carlo Alberto di Savoia a Pio IX per gettare le basi di un concordato con la Sar-

¹⁸ R. LAMBRUSCHINI, *Dell'autorità e della libertà: pensieri di un solitario*, Firenze: La Nuova Italia 1932, p. 16.

degnata e suggerire la “lega” federalista dei neoguelphi. Anche gli italiani, come i francesi, sarebbero ripartiti senza riuscire a stabilire a Roma le basi per un dialogo oggettivo tra intransigenti e liberali moderati.

Proprio l’anno della stesura del *Piano* comboniano due eventi avrebbero reso il dialogo istituzionale ancora più difficile: 1) il 15 settembre 1864 veniva stipulato tra l’Italia e la Francia il trattato conosciuto come Convenzione di Settembre, che prevedeva il ritiro delle truppe francesi da Roma in cambio dell’impegno da parte italiana di trasferire la corte a Firenze e di non invadere gli Stati Pontifici, ma che, di fatto, lasciava Roma esposta alle incursioni piemontesi; 2) l’8 dicembre 1864 Pio IX pubblicava l’enciclica *Quanta Cura* con allegato il *Syllabus* confermando quanto detto da Gregorio XVI nella *Mirari Vos* e troncando per quasi un secolo ogni possibilità di dialogo istituzionale tra il papato e la modernità.

d) *Atteggiamenti di Comboni*

A questo punto è giusto chiederci quale sia stato l’atteggiamento di Comboni nel clima di tensione sociale ma anche ecclesiale dell’epoca della redazione del *Piano*.

I pochi scritti che possediamo fino al settembre del 1864 lasciano solo intravedere la sua posizione politica. Se, da una parte, i suoi contatti con ufficiali del Vaticano e con personalità conservatrici e molte sue espressioni di stima per personaggi aristocratici escludono palesemente la possibilità di vicinanza ai gruppi radicali, dall’altra, le sue conoscenze e amicizie rivelano un’apertura politico-sociale del tutto inverosimile in un intransigente. Nel 1864 Comboni ideologicamente appartiene, con moltissima probabilità, a quel vasto ceto sociale che, in raggruppamenti diversi e sotto nomi diversi, cerca un dialogo tra le idee emerse negli ultimi 75 anni e i valori umani e sociali cristiani che per ben 18 secoli avevano formato l’Occidente, e che oggi, di solito, va sotto il nome di cattolicesimo liberale moderato.

A questo variegato gruppo di moderati appartenevano tutti quelli che, nonostante le innumerevoli scelleratezze della Primavera dei Popoli o proprio a causa di queste, continuavano a credere, non tutti per opportunismo o per cinismo, alla necessità di un dialogo. Caratteristica della maggioranza dei moderati in Italia, anche

come conseguenza ideologica della difesa della libertà delle nazioni all'indipendenza e all'autodeterminazione, era inoltre il desiderio di veder costituirsi un'Italia unita.

Nella riflessione presentata in questa sede l'anno scorso ho già fatto allusione ai contatti di Comboni con le idee rosminiane nel periodo della sua formazione, come pure alla sua amicizia con il "nido rosminiano" di Verona¹⁹, per cui rimando alle considerazioni già fatte su questo punto.

Conosciamo bene il consiglio e l'incoraggiamento, ma anche l'intima amicizia che permette a chi si sente afflitto di confidarsi per condividere il proprio dolore, con cui **d. Pietro Grana** (1825-1908), per breve tempo parroco di Limone, ha accompagnato la crisi che precedette la prima partenza di Comboni per l'Africa. Forse meno note

sono le sue posizioni politiche ed ecclesiali. D. Grana era un entusiasta sostenitore della causa dell'unificazione dell'Italia e, con d. Carlo Passaglia, credeva che Pio IX avrebbe dovuto deporre il potere temporale.²⁰ Non accogliendo la proibizione di mons. Verzeri, vescovo di Brescia, del canto del *Te Deum* nelle chiese come atto di ringraziamento per gli Statuti, d. Grana si univa al folto gruppo di sacerdoti bresciani patriottici che venne poi denominato dei "preti cantanti". Le sue convinzioni personali e il fatto di aver disobbedito al suo vescovo, ragioni per le quali fu accusato di essere un «politicante fanatico, che mescolava alle spiegazioni del Vangelo l'esposizione delle proprie personali idee antitemporaliste»²¹, avevano generato tra lui e il suo vescovo un conflitto nel quale Comboni intervenne in maniera 'poco ortodossa', prendendo il partito di d. Grana. In difesa di d. Grana, Comboni

¹⁹ Cf. J. J. VALENTE DA CRUZ, «Comboni e l'Europa del suo tempo», in AA VV, *Comboni e l'Europa. Percorsi di ieri e prospettive di oggi* (= Quaderni di Limone 1), [Bologna] 2007, testo integrale nel CD-ROM in allegato.

²⁰ In questo senso aveva firmato la *Petizione* del Passaglia. Cf. *Petizione di novemila sacerdoti italiani a S. S. Pio papa IX ed ai vescovi cattolici con esso uniti*, Torino: Unione Tipografico-Editrice 1862, p. 41.

²¹ Cf. AA VV, *Chiesa e Libertà in Italia dopo l'Unità (1861-1878). Atti del IV Convegno di Storia della Chiesa*, Milano: Vita e Pensiero 1973, p. 349.

si rivolse al cavaliere Negri, del ministero degli esteri italiano, che gli consigliò di rivolgersi ad un'altra personalità politica, che finora non siamo stati in grado di identificare, con la quale si incontrò personalmente nell'autunno del 1862 e alla quale scrisse nell'aprile del 1863:

*«M'indirizzavo a Lei per esporle alcune mie preghiere a favore ed in appoggio al chiarissimo arciprete di Toscolano assai benemerito presso di noi della religione e della patria, colpito non ha guari in varie guise dalle esuberanze vescovili, e gli eventi che testé l'hanno afflitto in seguito ad alcune minacce della curia di Brescia con sommo rammarico della colta e numerosa sua popolazione che meritamente l'ama e lo apprezza, m'hanno spinto a porgerle nuovamente per iscritto le mie preghiere, affinché si degni di accogliere benignamente le rimonstranze che il sullodato degnissimo arciprete d. Pietro Grana sta per innalzarle, e che risguardano ciò che è di competenza dell'ufficio di Vostra Eccellenza Illustrissima».*²²

Si noti come questa breve lettera è stata composta in uno stile

polemizzante e nei toni consueti della letteratura liberale: d. Grana viene presentato come “benemerito della religione e della patria” mentre a mons. Verzeri si attribuisce una certa arbitrarietà nel colpirlo con “esuberanze vescovili”; alla “curia di Brescia” viene contrapposta la “colta e numerosa sua popolazione”; soprattutto si osservi la sottomissione di un problema ecclesiastico ad un'autorità civile.

Un'altra conoscenza liberale di spicco con cui Comboni ebbe rapporti è **d. Giovanni Bertanza** (1810-1889). Nato a Limone sul Garda come Comboni, fece i suoi studi a Rovereto e Trento, dove divenne anche segretario del Rosmini con cui allacciò rapporti di vera amicizia; nel 1831 divenne prete della diocesi di Trento. Dopo un breve periodo di lavoro pastorale a Brentonico, nel 1835 divenne professore di umanità a Rovereto. Negli scritti di Comboni troviamo dei riferimenti a lui dal 1858 al 1881, periodo che copre praticamente tutto l'arco temporale degli *Scritti*. D. Bertanza

²² Lettera di Comboni a un commendatore (Verona, 22 aprile 1863), in D. COMBONI, *Gli Scritti*, Bologna: EMI 1991, n. 716.

za era, infatti, uno degli intellettuali roveretani più caldamente coinvolti nelle vicende politiche, alle quali prese parte attivamente, particolarmente nel 1848. Il 30 settembre di quell'anno scriveva:

*«Saprete dalle Gazzette che il nostro abate Rosmini è deputato a Roma per il grandioso affare dell'unità italiana. Molti cittadini vorrebbero mandargli un grido, che servisse a lui da svegliarino... ma non è tempo. Gli scriverò io frattanto, spero ch'egli non disconoscerà una Patria dove tanti cuori italiani palpitano spontaneamente».*²³

Molto attivo nel 1848, quando nel 1859 si avvicinava la seconda guerra d'indipendenza fu allontanato dall'insegnamento e nel 1860 ricevette da Innsbruck la lettera che decretava il suo pensionamento per motivi politici. Il 25 marzo 1864 dovette poi fuggire dall'Austria rifugiandosi nella sua Limone natale, ma anche nella diocesi di Brescia si sentiva rigettato «fra i più riprovati preti

della diocesi», fatto che lo portava a lamentarsi:

*«Qui il solo dire che finalmente non è un dogma il regno terreno del Papa, basta per condannare un prete».*²⁴

Solo nell'agosto del 1867 poté rientrare in Trentino, dopo l'amnistia concessa dal governo austriaco.

Un'altra importante amicizia liberale di Comboni è quella fortuitamente stabilita il 2 marzo 1861 ad Alessandria d'Egitto con il giovane conte Guido di Carpegna, dal 1865 principe **Guido Orazio di Carpegna Falconieri** (1840-1919), amicizia che Comboni coltivò come una delle più intime e care. Guido racconta in una lettera a suo padre Luigi il suo primo incontro con Comboni:

«Ho fatto ieri la mia comunione alla chiesa, ho pregato pe' miei; un missionario, ultimo compagno del p. Ryllo, farà forse con noi la traversata. È una cara e allegra persona, e la sua conversazione è piacevolissima:

²³ AARA, 1056,7. Cf. M. NEQUIRITO, «Tra impegno accademico e sentimenti nazionali: Don Giovanni Bertanza (1810-1889)», in M. BONAZZA (a cura di), *I «Buoni ingegni della Patria»*. *L'Accademia, la cultura e la città nelle biografie di alcuni agiati tra Settecento e Novecento*, Rovereto: Accademia Roveretana degli Agiati 2002, pp. 203-226.

²⁴ AARA, 1224, s.d. *Ibidem*.

*si è inoltrato nell'interno dell'Africa fino al quarto grado equatoriale, e seco conduce in Europa una piccola colonia di cristiani negri».*²⁵

Comboni diventa amico della famiglia Carpegna e mantiene rapporti cordiali soprattutto con Guido e con sua madre Ludmila. Guido è un cattolico fervente, ma anche un entusiasta difensore dell'unificazione dell'Italia e delle riforme liberali. Comboni stesso assisterà a Roma a una di quelle imprudenze di Guido, che pochi anni dopo gli costeranno anche l'esilio da Roma; così come, anni più tardi, si preoccuperà del fatto che Guido debba collaborare con radicali e massonici. Le idee politiche di Guido sono da lui descritte molto chiaramente nel suo diario:

«Disporre ogni cosa a seconda degli intendimenti del governo e del re; [...] raggranellare ogni sfumatura di partito liberale intorno all'unico e grande

concetto dell'Unità Nazionale. [...] [...] L'avvocato Gatteschi, da me già conosciuto in Egitto, [...] rimpiange l'Italia sacrilega sul punto di sfasciarsi per aver osato toccare il papato politico, con strana confusione reso unum et idem col papato religioso, che ha la sua promessa divina di perpetua esistenza.

*Il gesuitismo segue a magnetizzare il cattolicesimo; vorrebbe trarlo a rovina; ma il gesuitismo cadrà per le stesse sue arti; il cattolicesimo testerà perché è Dio che lo vuole. [...] Chi cascherà, saranno i più acciecati settari, che alla religione camuffarono con un partito nemico d'ogni progresso e d'ogni civiltà».*²⁶

Con la Breccia di Porta Pia Guido diventa «*Commissario pel Comune in Campidoglio, ossia primo Sindaco della nuova capitale d'Italia!*», come ricorda lui stesso nelle sue memorie.²⁷ Più tardi viene eletto deputato del collegio di Urbino (1874-

²⁵ Lettera di Guido di Carpegna a suo padre (Alessandria, 3 marzo 1861), in ACF *Carte del principe Guido, Lettere scritte durante i suoi viaggi e soggiorni giovanili*.

²⁶ Cf. «Dal *Diario* di Guido di Carpegna Falconieri, vol. 8 (8-20 settembre 1870)», in T. DI CARPEGNA FALCONIERI, *Settembre 1870. Roma pontificia e Roma italiana nei diari de Vittorio Massimo e di Guido di Carpegna* (=Quaderni del Gruppo dei Romanisti V), Roma 2006, pp. 31-42.

²⁷ Cf. «Dal *Diario* di Guido di Carpegna Falconieri, vol. 6, ff. 52-56 (1870-1874)», in T. DI CARPEGNA FALCONIERI, *Op. cit.*, pp. 43-48.

1882) e poi senatore del regno (1905-1919).²⁸

Nel 1877, pochi giorni prima della sua ordinazione episcopale, Comboni scrive ancora al suo «caro ed indimenticabile Guido», che tratta ancora con quell'intimità propria di che si dà del tu, non perdendo però l'occasione per manifestare chiaramente il suo disgusto per quelle influenze massoniche che si erano insinuate nel mondo politico italiano:

*«Oh! Se l'eterna Roma non mi avesse obbligato a rimanervi fino ad affari finiti [...], quanto volentieri verrei a passare 15 giorni coi tuoi cari bimbi, colla angelica tua consorte e con te, che certo più di quel che il fui, mi terrestri allegro, perché sai che io sinceramente e davvero ti amo, e quindi mi è caro tutto quel che ti appartiene, meno quelle sedie e quella gente, con cui sei obbligato a trattare, cioè, la framassona camera, ed il framassonissimo municipio».*²⁹

In verità lo stesso Guido si dimise e lasciò Roma quando, come scrive, «mutarono le compagnie del consiglio».³⁰

Sono inoltre noti i contatti di Comboni con diversi membri del governo italiano in Sicilia e a Torino:

- a novembre-dicembre 1860 viaggia da Genova a Napoli con un ufficiale di Garibaldi, con cui si trattiene a lungo, informandosi sulla *Spedizione dei Mille* e particolarmente su Luigi Prina (1830-1877), membro della spedizione ed ex-allievo del collegio Mazza;
- ancora nel dicembre 1860 incontra a Palermo, dove si trovava al momento la corte sarda, il ministro conte Fabrizi, anche se rifiuta un incontro con Vittorio Emanuele II proprio per ragioni di pragmaticità politica («Se io avessi accettato danaro da Vittorio Emanuele avrei certo compro-

²⁸ Cf. dati più esaustivi in T. DI CARPEGNA FALCONIERI, *Op. cit.*, p. 9.

²⁹ *Lettera di Comboni al principe Guido di Carpegna Falconieri* (Roma, 7 agosto 1877), in D. COMBONI, *Gli Scritti*, Bologna: EMI 1991, n. 4717.

³⁰ Cf. «Dal *Diario* di Guido di Carpegna Falconieri, vol. 6, ff. 52-56 (1870-1874)», in T. DI CARPEGNA FALCONIERI, *Op. cit.*, pp. 47.

messo me, l'Istituto, la Missione; perché leggendosi sui giornali austriaci che un Missionario dell'Istituto Mazza ha ricevuto una somma da un re nemico della Chiesa, e del governo austriaco, si avrebbe giudicato sull'opinione politico-religiosa non solamente di me, ma dell'Istituto; quindi sovra di noi si rivolgerebbe lo sguardo e dalla Propaganda, e da Roma, e dal governo austriaco, e dalla Società di Maria di Vienna; ed io avrei compromesso e l'Istituto, e il buon esito della missione: per conseguenza rifiutai ogni abboccamento col re, contentandomi di una valida raccomandazione, la quale non è punto sconveniente che io implori ed ottenga»³¹);

- nell'8 ottobre 1861, in una lettera privata a suo padre, rivela i suoi sentimenti di patriottismo italiano: «Qui [a Vienna] debbo con mia gran pena soffocare sentimenti della mia cara patria,

e rimaner taciturno davanti alle espressioni le più avverse al parere di chi ha senso comune»;³²

- nel febbraio 1862 visita la camera dei deputati e il senato per concessione niente meno che dello stesso presidente del consiglio del regno d'Italia Bettino Ricasoli (1809-1880), primo successore del conte Cavour in questa carica;
- nel agosto 1864 lavora con il canonico Ortalda, ma anche «con l'aiuto del ministero degli esteri»³³ all'elaborazione di un indirizzo al senato con una lista completa di missionari e agenti diplomatici italiani (includendo il Veneto, il Trentino e Roma) nel mondo, per cercare di liberarli dalla Legge dell'Egualità, che imponeva anche ai chierici la leva.

Forse non è un caso neanche il fatto di aver pubblicato la prima edizione del suo Piano nell'allora (ancora) capitale del regno d'Italia.

³¹ *Lettera di Comboni a d. Mazza* (Roma, 21 dicembre 1860), in D. COMBONI, *Op. cit.*, n. 482.

³² *Lettera di Comboni a suo padre* (Vienna, 8 ottobre 1861), in D. COMBONI, *Op. cit.*, n. 642.

³³ *Lettera di Comboni al card. Canossa* (Torino, 14 agosto 1864), in D. COMBONI, *Op. cit.*, n. 789.

III. Il *Piano* di Comboni

1. Un “sistema” di missione

Ciò che costituisce la vera novità del *Piano* comboniano è, nelle parole stesse del suo autore, «un’assoluta unità di concetto accoppiata ad una generale semplicità di applicazione». Ciononostante Comboni ha l’umiltà di presentare pubblicamente il suo testo come un «piano [...] vasto nella sua estensione e malagevole nella sua completa attuazione», argomentando però in termini che ci ricordano quelli del rasoio di Ockham: «ci apparirebbe tuttavia *uno e semplice* nel suo concetto e nella sua applicazione». Per la terza volta nella conclusione del testo, evidenzia ancora «l’unità, la semplicità e l’utilità del nuovo piano».

Nella mia riflessione dell’anno scorso in un paragrafo intitolato “*Un personale scambio di idee*” – preso in prestito dalla redazione degli Annali della Società di Colonia – vi ho brevemente proposto un itinerario per cercare di rin-

tracciare il percorso di riflessione e maturazione che portarono Comboni a fare sue delle intuizioni già presenti nei diversi ambienti impegnati nella missione sudanese ed ad approfondirle ulteriormente.³⁴ Anche se documenti emersi ultimamente ci obbligherebbero a rivedere soprattutto chi sia stato l’autore della riflessione sull’opportunità di trasferire gli Istituti Africani da Verona al Cairo, non vogliamo oggi rifare quel percorso, bensì analizzare, alla luce dell’ambiente antropologico e sociale, politico ed ecclesiale dell’800 liberale, il testo del *Piano*, frutto sintetico di un laborioso lustrò di maturazione.

Il *Piano*, nella sua prima edizione di Torino, uscita nel dicembre del 1864 dai tipi della Tipografia Falletti, portava sul frontespizio il titolo di *Piano per la Rigenerazione dell’Africa* e, all’inizio del testo, quello di *Rigenerazione dell’Africa coll’Africa* e consisteva in un opuscolo con solo 14 pagine di testo divise in 38 paragrafi – anche se il *Piano* propriamente detto non occupa più di 6 pagine per un to-

³⁴ Cf. J. J. VALENTE DA CRUZ, «Comboni e l’Europa del suo tempo», in AA.VV., *Comboni e l’Europa. Percorsi di ieri e prospettive di oggi* (= Quaderni di Limone 1), [Bologna] 2007, testo integrale nel CD-ROM in allegato, pp. 12-15.

tale di 21 paragrafi – che, come al solito in questi casi, avrà avuto una tiratura di poche centinaia di copie, per una divulgazione personale fatta dall'autore.³⁵ Nella seconda settimana di gennaio del 1865 però veniva riproposto integralmente (con 4 note della redazione) e questa volta al folto gruppo dei soci dell'Opera della Propagazione della Fede in Italia sulle pagine del *Museo delle Missioni Cattoliche* e intitolato semplicemente *Rigenerazione dell'Africa coll'Africa*.³⁶

Prima di arrivare all'analisi delle idee filosofiche e teologiche, antropologiche e sociali sulle quali Comboni ha stabilito il *Piano*, anche attraverso la rivisitazione delle primissime difficoltà nella sua realizzazione, vogliamo ricordare brevemente le intuizioni fondamentali espresse nel testo.

a) *Il «benefico impero» di un'Africa Cristiana*

Una delle più grandi novità ecclesiologiche del *Piano* è la profezia di **una Chiesa Africana**, e ciò a tre livelli: a) nella visione di un'unità ecclesiale che non cancella l'autonomia e la specificità delle numerose giurisdizioni presenti o da creare (32 all'epoca della redazione del *Piano*³⁷), ma le riunisce in un'efficace sinergia pastorale; b) nel progetto di affidare le principali attività e la «permanente direzione» delle nuove Chiese e delle nuove società civili a capi africani; e, infine, c) nella convinzione della necessità di adattare il modo di essere Chiesa alle realtà umane e culturali africane.

Non a caso dunque la scelta del motto *Rigenerazione dell'Africa coll'Africa* per sintetizzare il *Piano per*

³⁵ D. COMBONI, *Piano per la Rigenerazione dell'Africa*, Torino: Falletti 1864. «Siccome debbo presentare il Piano a diverse Società di Germania, Francia e Spagna, così tiro alcune copie in stampa per aver il giudizio, le osservazioni e le modificazioni dei più distinti uomini e prelati dell'Europa cattolica, perché nella prossima primavera possa essere pubblicato». Cf. *Lettera di Comboni a d. Mazza* (Firenze, 31 ottobre 1864), in D. COMBONI, *Gli Scritti*, Bologna: EMI 1991, n. 934.

³⁶ D. COMBONI, «Briefe Comboni's», in *Jahresbericht des Vereins zur Unterstützung Armer Negerkinder für die Zwecke der central-africanischen Mission* 12 (1864), p. 87 (da una lettera a d. Nöcker da Brixen, 9 novembre 1864).

³⁷ Alle 21 menzionate da Comboni sarebbe da aggiungersi la prelatura del Mozambico.

la *Rigenerazione della Nigrizia*, il quale di per sé va molto al di là di ciò che è dichiarato in questo motto.

Ma “fede e civiltà”, “religione cattolica e cristiana civiltà”, “luce della religione e dell’incivilimento”, “famiglie cattoliche e fiorite società cristiane” costituiscono per Comboni le due inseparabili facce della stessa moneta, due indivisibili dimensioni della stessa realtà. Proprio per questa ragione, egli parla non solo della fondazione di una Chiesa Africana, ma anche dello sviluppo materiale e scientifico, personale e collettivo di **una società africana fondata su valori cristiani**.³⁸

Nel suo *Piano* c’è spazio per uomini e donne, per la formazione di missionari consacrati e laici, per la preparazione di capi religiosi e di capi politici; ma c’è soprattutto spazio per quella conquista fondamentale del suo tempo che è la libertà individuale: «ciascun individuo [...] potrà abbracciare quello stato di vita, a cui si sentirà più inclinato». Perfino a chi non vuole più far parte del progetto del *Piano*, ma fini-

ta la sua formazione vuole percorrere un’altra via, allontanandosi dalle strutture della missione, deve farsi «tutto quel bene, che starà entro i limiti del [...] potere [della missione], prestandogli aiuto e consiglio».

b) *Cooperazione cristocentrica*

La rigenerazione dell’Africa, cioè «introdurvi più radicalmente e stabilmente la fede» e «migliorare le condizioni materiali delle vaste tribù della Nigrizia», per Comboni richiede una radicale novità di approccio missionario, perciò è imperativo «*deviare* (nei primi manoscritti: abbandonare) dal sentiero fino ad ora seguito, *mutare* l’antico sistema, e *creare* un nuovo piano». ³⁹ Ma un fatto rimane: la missione deve partire da chi possiede già il dono della fede.

La lettura sinottica dei primi due testi manoscritti del *Piano* e del testo della sua prima edizione torinese, mostra un fatto non irrilevante: Comboni non introduce nei 21 paragrafi del *Piano* nessun cambiamento contenutistico, ma inserisce

³⁸ Le frasi tra virgolette sono citazioni del *Piano*, della sua prima edizione di Torino 1864. Per non appesantire il testo con troppe note e per la brevità del testo del *Piano* non farò per ogni espressione o brano ulteriori specificazioni bibliografiche.

³⁹ I corsivi sono miei.

cambiamenti radicali (tagliando vasti brani e aggiungendo riflessioni nuove) nei 13 paragrafi dell'introduzione e nei 4 della conclusione. L'introduzione e la conclusione servono per chiarire le motivazioni storiche e personali del *Piano* ed introdurre il lettore al suo spirito. Quindi i cambiamenti fatti in vista della pubblicazione del testo sono molto significativi, perché Comboni sa che è cruciale riuscire a comunicare le vere motivazioni e la grande urgenza che devono portare la Chiesa Universale ad occuparsi con un'attenzione speciale della rigenerazione dell'Africa.

Non sono d'accordo con chi crede che Comboni insista nel sottolineare come il *Piano* provenga da un'ispirazione divina solo per rafforzare con un'autorità superiore alla sua i suggerimenti operativi

del *Piano*.⁴⁰ Mi sembra che sia piuttosto la necessità di chiarire e di esprimere la sua, adesso più chiara, convinzione interiore del fondamento cristologico di ogni missione e perciò anche esistenzialmente della sua missione («Il piano [...] ci balenò nei momenti dei nostri più caldi sospiri verso quelle infelici regioni»). Se dunque la missione nasce dalla fede, dalla «luce che [...] piove dall'alto», evangelizzare significa prima essere «trasportato [...] dall'impeto di quella carità accesa con divina vampa sulla pendice del Golgota».

Questo è il motivo e lo spazio di azione della Chiesa universale che, in nome dell'amore di Cristo verso i più poveri ed abbandonati, deve lasciarsi "trasportare" verso i popoli dell'Africa. «I cattolici di tutto il mondo, investiti e compre-

⁴⁰ Non posso concordare completamente con chi scrive: «Da questo ripensamento, e non certo da un'improvvisa illuminazione divina, come cercò di far credere per acquistare maggior credito, nacque il *Piano per la rigenerazione dell'Africa*». Cf. G. ROMANATO, *Daniele Comboni. L'Africa degli esploratori e dei missionari*, Milano: Rusconi 1998, p. 227. La ricostruzione storica dei processi di riflessione che portarono alla redazione del *Piano* ("ripensamento") non sono esistenzialmente in contraddizione con una lettura spirituale sincera degli eventi ("illuminazione divina"), perché, nella percezione di Comboni, è Dio che guida questi processi e li porta a quella sintesi che è il *Piano*. Ma soprattutto lì dove si crede di riconoscere nelle parole di Comboni un intenzionale artificio comunicativo per attirare la benevolenza dei destinatari ("cercò di far credere"), ci sembra che non si tenga conto di una delle caratteristiche fondamentali della genuina esperienza spirituale di Comboni, cioè che Dio è Signore della storia e lo manifesta nella Sua provvidenza.

si dallo spirito di quella sovraumana carità che abbraccia la vastità dell'universo», le pie associazioni missionarie, le congregazioni maschili e femminili, gli istituti missionari, tutte le circoscrizioni ecclesiastiche dell'Africa sono invitati a entrare nella logica e nella dinamica di questo movimento di amore.

Ed ecco quel che è forse il pilastro operativo più significativo di tutto il *Piano*: la chiara convinzione che il compito dell'evangelizzazione dell'Africa non può essere portato avanti da un solo istituto missionario, da un solo ordine religioso o da un potere coloniale; ma neppure da tutti questi, se lavorano in modo sordinato, sparsi per il vasto continente.

*«L'Opera deve essere cattolica, non spagnola, francese, tedesca o italiana. I poveri africani devono essere aiutati da tutti i cattolici».*⁴¹

Perché ciò diventi possibile, la missione deve partire da un gruppo di lavoro sopranazionale destinato a realizzare e dirigere il *Piano*, cioè dalla *Società dei Sacri Cuori di Gesù e di Maria per la Rigenerazione dell'Africa*, che si deve fondare a tal

fine. Una società con un «comitato composto da abili ed attivi prelati, ecclesiastici e secolari». Una cattolicità dunque in grado di superare non soltanto un esacerbato spirito di gruppo, che lo stesso Comboni chiamava mordacemente «spirito fratesco», o il nazionalismo dei poteri coloniali attuali o potenziali, ma capace anche di integrare le potenzialità e le specificità di ecclesiastici e laici, di uomini e donne.

c) *Decentralizzare*

Uno dei pochi capoversi dell'introduzione che non è stato sottoposto a profondi cambiamenti prima della sua edizione è il lungo quinto paragrafo, dove Comboni parla della necessità che ogni missione ha, per svolgere la sua azione di un centro. In poche righe Comboni si riferisce ad esso come «centro sicuro, da cui emani incessantemente lo spirito di vitalità», «centro vitale», «centro di vitalità» e «centro benefico, donde emani quello spirito di vitalità cotanto necessario». Ci sembra una ripetizione eccessiva e perfino letterariamente inestetica, ma soprattutto, data la ripe-

⁴¹ D. COMBONI, «Rigenerazione dell'Africa coll'Africa», in *Museo delle Missioni Cattoliche* 8 (1865), pp. 18-32.

tizione della parola centro, siamo portati a pensare subito a una specie di quartiere generale per la direzione del piano.

Ma ciò che Comboni ha in mente è quella linea d'intersezione che è simultaneamente periferia dell'«Africa interna» e periferia della sfera d'influenza politico-commerciale dell'Occidentale. Linea dove sono a contatto popoli ed economie, religioni e culture, climi e suoli molto diversi, ma anche luogo «dove l'africano vive e non si muta, e l'europeo opera e non soccombe». Proprio su questa linea, su questa «doppia periferia» Comboni vuole veder «piantato il [...] centro di azione [della missione africana]».

Il centro non è dunque l'indispensabile comitato, neanche la vigilante Propaganda Fide, bensì i numerosi collegi, le auspicabili università e scuole tecniche. Quasi ci sembra di intravedere in questa visione del *Piano* i modernissimi modelli manageriali per la pianificazione delle risorse umane, dove le capacità del personale e non solo le infrastrutture esistenti entrano nell'equazione della program-

mazione aziendale. L'equivalente dell'800 era più chiaramente il passaggio compiuto da Luigi XVI, che il 10 ottobre 1789 perde il titolo di «re di Francia» per diventare «re dei francesi».

2. *Tra utopia e realtà*

Finito il febbrile lavoro della redazione del *Piano*, Comboni ne rimase veramente soddisfatto e, come spesso succede quando si stabilisce questo stato di spirito, sembra che abbia lasciato che il suo entusiasmo personale distorcesse la percezione delle reazioni degli altri. Così si potrebbero spiegare espressioni come quella rivolta a d. Nöcker il 28 settembre 1864:

*«Pare che Propaganda voglia sottoporre al mio Piano e far passare per le mie mani tutte le opere intraprese a favore dei neri. [...] Il Papa e Propaganda mi si mostrano molto accondiscendenti e appagano volentieri le mie proposte e i miei desideri».*⁴²

Tuttavia, in una lettera inviata allo stesso d. Nöcker qualche gior-

⁴² D. COMBONI, «Briefe Comboni's», in *Jahresbericht des Vereins zur Unterstützung Armer Negerkinder für die Zwecke der central-africanischen Mission* 12 (1864), pp. 85-86 (da una lettera a d. Nöcker da Roma, 28 settembre 1864).

no prima (sicuramente dopo il 19 e prima del 28 settembre) e che accompagnava una sua *Relazione*, Comboni lasciava trapelare che il *Piano* non era stato ufficialmente approvato, dovendo prima essere sottomesso al giudizio di tutti coloro che avrebbero dovuto collaborare alla sua realizzazione:

*«Prima che questo piano abbia l'approvazione ecclesiastica, io per incarico del card. Barnabò devo fare un viaggio, onde mettermi in relazione con tutte le società e compagnie religiose che fino ad oggi lavorano per la missione africana, quindi con il p. Olivieri, con don Mazza, col p. Lodovico da Casoria, con la Società della Propagazione della Fede di Lione e di Parigi, con l'ordine francescano, con le società spagnole ecc.»*⁴³

Sarà proprio questo viaggio a farci conoscere le vere intenzioni del cardinale Barnabò e le sue riserve sull'opportunità e la praticità del *Piano* comboniano. Anche

se in quel momento Comboni credeva che quel viaggio sarebbe stato un trionfo, come lo descrive a d. Mazza: «[Barnabò] vuole che subito dopo ritornato a Verona io vada in Francia per mettermi d'accordo colla Propaganda di Lione e Parigi, per obbligarla a nome della S. Sede ad assegnare tutti i sussidi pecuniarî che sarebbero necessari. Poi è necessario che mi metta d'accordo colle case centrali dei 13 vicariati di tutte le coste d'Africa; e poi il Papa darà il Breve di Decreto al mio ritorno in Roma questa primavera».⁴⁴

a) *L'urto contro la sensibilità vigente*

Tuttavia prima ancora di partire da **Roma**, deve confrontarsi con le prime difficoltà:

«Il generale dei francescani brigò assai presso il cardinale ed il Papa per avere l'assoluta giurisdizione dell'Africa. Il vescovo d'Egitto era costituito il provicario. Il mio Piano ha gettato a terra i loro escogitati. [...] Avrò

⁴³ D. COMBONI, «Briefe Comboni's», in *Jahresbericht des Vereins zur Unterstützung Armer Negerkinder für die Zwecke der central-africanischen Mission* 12 (1864), p. 87 (da una lettera a d. Nöcker da Roma, s.d. Nella lettera Comboni parla dell'udienza avuta con Pio IX il 19 settembre e la redazione della rivista dice di aver ricevuto la lettera il 23 settembre 1864; ci sembra però più probabile che il 23 sia la data della redazione della lettera).

⁴⁴ *Lettera di Comboni a d. Mazza* (Roma, 20 ottobre 1864), in D. COMBONI, *Gli Scritti*, Bologna: EMI 1991, n. 922.

*i più fieri ostacoli, soprattutto da parte delle fraternità, non sempre dominate dallo spirito della carità evangelica. Ma non temo di nulla».*⁴⁵

La convinzione di aver superato questa prima difficoltà («I francescani e specialmente il generale sono senza accorgersi ridotti al punto, mercé un colpo di politica che io vibrai a tempo e luogo opportuno, da sospirare la pronta esecuzione delle mie trattative a Parigi, e cedere la metà della giurisdizione sull'Africa Centrale»⁴⁶) gli dà nuovo animo, ma lo rende anche consapevole della complessità del suo mandato:

«Il Piano piacque al Papa e al card. Barnabò, ma la sua attuazione dovrà urtare contro innumerevoli ostacoli, perché lo spirito dell'amore di Gesù Cristo manca in molte classi e istituzioni e specialmente per causa della politica. [...] Si dovranno

*unire insieme tutte le iniziative finora esistenti, le quali, tenendo disinteressatamente davanti agli occhi il nobile scopo, dovranno lasciare andare i loro interessi particolari».*⁴⁷

Forse sono state proprio le prime avversità a spronarlo a chiedere a Barnabò una lettera di raccomandazione che questi gli promise, ma in realtà non diede.

Passato da Roma a **Verona** presenta il *Piano* al capo di uno degli istituti interessati, cioè a d. Mazza, superiore del suo istituto. Anche qui, Comboni percepisce un'accettazione entusiasta del *Piano*:

*«Il mio superiore d. Mazza, avendo letto e studiato il sunto del Piano per la Conversione della Nigrizia, ne fu contentissimo, e parve il buon vecchio ringiovanire per la speranza di veder presto effettuato qualche cosa di stabile per il bene dell'Africa interna».*⁴⁸

⁴⁵ Lettera di Comboni a d. Mazza (Firenze, 31 ottobre 1864), in D. COMBONI, *Op. cit.*, nn. 932-933 e 935.

⁴⁶ Lettera di Comboni al dott. Mitterutzner (Verona, 8 novembre 1864), in D. COMBONI, *Op. cit.*, n. 940.

⁴⁷ D. COMBONI, «Briefe Comboni's», in *Jahresbericht des Vereins zur Unterstützung Armer Negerkinder für die Zwecke der central-africanischen Mission* 12 (1864), p. 87-88 (da una lettera a d. Nöcker da Brixen, 9 novembre 1864).

⁴⁸ Lettera di Comboni al card. Barnabò (Lione, 26 dicembre 1864), in D. COMBONI, *Gli Scritti*, Bologna: EMI 1991, n. 956.

Dallo stesso d. Mazza abbiamo però un racconto che ci trasmette impressioni diverse dello stesso incontro:

«D. Comboni già appassionato per le missioni africane, mi disse a voce, e me lo fece leggere anche in iscritto un suo Piano generale con cui si potesse contemporaneamente elaborare a queste missioni, abbracciando tutta l'Africa.

Questo Piano, teoreticamente parlando, mi piace assai, essendo conforme al mio in piccolo, con cui io intendevo di darmi sul principio alla conversione d'una parte piccola dell'Africa, ed a mano a mano distendermi (secondo le circostanze lo avrebbero permesso) poi alle parti più interne della stessa Africa; il Piano però di d. Comboni abbraccia tutta l'Africa, e di primo getto tutta nello stesso tempo. Tal progetto, io dico, a me piace teoreticamente; ma mi si affacciano all'esecuzione gravissime ed enormi difficoltà, alle quali mi sentivo, e mi sento per ora posto all'assoluta impossibilità di vincere, e superare; il perché io dissi a d. Comboni, per me io non ardisco di promuovere tale impresa; per altro io non la impedisco a te, non vo-

lendo oppormi a quello che la provvidenza, e la bontà di Dio intendesse di fare; però fa pur tu quello a cui tu ti senti disposto, ed animato; ma fa, ed opera non come spinto da me, ma da me staccato, ed indipendente; che se l'opera verrà da Dio incamminata, io con il mio istituto sarò sempre pronto a coadiuvare in tutto ciò che io, ed il mio istituto potesse». ⁴⁹

Dunque in realtà il Piano era piaciuto a d. Mazza, tuttavia egli aveva delle riserve davanti all'ampiezza del progetto e parlava di "gravissime ed enormi difficoltà". Perciò aveva detto a Comboni "per me io non ardisco di promuovere tale impresa; per altro io non la impedisco a te"; cosa che, in realtà, significava una provvisoria ma perentoria non adesione dell'Istituto Mazza alla collaborazione richiesta.

Una delle chiavi fondamentali per l'esito della missione diplomatica di Comboni era senz'altro la Società Mariana per il fomento della missione dell'Africa Centrale di Vienna; questa, anche se piccola in confronto alle grandi società missionarie internazionali, aveva svolto negli ultimi dodici anni un ruo-

⁴⁹ Lettera di Mazza al card. Barnabò (Verona, 1 febbraio 1865), in N. MAZZA, *Scritti*, Verona: Mazziana 2000, n. 209.

lo decisivo nella supervisione e governo del vicariato apostolico dell'Africa Centrale, dipendendo dal suo beneplacito la nomina dei provicari, l'ammissione dei sacerdoti o laici per la missione, la scelta di metodi e luoghi per la loro attività e tutto il finanziamento del vicariato, inoltre essa era diventata in pratica lo strumento per mezzo del quale l'Austria esercitava il suo protettorato sul vicariato. Consapevole di questo, Comboni decide di rivolgersi ancora da Roma, a questa società per ottenere la sua approvazione e il suo appoggio ma, non avendo ancora ricevuto una risposta soddisfacente, decide di visitare personalmente a **Brixen** uno dei più attivi ed influenti membri del comitato centrale della società: il canonico regolare agostiniano dott. Mitterrutzner. Questi conosceva bene l'Istituto Mazziano, dove era stato ospite in occasione del suo viaggio al Cairo, ed era convinto dell'opportunità di collaborare con i missionari di questo istituto, ma, contrariamente a ciò che si faceva capire a Comboni da Vienna, gli altri membri del comitato non credevano all'opportunità della collaborazione con gli italiani (neanche se cittadini austriaci), perché li consideravano inetti per

la missione dell'Africa. Infatti, un'efficace collaborazione di Vienna con Comboni si stabilirà solo dopo la sua nomina a provicario nel 1872; che fino a quel momento ciò che conta per Vienna sono i francescani presenti a Khartoum, dove non vogliono più missionari perché il lavoro non è molto.

Finalmente, dopo una sosta a Torino per la pubblicazione del *Piano*, Comboni parte per **Lione**, dove spera di persuadere mons. Augustin Planque SMA (1826-1907) e la poderosissima Opera della Propagazione della Fede a collaborare nella realizzazione del *Piano*, ma proprio a Lione lo aspetta una prova che quasi fa cadere tutto il progetto.

Il primo incontro di Comboni è con Planque. Forse si rivolge prima a lui perché conosce il suo amore per le missioni africane, ma sarà proprio Planque ad annientare ogni possibilità di successo per la missione lionese di Comboni. Non essendo opportuno farlo con altri, Comboni si sfoga scrivendo a d. Bricolo, suo superiore diretto e confidente:

«Io venni accolto cortesemente dal superiore [del Seminario delle Missioni Africane] mons. Planque, uomo di eminenti qualità ed assai stimato in

tutta la Francia. Chi lo crederebbe? Dio dispose che capitando nelle mani di lui, cadessi nelle mani di un santo, ma acerrimo nemico. Egli per fini santissimi gettò a terra il mio Piano, e quel che è più corse dai membri del Consiglio Centrale dell'Opera della Propagazione della Fede e dal cardinale De Bonald, e li prevenne in contrario. Non sapendo rendermi conto della causa di un tale procedere di un santo e bravo uomo, ebbi con lui molte conferenze; e mi assicurò che è un Piano aereo, nocivo alle missioni africane, piano che non sarà mai accettato, né sussidiato, piano a cui egli sarà sempre contrario. Ho consultato parecchi membri del Consiglio, parecchi missionari vecchi, qualche vescovo, e il cardinale arcivescovo di Lione, tutti sapevano del mio Piano. Finalmente ho spiegato tutto questo enigma che è chiaro assai.

Il Seminario delle Missioni Africane di Lione fu fondato da mons. vescovo Bresillac già vicario apostolico di Comboitur alle Indie, ed affidato a mons. Planque, il quale è vicario apostolico del Dahomei nell'Africa occidentale. Il Piano di Planque e del defunto monsignore (che a metà

strada morì con tutti i missionari) ha per oggetto di penetrare nel centro d'Africa dalla parte occidentale. Il mio Piano combatte il sistema d'entrare di colpo nel centro, come si pratica nelle altre missioni, e stabilisce invece il principio: rigenerazione dell'Africa coll'Africa. Quindi è che il signor Planque dice che il mio piano va tarir le vocazioni, perché in esso è detto che l'europeo muore nell'Africa. Egli ha quindi detto al Consiglio di Lione che non si muore nell'Africa, come è chiaro della missione Gallas. Egli quindi combatte la sostanza del piano. Nega del pari che il moro sia suscettibile di diventare catechista, maestro, artista, e molto meno sacerdote; ed egli ha fondato un collegio di mori a Cadice per farli preti e artisti. Quanto poi al Comitato, lo dice imbarazzante e complicato etc.»⁵⁰

Quando Comboni, dopo l'efficace campagna promossa da Planque contro il suo Piano, si presenta al Consiglio Centrale dell'Opera della Propagazione della Fede, non lo si lascia nemmeno presentare il suo progetto. Comboni stesso riferisce a Barnabò la risposta datagli dal Consiglio:

⁵⁰ Lettera di Comboni a d. Bricolo (Parigi, 15 gennaio 1865), in D. COMBONI, *Op. cit.*, nn. 967-969.

«Noi non abbiamo giurisdizione alcuna: la nostra opera è puramente cattolica: noi assistiamo senza riguardo a nazionalità di sorta ed a misura delle nostre risorse, tutte le missioni ed istituzioni all'estero, che sono approvate dalla Propaganda, e che ci vengono da questa raccomandate: noi non abbiamo mai dato un centesimo ad una missione, che non ci sia stata prima raccomandata dalla Propaganda. Nessuna raccomandazione, nemmeno quella dell'imperatore, potrebbe smuoverci dal nostro sistema, che è la base del nostro operare. Noi non conosciamo che gli ordini di Roma e le nostre risorse, che eroghiamo secondo il beneplacito di Roma. Noi non scriviamo alla Propaganda che per rispondere ai venerati suoi scritti, e non comunichiamo con le missioni estere che per assegnare ai rispettivi capi le nostre elemosine.
Se la Propaganda ci raccoman-

rà le vostre opere e i vostri istituti stabiliti nell'Africa, noi concorreremo ad aiutarli, come aiutiamo tutte le altre missioni, e come abbiamo fatto a Tripoli per un'istituzione per l'Africa Centrale». ⁵¹

Sembra che già in questo momento Comboni cominci a capire la vera posizione del cardinale prefetto, che continua a non inviare lettere di raccomandazione, e glielo scrive chiaramente:

«L'Eminenza Vostra Reverendissima sapeva bene prima quale risposta io m'avrei avuta a Lione». ⁵²

Senza raccogliere altro successo che qualche privata amicizia (in particolare il conte d'Herculais), che però non hanno più l'influenza necessaria per far cambiare il parere del Consiglio, Comboni abbandona Lione sconfitto dall'intervento di Planque ⁵³ e si avvia

⁵¹ Lettera di Comboni al card. Barnabò (Lione, 26 dicembre 1864), in D. COMBONI, *Op. cit.*, nn. 960-961.

⁵² *Ibidem*, n. 961.

⁵³ Al suo amico Guido di Carpegna scrive: «Ti dirò che a Lione, ove mi fermai 20 giorni, ho trovato grandi ostacoli in un personaggio influentissimo, bravissimo, potentissimo, *de comuni confessorum pontificum*, il quale può benissimo *faire écouler l'Œuvre*. Io m'affrettai di improvvisare dinanzi a lui un altro aspetto al mio viaggio in Francia, e riparai a Parigi, ove trovo miglior terreno per impostare l'opera. Tuttavia è un affare grandioso e difficile». Cf. Lettera di Comboni al conte Guido di Carpegna (Parigi, 25 gennaio 1865), in D. COMBONI, *Op. cit.*, n. 988.

verso Parigi per incontrare mons. Guglielmo Massaia ofmcap (1809-1889), vicario apostolico dei Galles, p. Ignace Schwindenhammer (1848-1881), superiore generale degli spiritani, p. Jean-Baptiste Etienne (1801-1874), superiore generale dei lazzaristi e le presidenze dell'Opera della Propagazione della Fede di Parigi, dell'Opera della Santa Infanzia e dell'Opera delle Scuole d'Oriente.

Nel frattempo, davanti allo sfogo di Comboni nella sua del 26 dicembre, Barnabò si vede obbligato a chiarire la sua vera posizione riguardo al *Piano*, rispondendo:

«Il progetto che Vostra Signoria si fa ad esporre nei fogli in stampa favoritimi con la sua del 26 dicembre prossimo passato a vantaggio dei popoli dell'Africa Centrale non differisce in sostanza da quello che mi aveva espresso a voce e nel suo manoscritto. Desso è assai grandioso e come le feci osservare incontrerà gravissime difficoltà nell'esecuzione. Però se lo volessi sottoporre alla prima Congregazione quale ora mi si presenta prevedo che non sarebbe approvato; e le confesso che non si vede la necessità ed utilità di ag-

*giungere un nuovo Comitato ai tanti istituti che vi sono e si incaricano della propagazione della fede nelle parti degli infedeli. Le ripeto quindi che trattandosi di un'opera alla quale devono concorrere tutte le missioni delle coste dell'Africa affidate a diverse corporazioni religiose ed assistite da sacerdoti di diverse nazioni, è necessario che i superiori si accordino fra loro e ne formino il piano dietro il quale solamente la Sacra Congregazione potrà prendere le disposizioni che troverà più convenienti all'uopo».*⁵⁴

La posizione del cardinale è dunque: 1) che il *Piano* non è ancora maturo; 2) che non c'è nessuna necessità di fondare la *Società dei Sacri Cuori di Gesù e di Maria*, preconizzata nel *Piano* come vero cardine dove tutto converge e da dove tutto riparte; e 3) che è necessario un nuovo *piano*, che sia frutto della convergenza degli interessi di tutti.

Sembra però che per Barnabò il centro del problema fosse soprattutto la creazione della nuova società con il suo comitato centrale che avrebbero sottratto a Propaganda Fide la giurisdizione diret-

⁵⁴ Lettera del card. Barnabò a Comboni (Roma, 17 gennaio 1865), in AP LD vol. 356, f. 19v.

ta sull'evangelizzazione dell'Africa. E proprio così l'ha capito Comboni che ne scrive a d. Bricolo:

*«L'arduo colpo di dare una spinta per il piano generale che sto iniziando, è di persuadere i vari capi di tutte le missioni africane a stabilire un rappresentante a Roma, per comunicarsi reciprocamente le istruzioni di una pratica esperienza. A poco a poco spingerò la formazione di un Comitato; e poi, se a Dio piacerà, benché sia cosa contraria al cardinal Barnabò, tenterò con il Papa di far sorgere una Congregazione speciale per l'Africa, presieduta da un cardinale, e dipendente dal prefetto generale, che ora è Barnabò, come è ora costituita la Congregazione per i Riti Orientali».*⁵⁵

Comboni intanto aveva trovato a Parigi in mons. Massaia un provvidenziale appoggio e confessa: «a Parigi trovo assai miglior terreno che a Lione».⁵⁶ E ai primi di febbraio, può già parlare degli eccel-

lenti rapporti che riesce a stabilire con tutte queste opere.⁵⁷ Però l'intesa cercata con i capi delle congregazioni e istituti presenti in Africa non era perfetta, e dalle opere di beneficenza missionarie non era riuscito ad avere che la conferma di un appoggio da concedersi caso per caso. Solo durante il suo breve viaggio a Colonia trova l'adesione incondizionata al Piano («Buon presagio per [il suo] iniziamento»⁵⁸), la Società di Colonia decide, infatti, di creare un fondo di 100.000 franchi i cui frutti annui saranno destinati stabilmente alla *Società dei Sacri Cuori di Gesù e di Maria*.⁵⁹

Così, alla fine della sua missione diplomatica, Comboni poteva annunciare un esito parziale, non senza però ripetere il lamento per il mancato sostegno di Propaganda e del Mazza:

«Benché io sia partito da Roma e da Verona senza alcuna raccomandazione di sorta, pure pieno di fiducia di

⁵⁵ Lettera di Comboni a d. Bricolo (Parigi, 5 febbraio 1865), in D. COMBONI, *Op. cit.*, n. 996.

⁵⁶ Lettera di Comboni a d. Bricolo (Parigi, 22 gennaio 1865), in D. COMBONI, *Op. cit.*, n. 979.

⁵⁷ Cf. Lettera di Comboni a d. Bricolo (Parigi, 5 febbraio 1865), in D. COMBONI, *Op. cit.*, nn. 995-1002.

⁵⁸ Lettera di Comboni a d. Bricolo (Londra, 23 aprile 1865), in D. COMBONI, *Op. cit.*, n. 1068.

⁵⁹ Cf. *Ibidem*.

compiere la volontà di Dio, ho potuto organizzare qualche cosa a bene dell'Africa. Ho pronta un'eletta falange di rispettabili missionari del mio caro istituto [...]. Ho pronti i mezzi necessari non solo da iniziare ma da perpetuare l'opera. Io sempre appartenni ed appartengo all'istituto Mazza, come Le scriverà il medesimo, il quale mai mi ha fatto cenno che io sia distaccato dall'istituto».⁶⁰

Io però sono d'accordo con la valutazione che p. Franceschini fa di questo viaggio: «Propaganda [...] non volle assumersi il compito di unire tutti gli istituti religiosi interessati alle missioni dell'Africa per coordinarne l'attività. Questa condotta rese impossibile l'attuazione integrale del *Piano*».⁶¹

b) Il principio realtà

Pur avendo ottenuto un esito parziale a Parigi e un successo totale a Colonia, Comboni capisce che il *Piano*, almeno così come si presenta, non riuscirà ad aggregare le

forze per un approccio veramente cattolico alla missione evangelizzatrice in Africa. Dunque riconosce l'inevitabilità dell'introduzione di cambiamenti:

«Ho stabilito di modificare le attribuzioni del comitato, e rischiarare meglio il mio Piano, perché nell'edizione torinese m'accorgo che il piano non è espresso chiaramente. Perciò farò un'edizione francese a Parigi. Ma prima voglio sentire il consiglio di mons. Massaia e molti altri. Non posso descrivere gli ostacoli che io incontrai nella Francia. La mia gita in Germania m'ha scossi i nervi; ed ora mi sento tanto forte, che oggi mai non cedo più».⁶²

Come promesso, dopo un periodo di riflessione a Parigi, in cui studia la possibilità di introdurre delle modifiche al suo *Piano* senza tradire lo spirito che lo forma, Comboni scrive a Barnabò, rispondendo così alle difficoltà trovate in Francia, ma soprattutto a quelle che venivano proprio da Roma:

⁶⁰ Lettera di Comboni al cardinale Barnabò (Verona, 23 giugno 1865), in D. COMBONI, *Op. cit.*, n. 1146.

⁶¹ L. FRANCESCHINI, «Il Comboni e la penetrazione del cattolicesimo nel Sudan», in *ArchComb* 1 (1961) 2, p. 79.

⁶² Lettera di Comboni a d. Bricolo (Londra, 23 aprile 1865), in D. COMBONI, *Op. cit.*, n. 1070.

«Il Piano da me presentato offre molte difficoltà. Dalle difficoltà che io trovo nel promuovere un accordo fra i superiori delle diverse missioni africane, sono convinto della verità della sua osservazione, e che Ella in un solo colpo d'occhio vede più in là di quello che la mia corta vista potrebbe raggiungere meditando tutta la vita. Nel modo infatti, con cui esposi il mio Piano, vado ad urtare tante suscettibilità, che m'impediscono di andare innanzi. Pria di ottenere dei buoni risultati, è certo necessario il reciproco accordo fra i superiori delle missioni africane, ed invocare il concorso speciale della pia Opera di Lione e Parigi. All'oggetto di scemare a poco a poco le difficoltà, e preparare la via al sospirato accordo, ho pensato di modificare l'Organizzazione del Piano come in poche linee, ed alla meglio, mi permetto di esporle».⁶³

A questo punto Comboni, per sbloccare il processo, accetta dunque di introdurre dei cambiamenti anche radicali al Piano originale:⁶⁴

- Più libertà per ogni istituto missionario d'impostare l'educazione degli africani secondo il suo spirito particolare, senza controllo del comitato.
- Prima di affidare la direzione delle stazioni al clero indigeno e a qualche catechista, devono rimanere per un certo tempo i missionari europei dandosi il cambio annualmente oppure ogni due anni.
- Cambiano le attribuzioni del comitato (anche se irremovibile sulla sua necessità⁶⁵): a. unificazione degli sforzi senza accendere suscettibilità; b. formazione dei missionari in Europa; c. non

⁶³ Lettera di Comboni al card. Barnabò (Parigi, 9 maggio 1865), in D. COMBONI, *Op. cit.*, n. 1091.

⁶⁴ Cf. Lettera di Comboni al card. Barnabò (Parigi, 9 maggio 1865), in D. COMBONI, *Op. cit.*, *passim* e L. FRANCESCHINI, *Op. cit.*, pp. 68-69.

⁶⁵ «L'Eminenza Vostra Reverendissima chiederà se è possibile la formazione di un tal comitato! Rispondo che, se la sostanza del progetto è cosa giusta, ragionevole, e bene ideata, il comitato è realizzabile, perché in tal caso sono certo che l'Eminenza Vostra Reverendissima vi stende le ali della sua protezione. Io do la più alta importanza al comitato, che nel modo esposto vorrei vedere formarsi, come quell'elemento che è destinato a suscitare gli animi, accendere lo zelo, e promuovere nel mondo cattolico il massimo interesse a favore della razza negra, la più abbandonata della terra. Se la provvidenza disponesse che il comitato in questione fosse benedetto da Roma, oh! quanti vantaggi ridonderebbero all'Africa, secondo che mi par di vedere!» Lettera di Comboni al card. Barnabò (Parigi, 9 maggio 1865), in D. COMBONI, *Op. cit.*, n. 1099.

si occuperà dei mezzi finanziari.

Comboni aveva già da tempo capito che per realizzare il *Piano* sarebbe stato necessario un cambio di mentalità: «Si vogliono ampie vedute e mezzi e coraggio, ed assistenza speciale di Dio».⁶⁶ Adesso, di fronte ad una realtà che fa fatica a liberarsi dei vecchi modelli che la reggono, si vede forzato a cedere anche al di là dei suoi desideri. Ognuna delle modifiche che propone va contro una o più delle grandi novità del suo *Piano*. Sono in causa: a) lo spirito di libertà individuale e di adeguazione alle realtà africane (inculturazione), b) la dignità e l'autonomia della Chiesa Africana, c) la cattolicità nella programmazione, nella condivisione dei mezzi e nell'azione pastorale.

c) *L'edizione di Venezia (1865)*

Nel frattempo, davanti alle ingenti difficoltà, molti gli consigliano di lasciar cadere i grandi ideali del *Piano* e di farne uno commisurato alle sue forze: August Nicolas gli consiglia di basare il *Piano* su «una congregazione fondata a que-

sto scopo»⁶⁷; Massaia ed altri invece, di iniziare in piccolo nell'Africa Orientale il suo *Piano*, cosa che in pratica accadrà, anche se non nei termini proposti da Massaia.

Tuttavia Comboni non vuole prescindere da una visione che egli considera dono di Dio alla Chiesa e procede con la prevista pubblicazione 'definitiva' del *Piano*. Cercando di leggere le sue difficoltà alla duplice luce della fede e della storia, delle idee e dell'esperienza, Comboni evoca la necessità dell'utopia come elemento *sine qua non* della genesi di tutto ciò che è veramente grande.

«Forse una volta o l'altra riuscirò ad abbandonare la vasta regione delle idee per discendere al positivo di una pratica esperienza. Non spero giammai di vedere un Piano per la Conversione dell'Africa Centrale che non offra grandi difficoltà. Se ogni progetto di grandi opere, come dimostra la storia, è sempre accompagnato da qualche utopia, spererò io di vedere un progetto sull'Africa, problema difficilissimo, privo di utopie? Mi pare che per un'opera di tanto impegno non sia inopportuno

⁶⁶ Lettera di Comboni a d. Bricolo (Parigi, 15 gennaio 1865), in D. COMBONI, *Op. cit.*, n. 967.

⁶⁷ Lettera di Comboni a d. Bricolo (Parigi, 5 febbraio 1865), in D. COMBONI, *Op. cit.*, n. 999.

*di tentare qualche cosa, anche attraverso a grandi difficoltà».*⁶⁸

Finalmente, dopo rinnovati contatti a Roma, con Propaganda, con Pio IX e con il padre generale dei francescani e, a Verona, con d. Gioacchino Tomba, successore di d. Mazza, Comboni parte per Venezia per curare, presso la tipografia Gaspari, la seconda edizione del *Piano*, con tutti i cambiamenti promessi a Barnabò.

Mi sembra molto significativo che alla fine del testo non ci sia più la firma di Comboni, il cui nome compare solo nel frontespizio, bensì tutta una serie di firme che accompagnano quattro documenti a sostegno del *Piano*, stampati in allegato. Sono le firme di d. Nöcker, presidente della società di Colonia; di d. Vosen, del dott. Sticker II, di Schnitzler e di Closset, tutti membri della detta società; di mons. Baudri, amministratore apostolico di Colonia; di mons. Massaia, vicario apostolico dei Galla, di fra' Angelo Maria di Sant'Agata, prefetto apostolico di Tripoli; e di fra' Samuele d'Accadia, missionario della prefettura apostolica dell'Al-

to Egitto. Con questo gesto Comboni realizzava in piccolo ciò che avrebbe voluto compiere in modo completo, dava cioè al suo *Piano* un'autorità cattolica, raccogliendo assieme l'appoggio internazionale di una società tedesca, di un vescovo tedesco e di missionari di tre diverse giurisdizioni ecclesiastiche africane.

⁶⁸ *Lettera di Comboni al card. Barnabò* (Parigi, 25 febbraio 1865), in D. COMBONI, *Op. cit.*, n. 1012.

IV. Conclusioni possibili: Fondamenti ideologici del *Piano*

Secondo quanto ci siamo proposti all'inizio di questa riflessione vogliamo in questo momento, alla luce della breve lettura che abbiamo fatto del liberalismo ottocentesco, cercare di rilevare, al di là dei contenuti programmatici del *Piano*, quelle idee liberali che Comboni ha accolto e riformulato in modo profetico al servizio dell'evangelizzazione del continente africano.

1. *Ottimismo cristiano*

Nato come risposta ad una situazione di fortissimo disagio economico e sociale, il movimento liberale ottocentesco, che così efficacemente estese il suo programma sulla faccia di tutto il continente europeo, ebbe nell'idea di progresso il suo più potente alleato. L'ottimismo ideologico del '700 faceva spazio all'ottimismo materiale dell'800 liberale e l'incidenza sulla vita quotidiana dei cittadini degli sviluppi generati dalla rivoluzione sociale, ma anche dalla rivoluzione industriale, confermavano il progresso come promessa del be-

nessere e dell'autorealizzazione di individui e società.

Comboni, egli stesso entusiasta ammiratore di ogni progresso (veramente) umano, imbevuto dell'ottimismo del suo tempo, crede nella capacità dell'uomo di superare ogni ostacolo sul quale concentri la **luce della sua ragione** e la **forza della sua volontà**, tuttavia, davanti alla storia delle scoperte geografiche africane e alla sua esperienza di missione in Africa, Comboni si accorge che le sole umane capacità si rivelano insufficienti se non si aprono a una forza più elevata: la luce della fede. Forte di questa **visione di fede** – in cui Gesù Cristo, con il sacrificio della propria vita, rigenera l'umanità liberandola dal male e dalla morte –, Comboni è convinto che con quel «impeto di carità accesa con divina vampa sulla pendice del Golgota», con quella decisiva «spinta della virtù divina», non ci saranno ostacoli capaci di impedire ai missionari di compiere la rigenerazione dell'Africa. Ecco il senso ultimo del binomio *fede e civiltà*, preso in prestito, tramite il movimento mazziano, dagli ambienti moderati dei cattolici liberali, che diventa veramente comboniano quanto centrato nella missio-

ne rigeneratrice del Figlio di Dio e dei missionari dell'Africa: la vera grandezza dell'uomo viene manifestata non solo nel riconoscimento delle sue capacità e realizzazioni tecnico-scientifiche e socio-culturali, ma anche in un'apertura verso il trascendente che non diminuendo la sua libertà e dignità le riveste di nuova forza in un orizzonte di senso più ampio.

In questo modo Comboni trasforma radicalmente l'ottimismo materialista dei liberali in un ottimismo cristiano. Pur ammiratore della «moderna società europea», della «colta nostra Europa», dell'Europa «centro della civiltà» – per usare espressioni del *Piano* –, Comboni sa che solo nell'apertura alla rigenerazione realizzata nel sacrificio di Cristo, nell'apertura a quella «spinta divina» ai nostri sforzi, si trova la chiave del vero progresso umano.

La centralità di Cristo, che egli scopre come il vero cardine della crescita di individui e società, porta Comboni ad una visione ecclesiale vicina a quella di un Rosmini o di un Passaglia, cioè a concepire la Chiesa non tanto quanto

un'autorità politica, ma piuttosto come autorità religiosa e morale, che in questo modo ritrova la valenza universale: «Noi speriamo, sì lo speriamo, che la santa Chiesa, *l'eco della eterna Parola del figliolo di Dio attraverso dei secoli*,⁶⁹ destinata a regnare sopra tutte le nazioni del mondo, stenderà pietosa il suo manto glorioso su tanta parte della sua eredità».

2. Centralità della persona

Nella nostra riflessione sulle idee fondanti del liberalismo abbiamo rilevato come il più profondo cambiamento di paradigma sia stato il passaggio da una visione organicista aristotelico-tomista della società a una visione centrata nella dignità e responsabilità degli individui, e cioè a una visione dove gli individui – e poi anche i singoli gruppi d'interesse – costituiscono la società e lo Stato con quel patto collettivo che è il contratto sociale.

Orbene abbiamo appena visto come a Lione (in mons. Planque e nei membri dell'Opera della Propagazione della Fede) il *Piano* comboniano abbia trovato già a que-

⁶⁹ Il corsivo è mio.

sto livello dei gravi ostacoli e come Comboni sia stato costretto a introdurre nell'edizione del 1865 cambiamenti, che derivavano proprio dall'incapacità, degli istituti e delle associazioni europee, di accettare che **gli africani potessero essere al centro** del progetto di evangelizzazione dell'Africa, e ciò in ogni momento: dall'ideazione alla programmazione, dalla formazione alla costituzione della Chiesa africana e della società africana.

Nel testo del *Piano* siamo confrontati con una progressiva presentazione della dignità dell'uomo e della donna africani, che motiva gradualmente la possibilità del loro protagonismo nel progetto comboniano della rigenerazione dell'Africa. L'invito è quello di "sentir forte il grido dell'uomo africano". Comboni parte dal fatto oggettivo sul quale si fondavano i pregiudizi europei sugli africani nell'immaginario europeo, immaginario che egli cerca di decostruire senza però riuscire a liberarsene completamente. Il *Piano* ci permette di identificare tre momenti in questo processo di

decostruzione, che costituisce una vera controproposta comboniana a simili processi già in atto nel movimento antischiavista.⁷⁰ Nel *Piano* Comboni presenta dunque gli africani come fratelli, soggetti di cultura e protagonisti della propria storia.

Se il liberalismo propone la *fraternité* come conseguenza logica del riconoscimento di una dignità naturale di uomini e donne che precede il contratto sociale, Comboni fonda quello stesso valore nell'elevazione dell'uomo e della donna operati nella rigenerazione dell'umanità realizzatasi nel Golgota. Lì il missionario diventa un fratello, che spinto da quell'evento salvifico porta un bacio di pace ed un abbraccio di fraternità («una virtù divina parve che lo spingesse a quelle barbare terre, per istringere tra le braccia e dare il bacio di pace e di amore a quegli'infelici suoi fratelli»).

Un secondo momento è quello del riconoscimento dell'africano non solo come un uomo come gli altri, ma anche come un uomo *afric*

⁷⁰ L'antischiavismo era diventato pregio di movimenti e di governi. Si veda l'opportunità perduta dalla Chiesa di fare sentir chiaramente la sua voce sull'argomento durante il Congresso di Vienna, per colpa dell'opportunismo politico-diplomatico del card. Consalvi, nel paragrafo "La tratta dei negri" di R. REGOLI, *Op. cit.*, pp. 418-421.

cano. Comboni, pur non ignorando la molteplicità di popoli e culture nel vasto continente, riconosce oltre alla più evidente unità geografica, anche una «qualche unità» culturale («indole, abitudini, tendenze, costumi»), una specie di denominatore comune che forse non sarebbe del tutto sbagliato chiamare africanità. Corollario di questa visione è quel proprio e vero «studio», di cui egli parla e che porta in un primo momento al riconoscimento delle caratteristiche specifiche di questi fratelli («natura, costumi, condizioni sociali»), e in un secondo momento all'adeguazione – oggi si direbbe inculturazione – di metodi e contenuti formativi. E si noti che nel testo del *Piano* quest'adeguazione non equivale a un banale esigere meno di chi non ha raggiunto il grado di sviluppo dell'europeo, come superficialmente si potrebbe pensare, anche perché in certi casi Comboni attribuisce agli africani capacità superiori a quelle degli europei. L'adeguazione da lui proposta esprime quindi la coscienza e l'accettazione dell'africano come soggetto di una cultura che bisogna rispettare.

Un terzo momento è quello che presenta il “fratello africano” come protagonista della sua storia. Se il

trasferimento del “centro vitale” degli sforzi d'evangelizzazione del continente africano dai centri missionari stabiliti in Europa a istituti sparsi in territorio africano aveva come primo movente la salvaguardia della vita di europei e africani, man mano che si legge il *Piano* si capisce che questo spostamento geografico obbedisce anche a esigenze meno materiali ed immediate. Sul suolo africano la missione potrà più facilmente assistere i ragazzi e le ragazze africani che, dopo la loro formazione, liberamente decidono di abbandonare la missione. Ma soprattutto è in Africa che la missione sarà in grado di raggiungere il necessario equilibrio tra il ministero di missionari europei (ed americani) nella fondazione di nuove comunità e società cristiane e l'irrinunciabile autonomia degli africani («la permanente direzione delle stazioni e cristianità già iniziate e avviate»). Questo è il momento più alto del progetto missionario di Comboni: le Chiese e le società in Africa devono essere africane non solo perché riconosciamo nell'uomo africano un fratello in Cristo, né solo perché riconosciamo la dignità della sua cultura, pur diversa dalla nostra, bensì per la sua uguale dignità e conseguente capacità e

diritto di autodeterminazione. In altre parole, Chiese africane e società africane perché costituite da africani, adeguate alle culture africane e governate da africani. Il ruolo del missionario europeo (e americano) nel *Piano* è estremamente importante, ma comunque chiaramente provvisorio e sussidiario.

3. *Autonomia delle istituzioni*

Forse il punto più problematico del rapporto tra le nuove società liberali e la Chiesa universale è stato il prescindere dal trascendente (la liberazione dall'“ipoteca metafisica”) nella costituzione dello Stato. La sfera religiosa non era parte del contratto sociale e concerneva lo Stato solo perché questo doveva garantire al libero individuo le condizioni per realizzare questa dimensione della sua esistenza. Lo Stato liberale non è in se stesso antireligioso, bensì progressivamente secolarizzato. Il concetto su cui fondava questo atteggiamento era quello della totale autonomia dello Stato, che non doveva rispondere che ai suoi costituenti.

L'idea comboniana della costituzione di una società dove confluiscano, in un **progetto comune**, tutte le forze che si occupano del-

la missione africana, si può capire molto bene come l'applicazione della teoria liberale contrattualista al movimento missionario verso l'Africa. Anche Comboni cerca di sottrarsi a tutte le ipoteche, che potrebbero condizionare questa istituzione: interessi di parte, nazionalismo, intromissioni esterne inadeguate.

La fondazione della nuova *Società dei Cuori di Gesù e di Maria per la Rigenerazione dell'Africa* prevedeva:

- l'unificazione degli sforzi delle diverse giurisdizioni ecclesiastiche – prefetture, vicariati e diocesi – presenti in Africa; e ciò con la naturale attenzione alle necessità di ciascuna, prevedendo dunque un appoggio reciproco e un'efficace cooperazione;
- la sinergia di ordini e istituti maschili e femminili nella fondazione e direzione di istituti di formazione, pur nel rispetto per le regole e spirito proprio di ciascuno;
- la collaborazione di tutte le pie società che forniscono di mezzi pecuniari e materiali alle missioni;
- un ruolo di supervisione da parte di Propaganda, senza però sopprimere la necessaria autonomia

della nuova società, prevedendo, per garantire quest'autonomia, la sede della società fuori Roma (possibilmente a «Colonia perché cattolica, ma sotto un governo protestante»), dove ci sarebbe stato solo un procuratore.

Si potrebbe dire che tutte le sopramenzionate istituzioni avrebbero dovuto avere il ruolo di costituenti dell'ideata società, dando insieme origine ad un 'noi' che stesse al di sopra degli interessi individuali ed al servizio del solo bene della missione africana. La teoria liberale riteneva che i singoli costituenti non sarebbero stati annientati da questa nuova struttura collettiva, ma che anzi avrebbero prosperato nel contesto del nuovo progetto comune.

Ma non tutti credevano a quelle idee che nell'800 avevano cambiato così radicalmente individui e società, soprattutto all'interno delle istituzioni ecclesiali! Alla fine gli interessi dei singoli prevarranno, e Comboni non riuscirà a convincerli a partecipare ad un progetto comune. La visione di Comboni – che rimane anche ai nostri giorni più profezia che realtà – associata

alla sua fermezza nel non prescindere dalla sua utopia è forse la ragione principale per la quale il *Piano* di Comboni non divenne mai il *Piano* della Chiesa per la missione africana.

4. *Processo empirico-euristico*

Un aspetto caratteristico dell'approccio comboniano alla problematica del metodo per affrontare la missione in Africa è quel processo empirico-euristico sul quale ho già parlato fugacemente nel mio intervento dell'anno scorso in questo simposio.⁷¹ Tuttavia la rilettura del *Piano* alla luce delle idee liberali, *in primis* con il riscatto del valore dell'individuo, ci porta a rivisitare questo momento dell'analisi comboniana e ad approfondirlo.

Se una delle più fertili intuizioni del movimento liberale è stato quel ritorno alla natura, da dove nascono l'essere e l'agire, i diritti e i doveri degli individui che formano la società, proprio qui la critica ultramontana vuole trovare un punto debole nel sistema e accusa di sensismo il metodo epistemologico liberale, che sarebbe quindi incapace

⁷¹ Cf. J.J. VALENTE DA CRUZ, *Op. cit.*

ce di rivelare la vera natura degli enti. Rosmini che cerca la riconciliazione tra idealismo e sensismo, le due anime inconciliabili del pensiero ottocentesco, viene accusato di cadere sia nell'uno e nell'altro e vede i suoi sforzi condannati dalla Chiesa.

Comboni manifesta spesso nei suoi scritti la profonda attenzione con cui contempla il suo mondo, tuttavia nel *Piano* quest'attenzione viene elevata alla dignità di vera condizione della possibilità della missione africana. Inoltre egli avverte l'importanza di analizzare e focalizzare il prodotto di quest'attenzione. Egli capisce come «il grido della miseria» (quindi un fatto esterno percepito dai sensi) abbia la forza di «spinge[re] la mente», ma non ignora che, senza altri meccanismi, questa possa essere spinta «forse anche fuor della linea».

Lo schema stesso dell'introduzione al testo del *Piano* rivela i passi della necessaria analisi dei fatti: Comboni parte da una lettura della storia delle scoperte e delle missioni africane, soprattutto dell'Africa Centrale, per individuarne i meriti e i limiti; in seguito e sui frutti di questa lettura basa e costruisce il suo *nuovo Piano*.

L'analisi del testo del *Piano* rivela inoltre come la chiave della riflessione comboniana sia proprio l'esperienza propria o altrui. La frequente ripetizione di espressioni empiriciste («l'esperienza ha chiaramente dimostrato», «l'esperienza ha dimostrato», «siamo testimoni oculari», «fatti depositati dall'esperienza», «avendo l'esperienza dimostrato», «le statistiche delle missioni africane avendo dimostrato»), sparse un po' per tutto il testo, non lasciano spazio a dubbi sull'approccio epistemologico di Comboni: come a livello teologico l'amore del Figlio, dal cui cuore trafitto parte l'impeto della carità che trasporta il missionario, costituisce il momento fondante della missione; così le costatazioni empiriche devono costituire il *continuo* punto di riferimento per la metodologia missionaria.

Comboni non attribuisce un valore assoluto ai suggerimenti che vengono dalle singole esperienze e, se da una parte li riconosce utili per un agire più efficace («è d'uopo deviare dal sentiero fino ad ora seguito, mutare l'antico sistema, e creare un nuovo Piano, che guidi *più efficacemente* al desiato fine»), dall'altra ne riconosce il carattere contingente («ci siamo creduti lecito di sugge-

rire sommessamente una via, sulla quale camminando *più probabilmente* giungere all'alto scopo».⁷²

Proprio la contingenza dei suggerimenti desunti dall'esperienza obbliga a un movimento continuo di osservazione, analisi, giudizio e proposta. Un meccanismo empirico-euristico che Comboni introduce nel *Piano* stesso sotto la responsabilità della Società dei Sacri Cuori di Gesù e di Maria per la Rigenerazione dell'Africa.

Ecco i principali momenti di questo meccanismo:

- fomentare visite apostoliche: «affine di correggere, confermare e migliorare»;
- «raccolgere i progressi e dalla pratica esperienza trarre istruzioni per migliorare»;
- «studiare e mettere in opera i mezzi più efficaci per migliorare il sistema del Piano».

V. Quale 'utopia' comboniana per il XXI secolo?

Nel momento di cercare di trarre qualche conclusione pratica e utile dalla nostra riflessione (la famosa *valenza per l'attualità*), mi sembra utile riproporre al centro della nostra riflessione l'idea espressa da Comboni a Barnabò davanti agli ostacoli ideologici ed istituzionali con cui si dibatteva la profezia del *Piano* e cioè che proprio davanti ai disagi e alle difficoltà bisogna mantenere viva l'utopia. In altre parole: i condizionamenti storico-sociali vanno presi sul serio, ma non devono far tacere la chiara ed efficace voce della profezia.

Ecco dunque alcuni dei tratti dell'utopia del *Piano* di Comboni, che, credo, possano essere d'ispirazione al nostro essere comboniani in un mondo globale:

- la crescita nell'*amore incondizionato per Cristo e per i poveri*, che muove il cuore, illumina l'intelligenza e forma la volontà;
- la realizzazione di una *Chiesa* che diventa *veramente cattolica* nel suo

⁷² I corsivi sono miei.

radicarsi in ogni tempo e in ogni cultura;

- la resistenza contro pragmatismi o cinismi privi di *orizzonti umani e sociali olistici*;
- la costituzione e costruzione ‘contrattuale’ di un *noi* che non annienti l’io, ma al contrario gli apra spazi più propizi ed efficaci di realizzazione;
- il riconoscimento della *dignità e delle potenzialità dei popoli*, prese

sul serio nel rispetto della loro indipendenza e autodeterminazione;

- la collocazione del *centro vitale nel confine*, non geografico, che è la ‘doppia periferia’ dove si trovano messaggeri e destinatari;
- la creazione di *meccanismi comunitari di verifica e di progettazione* con i piedi fermi sulla terra della nostra esperienza missionaria.

