

**ANNALES ORATORII**  
**ANNUUM COMMENTARIUM DE REBUS ORATORIANIS**  
**A PROCURA GENERALI**  
**CONFOEDERATIONIS ORATORII S. PHILIPPI NERII EDITUM**

**DIRECTOR**

Procurator Generalis pro tempore:  
Edoardo Aldo Cerrato, C.O.

**REDACTIONIS CONSILIUM**

Enrico Bini, Maria Teresa Bonadonna Russo,  
Gian Ludovico Masetti Zannini, Paolo Vian,  
Michele Pischedda, C.O., secretarius redactionis.

**REFERENTES**

*pro lingua anglica:*

Jerome Bertram, C.O. (Anglia); Dermot Fenlon, C.O. (Anglia);  
Jonathan Robinson, C.O. (Canada);  
Bryan Summers, C.O. (Confoed. Stat. Americ.)

*pro lingua gallica:*

Jacques Bombardier, C.O. (Gallia)

*pro lingua germanica:*

Herbert Froehlich, C.O. (Germania); Felix Selden, C.O. (Austria)

*pro lingua hispanica:*

Angel Alba, C.O. (Hispania);

Luis Martin Cano Arenas, C.O. (Respubl. Mexicana)

*pro lingua italica:*

Giulio Cittadini, C.O. (Italia); Giovanni Ferrara, C.O. (Italia)

*pro lingua polonensi:*

Mieczyslaw Stebart, C.O. (Polonia)

---

**Directio et Administratio:**

“Annales Oratorii”

Procura Generalis Confoederationis Oratorii

Via di Parione, 33 - 00186 ROMA

Annales@oratoriosanfilippo.org

Directoris inscriptio:

ceredo@libero.it



## AL LETTORE

“Annales Oratorii”, il cui primo fascicolo porta la data del 2002, vede la luce nel sessantesimo anniversario del Congresso Generale del 1942 da cui nacque la Confederazione dell’Oratorio, e nel settantesimo anniversario del Convegno dei Prepositi italiani, tenuto a Bologna nel 1932, da cui nacque la Procura Generale delle Congregazioni Oratoriane.

Il saluto che rivolgo ai lettori offre l’occasione di ricordare, innanzitutto, questi due avvenimenti che saranno commemorati nel fascicolo del prossimo anno.

Offre però anche l’opportunità di ricordare qualche precedente storico dell’attuale Rivista, la quale, pur essendo la prima edita dalla Procura Generale, nasce tuttavia nell’alveo di altre pubblicazioni periodiche oratoriane che sorsero nel XX secolo proponendosi orizzonti ed interessi non prevalentemente locali.

In Italia – e in un tempo particolarmente difficile per le nostre Congregazioni, ridotte dalle leggi eversive ad una ventina di Comunità, la più parte povere di soggetti e poverissime di mezzi – sorse a Roma, “*a cura del Circolo dell’Immacolata con l’assenso dei RR. PP. dell’Oratorio*”, il periodico mensile “San Filippo Neri”, che tra il gennaio 1894 ed il maggio 1896 contribuì con le sue pubblicazioni a preparare ed a celebrare il III centenario della morte del Santo.

Nel 1900 a Biella, per iniziativa del P. Giovanni Battista Tonella, nacque “San Filippo Neri. Monitore delle Congregazioni dell’Oratorio”, rivista di storia, spiritualità ed attualità oratoriana che dichiarava nel primo numero il suo intento: “*la Congregazione dell’Oratorio sarà meglio conosciuta, si rasseroderà, fiorirà ognor più, si dilaterà come ai tempi del nostro Santo, ci stringeremo tutti assieme con una vera e stabile unione*”. La Rivista durò a Biella le sue pubblicazioni sino alla fine del 1905, producendo trentuno fascicoli, e continuò per altri due anni, stampata a Perugia.

Alla fine del 1920 il periodico romano, voluto in occasione delle celebrazioni filippiane del 1895, riprese le sue pubblicazioni presentandosi come la II serie del “San Filippo Neri”: era infatti imminente un altro importante an-

niversario, il III centenario della canonizzazione di San Filippo – che sarebbe stato celebrato con manifestazioni memorabili nel 1922 – e la pubblicazione, nata per preparare i festeggiamenti, continuò fino al 1928, quando iniziò la sua III serie che giunse all'anno 1933.

Dopo una parentesi di dodici anni – e sono quelli importantissimi in cui la nomina di un Visitatore Apostolico e l'istituzione della Procura Generale diedero decisivo impulso all'opera di revisione delle Costituzioni del 1612 ed alla nascita dell'*Institutum Oratorii* – la Congregazione di Roma diede vita, nel novembre del 1945, ad una nuova Rivista: "L'Oratorio di Roma" – Bollettino di informazione e di invito – che, grazie all'iniziativa di P. Carlo Gasbarri, andò progressivamente trasformandosi in un più pregevole periodico mensile di cultura e di arte oratoriana, il quale assumerà nel 1957 il titolo di "L'Oratorio di San Filippo Neri" e continuerà le sue pubblicazioni fino all'ottobre del 1969, quando l'ultimo numero usciva annunciando una nuova pubblicazione che avrebbe presto visto la luce: una Rivista internazionale oratoriana, di alto livello.

Nel 1970 uscì infatti "Oratorium. Archivum historicum Oratorii S. Philippi Nerii", Rivista promossa dalla Confederazione delle Congregazioni ed edita dalla Congregazione di Roma, la quale, sotto la direzione di P. Guido A. Martinelli, produsse fino al 1977 fascicoli semestrali degni di rilievo. Nel saluto al Lettore il Preposito P. Patrizio Dalos dichiarava in latino il fine del nuovo periodico: costituire un legame di notevole rilievo tra le Congregazioni con una pubblicazione di argomenti oratoriani non meramente divulgativa, ma di natura storico-scientifica; essere strumento di divulgazione dell'immenso patrimonio archivistico e bibliografico delle Congregazioni dell'Oratorio, esistenti ed estinte; fungere da organo di promozione degli studi sull'autentico spirito dell'Oratorio attraverso ricerche sulla vita e l'opera di san Filippo e sulle Costituzioni oratoriane; testimoniare la mirabile attualità dell'Oratorio e del suo programma apostolico.

P. Antonio Cistellini – che proseguiva in quegli anni la preparazione dell'opera monumentale su san Filippo e l'Oratorio che avrebbe visto la luce nel 1989 – nella prima riunione del Comitato di redazione di "Oratorium" declinava l'invito a dirigere la Rivista, dichiarando di non poter accettare la pubblicazione impostagli della relazione che aveva aperto il Congresso Generale del 1969. Ritenne allora di dover dare origine ad una pubblicazione periodica che iniziò nel 1974 con il nome di "Memorie Oratoriane". Diretta da Nello Vian ed affiancata da una benemerita collana di testi e studi curati dal Cistellini, la Rivista iniziò dal 1980 la sua "nuova serie" e continuò le pub-

blicazioni fino alla morte (1999) di P. Cistellini, suo fondatore e principale autore. L'ultimo numero, edito in memoriam di P. A. Cistellini e di Nello Vian, oltre a riportare una nota bibliografica dei due indimenticabili studiosi, presenta un utile indice della Rivista stessa.

Il 1995, anno del IV centenario della morte di San Filippo – caratterizzato da pregevoli pubblicazioni tra le quali spiccano i cataloghi di Mostre importanti e gli Atti del Convegno su san Filippo nella realtà romana del XVI secolo – vide venire alla luce, in bella veste tipografica, per iniziativa di P. Alberto Venturoli, “Quaderni di Oratorium. Spiritualità e storia filippina. Studi e testi”; ma la serie non proseguì dopo il secondo numero.

Merita ricordare ancora, tra le pubblicazioni periodiche italiane che si proposero un orizzonte più vasto di quello locale, la Rivista “In Aevum”, la quale, pur nata come organo del Collegio “S. Michele” della Congregazione di Acireale, beneficiò dell’alto livello culturale dei Padri e della notevole sensibilità che la Congregazione Acese, a partire da P. Giovanni Battista Arista, coltivò nei confronti della Confederazione. Iniziata nel 1909, la Rivista continuò fino al 1970 le sue pubblicazioni.

Nel corso del XX secolo anche fuori d’Italia non mancarono pubblicazioni periodiche oratoriane di rilievo. Ricordiamo, fra queste, “Vida Oratoriana” – mensile e poi trimestrale della Procura degli Oratori di Spagna – le cui pubblicazioni, durate regolarmente per diciotto anni, fino al 1966, proseguono ancora con qualche numero a carattere monografico; e “Laus”, iniziativa editoriale dell’Oratorio di Albacete, che ha concluso nel 1999, al compimento del quarantesimo anno di vita, le sue pubblicazioni mensili di storia, spiritualità ed attualità, raccogliendo nel volume “*San Felipe Neri. La figura, el espíritu y la obra del fundador del Oratorio*” molti dei suoi articoli.

Tra il 1980 ed il 1983 anche la Commissione di storia della Federazione Messicana dell’Oratorio produsse, diretta da P. Luis Avila Blancas, l’ apprezzabile pubblicazione trimestrale “Noticias y Documentos Historicos” che raggiunse i 16 numeri.

In Polonia, edita dalla locale Federazione come proprio organo di collegamento e di formazione, continua le sue pubblicazioni la rivista “Oratoriana” che ha raggiunto il 42° numero; in Colombia, la Federazione delle Congregazioni filippine continua a pubblicare, a cadenza pressoché annuale, “Pregón Newmaniano”, giunto al suo decimo anno di vita; la Federazione Messicana pubblica, dal 1996, “Nova et Vetera”.

“Annales Oratorii” nasce per rispondere all’esigenza che da tempo non pochi Padri delle Congregazioni, laici dell’Oratorio Secolare e amici del mondo filippino manifestavano. La stessa Procura Generale della Confederazione sentiva che troppo a lungo era durata la lacuna prodotta dalla cessazione di “Oratorium”.

Ecco allora la nuova Rivista, la cui sezione “E Procura Generali” è organo ufficiale, mentre le pagine dedicate agli studi ed ai testi, conformemente alla connotazione storico-scientifica che caratterizzò “Oratorium”, intendono presentare i vari aspetti dell’immenso patrimonio spirituale e culturale dell’Oratorio – non esclusa la divulgazione di materiale archivistico delle Congregazioni dell’Oratorio esistenti ed estinte – pubblicare *rariora et inedita* e promuovere la ricerca e l’approfondimento.

La tradizione delle riviste oratoriane, quanto a durata, a parte qualche lodevole eccezione, non ci offre un solido conforto, ma noi iniziamo questo cammino con giovanile fiducia: Dio voglia che sia quella che animò Padre Filippo sino al termine della sua lunga vita.

Edoardo Aldo Cerrato, C.O.  
*Procuratore Generale*

## IN QUESTO NUMERO

Questo primo numero della Rivista esce particolarmente in relazione a due ricorrenze celebrate dall'Oratorio nel 2001: il 450° anniversario dell'Ordinazione sacerdotale di San Filippo Neri, avvenuta a Roma nella chiesa di San Tommaso in Parione il 23 maggio 1551, ed il 200° della nascita del Ven. Card. John Henry Newman, fondatore dell'Oratorio in Inghilterra, avvenuta a Londra il 21 febbraio 1801.

La prima ricorrenza, rallegrata anche dalla canonizzazione di P. Luigi Scrosoppi, sacerdote dell'Oratorio di Udine, è occasione propizia per ricordare come il ministero sacerdotale di san Filippo Neri, straordinario contributo nell'età del Concilio di Trento alla vera riforma della Chiesa, fu la sorgente di tutta l'opera che riconosce in Padre Filippo il fondatore: la Congregazione dell'Oratorio, e prima ancora l'Oratorio stesso, i cui inizi, se si possono scorgere negli anni dell'apostolato laicale del giovane Filippo, hanno tuttavia la loro piena realizzazione solo nel suo ministero sacerdotale.

Omaggio a questa lieta ricorrenza sono gli articoli di Enrico Bini sul sacerdozio di P. Filippo; di Jerome Bertram, C.O. sulla vita comune del clero secolare; di Maria Teresa Bonadonna Russo sulla libertà di san Filippo; di Luis Martin Cano Arenas, C.O. sulla formazione oratoriana.

Il 200° anniversario della nascita del Ven. Newman è stato sottolineato da S. S. Giovanni Paolo II con una nuova Lettera Pontificia e con il ricordo dedicato al Cardinale oratoriano nel Discorso del Concistoro del 21 febbraio, oltre che con la decisione di scegliere, nel 2001, per la preghiera della "Via Crucis" al Colosseo, il testo scritto dal Cardinale. A Roma, nei giorni stessi dell'anniversario, la Pontificia Università Urbaniana ed il Centro Internazionale degli Amici di Newman hanno promosso un importante Colloquio Internazionale, i cui atti, ora pubblicati nel testo *Conoscere Newman*, edito dalla Urbaniana University Press, offrono un'introduzione generale al pensiero ricco, originale ed affascinante di colui che, come araldo della Verità e difensore della libertà di coscienza, come uomo capace di cogliere le possibi-

lità ed i problemi dell'uomo moderno, sempre più è riconosciuto un "profeta" per i nostri tempi.

Alla ricorrenza newmaniana "Annales Oratorii" dedica gli articoli di Hermann Geissler sulla *Apologia pro vita sua*; di Drew Morgan, C.O. sulla coscienza e la formazione morale; di August Monzon i Arazo, C.O. sull'Oratorio di San Filippo Neri nella vita e missione di J. H. Newman.

Una rassegna di bibliografia oratoriana, curata da Francesco Bustaffa, relativa alle pubblicazioni italiane di argomento oratoriano dal 1995 ad oggi, inaugura una sezione della Rivista che si desidera proseguire nei prossimi numeri ampliando la ricerca anche alle pubblicazioni in altre lingue.

L'ampiezza della sezione ufficiale "*E Procura Generali*" è dovuta, in questo fascicolo, alla necessità di riassumere la Cronaca e gli Atti relativi al lungo periodo in cui un organo ufficiale della Confederazione è mancato. Si è scelto di partire dal Congresso Generale del 1994 che ha aperto anche le celebrazioni del IV centenario della morte di san Filippo Neri.

Le pagine "*Ad Chronicam*" riportano, tra l'altro, alcuni importanti testi del magistero di S. S. Giovanni Paolo II alla Famiglia Oratoriana: la Lettera per il IV centenario della morte di san Filippo, il Discorso tenuto al Congresso Generale del 2000 ed alcune Omelie, tra le quali quella pronunciata in S. Maria in Vallicella in occasione della festa di san Filippo del 1995.

Gli "*Acta Procurae Generalis*" presentano, insieme ad alcune informazioni di carattere ufficiale, Documenti relativi al periodo 1994-2002.



## L'EUCARESTIA NELLA VITA E NEL MINISTERO DEL SACERDOTE FILIPPO NERI

Nel maggio 1551 Filippo Neri (1515-1595), per l'amorevole pressione del suo confessore Persiano Rosa, giunse all'ordinazione sacerdotale. Aveva trentasei anni, e, come sottolinea P. Cistellini, una tappa importante in quel tempo si apriva non solo per la sua vita, ma anche per la spiritualità cattolica: *“È un fatto questo, dell'ordinazione di Filippo, assolutamente determinante sia nella personalità dell'uomo sia per la funzione di riformatore che la provvidenza sta per affidargli. Il riconoscimento sembra incontestato: Filippo Neri rimane uno dei principali artefici della riforma cattolica, 'il più grande forse, non avendo nessun altro, sembra lavorato con maggiore successo di lui a cambiare la faccia della città eterna' ”*<sup>1</sup>.

Preparato ai sacri Ordini e presentato dal Rosa, Filippo ricevette, nel marzo del 1551, la tonsura, gli ordini minori e il suddiaconato nella chiesa di S. Tommaso in Parione; il sabato santo di quell'anno, 28 marzo, nella basilica di S. Giovanni in Laterano fu ordinato diacono, ed il 23 maggio, di nuovo nella chiesa di S. Tommaso in Parione, Giovanni Lunel<sup>2</sup>, vescovo titolare di Sebaste e suffraganeo di Baieux, con funzione di vicegerente del vicario Filippo Archinto, lo ordinò sacerdote.

Se la formazione agli ordini si svolse in maniera sommaria e con breve addestramento<sup>3</sup>, la vocazione di Filippo al sacerdozio scaturì invece da un lungo cammino iniziato fin dai tempi della giovinezza e percorso attraverso scelte notevoli che lo condussero a Roma ed al confessionale di P. Persiano Rosa, il quale intuì la chiamata che Dio gli rivolgeva e con sapiente azione la guidò; Filippo da solo non ci sarebbe arrivato, trattenuto – secondo le testimonianze – da un umile sentire di sé che lo rendeva ai propri occhi inde-

---

<sup>1</sup> A. CISTELLINI, *S. Filippo Neri. L'oratorio e la congregazione oratoriana. Storia e spiritualità*, I, Brescia, Morcelliana, 1989, pp. 17-18.

<sup>2</sup> *Hierarchia Catholica* etc..., III, Münster, 1923, p. 295.

<sup>3</sup> L. PONNELLE-L. BORDET, *San Filippo Neri e la società romana del suo tempo (1515-1595)*, Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 1931, rist. anast. 1987, p. 61.

gno di tanto dono: “*per humiltà non ardiva farsi sacerdote e repugnò tanto, sino che fu astretto a farsi per comandamento del suo padre spirituale*”<sup>4</sup>.

Proprio in quegli anni il Concilio di Trento andava definendo, nelle sessioni XIII e XIV, la dottrina sull’Eucaristia e sulla Penitenza. Filippo vivrà questi aspetti della vita sacerdotale con un’intensità ammirevole e con totale fedeltà: tutta la sua persona e la sua opera ne saranno profondamente segnate; e contribuirà ad imprimere in tutta la Chiesa, dopo gli errori diffusi dal protestantesimo luterano e calvinista, la più nitida coscienza della dottrina sacramentale. Non sappiamo quanto delle discussioni conciliari fosse noto a Filippo Neri, né conosciamo il giudizio del santo sui testi conciliari<sup>5</sup>, ma è indubbio il contributo da lui dato alla comprensione profonda del senso delle disposizioni tridentine.

Significativamente, l’iconografia del santo – i dipinti e le stampe di Giacomo Lauro, Girolamo Wierx, Matteo Greuter, Guido Reni e Antonio Tempesta – ha privilegiato l’immagine di Filippo rivestito della pianeta sacerdotale, generalmente inginocchiato a braccia aperte e con il viso estatico rivolto verso l’alto: espressione sintetica di tutto il suo intenso apostolato<sup>6</sup>.

Il primo elemento che emerge dalle testimonianze sul ministero sacerdotale di Filippo fu la celebrazione quotidiana della Messa: “*Non lasciò sano ritrovandosi – testimonia Antonio Gallonio – di non celebrare ogni mattina, e infermo di non comunicarsi ogni giorno*”<sup>7</sup>. Quando si comunicava lo faceva all’alba, appena suonato il mattutino<sup>8</sup>. Nel 1577 durante una grave malattia, la sua guarigione venne attribuita alla comunione eucaristica, con tanta insistenza richiesta al p. Francesco Maria Tarugi<sup>9</sup>.

Il santo apprese la pratica della celebrazione quotidiana, non certo comune in quell’epoca, dal mistico senese Bonsignore Cacciaguerra (1495-

<sup>4</sup> *Il primo processo per San Filippo Neri*, a cura di G. Incisa della Rocchetta e N. Vian, III, Città del Vaticano, 1957, (d’ora in poi, *Processo*), p.266.

<sup>5</sup> Nella libreria di Filippo Neri si trovavano due esemplari dei decreti conciliari, si veda: A. CISTELLINI, *I libri e la libreria di san Filippo Neri*, in “*Memorie oratoriane*”, n. 18, 1997, pp. 31-32.

<sup>6</sup> C.GASBARRI, *Filippo Neri, santo*, in “*Bibliotheca Sanctorum*”, V, Roma, 1964, coll. 787-789.

<sup>7</sup> A. GALLONIO, *La vita di S. Filippo Neri*, ediz. critica con introduzione e note di M.T. Bonadonna Russo, Roma, 1995, p. 48. Anche da laico Filippo era solito comunicarsi ogni giorno, cfr. P. BACCI, *Vita di san Filippo Neri fiorentino della Congregazione dell’Oratorio*, Roma, Brugiotti, 1622, lib. II cap. I, p. 125,

<sup>8</sup> P. BACCI, *Vita cit.*, p. 125.

<sup>9</sup> *Ivi*, p.126.

1566)<sup>10</sup>, e raccomandò questa consuetudine ai sacerdoti suoi penitenti: “Diceva che facevano grande errore li sacerdoti che potendo non celebravano ogni giorno e che erravano quelli che domandavano licenza di non celebrare ogni giorno con scusa di ricrearsi, dicendo, che quelli che cercano la consolatione fuori del suo luogo cercano la sua dannatione, e chi vuol esser salvo senza il salvatore, costui non è sano, ma infermo e non è savio ma pazzo”<sup>11</sup>. La stessa frequenza era consigliata anche ai laici<sup>12</sup>. Ad altri sacerdoti, invece, come riferisce il biografo P. Bacci, suggeriva di non celebrare la messa quotidiana, per meglio disporli alla celebrazione: “Ben è vero, che a molti [sacerdoti] per mortificarli, e farli meritare maggiormente, vietava il dir messa ogni giorno, come di sopra si è accennato; ed ad alcuni altri ordinati che s'erano sacerdoti, non subito dava licenza di celebrare, ma gli tratteneva per qualche spazio di tempo, acciochè si accendesse in loro maggiormente il desiderio, e la fame di questo santissimo cibo”<sup>13</sup>.

Bisogna partire proprio dal culto eucaristico per comprendere tutta la spiritualità di San Filippo Neri: “Il p. Filippo Neri aveva intensissimo affetto al Santissimo Sacramento dell' eucharistia, senza del quale non poteva vivere, sì che era necessitato ogni mattina, celebrare, o, quando per infermità, non li fosse stato permesso, il comunicarse ogni notte, con grandissimo spirito: et non li pareva di poter vivere senza questo sacramento”<sup>14</sup>.

Il santo non omise mai la preparazione e il ringraziamento prima e dopo la Messa, che usualmente faceva nella sua camera<sup>15</sup>. Ai suoi figli spirituali non mancò di raccomandare la necessità di una continua preparazione alla celebrazione: “La preparatione delli veri sacerdoti per celebrare la santa

---

<sup>10</sup> Sulle problematiche legate alla comunione frequente nel circolo spirituale di Bonsignore Cacciaguerra, si veda: R. ZAFFERI, s.v., in “Dizionario biografico degli italiani”, 15, Roma, 1972, pp. 786-788.

<sup>11</sup> S. FILIPPO NERI, *Gli scritti e le massime*, a cura di A. Cistellini, Brescia, La Scuola, 1994, p. 174. Su questo principio, che doveva essere un tema ricorrente nella predicazione del santo, si possono vedere anche gli appunti di A. Manni: “Da che si può cavar contra alcuni sacerdoti che sono obbligati dir messa ogni giorno, quanto errano non havendo causa sufficiente a non dirla, come altra volta fu detto: “Qui digne celebrat Deum honorat, Angelos laetificat”, et maggiormente contra quei sacerdoti che chiedono un giorno di licentia o di recreation nella settimana, come se più chiaramente dicessero un giorno per riposar, o per meglio dir, per peccar, perchè quello che cerca recreation fuori di Dio, trova la sua condennatione” (Ivi, p. 125); cfr. anche: P. BACCI, *Vita cit.*, p. 126.

<sup>12</sup> P. BACCI, *Vita cit.*, p. 127.

<sup>13</sup> P. BACCI, *Vita cit.*, p. 127.

<sup>14</sup> Deposizione di Giovanni Battista Zazzara, *Processo*, II, p. 103.

<sup>15</sup> Deposizione di Salvatore da San Severino, *Processo*, II, p. 133.

*messa è stare sempre preparato et vivere talmente che potesse a tutte l'hore comunicarsi*"<sup>16</sup>. Nella *praeparatio ad missam* non aveva particolari esigenze: "*Quando era in sacristia, non domandava cose particolari, come sogliono fare alcuni altri, massime che era superiore, et diceva: 'Dateme le cose più triste et più vecchie'*"<sup>17</sup>. Nei suoi consigli spirituali si trova una eco di questa sua disposizione: "*Consigliava alli sacerdoti, massime che vivono in comune, che cercassero in quanto fusse possibile di non haver niente in particolare in sagrestia e gli diceva che non havessero mai hora particolare, nè altare nè altra cosa, ma che dicessero la messa quando erano chiamati e dove erano mandati*"<sup>18</sup>. È da segnalare l'insistenza del santo perchè in sacrestia vi fosse sempre un vero clima di raccoglimento: "*In sagrestia non si introducano longhi ragionamenti nel tempo delle messe*"<sup>19</sup>.

Le testimonianze ci permettono anche di conoscere i fenomeni "singolari" che accompagnarono la Messa di S. Filippo, soprattutto al momento dell'offertorio e dell'elevazione: "*Quando veniva all'offertorio, talmente s'accendeva in Dio che pareva ch'è non potesse star fermo*"<sup>20</sup>. I chierici che servivano la messa, a volte, erano costretti, a tirargli la pianeta: "*Celebrando detto padre a l'altar grande come era solito, dopo haver consecrato, restò talmente fisso et tutto assorto, nella consideratione del SS. Sacramento, come si crede piamente, che sendo stato buon pezzo di tempo così immobile e fuor di sè, non seguitando la messa, restando io stupefatto, non sapendo cosa mi fare, finalmente pensando che il popolo avrebbe tedio di tanta spettativa, mi risolsi di tira la pianeta, il che avendo fatto, tornò in sè e seguitò la messa*"<sup>21</sup>.

Al momento dell'elevazione, Filippo, secondo le testimonianze, rimaneva immobile, quasi impedito nei movimenti: "*Una volta, mi raccontò m.s. Giovanni Antonio Lucio, che, lui servendoli la messa all'altare del SS. Sa-*

<sup>16</sup> S. FILIPPO NERI, *Gli scritti* cit., pp. 171-172.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 251.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 166.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 116.

<sup>20</sup> A. GALLONIO, *La vita* cit., p. 49. Secondo il p. Bacci coloro che partecipavano alla celebrazione non avevano l'impressione di una recita esteriore, ma ne restavano colpiti ed edificati: "*Era-no però questi suoi moti prestissimi, e senza niuna incomposizione: di modo che gli astanti molto ben si accorgevano, che piu tosto agebatur, quam ageret, sentendosi, in vederlo così astratto, incitar piuttosto a divozione e riverenza, che ne prendessero scandalo, o alcuna mala edificazione*". (P. BACCI, *Vita* cit., p. 128).

<sup>21</sup> Deposizione di Matteo Ancina, *Processo*, II, p. 307.

cramento, li restorno le braccia immobili, non potendo calarle senza grande difficoltà”<sup>22</sup>. Il teste Giovanni Bernardi affermò che “ne l'alzare il sacramento, tremava tutto, et si alzava su le ponte delli piedi; et questo faceva ancora nel comunicare le altre persone, che si moveva come se ballasse; et lui stesso, il p. Filippo, mi disse che, nel principio di celebrare la messa, mi disse che non poteva alzare il calice senza molte lacrime de devotione et consolatione spirituale”<sup>23</sup>.

La Messa era celebrata con una tale intensità di concentrazione che spesso Filippo si dimenticava di alcune parti: “Et alle volte era tanto estratto, che era necessario ricordargli l'oratione et l'epistola et evangelio”<sup>24</sup>. Si potevano verificare degli errori nell'osservanza delle rubriche: “Quando fu a quelle croci che si fanno avanti che l sacerdote prenda l'ostia in mano, per dir le parole della consecratione, pensava egli di essere a quelle croci, si avanti si dica il Pater noster. Del che subito avendomi, mi accostai (che io lo servivo alla Messa) et li dissi “Qui pridie quam pateretur”: si che il beato padre ritornò in sè e consecrò”<sup>25</sup>. A volte gli era difficile anche la celebrazione e la pronunzia delle parole del messale: “Quando diceva messa, particolarmente, l'ho veduto fare tanta forza per reprimere detto affetto di spirito, che faceva tremare, non solo l'altare e la predella, ma tutta la stanza dove celebrava, et leggeva con una ansietà tanto grande, per la violenza che si faceva, che rendeva grandissima devotione et compuntione a chi lo udiva”<sup>26</sup>.

Coloro che assistevano alla Messa di Filippo erano invitati dal Padre a rimanere fino al *Sanctus*: “Il padre ci faceva andare alla sua messa fino al *Sanctus*, quando veniva la consecratione, ci mandava fuora”<sup>27</sup>.

Anche durante la comunione dei fedeli si potevano verificare fenomeni particolari: “Dal principio sino alla morte, io mi sono trovato alla sua messa et l'ho visto venire in fervore di spirito, che tutto tremava; che alle volte era tanto grande, che bisogna si fermasse; et questo è stato molte volte, et piangeva dirottamente: il medemo faceva quando comunicava, che trema-

---

<sup>22</sup> Deposizione di Salvatore da San Severino, *Processo*, II, p. 133; cfr. anche: A. GALLONIO, *La vita cit.*, p. 51; P. BACCI, *Vita cit.*, p. 129.

<sup>23</sup> Deposizione di Giovanni Francesco Bernardi, *Processo*, I, p. 48.

<sup>24</sup> Deposizione di Domenico Migliacci, *Processo*, I, pp. 69-70.

<sup>25</sup> Deposizione di Giovanni Battista Boniperti, *Processo*, II, p. 243.

<sup>26</sup> Deposizione di Giacomo Crescenzi, *Processo*, II, p. 171.

<sup>27</sup> Deposizione di Agostino Boncompagni, *Processo*, I, p. 97.

va tutto, et bisognava si fermasse”<sup>28</sup> e un altro teste affermò: “L’ho visto ancora, più volte piangere, quando comunicava, tanto che, fra il tremare et il piangere, appena poteva finire di comunicare”<sup>29</sup>.

Gli ultimi anni di vita di P. Filippo sono segnati da una ancor maggiore intensità di partecipazione al mistero eucaristico, con riflessi sulla durata della celebrazione: “Il padre soleva dir messa in una camera, et mandava via il clerico, et credo stesse a far oratione per doi hore in circa, et poi il clerico entrava dentro, et finiva la messa. Et li dispiaceva alle volte, che li pareva che entrasseno troppo presto, et lo diceva doppo la messa, ma perchè il padre era infermo, li padri sollecitavano, che finisse la messa. Et quando io entravo, che li serviva la messa, lo trovavo tutto astratto et elevato in spirito, et doppo, come ho detto, finiva la messa, che pigliava la purificatione, essendosi comunicato in quello istante che io stavo fuori”<sup>30</sup>. Di questa consuetudine riferisce anche il p. Pietro Bacci, con alcuni particolari interessanti: “Arrivato all’Agnus Dei, quelli che assistevano alla messa si partivano; e ‘l chierico accendeva una picciola lampada, e poi smorzava le candele dell’altare, e serrava le finestre, le quali erano à quattro doppi, e poi ambidue le porte a chiave; accioche non potesse in alcun modo penetrare, o la voce, o altro effetto, che ‘l santo in quello spazio di tempo avesse fatto. Ciò in questa maniera accomodato, s’attaccava fuori della cappelletta una picciola tavola, in cui stava scritto: Silenzio, che’ l padre dice messa”<sup>31</sup>.

Con delicata intuizione spirituale, la Messa celebrata alla presenza dei fedeli era invece breve: “Mentre il padre soleva dir messa in chiesa, la diceva breve, per non infastidire il populo, e, con la forza grande che si facesse, impediva l’estasi, sebbene l’impeto del spirito lo faceva talvolta tanto tremare che tremavano anco tutte le predelle dell’altare”<sup>32</sup>. Sono di grande interesse le indicazioni del p. Bacci circa la reazione dei fedeli ad una Messa così “particolare”: “Erano questi suoi moti prestissimi, e senza niuna incomposizione: di modo che gli astanti molto ben si accorgevano, che piu tosto agebatur, quam ageret; sentendosi in vederlo così astratti, incitar più tosto a divozione e riverenza, che ne prendessero scandalo, o alcuna mala edificazio-

<sup>28</sup> Deposizione di Monte Zazzara, *Processo*, I, p. 31.

<sup>29</sup> Deposizione di Giovanni Battista Zazzara, *Processo*, I, p. 253.

<sup>30</sup> Deposizione di Francesco Neri, *Processo*, I, pp. 116-117.

<sup>31</sup> P. BACCI, *Vita* cit., p. 130.

<sup>32</sup> Deposizione di Marcello Vitelleschi, *Processo*, I, p.282. Il santo aveva avuto il privilegio da papa Gregorio XIV di conservare il Santissimo Sacramento, in una stanza di S. Maria della Vallicella, cfr. P. BACCI, *Vita* cit., p. 125.

ne”<sup>33</sup>. La piena consapevolezza della sacralità della liturgia eucaristica era tale in P. Filippo da portarlo ad atteggiamenti meno consoni alla sua indole dolce e mite, soprattutto nei confronti dei bambini e dei poveri, che si trovavano in chiesa: “*Era molto zelante della chiesa, et, quando sentiva qualche creatura piangere il padre istesso si levava dal confessionario, dicendo, che li putti li tenessero in casa et non dessero fastidio alle messe et confessioni. Il medemo faceva con li poveri, che li menava alla porta, a dimandar le elemosine, acciò non dessero fastidio per la chiesa*”<sup>34</sup>.

All’altare, dovendosi distrarre per non entrare in estasi, portava oggetti come l’orologio da sole o le chiavi delle sue stanze: “*Tanta unione haveva egli con Dio. Et un mercore santo all’altar maggiore di S. Hieronimo, mentre nella messa cominciò a dire il passio, maneggiava hora detto orologio, hora delle chiavi; et con tutto ciò, non potè far tanto, che quando fu a leggere la morte del salvatore, mandò fuori un pianto diretto, che non poteva trattenerse*”<sup>35</sup>. Questa singolare condizione continuava anche dopo la Messa, come ricorda un testimone: “*Fornita la messa, come anche l’oratione, restava alle volte in sì fatta maniera rapito in Dio, che più tosto un corpo morto, che huomo vivo pareva*”<sup>36</sup>. Il Bacci aggiunge un’altra interessante notazione: “*Celebrato ch’avea la messa, e rendute le grazie, nel ritornarsene in camera, andava talmente astratto, che molte volte passava dinanzi alle persone, e non se n’accorgea*”<sup>37</sup>.

Non dimenticava di ricordare nella celebrazione eucaristica le persone che si affidavano alle sue preghiere: “*Quando stava male qualcheduno di casa di mio padre, io andavo subito a dirlo al padre, che pregasse Iddio per lui; et il padre vedendo il bisogno che haveva mio padre et mia madre, mi dicea: ricordamello alla messa; non dubitare non si morrà*”<sup>38</sup>; e neppure mancava una dimensione che oggi si direbbe “ecumenica”, come testimonia l’episodio dei rapporti con i rappresentati della Chiesa copta di Alessandria che si trovavano nell’Urbe per trattare l’unione con la Chiesa di Roma: ben consapevole dei pericoli connessi al fallimento dell’iniziativa, Padre Filippo pre-

---

<sup>33</sup> P. BACCI, *Vita cit.*, p. 128.

<sup>34</sup> Deposizione di Pietro Paolo de Petris, *Processo*, II, p. 54.

<sup>35</sup> Deposizione di Giovanni Battista Boniperti, *Processo*, II, p. 243. Sull’uso di portare libri spirituali durante la celebrazione eucaristica, si veda: P. BACCI, *Vita cit.*, p. 127.

<sup>36</sup> A. GALLONIO, *La vita cit.*, p. 51.

<sup>37</sup> P. BACCI, *Vita cit.*, p. 130.

<sup>38</sup> Deposizione di Francesco Zazzara, *Processo*, I, p. 62.

gò intensamente per il felice esito della trattativa e per la salute dei legati del Patriarcato: *“Il padre disse messa, et nel memento, si vidde nel padre grandissima commotione, et durò più nel memento del solito suo, et finita la messa, il padre mi disse: “questa è cosa di grande importanza che credo che Iddio benedetto ci farà la gratia”* <sup>39</sup>.

La Messa, *fons et culmen* della vita cristiana, divenne in S. Filippo anche mezzo per la conversione di alcuni ebrei: *“Eran venuti in casa alcuni figlioli di hebrei, et affaticandosi i padri di casa per convertirli, stavano molto renitenti et duri. La felice memoria del padre, il giorno prima che si convertissero, se li fece venire innanzi, et li disse qualmente, al tempo del nostro sacrificio o messa, che direbbe la mattina seguente, sforzrebbe il nostro Iddio per la conversione loro. Et così in effetto, avvenne, che il quel tempo della messa tutti si convertirono, et io fui presente alla loro conversione, mentre la felice memoria del padre diceva messa”* <sup>40</sup>.

Secondo la testimonianza di Marcello Benci nelle Messe di S. Filippo non era raro il verificarsi di un vero e proprio “miracolo” eucaristico, quale la conversione del vino in sangue: *“La prima volta ch’io viddi il calice pieno di sangue restai meravigliato; et poi durò doi anni, che quando diceva la messa in cappella di sopra, il calice s’impiva prima di vino, et all’atto della comunione era sangue, come ho detto, che l’ho visto più volte smorzava li lumi, et era sangue vero; che era un calicetto piccolo, et lo impiva di vino et consecrandolo, come ho detto, ho visto che era sangue vero. Mi son trovato presente più volte, quando il padre raccontava che era sangue vero, et che lo sumeva a poco a poco”* <sup>41</sup>. Altri testimoni, come Nero del Nero, attestarono lo stesso fenomeno, tanto che il santo nel sumere la specie, lasciava l’impronta dei denti nei calici: *“Mi parve, in fino della prima volta che, nel pigliare il sangue di nostro Signore, il padre avesse qualche privilegio et gusto particolare delli altri, et pensai che, in verità, sentisse il gusto, come si fosse sangue, perchè non pareva se li potesse spiccare dalla bocca, per inghiottirlo, anzi faceva motivo grande nella gola, come quando si magna qualche cosa, che si apicca. Et mi fece sempre restare sempre in questa opinione, in vedere che non voleva che nissuno si accostasse all’altare, et teneva tanto il calice stretto con la bocca, che lambiva il calice con tanta forza,*

<sup>39</sup> Deposizione di Nero del Nero, *Processo*, I, pp. 112-113.

<sup>40</sup> Deposizione di Francesco Bozzio, *Processo*, I, p. 224. In generale, i fedeli erano talmente impressionati: *“Che facea spesso piangere, quelli che l’ascoltavano”* (P. BACCI, *Vita cit.*, p. 130).

<sup>41</sup> Deposizione di Marcello Benci, *Processo*, I, p. 126.



*che io pensavo che dubitasse, che non ci restasse il colore o qualche segno. Et si vede ancora il calice, in quella parte, consumato non solo nell'orlatura o indoratura, ma ancora nell'argento. Et questa difficoltà et appiccamento, nel deglutire il sangue osservai come ho detto, esser sempre, ma molto più in quelle messe che diceva per fare oratione per qualche cosa di importantia”*<sup>42</sup>. Lo stesso fenomeno venne rilevato anche per l'altra specie eucaristica: *“Sentiva tal gusto del Santissimo Sacramento, che io, per me, credo mangiasse l'istessa carne di Christo et il sangue, non più sotto la specie di pane et vino: et questo io lo so, perchè l'ho servito alla messa molte volte et comunicatomi da lui spesse volte. Et quando veniva all'atto di comunicarse, ancorchè pigliasse, alcune volte, una particola delle piccole, sempre li gonfiava la bocca et le guancie, come se avesse havuto un gran boccone fra i denti, et lo biasciava un pezzo fra doi ganasse, con grandissimo suo gusto. Et ciò io et li altri, che erano presenti lo vedevano dalli gesti, che esso faceva, li quali erano come de uno, che avesse avuto un delicatissimo et suavissimo cibo in bocca, come veramente era”*<sup>43</sup>.

La nota eucaristica si trova anche nella devozione filippina delle Quarantore; e nella visita alle Sette chiese, vero avvenimento cittadino, sempre caratterizzata dalla celebrazione della Messa: *“Veniva con il padre alle sette chiese molta gente, et a S. Sebastiano si faceva la messa, et vi erano molti religiosi di diverse religioni, et lì se cantava la messa parata et cantata, da varii musici de voce et instrumenti a fiato”*<sup>44</sup>.

Una vita sacerdotale totalmente spesa nel servizio di Dio e dei fratelli, nel confessionale e all'altare non poteva che concludersi con una forte connotazione eucaristica.

Dell'ultima messa celebrata da S. Filippo nel giorno della festa del Corpus Domini del 1595 – coincidenza che assume il carattere di segno, per un'esistenza consumata nella passione per l'Eucarestia – parlano le testimonianze del Processo, concordi nel sottolineare che *“L'ultima messa la disse allegramente, come cantando”*<sup>45</sup>. Qualche giorno prima, durante un aggravamento della sua salute, quando il cardinale Federico Borromeo gli am-

---

<sup>42</sup> Deposizione di Nero del Nero, *Processo*, I, p. 327; cfr. anche: A. GALLONIO, *La Vita* cit., p. 51.

<sup>43</sup> Deposizione di Pietro Paolo Crescenzi, *Processo*, II, p. 74; Deposizione di Giacomo Crescenzi, *Processo*, II, p. 171.

<sup>44</sup> Deposizione di Domenico Giordani, *Processo*, I, p. 385.

<sup>45</sup> Deposizione di Francesco Zazzara, *Processo*, I, p. 66.

ministrava il viatico, disse: “*Non son degno nè ne fui mai degno; vieni amor mio*”<sup>46</sup>.

Come non vedere nell’Oratorio, la geniale intuizione di Filippo scaturita dalla sua esperienza spirituale, la chiarissima finalità eucaristica? Tutta l’azione apostolica della Congregazione dell’Oratorio fu essenzialmente “*l’amministrazione de santissimi sacramenti spetialmente della confessione e dell’eucaristia*”<sup>47</sup>, come sottolinea pure il decimo capitolo delle Costituzioni del 1583, riviste da Filippo Neri, ricco e compendioso riflesso degli insegnamenti eucaristici del santo: “*Inter alia instituti nostri opera non minimum locum divino cultui tribuendum censemus; eo etenim fidelium animi ad Dei pietatem vel maxime pelliciuntur et luce clarius constat, ecclesiastica munia, quibus Deum in sacrificio celebrando ac divinis laudibus persolvendis publice colimus, si rite, si graviter, si attente, si denique expleantur, caelestem illam angelorum hierarchiam in terris referre solere. Quamobrem etiam atque patres nostros ac filios, qui nobis successuri sunt, hortamur in Domino ut huic rei vigilem ac diligentissimam operam navare contendant, nec ullo vel labore vel sumptu, quominus egregie praestentur, deterreri velint. Studebunt itaque ut et vasa et vestes sacrae et ipsa templa et arae sic niteant, sic ornentur, ut intuentium animus nedum oculos, ad Dei amorem impellere possint. Ipsi vero, qui altaribus vel celebraturi vel administraturi adsistent, videant coram quo stent, perpendant quid agant, praesentium angelorum excubias praesentes considerent, ac propterea summa animi vigilantia, summa corporis disciplina ac compositione utantur*”<sup>48</sup>.

La vita di Filippo Neri fu una vera e propria *complexio oppositorum*, sapiente armonia di azione e contemplazione, ottimismo cristiano e disprezzo del mondo, penitenza e gioia; ma al centro di tutto si situa la sua personale esperienza eucaristica. La Messa di Filippo fu il riflesso più limpido della sua personalità, che a tratti sembra sfuggire nella ricchezza e varietà di situazioni. Il contatto personale con Cristo presente nel sacramento dell’altare fu il segreto più riposto della sua vita, come bene intuì il Gallonio: “*S’ingegnava di reprimere [nella Messa] quegli affetti grandi di mente, che quasi di continuo sentiva, guardandosi quanto poteva di non scoprire in publico la sua*

<sup>46</sup> Ivi, p. 68.

<sup>47</sup> *Collectanea vetustorum ac fundamentalium documentorum Congregationis Oratorii Sancti Philippi Nerii*, a cura di Antonio Cistellini, Brescia, La Scuola, 1982, p. 110.

<sup>48</sup> Ivi, p. 138.

santità, la quale studiava nascondere a gli huomini sapendo ch'era scritto: *secretum meum mihi, il segreto mio a me*"<sup>49</sup>. La tensione dialettica tra rivelazione e nascondimento che la teologia luterana aveva risolto nella fede fiduciale nella croce, nel cattolico Filippo Neri fu risolta nella passione e nella certezza di un incontro con il sacrificio della croce, reso presente in modo incruento nella Messa: "aveva ritrovato Gesù Cristo nella pienezza della chiesa, – scrisse Louis Bouyer – ritrovato nella più pura tradizione dei Padri, la quale illumina la scrittura d'una luce che i protestanti stessi sono incapaci di gettarvi: questa è già per lui la sola risposta da dare alla riforma, vale a dire una riforma più vera"<sup>50</sup>. L'esperienza filippina divenne, così, la più concreta ed esistenziale risposta ai problemi che agitavano in quel tempo tante coscienze cristiane.

Nel santo, uomo dello spirito, vi sono segni che trascendono la sua stessa volontà, e diventano messaggio per tutta la Chiesa; vi sono intuizioni che sfuggono, forse, a sistemazioni teoretiche rigorose, e diventano segno vivo ed indicazione per i fratelli di fede.

Sarebbe inutile cercare in Filippo l'eco delle controversie dottrinali del tempo, che toccavano proprio la dottrina della presenza reale, ma l'altare di S. Girolamo e poi della Vallicella furono i luoghi dove si riaccese, nel cuore dei cristiani, l'amore verso l'eucarestia sopito dall'umanesimo paganeggiante e dal gelido evangelismo protestante.

L'estasi filippina durante la Messa e tutti gli altri fenomeni devono essere letti in questa luce, come proclamazione pubblica delle infinite virtualità del corpo del Signore: "Nel colloquio col Cristo, nell'identificazione col Cristo attraverso l'offerta del suo sacrificio"<sup>51</sup>. La scoperta del Cristo vivente nel prete attraverso la Messa è la grande eredità che Filippo ha lasciato ai cristiani, traccia sicura e feconda di frutti per tutta la Chiesa.

*Enrico Bini*

---

<sup>49</sup> A. GALLONIO, *La vita cit.*, p. 49.

<sup>50</sup> L. BOUYER, *La Musica di Dio. Filippo Neri*, Milano, 1979, p. 104.

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 106.



## THE CHRODEGANG RULES

Attentive readers of Antonio Cistellini's *San Filippo Neri* will have noticed that the community life of the Oratory is part of a long tradition of the common life of the secular clergy, going back, at least in theory, to the Apostles. This common life was first codified by St Chrodegang of Metz in 755, and the Council of Aachen in 816, and for centuries was widely practised throughout Europe. Yet by the beginning of the sixteenth century decadence, wars and the great Schism had all but put an end to this tradition, and only a few collegiate communities remained in existence, far removed from their pristine fervour. Padre Cistellini describes the Oratorian constitutions as "A providential resurrection of an ancient system, rooted in the Rule of Aachen, as a middle way between monastic rigorism and the usual laxity of isolated secular clergy."<sup>1</sup> Nevertheless Baronius himself seems to have been unaware both of the rule of Aachen, and of the very existence of St Chrodegang.

Chrodegang, and the ideals he taught, are an important part of the pre-history of our Institute, and well worth investigating as we attempt to deal with the problems that beset the isolated secular clergy of our time. Few have ever written on these rules, and they tend to be disparaging, as if they represent an unworthy compromise between monasticism and the secular life, rather than being an ideal *via media* with much of the strength of both.

### Saint Chrodegang of Metz

Chrodegang was Bishop of Metz at the beginning of the great reform period associated with the first Carolingians. Metz was the most important city in Austrasia, the eastern part of the Frankish domains, close to the newly converted mission fields of Germany. Chrodegang was of an important noble family, closely related to King Pippin, and possibly also to the Merovingian dynasty. He was educated in the Benedictine monastery of St Trond, although it does not appear that he was ever a monk. In 742 he became bish-

---

<sup>1</sup> CISTELLINI A., *San Filippo Neri*, Firenze 1989, I, 195-7.

op of Metz, and began immediately to promote reform among clergy and laity. Like St Boniface, he kept closely in touch with Rome, and went there in 753 to meet Pope Stephen II and escort him across the Alps to meet Pipin. His Roman visit inspired him with the desire to introduce Roman liturgy and chant, and he founded a school of church music that was to remain famous for centuries. His work extended to the embellishment of his cathedral with a new altar under a canopy, and new *cancelli* or altar rails: fragments of these actual cancelli survive in the crypt of the present Cathedral at Metz. He promoted monasticism, founding an abbey at Gorze, where he was eventually buried. When St Boniface was martyred in 754, the post of Archbishop of Germany was passed on to St Chrodegang. They should not be seen as rivals, but in succession, and Chrodegang continued the work of Boniface in establishing and strengthening the churches of the Frankish domains. As Archbishop, Chrodegang presided over reforming councils until his death on 6 March 766.<sup>2</sup>

For us, however, Chrodegang is most important for his Rule. The genuine Rule of Chrodegang (henceforth RC) was probably written in response to the Council of Ver (Verneuil) on 11 July 755, which called for a reform of the way of life of the clergy. The Council laments that this would be unnecessary if only people observed the canons of the ancient Fathers.<sup>3</sup> Chrodegang begins his Rule with the same lament: if only the canons of the 318 Fathers of Nicaea and other Councils had been observed! In his time only some of the earlier canons were easily accessible, but a glance through the pages of Mansi shows that he was correct in saying that successive Church councils had legislated for the clergy again and again, urging them to live exemplary lives and work for the evangelisation of the people, and gradually becoming more insistent that some form of common life was the best, or the only way to ensure these reforms.

St Chrodegang wrote in the first instance specifically for the clergy of his own Cathedral, St Stephen in Metz. The earliest manuscripts of the Rule contain frequent references to St Stephen's and other city churches, as well as to the outlying estates from which supplies might be expected.<sup>4</sup> This does not

---

<sup>2</sup> For the life of Chrodegang see that by Paul the Deacon in *Acta Sanctorum* 6 March; also in *Monumenta Germaniae Historiae*, SS II, 267-8.

<sup>3</sup> MGH Leg. II Capit. I (1883) *Capitula Regum Francorum*, p. 33.

<sup>4</sup> These manuscripts, both incomplete, are Bern, Bibl. munic., Codex membr. Lat. 289, 9th century and probably the actual Chapter Book of Metz (B), and Leiden, Bib. publ., MS Vossianus Latinus 94, 9th to 10th century (L1).

mean that Chrodegang did not intend his Rule for a wider audience: by writing a specific example he provided a pattern for others to imitate. Another manuscript survives in which all the specific references to Metz have been omitted, doubtless a copy made for some other diocese.<sup>5</sup> The only remaining manuscript is one of the original version with certain additions inserted by Anghilram, Chrodegang's successor in the See of Metz.<sup>6</sup>

It is obvious at a glance that Chrodegang is indebted above all to St Benedict, doubtless the result of his early training at St Trond. The Rule quotes St Benedict in almost every chapter, sometimes at some length. This has led many commentators, from the secular clergy, to blame Chrodegang for trying to turn his priests into monks, while monastic writers blame him for watering-down true monasticism. Such comments are unjustified, for they ignore the essential distinctions between monks and clerics: in St Chrodegang's time and for long afterwards very few monks were priests, and at all times the vocation of the monk is to pray for the people, whereas the vocation of the priest is to pray with them, to preach and to administer the sacraments. Monks and nuns were expected to remain within their enclosures at all times, emerging only for work in the fields if necessary: St Chrodegang's clergy had their enclosure as a base, but were expected to emerge every day to minister to the people.

The other crucial distinction, which has given rise to yet more uninformed criticism,<sup>7</sup> is between the monastic vocation to abandon all private property and hold all things in common, and the right of the secular priest to own and bequeath property. St Benedict is adamant that a monk may own nothing of his own, not even a pen (RB 33), whereas St Chrodegang legislates only for the possibility that a priest might want to make over his capital to the Church, while retaining the interest. (RC 31) Later canonical legislation removed even that provision, with the implication that secular clergy were free to own property quite as much as any other Christian. Only in the eleventh century was this principle seriously challenged, as a result of which communities of secular clerics tended to mutate into vowed "Canons Regular", with full community of property. Historians of the Augustinian tradition subsequently

---

<sup>5</sup> Leiden, Bib. publ., Codex Latinus 81, 10th century (L2). This and the other two MSS are collated in the critical edition by Bp. J-B. Pelt, *Etudes sur la Cathedrale de Metz, La Liturgie I*, (Metz 1937) pp. 7-28.

<sup>6</sup> Roma, Vaticanus Palatinus 555, 9th to 10th century: this is the text printed in PL 89, 1097 sq.

<sup>7</sup> Notably by St Peter Damian, *Contra Clericos Regulares Proprietarios*, PL 145, 479-90.

came to believe that this full community of property was the only authentic clerical way of life, and as a result are caustic in attacking St Chrodegang for the unworthy concession of owning property.<sup>8</sup>

### Canonical Clergy

The term “canon” to describe a secular priest living in community, and the distinction between “regular” and “secular” canons, developed slowly. It is quite clear from the usage of the centuries leading up to Chrodegang’s time that the primary meaning of the word “canon” was for legislation passed by a general or local Council, or by a Pope, intended to be binding on the church in future. Many of these canons related to the life and conduct of the clergy, and reforming councils frequently urged the clergy “to live according to the canons”. They are also urged to distinguish themselves clearly from monks. The word *canonici* early appeared as a term for clergy living according to the canons.<sup>9</sup> After the appearance of the first Rules for clergy, those who lived according to those rules could be called *clerici canonici*, or *clerici regulares* or even *clerici canonici regulares*. Monks, of course, also live by Rule, but the term *monachi* was sufficient to distinguish them. It was only after the eleventh and twelfth century developments that a new distinction emerged between those communities of *canonici* who adopted the Rule of St Augustine and took vows including poverty, and those who did not. The former retained the title *canonici regulares* while the latter reluctantly accepted the label *canonici seculares*.

The concept of *clerici* or clergy is of course much older. From at least the fourth century it was understood that those who served the altar were set aside from the mass of Christendom, in much the same way as the tribe of Levi had been set aside in the Law of Moses. The Levites were those who had no property or inheritance in Israel, but whose inheritance was the Lord: in the drawing of lots for land (*cleroi*) they had no part, but the Lord himself was their lot. Conversely they themselves were the portion or lot set aside for the Lord. *Clericoi*, therefore, *clerici* were the ones set apart, and who had no

<sup>8</sup> See for example E. Amort, *Vetus Disciplina Canoniorum Regularium et Secularium*, Venezia 1747, or F. Poggiaspalla, *La Vita Comune del Clero*, Roma, 1968.

<sup>9</sup> e.g. Toledo I (A.D. 400), *vel veri monachi sint, vel veri canonici*. (Mansi III, c. 1012) (The cognate Greek term, however, was used for instance by St Basil to mean monks, again because they lived by rule.)



share in the distribution of property.<sup>10</sup> It was thus a strong part of the tradition that ideally they should not own lands or property, and in particular that they should not be able to bequeath such property other than to the Church. Many later Patristic writers speak vehemently about this dependence on the Lord for sustenance, but they always stop short of insisting, like Cassian or St Benedict, on demanding total poverty. One of the most influential, if obscure, writers was Julianus Pomerius: in his *De Vita Contemplativa* he insists that those who have property of their own have no right to expect a stipend from the Church but should pay their own way, whereas those who have renounced all possessions may properly expect to be supported from the funds of the Church. Pomerius, an obscure African refugee who came to Gaul in the late fifth century bringing the works of St Augustine with him, gained respectability because his work was attributed to Prosper of Aquitaine, under which name he is cited by St Chrodegang. (RC 31)<sup>11</sup> The latter follows his lead exactly: he refers back to the primitive communism of the Acts of the Apostles, and urges his clergy to make at least some attempt at that ideal.

The range of those who counted as clerici was much wider than the modern concept of “clergy” implies. From a very early period the class of clerici embraced all the “minor clergy”, not only those consciously preparing for the priesthood, but many others who had no ambitions beyond the order of acolyte. It was normal for a boy, or even an infant, to be accepted into the “family of the Church”, and given the tonsure that marked him as a cleric. Once he was able to read he would be ordained Lector, and would serve the church in that capacity. During the fifth and sixth centuries the *cursus honorum* gradually became fixed into the familiar steps of porter, lector, exorcist and acolyte, all of which orders were commonly conferred on boys. These child or adolescent “clerics” are mentioned in Chrodegang’s Rule: he takes it for granted that they will be part of the *Familia*, and that they should be educated, cared for, and when necessary chastised.<sup>12</sup> On reaching the appropriate age they were to be given the choice of whether to marry, and if so they would move out of the enclosure into houses (*mansiones*) in the city.

---

<sup>10</sup> See for example St Jerome, *Ad Nepotianum*, PL 22, ep. 52.

<sup>11</sup> Julianus Pomerius, *De Vita Contemplativa*, PL 59, 411-520; English translation by M.J. Suelzer, *Ancient Christian Writers* no. 4; Westminster MD 1947.

<sup>12</sup> e.g. in RC 3, they are to be watched over in the dormitory; in RC 21 they sit at the fifth table in the refectory; in RC 22 and 29 their ration of drink and clothing is stated, less than that of the priests.

Again, Chrodegang legislates for these clerics living in the city, and on how they are to come to the Cathedral for Chapter, Vigils and Lauds on Sundays (RC 8), but they are not normally to eat in the refectory (RC 21). They remain *clerici*, and indeed *canonici*, even though they must often have taken secular work to support their families.

Those minor clerics who chose not to marry could remain within the enclosure, and at the age of twenty could be ordained subdeacon, after which marriage was impossible. The canonical age for the diaconate was twenty five, for the priesthood thirty, according to the decrees of the reforming councils of the fourth to sixth centuries.<sup>13</sup> It was also possible, indeed quite routine, for the married clerics, on approaching the mature age of thirty when their children might be expected to be of an age to be independent, to seek ordination. It was laid down that this could not happen unless their wives agreed,<sup>14</sup> for it was the universal law that after ordination to the diaconate (and eventually also to the subdiaconate) they must separate permanently from their wives.<sup>15</sup> At this stage they would move back into the enclosure, and be dedicated full time to the service of the Church, although they might revisit their wives and children during the daytime.

### Work and Prayer

The service of the Church meant, above all, the daily round of the Divine Office. This was originally the principal occupation of the monks, the “work” they did for the benefit of the Church and the world. Cassian emphasises its importance for monks, and St Benedict legislates for it in detail, calling it, famously, the “work of God”, *opus Dei*.<sup>16</sup> By the time of St Chrodegang it had already become understood that priests also should pray the entire Divine Office. We find Caesarius of Arles instructing his clergy that they should celebrate the Day Hours (Terce, Sext and None) so that the people may attend, as well as the great night hours, Vigils, Matins and Vespers which he

<sup>13</sup> e.g. Carthage, A.D. 391, canon 16 (Mansi III, c. 718); Toledo II, A.D. 531, canon 1 (Mansi VIII, c. 783).

<sup>14</sup> e.g. Council of Arles II, A.D. 452, canon 43, (Mansi VII, c. 875); Agde, A.D. 492, canon 16 (Mansi VIII, c. 319).

<sup>15</sup> There is frequent legislation on this point, e.g. Council of Elvira, A.D. 305, canon 33 (Mansi II, c. 11); Council of Arles II, A.D. 453, canon 2 (Mansi VII, c. 875); etc.

<sup>16</sup> Cassian, *Monastic Institutes*, books 2 and 3; RB chapters 7-19.

assumes they are already celebrating.<sup>17</sup> The structure of the Office took some time to become settled, but by Chrodegang's time there were eight "hours", Vigils and Matins (later known as Matins and Lauds respectively), Prime, Terce, Sext, None, Vespers and Compline. To sing these properly could well take eight hours of time, and can really be seen as the principal work of a canon's day. Lay people could be encouraged to come to Church while the Offices were being sung, and might gain great personal benefit either from joining in the Office, or letting the chant be a background to their own prayer, but these services were not intended for the laity to "follow" in a book from beginning to end. The Office was praise of God, not instruction for the people. Once these Offices had been chanted, the remaining time would be profitably used, either in study and manual work within the enclosure, or in pastoral work outside.

Pastoral work for the clerici meant essentially the cult: preaching, and the celebration of daily Mass in the various churches of the City, and the administration of the sacraments, particularly Baptism and the Anointing of the Sick. The only sacrament specifically mentioned by Chrodegang is Confession, which clergy and laypeople must make twice a year unless there is need to confess more often. (RC 14 and 34) The practical care of the poor and the sick, which we might consider to be essentially "pastoral" work, was the responsibility of all Christians, not specifically of priests. Among the clergy it would be the minor clergy, and in particular the deacons, who would be expected to care for those in need: it was not the specific task of the priest, although of course priests and bishops were expected to be generous to the poor.

### **The Rule of Life**

The bulk of St Chrodegang's Rule is devoted to what we might consider "internal" matters, particularly the housing, feeding and disciplining of the clergy. He begins by reminding them of the importance of humility, and of keeping to their order within the community. These points are intended to emphasise the fundamental equality of all social classes before God: in an age where social status was so important, the rule that seniority within the house goes entirely on the date of entry was a vital corrective. Again, within the canonical order, due deference was to be paid, not to rank or status in the world, but simply to seniority within the community. The young son of

---

<sup>17</sup> *Life of Caesarius of Arles*, I, 15.

a duke would have to defer to the elderly son of a peasant, rise in his presence, and call him “father”. (RC 1-2)

On accommodation, Chrodegang insists that the “canonical clergy” should all sleep together within the enclosure. (RC 3) Most are to sleep in the common dormitory, the seniors interspersed with the juniors to keep order. At a period when most men slept in common, the retainers of great lords sleeping in the Great Hall among the dogs and straw, this provision would seem perfectly natural. Nevertheless some, with the bishop’s permission, can have lodgings (mansiones) of their own, still within the walls of the enclosure. In this case they again need the bishop’s specific permission to have junior clerics as assistants or servants, and the bishop is to keep a strict eye on their behaviour. Other than members of the community of canonical clergy, no other men are to enter the enclosure except occasional guests for meals (leaving their weapons at the door), and workmen as necessary. Women are never allowed in. Minor clerics from outside may come in to serve the older ones. As we have already seen, they are also to come in for Chapter on Sundays, and for the morning office. (RC 8)

When the first bell rings for Compline, all the canons are to return home, in time for the second bell. This is the moment when the enclosure shuts for the night: silence is to be kept, as in a Benedictine house, and no one is to go in or out until after Prime. The exception is that outsiders may come in for Vigils, which is the only opportunity for those locked out to get back in. Canons who stay out deliberately, or with contrived excuses, are to be punished. Otherwise visits outside at night can only be for “a reason so compelling that whoever is in charge can explain it to the bishop”, which would seem to indicate night calls to those in danger of death. (RC 4)

The Night Office is made up of two parts, “Vigils” and “Matins” (equivalent to the later “Matins” and “Lauds”). Vigils begins well after midnight, so that the canons have had sufficient sleep, for they will not be going back to bed again. The interval between Vigils and Matins is to be used either for reading or meditation: it is to last for as long as it takes to recite forty or fifty psalms (a usual way of measuring time). The implication is that the canons remain in their places in the church until the end of Matins. They then celebrate Prime in the Cathedral of St Stephen. This implies that one of the other churches within the enclosure was used for the night office, presumably a smaller, less draughty, building. All this provision is very similar to monastic practice. (RC 5, cf. RB 8)

During the day, the canons have their duties either in the enclosure or in

the city, but when the bell rings for Office, they are to come back to the cathedral if they are near enough. (The Rule only mentions None, but the same must have applied to Terce and Sext) Failing that, they are to celebrate the Office wherever they be. The psalms for the Day Hours are the same most days of the week, so it would not be difficult to recite them from memory. St Benedict makes much the same provision. (RC 6, RB 50)

Chrodegang returns to the importance of the Divine Office, and the need for proper reverence and attention. This is a commonplace of spiritual writers from Cassian onwards, for the very regularity of the Office can easily lead to carelessness in its celebration. He repeats chapter 19 of the Rule of St Benedict almost verbatim, adding the special prohibition of carrying clubs or staves into the church unless they are really necessary. He tells us that this last is a rule he observed during his visit to Rome, and has been ratified by his own diocesan synod: it conjures up implausible visions of junior clerics indulging in quarterstaff during the long Vigils (RC 7, RB 19).

Chrodegang's Canons are expected to attend Chapter daily, if they are resident within the enclosure, and once a week if they are resident outside (RC 8). This is an occasion for instruction, "to hear the Word of God", and practical administration. A chapter of the Rule is to be read every Monday, Tuesday, Thursday and Saturday, and suitable homilies on the remaining days. The meeting is obviously called "chapter" from this reading, and the term "Chapter" thus came to be applied to the corporate body of Canons themselves. The practice is familiar in Benedictine monasteries, although not actually legislated in the Rule. St Benedict speaks instead of "calling the brethren to council", and there is only one minor verbal echo of his text in that of Chrodegang here<sup>18</sup>. After Prime the canons are to return to their lodgings to vest for Chapter, and the non-resident clergy are also to be "vested in chasubles and the usual vestments" before they come to Sunday Chapter. The implication is that at this period all the clergy, not only the priests, wore chasubles, and that they would be worn for Chapter as well as for Mass, contrary to later practice. Senior clergy who have juniors to serve them are to ensure that these juniors have chasubles (RC 3).

After Chapter the clergy are to go to work (RC 9). In a passage drawing heavily on St Benedict, Chrodegang urges the necessity of each canon to have some occupation, either personal or communal, though without specifying

---

<sup>18</sup> RB 3: *ideo autem omnes ad consilium vocari diximus*; RC 8: *Ideo autem cotidie ad Capitulum omnes venire constituimus*.

what sort of occupation. Obviously the daily maintenance of the community and its buildings would be necessary, domestic cleaning, cooking, gardening and so on. For the priests, presumably, the work would be the care of the people, and for the younger boys it would be study.

St Chrodegang also follows St Benedict closely in his provisions for those going on a journey (RC 10, cf. RB 50), on the good zeal which the servants of God should have (RC 11, cf. RB 72), and that it is the duty of the superiors to maintain discipline, so that no one should take it on himself to punish or to defend another (RC 12-13, cf. RB 69-70).

The chapter on Confession is important (RC 14), as a witness to the development of this sacrament. In the time of St Benedict private confession was regularly practised, but it was not considered to be part of the sacrament of Penance.<sup>19</sup> The latter was a rare and public occurrence, and certainly not routine. Indeed until the sixth century at least no one who had ever received the sacrament of penance could be ordained deacon or priest, and those in major orders could not receive the sacrament.<sup>20</sup> Now Chrodegang, after quoting Scriptural and Patristic texts, decrees that each of his clergy must make a sacramental confession at least twice a year, and more often if necessary. He may confess only to the bishop, or to another priest specifically delegated by the bishop: it is strictly forbidden to choose another confessor in the hope that he will be more lenient than the bishop. The almsfolk of the city are also expected to confess twice a year. (RC 34) Clergy, including those who are in minor orders, are expected to receive Holy Communion worthily on every Sunday and major feast.

Chrodegang's chapters on serious faults (RC 15-19) incorporate many passages and themes from St Benedict's equivalent chapters (RB 23-28, 43-46), but Chrodegang has rewritten them and rearranged them considerably. He considers it possible that his canons will be guilty of serious sins and crimes, murder, adultery and burglary not excluded, and provides for a prison sentence, followed by a period of penitential life within the community. The sentence of excommunication was then common, and the sight of laypeople and clerics undergoing a period of canonical penance would have been perfectly familiar. During this time the penitent abstained from Holy Communion, remained at the church door during the Office, and ate separately from

---

<sup>19</sup> Routine confession of minor sins is the fifth degree of humility, RB 7; cf. also RB 46.

<sup>20</sup> See Council of Orange, A.D. 441, canon 4 (Mansi VI, c. 435) contrasted with Leo I, epistle 167 (Mansi VI, c. 305).

the rest of the community, who were forbidden to associate with him. Since penance was public, so was absolution. For minor faults a canonical penance was only applied if the culprit was obstinate in refusing to ask forgiveness: appropriate punishments were applied in proportion to the degree of guilt, and the readiness to confess. Chrodegang includes St Benedict's provision that the really incorrigible should be subjected to corporal punishment. (RC 17, cf. RB 23). He also uses St Benedict's metaphor of the superior as a skilled doctor, treating each patient as an individual with specific problems and needs; "the medicine should be tempered to the disease, for not even a saintly doctor can cure injuries any other way." (RC 19, cf. RB 28)

From the specific penance imposed on sinners, Chrodegang turns to the collective penitential seasons of the Church's year. (RC 20) Lent is to be kept by the canons as a sort of annual retreat: they should eat sparingly, with only one meal in the day, and always in the refectory with the others. More time is to be devoted to study, and they are not to go out of the enclosure more than necessary. At other times of the year the discipline varies, as it does for St Benedict. (RC 20, cf. RB 49) As an afterthought, Chrodegang allows the bishop to moderate the abstention from meat as he may consider best. This paragraph seems to be an addition, though it is found in all manuscripts. A further addition, found only in the Vatican MS, is specifically attributed to Archbishop Anghilram, introduces the Octave of Pentecost as a festal season, a "second Pasch", when all may eat meat.

Thought of food turns St Chrodegang's attention to the refectory, the rations and the rota of cooks. The refectory is arranged in seven tables, for the clergy in their several degrees, the seventh being for those canons living out in the city when they come in on Sundays and festivals. All are to arrive on time, and enter together. Grace is said, and silence preserved, as they listen to the readings. Readers and servers may have a morsel to sustain them before the meal, the implication is that they eat their meal after the others have finished. Canons are not to frequent the refectory other than at meal times, nor take anything out of it. Guests, lay or cleric, may only be admitted with the superior's permission. This provision is explicitly extended to minor clerics who live outside but enter the enclosure to look after the older ones. In all this, Chrodegang follows established Benedictine custom, though without explicitly quoting the Rule of St Benedict other than in brief phrases.

The measure of food and drink varies depending on the time of year. Quantities are not specified: they receive "enough" bread, or a "portion" of meat, and so on. The diet includes fish, vegetables (*legumen*), bacon (*lardum*)

and another unspecified dish (*cibarium*). When supplies are short, the bishop is to compensate as best he may. When it comes to drink, Chrodegang again is less specific than Benedict, making an allowance in “cups” (*calices*), a diminishing number depending on rank. If wine is in short supply, it is to be replaced with beer, and the brethren are not to grumble. Those who abstain from wine are expected to drink beer. He ends this chapter with a warning against drunkenness, quoting here St Benedict and the wistful thought that in an ideal world they would not drink wine at all. (RC 23, cf. RB 40) The chapter on the cooks, and how each are to take a turn in the kitchen, follows St Benedict very closely, except that the superiors, the cellarer and the wardens of the three churches within the enclosure are exempted (RC 24, cf. RB 35).

The Rule then turns to the superiors of the congregation, the Archdeacon and the Primicerius (RC 25). Here there is a major difference with St Benedict, for the latter envisaged his abbots being elected by all the monks, or at least, notoriously, by the wiser among them (RB 64). Moreover he is to consult them, even the youngest, and be guided by their advice (RB 3). St Chrodegang, on the other hand, has no specific superior for the community, but entrusts it to the care of the diocesan officials appointed by the bishop. All decisions are taken by these superiors with no consultation at all, and the bishop himself has functions to play with regard to the community directly. Here, surely, is the greatest difference between Chrodegang’s rule and that of the Oratory. Chrodegang does, however, incorporate a whole paragraph of St Benedict into his text, on the encouragement and admonition of the brethren, as well as one urging prudence and restraint. Of the superiors named, the Archdeacon is of course a usual official of a diocese, with particular responsibility for all the clergy. He is not exclusively concerned with brethren living in community. Their particular superior, therefore, must be *primicerius*, a title which implies the “first on the list”, hence a first among equals. (The word is so unusual that the later manuscripts are unsure of it, one often changing it to *primitarius*, another to the more familiar *propositus*). The bishop himself has a function to play with regard to the community directly.

The Cellarer is described almost exactly in the same terms as by St Benedict (RC 26, cf. RB 31) as is the Porter (RC 27, cf. RB 66) although Chrodegang gives more practical instructions about locking up the enclosure after Compline and handing the keys to the superior. The chapter on the sick (RC 28) makes similar provisions to those of St Benedict, though there are only very brief quotations from the older Rule (RB 31 and 36). The responsibility lies on the superiors in turn, from bishop to Archdeacon to *primicerius*,



unless the sick canon has private resources sufficient for his needs. An infirmary is to be provided within the enclosure.

A chapter follows on the clothing and shoes of the canons, and their firewood. (RC 29) The distinctive garment seems to be the a cappa, a hooded cape or short cloak, presumably the ancestor of the canon's almuce or mozetta of more recent times. These are supplied new to the seniors every year, and the old ones passed on to the juniors undamaged, on specified days. In addition they have *sarciles*, woollen sewn garments, presumably tunics, and *camisiles*, under garments - the word is cognate with modern French chemise and even camisole. These garments are allocated, with preference to the seniors, or they may be given the wool to have their own made. They also receive a pair of leather boots and four pairs of sandals. The allocation for firewood is to the value of four pounds a year, to be paid out of the revenue of the country estates. This is presumably for the entire canonry, as four pounds would be a very lavish expenditure on firewood for one man alone. The clothing and shoes are also to come from these rents, or from the common fund of the house: excess income can be used for other necessities or kept for the future; any deficit must be made up by the bishop. However a canon with sufficient private income should provide his own clothing and shoes.

A chapter follows on Office and meals on the feasts of saints, which seems to be displaced; it may be one of Chrodegang's afterthoughts (RC 30). The feasts specified are those of Our Lord, the Blessed Virgin, the Apostles and local saints: on these days all the clergy should celebrate Office together, and they should then be entertained to dinner. The bishop himself is to provide the dinner, in his own house on Christmas and Easter, and in the common refectory on certain other feasts: on saints' days it is the archdeacon's responsibility. The former custom of the canons dining in local monasteries on these feast days is to be discontinued: since one of the tables in the refectory is allotted to abbots (RC 21), they were presumably invited in on those days.

There follows a lengthy section about the personal income and property of the Canons (RC 31-2). Chrodegang begins by reminding us that in the early Church all things were held in common, citing the Acts of the Apostles, as do so many monastic writers. However he concedes that this is now impractical for clergy who are not monks, and that therefore he needs to suggest ways to approximate to the primitive spirit of abnegation and sharing.

The first suggestion is for the clerics to make over all their property to the Church, reserving only the use for their lifetime. Property, naturally, meant

lands: these would be transferred by a legal deed to the episcopal church, or to the congregation of canons. From the revenues of these lands the canon would support himself. The second option, for those unable to go so far, is for the canons to retain ownership of their property, but to be entirely self-supporting. This is still a form of charity, since it relieves the church of the necessity of supporting these clerics, leaving funds available for other purposes. We can recognise this position as that of St Philip, *habeant, possideant* but at the same time *suis stipendiis militant*. What Chrodegang will not tolerate is the idea of a propertied canon still expecting a stipend from the Church.

Chrodegang proceeds to make specific regulations about the way in which a deed of gift is to be drawn up, and handed to the bishop in person in the Church of St Paul, one of those within the enclosure. The bishop can then give him a voluntary mandate (*precaria*) for the usufruct of the property during the canon's lifetime. Moveable property remains his to do as he likes with, as long as he pays his way, and after his death is to be divided among the poor and the clergy: he has the right to appoint an executor to arrange this. He loses all rights over the immoveable property. There remains the option, however, for a canon on joining the congregation to renounce all property whatsoever, in which case the bishop must provide for his needs.

Donations made by the faithful may be kept by the priests, if they are given to one specifically, as what we now call a Mass stipend. Donations to the community are to be held in common. What appears to be another afterthought is the provision that there is a limit on how many such donations a priest may accept personally, rather than sharing the donation, and with it the obligation of prayer for the donors, among the whole community. Chrodegang does not specify the limit, but leaves it to the superiors to moderate (RC 32).

Another chapter which must be an afterthought is that making further provision for the way canons, including non-residents, are to appear for Chapter and Mass on Sundays and major feasts. This expands the instructions already given in a previous chapter (RC 33, cf. RC 8). The final paragraph of the chapter appears only in the two latest manuscripts, and may be a further addition: it provides for Vigils being celebrated in churches outside the enclosure, presumably as the population had grown, but that all the brethren must still get back to the enclosure for Chapter. Only in this chapter is the bishop referred to as *pontifex*, which confirms the suspicion that it is additional material.

The final chapter (RC 34) turns its attention to the laity. It looks authen-

tic, and is certainly intended to be the last chapter. The subject is the *matricularii* who live in *matriculae* in the city. The most probable explanation is that the poor were registered on a roll (the original meaning of *matricula*), and lived in almshouses which came themselves to be called *matriculae*. However it has been suggested that these are servants, on the payroll (*matricula*) of the clergy. In any case, Chrodegang is concerned for their spiritual welfare, which had been neglected. Twice a month they are to come to the cathedral for spiritual instruction. They have the opportunity for confession, and must in any case go to confession twice a year. Failure to attend is to be punished, even to the extent of expulsion from the *matricula*. A final paragraph, which is missing from the earliest manuscript, provides a dole for these *matricularii*. Rations of bread, bacon and cheese were to be given out regularly, and wine, curiously, during Lent. The annual total needed is worked out - two hundred *modia* of grain (approximately ten tons), sixty sides of bacon, twelve *pensae* of cheese (probably about half a ton) and 216 gallons of wine. Also wood will be needed to bake the bread. The grain is to come from the episcopal estates in *Warmacinse* - not yet identified. Any excess is to be given to "other" poor people, which implies that the interpretation of *matricularii* as poor almsfolk is correct. This section is the only place in the Rule which refers to the archbishop, which implies that it is another one of Chrodegang's afterthoughts.

## Conclusions

The Rule of Chrodegang, if we except the suspected afterthoughts, is a carefully structured and planned treatise, on the essential requirements for community life: first humility (RC 1-3), then the Divine Office (RC 4-7), other occupations (RC 8-10), discipline (RC12-20), provisions (RC21-24), officers and their duties (RC 25-28), clothing (RC 29), finance (RC31-33) and the ministry to the poor (RC 34). Although the obvious source is the Rule of St Benedict, Chrodegang uses the material in his own way, sometimes copying Benedict word for word, more often simply echoing his phrases, often in quite different contexts. There is, to be honest, a more coherent structure in Chrodegang than in the Benedictine or other comparable Rules. The appearance of added sections is consonant with an attentive pastor and his successor modifying the Rule as a result of experience.

If the structure of the Rule is admirable, the language and grammar are not. Latin is here well on the way to becoming a modern language, with the

appearance of a definite article (still hovering between *ille* and *ipse*) and very hazy ideas of case endings for nouns and adjectives. The two later manuscripts make attempts at improving the grammar from time to time, but they are still very far from classical standards. Chrodegang emerges as a competent organiser, well acquainted with the Scriptures and the Rule of St Benedict, but clearly not classically educated: much what we should expect from an upbringing in an Austrasian monastery. He refers often to the “fathers”, but never quotes them, and only refers to one by name, the spurious Prosper of Aquitaine (really Julianus Pomerius).

It is this lack of erudition, one fears, that is the reason for the rapid disappearance of Chrodegang’s Rule. The new classical learning promoted at the Court of Charlemagne meant that a new and much more erudite rule was required, and this was provided by the Council of Aachen in 816. That was to become the standard throughout the Empire - but three of the surviving manuscripts of Chrodegang postdate Aachen, showing that at least in some quarters the older Rule was still observed and copied. It was thus possible at a later date, probably towards the end of the tenth century, for a combined and expanded Rule, incorporating portions of Chrodegang as well as Aachen, to be produced. This Longer rule, together with that of Aachen, will be examined in future articles.

*Jerome Bertram, C.O.*

## LA LIBERTÀ IN SAN FILIPPO

Nato a Firenze nel 1515, san Filippo visse poco più che ragazzo la stagione eroica che fra il 17 maggio 1527 (cacciata dei Medici), e il 6 luglio 1531 (ritorno di Alessandro dei Medici), vide la restaurazione del governo popolare, la disperata difesa delle libertà democratiche intrapresa dai fiorentini contro le forze congiunte del Papa e degli imperiali, il ripristino del potere mediceo dopo l'inevitabile sconfitta. La sua giovane età gli impedì forse di comprendere appieno la reale portata di questi avvenimenti, ma non di intuirne seppur confusamente la gravità attraverso i discorsi, i commenti e le interpretazioni che intorno ad essi venivano quotidianamente svolgendosi nell'ambito familiare e in quello, altrettanto assiduamente frequentato, del convento di San Marco, culla dei fermenti anti-medicei fin dal tempo del Savonarola, e poi centro di resistenza al loro potere.

Per capire il carattere di san Filippo, non si può prescindere dalla sua frequentazione giovanile del convento domenicano, che ne costituì la prima e determinante matrice e lasciò tracce indelebili nella sua personalità, arrivando perfino a condizionare il suo destino, se è vero che nella decisione paterna di allontanarlo da Firenze, avviandolo ai traffici dell'impresa cassinese dello zio Romolo, gioca anche l'intento di preservare il ragazzo dalla vendicativa animosità medicea contro gli sconfitti avversari piagnoni, di cui il notaio ser Francesco era notoriamente un rappresentante.

Le tendenze e gli umori respirati a San Marco riaffiorano inequivocabilmente negli atteggiamenti e nello stile di vita di san Filippo, non a caso considerato a Roma un savonaroliano, nonostante l'estrema cura con cui egli si tenne sempre lontano dai circoli anti medicei attivi in città, primo fra tutti quello gravitante attorno a San Giovanni dei Fiorentini, che infatti tentò invano di coinvolgerlo nella cura della Chiesa e delle sue attività.

La libertà concepita da san Filippo non riveste infatti valore politico, ma morale, e va comunque sempre intesa entro i limiti imposti dalle leggi e dalle direttive della gerarchia. L'ansia di rinnovamento della Chiesa, che condusse Savonarola fino al supplizio del rogo, e che nel ricordo del frate san Filippo apprese fra le mura del suo convento fiorentino, non spinse mai il di-

scepolo alla ribellione: rispose alle accuse di “ambitione e superbia” mosse contro di lui da chi non aveva compreso l’originalità del suo apostolato: “io ve dico, che questa è opera di Dio, et non se deve impedire, et che se guardi dell’ira de Iddio”<sup>1</sup>, e, come testimoniò Simone Grazzini, “commisse a tutti li suoi figlioli, che non le andassero dietro, perché voleva obedire”<sup>2</sup>. Per San Filippo infatti la libertà costituiva soprattutto una categoria dello spirito, da coltivare liberandosi da ogni interesse terreno e mondano: per questo non ricercò mai onori, cariche, privilegi o prebende di sorta, rifiutando perfino il modesto salario offertogli dalla comunità gerolimina per servire come cappellano la Chiesa di piazza Farnese, “*offerens servire velle arbitrio suo*”<sup>3</sup>; né mai permise che li cercassero i suoi, solo per ubbidienza accettando che su alcuni di loro cadesse la scelta pontificia che ne fece vescovi e cardinali. Per sé, San Filippo scelse invece la condizione di semplice prete, sciolto da qualsiasi impegno, perfino quello modestissimo di parroco: a riflettere sulla eccezionalità dei risultati ottenuti partendo da questa sua posizione priva di ogni autorità, si dovrà riconoscere che in questo consiste appunto l’aspetto più straordinario e più autentico della sua grandezza. Conseguenza primaria e diretta di questa libertà interiore fu il rispetto più totale per la libertà altrui, che egli non si permise mai di coartare. I suoi più devoti discepoli, come il candidato Pietro Consolini e il sempre vigile Germanico Fedeli, e perfino l’autorevole cardinal Cusani ricordavano di averlo sentito ripetere che “chi vol essere facilmente obedito, comandi poco”<sup>4</sup>; e a questo principio si mantenne fedele sempre, sia come direttore spirituale che come capo della comunità che si era andata formando intorno a lui. Come retaggio della sua giovanile esperienza fiorentina, conservò l’insofferenza per ogni forma di potere assoluto in quanto limitazione della responsabilità dei singoli, base di ogni libertà: su questo principio volle che si reggesse l’istituto nato dalla sua intuizione, e che egli concepì come “una casa tale, che vi potesse stare ogni persona, che volesse lassare il mondo per salvarsi, non havendo animo di religione”<sup>5</sup>, e che

<sup>1</sup> Testimonianza resa da Marcello Ferro in: *Il primo processo canonico per San Filippo Neri nel Codice Vaticano Latino 3798 e in altri esemplari dell’Oratorio di Roma*, a cura di G. INCISA DELLA ROCCHETTA - N. VIAN, vol. 1, Città del Vaticano, 1957, d’ora in poi *Processo*, 81.

<sup>2</sup> *Processo* I, 24.

<sup>3</sup> A. CISTELLINI, *San Filippo Neri, l’Oratorio e la Congregazione oratoriana. Storia e spiritualità*, vol I, Firenze, 1989, 38.

<sup>4</sup> Cfr. le testimonianze rese da Agostino Cusani, *Processo* II, 36; da Germanico Fedeli, *Processo* III, 278; da Pietro Consolini, *Processo* II, 115.

<sup>5</sup> Testimonianza resa da POMPEO PATERI, *Processo* III, 157.

poi divenne una libera società di sacerdoti impegnati ad esercitare il proprio ministero e conviventi sotto un unico tetto secondo norme liberamente accettate e comunque non vincolanti. Al momento di compilarne una prima stesura, San Filippo si fece promettere che i confratelli “*numquam institutionem Congregationis immutarent, et ideo numquam se voti vinculo aut sacramenti obstringerent*”: un punto su cui ritornano, concordemente, molti altri testimoni al processo<sup>6</sup>, che insieme ricordano anche la sua volontà che in esse si tenesse buon conto del “parere di alcuni Padri di casa”<sup>7</sup>. Il “*nexus charitatis*” doveva costituire l’unico vincolo per i membri della Congregazione, liberi in qualunque momento di sottrarsi a un impegno a suo tempo liberamente accettato, per intraprendere un diverso cammino.

Dalla libertà intesa come diritto inalienabile dell’individuo, legittimato da Cristo stesso, morto sulla croce per garantire gli uomini di vivere “*in libertatem gloriae filiorum Dei*”, deriva direttamente il modo in cui san Filippo concepì gli altri due elementi basilari della sua spiritualità, concretamente applicati al suo stile di vita: l’ubbidienza, intesa come volontaria sottomissione alle norme, secondo il dettato biblico “*Beatus qui potuit transgredi et non est transgressus*” (Eccl. 3,10), e la carità, basata sulla preventiva comprensione della natura e delle esigenze dell’oggetto dell’azione caritativa, e sul conseguente rigoroso rispetto di entrambi questi elementi.

San Filippo si rivelò maestro insuperabile nell’esercizio di questo tipo di carità, sia nel campo dell’assistenza materiale, cui si dedicò nei suoi primi anni romani, indirizzando i propri sforzi non secondo i propri gusti e le proprie inclinazioni, ma rivolgendoli soprattutto ai settori, come quello ospedaliero, dove maggiore appariva il bisogno, e carenti le forze, sia in quello, ben più delicato, dell’assistenza spirituale. Qui il suo originalissimo concetto di carità ebbe modo di rivelarsi non soltanto nel modo più completo, ma anche attraverso manifestazioni di stupefacente modernità, soprattutto quando la sua azione pastorale si rivolse al recupero di quanti, istituzionalmente, come gli ebrei e gli zingari, o volontariamente, come gli eretici e le cortigiane, si collocavano al di fuori della comunità del popolo cristiano.

Alla metà del secolo XVI le condizioni di vita di queste categorie apparivano estremamente precarie. Zingari e cortigiane soprattutto non godevano di alcuna tutela giuridica, i primi perché non inseriti in alcun organismo statale, comunale o feudale che potesse assumerne eventualmente la difesa, e le

---

<sup>6</sup> Cfr. fra le altre la testimonianza resa da Germanico Fedeli, *Processo III*, 249.

<sup>7</sup> *Ibid.*

seconde perché, in quanto donne, prive di personalità giuridica, e in quanto cortigiane poste al di fuori delle strutture istituzionalmente deputate ad esercitarla in loro vece, e cioè la famiglia o il monastero. Zingari e cortigiane erano perciò considerati oggetti e non soggetti di diritto, al contrario degli eretici e degli ebrei, su cui però vegliava, implacabile e severo, il Tribunale dell'Inquisizione.

Paolo III l'aveva creata nel 1542, in difesa di un'ortodossia sempre più assediata dalla libera critica protestante, ma Paolo IV, a partire dal 1555 ne aveva ampliato le competenze e poteri, e ne aveva aumentato il rigore. Qualunque comportamento o iniziativa che suonasse come una deviazione ai canoni di comportamento e di dottrina stabiliti dalla gerarchia ecclesiastica, venne inesorabilmente perseguita e punita: san Filippo stesso non sfuggì a questo controllo, perché la stessa originalità di alcune iniziative dell'Oratorio le rese incomprensibili e perciò sospette agli occhi di un rigorosissimo tutore dell'ortodossia come san Pio V che le sottopose, discretamente, a un'inchiesta affidata a due domenicani di specchiata dottrina, Paolino Bernardini e Alessandro Franceschi, incaricati di frequentare in incognito le libere riunioni di San Girolamo per accertarsi della loro ortodossia.

In questo clima di repressione e di sospetti gli eretici cominciarono a salire sul rogo (il primo si accese a Roma nel 1553, per un francescano già insegnante di teologia a Bologna), e gli ebrei furono isolati nei ghetti (quello romano si chiuse su di loro nel 1555) e poi obbligati alle prediche settimanali organizzate dal Cardinale Vicario, scandite dagli schermi della plebe e dagli insulti cui i predicatori abitualmente ricorrevano quale unico mezzo per far intendere la ragione a un popolo "carnale e stolto". Quanto alle cortigiane, cominciò anche per loro il lungo calvario delle misure via via adottate dai Papi, Cardinali Vicari e Governatori di Roma, nel tentativo di estirpare questa piaga sociale: dall'allontanamento forzato dalle zone dove maggiore era la loro concentrazione, e più clamoroso lo scandalo (Pizzomerlo, 1549; piazza Padella, 1565; Borgo, giugno 1566; Palazzo Sforza, 1580), all'espulsione da Roma in termine di sei giorni, e di dodici dallo Stato (1567), fino alla reclusione, al pari degli ebrei, in appositi "serragli" (quello di Roma, dopo molte incertezze e proteste da parte degli abitanti, specialmente di Trastevere, fu stabilito a Campo Marzio, nell'area quasi disabitata fra l'Arco di Portogallo, all'altezza dell'Augusteo, e piazza del Popolo, 1566), passando per l'obbligo di maritarsi, quando disponessero di una dote adeguata calcolata in 300 scudi nel 1568; senza preoccuparsi se, fra espulsioni e reclusioni, molte ne finissero "morte in strada, e altre negate nel Tevere da gente morsa dall'ava-



ritia e dall'avidità di guadagno di quei denari, che portavano con loro", e che spesso arrivavano a somme considerevoli. Né sorte migliore fu decretata a ruffiani e sodomiti, altra grande piaga di una società obbligata in gran parte al celibato: passibili di morte i primi, ove la loro azione corruttrice si fosse rivolta a minorenni, secondo le disposizioni impartite da Paolo IV nel 1558, e avviati senz'altro al rogo i secondi, come i sette portoghesi sorpresi dai birri a Porta Latina e bruciati nel 1555.

La repressione per tutti costoro costituì l'applicazione pratica delle direttive tridentine per la difesa dell'ortodossia e la moralizzazione dei costumi, ed esplose, come dimostrano le date dei vari provvedimenti, negli anni centrali del secolo XVI, gli stessi in cui anche san Filippo, divenuto prete nel 1551, iniziò la sua battaglia intorno a questi due problemi centrali della Chiesa del '500: ma i suoi metodi e i suoi criteri si rivelarono subito profondamente diversi.

Per moralizzare i costumi egli privilegiò infatti l'azione capillare quotidiana nel vivo del tessuto sociale romano nel suo complesso, convinto com'era che, una volta bonificato il terreno, si sarebbe tolto alla mala pianta della corruzione l'alimento necessario alla sua sopravvivenza ed al suo sviluppo: per questo le testimonianze contemporanee accennano soltanto generalmente alle molte cortigiane che egli persuase "ad entrare alle Convertite, et altre a maritarse"<sup>8</sup>, ed alla sua disponibilità a praticare "con li più peccatori che fossero...pubblici usurai e sodomiti"<sup>9</sup>; ma ove non si voglia riconoscere in questi accenni solo un volenteroso tentativo di iscrivere l'azione di san Filippo anche in questo campo entro i canoni di intervento indicati dalla gerarchia ecclesiastica, si possono riconoscere in questo suo comportamento i caratteri tipici del suo stile, sempre comunque contrario a sistemi impositivi ispirati a costrizioni o violenza. Indurre i peccatori al ravvedimento togliendo loro ogni concreta occasione di peccare costituiva infatti tutto sommato una maniera indiretta di rispettarne l'autonomia e le libertà di azione e di giudizio, riconducendo la loro conversione nell'ambito della libera espressione della loro volontà, posta comunque in condizione di valutare liberamente le conseguenze del loro peccato.

Ma lo stile e l'azione di san Filippo appaiono ancora più sorprendentemente innovativi, per non dire "rivoluzionari", soprattutto nei confronti degli altri "diversi", ebrei, zingari ed eretici, cui per la prima, e per lungo tem-

---

<sup>8</sup> Testimonianza resa da Giovan Francesco Bordini, *Processo III*, 106.

<sup>9</sup> Testimonianza resa da F. Borromeo, *Processo III*, 360.

po unica volta, san Filippo ebbe il coraggio di riconoscere il diritto alla propria “diversità”, in un clima in cui, come si è visto, questa “diversità” era avvertita come colpa. Tutte queste persone erano infatti per san Filippo prima di tutto uomini, e come tali figli di Dio da trattare con il rispetto dovuto ai propri simili in nome della comune condizione umana. Con i quattro fratelli Corcos, giovinetti non ancora ventenni, membri di una delle famiglie più ricche dell’ebraismo italiano, e perciò al centro degli sforzi con cui i cattolici ne ricercavano la conversione, e i loro correligionari si battevano per mantenerli nella fede dei padri, san Filippo si spinse ancora più in là, sfiorando, apparentemente, il limite della bestemmia. Glieli portarono a S. Girolamo nel 1581, e lui li accolse gioiosamente, offrendo frutta e dolci, e poi mise in gioco per loro la propria fede e la propria salvezza, i principi della Chiesa e le verità del Vangelo, come posta per la loro conversione, proponendo di misurarli, alla pari, con i principi e le verità della loro fede, con questa stupefacente affermazione conservataci dal ricordo di uno dei quattro, Rubens che poi si chiamerà Ippolito: “che se la legge nostra era bona, lui si voleva fare hebreo; altrimenti, se la legge di Christo era bona, che ci facessimo christiani”<sup>10</sup>. Il più compiuto, spontaneo, commovente riconoscimento per tanta serena comprensione umana e disponibilità, gli venne tributato qualche anno più tardi da un altro dei quattro, Salomone, che poi si chiamerà Agostino e nel 1602 si farà prete della Congregazione, e che al processo candidamente dichiarò: “e a me mi piaceva andar dal Padre, più che dalli altri”.

Ancora e sempre uomini, da giudicare in base alle proprie azioni, e non per la loro condizione sociale, considerò gli zingari arrestati in quel di Bommarzo e senz’altro avviati al remo sulla galera in allestimento per la prossima spedizione di Lepanto, a spese di Paolo Giordano Orsini, secondo la normale prassi del tempo, per cui l’arruolamento forzato costituiva il miglior sistema per liberarsi di vagabondi e accattoni.

Al Papa, che era il terribile Pio V, sdegnato non contro il procedere dell’Orsini, ma contro coloro che ne avevano condannate l’arbitrarietà e la illegittimità, San Filippo discretamente e sommessamente ricordò “che non li pareva si potessero mandare in galera senza legittima causa”<sup>11</sup>.

Ancora e sempre uomini considerò i tanti detenuti nelle prigioni del Sant’Uffizio, da lui aiutati in vita e soprattutto assistiti in morte pietosamente comprendendone la fragilità, le debolezze e gli errori, da cui molti riscattò

<sup>10</sup> Testimonianza resa da Ruben Ippolito Corcos, *Processo I*, 92.

<sup>11</sup> Cfr. testimonianza resa da Antonio Gallonio, *Processo I*, 179.

con un metodo che fece scuola, tanto che a lui e ai suoi il Sant'Uffizio affidò nel 1581 l'assistenza spirituale all'interno delle proprie carceri.

Il segreto del suo successo con questo tipo di personaggi consisteva ancora una volta nella ricerca della loro umanità, come denominatore comune da riconoscere anche negli eretici, in quanto anche loro membri del popolo di Dio, e da riportare in superficie attraverso un linguaggio semplice, che si richiamasse alla concretezza del dettato evangelico, rifiutando ogni coinvolgimento in questioni teologiche e scritturali: un linguaggio che era poi lo stesso impiegato con i modesti e pii frequentatori dei sermoni: come questi ultimi infatti andavano liberati dalla loro ignoranza per elevarli a comprendere le autentiche verità della fede, così anche gli eretici andavano liberati dalle scorie di giudizi viziati da eccessivi e inutili funambolismi intellettuali.

Dei molti successi ottenuti (e basti per tutti ricordare il nome famoso di Pietro Carnesecchi<sup>12</sup>), uno soprattutto fece epoca, per la personalità del condannato, per la drammaticità delle circostanze, e per la rapidità con cui san Filippo riuscì ad avere ragione della sua ostinata resistenza, trionfante degli attacchi di teologi e controversisti famosi, ma rapidamente trasformata da san Filippo in una solenne e pubblica abiura.

Nei racconti dei testimoni, e negli "avvisi" compilati dai cronisti del tempo, la scena rivive in tutta la sua vivacità, come nelle sequenze di un film, dominata da un san Filippo in azione con molto coraggio e molta energia.

La mattina del 19 febbraio 1583 san Filippo, allora residente a San Girolamo della Carità, fu informato che Giacomo Massilara, più noto come Paleologo, frate domenicano sfratato e concubino, era stato fatto uscire dal carcere di Tor di Nona per essere bruciato vivo a Campo dei Fiori. A quel tempo era quasi settantenne, con un fisico provato dalle malattie e dell'età; ma non esitò a correre incontro alla folla che fra scherni e insulti inseguiva il condannato per non perdersi lo spettacolo della sua morte; e "in quella calca di gente" lo raggiunse al Pellegrino, all'altezza "delle botteghe dell'erbaroli", senza più lasciarlo fino allo steccato, dove dovette imporsi con tutta la sua energia e autorità "alli ministri", che lo stavano già legando al palo ("Non mi riconoscete? Fermatevi") e ottenendo l'abiura solenne e la sospensione della sentenza, che fu eseguita solo due anni dopo su un Paleologo pentito e riconciliato con la Chiesa, decapitato nel cortile del carcere di Corte Sevela. E a questo punto scomparve, lasciando ad altri il merito di questa conversione.

---

<sup>12</sup> Sull'assistenza al Carnesecchi che "morì cattolico", cfr. la testimonianza resa da Germanico Fedeli, *Processo III*, 254.

Il suo successo, là dove avevano fallito i migliori teologi, risiedeva ancora una volta nell'applicazione del suo metodo, valido per tutti gli uomini e in tutte le circostanze, e basato sulla sua capacità di porsi sempre e umilmente sullo stesso piano del suo interlocutore, che quindi finiva per vedere riconosciuta la propria natura e la propria personalità: un rispetto che derivava a san Filippo appunto dal suo modo di intendere la libertà e che produsse risultati più abbondanti e duraturi di quelli ottenuti con la coercizione e la forza.

Un rispetto che san Filippo estese ad abbracciare non solo gli adulti, uomini donne peccatori e diversi, ma anche i ragazzi, liberi di esprimere anche rumorosamente le proprie energie e la propria vitalità in un'epoca in cui anche un santo come Gerolamo Emiliani li costringeva a lunghe ore di immobilità in un lavoro scandito dalla recitazione dei Salmi, fino a raggiungere tutti gli altri esseri viventi, compresi gli animali (e basti ricordare la sua gatta rossa, rimasta a San Girolamo per non disturbarne le abitudini).

La famosa frase "State buoni se potete", che in realtà egli non pronunciò mai, poté essere coniata ed essergli attribuita proprio perché in fondo riassumeva ed interpretava perfettamente il suo stile: uno stile talmente innovativo da apparire perfino anacronistico per il suo tempo, e comunque talmente attuale da essere posto ancora oggi alla base di un certo tipo di rapporto umano, e talmente arduo nella sua applicazione che il cammino per vederlo pienamente realizzato appare ancora lungo da percorrere, e tutto sommato ancora incerto come riuscita e come durata.

*Maria Teresa Bonadonna Russo*

## “ORATORII SPIRITU MENS ET COR INFORMENTUR”

El presente trabajo busca proponer los ejes<sup>1</sup> de la formación oratoriana, no exclusivamente sacerdotal – ya que ésta última se detalla en las normas del Magisterio reciente – y crear una axiología y lenguaje oratorianos, que permitan el enriquecimiento en esta área fundamental, con las experiencias de cada una de las Congregaciones que configuran la Confederación del Oratorio en sus sesenta años de servicio fraterno.

### Presupuestos

1. Nuestras Constituciones no dedican ni capítulos, ni números específicos al tema de la formación, de acuerdo a los esquemas y modelos más frecuentes en la vida diocesana y religiosa (aspirantado, juniorado, noviciado, filosofado, teologado, etc.), tal vez lo más cercano sea el capítulo IV<sup>2</sup>.

2. Se propone, por tanto, concentrarse en los siguientes números: 7, 57, 64 y 65.

3. Se requiere inspirarse en documentos propiamente oratorianos, iluminados con las normas generales de la Iglesia sobre la formación, en especial sobre la vida consagrada, dentro de la cual queda inserta nuestra Congregación como Sociedad de Vida Apostólica (C.I.C. 731- 732), expuesta en la Exhortación Apostólica postsinodal “*Vita consecrata*”<sup>3</sup> para promover un vocabulario propio: “Ojalá que cada Congregación dedique particular atención

---

<sup>1</sup> Se ha elegido el término *eje* (*asse*, it; *axis*, ing.; *axe*, fr.), pues en español designa: idea fundamental; tema predominante; centro de algo en torno al cual gira lo demás. Así habrá que entenderlo en relación al tema desarrollado.

<sup>2</sup> Cfr. Constituciones et Statuta Generalia Confoederationis Oratorii S. Philippi Neri, aprobadas por la Santa Sede con Decreto de la S. Congregación de Religiosos el 21 de noviembre de 1989, IV, 57-82. De ahora en adelante Const. o Est.

El capítulo IV trata los siguientes puntos: a) De admissione. b) De institutione tyronum. c) De aggregatione, de ordinatione et voce activa. d) De dimissione. e) De exclauratione et discensione.

<sup>3</sup> “*Vita Consecrata*”, sobre la vida consagrada y su misión en la Iglesia y el mundo (25 de marzo 1996), 11. De ahora en adelante VC.

a la formación inicial y permanente de sus miembros y de sus comunidades, para asimilar el ideal transmitido por san Felipe y propuesto de nuevo en los textos constitucionales, con vistas a una creciente vitalidad espiritual y a una presencia apostólica eficaz”<sup>4</sup>.

Sería muy útil recoger los proyectos de las adaptaciones de nuestras Constituciones para descubrir el *sensus* con que los Padres redactores desarrollaron una obra que provenía de una incipiente Confederación en 1942. Relativo al tema de la formación oratoriana, se podría leer en los “Statuta Generalia”<sup>5</sup> de 1943, cinco fines generales<sup>6</sup> que persiguen los miembros del Oratorio y, cinco fines especiales<sup>7</sup>, y los números 9-10 que no aparecerán en las redacciones ulteriores.

4. Abrirse a la rica experiencia, que las distintas Congregaciones poseen, por cultura propia y tradiciones particulares, y ser fieles al espíritu de la Confederación: “Mediante este vínculo fraterno [con las demás comunidades] la autonomía característica de cada casa se abre al don de la caridad concreta y las comunidades confederadas encuentran una valiosa ayuda para crecer en la fidelidad al carisma oratoriano”<sup>8</sup>.

## 1. Desarrollo

### 1.1 “*Informentur*”

El número 64 de las Constituciones, refiriéndose a la Institución de los novicios (“*Tyrones, qui etiam alio nomine appellari posunt*”) menciona que el cohermano al que se le encomiendan los novicios “debe formarlos no sólo en el celo individual por la virtud, celo que debería darse de manera eminente entre los miembros de la Congregación, sino también formarlos de tal manera que lleguen a adaptarse a la vida familiar de la Congregación, pueden ser imbuidos en la mente y en el corazón con el espíritu del Oratorio y

<sup>4</sup> JUAN PABLO II, *Discurso a los Sacerdotes y Laicos del Oratorio reunidos en Congreso General*, 5 Octubre 2000, en “L’Osservatore Romano”, 6.10.2000. De ahora en adelante: JUAN PABLO II, *Discurso 6.10.2000*.

<sup>5</sup> *Constitutiones et Statuta Generalia Instituti Oratorii S. Philippi Nerii, a Sacra Congregatione de Religiosis ex Audientia SS.mi (12 abril de 1943) ad experimentum confirmata*. De ahora en adelante Const. 1943.

<sup>6</sup> Const. 1943, I, 7.

<sup>7</sup> *Ibidem*, I, 8.

<sup>8</sup> JUAN PABLO II, *Discurso 6.10.2000*, § 4.

que de tal forma se compruebe su intención e idoneidad, que lleguen a ser capaces de una verdadera comunión fraterna"<sup>9</sup>.

Este número hace alusión al cánón 646<sup>10</sup> que ilumina y es especificado por el espíritu de los Padres que elaboraron este novedoso número en nuestras Constituciones vigentes. Lo que especifica la formación oratoriana en el noviciado y criterio de idoneidad para la Congregación sería:

- aptitud para la vida familiar de la Congregación;
- conformar la mente y el corazón al espíritu del Oratorio (apostolicidad específica de nuestra Sociedad de vida apostólica);
- capacidad de auténtica comunión fraterna.

## 1.2 "Ad Congregationem natos"

En las Constituciones ("Instituta") de 1612 se redactó un número extraordinariamente original en un texto jurídico aprobado, en el n. 58 del capítulo VI ("De admittendis in Congregationem et eiciendis ex ea"): "... et quasi ad institutum natos".

Este número expresa ya desde entonces, el ideal, el paradigma de los miembros que constituirían una Congregación, a semejanza de una familia en una casa. Para los de fuera, el Oratorio es una "Congregación"; para sus miembros es "su casa"<sup>11</sup>.

En la adaptación al CIC de 1917, las Constituciones y Estatutos Generales conservan la redacción (n. 75) y añaden el n. 76: "*Si debitae tamen adhibeantur cautelae, comendari generatim possunt Scholae Apostolicae, in quibus iuvens bonae spei ad vitam philippianam, dum studiis gymasialibus et licealibus vacant, suaviter praeparentur et manuducantur. Hae Scholae Apostolicae, ex iudicio Congregationis Generalis institui valent, dummodo iuvenum rectae et solidae educationi sedulo provideri possit.*"

No se repitió este n. 76 en el texto aprobado por el Congreso General de 1969 de las Constituciones, y en el n. 62 de "Instituto" se cambia a "Con-

<sup>9</sup> Const., 64: "*Is ad fructum animorum omnia referens, praeter virtutum singulare studium, quarum maxime compotes esse Congregationis sodales oportet, etiam ita pisos formare debet, ut vitae familiari Congregationis aptentur, Oratorii spiritu mens et cor informetur, atque ipsorum propositum et idoneitas comprobentur, ut verae comunions fraternae capaces evadant.*"

<sup>10</sup> C.I.C., can. 648: "*Ut novitii vocationem divinam, et quidem instituit propriam, melius agnoscat, vivendi modum instituti experiantur eiusquae spiritu mentem et cor informet, atque ipsorum propositum et idoneitas comprobentur.*"

<sup>11</sup> Cfr. ORATORIO DE ALBACETE, "Laus" 260 (1989), p. 15.

gregación” : “...ad Congregationem natos” y se añadió: “... propter familiarum conditionem...”. En las actuales Constituciones, quedó en el n. 57 con la redacción: “... quasi ad Congregationem natos...”.

### 1.3 “Ex qua spiritus fidei et orationis, caritatis et ministerii...”

Desde 1612 se imprimió en el espíritu de la Congregación la primacía del trato familiar con la Palabra de Dios como origen de la misma: “*Nam familiaris in ipso nata divini verbi tractatio, post haec tratanda, jam adulta et in Ecclesiam nostram translata, nomen minus acomodate retinuit Oratorii...*”<sup>12</sup>. Y en las Constituciones vigentes se insistirá que el trato familiar con la Palabra de Dios o conversación espiritual (“*conversatio spiritualis*”) tiene el primer lugar en la Congregación y de ello provoca, ejercita y alimenta el espíritu de fe, oración, caridad y servicio<sup>13</sup>.

En el Congreso General de 1975, el P. G. Felten, del Oratorio de Villa Alemana, Chile, desarrolló una nueva lectura de “*tractatio verbi divini*” a “*tractatio familiaris Verbi Dei*”. “San Felipe y los suyos, están convencidos que por medio de las lecturas y los discursos en el Oratorio, habla Dios a los corazones”<sup>14</sup>.

La formación oratoriana deberá entonces promover en la etapa inicial y permanente de sus miembros y en su trabajo apostólico por antonomasia – el Oratorio – el espíritu de fe, oración, caridad y servicio cuya fuente es el trato familiar con la Palabra de Dios.

### 1.4 “Accomodata renovatio Congregationis Oratorii...”

Nuestras Constituciones<sup>15</sup> insisten en el aspecto de la formación – que podríamos llamar *permanente* o *continua* – como sostén de la vitalidad y actualidad de la Congregación en los campos: religioso, apostólico, doctrinal y técnico, que en cada Congregación adquirirá matices propios. Sin embargo señala valores que a lo largo de la tradición oratoriana, se han descubierto en

<sup>12</sup> CISTELLINI A., *Collectanea vetustorum ac fundamentalium documentorum Congregationis Oratorii Sancti Philippi Nerii*, Brescia, 1982, p. 211.

<sup>13</sup> Const., 7.

<sup>14</sup> Cfr. *Tractatio familiaris verbi Dei* en “Tres temas base para el Congreso Filipense en Roma 1975 y las aportaciones de los Padres Mexicanos”, Congregación del Oratorio de México, La Profesa, pro manuscrito, México, 1976, Cap. III.

<sup>15</sup> Const., 65, e.



la figura, el espíritu y la obra de san Felipe:

- amar el ser desconocidos;
- empeñados en la oración;
- sabiduría divina;
- capacidad para comunicar el amor divino mediante la entrega propia;
- contemplación: Misterio de Salvación; lectura y meditación de la Escritura; Liturgia participativa, entrega a Dios y a los hombres, apoyados en las virtudes humanas y cristianas;
- estudio filosófico y teológico.

Este desglose que se encuentra en el inciso sobre los "novicios" o "aprendices", aunque no está jerarquizado, refleja distintos campos de la formación que se podrían explicitar por áreas y etapas de formación a nivel de Federaciones<sup>16</sup>.

"*Institutorum accomodata renovatio a sodalium institutione maxime pendet*" es el texto que inicia el n. 18 de "*Perfectae caritatis*"<sup>17</sup> y aunque no lo citan nuestras Constituciones expresamente, su espíritu se deja sentir, con sus debidas adaptaciones, por los Padres que redactaron este número, relacionándolo con el canon 279.

Coincide este texto de "*Perfectae caritatis*", con el n. 1 de la Instrucción "*Potissimum institutioni*"<sup>18</sup> que tiene como objetivo general explicitar las normas del derecho sobre la formación para la vida religiosa, (C.I.C., cc. 641-661) y promover su aplicación; y que según algunos comentaristas "es el texto más extenso y completo de los documentos publicados sobre el tema por la Sede Apostólica"<sup>19</sup>.

Esta Instrucción señala en el n. 1, que "las mejores formas de adaptación sólo darán su fruto si están animadas por una profunda renovación espiritual". Texto que puede iluminar una "*Ratio formationis Oratorii*".

<sup>16</sup> En referencia a las Constituciones y a los más recientes documentos del Magisterio, ricos de preciosas indicaciones sobre la formación humana, espiritual y comunitaria de los candidatos, la Federación de las Congregaciones de la Italia Septentrional ha elaborado *Ratio formationis Oratorii*, Verona, 1996; traducido también en español y editado en Alcalá de Henares.

<sup>17</sup> CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decr. *Perfectae caritatis*, sobre la adecuada renovación de la vida religiosa, (20 de noviembre 1965), 18. De ahora en adelante: PC.

<sup>18</sup> CONGREGACIÓN PARA LOS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA Y SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA, Instr. *Potissimum institutioni*, sobre la formación en los Institutos religiosos (2 de febrero de 1990). De ahora en adelante: PI.

<sup>19</sup> SANZ ARRIBAS A., *Camino de formación. Texto y comentario de la instrucción OFIR.*, Madrid 1998, p. 22

## 2. Propuestas

2.1. Ubicar los ejes para la formación oratoriana, no exclusivamente sacerdotal, sino que expresen nuestra identidad como Sociedad de Vida Apostólica. Dentro de la identidad de las Sociedades de vida apostólica, “las cuales buscan, con un estilo propio, un específico fin apostólico o misionero”, “se debe salvaguardar y promover la peculiaridad de esta forma de vida, que en el curso de los últimos siglos ha producido tantos frutos de santidad y apostolado, especialmente en el campo de la caridad y en la difusión misionera del Evangelio”<sup>20</sup>.

2.2. Identificar los ejes sobre los cuales pueden girar las peculiaridades de las Congregaciones que forman la Confederación.

Ejes de la formación oratoriana

2.2.1. Formar en el espíritu del Oratorio, la mente y el corazón (en el sentido bíblico).

Entendiendo el Oratorio como “inspirada iniciativa pastoral”<sup>21</sup>, como “método misionero” y “movimiento espiritual”<sup>22</sup>, que tiene el primer lugar entre las formas o métodos actuales (“*formis hodiernis*”<sup>23</sup>), tanto que dio origen (“*ipsi Congregationi originem dedit*”<sup>24</sup>) y nombre (“*quae nomen dedit Congregationi Oratori*”<sup>25</sup>) a la Congregación instituída para su servicio (“*Oratorii Congregatio est coetus qui ab initio ad servitium Oratorii institutus fuit*”<sup>26</sup>).

El Oratorio es el apostolado primero, específico y último destinatario de la Congregación, por lo tanto habrá que formar para servir al Oratorio “verdadera invención” de san Felipe Neri<sup>27</sup>.

Las características fundamentales de las Sociedades de vida apostólica – apostolado, secularidad e incardinación diocesana, que identifican los cano-

<sup>20</sup> VC, 11.

<sup>21</sup> *Discurso a la Audiencia General* del 26 de mayo 1999, en “L’Osservatore Romano”, 27.5.1999.

<sup>22</sup> JUAN PABLO II, *Discurso 6.10.2000*, § 2.

<sup>23</sup> Const., 118.

<sup>24</sup> *ibidem*.

<sup>25</sup> Const., 119.

<sup>26</sup> Const., 5.

<sup>27</sup> JUAN PABLO II, *Carta Pontificia para el IV centenario de la muerte de san Felipe Neri*, 7 de octubre 1994, en “L’Osservatore Romano”, 19.10.1994.

nistas y estudiosos de la vida consagrada – sirven de base para entender al Oratorio dentro de la Congregación. “El rasgo apostólico viene especificado en el mismo nombre, de manera que la denominación de Sociedades de vida apostólica es propia, específica y exclusiva, de este grupo eclesial [...] Su única razón de ser y de existir en la Iglesia es un apostolado peculiar externo, en el sentido de actividad apostólica para acudir a necesidades urgentes, no a la santificación personal de los socios ni el llamado ‘estado de perfección’. Al apostolado se ordena todo lo demás, tanto la vida comunitaria, como la observancia de las constituciones y todo el esfuerzo personal para alcanzar la santidad. Según el canon 731, § 1, del actual Código de Derecho Canónico, esos tres elementos están subordinados a la razón de ser, a la razón vital, de estas sociedades de vida apostólica”<sup>28</sup>: en nuestro caso el Oratorio.

El Oratorio como trabajo apostólico común, dará identidad al desarrollo personal de cada uno de los miembros de la Congregación y será el criterio de discernimiento para la misma, en lo que se refiere a la planeación de la vida comunitaria y aprobación de ministerios externos, para que no se disuelva la vida común, la vida de familia, el trabajo común<sup>29</sup>.

Ya que el Oratorio, como “ejercicio de la Palabra”<sup>30</sup> tiene un origen laical, ésta experiencia con los laicos (seglares) de nuestras comunidades, es campo de cultivo y crecimiento de vocaciones para la Congregación... “La gran novedad del Oratorio fue su espontaneidad y el papel que los seglares desempeñaban en él. Fue creado por y para seglares, y sus miembros permanecieron completamente integrados en la sociedad de la época [...] Felipe no regía el Oratorio; era su inspiración”<sup>31</sup>.

“Los laicos comenzaban a hablar; fue introducido el “ragionamento sul libro”. De un texto devoto se desprendía el comienzo para una forma dialogada de instrucción”<sup>32</sup>.

La formación oratoriana, con los matices propios de la cultura de procedencia en cada Congregación, en su servicio al laicado oratoriano, se ve ampliamente matizado, por ejemplo, en América Latina, por el valor de la religiosidad popular, presente en las ciudades y provincias, y que habría de in-

---

<sup>28</sup> Cfr. “Sociedades de vida apostólica”, en ALVAREZ GOMEZ J., *Historia de la vida religiosa*, Madrid 1990, t. III, 345.

<sup>29</sup> Cfr. Const. 101.

<sup>30</sup> CISTELLINI A., *Breve historia de una gran vida*, México, 1999, p. 53.

<sup>31</sup> TREVOR M., *San Felipe Neri, Apóstol de Roma*, Santander, 1986, p. 92.

<sup>32</sup> DEL CROIZ R., *Filippo Neri il santo dell'allegria*, Roma 1991, p. 79.

corporarse en la Ratio formationis propia, donde las Congregaciones de México, Centro América y Sudamérica tienen raíces centenarias. El Documento del Episcopado Latinoamericano de 1979, conocido como “Documento de Puebla”, señala la dimensión evangelizadora de la religiosidad popular y la propone como tarea y desafío<sup>33</sup>.

### 2.2.2. Eje de la estabilidad doméstica y afecto fraternal perseverante<sup>34</sup>.

Si la “razón vital” de las Sociedades de vida apostólica<sup>35</sup> es el apostolado, la vida comunitaria en nuestras Congregaciones se desprenderá del Oratorio. “El proyecto apostólico común a realizar es el principal punto de referencia constante de cada comunidad y del hacer comunidad de cada miembro de ella”<sup>36</sup>.

La dimensión apostólica de la Congregación del Oratorio, es decir el trabajo común, se deberá cultivar por medio de la estabilidad doméstica que se posibilita, por su peculiar naturaleza, con ese especial amor hacia la Iglesia Particular y hacia la propia ciudad y sus expresiones culturales<sup>37</sup>.

En cada Congregación se recibe, cuida y da la debida formación a sus miembros en la misma casa, que llegará a convertirse en el hogar, el nido, en palabras de Newman<sup>38</sup>. Ahí donde no hay un gran número de miembros que diluye la fraternidad, sino un mutuo conocimiento, mutuo respeto, unidos en la caridad, quienes pertenecen a una misma familia y viven las mismas costumbres cotidianas<sup>39</sup> con un amor perseverante.

<sup>33</sup> “Como toda la Iglesia, la religión del pueblo debe ser evangelizada siempre de nuevo...Será una labor de pedagogía pastoral, en la que el catolicismo popular sea asumido, purificado, completado y dinamizado por el Evangelio...” (Documento de Puebla, p.457), de ahí que la formación oratoriana en estas regiones, deba ser sensible a estas necesidades, pues “si la Iglesia no reinterpreta la religión del pueblo latinoamericano, se producirá un vacío que lo ocuparán las sectas, los mesianismos políticos secularizados, el consumismo que produce hastío y la indiferencia o el pansexualismo pagano. Nuevamente la Iglesia se enfrenta con el problema: lo que no asume en Cristo, no es redimido y se constituye en un ídolo nuevo con malicia vieja” (Documento de Puebla, p.469).

<sup>34</sup> ORATORIO DE ALBACETE, “Laus”, 260 (1989), p. 15.

<sup>35</sup> ALVAREZ GOMEZ J., op.cit., p. 345.

<sup>36</sup> SERRAMONA A., *Christifideles laici in Oratorio, seu de Oratorio Saeculari. Instrumentum laboris*, in “Memoria Congressus Generalis 2000”, pro manuscrito, Romae, 2000, p. 61.

<sup>37</sup> Const., 122.

<sup>38</sup> ORATORIO DE ALBACETE, *Vocación del Oratorio*, pro manuscrito, Albacete, 1998, p. 4.

<sup>39</sup> Const., 11.

La estabilidad doméstica permite cultivar valores tales como: acuerdo de mentes, unión de voluntades, amor recíproco, fidelidad al servicio de la Iglesia, serena paz y alegría interna y externa<sup>40</sup>, permite desarrollar – en palabras del P. Griffith<sup>41</sup>, hace 51 años – “la atmósfera completa de la vida oratoria [...] sentido delicado de la discreción, una visión amplia y generosa y la capacidad de apreciar las opiniones de los demás, sin excluir la estima de las opiniones objetivas a pesar de no coincidir con las propias”<sup>42</sup>, de tal suerte que se pueda vivir “quasi ad Congregationem natos”<sup>43</sup>.

La estabilidad doméstica, en la propia ciudad y en la Iglesia particular<sup>44</sup>, madura una “encarnación” en el lugar y asimilación cultural que facilite hacer el bien y mantener el influjo colectivo y personal, sin cambios que lo estorben o interrumpan.

El que entra en la Congregación el Oratorio lo hace convencido de que permanecerá en ella “hasta la muerte”. Corren parejas estabilidad y perseverancia, de ahí que sea “... via quam sanctus Philippus suos in plena libertate consistentes sequi voluit”<sup>45</sup>.

A partir del eje de la estabilidad doméstica y el afecto fraternal perseverante, surge el seguimiento personalizado<sup>46</sup>, tan ponderado por la Pedagogía y los modelos formativos eclesiales. “El excelente Padre solía moderar con paternal afecto la mente y la voluntad de cada uno de sus hijos según la índole de cada uno”<sup>47</sup>.

El Papa Juan Pablo II en 1979 describía en esta dirección: “San Felipe, con pleno respeto a la personalidad individual asentó el “proyecto educativo” sobre la realidad de la “gracia” y lo desarrolló en cinco principales líneas directivas: 1) el conocimiento atento de cada niño o joven, mediante la es-

---

<sup>40</sup> Cfr. Const. 12.

<sup>41</sup> Edward Griffith (1899-1959), del Oratorio de Londres; convertido del anglicanismo a la fe católica. Fue el primer Procurador General del Instituto del Oratorio electo por el Congreso de 1948; y el primer Visitador electo por el Congreso de 1958, después del decreto de la Santa Sede que instituía este oficio. Muerto en Italia, el P. Griffith quiso ser sepultado en la tumba de los Padres del Oratorio de Mondovì.

<sup>42</sup> *Carta fraterna del Procurador General a las Congregaciones en el IV centenario de la Ordenación sacerdotal de san Felipe Neri, 23 de mayo 1951*, § 2. De ahora en adelante GRIFFITH E., *Carta 23.5.1951*.

<sup>43</sup> Const., 57.

<sup>44</sup> cfr. Const., 122.

<sup>45</sup> Const., *Admonitiones*.

<sup>46</sup> cfr. CERRATO E.A., *S. Filippo Neri, la sua opera e la sua eredità*, Pavia 2002, pp.127-128. De ahora en adelante CERRATO E., *San Filippo Neri*.

<sup>47</sup> Const., Proemio.

cucha paciente y afectuosa; 2) la iluminación de la mente con la verdad de la fe, por medio de lecturas y meditaciones ; 3) la devoción eucarística y mariana; 4) la caridad al prójimo; 5) el juego en sus más diversas manifestaciones”<sup>48</sup>.

2.2.3. El tercer eje se hace patente cuando un miembro es agregado. La Congregación, entonces, se preocupa por “guiar a los miembros hacia el fin de su propia vocación de acuerdo a las Constituciones”<sup>49</sup>.

En las “*Admonitiones*”<sup>50</sup> encontramos la expresión: “*suam vitam iuxta has Constitutiones moderantur*”; también el C.I.C., can. 731, § 1 define a las Sociedades de vida apostólica como sociedades cuyos miembros “sin votos religiosos, buscan el fin apostólico propio de la sociedad y, llevando vida fraterna en común, según el propio modo de vida, aspiran a la perfección de la caridad” y el § 2 afirma: “Entre estas existen sociedades cuyos miembros abrazan los consejos evangélicos mediante un vínculo determinado por las constituciones”. Nuestras Constituciones son claras en este aspecto: “La Congregación del Oratorio fue fundada únicamente con un vínculo: la mutua caridad, sin que esté sujeta por ningún otro vínculo de votos, juramentos o promesas de cualquier naturaleza; se unen solamente por el vínculo de la caridad”<sup>51</sup>.

“*Vita consecrata*” exhorta a “una referencia renovada a la Regla [...] porque en ella [y en las Constituciones, en el caso de las Congregaciones del Oratorio] se contiene un itinerario de seguimiento, caracterizado por un carisma específico reconocido por la Iglesia”<sup>52</sup>.

No deja de ser significativo que nuestras Constituciones no incluyan el término “*carisma*” para definir la especificidad del espíritu de san Felipe, del Oratorio ni de la Congregación, que había sido ya acuñado en “*Mutuae Relationes*”<sup>53</sup> hablando de la vida religiosa dentro de la comunidad eclesial.

Hoy podemos hablar del “*patrimonium*” como espíritu legado, transmiti-

<sup>48</sup> Homilía pronunciada en la Iglesia de S. Maria in Vallicella, 26 de mayo 1979, en “L’Osservatore Romano”, 27.5.1979.

<sup>49</sup> Const., 69.

<sup>50</sup> Const., *Admonitiones*.

<sup>51</sup> Const., 9.

<sup>52</sup> VC., 37

<sup>53</sup> CONGREGACIÓN PARA LOS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA Y SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA, *Mutuae relationes*, sobre los Criterios pastorales en las relaciones entre obispos y religiosos en la Iglesia, (14 de Mayo de 1978), 11.

do y continuado, más por costumbres que por leyes<sup>54</sup>, con la guía y paternal afecto de san Felipe, después de una larga experiencia, expuesto en las Constituciones. El Decreto conciliar "*Perfectae caritatis*" hablando sobre los principios generales de renovación de la vida religiosa dice: "El que los institutos tengan una carácter y función propios contribuye al bien mismo de la Iglesia. Por eso hay que conocer y conservar fielmente el espíritu de los fundadores, los fines propios, las sanas tradiciones, todo lo cual constituye el patrimonio de cada instituto (*instituti patrimonium constituunt*)"<sup>55</sup>.

Citando al Cardenal Newman podemos entender que "la conformidad a la Congregación, es una sumisión amorosa a su querer y a su espíritu, es todo para un Padre del Oratorio, y tiene el lugar de todos los demás consejos evangélicos"<sup>56</sup>.

Así las Constituciones plasman la novedosa dimensión del espíritu de san Felipe y sus discípulos en el siglo XVI, emanadas de una larga experiencia, expuesta en el Decreto del 21 de abril de 1587 y ratificado en 1596, mantienen la secularidad<sup>57</sup>, camino escogido por el mismo san Felipe, a diferencia de los religiosos<sup>58</sup> – característica de las Sociedades de vida apostólica – y la autonomía de la Congregaciones confederadas, en los Estatutos Generales, novedad del Oratorio en la Iglesia *circumdata varietate*, y es un testimonio de que "el Espíritu en la novedad no se contradice"<sup>59</sup>.

La formación girará en torno más a este espíritu de caridad –patrimonio oratoriano-, que al de la ley<sup>60</sup>: "Son pocos los santos que, a lo largo de la historia de la Iglesia, hayan añadido tanta importancia al amor, hasta llegar a hacer de él el único vínculo. Nunca antes de él habían pensado en sustituir las ataduras jurídicas por el sólo amor"<sup>61</sup>.

Las Constituciones como "itinerario de seguimiento"<sup>62</sup> que se proyecta en su orden jurídico, mantendrán el vínculo con el origen, que el cardenal Baronio nos dejó en las Constituciones de 1612: "*Attendite ad petram...*".

---

<sup>54</sup> Const., Proemium

<sup>55</sup> PC., 2.

<sup>56</sup> NEWMAN J. H., *Lettere sulla vocazione dei filippini*, en "Quaderni dell'Oratorio", Roma, 1, p.114.

<sup>57</sup> Cfr. CERRATO E., *S. Filippo Neri*, pp. 122-126.

<sup>58</sup> cfr. Const., 10.

<sup>59</sup> VC., 12.

<sup>60</sup> Const., 24.

<sup>61</sup> GRIFFITH E., Carta del 23.5.195, § 1.

<sup>62</sup> VC., 37.

La Confederación como “instrumento idóneo para la fraterna comunión [...] vínculo de caridad operosa”<sup>63</sup>, a través del Congreso General, nos permite “discernir a la luz del Espíritu el modo adecuado de mantener y actualizar el propio carisma y el patrimonio espiritual en las diversas situaciones históricas y culturales”<sup>64</sup>.

El desconocimiento en la formación, de nuestro estatuto jurídico, inseparable de su espíritu, nos hará caer en una fraternidad sacerdotal improvisada o necesaria, para satisfacer trabajos pastorales urgentes y transitorios, sin identidad propia en una pastoral diocesana, ni fisonomía apostólica específica. Donde el valor de la vida familiar se sustituye por el éxito apostólico individual y se agota con el cambio de espacios o con la muerte anónima.

2.2.4. El cuarto y último eje de la formación oratoriana, es el de la espiritualidad .

El número 35 de “*Potissimum institutioni*”, señala: “A pesar de la insistencia que pone el presente documento en la dimensión cultural e intelectual de la formación, la dimensión espiritual sigue siendo prioritaria. La formación religiosa, en sus diferentes fases, inicial y permanente, tiene como objetivo principal el sumergir a los religiosos en la experiencia de Dios y ayudarles a perfeccionar progresivamente su propia vida”. Nuestras Congregaciones son responsables como familia, de crear una atmósfera de espiritualidad propia, para la etapa inicial y permanente de sus miembros.

Como fruto del Congreso General de 1994, el “Itinerario Espiritual”<sup>65</sup> llenaba una necesidad en la Confederación. Precedido por valiosas síntesis del P. A. Dario, Procurador General, de los aportes del P. G. Finotti, y una original colaboración del Oratorio de Sevilla, España, tenemos por primera vez un texto que configura en un capítulo la “espiritualidad filipense” (con 39 números de los 150 totales y con una prolongación del capítulo V, con sus doce números: medios de perfección); se desarrollan valores de la espiritualidad de san Felipe, reflejadas en textos de oratorianos o personajes contem-

<sup>63</sup> *Homilia en la Iglesia de S. Maria in Vallicella, 6.de octubre 2000*. El texto completo se encuentra en “*Memoria Congressus Generalis A.D. 2000*”, pro manuscrito, Roma, 2000; y en CERRATO E., *San Filippo Neri*, pp. 313-319.

<sup>64</sup> VC., 42.

<sup>65</sup> *L'Oratorio di San Filippo Neri. Itinerario Spirituale*, Verona, 1995. Traducción al español del P. Agustín Martínez Cea, C.O, México, 1996.



poráneos a san Felipe, y que empezaron a vivir en ausencia de él, su influencia personal.

El número 88 del "Itinerario" comienza con una definición descriptiva del P. G. Cittadini<sup>66</sup>: "La espiritualidad de san Felipe es una espiritualidad sobria, ingenua, sanamente evangélica"<sup>67</sup>. A esta descripción, podrían añadirse los trabajos de oratorianos del siglo XX, sobre el tema<sup>68</sup>, sin faltar el recurso obligado del estudio de los orígenes históricos de la espiritualidad del Oratorio del P. A. Cistellini<sup>69</sup>.

Y es desde esta presentación histórica del P. A. Cistellini, desde donde la formación, en el eje de la espiritualidad, debe volver sus ojos para inspirarse: "la vena original y genuina del espíritu de Felipe Neri mejor que en otro lugar se comprende en la obra florecida de sus manos y considerada su criatura, de la cual será celoso cultivador: el Oratorio [...] que se puede entender también como la summa de la espiritualidad filipense (siempre que se quiera colocar al Oratorio en la historia de la espiritualidad, y no más bien en la de la piedad)".

De esta fuente laical original -y no clerical adaptada para los laicos-, surge la espiritualidad que será propia de la Congregación. Sostenida en el "raisonnement sul libro", hoy también podríamos retomar esta fuente en nuestros ejes de formación, haciendo eco de la conclusión que el trabajo del P. Felten hace sobre el valor del libro en el Oratorio, citando a Ponnelle-Bordet: "El libro es el medio del cual se sirve el Espíritu Santo, como dice precisamente Felipe, y esta forma de discurrir le fue siempre querida"<sup>70</sup>. Debemos promover este "examinar todo y quedarse con lo bueno" (*I Tes.* 5, 21) como lo hizo Felipe, al sacar "cosas antiguas y nuevas" evangélicamente.

Podríamos preguntarnos por los criterios que orientaron a san Felipe, pa-

---

<sup>66</sup> Las principales conferencias del P. Giulio Cittadini han sido publicadas en CITTADINI G., *L'Oratorio di san Filippo Neri. Origini-Attualita-Prospettive*, Roma 2000.

<sup>67</sup> CITTADINI G., op. cit., p. 29

<sup>68</sup> Cfr. los trabajos del P. Finotti, algunos traducidos al español por el P. Martínez Cea, del Oratorio de México, La Profesa; ORATORIO DE ALBACETE, *San Felipe Neri. La figura, el espíritu y la obra*, Albacete, 1998; TURKS P., *Felipe Neri. El fuego de la alegría*, Sevilla 1992, pp.153-174. Y el más reciente, bajo el significativo título de: "Il volto della Congregazione dell'Oratorio" en CERRATO E., *S. Filippo Neri*, pp. 122-166.

<sup>69</sup> CISTELLINI A., *San Filippo Neri. L'Oratorio e la Congregazione Oratoriana. Storia e Spiritualità*, Brescia, 1989, vol. 1, pp.102 – 116.

<sup>70</sup> PONELLE L.-BORDET L., *Filippo Neri e la società romana del suo tempo*, traducción italiana de T. Casini, Firenze,1931; edición anastática con apéndice, Firenze, 1987, p. 150. Edición original en francés, Paris, 1928.

ra escoger los libros que se leían en el Oratorio<sup>71</sup>. Un libro leído en el Oratorio de un autor espiritual contemporáneo a san Felipe, enseña: “Has de ser muy dado a la lectura santa y a la oración, y a los ejercicios espirituales. La lectura quite el fastidio, la oración o meditación saboree el ejercicio de la lectura, y así la lectura como la oración se alivie y apoye mezclando con ella alguna obra honesta de manos”<sup>72</sup>. Otro autor recurrente, Enrique Herp, señala: “no debe el hombre buscar la santidad en la devoción sensible o en devociones frecuentes, sino en el desprecio y mortificación de sí mismo..., y en la rectitud de intención, única cosa que distingue los verdaderos de los falsos ministros. Señal de la intención recta es la alegría espiritual en la adversidad”<sup>73</sup>. La literatura de los Padres del Desierto, aparece también como fuente de espiritualidad en el Oratorio: “Preguntaron unos al Abad Macario: ‘¿Cómo debemos orar?’. Y el dijo: “No es preciso hablar mucho en la oración, sino levantar con frecuencia las manos y decir: ‘Señor, ten piedad de mí, como tú quiere y como tú sabes’. Si tu alma se ve atribulada, di ‘¡Ayúdame!’”. Y como Dios sabe lo que nos conviene, se compadece de nosotros”<sup>74</sup>.

La espiritualidad entendida como seguimiento de Cristo o repuesta del hombre – oyente de la Palabra – al Espíritu de Dios, supone para el cristiano, una profunda y radical experiencia del Padre, posibilitando así el encuentro filial en Jesucristo, que se concretiza en la oración, y de la cual Felipe es testimonio perenne.

La fenomenología orante, por darle algún nombre, que describe Hans Tercic<sup>75</sup> en relación a san Felipe, nos delinea la experiencia de Dios de Felipe, a través de su modo de orar: “La experiencia de Dios de Felipe fue esencialmente de naturaleza mística: lo hace ir más allá de los propios límites en dirección del Dios a quien iba al encuentro. Aquello que caracterizó además su oración no fue un quieto recogerse en el propio corazón, donde se encuentra Dios en lo ‘profundo del alma’, sino antes bien un movimiento contrario: un elevarse del propio corazón hacia Dios... la razón de este elevarse estaba en el mismo hecho de que Dios había entrado en su interioridad desde afuera ‘como una bola de fuego’. La actitud típica de Felipe orante, evidencia el movimiento fundamental de su oración... de pie,...con la cabeza...

---

<sup>71</sup> Cfr. CISTELLINI A., op.cit., pp. 102-107. Nota 187.

<sup>72</sup> BLOIS L., *Regla de la vida espiritual*, Madrid, 1995, XVI, 72.

<sup>73</sup> HARPIUS, *Directorio de contemplativos*, Salamanca, 1991, 124.

<sup>74</sup> *La sentencias de los Padres del desierto*, Bilbao, 1988, 204.

<sup>75</sup> TERCIC H., *Filippo Neri. L'amore vince ogni paura*, Roma, 2000, pp. 194-195.

volteándola hacia lo alto. Es la actitud de quien va hacia otro. Y quien se adapta también alargando los brazos en una actitud que al mismo tiempo acoge y abraza".

La vida de comunidad, también "es espacio teologal en el que se puede experimentar la presencia mística del Señor resucitado"<sup>76</sup>, donde se cultiva la oración, el encuentro con el Padre en la originalidad de la familia, en las diferentes etapas de la vida, como respuesta a la Palabra de Dios, como algo propio del Oratorio, individual y comunitariamente, [...] siguiendo el ejemplo de san Felipe, viven y trabajan en espíritu de meditación y se ayudan mutuamente"<sup>77</sup>.

Será necesario volver a leer el trabajo del P. Klemens Tilmann en el Congreso General de 1975: "La oración hoy"<sup>78</sup>, donde señala como ayudas para la oración: la imagen de Dios; la oración repetida; adaptarse a Dios; aceptar la estructura pneumática de nuestra vida; experiencias de meditación del lejano Oriente y "el meditar que puede conducirnos a la oración del silencio, que muchos consideran como principio de la mística".

Juan Pablo II en su Discurso a los Oratorianos reunidos en el Congreso del 2000 habla del "modelo en que se inspiran los encuentros sencillos y familiares de oración y los coloquios espirituales de vuestro padre Felipe con penitentes y amigos" que podría también hoy, fomentar "como en una escuela"<sup>79</sup>, una espiritualidad, reconociendo "las fuentes del movimiento espiritual que tiene su origen en san Felipe Neri, con el propósito de responder fielmente a la misión de siempre: llevar al hombre hacia el encuentro con Jesucristo..."<sup>80</sup>.

Este encuentro personal con Cristo reivindica el matiz cristocéntrico del espíritu de oración de san Felipe, que junto con la dimensión pneumatológica "centro y corazón de la espiritualidad de Felipe es su experiencia de Pentecostés... La experiencia de Dios de Felipe es un testimonio viviente de la presencia poderosa del Espíritu de Dios, en medio del viciado mundo del Re-

---

<sup>76</sup> VC, 42.

<sup>77</sup> Const., 84-85.

<sup>78</sup> cfr. "Oratorium", VII (1976), 1, pp.67-69. Los temas tratados: la predicación cotidiana de la Palabra de Dios; la oración; la vida común oratoriana; vocaciones y formación; el Oratorio y la diócesis. Entre los interventos figura éste del P. Tilmann.

<sup>79</sup> Const., 3.

<sup>80</sup> JUAN PABLO II, *Discurso 6.10.2000*, § 3.

nacimiento...”<sup>81</sup>, forman parte de la jerarquía de valores oratorianos. Y por lo tanto del patrimonio espiritual de la Confederación.

Finalmente la liturgia y la devoción a María, Madre de Dios, se unen a este patrimonio espiritual, con un novedoso sentido de Iglesia, Pueblo de Dios, que también sostiene la formación espiritual oratoriana. Los Padres que redactaron el n. 91 de nuestras actuales Constituciones, dejaron impreso el espíritu conciliar del Vaticano II al proponer a María como *signum Ecclesiae*, ensanchando sus posibilidades para la vida consagrada que ve a María como la más plenamente consagrada a Dios<sup>82</sup>, y que hoy se extiende a lo que nuestras Constituciones ya se dejaba ver<sup>83</sup>.

### 3. Conclusiones

Dado que el próximo Congreso General de 2006 versará sobre la formación, este trabajo, recogiendo la invitación del Sínodo sobre la vida consagrada, para la realización de una *Ratio institutionis*, entendida como un “modo de transmitir el espíritu del Instituto” y “los medios para vivir el mismo espíritu en las varias fases de la existencia, progresando hacia la plena madurez de la fe en Dios”<sup>84</sup>, se propone cuatro ejes sobre los cuales podría girar la formación oratoriana, inicial y permanente:

3.1. Formar la mente y el corazón en el espíritu del Oratorio, ejercicio laical del trato familiar con la Palabra de Dios.

3.2. Estabilidad doméstica y afecto fraternal perseverante.

3.3. Vocación de acuerdo a las Constituciones y Estatutos Generales de la Confederación del Oratorio.

3.4. Raíces de la espiritualidad oratoriana.

- La formación debe iniciar y mantener a los candidatos y miembros, en la identidad de la Congregación del Oratorio como Sociedad de vida apostólica con su específico apostolado: el Oratorio laico.
- Potenciar las capacidades de nuestras comunidades como lugar privilegiado de la formación y desde donde se selecciona y forma a los candidatos para la Congregación, la Casa.

<sup>81</sup> TURKS P., *Felipe Neri. El fuego de la alegría*, Sevilla, 1992, pp. 154-155.

<sup>82</sup> JUAN PABLO II, Exhort. ap. *Redemptionis donum* a los religiosos y religiosas sobre su consagración a la luz del misterio de la redención (25 de marzo 1984), 17.

<sup>83</sup> “Existen entre María y la Iglesia lazos de unión múltiples y estrechos... La vida religiosa también mantiene con el misterio de la Iglesia un vínculo particular...”. PI., 21.

<sup>84</sup> VC., 68.

- Promover una *Ratio formationis Oratorii*, en cada Congregación capaz de ser ampliada y confrontada por los signos de los tiempos con una fidelidad creativa.
- Fundamentar una espiritualidad propiamente oratoriana, que privilegiadamente se exprese en una liturgia participativa y cristocéntrica, bajo el impulso de la experiencia del Espíritu que tuvo san Felipe, a través de la Eucaristía, la Reconciliación, la predicación y el acompañamiento espiritual, según el modelo de servicio de María, imagen de la Iglesia.
- Estimular una intercomunicación de experiencias formativas, en el ámbito de federaciones y de los órganos de la Confederación, donde las Congregaciones se retroalimenten en búsquedas y resultados.
- Inspirar en los candidatos y fomentar entre los cohermanos, en la vida comunitaria y el trabajo apostólico, la convicción de Newman... "si he de hacer algo, lo haré siguiendo las huellas de san Felipe Neri y ningunas otras"<sup>85</sup>.

*Luis Martín Cano Arenas, C.O.*

---

<sup>85</sup> "I can say for certain that, whether or not I can do anything at all in St. Philip's way, at least I can do anything in any other": J.H. NEWMAN, *The Idea of a University*, New York, 1959, p. 241.



## JOHN HENRY NEWMAN. APOLOGIA PRO VITA SUA

### I. Introduzione

Nel 1864, quando Newman scrisse l'*Apologia pro vita sua*<sup>1</sup>, aveva 63 anni. Dalla sua conversione alla Chiesa cattolica erano passati 19 anni. Umamente parlando, Newman si trovava allora nel punto più basso della sua vita. Nell'opinione pubblica molti dubitavano della sua integrità personale, perché non erano in grado di capire come un uomo tanto intelligente avesse potuto lasciare la Chiesa d'Inghilterra, associandosi ad un piccolo gruppo di cattolici, poco educati e apertamente disprezzati dalla società inglese di allora. Da parte degli anglicani Newman era considerato un traditore, un uomo squilibrato che si era associato ad una comunità corrotta, in contraddizione con il vero cristianesimo e legata alla causa dell'Anticristo.

Nella Chiesa cattolica Newman aveva trovato la pace interiore; ma spesso le sue idee ed iniziative non erano state comprese correttamente: il suo grandioso progetto di una Università Cattolica a Dublino era fallito miseramente; le sue riflessioni sui fedeli laici erano state malintese, anzi sospettate di essere dannose ed eretiche. Infine, nella Comunità degli Oratoriani, fondata da Newman stesso, si erano manifestati gravi contrasti che facevano soffrire l'anima sensibile del fondatore. All'inizio del 1864 la personalità di Newman era quasi dimenticata. Egli stesso pensava di dover morire presto. Ma nello stesso anno, con la pubblicazione dell'*Apologia*, la situazione sarebbe cambiata completamente.

Perché Newman scrisse l'*Apologia*? Da dove venne lo "stimolo" per tale pubblicazione, la "chiamata" senza la quale Newman non usava scrivere niente? Sul primo numero del 1864 del "Macmillan's Magazine" Charles Kingsley, professore di storia moderna a Cambridge, pubblicò una recensione sulla "Storia d'Inghilterra" di James Anthony Froude, con un breve accenno a John Henry Newman. "La verità per sé – così scrisse Kingsley – non

---

<sup>1</sup> J. H. NEWMAN, *Apologia pro vita sua*, Jaca Book, Milano <sup>2</sup>1995. Per la citazione breve usiamo la sigla: Apo.

è mai stata considerata una virtù dal clero romano. Padre Newman ci informa che non è necessario, anzi, in genere non si dovrebbe considerarla tale; che l'astuzia è l'arma data dal cielo ai santi per resistere alla maschia forza di questo mondo malvagio" (Apo 3).

Negli anni precedenti Newman era stato spesso accusato. Egli aveva accettato queste calunnie in uno spirito di penitenza. Ma le accuse del 1864 non toccarono soltanto la sua vita personale; per questo Newman sentì il dovere di difendersi, allo scopo di difendere il clero cattolico e la stessa Chiesa cattolica. Scrisse al riguardo: "Facevo la mia protesta a favore di una grande schiera di uomini di nobile carattere, di animo retto e religioso, sensibili nell'onore, che avevano il loro posto ed i loro diritti in questo mondo, pur essendo ministri del mondo invisibile, e che erano stati insultati dal mio accusatore ... non solo in persona mia, ma anche direttamente e pesantemente in persona propria. Quindi mi misi subito a scrivere l'*Apologia*" (Apo 4).

Il 10 aprile 1864 Newman comincia con il lavoro. In un tempo di soltanto dieci settimane ripercorre la propria vita fino alla conversione. Nel suo diario Newman fa presente che scrive dalla mattina fino alla sera, quasi non avendo tempo per i pranzi. Con l'aiuto di tanti documenti e lettere ancora in suo possesso, con la collaborazione di numerosi amici, sia anglicani che cattolici, e con il sostegno di una memoria straordinaria Newman riesce a ricostruire dettagliatamente la storia, l'origine e lo sviluppo delle sue convinzioni religiose. Il Giovedì di ogni settimana appare per sette volte una parte del testo. Con alcune modifiche queste parti formano l'*Apologia pro vita sua*, pubblicata successivamente anche come libro.

L'*Apologia* è una autobiografia di tipo particolare. La grave accusa di Kingsley è che Newman – insieme a tutto il clero cattolico – non sarebbe onesto e non prenderebbe sul serio la verità. Per questo Kingsley chiama il suo scritto ironicamente: «Che cosa, infine, vuol dire il Dottor Newman?». Newman commenta: "Mi chiede cosa intendo: ciò che soprattutto gli interessa non sono le mie parole, i miei argomenti, le mie azioni, ma quella intelligenza vivente grazie alla quale io scrivo, discuto e agisco. Vuole conoscere la mia mente, i miei pensieri ed i miei sentimenti; e avrà risposta" (Apo 13). Dall'accusa di Kingsley deriva la caratteristica dell'*Apologia*: essa non è una descrizione di fatti esteriori; infatti Newman parla raramente della sua famiglia, dei suoi incarichi, dei suoi viaggi, della sua vita quotidiana. L'*Apologia* è la storia di una coscienza, è un racconto di fatti interiori, nel quale Newman rivela, come dice egli stesso, "i miei pensieri più intimi, anzi il mio rapporto personale con il Creatore" (Apo 15). Per questa ragione l'*Apo-*



*logia* viene talvolta paragonata con le *Confessioni* di Sant'Agostino.

L'effetto dell'*Apologia* in Inghilterra fu impressionante. Il libro passò da una mano all'altra; fu letto nelle famiglie, nei negozi, nei clubs, nei treni; fu raccomandato ai fedeli e agli uomini di buona volontà sia sui pulpiti anglicani che su quelli cattolici. Nell'opinione pubblica fu chiaro che Newman aveva vinto la controversia contro Kingsley. La sua integrità personale fu di nuovo riconosciuta. Ma non soltanto questo: l'*Apologia* ha contribuito notevolmente al rinnovamento della Chiesa cattolica in Inghilterra. Newman non dimostrava soltanto la sua onestà personale. Egli si era fatto voce di tutto il clero cattolico, e gli dava un nuovo prestigio pubblico. Pertanto si capisce perché circa la metà del clero cattolico inglese di allora si rivolsero a Newman, presentandogli i loro più vivi ringraziamenti. Anche da parte della Chiesa anglicana l'*Apologia* fu accolta positivamente. Il biografo anglicano di Newman, Richard Hutton, scrive al riguardo: "Per superare la sfiducia inglese nei confronti della Chiesa romana l'*Apologia* ha contribuito più di tutta l'altra letteratura religiosa del nostro tempo".

## II. Alcune tappe nel pellegrinaggio interiore di Newman

Dopo queste riflessioni introduttive ci occupiamo ora del contenuto dell'*Apologia*. È chiaro che in una breve conferenza non è possibile proporre tutta la sua ricchezza, bellezza e drammaticità. Dobbiamo invece accontentarci di alcune tappe importanti del pellegrinaggio interiore di Newman verso il porto della Chiesa cattolica.

### 1. La prima conversione

Nell'infanzia John Henry Newman non ha avuto "solide convinzioni religiose" (Apo 17). Suo padre, banchiere, era un anglicano liberale. La madre, anche anglicana, cercava di introdurre i suoi figli alla lettura della bibbia, ma praticava una religiosità dei sentimenti. Il giovane Newman quindi non aveva una fede vera e propria; anzi, racconta nell'*Apologia* di aver copiato certi versi francesi, forse di Voltaire, dove si negava l'immortalità dell'anima, e di essersi detto: "Quanto è terribile, ma quanto è verosimile" (Apo 21).

Ma Dio bussò alla coscienza del giovane studente. L'esperienza che egli fece da ragazzo a 15 anni fu la prima grande svolta della sua vita interiore, la prima conversione, come amava chiamarla. Scrive su quest'esperienza: "A quindici anni (nell'autunno 1816) avvenne in me un grande rivolgimento di

pensieri. Cominciasti a subire l'ascendente di un credo ben definito e accolsi nella mente certe impressioni sul dogma che, per la grazia di Dio, non sono mai più scomparse né sbiadite" (Apo 21).

Come avvenne questo grande rivolgimento di pensieri e cosa ne furono le conseguenze? Nell'estate 1816 Newman, rimanendo nella scuola a Ealing (Londra) a causa di una malattia e di difficoltà economiche in famiglia, lesse il libro *Forza della verità* di Thomas Scott, un fervente e noto calvinista. Questo libro ebbe un grandissimo influsso sull'anima di Newman. Lo guidò anzitutto ad una grande certezza nell'esistenza di Dio. Questa certezza del dogma di Dio si esprime in due modi: da una parte, gli fece capire la vanità delle cose di questo secolo. Confessa che l'esperienza del 1815 ebbe l'effetto "di isolarmi dagli oggetti che mi circondavano, di rafforzare la mia diffidenza verso la realtà dei fenomeni materiali e ancorarmi al pensiero di due, e solo due, esseri assoluti, di un'intrinseca e luminosa evidenza: me stesso e il mio Creatore" (Apo 22). D'altra parte, Newman si appropriò di due frasi, del libro di Scott, che avrebbero caratterizzato tutta la sua vita: "La santità piuttosto che la pace" e "La crescita è la sola dimostrazione della vita" (Apo 24). Inoltre, Newman capì anche che Dio lo volesse "in una vita di celibato" (Apo 26s.).

La prima conversione di Newman, quindi, non fu di natura sentimentale, come era consueto tra gli evangelici di questo periodo. Si trattava di un "rivolgimento di pensieri", che lo guidava ad un credo ben definito e ad una ferma volontà di crescere nella fede e nella virtù, allo scopo di trovare la vita e la santità.

## 2. *La scoperta della Tradizione*

Dopo gli studi nel "Trinity College" a Oxford Newman decise di diventare ministro nella Chiesa anglicana e professore ("*fellow*") nell'Oriel College. Nel mondo intellettuale di Oxford egli venne in contatto con tante personalità che lo influenzarono in vari modi. Di grande importanza per il suo sviluppo religioso fu l'amicizia con Hurrell Froude e John Keble. Ambedue appartenevano alla "High-Church" dell'anglicanesimo, che – a differenza del movimento evangelico e di quello liberale – sottolineava l'importanza della Tradizione e l'indipendenza della Chiesa dallo Stato. Sotto il loro influsso Newman accolse, ad esempio, la fede nella presenza reale di Cristo nell'Eucaristia, la dottrina della successione apostolica, il valore della verginità e una certa venerazione della Madonna.

Nelle vacanze del 1828 Newman cominciò a leggere, in modo cronologi-

co, i Padri della Chiesa. Questi studi diventavano per lui la chiave per scoprire la pienezza della rivelazione cristiana. Aveva già studiato accuratamente la Scrittura e ne conosceva grandi parti a memoria. Adesso gli si aprì anche il tesoro della Tradizione, testimoniata dai Padri della Chiesa.

Newman era particolarmente affascinato dalla scuola alessandrina, anzitutto dalla filosofia di Clemente e di Origene. Imparò da loro il cosiddetto “principio sacramentale”, che completava il “principio dogmatico” della sua prima conversione ed era già in qualche modo presente nella sua anima. A proposito di Clemente e di Origene egli rileva: “Certe parti del loro insegnamento, di per sé magnifiche, giungevano come una musica all’orecchio della mia anima, quasi fossero la risposta a idee che, con ben poco incoraggiamento dall’esterno, io accarezzavo da tanto tempo. Si basavano sul principio mistico o sacramentale, e trattavano delle varie economie o dispensazioni dell’Eterno. Io capii che questi passi volevano dire che il mondo esterno, fisico e storico, era solo la manifestazione, ai nostri sensi, di realtà che lo sorpassavano. La natura era una parabola; la Scrittura un’allegoria, la letteratura, la filosofia e la mitologia pagana, rettamente intese, erano soltanto una preparazione al vangelo” (Apo 54).

In questo periodo Newman inoltre cominciava a vedere nella Chiesa primitiva “l’autentica esponente delle dottrine del cristianesimo e il fondamento della Chiesa anglicana” (Apo 53). Studiava con entusiasmo lo sviluppo della dottrina dei primi secoli cristiani. Il risultato di tale studio fu la sua prima grande opera con il titolo *Gli ariani del quarto secolo*. Tuttavia, mentre egli riscopriva la dottrina dei Padri, vedeva crescere l’influsso del liberalismo in Oxford e in tutta l’Inghilterra. Turbato da questo contrasto e stancato dal lavoro, decise di intraprendere un viaggio al Mediterraneo. Durante questo viaggio, in Sicilia si ammalò gravemente. Il suo domestico pensava che morisse e gli chiese le ultime istruzioni. Ma egli esclamò: “Non morirò perché non ho peccato contro la luce, non ho peccato contro la luce” (Apo 63). Newman non ha mai saputo cosa intendesse esattamente con queste parole. Pare comunque che abbia sperimentato la chiamata di Dio ad una fede più radicale. Dopo alcune settimane a letto, guarì e disse al suo domestico: “Ho un lavoro da fare in Inghilterra” (Apo 63).

### 3. *Il Movimento di Oxford*

Alcuni giorni dopo il ritorno di Newman in Inghilterra, John Keble predicò nella chiesa universitaria di St Mary’s, di cui Newman era parroco, un

sermone pubblicato poi sotto il titolo di “Apostasia nazionale”. Keble affermò che, a causa dell’influsso del liberalismo, l’Inghilterra aveva bisogno di una seconda Riforma, allo scopo di ritrovare la fede autentica dei primi secoli. Newman ha sempre considerato questo sermone come la nascita del Movimento di Oxford.

Tale Movimento ebbe l’intenzione di rinnovare l’anglicanesimo nello spirito del cristianesimo primitivo. A capo del Movimento vi erano alcune personalità come Newman, Keble, Froude ed altri. Essi diffondevano i loro pensieri tramite discorsi e sermoni, e anzitutto tramite la pubblicazione dei cosiddetti “Tracts”. Questi trattati avevano un immenso influsso nell’Università di Oxford e più tardi in tutto il Paese.

Tre principi hanno distinto il Movimento di Oxford: il primo e fondamentale era il principio del dogma. “La mia battaglia era contro il liberalismo: per liberalismo intendevo il principio antidogmatico e le sue conseguenze... Fin da quando avevo quindici anni, il dogma è stato il principio basilare della mia religione; non conosco altra religione, non so accettare l’idea di nessun’altra specie di religione; una religione che sia puro sentimento per me è sogno e burla... E quello fu il principio fondamentale del Movimento del 1833” (Apo 77s.).

Il secondo principio era quello sacramentale, cioè la convinzione che esiste una Chiesa visibile, con riti sacramentali che costituiscono i canali della grazia invisibile, e con vescovi che sono i successori degli apostoli.

Il terzo principio era il principio antiromano. A causa delle loro convinzioni i capi del Movimento di Oxford furono presto accusati di papismo. Ma essi combattevano contro tale accusa, distanziandosi decisamente dalla Chiesa di Roma. Seguendo i pregiudizi indiscussi in tutta la Chiesa anglicana di allora, anche Newman credeva fermamente “che il Papa fosse l’Anticristo” (Apo 81). Per un caso di coscienza, dunque, Newman si sentiva in dovere di protestare contro Roma e di difendere la sua identità anglicana.

#### 4. *La teoria della Via Media*

In questi anni Newman cercava di approfondire il fondamento teologico della Chiesa anglicana e sviluppava, a partire dai grandi maestri anglicani, la teoria della Via Media. Secondo tale teoria i protestanti avrebbero respinto alcune verità di fede, i cattolici si sarebbero distaccati dalla fede a causa delle aggiunte e degli errori del medioevo, gli anglicani invece avrebbero conservato la fede vera ed originaria della Chiesa di Cristo e dei Padri. Newman

era molto convinto della sua causa.

Nell'estate del 1839, tuttavia, gli vennero i primi dubbi circa la teoria della Via Media. Stava studiando la storia dei primi secoli, e vi trovava rispecchiata la cristianità del sedicesimo e del diciannovesimo secolo. Gli venne in mente che gli ariani puri erano i protestanti, i semi-ariani erano gli anglicani e Roma era sempre la stessa, allora come oggi (cf. Apo 170). La verità non stava nella Via Media.

Alcuni dei fedeli spiritualmente guidati da Newman, cominciarono a convertirsi alla Chiesa cattolica, affermando che la Chiesa anglicana sarebbe stata deformata radicalmente dal protestantesimo. Il fondamento dell'anglicanesimo, i cosiddetti 39 articoli, sembravano loro troppo protestanti. Perciò Newman cercò di dare a questi 39 articoli un'interpretazione cattolica. Questo fu il Tract 90, uscito nel 1841 come l'ultimo e il più famoso dei trattati del Movimento di Oxford. Ma le reazioni da parte delle autorità anglicane furono una grande delusione per Newman: i vescovi si distanziavano decisamente dal Tract 90 e proibirono a Newman di pubblicare altri trattati.

Mentre Newman si impegnava quindi a far riscoprire nella Chiesa anglicana gli elementi cattolici, la gerarchia della medesima Chiesa si allontanava espressamente da questi elementi cattolici. Anzi, nello stesso tempo i vescovi si dichiaravano favorevoli alla nomina di un vescovo anglicano per Gerusalemme, con giurisdizione anche sui fedeli protestanti. Newman vedeva in questa decisione un passo della Chiesa anglicana verso il protestantesimo e sentiva l'obbligo di sollevare la sua voce. "Per scarico di coscienza protesto contro la disposizione surriferita e la sconfesso, in quanto allontana la nostra Chiesa dalle sue basi attuali e tende a disorganizzarla" (Apo 175).

##### *5. La ricerca di un nuovo fondamento*

Allo scopo di trovare luce per il suo cammino, Newman si ritirava – insieme ad alcuni amici – a Littlemore, un piccolo villaggio presso Oxford, che faceva parte della parrocchia univertaria di St Mary's, e gli era tanto caro. Il mondo protestante dell'anglicanesimo lo inseguiva, attraverso i giornali. Newman fu accusato di costruire un "monastero anglo-cattolico" (Apo 200), oppure di essere già "al servizio effettivo del nemico" (Apo 202) e di allevare a Littlemore "una covata di papisti" (Apo 203). In realtà egli era perfettamente fedele al suo vescovo che informava accuratamente circa la sua situazione, e tratteneva altri dal passare alla Chiesa cattolica.

Quanto alla ricerca di un nuovo fondamento, Newman si impegnava anzitutto a compiere fedelmente il suo dovere. Nel 1843, avendo capito che la venerazione della Beata Vergine e dei santi non impedisce all'uomo di entrare in una relazione diretta con il suo Creatore (cf. Apo 220), fece due passi molto significativi: pubblicò una ritrattazione di tutti i duri attacchi contro la Chiesa di Roma, e rinunziò, con profondo dolore, al suo incarico di ministro della Chiesa anglicana, e decise di servirla ora come laico.

Inoltre, Newman non si lasciava guidare né da sentimenti né da risoluzioni affrettate, ma aveva la necessaria pazienza e la fiducia che, al tempo giusto, Dio avrebbe illuminato la coscienza e fatto capire alla mente i passi da intraprendere. “Per quanto posso giudicare, non ho da rimproverarmi nessun atto d'impazienza; voglio dire, in pratica e nel comportamento. E spero che Colui che mi ha custodito finora nel corso di questo lento cambiamento, mi preserverà dal commettere azioni affrettate o dal prendere risoluzioni con la coscienza dubbiosa” (Apo 242). Newman non faceva mai qualcosa di cui non era sinceramente convinto.

Finalmente Newman capiva sempre più la gravità della sua situazione e le conseguenze della scelta da fare per la sua propria salvezza. “Tutto il problema sta qui: posso io (è una domanda personale, non rivolta ad un altro ma a me stesso), posso io salvarmi nella Chiesa inglese? Sarei salvo se morissi stanotte? È peccato mortale *per me* non passare ad un'altra comunità?” (Apo 249).

## 6. *Il dramma della conversione*

Negli ultimi mesi prima della conversione Newman dovette lottare contro due sottili tentazioni: la prima consisteva nella paura di essersi ingannato, notando che gli altri capi del Movimento di Oxford non condividevano la sua posizione. La seconda tentazione era legata all'amore pastorale di Newman. Come parroco di St Mary's egli aveva guidato tante persone ad una vita cristiana e fedele ai principi della Chiesa anglicana. Se egli lasciava questa Chiesa – così pensava –, tutte queste persone potrebbero essere scandalizzate e passare al liberalismo. Newman informava pochissime persone sul suo stato di coscienza, appunto perché odiava essere causa di confusione: “Non c'è nulla che tanto mi ripugni quanto spargere dubbi e turbare coscienze senza necessità” (Apo 236). Queste due tentazioni erano assai dolorose per Newman.

Alla fine del 1844 Newman prese la decisione di scrivere un saggio sullo sviluppo della dottrina. In tale studio approfondiva intensamente la sua questione cruciale, cioè se i recenti insegnamenti cattolici erano aggiunte al-

la dottrina della Chiesa primitiva, oppure sviluppi organici di tale dottrina. Il lavoro su quest'argomento, pubblicato poi con il titolo *Lo sviluppo della dottrina cristiana*, diventava decisivo per il futuro di Newman, come risulta dal seguente passo dell'*Apologia*: "Mentre procedevo, i dubbi mi si chiarirono, tanto che cessai di parlare di 'cattolici romani' e li chiamai arditamente 'cattolici' e basta. Prima di giungere al termine dell'opera decisi di entrare nella Chiesa cattolica e il libro è rimasto nelle condizioni di allora, cioè incompiuto" (Apo 252). Il fatto che il libro è rimasto incompiuto, prova in modo esemplare la grande fedeltà di Newman alla voce della sua coscienza. Quando aveva compreso quale era il suo dovere, lo metteva subito in pratica, senza riguardi umani e senza ulteriori dilazioni.

L'8 ottobre 1845, il giorno prima della conversione, Newman scrisse a molti amici una lettera nella quale informava brevemente di aspettare nello stesso giorno l'arrivo del Padre Domenico, dei Passionisti. Continuava la lettera con questi termini: "È un uomo semplice e pio; dotato di notevoli qualità. Non conosce le mie intenzioni; ma io intendo chiedergli di essere accolto nell'unico ovile di Cristo" (Apo 253).

Per Newman la conversione alla Chiesa cattolica non fu una rottura nella sua vita, ma la conseguenza logica della prima conversione nel 1816. Egli confessa: "Dal momento in cui divenni cattolico..., non mi è più venuto un sol dubbio. Al momento della conversione non mi rendevo conto io stesso del cambiamento intellettuale e morale operato nella mia mente. Non mi pareva di avere una fede più salda nelle verità fondamentali della rivelazione, né una maggior padronanza di me; il mio fervore non era cresciuto; ma avevo l'impressione di entrare in porto dopo una traversata agitata; per questo la mia felicità, da allora ad oggi, è rimasta inalterata" (Apo 257).

### III. Attualità

In conclusione, cerchiamo di cogliere brevemente l'attualità e il valore permanente dell'*Apologia*. Dei numerosi aspetti importanti ci limitiamo a menzionarne tre.

1. Anzitutto l'*Apologia* ci presenta una persona che ha il coraggio di lasciarsi guidare dalla fede in Dio. La fede, per Newman, non è un sentimento, un'opinione, un'idea astratta; essa volge il nostro sguardo al di sopra di noi stessi e ci lascia entrare nel mondo di Dio; è quella "luce benigna" che ci conduce, passo a passo, verso la piena realizzazione della nostra vocazione.

Il mondo di oggi ha bisogno di testimoni coraggiosi della fede, sull'esempio di Newman.

2. Inoltre, l'*Apologia* ci presenta un ricercatore appassionato della vera Chiesa di Cristo. In tale ricerca Newman non si lascia influenzare da determinate teorie filosofiche, non vuol assoggettare nulla a preconcetti, ma si lascia guidare dalla coscienza e dalle fonti stesse della fede. Così capisce sempre di più la natura sacramentale della Chiesa e la sua cattolicità che comprende tutti i popoli e tutti i tempi. Riesce a superare pian piano i limiti di una Chiesa legata allo Stato, e per trovare il suo vero volto, si volge al passato, ai Padri della Chiesa. Per scoprire e riscoprire il vero volto della Chiesa, anche noi dobbiamo superare le camicie di forza di teorie puramente sociologiche, naturalistiche oppure nazionalistiche, dobbiamo aprirci alle fonti della fede, dobbiamo metterci in ascolto dei grandi della storia, anzitutto dei Padri della Chiesa.

3. Infine, l'*Apologia* è anche di importanza ecumenica. Ci insegna che la conversione è il cuore di ogni vero impegno ecumenico. Ci insegna che occorre superare, in una ricerca sincera e comune, i malintesi e i pregiudizi che si sono formati nelle varie comunità cristiane. Ci insegna che è necessario eliminare per quanto possibile gli abusi e i contrasti tra dottrina e vita, tra teoria e prassi. Ci insegna che bisogna obbedire alla verità rivelata - senza compromessi, senza paura, senza farsi condizionare da piani troppo umani.

Qualcuno potrebbe pensare: non sarebbe stato meglio per Newman rimanere nella Chiesa anglicana ed impegnarsi per la sua unione con Roma? In tal modo avrebbe potuto lavorare, contro la volontà dei vescovi, per la cattolicizzazione della Chiesa anglicana, ma avrebbe perso la sua integrità personale, avrebbe agito contro l'imperativo della sua coscienza e avrebbe perso infine anche il suo influsso. Lasciare la Chiesa anglicana, non è stato facile per Newman. Egli amava la sua Chiesa, amava Oxford ed Oriel, amava la sua famiglia e i suoi amici. Ma la chiamata della sua coscienza era più forte di ogni legame umano. In tale chiamata riconosceva la volontà di Dio. Per Newman era evidente che siamo sempre chiamati a seguire la verità. In questo senso egli è una figura eminentemente ecumenica.

*Hermann Geissler, F.S.O.*



**CONSCIENCE AND MORAL FORMATION  
IN AN ESSAY IN AID OF A GRAMMAR OF ASSENT**

Fr. Avery Dulles noted in an article celebrating Newman's centenary in 1990 that ten years after the first publication of the *Grammar of Assent* (1870) Newman added an endnote "explaining that the first principles, sentiments and tastes that incline one to accept any revealed truth constitute an *organum investigandi* leading a mind by an infallible succession from the rejection of atheism to monotheism, from monotheism to Christianity to Evangelical Religion, and from there to Catholicity"<sup>1</sup>.

This "infallible succession" became clear, even autobiographical, for Newman only after a lifetime of investigating for himself the complexities of moral and spiritual formation, indeed the comprehensive formation of the mind, which includes the formation of its various faculties, the intellect, the will, the imagination, and, of course, the formation of conscience. My paper, today, will review Newman's interest in several of these formable and formidable faculties as presented in the *Grammar of Assent* with a specific goal of emphasizing the centrality of conscience to the religious epistemology that Newman developed in this great work. It is in Newman's discussion of conscience in the *Grammar*, that we find his teaching from the nineteenth century as a topic still vitally important for the twenty-first century and beyond, the moral formation of the human person.

Newman's religious epistemology grounded upon his understanding of conscience is truly the work of his entire life as an author, a theologian, an historian and a philosopher. The summation of this lifelong task is the most mature and comprehensive articulation of his intellectual and spiritual journey, *An Essay in Aid of A Grammar of Assent*<sup>2</sup>. Newman had been working on its composition, making numerous drafts for over twenty years<sup>3</sup>. The top-

---

<sup>1</sup> A. DULLES, "Newman, Conversion and Ecumenism", *Theological Studies* 51(1990), 724.

<sup>2</sup> J.H. NEWMAN, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1979.

<sup>3</sup> C. S. DESSAIN, *John Henry Newman*, London, 1966, 148.

ic had been on his mind for over forty years since his first University Sermon on the question of faith (1832)<sup>4</sup>. The completion of the work was so urgent for Newman, it was the one reason he gave to his bishop excusing himself from an invitation to attend the First Vatican Council as a *peritus*.

The *Grammar* is the exception to Newman's various works in that they were written because of his office as pastor, educator, or because of "some special call, or invitation, or necessity, or emergency"<sup>5</sup>. But as for the *Grammar*, Newman states, "I had felt it on my conscience for years, that it would not due to quit the world without doing it"<sup>6</sup>.

Many have found the *Grammar* to be one of the "most acute" and "most elegant" analyses of the "psychology of taught" ever presented<sup>7</sup>. Nevertheless, the *Grammar* is also one the "most puzzling" of works for many as well. As C. S. Dessain tells us, one reason is that Newman "plunges into his subject without a word of introduction to show what he is trying to do"<sup>8</sup>. The explanation for this "abrupt, dry beginning" is, according to Ian Kerr, not so unexpected", since, "...there survive several draft prefaces in which Newman betrays a rather nervous defensiveness, particularly with regard to his failure to follow the traditional Scholastic philosophy of the Roman Catholic Church, all of which, however, he discarded, deciding no doubt that it was more prudent to eschew apologies and explanations and plunge *in medias res* (into the middle of things), leaving it to his readers to discover for themselves the true nature of the book"<sup>9</sup>.

While my examination today cannot cover the entire "true nature of book", my hope and intention is to cover at least several of the more important teachings given by Newman regarding the centrality of conscience to his religious epistemology. In order to accomplish this, we will have to examine several distinctions that he offers us as a foundation for understanding his presentation of conscience. The first of these is the distinction between notional and real assent, the second is connected to this, that of real and imaginative assent followed my discussions in theology and religion, conscience

<sup>4</sup> I. KERR, *The Achievement of John Henry Newman*, Notre Dame, 1990, 54.

<sup>5</sup> C. S. DESSAIN, *John Henry Newman*, London 1966, 148. Quotation from Newman, *Autobiographical Writings*, 272.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 148.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 148.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 148.

<sup>9</sup> I. KERR, 55.

and the argument for the existence of God, conscience and the beautiful, conscience and emotion, the conscience of children and finally, the formation of conscience and the religious imagination. In the end, I would like to return to the question of conscience's influence on the religious and moral formation of human person.

Newman leads us *in medias res*, into the middle of things, with the following distinction. Propositions are either "notional" or "real". Notional propositions are "common nouns" that stand for abstract, general or non-existing entities. "Man is an Animal" is a notional proposition. Real propositions are composed of "singular nouns" and stand for things external to us that are unit, particular and individual. The apprehension or understanding of real propositions is "real apprehension"<sup>10</sup>. There are also propositions that may be held with "notional" and "real" apprehension<sup>11</sup>. Newman offers this example. A nurse who gives a child candy may say "notionally", "Sugar is sweet", while the child tasting it assents to the "real" experienced particular proposition, "This sugar is a sweet thing". Simultaneously, the same mind may hold the same proposition as both notional and real. Likewise in a class experiment, a physical fact may be a "really" apprehended proposition, e.g., "the fire burns the paper", and, then the general, "notional" law of nature is apprehended by the students: "fire burns paper"<sup>12</sup>.

In comparison, real apprehension is stronger than notional, in that it is more vivid and forceful<sup>13</sup>; however, Newman recognizes that each use of propositions, real and notional, has its excellence and its imperfection. "To apprehend notionally is to have breadth of mind, but to be shallow; to apprehend really is to be deep, but to be narrow-minded"<sup>14</sup>.

The reason that the "real" apprehension is accorded greater strength by Newman is related to the significant influence he finds in human imagination. For Newman, images derived from experience or trustworthy, information are stronger than abstraction, conception, or conclusion<sup>15</sup>.

"Real apprehension, then, may be pronounced stronger than notional, because things, which are objects, are confessedly more impressive and affec-

---

<sup>10</sup> J.H. NEWMAN, 29.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 30.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 30.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 30. "As notions come of abstractions, so images come of experience", 47.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 46. "Real apprehension is the conservative principle of knowledge, notional is the principle of advancement of knowledge, these may coexist with each other", 47.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 49. Lash, "Introduction", 15, notes that Newman's distinction between "imagination"

tive than notions, which are objects of notional. Experiences and their images strike and occupy the mind, as abstractions and their combinations do not<sup>16</sup>”.

The significance of imagination in regard to real assent is so great for Newman that in his earlier notes on the *Grammar*, he compared “notional” and “imaginative” assent.

“What imagination does for us is to find a means of stimulating those motive powers; and it does so by providing a supply of objects strong enough to stimulate them. The thought of honor, glory, duty, self-aggrandizement, gain, or on the other hand of Divine Goodness, future reward, eternal life, perseveringly dwelt upon, leads us along a course of action corresponding to itself, but only in case there be that in our minds which is congenial to it. However, when there is that preparation of mind, the thought does lead to the act. Hence, it is that the fact of a proposition being accepted with real assent is accidentally an earnest of that proposition being carried out in conduct, and the imagination may be said in some sense to be of a practical nature, inasmuch as it leads to practice indirectly by the action of its object upon the affections<sup>17</sup>”.

That the imagination is influenced by the preparation of mind, the congeniality of ideas, and the affections leads Newman to recognize that there is a personal character in real or imaginative assent. Individuals have their own images and assents known only to them. Their own images are “peculiar and special”, depending upon “personal experience; and the experience of one man is not the experience of another”<sup>18</sup>. The personal character of the image is due to

---

and “conception” or “real” and “notional” is not between rational cognition and some other activity which is non-rational, “merely subjective”, or irrational. It is rather between two modes of rationality, or in Newman’s word, between two “habits of mind” (GRAMMAR, 93). G. Magill, “Moral Imagination in Theological Method and Church Tradition: John Henry Newman”, in *Theological Studies* 53(1992), 451, e 461, accurately identifies Newman’s religious epistemology as the “epistemology of the imagination”. Earlier he states, “In the wake of Romanticism he used the imagination in his theological method to portray the intellectual depth of religious belief. He understood the imagination as a mental instrument for reasonable discernment: ...With the imagination he brought to theology a personal dynamism that provided insight into the disclosures of language, especially when inquiring into the meaning of religious doctrine”.

<sup>16</sup> Ibid., 50.

<sup>17</sup> Ibid., 82.

<sup>18</sup> Ibid., 82-83.

“the preparation of the mind” that forms it. To illustrate this point Newman uses the vision of the Risen Christ “by five hundred brethren at once”<sup>19</sup>.

“In each case the image in the mind, with the experience out of which it is formed, would be a personal result; and, though the same in all, would in each case be so idiosyncratic in its circumstances, that it would stand by itself, a special formation, unconnected with any law<sup>20</sup>”.

The personal formation of the mind leads to the greater or lesser ability to image or imagine an object. While images are personal and idiosyncratic, Newman does allow for some exchange or communication of real assent from person to person and he calls these beliefs, convictions, certitudes. Without them “we have no intellectual moorings”<sup>21</sup>.

These beliefs form the mind out of which they grow and the stronger and more firm the mind is formed, the more persuasive and influential the person and one’s images become for self and for others<sup>22</sup>. Again this is primarily due to the subject matter of real assent which is real propositions.

“Belief ... being concerned with things concrete, not abstract, which variously excite the mind from their moral and imaginative properties, has for its objects, not only directly what is true, but inclusively what is beautiful, useful, admirable, heroic; objects which kindle devotion, rouse the passions, and attach the affections; and thus it leads the way to actions of every kind, to the establishment of principles, and the formation of character with what is individual and personal<sup>23</sup>”.

At first this may seem unconnected to the topic of conscience, however, it is only on this foundation that we can begin to understand Newman’s vision of the nature of faith, and from this vision see with Newman insights in-

<sup>19</sup> Ibid., 85.

<sup>20</sup> Ibid., 85. See R. Holyer, “Religious Certainty and the Imagination: An Interpretation of J.H. Newman”, *Thomist* 50(1986), 415. Holyer believes that for Newman one of the most important effects of living a religious life is that is “school of imagination”, and this is done primarily through the practice of personal devotion; “the habits of personal religion”.

<sup>21</sup> Ibid., 86.

<sup>22</sup> Ibid., 86. Magill, 456-458, notes that Newman’s epistemology is realized primarily through the “formation of character”. Newman presents this in the *Grammar* and in the *Idea of A University*. It is Newman’s connection between intellectual and moral formation.

<sup>23</sup> Ibid., 87. Hammond, 23, notes that the “imagination is the link between the affective dimension of the knower and objects of knowledge: imagination, in other words, is that which, when engaged, produces images; images, by definition, hold our attention and encourage us ... to go and do something about it”.

to the relationship of imagination and conscience, and conscience's relationship to moral and religious formation.

The personal formation of the mind and the formation of one's character are not merely an intellectual (rationalistic) exercise, although in a broad sense this is also true. Even more so, the proper formation of the mind results in belief, or the ability to believe, to have faith. For Newman, faith is the product of a well-reasoned or well-formed mind. Imagination plays an enormous role in this formation. The mind has an extraordinary energetic capacity. This capacity allows the mind to form images that emerge from and form the various faculties of the mind, whether they be reason, passions, affections, conscience, or as noted above, the imagination itself. The properly formed imagination and the resulting ability to image in an excellent and agile manner (the function that Newman later associated with the "Illative Sense") assist the other faculties in their formation and their capabilities to operate properly and more perfectly. This leads to fullness of character formation in which all the faculties of the mind are working in balance and in harmony with each other and results in a person of faith, a believer.

Regarding imagination's relationship to conscience, imagination in a certain sense takes on a primacy insofar as its perfection forms conscience in its perfection. Conscience is but one of the many faculties of the mind to receive impressions or images from the imagination. The proper imaginative formation of conscience is crucial for the overall formation of the personal character of every individual. By assisting conscience, and the other faculties, imagination is both directly and indirectly responsible for the results of intellectual, moral and religious formation, the perfection of which is belief or the ability to assent in faith, specifically religious faith.

In contrasting notional and real assent, Newman affirms the necessity and the mutuality which both provide to each other.

This is especially true in regard to matters of religion. "Science (notional) gives us the ground or promises from which religious truths are to be inferred, ... We have to take its facts, and to give them meaning, and to draw our own conclusions from them. First comes knowledge, then a view, then reasoning, and then belief"<sup>24</sup>. And yet, it is precisely in this orderly notional assent that Newman marks the distinction between the two modes of apprehending truths.

---

<sup>24</sup> *ibid.*, 89. Hammond, 23, recognizes that "the imagination ... plays an integral in the ability of the mind, called by Newman the 'Illative Sense', to move from experience to apprehensions, and from apprehensions to assents".

“This is why science has so little of a religious tendency; deductions have no power of persuasion. The heart is commonly reached, not through reason, but through the imagination, by means of direct impressions, by the testimony of facts and events, by history, by description. Persons influence us, voices melt us, looks subdue us, deeds inflame us. Many a man will live and die upon a dogma: no one man will be a martyr for a conclusion ... No one, I say, will die for his own calculation: he dies for realities<sup>25</sup>”.

It is in this context of real, not notional assent, that religious faith is grounded. As is evident, the heart, the conscience, the imagination are the means by which persons are moved into action where real assent is required. These themes which have occupied Newman’s own mind throughout his religious formation now emerge and are integrated into the basic groundwork of his epistemology of faith.

“Life is for action. If we insist on proof for everything, we shall never come to action: to act you must assume, and that assumption is faith<sup>26</sup>”.

Religious faith is an assent to real things; “a message, a history, or a vision”. And the resulting real assent leads to action. “Moses was instructed not to reason from the creation but to work miracles”<sup>27</sup>.

With the distinctions of notional and real apprehension and assent guiding him, Newman is now able to make yet another important distinction, that between theology and religion. It is within this distinction that the significance of conscience in Newman’s religious epistemology is presented. This is Newman’s most extensive, detailed and comprehensive treatment of conscience of all his writings. Conscience, the “first principle of religion” is presented here as the very ground upon which his religious and theological system of natural and revealed religion stands.

Newman begins this important section by stating that only after examining the meaning of assent are we now able to determine what “a dogma of faith is, and what it is to believe it”<sup>28</sup>. A dogma of faith is a proposition that may be a “notion” or a “thing”. To believe is to give the proper, corresponding assent of the mind.

---

<sup>25</sup> Ibid., 89. Holyer, 404, reminds us that for Newman “history, stories, narrative and description of peoples’ experience more readily involve us than do concepts, theories and abstract ideas”.

<sup>26</sup> Ibid., 91.

<sup>27</sup> Ibid., 91.

<sup>28</sup> Ibid., 93.

“To give real assent to it is an act of religion; to give a notional, is a theological act. It is discerned, rested in, and appropriated as a reality, by the religious imagination; it is held as a truth, by the theological intellect<sup>29</sup>”.

If we have been able to follow Newman’s distinction of the “notional” and the “real”, then will appreciate the order and simplicity of this resulting distinction between the “theological” and the “religious” act. While distinct, the two nevertheless have an important relationship.

“As intellect is common to all men as well as imagination, every religious man is to a certain extent a theologian, and non theology can start or thrive without the initiative and abiding presence of religion<sup>30</sup>”.

The natural or developed strength of the intellect and imagination dictates the ability or agility of the mind when called upon to attend to a theological or religious issue, notionally or really. There is a process of development that the mind accepts in its movement back and forth from experience to religious belief to theological reasoning. Newman argues that the world in which we live provides us with facts through “sense, sensation, instinct, intuition”<sup>31</sup>, which we may use to apprehend notionally and really, theologically and religiously. The intellect and imagination utilize these facts in so many different situations, and yet they do not remain as random facts but are used by the mind for the formation of the individual and his or her distinct “habit of mind”.

“...we get our facts from witness, first of nature, then of revelation, and our doctrines, in which they issue, through the exercise of abstraction and inference. This is obvious; but it does not interfere with holding that there is a theological habit of mind, and a religious, each distinct from each religion using theology, and theology using religion<sup>32</sup>”.

The ultimate purpose, however, of the facts presented to and apprehended by intellect and the imagination is to lead the mind of the individual to a

---

<sup>29</sup> Ibid., 93. Magill, 456, reminds us that in Newman’s Catholic writings he “presented an understanding of theology that did not merely explain Church doctrine, but engaged in critical inquiry to develop doctrine”.

<sup>30</sup> Ibid., 93.

<sup>31</sup> Ibid., 93. D. Dawson, “Between the Cross and the Church: John Henry Newman’s Crisis of Conscience”, *Anglican Theological Review* 66:4(1984), 370, notes that the word “fact” is very important in the epistemology of the Grammar. “Fact” is the idea upon the mind that is a reflection of a more fundamental (pre-existing) reality. The “idea” of Christianity is compared to the “fact” of a revelation. Here we see Newman’s debt to Christian Platonism.

<sup>32</sup> Ibid., 93. Lash, 14, is accurate in associating the centrality of conscience in Newman’s epis-



relationship with the Supreme Being, not only notionally (theologically) but really (religiously). This opens the door to Newman's argument for the existence of God, which he bases upon the experience of conscience.

From the various inferences that may be gathered from theistic and Christian doctrines on the nature of God, Newman presents a composite definition of the divine attributes and concludes "without difficulty" a notional assent may be given to the "Being of God" as "One, Personal, Author, Sustainer, and Finisher of all things, Moral Governor, Truth, Love, Wisdom, All-Powerful, All-Knowing, Omnipresent"<sup>33</sup>. This is merely a notional; proposition, which requires a notional apprehension and assent. However, Newman asks whether one can attain a "more vivid assent to Being of God than that which is given merely to notions of the intellect"<sup>34</sup>. Can there be a "personal knowledge", "an imaginative apprehension", and "real assent" given to the truth of Being of God? For Newman's epistemology, such an assent would require "a present experience or memory of fact, and it would at first seem impossible to gain this"<sup>35</sup>.

By drawing upon the analogy of how we really come to know the phenomena of material things through our sense, Newman believes we may arrive at real apprehension and real assent to Being of God. Although God is not known in his presence through any "sensible phenomenon", indirectly mental phenomenon ascertained from creation speak of a Creator. "Those phenomena are found in the sense of moral obligation"<sup>36</sup>. In the midst of his distinction between religion and theology, Newman identifies his reasons for his belief in the existence of God based upon the personal, moral and religious experience of conscience. He presents it in the following one sentence:

---

temology with the truth he is teaching on the distinction between religion and theology. "Because the phenomenon of conscience is at once the most generally acknowledged and the 'most authoritative' of the channels of communication between God and man, Newman concentrates on it in attempt to explain to this readers 'how we can gain an image of God and give a real assent to the proposition that he exists' (Grammar, 97). The reader who goes along with the argument of the first part of the Grammar will thus have been brought, by reflection on his own experience, to discover the scope and significance of distinction between 'real' and 'notional' apprehension and assent in general and, in particular, between 'religion' and 'theology'".

<sup>33</sup> Ibid., 95.

<sup>34</sup> Ibid., 96.

<sup>35</sup> Ibid., 96. See for an analysis of the argument, E. Sillem, "Cardinal Newman's 'Grammar of Assent' on Conscience as the Way to God", *Heythrop Journal* 5(1964), 377-401.

<sup>36</sup> Ibid., 97.

“As from a multitude of instinctive perceptions acting in particular instances, of something beyond the senses we generalize the notion of an external world, and then picture that world in and according to those particular phenomena from which we started, so from the perceptive power which identifies the intimations of conscience with the reverberations or echoes (so to say) of an external admonition, we proceed on to the notion of a Supreme Ruler and Judge, and then again we image Him and His attributes in those recurring intimations, out of which, as mental phenomena, our recognition of His existence was originally gained<sup>37</sup>”.

In short, the personal and religious experience of conscience produces a real image of God who is then in and through conscience and imagination really and vividly apprehended.

Here, Newman is not proposing a “proof” for the existence of God, but rather that, “I have found it impossible to avoid saying where I look for the proof of it”<sup>38</sup>. in order to gain this image of God to which real assent may be given to the proposition that this God exists, Newman requires a “first principle”, a notional proposition “with which we start in reasoning on any given subject matter”<sup>39</sup>. “[And] that first principle, which I assume and shall not attempt to prove, is that ... we have by nature a conscience”<sup>40</sup>. Newman numbers conscience among the other mental acts such as memory, reasoning, imagination, and “the sense of the beautiful”<sup>41</sup>, which, as we will see, plays an important analogical role for Newman’s understanding of conscience.

Feelings are also an important part of the experience of conscience. The feelings of grief, regret, joy, desire, are caused by objects being presented to the mind and the various faculties of the mind acting upon those objects. So, too, “there are things which excite us”. The feelings of approbation or blame, which are in turn called right or wrong, “and which, experienced in ourselves, kindle in us that specific sense of pleasure or pain, which goes by the name

<sup>37</sup> Ibid., 97.

<sup>38</sup> Ibid., 97. Magill, 459, is correct in the distinction that “proof” for Newman is not primarily demonstrative or logical; rather, “proof is the limit of converging probabilities”. J. Crosby, “What is Anthropocentric and What is Theocentric in Christian Existence?: The Challenge of John Henry Newman”, *Communio* 16(1989), 246, draws the conclusion that conscience is for Newman the source of a real assent to the existence of God.

<sup>39</sup> Ibid., 97.

<sup>40</sup> Ibid., 97.

<sup>41</sup> Ibid., 97.

of good or bad conscience”<sup>42</sup>. Newman attempts to show that this “special feeling” which follows our committing a right or wrong deed, is the material for “the real apprehension of a Divine Sovereign and Judge”<sup>43</sup>. It is in fact God’s personal appeal to us in the personal and religious experience of conscience.

Newman defines the feeling of conscience as having a twofold capacity. “The feeling of conscience (being, I repeat, a certain keen sensibility, pleasant or painful, self-approval and hope, or compunction and fear, – attendant on certain of our actions, which in consequence we call right or wrong) is two-fold: – it is a moral sense, and a sense of duty; a judgment of the reason and a magisterial dictate. Of course its act is indivisible; still, it has these two aspects, distinct from each other, and admitting of separate consideration<sup>44</sup>”.

Newman offers this separate consideration as a means to support his argument for the real apprehension of the existence of God. It is precisely in the strong, emotive experience of conscience that his case is exercised. His religious epistemology of faith helps create an epistemology of feeling and emotion that avoids the dangers of emotivism, since it is grounded not upon emotion, but upon the personal and religious experience of conscience that is reasonably discerned.

Newman begins his explanation of this distinction with the example of dishonesty. Even if one were to lose the “moral sense” toward telling the truth, the “magisterial dictate” would remain. “I should not in consequence lose any sense that such actions were an outrage offered to my moral na-

---

<sup>42</sup> Ibid., 98.

<sup>43</sup> Ibid., 98. Hoyler, 412-413, emphasizes Newman’s use of “the presence of God” as one aspect of conscience as the foundation for his argument for the existence of God. The presence is known through the “special feeling” of conscience.

<sup>44</sup> Ibid., 98. S.A. GRACE, *Conscience in Newman’s Thought*, Oxford, 1989, presents a one-sided linguistic analysis of this section of the Grammar, especially of conscience in “the ordinary sense of the word”. His work has a limited value in uncovering the theological dimensions and significances of Newman’s understanding of conscience. He does little to relate it to any other distinction found in the Grammar. Far better is J. Kent, “The Secularization of Conscience and Newman’s ‘Grammar of Assent’”, *Newman Studien* 11(1981), 62 and his argument that as conscience is presented in the Grammar one can no longer claim to divide the moral and the religious dimension of human existence. One can make distinction, but not form a dichotomy. The “moral sense” of conscience and its “authoritative monitoring” bring together the two dimensions of religion and morality, faith and ethics insofar as the sanction is a revelation of a personal Judge and

ture”<sup>45</sup>. Even if the sense that “telling untruths is moral deformity” is lost through the repeated practice of such misdeeds, Newman believes that we do not lose the sense that they “were forbidden to me”<sup>46</sup>. In each statement, Newman emphasizing the “special feeling” and the personal imposition of that feeling that accompanies conscience in the moral act. We may distort our moral sense, the judgment of our reason, but this is not the same as silencing the sense of duty, the magisterial dictate, the voice of one calling us to live up to our conscience.

The distinction Newman makes here may seem vague or even arbitrary, but it becomes much clearer as he continues his exposition of his teaching on conscience.

“Thus conscience has both a critical and a judicial office, and though its promptings, in the breast of the millions of human beings to whom it is given, are not in all cases correct, that does not necessarily interfere with the force of its testimony and of its sanction: its testimony that there is a right and a wrong, and its sanction to that testimony conveyed in the feelings which attend on right and wrong conduct<sup>47</sup>”.

Newman’s emphasis throughout this section is not on the “force of its testimony” which supplies by means of the various acts of conscience the very elements of moral that may become systematized by the intellect into ethical code. Rather, he is simply examining “the dictate of an authoritative monitor” who is the “sanction” of the feeling and the “judicial” office holder, which makes itself (Himself) known personally, in the “details of conduct as they come before us, and complete in its several acts, one by one”<sup>48</sup>. Remembering that “real” propositions are “unit, particular, and individual”, it

---

Law Giver. Kent also notes that Newman’s vision of conscience is at one and the same time related to ethics and to the natural source of religion, both of which are natural to human person.

<sup>45</sup> Ibid., 98.

<sup>46</sup> Ibid., 98.

<sup>47</sup> Ibid., 98-99. Crosby, 250, assists us in clarifying this distinction further. Newman is distinguishing between the “judgment of reason”, i.e., what is right and wrong in principle, which has primarily a moral significance, and the “magisterial dictate”, i.e., an “imperative oughtness” that has a personal dimension of being a “sanction” from God. This personal dimension has primarily a religious significance. Magill, 464, likewise makes this distinction. “As moral sense conscience refers to the intellectual process of informal inference that he compares with Aristotle’s practical wisdom: ... As a sense of duty conscience refers to religious obligation based on one’s awareness of God as a Supreme Governor...”.

<sup>48</sup> Ibid., 98.

becomes evident that Newman is directing our attention to conscience as a personal and religious experience in the particular and individual instances of our moral activity. For him, this is an experience of God speaking to our hearts. Newman is moving beyond the previous teaching on conscience through this distinction. The development is due to the insight he has gained regarding the difference between theology and religion. It is not the “infor-mations” but now the “sanctions” of conscience that direct him toward ex-perience of conscience beyond a “moral sense”, a “rule of conduct”, and back into the more radical personalism that is contained and symbolized by “the voice” speaking deep within the individual heart where God is dwelling. This personalism touches both upon the encounter with God who is person and al-so upon us in the deepest levels of our personhood, i.e., in the individuality of conscience.

“Let us then consider conscience, not as a rule of right conduct but as a sanction of right conduct. This is its primary and most authoritative aspect: it is the ordinary sense the word. Half the world would be puzzled to know what was meant by the moral sense; but every one knows what is meant by a good and bad conscience<sup>49</sup>”.

The sanctions of conscience are the personal, felt experiences, the “threats and promises” that conscience forces upon us, telling us that we must follow the right and avoid the wrong, not merely as the fulfillment of a code, but as a call coming from a voice of one whose authority we must obey.

This common human experience that is conscience is compared by New-man to our common human experience of the beautiful (and the deformed). While tastes differ, there is a natural sense of the “beautiful and graceful” in nature and art among humans.

“Here, however, taste and conscience part company: for the sense of beau-tifulness, as indeed the Moral Sense, has no special relations to persons, but contemplates objects in themselves; conscience, on the other hand, is con-cerned with persons primarily, and with actions mainly as viewed in their do-

---

<sup>49</sup> Ibid., 99. J. Powell, “Cardinal Newman on Faith and Doubt: The Role of Conscience”, *Downside Review* 99(1981), 138 ff., offers a helpful and insightful review of ‘Conscience as Sanc-tion’. Powell reminds us that for Newman “the dictates of sanction in the conscience arouse pas-sions of hope and fear, reverence and awe. Conscience in this mode implies an object, an intelli-gent being since ... inanimate things cannot arouse emotions of this kind”. There is a person that is behind the shame and fear humans experience when they go against their conscience, even when no one is watching.

ers, or rather with self alone and one's own actions, and with others only indirectly and as if in association with self<sup>50</sup>”.

The personalism of conscience extends not only to self awareness in action but also awareness of another from whom the moral agent receives the internal sense of right and wrong. Again this is quite different from external preoccupation that the sense of beauty may have with the beautiful or the ugly.

“... but conscience does not repose on itself, but vaguely reaches forward to something higher than self for its decision, ... And hence, it is that we are accustomed to speak of conscience as a voice, a term which we should never think of applying to the sense of the beautiful; and moreover a voice, or the echo of a voice, imperative and constraining, like no other dictate in the whole of experience<sup>51</sup>”.

In “its very essence” conscience appeals to the emotions and affections of its hearer. It dictates and commands individuals toward action; “leading us to reverence and awe, hope and fear, especially fear, a feeling which is foreign for the most part” to our moral sense and the sense of taste<sup>52</sup>. It is in the analogy with the beautiful that Newman draws forth the implications of the emotion of fear most forcefully. He states, “No fear is felt by anyone who recognizes that his conduct has not been beautiful”<sup>53</sup>. “A lively sense of responsibility and guilt”, “distress and apprehension”, “compunction and regret”, “confusion of face”, are the disturbances of mind which characterize a “bad conscience”. The strong fear-filled conditions that accompany conscience are negative, e.g., “self-reproach, poignant shame, haunting remorse, chill dismay at prospect of the future”. In a good conscience the feelings may be equally real, but for Newman, less forceful than those of a bad conscience. We feel less powerfully “self approval, inward peace, lightness of heart”. All

---

<sup>50</sup> Ibid., 100. Lash, 10, brings together many themes that play important roles in Newman's spirituality and ties them to Newman's use of the sense of the beautiful. “It is in the life of the Spirit, in the ‘interrogation of our hearts’, in the practice of loving obedience, that we are brought to ‘real apprehension’ of those symbols of transcendence which serve, analogously to sense-experience, as the ‘starting-points’ for Christian reflecting. The mode of rationality appropriate to such apprehension is – in its concreteness and irreducible complexity – closer to ‘personal knowledge’, or to literary and aesthetic cognition, than it is to the ‘linear’ rationality characteristic of theoretical deduction’.

<sup>51</sup> Ibid., 100.

<sup>52</sup> Ibid., 100.

<sup>53</sup> Ibid., 100.

these emotions constitute a “specific difference between conscience” and the other intellectual sense<sup>54</sup>. What conscience and the beautiful have in common is the appreciation for orderliness, the one moral, the other aesthetic.

Even when considering conscience as a “moral sense”, Newman emphasizes the personal and emotional aspects of the experience of conscience.

“Conscience too, considered as a moral sense, an intellectual sentiment, is a sense of admiration and disgust, of approbation and blame: but it is something more than moral sense; it is always, what the sense of beautiful is only in certain cases; it is always emotional<sup>55</sup>”.

The emotive dimension provides conscience with the vividness that gives force to the real apprehension of the objects presented to it. thus Newman realizes the relational dimension of conscience in that “it always involves the recognition of a living object, toward which it is directed”<sup>56</sup>.

“If, as is the case, we feel responsibility, are ashamed, are frightened, at transgressing the voice of conscience, this implies that there is One to whom we are responsible, before whom we are ashamed, whose claim upon us we fear<sup>57</sup>”.

Emotion and personalism join to give evidence to the One inspiring them in the first place, the Lord of Conscience, its Judge.

Newman applies these strong emotions of conscience to the “tearful, broken-hearted sorrow” and the “sunny serenity of mind” that we have when we disobey or obey a parent. In these instances “we certainly have within us the

---

<sup>54</sup> Ibid., 100. J.H. NEWMAN, “Knowledge Viewed in Relation to Religion”, *THE IDEA OF A UNIVERSITY*, Notre Dame 1960, 149-155, argues against Lord Shaftesbury and his devotion to taste and beauty as the essentials of the “moral sense”. Newman in response defends the role of conscience as that which does not form the outside of a person in the aspiration for beauty and good taste in social intercourse, but that which is intent upon forming the heart. “Conscience indeed inflicts an acute pang, but that pang, forsooth, is irrational, and to reverence it is an illiberal superstition. But, if we will make light of what is deepest within us, nothing is left but to pay homage to what is more upon the surface” (Idea, 153).

<sup>55</sup> Ibid., 101. J. Gaffney, “Newman’s Criticism of The Church”, *Heythrop Journal* 29(1989), 9, sees in Newman’s acceptance of emotion within his epistemological world an acceptance of “non-rational elements of religion” in contrast to “ruthless intellectual dogmatism”. M.J. Ferreira, “Newman and William James in Religious Experience: The Theory and The Concrete”, *Heythrop Journal* 29(1988), 44-47, recognizes that in establishing a balanced vision of the roles accorded to feeling and reason, Newman is charged as being both a rationalist and irrationalist.

<sup>56</sup> Ibid., 101.

<sup>57</sup> Ibid., 101. Hoyler, 395-399 and 410, views Newman’s position on emotion as actually two

image of some person, to whom our love and veneration look ... in whose anger we are troubled and waste away”<sup>58</sup>. These feelings require for their excitement “an intelligent being”.

“...we are not affectionate toward a stone, nor do we feel shame before a horse or a dog; we have no remorse or compunction on breaking mere human law; yet, so it is conscience excites all these painful emotions, confusion, foreboding, self condemnation; and on the other hand it sheds upon us a deep peace, a sense of security, a resignation and hope, which there is no sensible, no earthly object to elicit”<sup>59</sup>.

That “the wicked flees, when no one pursueth”, implies that the emotions which are elicited within the hidden chambers of the human heart are due to an object present to this world and must be “Supernatural and Divine”<sup>60</sup>.

“And thus the phenomena of Conscience, as a dictate, avail to impress the imagination with the picture of a Supreme Governor, a Judge, holy, just, powerful, all-seeing, retributive, and is the creative principle of religion as the Moral Sense is the principle of ethics”<sup>61</sup>.

The moral sense creates a system of ethics, but conscience deals primarily with persons and, therefore, religion. Just as a domesticated animal comes to recognize and discern its master’s personality or as an infant is instinctively able to know the presence and person of parent or nurse, so for Newman, “the dictate of conscience, without previous experience or analogical reasoning”, is able to lead a person “gradually to perceive the voice, or the echoes of the voice, of a Master, living, personal and sovereign”<sup>62</sup>. Conscience leads to the awareness of the personal God which is something more than could be provided by a mere “moral sense”.

---

dimensions of the one problem of certainty. The one is epistemological, the other is psychological. The first has to do with evidence and proposition, the second with emotion and feeling. Hoyler does not believe that Newman has disassociated the two from each other, but arguing a somewhat looser relationship.

<sup>58</sup> Ibid., 101.

<sup>59</sup> Ibid., 101.

<sup>60</sup> Ibid., 101.

<sup>61</sup> Ibid., 101. Magill, 463, states that “Newman ascribes the word ‘moral’ not only to ethical concerns but also to intellectual inference in order to convey the supple quality of the discernment process as ‘the personal action of the ratiocinitive faculty’ (Grammar, 345)”. Again this presents the interrelation between the moral and intellectual, the ethical and religious dimensions of Newman’s epistemology.

<sup>62</sup> Ibid., 102.



In fact, it is in the conscience of children that Newman finds his strongest illustration and evidence for the pure operation of religious faith grounded upon the witness of conscience as the voice of the unseen personal God. Newman believes that children have a most spontaneous receptivity toward religious truth and a “keen understanding” of the “difference between right and wrong”<sup>63</sup>. This sense, however is radically “person” oriented.

“...and when he has done what he believes to be wrong, he is conscious that he is offending One to whom he is amenable, whom he does not see, who sees him. His hand reaches forward with a strong presentment to the thought of Moral Governor, sovereign over him, mindful and just. It comes to him like an impulse of nature to entertain it<sup>64</sup>”.

Newman expands upon this example or test case of the troubled conscience of a child to illustrate the extraordinary natural inclination and activity that reveals the religious orientation of the human heart. If the child has offended his parents “he will all alone and without effort, as if it were the most natural of acts, place himself in the presence of God, and beg of Him to set him right with them”<sup>65</sup>. In this simple act, Newman recognizes a great number of religious assents. (1) The child has impressed upon his mind the image of an “Unseen Being”, (2) with whom the child has an “immediate relation” and (3) a relationship that is available to the child whenever he chooses. This Being (4) has “goodwill” towards the child who assumes and acts upon it in the simple prayer for assistance. In fact, goodwill is accepted as (5) a love for him better and nearer than his parents. (6) The Being is “One who can hear him, wherever he happens to be”, and (7) who can read his thought, for his prayer need not be vocal. Finally, the Being is (8) One who can effect a critical change in the state of feelings of others toward the child, in this case his parents<sup>66</sup>. In this simple prayer of a child, Newman finds the evidence of conscience that is indeed a revelation of a Being that is made known by the felt experience of the sanctions of guilt and fear, of trust and hope, of relationship and personal providential powers.

“That is, we shall not be wrong in holding that this child has in his mind the image of an Invisible Being, who exercises a particular providence among

---

<sup>63</sup> Ibid., 103.

<sup>64</sup> Ibid., 103.

<sup>65</sup> Ibid., 103.

<sup>66</sup> Ibid., 103.

us, who is present everywhere, who is heart-rending, heart-changing and ever accessible, open to interpretation. What a strong and intimate vision of God must he have already attained if, as I have supposed, an ordinary trouble of mind has the spontaneous effect of leading him for consolation and aid to an invisible Personal Power!<sup>67</sup>”.

Newman continues to develop this test case and concludes that the child recognizes the Being to whom the prayer is addressed as one who is good and desires only good to be done. This inspires gratitude on the part of the child, who now realizes that to do good is a blessing upon him and a call to law. Reward and punishment, therefore, also are entailed in this call to the good, and yet, implicit in the giving of good law is the impression that the Being loves the child and desires the child to love in return<sup>68</sup>.

“Such is the apprehension which even a child may have of his Sovereign Lawgiver and Judge ...It is an image of the good God, good in Himself, good relatively to the child, with whatever incompleteness; an image, before it has been reflected upon, and before it is recognized by him as a notion<sup>69</sup>”.

Faithful obedience to conscience leads to expanded, deepened and completed image of God in the imagination of the person attending to it.

“To a mind thus carefully formed upon the basis of its natural conscience, the world, both of nature and of man, does but give back a reflection of those truths about the One Living God, which have been familiar to it from childhood<sup>70</sup>”.

It is in cherishing this information of the inward teaching of conscience on the nature of God that a religious imagination is formed and strengthened. If obeyed and practiced, “it gains a more and more consistent and luminous vision of God from the most uncompromising material”<sup>71</sup>. Religious experiences which leave real impressions of God upon the imagination provide not only the means of real assent to that image, but also provide further development of notions concerning the divine as well.

---

<sup>67</sup> Ibid., 103-104.

<sup>68</sup> Ibid., 104.

<sup>69</sup> Ibid., 104-105.

<sup>70</sup> Ibid., 105.

<sup>71</sup> Ibid., 106. A. Dulles, “From Images of Truth: Newman on Revelation and Faith”, *Theological Studies* 51(1990), 261-262, captures the meaning of Newman’s argument on proper formation. He states, “Approaching the question phenomenologically, Newman contended that faith pre-

“Thus conscience is a connecting principle between the creature and the Creator; and the firmest hold of theological truths is gained by habits of personal religion.”

These truths, as they continue to be impressed upon the religious imagination, form an even more real image of the Being and become the renewed source of the indwelling of that Being. Reflecting upon that image is the course that leads to natural mysticism. Those who engage the image, through obedience to the truths about that being impressed upon the imagination by conscience, eventually “...are able to hold converse with Him, and that with a directness and simplicity, with a confidence and intimacy, ...which we use toward an earthly superior; so that it is doubtful whether we realize the company of our fellow-man with greater keenness than these favored minds are able to contemplate and adore the Unseen, Incomprehensible Creator<sup>72</sup>”.

This mysticism is available to those who obey the dictates and heed the sanctions of natural conscience. This mystical truth of conscience and its image of God are independent “of the written record of Revelation”<sup>73</sup>. And yet they are not independent of the imagination. Conscience needs the imagination to continue its formation if it is to have the effective force and ongoing development that Newman desires.

While this natural mysticism based upon natural conscience and its connection to imagination is the ground upon which Newman builds his argu-

---

supposes certain moral dispositions. Only those with requisite preparation of heart are in a position to judge the claims of religion. We are responsible for our faith because we are responsible for our likes and dislikes, our inclinations and repugnancies. Before we accept revealed religion we must be attentive to the voice of conscience, which brings us into communion with God as the one ‘to whom we are responsible, before whom we are ashamed, whose claim upon us we fear’ (Grammar, 71)”.

<sup>72</sup> Ibid., 106. Lash, 5, emphasizes the personal dimension of faith and knowledge. He believes that for Newman, the structure of “personal religious faith” is the structure of “personal knowledge”. This can only have meaning if we understand what Newman has done in his explanation of “imagination”. For K. Tillman, “The Place of Reason in Spirituality: Reflections of Cardinal Newman”, *Communio* 12(1985), 320, conscience, as well imagination, is central to a proper understanding of Newman’s epistemology. Conscience preserves Newman from according reason any undue dominance in our knowing and understanding reality. Conscience may take this position of bringing balance since it is indeed “the connecting principle of creature and Creator”. Conscience is always personal, for as Tillman states “...within this deep center, we are already touched; and entirely personal, internal relation is ‘pregiven’ in the inner experience of conscience”.

<sup>73</sup> Ibid., 106-107.

ment for the existence of God, later in the *Grammar* he will draw forth a parallel relationship between a Christian mysticism based upon the Image of Christ which fills and forms the imagination of a Christian and his or her conscience. The personal and individual perfection of conscience is required in both mysticism, that of natural and revealed religion. This perfection leads not only to belief in God and in Christ, but also to holiness; it is much more than a mere intellectual formation or exercise that would lead to rationalistic acceptance (notional assent) to a theological truth, but to a real imaginative assent based upon religious experience of God and Christ dwelling in the conscience.

Essentially, the *Grammar of Assent* illustrates for us Newman's religious epistemological vocabulary. Distinctions such as Notional and Real, theology and religion, natural and revealed lead us into a language system where the human person and our highest capabilities are defined the imagination, the reason, the sense of beautiful, the moral sense and conscience. Taken together these form the grammar which leads us to assent to the realities we were created to apprehend, the existence and the love of our God in Christ. For us to arrive at this apprehension, Newman places great responsibility on the individual, specifically for one's personal moral and religious formation of mind and character. It is the person who has received the imaginative impression of God and Christ as gift. The acceptance or rejection of the gift is a personal free choice, which leads to holiness or to moral and religious deformity. Since the time of Adam and Eve, who gave up Paradise and gained a conscience, the choice and direction of our formation are squarely our own, whether we live in the fourth, sixteenth, nineteenth or the twenty-first century. Newman continues to remind us today and for tomorrow of the profound connection between the Creator and the creature, the relationship he lived deeply and faithfully in his conscience with the divine image formed therein. It was this relationship that not only formed Newman's heart and mind, but made possible his greatest autobiographical work, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*.

*Drew Morgan, C.O.*

## EL ORATORIO DE SAN FELIPE NERI EN LA VIDA Y LA MISIÓN DE JOHN HENRY NEWMAN \*

John Henry Newman ha sido conocido, sobre todo, como el “cardenal Newman”, aunque su popularidad no se extiende, todavía, mucho más allá de los países de lengua inglesa. Desde hace dos décadas, a partir de la declaración de la heroicidad de sus virtudes en 1991, se oye hablar cada vez más del “venerable John Henry Newman”. Y en los ámbitos académicos y teológicos el nombre de Newman aparece, sin más aditamentos, junto a los de otras figuras señeras del pensamiento cristiano. Pero resulta menos frecuente —incluso constituye un aspecto olvidado por muchos— la consideración de Newman como oratoriano. Sin embargo, su etapa católica —casi exactamente la mitad de su vida— está ligada indisolublemente a su encuentro con la persona de aquel santo florentino y “apóstol de Roma” en el siglo XVI, Felipe Neri, y con su obra, el Oratorio.<sup>1</sup> No es exagerado afirmar que Newman “habría preferido” —prefirió, de hecho— “el Oratorio a sus propias obras, proyectos o posibles recompensas o reconocimientos, aun de la Iglesia, a la que precisamente el Oratorio le ayudó a servir mejor.”<sup>2</sup>

El 21 de febrero de 1968 databa su libro *Newman the Oratorian* el P. Placid Murray, monje benedictino de Glenstal. Como complemento a su estudio “Newman the Priest. Being a Study of the Continuity between his Anglican and his Catholic Ministry”, defendido como tesis doctoral en Sant’ Anselmo,

---

\* Texto de la conferencia pronunciada el 21 de febrero de 2001 en el Aula Magna de la Universidad Pontificia de Salamanca, dentro de los actos organizados por la “Cátedra John Henry Newman” en conmemoración del bicentenario del nacimiento del Vble. John Henry Newman, y publicado en *Diálogo Ecueménico* 114 (2001/2), pp. 63-79.

<sup>1</sup> La bibliografía más reciente sobre san Felipe Neri en castellano es la siguiente: Meriol Trevor, *San Felipe Neri, apóstol de Roma* (Santander 1986); Paul Türks, C.O., *El Fuego de la Alegría. Felipe Neri* (Alcalá de Guadaíra 1992); Oratorio de Albacete, *San Felipe Neri. La figura, el espíritu y la obra del fundador del Oratorio* (Barcelona 1998; edición en catalán, 2000). Una aproximación interesante la proporciona Paolo Prodi en el art. “Felipe Neri” del *Diccionario de los santos* ed. por C. Leonardi / A. Riccardi / G. Zarri (Madrid 2000), vol. I, pp. 778-784.

<sup>2</sup> “La vocación oratoriana de Newman”, en John Henry Newman, *Pensamientos*, ed. por el Oratorio de Albacete (Barcelona 1995), p. 126.

publicaba los escritos inéditos de Newman sobre el Oratorio.<sup>3</sup> Estos, completados con su correspondencia —todavía en curso de publicación—, sus escritos autobiográficos y algunos sermones,<sup>4</sup> constituyen la principal puerta de acceso a una vertiente de su personalidad que, desde luego, encierra gran interés para nosotros, los miembros de la Confederación oratoriana, pero que, antes que nada, revistió una importancia central en la vida y la misión del propio Newman.

## I

Poco tiempo después de la recepción de Newman en la Iglesia católica, el 9 de octubre de 1845, Nicholas Wiseman, obispo coadjutor para el Distrito Central de Inglaterra, no sólo lo persuadió para que recibiera la ordenación presbiteral, sino que también le sugirió el Oratorio de San Felipe Neri como forma de vida más adecuada para él y para sus compañeros que le habían seguido en el retiro precedente de Littlemore, en el extrarradio de Oxford. Algún influjo debió de tener en esta propuesta el interés de Wiseman por disponer de un clero cercano y no adscrito a una gran orden, como los jesuitas, pero ciertamente ya años antes, en 1839, había visto en el Oratorio la respuesta más adecuada al proyecto de Hurrell Froude —amigo de Newman y conocido también de Wiseman desde el viaje de aquellos a Italia en 1833— de “volver a las comunidades religiosas... con el fin de hacer revivir el cristianismo en las grandes ciudades”.

Newman, que en Littlemore ya había conseguido una antigua versión inglesa de la *Instituta* o Constituciones de la Congregación del Oratorio, empleó un poco más de un año en discernir su opción vocacional. Esta, en primer lugar, debía ser comunitaria: descartaba, por tanto, una dispersión del grupo de Littlemore en el clero diocesano. Aunque Newman nunca tuvo intención de fundar allí un “monasterio anglocatólico”, como entonces se di-

---

<sup>3</sup> “Newman’s Oratory Papers”, en *Newman the Oratorian* (Dublín 1969, Leominster 1980), pp. 130-467. Nuestras referencias a los escritos de Newman están tomadas principalmente de esta obra. Véase también Meriol Trevor, *John Henry Newman. Crónica de un amor a la verdad* (Salamanca 1989), especialmente caps. 5-16.

<sup>4</sup> Especialmente, “The Mission of St. Philip Neri” (1850), incluido más adelante en *Sermons Preached on Various Occasions* (1857) como sermón nº 12; existe una traducción casi íntegra en catalán: *Newman. Idees, documents, estudis* 18 (diciembre 1995). Véase también la primera parte de *The Idea of a University* (1852), discurso IX, así como el final de la *Apologia pro Vita Sua* (1864).

jo, la comunidad que había ido formándose alrededor suyo desde hacía más de tres años adoptó ciertas observancias monásticas como el silencio, los ayunos y la recitación en común del Breviario romano, junto con el estudio y la meditación personal. Pero, sobre todo, él se encontraba unido a aquellos jóvenes, a quienes atraía con fuerza, por su común origen universitario, pues casi todos procedían, como él, de la Universidad de Oxford. De aquí que, según Jean Honoré, compartieran una serie de rasgos característicos: “una cierta reserva de juicio, pudor en cuanto a los sentimientos, un agudo sentido de la cultura, el gusto innato por el humanismo”, acompañado por “el respeto hacia las personas y el rechazo de toda coacción”<sup>5</sup>. Este conjunto de bienes —que, en palabras de Newman, conformaban “nuestro carácter, los hábitos de nuestra vida anterior, nuestra manera de pensar”—, debían ser preservados, ya que, sin duda, poseían en sí mismos un valor providencial.

Trasladados a la “fortaleza católica” de Oscott, Wiseman les ofreció el colegio, al cual Newman puso el nombre de Maryvale. Su primera idea fue fundar allí una nueva congregación, que llamó “de la Santísima Trinidad” y que estaría dedicada a la reflexión teológica, la predicación y la controversia intelectual, con el objeto de “promover la adoración de los misterios de la fe frente al racionalismo imperante”: en definitiva, de “someter la razón a la fe”. Respondía, básicamente, al *contemplata aliis tradere* de la Orden de Predicadores, adaptándolo a los nuevos tiempos, y preveía una reducción al mínimo del oficio coral y una estructura democrática (al igual que el Oratorio)<sup>6</sup>, pero su sede era rural y no urbana (como en Littlemore).

En octubre de 1846 acuden a Roma, al Colegio de Propaganda fide, para cursar los estudios eclesiásticos previos a la ordenación, y Newman descarta entonces unirse a las grandes órdenes como los dominicos —que consideraba inclinados al rigorismo— o los jesuitas —excesivamente modelados, según él, por un espíritu de cuerpo que los hacía poco creativos—. Insiste en que su “vida pasada puede proporcionar una especie de esbozo y un punto de partida para el futuro” y confiesa que le disgusta la idea de “abandonar toda propiedad”. Entrar en una orden religiosa hubiera supuesto, evidentemente, la desaparición del grupo como tal, la adquisición de nuevos hábitos

---

<sup>5</sup> *Itinéraire spirituel de Newman* (París 1963), p. 162.

<sup>6</sup> Este rasgo está expresado en la frase “el Oratorio es una república bien ordenada”, atribuida a Francesco Maria Tarugi, uno de los primeros discípulos del santo, más tarde arzobispo de Aviñón y cardenal.

mentales, la pérdida de la anterior autonomía personal y, en definitiva, una profunda ruptura con el propio pasado.

Una visita al Oratorio romano de la Chiesa Nuova, en enero de 1847, hace recordar a Newman los Colegios universitarios ingleses: “los miembros —escribe— conservan sus bienes y habitaciones, hay pocas leyes... y una espléndida biblioteca”. La casa, llega a decir Newman, pensando en la experiencia de Littlemore, “es quizá demasiado cómoda”<sup>7</sup>. Los días 17 al 25 de enero —hoy tan llenos de significado ecuménico— Newman y su fiel amigo Ambrose St. John piden luz para su vocación ante la tumba de san Pedro, a la par estudian las Constituciones y la historia del Oratorio. A principios de febrero la decisión estaba ya tomada: después de recibir la ordenación, serían iniciados en la vida oratoriana por los Padres de la Chiesa Nuova, sucesores de los primeros discípulos de san Felipe. “Mis razones fueron de esta guisa —dirá Newman más adelante—: teniendo en cuenta que los gustos de cada uno de nosotros eran muy diferentes, el Oratorio abría un campo de acción más amplio en este sentido que los demás institutos; además, me parecía que se adaptaba mejor que cualquier otro a hombres formados en Oxford y Cambridge”. A ello se unirá, en seguida, esta otra razón de peso: el Oratorio —a diferencia tanto de las parroquias como de los monasterios— se concibe como un centro permanente de irradiación espiritual para las grandes ciudades.

Al mismo tiempo, la figura de Felipe Neri, de quien Newman ya tenía alguna noticia como anglicano, se les va haciendo más cercana. “Me recuerda en muchas cosas a Keble —escribía a su hermana Jemima—... Los dos comparten una aversión total hacia la hipocresía, el carácter jovial y casi excéntrico, el tierno amor a los demás y el rigor con ellos mismos...” En ambos casos descubriría una rara maravilla: los dones de la naturaleza perfeccionados por la gracia; la santidad como “poesía suprema del corazón”. En realidad, el propio Newman poseía rasgos comunes con Felipe: la modestia, el rechazo de la ostentación y el embuste, el sentido del humor, la aversión al ejercicio de la autoridad... Su encuentro con él fue, sin duda, providencial, y profundamente cordial, en el sentido de su famoso lema cardenalicio, *cor ad cor loquitur* —es decir, fue *integral*, abarcando todas las dimensiones de su ser;

---

<sup>7</sup> En uno de los primeros escritos dirigidos a su comunidad, Newman lo expresa así: “Lo más parecido que conozco a una Congregación del Oratorio son los Colegios de las universidades anglicanas. Tomad uno de estos Colegios, suprimid la vivienda, la esposa y los hijos del Preboste, reincorporad a este al cuerpo de residentes y os encontraréis con una Congregación de San Felipe.”



y no sólo en su *devoción* personal, sino en su *función* institucional de fundador y superior del Oratorio inglés, como señala Murray<sup>8</sup> —.

El 14 de febrero Newman ya es capaz, en nombre propio y de sus compañeros, de presentar un proyecto del futuro Oratorio inglés al cardenal Frasoni, prefecto de Propaganda. En el Instituto de san Felipe, dice, “hemos descubierto un camino intermedio entre la vida religiosa de los jesuitas y una vida completamente secular”, que “se ajusta perfectamente a lo que necesitábamos”. El lugar más adecuado para dar inicio al Oratorio son, sin duda, las ciudades de la zona industrial de Inglaterra, donde el anglicanismo, muy debilitado, ha dejado el paso libre a las Iglesias evangélicas disidentes y a organizaciones obreristas de orientación positivista y atea. Desde allí podría extenderse a otras ciudades industriales, e incluso a Londres, como capital del Imperio británico. En cuanto a las Constituciones del Oratorio (del siglo XVII), deberían ser adaptadas en algunos puntos a las condiciones contemporáneas de Inglaterra. Aquí Newman se refiere con bastante detalle a los ejercicios o reuniones espirituales que dieron origen y nombre al Oratorio y que consisten, fundamentalmente, en la lectura comentada de la Escritura, de la historia de la Iglesia y de otros libros de tema espiritual, acompañada del canto y de la oración en común; como parte de dicho comentario familiar, Newman no olvida la dimensión exhortativa,<sup>9</sup> pero diseña el diálogo sobre la lectura con un carácter expresamente distinto al ideado por san Felipe y recogido en las Constituciones: dicho diálogo podría consistir, según Newman, en una controversia ficticia entre un católico y un no católico, con finalidad apologética; su género sería, por tanto, más intelectual y argumentativo. En ocasiones, incluso, podría ocuparse polémicamente de los temas tratados con intención antirreligiosa en las Escuelas para obreros. Entre los asistentes a las reuniones se irá formando progresivamente una confraternidad seglar (que en la tradición oratoriana recibe el nombre de “Oratorio parvo”). En cuanto a los miembros de la Congregación, dedicarían el resto de su tiempo al estudio y la edición de libros, poseyendo quizá una iglesia propia.

Este documento es importante porque en él se recogen *in nuce* los rasgos principales de la idea oratoriana de Newman: la obra de san Felipe está con-

---

<sup>8</sup> *Newman the Oratorian*, cit., p. 107. Louis Cognet, en su ensayo *Newman ou la recherche de la vérité* (París 1967), p. 187, lo considera “un oratorien profondément convaincu de sa vocation et décidé à en défendre l’intégrité”. Y es que ciertamente el Oratorio no fue para él “una solución, como visto desde fuera pudiera parecer, sino una verdadera *vocación*” (“La vocación oratoriana de Newman”, en John Henry Newman, *Pensamientos*, cit., p. 126).

<sup>9</sup> “El fin propio de nuestro Instituto es hablar al corazón”, decía Tarugi.

cebida primordialmente para la formación espiritual de los laicos, *a cuyo servicio* está la Congregación o comunidad de vida apostólica;<sup>10</sup> las circunstancias de los tiempos y los lugares hacen legítima e incluso necesaria la evolución o desarrollo de la tradición primitiva; en este sentido, el elemento intelectual ha de tener una mayor presencia en la Inglaterra del siglo XIX —cada vez más bajo el impacto de la crítica y la técnica modernas— que la que tenía en la Roma del siglo XVI; estratégicamente, debe comenzarse por las zonas industriales más descristianizadas, como Birmingham, en las que Newman veía el futuro de Inglaterra, evitando así, por otro lado, la confrontación proselitista directa con la Iglesia anglicana, a la que considera en este mismo escrito “heredera de la antigüedad, testimonio y casi modelo de la catolicidad”. (Los grandes temas newmanianos quedan así puestos de manifiesto: laicado, desarrollo, diálogo con el mundo moderno, actitud ecuménica...). Una semana después de remitir esta carta, el 21 de febrero, a modo de amable regalo de cumpleaños para Newman, el proyecto recibe la aprobación del papa Pío IX.

Durante los meses que siguieron a las ordenaciones, de junio a diciembre, tuvo lugar el período de formación oratoriana en el monasterio romano de Santa Croce, que completaba la convivencia ya iniciada por el grupo. Durante este tiempo, Newman dio muestra, una vez más, de su penetrante y vigorosa inteligencia: tal como lo manifiestan sus anotaciones y escritos, asimiló el espíritu y la tradición oratoriana de un modo mucho más lúcido y completo que sus propios formadores de la Congregación de Roma.<sup>11</sup> Llevando consigo este precioso bagaje, y el Breve pontificio por el que el Oratorio era establecido oficialmente en Inglaterra, este daba comienzo la víspera de la Candelaria de 1848 en Maryvale, de donde sería trasladado a Birmingham justamente un año después.

## II

Los escritos que Newman dirige a su comunidad durante este año de 1848 trazan una magnífica panorámica de la vocación oratoriana, que en muchos aspectos no ha sido superada y que es fruto inmediato, pero sorprendente-

<sup>10</sup> Como afirman con precisión las actuales Constituciones de 1989, la Congregación “es el grupo que fue instituido desde el principio para servicio del Oratorio” (nº 5).

<sup>11</sup> El encargado de los tirones o candidatos (equivalente al “maestro de novicios” de los religiosos), P. Carlo Rossi, era partidario de una centralización de las Casas oratorianas, que en Italia —y similarmente en España— estaban sufriendo el proceso de *secolarizzazione* por parte del poder civil.

mente maduro, de sus lecturas y reflexiones romanas. A continuación trataré de presentar sus ideas básicas.

Newman comienza comparando la Congregación oratoriana con las demás formas de vida religiosa o apostólica, y muestra en primer lugar su proximidad a los diversos institutos de clérigos regulares surgidos también dentro de las coordenadas espirituales de Trento y la Contrarreforma, especialmente a los jesuitas —que considera paradigmáticos entre todos ellos<sup>12</sup>— y a los teatinos —muy amigos del Oratorio—; con todos el Oratorio comparte la pretensión de suscitar un nuevo tipo de clero, verdaderamente apostólico (reformado). Los oratorianos, al igual que los clérigos regulares, evitan adoptar las observancias típicamente monásticas o conventuales, como el hábito, el coro o determinadas prácticas ascéticas, pero, a diferencia de éstos, no hacen votos<sup>13</sup> y ponen menos énfasis en los elementos institucionales, como las constituciones.

Newman, atendiendo a este último rasgo, y en general a su carácter más sencillo y familiar, se complace en señalar que la Congregación de san Felipe representa en cierto modo un retorno a las primitivas comunidades monásticas fundadas por san Pacomio, san Basilio o san Benito, cada una de las cuales conservaba su propia independencia.

Sin embargo, como hemos dicho, la Congregación del Oratorio excluye expresamente las observancias y prácticas monásticas, algunas de las cuales Newman había adoptado en Littlemore. Se trata, por tanto, de un instituto eminentemente secular, y esta secularidad se explica porque surgió como derivación espontánea de una obra pensada primeramente para los laicos: las reuniones en torno a san Felipe, llamadas “del Oratorio”. (Por esta razón se ha dicho con acierto que los laicos constituyen, de manera diversa a lo que sucede con los mendicantes, la “primera orden” del Oratorio). Así pues, Felipe Neri, al prolongar comunitariamente el trato con sus penitentes —al estilo de otras reuniones piadosas de la época—, dio inicio al Oratorio y al ca-

---

<sup>12</sup> La contraposición entre oratorianos y jesuitas —un tanto exagerada en algunos aspectos— es frecuente en estos escritos de Newman, y se refiere tanto al diferente talante de los santos fundadores, como a los “ejercicios espirituales” propios de cada instituto y a la diversa concepción de la vida en comunidad. Las semejanzas se acentúan, por el contrario, en el sermón “The Mission of St. Philip Neri,” cit. En substancia, san Felipe es para Newman el reformador por excelencia del clero secular en el s. XVI, así como san Ignacio lo es del regular.

<sup>13</sup> La bula del papa Gregorio XIII por la que se erige canónicamente la Congregación (1575) hace una excepción con el Oratorio al no exigir la profesión de los votos —ni tampoco juramentos ni promesas— que la reforma tridentina había generalizado.

bo de un tiempo, como dice Newman, “se encontró con la Congregación”, formada por aquellos discípulos que, por medio del ministerio pastoral y de la vida común, se sentían llamados a servir a los laicos.

¿Por qué no pensó san Felipe en introducir los votos, a la manera de los clérigos regulares? La razón más profunda es, seguramente, la que Newman indica. “La originalidad y el atrevimiento” de san Felipe, dice, consistió en volver a proponer “la forma primitiva del cristianismo”<sup>14</sup>, caracterizada por la sencillez y la espontaneidad, en tanto que expresiones privilegiadas del amor cristiano. En efecto, sigue diciendo Newman, “la Congregación se rige por el espíritu libre de san Pablo”, por la ley *interior* de la caridad, frente a las leyes y constricciones exteriores.<sup>15</sup> La visión newmaniana de Felipe, en cuanto a su espiritualidad, no es tanto la de un santo de la Contrarreforma, sino la de *Vir prisci temporis*<sup>16</sup>, “hombre de la antigua edad”, y con frecuencia lo compara con Pablo.<sup>17</sup> Ciertamente, las cartas paulinas eran muy leídas y estimadas por Felipe, y son también conocidas sus largas horas de oración en las Catacumbas romanas, haciendo memoria de los mártires, así como su aprecio por los santos Padres... Esta es también la concepción del discípulo y sucesor de san Felipe al frente del Oratorio de Roma, Cesare Baronio, primer historiador eclesiástico moderno: las reuniones del Oratorio son para él una vuelta a las asambleas apostólicas que san Pablo describe en su

<sup>14</sup> “La preferencia de Newman por el *ethos* del cristianismo primitivo”, afirma Murray, “lejos de constituir una deformación de la espiritualidad de san Felipe, imputable a un ex anglicano estudioso de los santos Padres, responde cabalmente al carácter filipense” (*Newman the Oratorian*, cit., pp. 108-109). Lo mismo había sostenido Honoré, frente a las tesis de Henri Bremond: Newman no “anglicizó” ni “newmanizó” a san Felipe (*Itinéraire spirituel de Newman*, cit., p. 167).

<sup>15</sup> Este subrayado de la libertad personal en el Espíritu Santo es también puesto de manifiesto por mons. Alfred Baudrillard en su prólogo al libro de Louis Ponnelle y Louis Bordet, *Saint Philippe Neri et la société romaine de son temps* (París 1928): “el espíritu filipense consiste en hacer que cada uno se sienta como en su propia casa, en no coaccionar, en dejar que cada uno, dentro de los límites permisibles, manifieste la originalidad de su pensamiento y de su manera de ser, en complacerse en la diversidad no menos que en la unidad, en respetar escrupulosamente la espontaneidad de las almas.” Cit. en el *Itinerario spirituale* aprobado por la Confederación oratoriana en 1994 (Verona 1995), n° 107.

<sup>16</sup> Invocación de la letanía de san Felipe compuesta por Newman e incluida en el volumen póstumo *Meditations and Devotions* (1893).

<sup>17</sup> Véase especialmente el sermón “St. Paul’s Gift of Sympathy”, predicado en 1857 en la iglesia universitaria de Dublín: “Dejando a un lado las formas en la medida en que era lícito, [san Pablo y san Felipe] han hecho posible que la relación personal (*influence*) substituya a la norma legal (*rule*) y que la caridad ocupe el lugar de la autoridad, atrayendo a las almas merced a los sentimientos regenerados de la propia naturaleza humana.” (*Sermons on Various Occasions*, cit., pp. 119-120).

primera carta a los de Corinto.<sup>18</sup> Y cuando las Constituciones de la Congregación excluyen los votos, así como cualquier tipo de juramento o promesa, citan una frase del corpus paulino: “la caridad es el vínculo *de la perfección*” (Col 3, 14). Sin ningún asomo de duda, la Congregación del Oratorio constituye un instituto o medio de perfección, aunque falten en ella los votos religiosos.<sup>19</sup>

Por otro lado, la ausencia de votos remite de manera necesaria —y así lo dice expresamente san Felipe— al segundo gran principio estructural de la Congregación: la autonomía de las Casas. En efecto, si se tratara de un instituto centralizado —como el Oratorio francés, fundado por Pierre de Bérulle en 1611, y que Newman siempre distinguió netamente del Oratorio “italiano” de san Felipe—, la caridad no sería suficiente para mantenerlo unido. Se puede prescindir de los votos, pues, porque se trata de una comunidad reducida, familiar, único ámbito en la cual se hace posible la caridad no reglada: “Doce presbíteros trabajando juntos, he aquí lo que ambiciono. No se puede amar a muchos a la vez; propiamente hablando, no se pueden tener muchos amigos. Un Oratorio es una familia y un hogar”, dirá Newman en 1878.

De aquí se derivan varias consecuencias. En primer lugar, las Constituciones o leyes propias son pocas, las indispensables para mantener unida la Congregación, y consisten sobre todo en una recopilación de costumbres y decisiones de la comunidad.<sup>20</sup> No son previas y constitutivas del Instituto, como sucede en las comunidades religiosas, sino coetáneas con él. Y así, aun-

---

<sup>18</sup> Sobre Baronio y el estilo propio del Oratorio resulta del máximo interés el artículo de Christian Mouchel “Éloquence et méditation dans la première centurie des Annales Ecclésiastiques de Cesar Baronio (1588)”, *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 1992/1, pp. 81-110. Este trabajo muestra cómo san Felipe y sus discípulos, mediante una “pedagogía de la dulzura” original, se propusieron evitar tanto la dureza protestante como la controversia escolástica y la vanidad renacentista.

<sup>19</sup> Para Newman el Oratorio “es, en substancia, aunque no en la forma, una religión”: de hecho, aunque en el prefacio de la *Instituta* o antiguas Constituciones (1612) se afirma solemnemente que la Congregación constituye un género de vida “muy distinto al de los religiosos”, san Felipe no dejaba de exhortar a sus hijos espirituales a que imitaran a los religiosos, no en los votos, pero sí en la perfección.

<sup>20</sup> La *Instituta* comienza, precisamente, con estas palabras: “La Congregación del Oratorio, más bien instruida mediante costumbres que obligada mediante leyes por san Felipe Neri, no ha tenido una regla propia a la manera de los religiosos (...)” Dentro de las Constituciones, Newman distinguió entre *costumbres* o tradiciones del Oratorio de Roma, con valor ejemplar (orientativo), y *decretos* obligatorios (cuya modificación parcial obtuvo de la Santa Sede en 1847, principalmente para hacer posible la labor educacional en el Oratorio inglés).

que hayan de ser observadas con toda exactitud, “representan poco para un oratoriano”, dice Newman. Y continúa: “Lo que mantiene la armonía común” es más bien “la delicadeza y la solicitud recíproca”, “la deferencia y la amabilidad, el aprecio mutuo, el conocimiento del modo de ser de los demás”... En definitiva, la caridad efectiva y afectiva entre los miembros, manifestada en el trato familiar. “Así pues, puede decirse —concluye Newman— que la relación personal (*personal influence*<sup>21</sup>) es para los oratorianos lo que las constituciones son para los jesuitas”. Y, en otra ocasión (1854): “una falta contra la caridad en el Oratorio equivale a un acto de desobediencia en las demás congregaciones.”<sup>22</sup>

Pero la perfección, añade Newman, si bien no requiere necesariamente los votos, no es posible sin la observancia de los consejos, o al menos de algunos de ellos, e implica también algún tipo de mortificación. En cuanto a los consejos, y teniendo en cuenta que en el Oratorio no se profesa el voto de pobreza, y que la castidad va unida de suyo a la vida en común y al celibato eclesiástico, Newman se fija en la obediencia, entendida como “conformidad amorosa y espontánea a la voluntad de la Congregación”, “a sus decisiones y a su espíritu”<sup>23</sup>. Correlativamente, la mortificación no se refiere en el Oratorio ni al cultivo de la inteligencia, que puede practicarse en toda su extensión, incluyendo los saberes seculares; ni a los afectos humanos, pues es indispensable la amistad entre los miembros; ni siquiera a los bienes materiales, como la propia habitación o la casa común (llamada “nido” —y no “celda”—, en el sentido de hogar familiar y entrañable, en el lenguaje oratoriano). Se trata, por tanto, de algo muy distinto al *contemptus mundi* de la tradición ascética; y se resume en lo que san Felipe llamaba “mortificar la *razionale*” (el alma racional), esto es, en renunciar a la propia voluntad para acomodarse a la “*santa comunità*”. Se trata de ser libres, pero no indepen-

<sup>21</sup> Cf. el sermón anglicano de 1832 titulado “Personal Influence, the Means of Propagating the Truth” (*University Sermons*, 5); traducción castellana de Aureli Boix, C.O., en *La fe y la razón. Sermones universitarios* (Madrid 1993).

<sup>22</sup> Como Newman observa con mucho realismo, a los principios de la caridad y la obediencia hay que añadir un tercero, asimismo indispensable para conservar la cohesión comunitaria: se trata de lo que él llama “acuerdo mental” (*intellectual agreement*) o visión compartida sobre el Oratorio y su misión.

<sup>23</sup> “Una comunidad es un todo; tiene un espíritu, una mente, un punto de vista sobre las cosas, una acción; y la obediencia que exige a sus miembros, en la cual consiste su perfección, es aquiescencia, concurrencia en este único espíritu, modo de ver y de actuar, como un acto de leal y respetuosa sumisión.” (1856)

dientes:<sup>24</sup> solidarios, más bien, en la responsabilidad común, con todo lo que ello comporta. Pues, como decían los primeros oratorianos, *vita communis, mortificatio maxima*.

### III

Tropezamos aquí con un problema crucial que condicionó el desarrollo ulterior del Oratorio inglés. Recién llegado Newman a Inglaterra en 1847 se unió al Oratorio otro convertido del anglicanismo, Frederick William Faber, trece años más joven que él, junto con un grupo de seguidores, a quienes había reunido en un proyecto de comunidad religiosa, los “Hermanos de la Voluntad de Dios”, de inspiración romántica y medievalizante. Faber, dotado sin duda de un talante sensible y poético, pero emocionalmente poco equilibrado, nunca compartió las ideas de Newman,<sup>25</sup> y poco a poco fue separándose de él. Se hizo cargo de un nuevo Oratorio fundado en Londres en 1849, que convirtió en baluarte de las ideas ultramontanas, entonces en boga. Cuando Newman estaba ocupado, por encargo de la Santa Sede, en la fundación de la Universidad Católica de Dublín, a donde iba y venía desde su comunidad del Oratorio de Birmingham, surgió una penosa desavenencia entre las dos Casas a propósito de la interpretación de una norma de las Constituciones, que obligó a Newman a abandonar el proyecto de Dublín — no su “idea de universidad”<sup>26</sup> —, y acabó en ruptura entre Birmingham y Londres, haciendo inviable la pretensión de Newman de “sembrar Inglaterra de Oratorios”.

Era un problema en buena parte de relaciones personales, pero también latía en él una controversia sobre ideas, que afectaba tanto a la concepción del catolicismo como a la del Oratorio. En el fondo, se trataba de establecer la relación correcta entre “mundo” y “vida espiritual”. Para Faber y los ora-

---

<sup>24</sup> “La vocación oratoriana de Newman”, en John Henry Newman, *Pensamientos*, cit. p. 130.

<sup>25</sup> Faber entendió su misión propia como “una cruzada contra la detestable y diabólica herejía del protestantismo” (Jean Honoré, *Itinéraire spirituel de Newman*, cit., p. 178). No hace falta decir hasta qué punto Newman se encontraba alejado de esta posición.

<sup>26</sup> En la década de 1860 Newman continuó sosteniendo la necesidad de una educación superior para los católicos que fuera realmente, y no sólo nominalmente, universitaria —de aquí su propósito de fundar un Oratorio en Oxford—. Por otra parte, ya desde sus años de *tutor* en el Oriel College de Oxford, entendió la labor *académica* como intrínsecamente *pastoral*: “Secular education considered as a pastoral care was his true field, and this for his whole life.” (P. Murray, *Newman the Oratorian*, cit., p. 18).

torianos de Londres, la mortificación de la *razionale* significaba la proscripción de la actividad intelectual en el Oratorio: san Felipe no había sido un hombre de letras, un humanista, y Newman, por tanto, no le era fiel. Este, sin embargo, alega una nómina impresionante de oratorianos que han sobresalido en muy diversas ramas del saber: historia de la Iglesia y arqueología cristiana, pero también arte, música, literatura, matemáticas... aunque evitando casi siempre ocuparse directamente del dogma y la controversia teológica. Para Newman, ello se explicaba en buena parte porque, no existiendo en el Oratorio voto de pobreza, sus miembros eran por lo general “caballeros” (*gentlemen*), personas distinguidas que, por el hecho de serlo, habían podido acceder a una educación superior: en el Oratorio “la clase elevada y culta es la que da el tono”. Ello, además, comporta una gran ventaja de cara a la vida común: la amplitud de horizontes, incluso las “buenas maneras” (*gentlemanliness*), que proporciona la educación liberal o universitaria lubrican la convivencia familiar en el Oratorio, haciendo más difícil que arraiguen hábitos negativos como la tosquedad en el trato o la rigidez de puntos de vista. La conocida insistencia de san Felipe en la humildad, incluyendo las célebres humillaciones a que sometía a los suyos, se explican precisamente porque estos eran personas distinguidas y cultas, que no cambiaron de estado al entrar en la Congregación.<sup>27</sup>

De todas maneras, la Santa Sede había permitido que el Oratorio inglés se ocupara de temas de controversia en defensa del catolicismo, y que pudiera poseer colegios o escuelas con esta misma finalidad (Newman fundó la *Oratory School* de Birmingham en 1859): para Newman, era esencial “elevar el nivel de los católicos y dotar a sus convicciones de una base firme”. Faber, sin embargo, se apoyaba en una expresión del Breve pontificio fundacional, *ordo honestior*, que traducía con poca fortuna el planteamiento de Newman, para legitimar su apostolado “devocional” entre las clases altas, haciendo abstracción del tema educacional.<sup>28</sup>

Cada vez más, el enfoque global de Newman fue juzgado como “intelectualista”, incompatible con el verdadero catolicismo. Resultan conocidas las palabras del cardenal Manning a monseñor Talbot en 1866, según las cuales

---

<sup>27</sup> Cf. Sir 3, 20: “Cuanto más grande seas, más debes humillarte”.

<sup>28</sup> Newman fue ciertamente perspicaz al intuir que el futuro social y político de Inglaterra se jugaría en las universidades y en las ciudades industriales, y no en una aristocracia que ya había empezado a decaer. De aquí la importancia que concedía a la educación: “From first to last (...) education has been my line” (*Autobiographical Writings*, 1956, p. 259).



Newman es considerado la figura más destacada del catolicismo “*inglés*”, pues personifica el “antiguo tono de Oxford —anglicano, patrístico, literario— transplantado a la Iglesia (...) un catolicismo mundano”. Fueron estos eclesiásticos de “tendencia dura e intolerante” —diría Newman en 1875— los que hicieron fracasar el proyecto de un Oratorio en Oxford,<sup>29</sup> pero que no pudieron evitar que León XIII lo creara cardenal en 1879, permitiéndole continuar residiendo en su querido “nido” de Birmingham.

\* \* \*

Sin duda, san Felipe Neri y el Oratorio ayudaron a John Henry Newman a hacer posible la síntesis entre *piEDAD* y *letras* que el humanismo del Renacimiento y su epígono el anglicanismo no supieron lograr, pero que floreció más tarde en el llamado “humanismo devoto” de san Francisco de Sales (fundador, por cierto, del Oratorio de Thonon, en Savoya, y cuya imagen todavía se conserva en la capilla privada de Newman en el Oratorio de Birmingham). Jean Honoré ha destacado la “influencia decisiva” de san Felipe en la espiritualidad de Newman, y llega a hablar a este propósito de una “tercera conversión” (después de la primera, a los quince años, y de la segunda, su entrada en la Iglesia católica).<sup>30</sup> Esta tiene lugar, sobre todo, en los años oscuros de su vida de católico, cuando, al contrario de lo que le había sucedido como anglicano, su oración “era apacible”, pero su vida “era triste”. Como confiesa en sus escritos autobiográficos, ya en sus años anglicanos amaba ser desconocido, tal como san Felipe encarecía a sus discípulos (*amare nesciri*); ahora le pedía también que le enseñara a “despreciar ser despreciado” (*spernere se sperni*), y que sus problemas con las autoridades eclesiásticas no perjudicaran a su Oratorio. Como aquél en Roma, había comenzado por la gente más humilde de Birmingham, rehuyendo toda grandeza mundana. Honoré resume así este proceso: “el Oratorio desarrollará y equilibrará su propia expresión espiritual en la dirección más conforme con su ideal de verdad y de simplicidad evangélica”<sup>31</sup>.

En el siglo XIX, tras la Ilustración, el triunfo político del liberalismo y la revolución industrial, se necesitaba una nueva síntesis, ahora ya entre “de-

---

<sup>29</sup> El Oratorio de Oxford ha sido establecido por fin en 1990 —¡cien años después de la muerte de Newman!— y erigido canónicamente en 1993.

<sup>30</sup> Newman. *La fidelité d'une conscience* (Chambray 1986), pp. 14-16.

<sup>31</sup> *Itinéraire spirituel de Newman*, cit., p. 164.

voción” y “razón”, que sólo una inteligencia poderosa y una espiritualidad profunda como la de Newman podía acometer, y que casi un siglo más tarde recibiría su confirmación definitiva en el Concilio Vaticano II. Dice el oratoriano francés Louis Bouyer que el Oratorio “nace del encuentro, en san Felipe, entre un alma excepcionalmente interior y una mente excepcionalmente abierta”<sup>32</sup>. He aquí la vocación a la que se sintió llamado John Henry Newman y a la que respondió con entrega generosa y fidelidad creativa durante el resto de su vida.

*August Monzon i Arazo, C.O.*

---

<sup>32</sup> *Un Socrate romain. Saint Philippe Neri* (París 1979), cap. 5; traducción italiana: *La musica di Dio. San Filippo Neri* (Milán 1980), p. 101.

## PER UNA BIBLIOGRAFIA SULL'ORATORIO IN ITALIA UN PRIMO CENSIMENTO (DAL 1995)

Le pagine seguenti intendono offrire – come “saggio” e invito a nuove letture – una serie di indicazioni bibliografiche relative a san Filippo, all'Oratorio romano, alle congregazioni italiane e alla spiritualità oratoriana. Come termine *a quo* è stato scelto il 1995, anno centenario della morte del santo. Vi si troverà lo spoglio dei numeri 17-20 di *Memorie Oratoriane*, dei cataloghi delle mostre e degli atti dei convegni tenuti in occasione del centenario. Si aggiungono le pubblicazioni sull'argomento segnalate nella *Bibliografia* della *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* fino a tutto il 2001. Altri titoli provengono da pubblicazioni giunte alla Procura Generale e all'archivio della Chiesa Nuova, o sono il primo frutto di una ricerca che si intende continuare e ampliare. Nella consapevolezza dei limiti di questo contributo, si invita a segnalare ad *Annales Oratorii*, a comune utilità, omissioni e nuovi titoli; ed anche l'eventuale disponibilità a collaborare (ad esempio, per singola congregazione, area geografica o argomento) alla compilazione di un repertorio bibliografico che permetta di documentare il contributo dell'Oratorio alla vita religiosa, artistica e culturale del nostro Paese.

### ABBREVIAZIONI E SIGLE

«Maestro del cuore» = *Il Maestro del cuore. La direzione spirituale in san Filippo Neri*, atti del convegno internazionale di studi (Roma, 23-27 gennaio 1995), a cura di G. FINOTTI, Brescia, Morcelliana, 1997, 283 p.

«Messer Filippo» = *Messer Filippo Neri, santo. L'apostolo di Roma*, catalogo della mostra (Roma, Biblioteca Vallicelliana, 24 maggio-30 settembre 1995), a cura di B. TELLINI SANTONI, A. MANODORI, Roma, De Luca, 1995, 278 p., ill.

«Oratorio nelle Marche» = *La Congregazione dell'Oratorio di San Filippo Neri nelle Marche del '600*, atti del convegno (Fano, 14-15 ottobre 1994), a cura di F. EMANUELLI, Fiesole, Nardini, 1996, 496 p., ill.

«Realtà romana» = *San Filippo Neri nella realtà romana del XVI secolo*, atti del convegno di studio in occasione del IV centenario della morte di san Filippo Neri (1595-1995), (Roma, 11-13 maggio 1995), a cura di M. T. BONADONNA RUSSO, N. DEL RE, Roma, Società romana di storia patria, 2000, 256 p., ill.

«La regola e la fama» = *La regola e la fama. San Filippo Neri e l'arte*, catalogo della mostra (Roma, Museo nazionale del Palazzo di Venezia, ottobre-dicembre 1995), a cura di A. COSTAMAGNA, Milano, Electa, 1995, 630 p., ill.

DBI = *Dizionario biografico degli Italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana.

MMOO = «Memorie Oratoriane», n.s.

## SAN FILIPPO NERI

### Biografie

GALLONIO A., *Vita di San Filippo Neri. Pubblicata per la prima volta nel 1601*, edizione critica a cura dell'Oratorio Secolare di S. Filippo Neri di Roma, a celebrazione del IV centenario della morte del Santo, con introduzione e note di M. T. BONADONNA RUSSO, Roma, Presidenza del Consiglio dei Ministri, Dipartimento per l'informazione e l'editoria, 1995, XXII-396 p., tavv.

CISTELLINI A., *San Filippo Neri. Breve storia di una grande vita*, Firenze, Memorie Oratoriane, 1996, 74 p., tavv.

FRAJESE V., *Filippo Neri, santo*, DBI, 47, 1997, 741-750.

TERCIC H., *Filippo Neri. L'amore vince ogni paura*, Roma, Città Nuova, 2000, 218 p.

### Studi

ABBAMONDI L., *L'apostolato di un riformatore cattolico nella Roma del Cinquecento: S. Filippo Neri, fiorentino*, «Messer Filippo», 129-142.

BARBIERI C., «*Invisibilia per visibilia*»: *S. Filippo Neri, le immagini e la contemplazione*, «La regola e la fama», 64-79.

BONADONNA RUSSO M. T., *L'amicizia spirituale tra S. Caterina de' Ricci e S. Filippo Neri*, «Studi Medievali», 36, 1995, 957-974.

- BONADONNA RUSSO M. T., *Sulle tracce di S. Filippo dal centro alla periferia*, «Strenna dei Romanisti», 56, 1995, 483-493.
- BRUNO M., *Da Gallonio a Cistellini: le biografie di San Filippo*, «Messer Filippo», 217-219.
- CAGNI G. M., *San Filippo Neri e i Barnabiti*, «Barnabiti Studi», 12, 1995, 165-260.
- CERUTI BURGIO A., *Un seguace di San Filippo Neri: il poeta parmigiano Jacopo Marmitta*, «Malacoda», 62, 1995, 29-34.
- CISTELLINI A., *Due grandi amici, Filippo Neri e Giovan Francesco Morosini, dopo quattrocent'anni*, «Commentari dell'Ateneo di Brescia», 194, 1995, 87-124.
- CISTELLINI A., *Filippo Neri santo fiorentino*, MMOO, 17, 1995, 7-66.
- CISTELLINI A. [INNOCENZIO BRIX], *La pentecoste filippina*, MMOO, 17, 1995, 85-91.
- CISTELLINI A., *Presenza di Filippo tra carte, codici e libri*, «Messer Filippo», 23-25.
- CISTELLINI A. [NICCOLÒ GIGLI], G. B. RISTORI, *I Neri di Castelfranco di Sopra*, MMOO, 17, 1995, 67-84.
- DELL'OMO M., *L'esperienza del monachesimo nella biografia di s. Filippo Neri*, «Messer Filippo», 27-31.
- DELL'OMO M., *S. Filippo Neri e il monachesimo*, «Benedictina», 42, 1995, 376-387.
- DE LORENZO F., *Le patologie di S. Filippo Neri. Esame Clinico*, MMOO, 17, 1995, 92-109.
- D'URSO V., *Autografo/Autografi di Filippo Neri in Vallicelliana?*, «Messer Filippo», 35-41.
- LANZA L., *San Filippo e i Papi del suo tempo nei libri e nei documenti vallicelliani*, «Messer Filippo», 159-160.
- LOLLI P., *Presenze ed assenze nella "Libreria". Approccio per una ricostruzione storica della biblioteca personale di s. Filippo*, «Messer Filippo», 79-82.
- LUONGO G., *Filippo Neri. Un originale modello di santità*, in *IV Centenario della morte di S. Filippo Neri*, interventi celebrativi (Napoli, 18-19 novembre 1995), Napoli, 1995, 17-67.
- MANODORI A., *Il riconoscimento della santità*, «Messer Filippo», 58.
- MASETTI ZANNINI G. L., *La venerabile suor Orsola Benincasa e san Filippo Neri*, «Regnum Dei. Collectanea Theatina a clericis regularibus edita», 51, 1995, 37-56.

- MIGLIACCIO L., *Due santi della Controriforma* [Filippo Neri e Giovanni Leonardini], «Messer Filippo», 33.
- PRODI P., *S. Filippo: un'anomalia nella Roma della Controriforma?*, «Storia dell'Arte», 85, 1995, 333-339.
- ROSA CORSINI M. T., *I manoscritti di S. Filippo*, «Messer Filippo», 83-125.
- RUSSO DE CARO I., *Concessione di una reliquia di S. Filippo Neri a donna Olimpia Maidalchini Pamphily*, «Strenna dei Romanisti», 56, 1995, 495-498.
- TELLINI SANTONI B., *San Filippo Neri e il mare*, «Messer Filippo», 43-45.
- VIAN N., *San Filippo Neri tra gente di conoscenza*, «Strenna dei romanisti», 56, 1995, 569-578.
- VIGANÒ A., *S. Filippo Neri e i domenicani di S. Marco*, «Rivista di ascetica e mistica», 20, 1995, 239-261.
- DUPRONT A., *Autour de Saint Filippo Neri: de l'optimisme chrétien* [1932], «Studia Borromaeica», 10, 1996, 281-312.
- Canonizatio B. Philippi Nerii Congregationis Oratorii fundatoris*, versione italiana a cura di A. VENTUROLI, «Quaderni di Oratorium», 2, 1997, 10-44.
- La cappella del miracolo a palazzo Massimo*, MMOO, 18, 1997, 129-130.
- CISTELLINI A. [SIDEREUS NUNCIUS], *I Barnabiti e San Filippo Neri*, MMOO, 18, 1997, 87-95.
- CISTELLINI A., [NICOLÒ GIGLI], *I centenari filippini*, MMOO, 18, 1997, 117-122.
- CISTELLINI A., *I libri e la libreria di san Filippo Neri*, MMOO, 18, 1997, 7-43.
- CISTELLINI A., *Le reliquie di S. Filippo a Firenze*, MMOO, 18, 1997, 111-115.
- FINOTTI G., «*La santità dell'uomo consiste in tre dita di spazio*» ovvero il segreto apostolico dell'arte pedagogica e dell'intuito spirituale di san Filippo Neri, «Maestro del cuore», 103-115.
- MAGNANO M. C., «*Scrupoli e malinconia, fuori di casa mia*» ovvero la direzione carismatica di Padre Filippo sacerdote, «Maestro del cuore», 45-70.
- PACENTE M. P., *San Filippo Neri e il giro delle basiliche*, in *Via delle Sette Chiese in Roma. Un percorso storico, archeologico, paesistico*, a cura di G. M. GUARRERA, Roma, Gangemi, 1997, 33-36.
- PACINI P. G., *Filippo Neri prete: note sulla pastorale filippina*, «Quaderni franconiani», 10, 1997, 2, 37-57.
- PULCINI W., *Il castello, i Massimo e Filippo Neri*, in *Atti delle conferenze celebrative del IV centenario della morte di San Filippo Neri* (Arsoli, 16-23 settembre 1995), [Arsoli, 1997], 7 p.

- PULCINI W., *Il castello Massimo di Arsoli e Filippo Neri*, «Quaderni di Oratorium», 2, 1997, 76-79.
- VENTUROLI A., *L'attività apostolica di San Filippo Neri*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1997, 117 p., ill.
- VENTUROLI A., *La figura e l'opera di Filippo Neri*, in *Atti delle conferenze celebrative del IV centenario della morte di San Filippo Neri* (Arsoli, 16-23 settembre 1995), [Arsoli, 1997], 18 p.
- VENTUROLI A., «*Siate devoti di Maria, so quel che dico*». *La devozione mariana nella direzione spirituale di san Filippo Neri*, «Maestro del cuore», 127-153.
- ALBA ALARCOS Á., *San Felipe Neri y las Indias. Algunas consideraciones historicas sobre la vocación de S. Felipe Neri «ad gentes»*, Alcalá de Henares, 1998, 25 p.
- BONADONNA RUSSO M. T., *Il conversionismo devoto di Filippo Neri tra eredità savonaroliane e rigori inquisitoriali*, «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 10, 1998, 75-90.
- VENTUROLI A., *Filippo Neri (santo)*, in *Dizionario di mistica*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1998, 512-513.
- CISTELLINI A., *San Filippo Neri e Girolamo Savonarola*, MMOO, 19, 1999, 5-16.
- LOMBARDOZZI P., *Amicizie filippine in San Tommasino a Firenze*, MMOO, 19, 1999, 46-56.
- NERI G., *La chiesa di San Girolamo della Carità a Roma nel XVI secolo*, «Analecta Tertii Ordinis Regularis sancti Francisci», 30, 1999, 347-380.
- VENTUROLI A., *Il profeta della gioia. La mistica di san Filippo Neri*, Milano, Jaca Book, 1999, 108 p.
- BORROMEO A., *Aspetti della riforma postridentina a Roma nell'età di san Filippo Neri*, «Realtà romana», 37-67.
- CARVALE M., *Istituzioni e società a Roma al tempo di san Filippo Neri*, «Realtà romana», 13-35.
- CISTELLINI A., *Filippo Neri, prete romano*, «Realtà romana», 5-12; *Idem*, MMOO, 20, 2000, 17-22.
- DEL RE N., *San Filippo Neri rianimatore della visita delle Sette Chiese*, «Realtà romana», 89-103.
- FIOCCHI NICOLAI V., *San Filippo Neri, le catacombe di S. Sebastiano e le origini dell'archeologia cristiana*, «Realtà romana», 105-130.
- MASETTI ZANNINI G. L., *Il mondo di san Filippo e il mondo di Galileo*, «Realtà romana», 131-143.

*Vita e opere di san Filippo Neri. Cronologia*, a cura di M. T. BONADONNA RUSSO, «Realtà romana», 189-209.

PAGLIALUNGA A., *I cinque anni romani di Tommaso da Victoria con San Filippo Neri*, «Strenna dei Romanisti», 63, 2002, 495-504.

### **Iconografia**

ANGIOLINO G., *San Filippo Neri nelle immaginette religiose*, «Messer Filippo», 53-54.

*Iconografia della vita di San Filippo Neri nei volumi della Biblioteca Vallicelliana e della Abbazia di Montecassino*, «Messer Filippo», 237-259.

*L'immagine di san Filippo Neri nella raccolta di stampe dell'archivio della Congregazione dell'Oratorio di Roma*, a cura di C. BARBIERI, S. BARCHIESI, D. FERRARA, «Quaderni di Oratorium», 1, 1995, I-LXI.

LODA A., VALOTTI M., *Iconografia filippina nel bresciano: aggiunte ad una mostra*, «Civiltà bresciana», 4, 1995, 4, 46-69.

MANODORI A., *Per una semiologia dell'iconografia di S. Filippo Neri nei paliotti conservati in S. Maria in Vallicella*, «Messer Filippo», 55-56.

MELASECCHI O., *Avanzino Nucci ritrattista di San Filippo Neri*, «Storia dell'Arte», 85, 1995, 412-415.

MELASECCHI O., *Nascita e sviluppo dell'iconografia di S. Filippo Neri dal Cinquecento al Settecento*, «La regola e la fama», 34-49.

ROSSONI E., *Immagini di santità. Per un'iconografia di san Filippo Neri*, Bologna, Edizioni Oratoriane, 1995, 188 p., ill.

*San Filippo Neri (IV centenario 1595-1995). Iconografia filippina in territorio bresciano*, catalogo della mostra (Brescia, Casa della Pace, 13 maggio-11 giugno 1995), a cura di A. LODA, C. RUGGERI, Brescia, 1995, 77 p., ill.

STRINATI C., *Il corpo*, «La regola e la fama», 20-33.

TEMPESTA C., *L'immagine di S. Filippo Neri nel refettorio di Montecassino*, «La regola e la fama», 50-61.

ALBA ALARCOS Á., *San Felipe Neri en el arte español*, [Alcalá de Henares], 1996, 148 p., ill.

DE LUCA F., VASETTI S., *La cappella Del Giglio in Santa Maria Maddalena de' Pazzi*, in *Altari e committenza. Episodi a Firenze nell'età della Controriforma*, a cura di C. DE BENEDICTIS, Firenze, Pontecorboli, 1996, 159-172.

SPIRITI A., *Per san Filippo Neri: arte e architettura a Milano fra Sei e Settecento*, «Arte lombarda», n.s., 117, 1996, 45-51.



- LANFRANCHI M. R., *Una testimonianza filippina*, MMOO, 18, 1997, 83-85.
- FINOCCHIARO G., *Le immagini a stampa di S. Filippo Neri nei libri della Biblioteca Vallicelliana. Un primo censimento*, in *I volti della santità. Ritratti e immagini di santi dell'Età Moderna*, catalogo della mostra (Roma, Biblioteca Vallicelliana, 1998-1999), a cura di B. TELLINI SANTONI, A. MANODORI, Roma, Retablo Editore, 1999, 241-250.
- Lo stendardo di San Filippo Neri a Firenze*, a cura di S. FRANCOLINI, Livorno, Sillabe, 1999, 18 p., ill.
- PAMPALONE A., *La «Pentecoste» di san Filippo Neri. Iconografia e iconologia*, «Realtà romana», 145-188.
- SHELBERT G., *Filippo Juvarras S. Filippo Neri Kapelle in S. Girolamo della Carità in Rom und ihr Auftraggeber Tommaso Antamoro*, «Römische historische Mitteilungen», 44, 2002, 425-476.

### ORATORIO ROMANO

- BARONIO C., *Alle origini dell'Oratorio* [1588], MMOO, 17, 1995, 110-115.
- CASALE V., *La Congregazione dell'Oratorio in via delle Sette Chiese e il suo patrimonio artistico: Valadier, Thorvaldsen, Fabris, Conca, Gagliardi, Leoni e forse Guidi*, «La regola e la fama», 298-319.
- DANESI SQUARZINA S., *I Giustiniani e l'Oratorio dei Filippini*, «Storia dell'Arte», 85, 1995, 369-394.
- FORMICA P., *La tipografia dell'Oratorio (1593-1595)*, «Messer Filippo», 229-230.
- FRAJESE V., *Tendenze dell'ambiente oratoriano durante il pontificato di Clemente VIII*, «Roma moderna e contemporanea», 3, 1995, 57-80.
- I libri di Achille Stazio alle origini della Biblioteca Vallicelliana*, a cura di M. T. ROSA CORSINI, Roma, De Luca, 1995, 113 p., ill.
- MENATO M., *Le edizioni della tipografia [dell'Oratorio]*, «Messer Filippo», 231-234.
- ABBAMONDI L., *Una "Mensa commune condita colla lettione e co' dubbii": Filippo Neri e i padri della Congregazione dell'Oratorio a tavola*, in *Il cibo e la regola*, catalogo della mostra (Roma, Biblioteca Casanatense, 1996), Roma, Centro Tibaldi, 1996, 229-239.
- FRAJESE V., *Orientamenti culturali e scelte politiche della prima generazione oratoriana*, «Oratorio nelle Marche», 73-90.
- LUCARELLI A., *Ricordi di Chiesa Nuova*, «Strenna dei Romanisti», 57, 1996, 407-412.

- ZEN S., *L'Oratorio filippino e la cultura della Controriforma*, «Oratorio nelle Marche», 25-39.
- ABBAMONDI L., *Per le sacre vie della Roma Santa*, in «*Dell'aprire et serrare la Porta Santa...*». *Storie e immagini della Roma degli Anni Santi*, catalogo della mostra (Roma, Biblioteca Vallicelliana, 4 dicembre 1997-30 aprile 1998), a cura di B. TELLINI SANTONI, A. MANODORI, Roma, Centro Tibaldi, 1997, 20-34.
- BONADONNA RUSSO M. T., *Fortune e disgrazie del card. Maury*, «Strenna dei Romanisti», 59, 1998, 329-352.
- BONADONNA RUSSO M. T., *Donna Anna Colonna Barberini fra mondanità e devozione*, «Strenna dei Romanisti», 60, 1999, 475-496.
- BONADONNA RUSSO M. T., *La cultura storica nella Congregazione dell'Oratorio*, «Realtà romana», 69-88.
- BONADONNA RUSSO M. T., *La visita alle Sette Chiese attraverso i secoli*, in *La visita alle "Sette Chiese"*, a cura di L. PANI ERMINI, Roma, Società romana di storia patria - Istituto nazionale di studi romani, 2000, 5-19.
- DITCHFIELD S., *Leggere e vedere Roma come icona culturale (1500-1800 circa)*, in *Roma, la città del papa*, a cura di L. FIORANI, A. PROSPERI, Torino, Einaudi, 2000, 31-72.
- FINOCCHIARO G., *Pier Leone Ghezzi. I ritratti e le caricature della Biblioteca Vallicelliana (Ms. Q. 83)*, «Accademie e biblioteche d'Italia», 68, 2000, 2, 48-56.
- MARCHETTI E., *Il Carmelo scalzo e gli oratoriani a Roma*, «Archivio della Società romana di storia patria», 123, 2000, 105-131.
- BONADONNA RUSSO M. T., *Origine e sviluppo dell'Oratorio di san Filippo Neri*, «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 55, 2001, 3-17.

### **Oratoriani romani (biografico)**

#### ***Cesare Baronio***

- ABBAMONDI C., *Cesare Baronio: la grandezza dell'umiltà*, «Messer Filippo», 173-176.
- DITCHFIELD S., *Liturgy, Sanctity and History in Tridentine Italy. Pietro Maria Crespi and the preservation of the particular*, Cambridge-London-New York, Cambridge University Press, 1995, XIV-397 p., ill.
- Un ritratto del Cardinale Baronio agli Uffizi di Firenze. Problemi di attribuzione e di restauro*, a cura di J. T. SPIKE, M. SERACINI, B. SCHLEICHER, «La regola e la fama», 588-593.

- ZUCCARI A., *Cesare Baronio, le immagini, gli artisti*, «La regola e la fama», 80-97.
- CISTELLINI A., *Cesare Baronio «servo di Maria»*, MMOO, 18, 1997, 59-82.
- NORELLI E., *The Authority Attributed to the Early Church in the "Centuries of Magdeburg" and the "Ecclesiastical Annals" of Baronius*, in *The reception of Church Fathers in the West. From the Carolingians to the Maurists*, a cura di I. BACKUS, Leiden-Boston-Köln, Brill, 1997, 745-774.
- TURCO M. G., *Il titulus dei Santi Nereo e Achilleo emblema della Riforma cattolica*, saggio introduttivo di G. MIARELLI MARIANI, Roma, Librerie Dedalo, 1997, 175 p., ill.
- FUBINI R., *Baronio e la tradizione umanistica. Note su di un libro recente*, «Cristianesimo nella storia», 20, 1999, 147-159.
- HENNEBERG J. VON, *Cardinal Caesar Baronius: the Arts, and the early Christian Martyrs*, in *Saints & Sinners. Caravaggio & the Baroque Image*, catalogo della mostra (Chestnut Hill, McMullen Museum of Art, 1 febbraio-24 maggio 1999), a cura di F. MORMANDO, Chicago, Chicago University Press, 1999, 136-150.
- LOFFREDO L., *Il maestoso crocifisso ligneo del 1564 nella chiesa di S. Bartolomeo Apostolo in Sora ed il cardinale Cesare Baronio*, «Terra nostra», 38, 1999, 3-4, 36-37.
- GABRIELE A., *Il maestro di Cesare Baronio a Veroli*, «Lazio ieri e oggi», 37, 2001, 20-23.
- ECONOMOPOULOS H., *La reliquia svelata. Note su Baglione, Baronio e la S. Cecilia di Stefano Maderno*, in *Giovanni Baglione (1566-1644) pittore e biografo di artisti*, a cura di S. MACIOCE, Roma, Lithos, 2002, 215-223.

### **Tommaso Bozio**

- OSTROW S. F., *Art and Spirituality in Counter-Reformation Rome. The Sistine and Pauline Chapels in S. Maria Maggiore*, Cambridge-London-New York, Cambridge University Press, 1996, 190-222.
- PONI C., *Economia, scienza, tecnologia e Controriforma: la teologia polemica di Tommaso Bozio*, in *Il Concilio di Trento e il moderno*, atti della XXXVIII settimana di studio (Trento, 11-15 settembre 1995), a cura di P. PRODI, W. REINHARD, Bologna, Il Mulino, 1996, 503-542.

### **Generoso Calenzio**

- FIorentino C. M., *P. Generoso Calenzio e il «Diario del Conclave di Leone XIII»*, «Archivio della Società romana di storia patria», 118, 1995, 187-278.

**Paolo Caresana** (vedi *Brescia*)

**Antonio Gallonio**

DITCHFIELD S., *Gallonio, Antonio*, DBI, 51, 1998, 729-731.

CISTELLINI A., *A proposito della «Vita di s. Filippo Neri» di Antonio Gallonio*, «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 54, 2000, 1-6.

**Orazio Giustiniani**

CERESA M., *Giustiniani, Orazio*, DBI, 57, 2001, 354-356.

**Giacomo Laderchi**

BINI E., *Giacomo Laderchi oratoriano dotto e pugnace*, MMOO, 19, 1999, 17-30.

**Agostino Manni**

GUGLIELMI G., *La vita e le opere di padre Agostino Manni dell'Oratorio di S. Filippo Neri, nel 450° anno della sua nascita (1547-1997)*, presentazione di A. VAROTTI, Bologna, University Press, 1997, 126 p.

**Sebastiano Resta**

DALLI REGOLI G., *Considerations on a attribution to Piero di Cosimo by Padre Resta*, «Master Drawings», 33, 1995, 1, 30-35.

WARWICK G., *The formation and early provenance of Padre Sebastiano Resta's drawing collection*, «Master Drawings», 34, 1996, 3, 239-278.

WOOD J., *Padre Resta as a collector of Carracci drawings*, «Master Drawings», 34, 1996, 1, 3-71.

WARWICK G., *Gift exchange and art collecting. Padre Sebastiano Resta's drawing albums*, «The Art Bulletin», 79, 1997, 630-646.

PROSPERI VALENTI RODINÒ S., *Postille a padre Sebastiano Resta*, «Paragone Arte», terza serie, 40, 2001, 60-86.

**Flaminio Ricci**

CISTELLINI A., *Il sodale oratoriano nella sua vita vissuta*, MMOO, 19, 1999, 38-45.

**Giovanni Severano**

FINOCCHIARO G., *La Roma sotterranea e la Congregazione dell'Oratorio. Inediti e lacune del manoscritto vallicelliano G. 31*, «Messer Filippo», 189-193.

- DITCHFIELD S., *Text before trowel: Antonio Bosio's Roma sotterranea revisited*, «Studies in Church History», 33, 1997, 343-360.
- FORMICA P., *Il rito della Porta Santa sotto accusa alle soglie del Giubileo di Urbano VIII: l'oratoriano Severano contro Michele Lonigo*, in «Dell'aprire et serrare la Porta Santa...». *Storie e immagini della Roma degli Anni Santi*, catalogo della mostra (Roma, Biblioteca Vallicelliana, 4 dicembre 1997-30 aprile 1998), a cura di B. TELLINI SANTONI, A. MANODORI, Roma, Centro Tibaldi, 1997, 47-50.
- FIOCCHI NICOLAI V., *Presentazione a BOSIO A., Roma sotterranea [= Roma, 1632]*, Roma, Quasar, 1998, 11-13.

### **Mariano Sozzini**

- PAGANO S., *L'ospizio dei convertendi di Roma fra carisma missionario e regolamentazione ecclesiastica (1671-1700)*, «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 10, 1998, 313-390.
- ANTONUCCI L., *Scrivere la santità. 'Vite esemplari' nella Roma barocca*, in *Roma, città del papa*, a cura di L. FIORANI, A. PROSPERI, Torino, Einaudi, 2000, 649-676.

### **Virgilio Spada**

- MARINO A., *S. Pietro: le idee di Virgilio Spada e il concetto di portico nella definizione della piazza*, «Quaderni dell'Istituto di storia dell'architettura», 25-30, 1995-1997, 331-336.
- CISTELLINI A., *Intorno a Filippo Baldinucci, al Borromini e al p. Virgilio Spada*, MMOO, 18, 1997, 97-110.
- FINOCCHIARO G., *Il museo di curiosità di Virgilio Spada. Una raccolta romana del Seicento*, Roma, F.lli Palombi, 1999, 250 p., ill.
- GÜTHLEIN K., *Francesco Borromini e Virgilio Spada nell'«anno nero» 1657*, in *Francesco Borromini*, atti del convegno internazionale (Roma, 13-15 gennaio 2000), a cura di C. L. FROMMEL, E. SLADEK, Milano, Electa, 2000, 130-133.
- RASPE M., *The final problem: Borromini's failed publication project and his suicide*, «Annali di architettura», 13, 2001, 121-136.

### **Francesco Maria Tarugi**

- BONADONNA RUSSO M. T., *Tarugi Francesco Maria*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, IX, Roma, Edizioni Paoline, 1997, 825-830.

### **Santa Maria in Vallicella (Chiesa Nuova), oratorio e casa dei filippini**

- BARBIERI C., BARCHIESI S., FERRARA D., *Santa Maria in Vallicella. Chiesa Nuova*, Roma, F.lli Palombi, 1995, 241 p., ill.
- BARCHIESI S., *S. Filippo Neri e l'iconografia mariana della Chiesa Nuova*, «La regola e la fama», 130-149.
- COSTAMAGNA A., «*La più bella et superba occasione di tutta Roma...*»: *Rubens per l'altar maggiore di S. Maria in Vallicella*, «La regola e la fama», 150-173.
- FERRARA D., *Artisti e committenze alla Chiesa Nuova*, «La regola e la fama», 108-129.
- LO BIANCO A., *Pietro da Cortona e gli Oratoriani*, «La regola e la fama», 174-193.
- ZUCCARI A., *Cultura e predicazione nelle immagini dell'Oratorio*, «Storia dell'Arte», 85, 1995, 340-354.
- CHIAVONI E., *Il disegno nell'analisi degli organismi architettonici: l'oratorio dei Filippini in Roma*, «Disegnare idee immagini», 12, 1996, 33-41.
- MÜHLEN I. VON ZUR, *Santa Maria in Vallicella. Zur Geschichte des Hauptaltars*, «Römisches Jahrbuch der Bibliotheca Hertziana», 31, 1996, 245-272.
- PAPI F., *La decorazione pittorica della cappella di San Filippo Neri nella Chiesa Nuova*, «Roma moderna e contemporanea», 4, 1996, 725-737.
- ZUCCARI A., *Immagini e sermoni dell'Oratorio nei dipinti della Chiesa Nuova*, «Oratorio nelle Marche», 171-197.
- CHIAVONI M., *L'Oratorio dei Filippini in Roma: disegni di progetto a confronto*, in *Il disegno di progetto dalle origini al XVIII secolo*, atti del convegno (Roma, 22-24 aprile 1993), a cura di M. CIGOLA, T. FIORUCCI, Roma, Gangemi, 1997, 149-152.
- BORROMINI F., *Opus Architectonicum*, edizione critica del ms., a cura di J. CONNORS, Milano, Il Polifilo, 1998, LXXXVIII-239 p., ill.
- MELASECCHI O., *Cristoforo Roncalli, Ludovico Leoni e la Congregazione dell'Oratorio romano*, «Storia dell'Arte», 92, 1998, 5-26.
- MELASECCHI O., PEPPER D. J. S., *Guido Reni, Luca Ciamberlano and the Oratorians: their relationship clarified*, «The Burlington Magazine», 140, 1998, 596-603.
- MÜHLEN I. VON ZUR, *Bild und Vision. Peter Paul Rubens und der Pinsel Gottes*, Frankfurt am Main, Lang, 1998, 208 p., ill.
- TAFURI M., *I Filippini, Roma*, «Architettura», 45, 1999, 471-482.

- VINCI R., *La cappella Pinelli in S. Maria in Vallicella a Roma: complessità di uno spazio*, «Palladio», n.s., 23, 1999, 21-41.
- CHIAVONI M., *Rilievo e analisi dello spazio interno borrominiano: l'Oratorio dei Filippini in Roma*, in UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI ROMA «LA SAPIENZA», DIPARTIMENTO DI ARCHITETTURA E ANALISI DELLA CITTÀ, *L'attività. Le tesi dal 1990 al 1995*, a cura di P. CLERICI MAESTOSI, Roma, Kappa, 2000, 69-78.
- CLANCY B. C., *Borromini e i Pamphili: una riconsiderazione della cappella funeraria di Innocenzo X alla Chiesa Nuova*, in *Francesco Borromini*, atti del convegno internazionale (Roma, 13-15 gennaio 2000), a cura di C. L. FROMMEL, E. SLADEK, Milano, Electa, 2000, 146-151.
- CONNORS J., *Oratorio dei Filippini*, in *Borromini e l'universo barocco*, catalogo della mostra (Roma, Palazzo delle Esposizioni, 16 dicembre 1999-28 febbraio 2000), a cura di R. BÖSEL, C. L. FROMMEL, Milano, Electa, 2000, 136-155.
- BARCHIESI S., FERRARA D., *Santa Maria in Vallicella nel Settecento. Le commissioni degli oratoriari tra cura del passato e attenzione al presente (con un «tassello» per Gregorio Guglielmi)*, in *Per l'arte. Da Venezia all'Europa. Studi in onore di G. M. Pilo*, a cura di M. PIANTONI, L. DE ROSSI, II, Monfalcone, Edizioni della Laguna, 2001, 437-442.
- MARTINES G., *La cappella Pamphilj alla Vallicella*, «I Beni Culturali», 9, 2001, 3, 49-55.

## **Musica**

- ROMANI G., *Censure, conferme, mancanze negli oratori della Vallicelliana. Un Oratorio di S. Filippo Neri: echi petrarchistici e reminiscenze «pastorali»*, «Messer Filippo», 201-207.
- Il terzo libro delle laudi spirituali (Roma, Blado, 1577)*, edizione in facsimile con cinque trascrizioni musicali a cura di G. ROSTIROLLA, Roma, Fondazione italiana per la musica antica della SIFD - Associazione Recerca - Hortus musicus, 1995, 62 p., ill.
- BONADONNA RUSSO M. T., *Musica e devozione nell'Oratorio di san Filippo*, MMOO, 18, 1997, 45-58.
- MORELLI A., *La circolazione dell'oratorio italiano nel Seicento*, «Studi musicali», 26, 1997, 105-186.
- TORREFRANCA F., *Carattere e destino dell'Oratorio musicale [1952]*, MMOO, 18, 1997, 123-127.

- CASOLARI S., *Allegorie nella Rappresentazione di Anima et di Corpo (1600): testo e immagine*, «Rivista italiana di musicologia», 33, 1998, 7-40.
- MORELLI A., “*Il muovere e non il far meravigliare*”: *relationships between artistic and musical patronage in the Roman Oratory*, «Italian History & Culture», 5, 1999, 13-28.
- KIRKENDALE W., *Emilio de' Cavalieri, “gentiluomo romano”. His life and letters, his role as suprintendent of all the arts at the Medici Court, and his musical compositions*, Firenze, Olschki, 2001, 552 p., tavv.
- MARAZZOLI M., PASQUINI B., *Il nobilissimo Oratorio della Chiesa Nuova. Musiche per l'Oratorio di Santa Maria in Vallicella*, a cura di A. MORELLI, Milano, Skira, [2001], 256 p., ill.
- ROSTIROLLA G., ZARDIN D., MISCHIATI O., *La lauda spirituale tra Cinque e Seicento. Poesie e canti devozionali nell'Italia della Controriforma*, Roma, Ibimus, 2001, XVI-832 p., ill.
- Percorsi dell'oratorio romano. Da “Historia Sacra” a melodramma spirituale*, atti della giornata di studi (Viterbo, 11 settembre 1999), a cura di S. FRANCHI, Roma, Ibimus, 2002, XIX-340 p.

### CONGREGAZIONI DELL'ORATORIO IN ITALIA

- CISTELLINI A., *L'Oratorio filippino. Storia e spiritualità*, «Oratorio nelle Marche», 19-24.
- PACINI G. P., *La Congregazione dei chierici secolari dell'Oratorio: novità, problemi, prime fondazioni (1575-1622)*, «Quaderni franzoniani» 10, 1997, 2, 7-27.
- CISTELLINI A., ROSSONI E., *Oratorio di S. Filippo Neri (Oratoriani)*, in *La Sostanza dell'Effimero. Gli abiti degli Ordini religiosi in Occidente*, catalogo della mostra (Roma, Museo nazionale di Castel Sant'Angelo, 18 gennaio-31 marzo 2000), a cura di G. ROCCA, Roma, Edizioni Paoline, 2000, 507-510.
- CERRATO E. A., *S. Filippo Neri. La sua opera e la sua eredità*, [Pavia], 2002, 324 p., ill.
- L'Oratorio musicale italiano e i suoi contesti (secc. XVII-XVIII)*, atti del convegno internazionale (Perugia, Sagra Musicale Umbra, 18-20 settembre 1997), a cura di P. BESUTTI, Firenze, Olschki, 2002, XIV-606 p., ill.



### **Acireale\***

*Cento venticinque anni dell'Istituto «San Michele» di Acireale*, Acireale, 2000, 231 p., ill.

ABBATE C., *La Congregazione filippina di Acireale*, Giarre, Bracchi, 2002, 98 p., ill.

### **Ancona**

POLVERARI M., *La chiesa dei filippini ad Ancona*, «Oratorio nelle Marche», 245-248.

### **Ascoli Piceno**

PAPETTI S., *Sulle tracce di un monumento scomparso: la chiesa di S. Filippo ad Ascoli Piceno*, «Oratorio nelle Marche», 279-289.

### **Bologna**

CERVELLATI P. L., *L'ex oratorio di San Filippo Neri restituito alla città*, Bologna, Costa, 1999, 31 p., ill.

*L'Oratorio Duemila*, a cura di G. FINOTTI, Bologna, Edizioni Oratoriane, 2000, 127 p., ill.

POLI M., URBINI S., *L'Oratorio di San Filippo Neri a Bologna*, Bologna, Costa, 2000, 109 p., ill.

MAZZA A., *Un esemplare intervento di tutela a Bologna nel primo Settecento: l'affresco di Ludovico Carracci nell'Oratorio dei Filippini e l'«aggiunta» di Donato Creti*, in *L'intelligenza della passione. Scritti per Andrea Emiliani*, a cura di M. SCOLARO, F. P. DI TEODORO, San Giorgio al Piano, Minerva Edizioni, 2001, 275-292.

### **Brescia**

*La Chiesa di Santa Maria della Pace in Brescia*, Brescia, La Scuola, 1995, 419 p., ill.

FABIAN B., *Arte e pietà in Brescia nella prima chiesa dei Padri della Pace*, «La regola e la fama», 194-205.

RUGGERI C., *Anno 1622: delle solennità per la canonizzazione di S. Filippo Neri tenute a Brescia*, «La regola e la fama», 206-209.

CROSATTI R., *Catalogo del fondo musicale dell'archivio di S. Maria della Pa-*

---

\* I nomi delle Congregazioni esistenti sono in corsivo. Le pubblicazioni riguardanti alcuni Oratori sono seguite da quelle relative a loro sodali (in ordine alfabetico).

ce. *La musica nell'Oratorio filippino bresciano. Appunti per una ricerca*, Brescia, 2000, 792 p.

### **Paolo Caresana**

P. CARESANA, G. B. MONTINI, *Lettere 1915-1973*, a cura di X. TOSCANI, prefazione di A. CISTELLINI, Brescia-Roma, Istituto Paolo VI - Studium, 1998, XLVI-301 p., ill.

### **Antonio Cistellini**

*Bibliografia degli scritti di p. Cistellini*, a cura di E. BINI, MMOO, 20, 2000, 9-16.

BONADONNA RUSSO M. T., *L'opera storica di padre Antonio Cistellini*, «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 54, 2000, 7-11.

COLOMBI G., *Un autentico maestro di storiografia ecclesiastica*, MMOO, 20, 2000, 29-32.

FIORDELLI P., *Una piccola, fraterna testimonianza*, MMOO, 20, 2000, 27-28.

MEZZADRI L., *La lezione di p. Antonio Cistellini*, MMOO, 20, 2000, 33-45.

NICOLINI G., *Culture di spiritualità e di amore alla Chiesa*, MMOO, 20, 2000, 25-26.

*Profilo biografico*, MMOO, 20, 2000, 7-8.

SCANZI G., *Storia, «necessità» dell'assoluto*, MMOO, 20, 2000, 47-49.

### **Carlo Manziana**

MARCOCCI M., *Carlo Manziana, oratoriano e vescovo*, «La Rivista del Clero italiano», 79, 1998, 778-781.

### **Ottorino Marcolini**

*Padre Marcolini. Dalla casa per la famiglia alla costruzione della città*, a cura di R. BUSI, Roma, Gangemi, 2000, 364 p., ill.

### **Casale Monferrato**

AVELLA F., *La chiesa di San Filippo Neri a Casale Monferrato. Dal progetto di Guarino Guarini alla realizzazione di Sebastiano Guala*, Palermo, 2002, 25 p., ill.

### **Chieri**

BASSIGNANA E., *La chiesa di San Filippo. Un gioiello barocco*, Chieri, 2002, 95 p., ill.

### **Chioggia**

#### **Raimondo Calcagno - Emilio Venturini**

*Vita contemplativa e attiva in Padre Raimondo Calcagno*, atti del simposio (Chioggia, 18-19 aprile 1998), Chioggia, Oratorio San Filippo Neri, 1998, 86 p., ill.

CHIOZZOTTO R., *Padre Raimondo Calcagno. Apostolo della gioventù*, Chioggia, Oratorio San Filippo Neri, 1999, 67 p., ill.

*Santità oggi? Una giornata di riflessione sulla santità di vita dei Servi di Dio Padre Raimondo Calcagno d.O. e Padre Emilio Venturini d.O. della Diocesi clodiense*, atti del convegno (Chioggia, 26 marzo 2000), a cura di R. CHIOZZOTTO, [Chioggia, 2000], 39 p., ill.

### **Cingoli**

ARCANGELI L., *Pittura e decorazione nella chiesa di S. Filippo a Cingoli*, «Oratorio nelle Marche», 223-243.

### **Comiso**

#### **Pietro Palazzo**

BLUNDO T., *Vita e virtù del Padre Pietro Palazzo*, nuova edizione eseguita sulla prima del 1770, riveduta e annotata con il sussidio di mss. e documenti inediti da F. STANGANELLI, Comiso, 2001, 178 p.

### **Como - Chiavenna (Oratorio secolare)**

MORETTI M. R., *L'Oratorio filippino di Chiavenna e la pratica del «contrafactum» nelle «Canzonette spirituali e morali»*, in *Intorno a Monteverdi*, a cura di M. CARACI VELA, R. TIBALDI, Lucca, Libreria Musicale Italiana, 1999, 367-420.

### **Cortona**

*La parrocchia di S. Filippo Neri nel IV centenario della morte del suo santo patrono*, a cura di F. GRAPPICHELLI, Cortona, Calosci, 1995, 48 p., ill.

### **Faenza**

BERTONI G., *La storia dell'Oratorio di San Filippo Neri di Faenza in un manoscritto settecentesco*, «Manfrediana», 29, 1995, 3-17.

### **Fano**

BATTISTELLI F., *I filippini a Fano: politica culturale ed artistica*, «Oratorio nelle Marche», 305-329.

**Domenico Federici**

MAROTTA M. G., *Federici, Domenico*, DBI, 45, 1995, 622-624.

**Fermo**

GIRONACCI U., *La fondazione della Congregazione dell'Oratorio a Fermo e una significativa silloge di testi per il teatro hiemale 1621-1622*, «Quaderni dell'Archivio storico arcivescovile di Fermo», 21, 1996, 83-102.

GIRONACCI U., *La musica presso i filippini di Fermo dagli inizi fino all'anno 1729*, «Oratorio nelle Marche», 107-133.

**Firenze**

BELLESÌ S., *I modelli in gesso per i medaglioni con le storie di San Filippo Neri nella chiesa di San Firenze*, «Paragone Arte», 47, 1996, 203-210.

CISTELLINI A., *L'Oratorio filippino di Firenze. Vicende gaudiose e dolorose*, Firenze, Memorie Oratoriane, 1998, 69 p., ill.

LANFRANCHI M. R., *Un pregevole affresco filippino ritrovato e restaurato*, MMOO, 19, 1999, 31-37.

**Antonio Cistellini** (vedi *Brescia*)

**Fossombrone**

PARADISI S., *La chiesa di S. Filippo Neri a Fossombrone*, «Oratorio nelle Marche», 359-364.

**Genova**

GHIO L., *Gli affreschi del Legnanino nella chiesa genovese di San Filippo*, in *Artisti lombardi e centri di produzione italiani nel Settecento. Studi in onore di Rosanna Bossaglia*, a cura di G. C. SCIOLLA, V. TERRAROLI, Bergamo, Bolis, 1995, 177-179.

CALCAGNO D., *L'attività musicale dei Padri Filippini attraverso i fondi della Biblioteca Franzoniana*, «Quaderni franzoniani», 10, 1997, 2, 127-148.

DE MARI N., *Francesco Borromini e l'architettura dei filippini a Genova*, «Quaderni franzoniani», 10, 1997, 2, 59-90.

DONATI P., *Una "Visione di San Filippo Neri" di Orazio De Ferrari*, «Quaderni franzoniani», 10, 1997, 2, 159-164.

MAGNANI L., *Dall'immagine della carità, alla rappresentazione dell'estasi, al "decoro" dell'edificio religioso: spunti per una ricerca sull'iconografia oratoriana a Genova*, «Quaderni franzoniani», 10, 1997, 2, 91-125.

BERTAGNA G., RODI S., *Gli organi Serassi di S. Filippo Neri a Genova*, Genova, De Ferrari, 2002, 143 p.

***Giacomo Giscardi***

PAOLOCCI C., *Giacomo Giscardi: dalla storia della Congregazione dell'Oratorio alla storia civile e religiosa del Genovesato*, «Quaderni franzoniani», 10, 1997, 2, 168-218.

***Giacinto Perpera***

CARPANETO DA LANGASCO C., *Giacinto Perpera cantore di S. Caterina da Genova, tra studio e devozione*, «Quaderni franzoniani», 10, 1997, 2, 165-167.

***Antonio Maria Salata***

ROSSI S., *Antonio M. Salata, fondatore delle figlie di N. S. della Misericordia*, «Quaderni franzoniani», 10, 1997, 2, 219-236.

***Guardia Sanframondi***

CARLESIMO F., *1731: prodigio e mutazione del precordio di san Filippo Neri nell'oratorio privato della casa dei filippini di Guardia Sanframondi*, «Quaderni di Oratorium», 2, 1997, 64-75.

**Jesi**

PASTORI A., *Storia ed arte nella ristrutturazione della chiesa di S. Giovanni Battista in Jesi*, «Oratorio nelle Marche», 291-304.

***Pier Matteo Petrucci***

PETRUCCI P. M., *La Vergine Assunta. Novena spirituale (1673)*, a cura di S. STROPPA, con un'appendice di C. CAVICCHIOLI, Bologna, Inchiostri Associati, 2001, L-157 p.

**Macerata**

HERMAS ERCOLI E., *L'Oratorio in Macerata*, «Oratorio nelle Marche», 339-357.

**Mantova**

***Domenico Bellavite***

FACCIOLI S., *Istituzioni assistenziali ed educative a Mantova del filippino Domenico Bellavite (1735-1821)*, Volta Mantovana, Associazione don Paolo

Bazzotti - Osservatorio delle povertà e politiche sociali - Progetto storia della solidarietà a Mantova, 1999, 67 p.

### **Marche (generale)**

- ARCANGELI L., *L'arte delle Congregazioni filippine nelle Marche dal secondo Seicento a tutto il Settecento*, «La regola e la fama», 230-245.
- CARLONI L., *Luoghi filippini nelle Marche. Le fondazioni più antiche*, «La regola e la fama», 210-229.
- EMANUELLI F., *La presenza filippina nelle Marche. Ricognizione sul territorio*, «Oratorio nelle Marche», 9-17.
- MARIANO F., *L'architettura dell'Oratorio. Tipi e modelli delle chiese filippine delle Marche*, «Oratorio nelle Marche», 199-221.
- MARIANO F., *Le chiese filippine nelle Marche. Arte e architettura*, Fiesole, Nardini, 1996, 216 p., ill.
- PERETTI P., *Testimonianze di arte organaria nelle chiese filippine delle Marche*, «Oratorio nelle Marche», 135-157.
- SALVARANI M., *Drammi sacri per musica: una prima ricognizione delle fonti librettistiche marchigiane*, «Oratorio nelle Marche», 159-169.
- SFRAPPINI A., *Aspetti bibliografici della presenza dei filippini nelle Marche*, «Oratorio nelle Marche», 91-105.

### **Matelica**

*Testimonianze degli arredi della Confraternita dell'Oratorio di Matelica*, catalogo della mostra (Matelica, Chiesa di S. Filippo, 5-26 agosto 1995), Matelica, Città di Matelica - Rettoria di San Filippo, 1995, 19 p.

### **Napoli**

- TOSCANO T. R., *Note sulla storia della Biblioteca Oratoriana di Napoli*, in *Codici miniati della Biblioteca Oratoriana dei Girolamini di Napoli*, a cura di A. PUTATURO MURANO, A. PERRICCIOLI MAGGESE, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1995, 3-19.
- La Quadreria dei Girolamini*, a cura di R. MIDDIONE, Napoli, De Rosa, 1995, 93 p., ill.
- TROMBETTA V., *La biblioteca della Congregazione oratoriana di Napoli*, «Rara volumina», 2, 1995, 1, 77-86.
- KESSLER H., *Pietro Bernini's statues for the Cappella Ruffo in the church of the Girolamini in Naples*, «The Sculpture Journal», 6, 2001, 21-29.

MIDDIONE R., *Museum librorum. La Biblioteca dei Girolamini a Napoli*, «FMR», edizione italiana, 144, 2001, 57-80.

### **Alfonso Capecelatro**

ANDRISANI G., *Bellarmino e Capecelatro cardinali di Capua. Saggi storici*, Caserta, Ed. Saggi storici casertani, 1995, 112 p.

BOVA G., *Capua e S. Maria C. V. all'arrivo del Capecelatro*, «Capys. Miscellanea di studi campani», 28, 1995, 16-43.

ORABONA L., *Alfonso Capecelatro, cattolicesimo e socialismo*, in ID., *Chiesa e società moderna. Istituzioni figure problemi*, Roma-Napoli, LER, 1995, 126-153.

BOVA G., *Il Capecelatro e «L'alba del XX secolo» nel seminario di Capua e in Santa Maria Capua Vetere*, «Capys. Miscellanea di studi campani», 29, 1996, 49-68.

BOVA G., *Una lettera provvidenziale del cardinale Capecelatro a favore della chiesa di S. Maria delle Grazie nella Capua Vetere*, «Benedictina», 46, 1999, 375-381.

### **Osimo**

EGIDI L., *Origine e sviluppo della Congregazione dell'Oratorio in Osimo*, «Oratorio nelle Marche», 365-395.

### **Palermo**

ABBATE V., *Contesti palermitani di prima metà Seicento: la Congregazione dell'Oratorio tra maestranze e mercanti «forastieri»*, in *Splendori di Sicilia. Arti decorative dal Rinascimento al Barocco*, catalogo della mostra (Palermo, Real Albergo dei poveri, 10 dicembre 2000-30 aprile 2001), a cura di M. C. DI NATALE, Milano, Charta, 2001, 140-151.

D'ARPA C., *Arredi e progetti architettonici di Ferdinando Fuga per la chiesa della Congregazione dell'Oratorio di San Filippo Neri di Palermo*, in *Ferdinando Fuga 1699-1999*, a cura di A. GAMBARDELLA, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2001, 313-320.

D'ARPA C., *Il commesso marmoreo a Palermo: altari e cappelle nella chiesa oratoriana di Sant'Ignazio Martire all'Olivella*, in *Splendori di Sicilia. Arti decorative dal Rinascimento al Barocco*, catalogo della mostra (Palermo, Real Albergo dei poveri, 10 dicembre 2000-30 aprile 2001), a cura di M. C. DI NATALE, Milano, Charta, 2001, 170-173.

### **Pesaro**

CALEGARI G., *La chiesa di S. Filippo a Pesaro*, «Oratorio nelle Marche», 331-338.

### **Piana degli Albanesi**

#### **Giorgio Guzzetta**

COSTANTINI G., *Cenni della vita e delle opere di P. Giorgio Guzzetta*, in ID., *Studi storici*, a cura di P. MANALI, Palermo, Comune di Piana degli Albanesi, 2000, 123-166.

### **Pistoia**

BECARELLI C., *Dalla chiesa dei Filippini alla "libreria" del cardinal Fabroni: un cantiere pistoiese del Settecento*, «Quaderni di storia dell'architettura e del restauro», 13-14, 1995, 96-104.

MELONI TRKUL'JA S., *Pistoia per San Filippo Neri*, «Arte cristiana», 83, 1995, 297-298.

VALBONESI M., *La Congregazione e la chiesa di S. Filippo a Pistoia*, [Pistoia], 1995, 50 p., ill.

BECARELLI C., *La moderna chiesa dei Padri Oratoriani a Pistoia: da Leonardo Marcacci a Giovan Domenico Ferretti*, «Pistoia Programma», 35-36, 1996, 44-54.

ROMBY G. C., *Mecenatismo, architettura e grande decorazione a Pistoia nel Seicento e Settecento*, «Bollettino storico pistoiese», 98, 1996, 129-147.

### **Recanati**

MORONI M., *La proprietà fondiaria dei filippini nelle Marche del Seicento: il caso di Recanati*, «Oratorio nelle Marche», 53-71.

#### **Clemente Benedettucci**

*Tra erudizione, identità locale e cultura religiosa. La vita e l'opera di padre Clemente Benedettucci*, atti della giornata di studio (Montelupone, 17 ottobre 1999), a cura di R. ADORANTE, Recanati, [2000], 88 p., ill.

### **Ripatransone**

LO BIANCO A., *La chiesa di S. Filippo a Ripatransone*, «Oratorio nelle Marche», 249-277.



### **San Severino Marche**

- BONADONNA RUSSO M. T., *La prima tappa: la casa oratoriana di San Severino*, «Oratorio nelle Marche», 41-52.
- MELASECCHI O., *Una perduta Madonna della Vallicella di Felice Damiani per l'Oratorio di San Severino*, «Oratorio nelle Marche», 397-416.

### **Torino**

- DI MACCO M., *S. Filippo a Torino: pale d'altare d' "eccellente pennello" nella Chiesa Nuova di Filippo Juvarra*, «La regola e la fama», 252-277.
- La chiesa di san Filippo Neri in Torino. Itinerario culturale*, a cura di A. CONTARDI, Torino, 1995, 53 p., ill.
- GUALANO F., *Un quartetto rococò nella chiesa torinese di san Filippo Neri*, «Bollettino della Società piemontese di archeologia e belle arti», n.s., 49, 1997, 147-154.
- MAFFIOLI N., *Nuove scoperte per l'arredo della chiesa di San Filippo a Torino*, «Arte cristiana», 86, 1998, 285-290.
- Gli oratoriani a Torino. 1649-1999. 350° anniversario*, Torino, Congregazione dell'Oratorio di San Filippo Neri, 1999, 36 p., ill.

### **Udine**

#### ***San Luigi Scrosoppi***

- PAPASOGLI ZALUM M., PAPASOGLI G., *San Luigi Scrosoppi prete per i più poveri*, Udine, Comitato promotore padre Luigi Scrosoppi, 2001, 245 p., ill.

### **Venezia**

- SPONZA S., *Santa Maria della Fava*, in *Splendori del Settecento veneziano*, catalogo della mostra (Venezia, 26 maggio-30 luglio 1995), a cura di G. NEPI SCIRÉ, Milano, Electa, 1995, 543-551.

### **Verona**

#### ***Antonio Cesari***

- CESARI A., *Dissertazione sopra lo stato presente della lingua italiana*, testo critico e commento di A. PIVA, Roma-Padova, Antenore, 2002, XXXIII-182 p.

## SPIRITUALITÀ ORATORIANA

### **Influenze e rapporti**

#### ***Sant'Antonio Maria Claret***

ALDAY J. M., *San Felipe Neri en la vida de san Antonio María Claret*, «Maestro del cuore», 261-271.

#### ***Marcantonio Barbarigo***

CODA E., *Un episodio di devozione filippina: l'opera del Cardinal Marcantonio Barbarigo a Montefiascone*, «La regola e la fama», 246-251.

#### ***Benedetto XIII (Pietro Francesco Orsini) - Pietro Ottoboni***

NEGRO A., *Benedetto XIII e il Cardinal Ottoboni: quadri e devozione filippina fra riti sacri e mondani*, «La regola e la fama», 278-297.

#### ***Filippo Franci***

LOMBARDI D., *Franci, Filippo*, DBI, 50, 1998, 133-134.

#### ***San Francesco di Sales***

WEHRL F., *Philipp Neri und Franz von Sales*, in «Jahrbuch für Salesianische Studien», 28, 1995, 85-108.

#### ***San Giovanni Bosco***

GIOVANNI BOSCO, *Panegirico di san Filippo Neri*, «Maestro del cuore», 251-260.

PEDRINI A., *Don Bosco e san Filippo Neri animatori di perenne giovinezza ecclesiale*, «Maestro del cuore», 229-250.

#### ***San Gregorio Barbarigo***

BONADONNA RUSSO M. T., *Gregorio Barbarigo e la spiritualità oratoriana: influenze e rapporti*, in *Gregorio Barbarigo patrizio veneto, vescovo e cardinale nella tarda Controriforma (1625-1697)*, atti del convegno di studi (Padova 7-10 novembre 1996), a cura di L. BILLANOVICH, P. GIOS, I, Padova, Istituto per la storia ecclesiastica padovana, 1999, 315-338.

#### ***Antoni Gaudí***

*Sant Felip Neri i Antoni Gaudí. La imatge de Sant Felip Neri al Temple de*

*la Sagrada Familia*, a cura di A. SERRAMONA, [Barcellona], Congregacions de l'Oratori de Barcelona, Gràcia i Vic, 2000, 84 p., ill.

***Johann Wolfgang Goethe - Arthur Schopenhauer***

CISTELLINI A., *San Filippo mito europeo?*, MMOO, 18, 1997, 136.

DE MAIO R., *Filippo Neri tra Goethe e Schopenhauer*, in *Scrivere di santi*, atti del II convegno di studio dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti, dell'agiografia (Napoli, 22-25 ottobre 1997), a cura di G. LONIGO, Roma, Viella, 1998, 325-329.

***Antonio Rosmini***

ROSMINI A., *Lo spirito di san Filippo Neri*, edizione con ampio saggio introduttivo di F. DE GIORGI, Brescia, La Scuola, 1996, CIV-56 p.

***Stabilite nella Carità - Vittorio dell'Ancisa***

ARANCI G., *Vittorio dell'Ancisa. Un prete fiorentino del Cinquecento e l'origine delle «Stabilite nella Carità»*, Firenze, G. Pagnini, 1997, 144 p.

CISTELLINI A., *Stabilite nella Carità*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, IX, Roma, Edizioni Paoline, 1997, 117-119.

**Attualità**

[CONGRESSO GENERALE DELLA CONFEDERAZIONE DELL'ORATORIO DI SAN FILIPPO NERI], *L'Oratorio di San Filippo Neri. Itinerario spirituale*, a cura della PROCURA GENERALE DELL'ORATORIO, [Verona], 1995, 87 p.

ACQUADRO L., *L'uomo che non prega è come animale senza parola, ovvero la direzione spirituale oratoriana oggi*, «Maestro del cuore», 173-189.

CISTELLINI A., *Vita consacrata?*, MMOO, 18, 1997, 132-134.

CITTADINI G., *La spiritualità dell'Oratorio*, «Quaderni franzoniani», 10, 1997, 2, 29-36.

FINOTTI G., «*Quasi nati*». *Progetto oratoriano di formazione*, «Quaderni di Oratorium», 2, 1997, 45-63.

FERNANDEZ DE LA CUESTA P., *Carisma institucional de la Congregacion del Oratorio de S. Felipe Neri*, «Isidorianum», 14, 1998, 595-618.

MAS R., *Significado de la «vida apostolica» y del Oratorio*, «Isidorianum», 14, 1998, 579-594.

CITTADINI G., *L'Oratorio di San Filippo Neri. Origini Attualità Prospettive*, a cura della PROCURA GENERALE DELL'ORATORIO, Roma, 2000, 71 p.

## VARIA

- BEVILACQUA I., *Il viaggio di S. Filippo Neri* [= Verona, 1758], «La regola e la fama», 62-63.
- CAPPELLI M., *L'Oratorio di San Filippo Neri in Colle di Val d'Elsa*, Siena, Cantagalli, 1995, 126 p., ill.
- DE TOMASSO F., *I luoghi di S. Filippo: i restauri*, «Messer Filippo», 47-51.
- LAZZERINI A., *S. Filippo Neri 1515-1595. Una vita che si fa metodo per la fede. Testi e commento alla mostra organizzata per il Meeting per l'amicizia tra i popoli*, [1995], 85 p., ill.
- MANODORI A., *Estrazione del lotto della Carità*, «Messer Filippo», 57.
- La nuova chiesa. San Filippo Neri. Appunti per un progetto contemporaneo*, catalogo della mostra (Roma, Chiesa Nuova, 20 dicembre 1995), Milano, Electa, 1995, 67 p., ill.
- FANTACCI A., *Fiorentino anche in Paradiso. Commedia in tre atti*, [1995], 102 p.
- PAVAN M., *Filippo Neri, santo giovane*, [1995], 16 p.
- REBECCHINI L., *La chiesa di S. Filippino e annessa casa in via Giulia*, «Strenna dei Romanisti», 60, 1999, 453-461.

a cura di Francesco Bustaffa