

«OSARE GETTAR PONTI FRA I DUE MONDI»
(DON MINOZZI).
LA MISSIONE DI PADRE SEMERIA*

17 marzo 1931: a Roma, partendo dalla Casa Generalizia dei Barnabiti, un lungo corteo funebre accompagnò la bara di p. Giovanni Semeria, avvolta nel Tricolore, alla chiesa di S. Carlo ai Catinari, dove si celebrarono le esequie. La folla, in cui si potevano riconoscere esponenti della classe politica e militare, era formata da uomini e donne appartenenti ai più diversi ceti, compresi soprattutto quelli popolari, che non avevano dimenticato l'apostolato del barnabita, quand'era giovane, nei quartieri periferici della città. Abbastanza defilato, un prete seguiva il feretro, visibilmente commosso. Era don Giovanni Minozzi, grande amico del defunto e suo collaboratore. Lasciò una descrizione della cerimonia¹ e, insieme, dei momenti angosciosi, quando aveva vegliato al capezzale del morente. La prosa, modellata su un registro incline a richiami letterari, si spingeva anche a rievocare le fasi significative dell'esistenza semeriana.

La breve narrazione dei primi anni trascorsi dal barnabita nella capitale, presso la Casa generalizia del suo ordine ne intonava il *leit motiv* dell'intera esistenza: lì, nella celletta assegnatagli, aveva, come succede spesso ai giovani, provato ad immaginare il percorso della sua umana avventura. Così Minozzi:

«Quanti sogni, quanto fervore di speranza in quell'ombrata stanzuccia [...]. Là aveva egli meditato il suo domani [...], là aveva inteso — più profondo più sacro più tragico — l'assalto della scienza sprezzante contro la fede, il cruccio sdegnoso della irata civiltà moderna contro la Chiesa di Roma [...]. Pareva incolmabile l'abisso fra i due mondi infoscati tra folgori di maledizioni [...]. Osare gettar ponti fra i due mondi [...], riparlare

* Relazione tenuta presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano il 17 novembre 2018, in occasione del Convegno di studi dal titolo *Cristiane idealità sulla via dell'umano progresso. Giovanni Semeria nel 150° della nascita*. Il testo è stato rivisto e rielaborato dall'autore.

¹ G. MINOZZI, *Padre Giovanni Semeria*, Roma-Milano 1967, pp. 314-328.

parole di umano linguaggio, umana fraternità, riguardare il volto del Padre celeste nel volto de' fratelli [...] pareva impresa da folli». Ad affrontarla, «tra i primi, pochi ma forti, i più santamente audaci, era stato lui»².

Al di là dell'enfasi, e quindi della semplificazione retorica, Minozzi intendeva cogliere la cifra unificante di scelte e realizzazioni semeriane. In retrospettiva, esse appaiono multiformi, disparate, a volte disordinate ma comunque sempre generose, frutto di un'intelligenza acutamente intuitiva. Promanavano da un disegno tenacemente perseguito, che la metafora del ponte, scelta da Minozzi, plasticamente raffigura. È utile riprenderla per imbrigliare e sintetizzare alcune considerazioni sulla fisionomia di quest'uomo di cultura e sacerdote.

Per un parallelo esplicativo, giova cogliere, nell'immagine del ponte, le strutture di fondazione e quelle delle arcate: così, istintivamente, si può riflettere prima a ciò che sembra basilare nei progetti e negli atti di Semeria, e poi agli sviluppi che ne connotano il dispiegarsi lungo la sua vita. Quindi, schematizzando, il discorso interpretativo vien distribuito in tre scansioni: la prima riguarda ciò che sembra basilare nelle scelte del barnabita, cioè il motivo ispiratore essenzialmente "religioso", nel senso più ampio e allusivo del termine; poi, a modo di prima arcata, la spinta che egli avvertì e assecondò verso l'impegno di ricerca per il progresso culturale, religioso e civile; in terzo luogo, le posizioni che assunse di fronte alle crisi dell'epoca e personali, per approdare a un senso spiccato dell'umana solidarietà.

La base

Occorre esplicitare la qualità distintiva che nel personaggio Semeria si è portati a dare come scontata, quindi a lasciarla sottintesa. In realtà, si tratta di un contrassegno, comunque lo si valuti, imprescindibile per un cristiano convinto della sua fede nel Dio di Gesù Cristo, vissuta all'interno della Chiesa. Al di là di ogni apprezzamento sulla natura delle convinzioni personali, difficili per lo storico da sondare, e soprattutto da valutare nelle originali peculiarità, è indispensabile ripetere che Semeria appare, lungo l'intero arco della sua esistenza, una persona che professa convintamente la propria fede, procurando di tradurne le istanze. Le molte contrarietà subite, le angosce sopportate magari a fatica, in qualche frangente sull'orlo dello smarrimento psichico, non ne hanno cancellato la fondamentale opzione cristiana. Non privilegiò, per estrinsecarla, il linguaggio

² *Ibid.*, pp. 323-324.

modellato sugli stilemi tipici dei mistici, tesi ad esprimere il misterioso contatto con una presenza, sentita come vicinissima, in un rapporto stretto così da sorprendere chi si accosti alle loro testimonianze. Ma qualche spiraglio, negli scritti del barnabita, lascia indovinare le esperienze interiori, da lui intese alla stregua di comunicazioni con il divino. Don Minozzi, infatti, arrivò a dichiarare: «Pochi conobbero le intimità meravigliose della sua vita “nascosta con Cristo in Dio”, pochi le sue esaltazioni mistiche, l'ebrezza della sua umiltà. Ma del suo fuoco interiore le scintille eran chiare nella multiforme generosità della sua azione»³. Di fatto nella concreta, generosa premura per gli altri si rifletteva la convinzione della natura delle sue idealità. Arduo per lo storico penetrare nelle pieghe delle intenzioni di una persona vissuta nel passato, specie se concernono l'ambito di ciò che genericamente si intende per sacro. Ancor più problematico, emettere in proposito giudizi di valore. Eppure, sembra abbastanza agevole rilevare che, nell'arco dell'esistenza di Semeria, il legame con la scelta religiosa rimase resistente a prove, amarezze, disillusioni, momentanei turbamenti. E che saldo rimase in lui il proposito di non recidere i vincoli dell'appartenenza alla Chiesa cattolica. Né volle farlo anche quando la gerarchia, o parte di essa, ne frenò l'attività di studioso, di predicatore e conferenziere, mediante cautelative riserve, ammonimenti, restrizioni — talvolta severe — e reiterate minacce di condanna. Confessò a riguardo:

«Credo d'aver avuto, chi sa da quale antenato, o meglio, dal buon Dio, l'istinto del cane: la fedeltà per me è un bisogno. Ne ho dato qualche prova nella vita e me ne compiaccio»⁴.

Parallelamente, comprese il rilievo dell'interiorizzazione di convincimenti e comportamenti cristiani quale può prodursi anche in modalità non usuali per i comuni fedeli. Sarebbe esercizio utile passare in rassegna gli scritti semeriani così da trovarvi cenni a simili attitudini e insieme per focalizzare la spiritualità che ne derivava. Bastino qui solo rapsodici cenni.

Comparando teologia e mistica, egli asserisce che «il Genio mistico poggia di un tratto e quasi per via di “intuizione” là dove il Genio teologico arriva posatamente “sillogizzando”. Il libro di un mistico ti dà l'impressione come di uno scoppiettare di luce, di un luccichio assiduo»⁵. La frase e il contesto trasmettono non solo la persuasione dell'importanza che rivestono per lui simili modi di vivere il cristianesimo, ma anche,

³ *Ibid.*, p. 270.

⁴ G. SEMERIA, *I miei ricordi oratori*, Milano-Roma 1927, p. 36.

⁵ ID., *Pei sentieri fioriti dell'arte*, Piacenza 1915, p. 55.

discretamente, la coscienza di averli in qualche modo sperimentati. Occorre rimarcare questo aspetto della personalità di Semeria e, più in generale, di alcuni protagonisti — o deuteragonisti — della corrente designata come “modernista”. Indubbiamente, vi spiccarono i tentativi di porre su basi nuove sia l’esegesi biblica, sia la metodologia e i contenuti dell’indagine teologica e filosofica. Ma scritti pubblicati e private corrispondenze lasciano scoprire come non vi mancasse l’attenzione verso aspetti della religiosità non immediatamente trasferibili in codici razionali e, insieme, una sensibilità che lascia trasparire coinvolgimenti personali. Ricerche storiografiche ne hanno evidenziato la presenza in studiosi diversi, per indole, metodi e settori di ricerca: da Loisy a Bremond, da Tyrrell a Von Hügel⁶. Quest’ultimo, come è noto, esercitò grande influsso su Semeria che, fra l’altro, ne approfondì le analisi dedicate alla figura della mistica Caterina da Genova⁷.

Il barnabita restava attratto dalla vasta gamma delle manifestazioni della fede, anche quelle individuali e dei cristiani meno acculturati. In particolare, diversamente da altri cosiddetti modernisti, egli mantenne contatti che definiremmo parrocchiali, fin dalla giovinezza. Durante il suo apostolato a Roma, aveva sperimentato il partecipe immergersi nel flusso di una religiosità diffusa, diremmo popolare, quale gli umili sapevano tradurre nella spontaneità del loro vissuto quotidiano. Forse, la discussa categoria di esperienza religiosa, quale si elaborò durante la controversia teologica di inizio secolo, andrebbe misurata anche nei concreti legami che gli studiosi intrattennero con le comunità cristiane. Semeria confesserà, in proposito, una sua vicinanza a molti parrocchiani: «quel popolo mi voleva bene. Sentiva che lo amavo. Venivo su, in fondo, anch’io dal popolo»⁸. Praticò spesso, e in varie forme, l’apostolato a Roma, a Genova, a Bruxelles e anche in guerra. Era persuaso che i propri sentimenti e convincimenti avrebbero smarrito autenticità se destituiti del tentativo per estenderli a chi non li condividesse, o contestasse, o se ne sentisse distante.

⁶ E. POULAT, *Critique et mystique: autour de Loisy, ou la conscience catholique et l’esprit moderne*, Paris 1984; W.L. PORTIER - C.J. TALAR, *The mystical element of the modernist crisis*, in *Modernists and mystic*, a cura di C.J. Talar, Washington 2009, pp. 1-22; L.F. BARMANN, *Mysticism and Modernism in baron Friedrich Von Hügel* in *ibid.*, pp. 23-38.

⁷ B.S. [G. SEMERIA], *Alla vigilia del Protestantismo. Storia d’una santa (S. Caterina da Genova)*, in “La Rassegna nazionale”, 16 aprile 1910, pp. 500-519, ora in G. SEMERIA, *Saggi clandestini*, Alba 1967, pp. 135-160. Per il rapporto con Von Hügel basti quanto lo stesso Semeria ebbe a dichiarare: «Debbo a lui la mia vita intellettuale, debbo a lui, nella libertà scientifica dell’intelletto, la persistenza nella Fede», in G. SEMERIA, *Anni terribili*, a cura di A. Gentili - A. Zambarbieri, Cinisello Balsamo 2008, p. 276.

⁸ G. SEMERIA, *I miei tempi*, Milano 1929, p. 110.

Su questa direttrice, fin dalla giovinezza, le persuasioni precocemente accumulate acuirono in lui l'aspirazione ad un complessivo ripensamento del credo tradizionale che, lungi dal rinnegarne natura e contenuti, lo avvicinasse attraverso forme nuove, plausibili e convincenti, ad una mentalità segnata dal dubbio scettico, dall'indifferenza del cristianesimo, e insieme percorsa da retaggi religiosi e da principi etici non estranei al Vangelo e alla tradizione ecclesiastica. Dichiarò in proposito all'inizio del secolo:

«Anche fuori della sfera visibile di azione del cristianesimo, c'è una sfera di azione reale insieme ed occulta. Uomini estranei alla sfera della luce cristiana, cioè estranei alla professione esplicita della fede, possono di tal guisa risentire di un occulto e reale cristiano calore». Perciò, a suo avviso, occorre «penetrare bene addentro lo spirito dei [...] contemporanei», precisare «la forma, i perché della loro irreligiosità». In questa ottica, anche le dottrine antireligiose, come l'ateismo, erano in grado di compiere «non solo un'azione stimolatrice, ma anche purificatrice».

In definitiva, se una visione superficiale sembrava palesare lo stridente contrasto in cui si fronteggiavano, da un lato, molte tendenze ideali e pratiche diffuse nella civiltà all'approdo del secolo XX e, dall'altro, il cristianesimo, secondo Semeria una più attenta analisi avrebbe fatto comprendere come quest'ultimo si trovasse «in armonia inattesa con le tendenze più intime e sane del pensiero moderno»⁹. Siffatti spunti, accennati in queste e in molte altre pagine del *barnabita*, palesano come egli, recependo l'intonazione apologetica della teologia cattolica ottocentesca, vi introducesse un accento peculiare: non più una tenace difesa, dall'esito scontato e, alla fine, vittoriosa, nella persuasione di chi la conduceva, eretta a presidio delle "verità" proclamate dal magistero ecclesiastico contro gli "errori" del secolo, né l'arroccamento sulle proprie posizioni, indotto dalla impermeabilità ai flussi filosofici, scientifici, letterari, e soprattutto storico-critici, bensì la ricerca delle possibili contiguità tra l'antica fede e i tempi nuovi, cercando di enucleare i motivi di reciproca fusione.

Dialogo dunque, diremmo ricorrendo anacronisticamente ad un termine usato — e abusato — più tardi, ma comunque adatto a tradurre l'intento che puntava al progetto, immaginosamente descritto, appunto, con la metafora minozziana del ponte: una costruzione teorica e pratica, adatta ad attraversare il "ruscello di fuoco" della contemporaneità.

⁹ G. SEMERIA, *Scienza e fede e il loro preteso conflitto. La critica della Scienza*, Roma 1903, pp. 293, 246, 265.

La cultura, la ricerca scientifica, il progresso: le arcate

Sulla scia dell'immagine, la prima arcata del ponte rimanda alla cultura, qui intesa soprattutto quale disamina del passato del cristianesimo. Su questo terreno, inizialmente, si mosse il giovane barnabita. Egli riteneva imprescindibile tale esplorazione da parte dell'intelligencija cattolica, come scrisse nel 1898 a Romolo Murri, sostenendo la necessità che si formassero specialisti «nelle scienze storiche». Ma anche in altri ambiti come, soggiungeva, quelli della biologia e della filosofia. Più in generale, occorre assecondare i dinamismi del «progresso», secondo una formula imprecisa ma potenzialmente onnicomprensiva¹⁰.

Giovanissimo, spiccata attenzione diresse, dunque, verso le analisi critiche sulla Bibbia e sul patrimonio tradizionale ecclesiastico, secondo indirizzi rinvigoriti nel clima del «risveglio culturale» che s'avvertì, anche nella cattolicità italiana, e specialmente a Roma, durante il pontificato di Leone XIII. I contatti con studiosi della levatura di Louis Duchesne, dal 1895 direttore dell'*École française*, e del grande archeologo Giovanni Battista De Rossi, non solo spronavano il giovane barnabita verso la ricerca, ma gli fornivano paradigmi esemplari e stimolanti.

Sempre a Roma, quando s'iscrisse alla Università Statale, poté constatare, in modo lampante e serio, la presenza di visuali filosofiche e ideologiche dissimetriche, se non alternative, rispetto a quelle cattoliche, come ad esempio l'indirizzo marxista di Antonio Labriola (1843-1904). Tale impatto, ancorché a volte sconcertante, permetteva di cogliere da vicino una mentalità che s'andava diffondendo nei ceti colti del paese e gli forniva attrezzature euristiche per affinare le conoscenze di problematiche avvertite in un orizzonte culturale europeo. Esito di tale immersione in disamine complesse furono conferenze e saggi, attraverso cui cercò — e trovò — il contatto con un pubblico vario per interessi e bagaglio di conoscenze, contrassegnato da un'istruzione che andava via via incrementandosi negli anni tra Otto e Novecento.

Le opere pubblicate allora gli valsero l'attenzione e gli elogi, tra gli altri, di Giovanni Gentile che, nel 1903, prendendo in esame il volume *Venticinque anni di storia del Cristianesimo nascente*, ne rilevava l'attitudine «ad accettare lealmente tutti i risultati della critica storica spassionata, ossia della vera critica storica», anzi a condividere, con altri cattolici, la stessa «iniziativa della critica». Il filosofo approvava quel «proposito

¹⁰ Lettera di Semeria a Romolo Murri, Genova, gennaio 1898, in R. MURRI, *Carteggio. Lettere a Murri II (1898)*, a cura di L. Bedeschi, Roma 1971, p. 22.

autorevolissimo», attuato con «ricchezza di sentimento» propria, appunto, del barnabita che lo stava mettendo in esecuzione. Per Gentile, ciò era in grado di spiegare, insieme «alla modernità delle idee sociali di lui, alla limpidezza della sua facondia [...], la simpatia che egli incontra fra i giovani». Ne scaturiva uno schietto elogio: «in lui si direbbe che il vecchio cattolicesimo ringiovanisca. Egli afferma che poca critica scalza la fede, e molta la conferma e consolida; e canta ogni momento lodi del metodo storico dell'indagine scientifica, e annunzia che *fide et scientia osculatae sunt*. Dalla finestra spalancata pare che grandi ventate di aria fresca entrino con la parola del Semeria nel chiuso della Tradizione cattolica, rendendo ancora abitabile, anzi amabile e gradito quel luogo a cui i polmoni non resistevano più»¹¹.

Il lusinghiero giudizio, che nel seguito della recensione veniva articolato anche in maniera critica, sempre tuttavia su un livello di rispettoso confronto, si riferiva al volume *Dogma, gerarchia e culto nella Chiesa primitiva*, in cui l'autore aveva riversato e rielaborato i testi di un suo corso dallo stesso titolo, tenuto alla genovese Scuola Superiore di Religione, dove egli affrontò molte tematiche della storia e del pensiero cristiani¹². Esaminando gli argomenti dispiegati lungo gli undici anni di quell'istituzione fondata da lui e dal confratello Alessandro Ghignoni, in particolare gli approfondimenti critici riguardanti il cristianesimo primitivo, Luigi Salvatorelli, a qualche anno di distanza, non esitava a giudicarne l'autore quale «audace pioniere di tali studi in campo cattolico» e, pur rilevando i limiti imposti dalla natura elementare di tali opere, le riteneva «un contributo efficacissimo al progresso della cultura italiana»¹³.

Non è qui il caso di rivisitare, nemmeno a volo d'uccello, la portata di tali investigazioni, e gli echi che suscitavano. Piuttosto val la pena avvertirne il timbro inconfondibile. Innanzitutto, vi si capta l'ansia comunicativa nelle righe e tra le righe, che lascia indovinare quella delle esposizioni a viva voce, data l'abilità oratoria del barnabita, esplicita ai livelli più diversi, dai quaresimali alle omelie, alle conferenze, alle conversazioni. Semeria non è un professionista del silenzio (come, se è lecito far paragoni, lo erano i grandi del passato: Montaigne, Descartes, Vigny, Proust), la cui comunicazione sembra giungere da lontano, filtrata da una raffinata

¹¹ G. Gentile, recensione a G. SEMERIA *Dogma, gerarchia e culto nella Chiesa primitiva*, in «La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia», 1 (1903), pp. 206-213; la citazione a p. 208.

¹² Si veda A. ZAMBARBIERI, *Giovanni Semeria e la Scuola superiore di Religione (1897-1908)*, in «Annali di Storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche» 18 (2011), pp. 109-122.

¹³ L. SALVATORELLI, *Saggi di storia politica religiosa*, Città di Castello 1914, p. 264.

scrittura. Per Semeria, l'immediata vicinanza dell'altro da sé rappresenta un'ineludibile prossimità. La sintonia, il ponte, è sempre in costruzione. Forse non ultimato, ma già direzionato.

Così dal ponte transitavano conoscenze per molti nuove, comunque in veste rinnovata. Le unificava una movenza di fondo. Potremmo farla risaltare, isolando significativi passaggi degli scritti semeriani. Forse, è meglio ricorrere ad un testo, in qualche misura esemplare, perché vi si trovano, esplicite ed implicite, le idee fondamentali del barnabita su queste problematiche. Riguarda la cosiddetta questione galileiana. Vide la luce nel 1903, in tre numeri della rivista fiorentina "Studi Religiosi" e poi, durante il medesimo anno, in un volumetto di ottanta pagine dal titolo *Storia di un conflitto tra scienza e fede*. Un'edizione successiva uscì nel 1905, provvista dell'approvazione, non solo dei superiori barnabiti, ma pure della competente autorità ecclesiastica¹⁴. L'obiettivo, puntato sul «genio che scopre e occulta», come Edmund Husserl definì Galileo¹⁵, servì a Semeria per inquadrare il rapporto tra quanto poteva accadere nella Chiesa a livello intellettuale e riformista da un lato, e dall'altro le dinamiche della civiltà che si profilavano più distinte nel secolo XX¹⁶.

La scelta sembrava funzionale al suo intento, specie se la si collochi sui parametri delle metodologie scientifiche. Basti citare, tra i molti, Thomas Kuhn, che già in saggi di circa cinquant'anni fa esaminò la rivoluzione scientifica dei secoli XVI-XVII, con particolare riguardo alle scoperte e alle tesi di Galileo¹⁷.

La metodologia approntata da quest'ultimo fornì progressivamente paradigmi per l'indagine del reale e diventò in modo sempre più incisivo un imprescindibile modello per l'interpretazione di fenomeni anche non strettamente quantificabili: in definitiva, anche per sondare altri e complicati meccanismi dell'esistenza. Situandosi nell'ottica semeriana, il ragionamento può parafrasarsi così: se il metodo galileiano funziona bene in ambito astronomico, perché non applicarlo anche a materie diverse come la filosofia, la politica, e in genere quelle aree dello scibile che andavano classificandosi come "scienze umane"? Il barnabita ritiene decisiva la

¹⁴ G. SEMERIA, *Storia di un conflitto tra scienza e fede*, Firenze-Roma 1903.

¹⁵ E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (1936), Milano 1972, pp. 82-83.

¹⁶ Ho trattato distesamente l'argomento in un saggio, qui in parte ripreso, dal titolo *Libertà della ricerca e divieti ecclesiastici. Una rivisitazione modernista del caso Galilei*, in *Il processo a Galileo Galilei e la questione galileiana*, a cura di G.M. Bravo - V. Ferrone, Roma 2010, pp. 265-274.

¹⁷ M. MASTERMAN, *The nature of paradigm*, in *Criticism and the growth of knowledge*, a cura di T. Kuhn - I. Lakatos - A. Musgrave, London 1970, pp. 59-90.

svolta prodottasi nel secolo XVII, grazie a Galileo e ai susseguenti sviluppi teoretici e pratici, giudicandoli ormai indispensabili per la comprensione del mondo. Da lì, a suo avviso, occorre ripartire, per ricucire il lacerato legame tra la Chiesa, i credenti e la civiltà. Nelle sue prospettive, ritorna dunque l'episodio, indubbiamente circoscritto, ma emblematico e per certi aspetti determinante, del divaricarsi delle posizioni tra lo scienziato pisano e l'autorità ecclesiastica.

Semeria passa in rassegna l'intera documentazione e i nutriti dibattiti, naturalmente attraverso riassunti e commenti rapidi. Descrivendo entrambi gli addebiti mossi a Galileo nei processi romani del 1616 e del 1633, sottolinea la durezza, che valuta come inconsulta, dell'attitudine dei dicasteri del Sant'Uffizio e dell'Indice, e dichiara inconcepibile la rubricazione del sistema copernicano entro la qualifica di "eretico". Osservato che il giudizio della Suprema aveva recepito, con l'avallo papale, il parere dei teologi del tempo, il barnabita non risparmia a questi e a chi ne approvò il lavoro, appunti di merito e di metodo. Naturalmente si affretta a precisare come a siffatte decisioni non competesse l'infallibilità, in quanto non emanate *ex cathedra*, ma neppure dissimula il deleterio contraccolpo che esercitarono sugli indirizzi del pensiero cristiano e in genere sul progresso culturale.

Da questa angolazione, contesta la tesi di Grisar e di altri, secondo cui gli atti della Curia romana non avrebbero rallentato il passo delle scienze. Una simile valutazione, del resto, aveva a suo tempo avanzato anche John Henry Newman, un pensatore caro a Semeria, il quale, *amicus Plato sed magis amica veritas*, sul punto se ne distaccava: «con buona pace di questi autori, bisogna schiettamente riconoscere che questi progressi non sono dovuti a impulsi o incoraggiamenti dei teologi [...]. Essi avevano fatto il possibile — e sfido io a far di più — per arrestare le dottrine copernicane: se queste hanno ugualmente progredito, ciò prova solo che non fu buona, ma che fu sterile l'opera loro; prova che al di sopra dei capricci, delle passioni e degli errori umani, c'è la forza vittoriosa della verità».

Passando alla condotta di Galileo durante quei processi, e in particolare ai suoi tentennamenti di fronte sia alle condanne, sia alle risoluzioni finali, Semeria sembra qui anticipare le valutazioni di Jaspers nei confronti delle modalità per difendersi, messe in campo da chi si riteneva ingiustamente oppresso per aver sostenuto un assioma scientifico¹⁸.

¹⁸ X. TILLIETTE, *La vérité de Galilée. La vérité de Giordano Bruno*, in *L'infailibilité. Son aspect philosophique et théologique*, a cura di E. Castelli, Paris 1979, pp. 257-258.

«Ammiriamo piuttosto — postilla Semeria — la sincerità di fede che Galileo seppe conservare anche dopo questa terribile prova: sincerità sì, perché, se Galileo non fu sincero, né poteva esserlo, quando chiamò “eresia” il sistema copernicano, fu sincero quando disse di detestare tutte in genere le eresie contrarie alla fede cattolica che aveva nell’anima».

Le ultime parole, in modo spontaneo, magari irriflesso, riconducono all’intenzionalità attualizzante che motivava la riproposizione semeriana della lontana controversia, conferendole un timbro sintonico con gli assilli di un intellettuale cattolico all’abbrivio del secolo XX, che volesse, come ebbe a scrivere Gentile nella citata recensione del 1903, portare «ventate d’aria fresca nel chiuso della tradizione cattolica».

Fede, dunque, e sistemi scientifici: quale il rapporto? Per coglierlo in modo corretto il barnabita rifletté sulle attitudini del cristiano verso le espressioni del proprio credo. Non a caso, la prima opera che egli diede alla luce appena terminati gli studi teologici, riguardò l’*analysis actus fidei*. Cioè, si faceva strada anche in lui, come in altri, un ripensamento sulla nozione di fede e sui relativi corollari. In sostanza, era prospettato un approccio capace di integrare, nelle relative impostazioni teologiche, i dati di esperienza, gli apporti della tecnica, delle scienze umane, dei condizionamenti sociali, per armonizzarli con gli ammaestramenti del Credo, professato attraverso sensibilità tra loro diverse, ma da ritenere comunque rispettabili, sincere, feconde. Il compito si presentava difficile e i tentativi di Semeria e di altri possono, a distanza di tempo, risultare inadeguati, e persino maldestri: ma l’esigenza era posta e insopprimibile. Condanne e riserve prudenziali non erano in grado di vanificarla.

Intanto, Semeria stigmatizzava, parlando sempre del caso Galileo, «la generale grettezza che dominava al Seicento nella esegesi biblica», con tutta l’aria di ripetere, manzonianamente, che «così andavano le cose nel secolo decimo settimo», per riprovare gli aspri attacchi diretti in quell’inizio del Novecento da alcuni conservatori nei confronti di esegeti quali Loisy, Lagrange e, in Italia, Bonaccorsi, ma anche — con qualche venatura di sofferenza — contro la sua stessa persona. Sicché, nella filigrana del discorso, la condanna delle visuali scientifiche operata nel Seicento era sovrapponibile alle diffidenze, alle ostilità, al ripudio delle ricerche condotte secondo le metodologie più recentemente collaudate.

Era infatti su questo terreno che andava sviluppandosi allora il dibattito. E più in ampio, l’avvertenza alle potenzialità dell’impresa scientifica, impegnata nell’osservazione critica dei fenomeni, metteva in discussione uno specifico religioso dissimmetrico, rispondente a logiche e a impulsi di altra natura. Si comprende meglio questa posizione semeriana correlandola a quanto egli aveva sostenuto, sotto il velo dell’anonimato, sulla rivi-

sta francese “*Annales de philosophie chrétienne*”, nella primavera del 1904, in una delle *Lettres romaines*:

«A partire dal 10° secolo, il secolo di Galileo, affermava — si è iniziato ad elaborare un nuovo metodo [...] che ha prodotto nel campo del fatto umano, risultati analoghi (pur con tutta la diversità delle proporzioni) a quelli scientifici per i fenomeni fisici. Prima del 17° secolo, la scienza procedeva per deduzioni, o sull’induzione empirica».

Il mondo moderno nasceva dalla scoperta delle metodiche, via via affinate, che presiedevano all’osservazione dei fenomeni inserendoli in schemi matematici, fisici, storico-critici, sociologici e via dicendo¹⁹.

Converrebbe notare come da simili consapevolezze scaturisse, secondo il barnabita e altri, anche la spinta verso sbocchi di producibilità riformistica nella Chiesa, pure per l’ambito degli equilibri istituzionali. Si toccavano, infatti, i nessi e le disgiunzioni tra fede individuale, compagine ecclesiastica, assetti politico-sociali, entro una costellazione di fenomeni riassuntivamente e problematicamente designati come “modernità”. Della quale Semeria coglieva un aspetto rimarchevole, assecondando un’intuizione, forse non ben tematizzata, che tuttavia lo guiderà in altre scelte. Coglieva, cioè, il nesso tra il pensare e l’agire, nei loro reciproci addentellati, negli esiti prassiologici e nella dimensione di uno sviluppo che appariva inarrestabile. Faceva balenare una simile avvertenza in un inciso, sempre delle *Lettres romaines* e sempre a proposito di Galileo. Al di là dell’eliocentrismo, nel sostenere il quale lo scienziato, ribadiva il barnabita, era nel vero, si poteva immaginare che

«L’on s’approche plus et mieux de la réalité, en concevant le soleil comme c’est mouvant lui-même, avec tout le système solaire, autour d’un autre point sideral. La philosophie récente est toute pleine de cette idée et le critérium de vérité est plutôt la “fécondité” que l’immutabilité stérile. Même sur ce point de vue théologique et apologétique, l’idée de l’immutabilité absolue ne tient pas».

Le crisi, la guerra, la solidarietà

Il pensiero di Semeria si apriva improvvisamente, e genialmente, su processi *in fieri*, dai ritmi discontinui e non ben distinguibili, ma comunque cogenti e impellenti, sui quali la proposta cristiana poteva incidere attraverso

¹⁹ [G. SEMERIA, sotto anonimato], *Lettres romaines. Critique historique et foi chrétienne*, Paris 1904. Apparso sotto forma di saggio in «*Annales de philosophie chrétienne*», 1904, pp. 349-359, 473-488, 601-622. Per l’attribuzione a Semeria di quest’opera, si veda A. ZAMBARBIERI, *Semeria in Italia. Prospettive generali e il «caso Semeria»*, in «*Rivista di Storia della Chiesa in Italia*», 34 (1980), pp. 123-162.

la presa in carico delle esigenze, delle speranze, e anche dei fallimenti individuali e sociali: lì si sarebbe verificata e collaudata la capacità del cristianesimo nell'impresa di operare in modo efficace e reale per il progresso, attingendo al proprio originale, autentico messaggio. Quello del barnabita era un afflato potenzialmente onnicomprensivo, in cui non pare arbitrario intravedere, pur sfuocate, alcune aspirazioni del cosiddetto intransigentismo cattolico: tensioni, cioè, volte a imprimere, nella società contemporanea, valori, apparati pubblici, ordinamenti legislativi improntati al cristianesimo, intendendo tutto questo quale unico mezzo per stabilire una giusta convivenza. Basti leggere un brano da lui scritto tre anni prima del saggio galileiano, a proposito di un tema settoriale eppure indicativo, tanto di un'opzione poetica quanto di una visuale più comprensiva, si direbbe totalizzante:

«la musa cristiana deve riprendere ampiezza di voli, il poeta cristiano deve essere universale [...]; niun dolore deve rimanere senza eco nella sua anima, nessun amore forte e sacro deve mostrarsi incapace d'intendere, solo così egli sarà moderno davvero [...]. Modernità e cristianesimo si saranno così una volta data, a dispetto di chi vorrebbe il cristianesimo proclamare morto o moribondo, si saranno data concorde la mano. Io lo sogno, questo poeta cristiano, che umilmente ardito sappia, in nome di Cristo, riprendere intiero il possesso del mondo: questo poeta sul cui labbro fiorisca l'inno patriottico e il carne sociale, l'elegia del dolore più profondo e l'ode della gioia più lieta: questo poeta nuovo che vada come Dante dagli abissi dell'inferno alla sublimità luminosa del cielo... Cristiano sempre e dappertutto»²⁰.

A mettere a punto in maniera più nitida queste prospettive si incaricarono ulteriori vicissitudini incontrate da Semeria. Intanto, le tesi e le ipotesi da lui esposte in volumi, saggi, articoli giornalistici, conferenze, omele, suscitarono reazioni sfavorevoli da parte di personalità e gruppi di cattolici, nonché, a vari livelli, delle stesse autorità ecclesiastiche. Venne dunque coinvolto nelle diatribe della crisi modernista, fitta di polemiche anche aspre, sempre in ambienti ristretti, ma tale da creare un conflittualità difficile da stemperare, con ripercussioni nell'opinione pubblica. Gli si rivolsero accuse di eterodossia e venne fatto segno di ammonimenti e avvertimenti, insinuazioni a volte prive di ogni fondamento. Egli stesso dovette avvertire, tuttavia, come certe sue interpretazioni e opinioni potessero apparire dissona rispetto a dottrine recepite. Scrivendo, nel luglio 1900, a Filippo Crispolti, poteva attribuirgli «uno spirito sofistico [...] un po' congenito», mentre a se stesso riconosceva, sorridendo, uno «spirito ereticale (!?)»²¹.

²⁰ G. Semeria, *Prefazione* a C. BARBIERI, *Leggendo la canzone dell'Arte*, in C. BARBIERI, *Canzoni al vento*, Milano 1902, pp. IX-XIV.

²¹ I.P. GROSSI, *Un'importante lettera del P. Semeria*, in «Vita Sociale», luglio-ottobre 1967, pp. 416-420, cit. a p. 418. La lettera, senza data, risalirebbe, secondo chi l'ha pubblicata, alla metà di luglio del 1900.

Dolorosi furono i provvedimenti a suo carico, culminanti, nel 1912, con l'allontanamento dall'Italia, per quello che gli chiamò "l'esilio" in Belgio. Il caso personale rappresentò uno dei nodi della crisi endocattolica all'inizio del secolo XX. Molto doloroso per lui fu lasciare Genova, dove la sua popolarità diede al fatto una notevole risonanza, avvertita, tra gli altri, dalla famiglia Montale. Il letterato stesso, giovanissimo, ascoltò gli echi delle diffidenze e delle sanzioni canoniche minacciate nei confronti del barnabita. Parecchi anni dopo, fissò la sua reazione di allora, lo stupore cioè di sentir parlare di «odore di eresia» e di sospensione *a divinis*; accuse rivolte a «quel vecchio prete», nella cui figura forse si confondevano i barnabiti Giuseppe Trinchero e lo stesso Semeria:

«Sospeso sì, ma da chi? da che cosa e perché? A mezz'aria? Attaccato a un filo? E divino sarebbe un gancio a cui si appende?»²².

Arduo passaggio, per Semeria; fase di acuta sofferenza in un contesto particolarmente problematico, che era però destinato a incrociare la terribile crisi che avrebbe dilaniato intere popolazioni. E fu la guerra, appunto mondiale; il naufragio tragico delle "magnifiche sorti e progressive", il trauma che dettò angosciosi interrogativi sull'avvenire della civiltà e sul crollo dei valori, cupi panorami, affrescati nelle pagine ineguagliate di Robert Musil, Joseph Roth, Thomas Mann.

Scendere a patti con questo tracollo e tollerare l'ineluttabilità della guerra, pur capendone a poco a poco l'assurdità, non fu per molti impresa facile. Su questo crinale, camminò anche Semeria. Lo scoppio delle ostilità lo riportò prima in Svizzera, dove l'amico Gallarati Scotti lo ritrasse sulla banchina di una stazione ferroviaria, intento ad ascoltare *Siffler le train*. «Il treno d'Italia!» era la sua rattenuta esclamazione, un sussurro, rivolto al convoglio, per raccomandargli «Salutami Genova!»²³.

L'impossibilità di rientrare in Belgio fu l'occasione per rivedere la patria e rimanervi, attraverso l'arruolamento, ottenuto tramite l'amicizia con la figlia del generale Cadorna, sua seguace e collaboratrice a Genova. La nomina a cappellano di stanza presso il Comando supremo, per lui equivalse a respirare una ventata di sentimenti patriottici, tanto più forte in quanto rispondente ad alcune istanze di quell'interventismo cattolico,

²² Si tratta della poesia *L'odore dell'eresia*. La si legga riprodotta, con il corredo di un'ottima analisi critica e di una puntuale contestualizzazione, in F. CONTORBIA, *Montale, Genova e il Modernismo e altri saggi montaliani*, Bologna 1999, pp. 27-28. Si vedano anche, per la ricostruzione dell'ambiente genovese e non solo, le pp. 13-52. Altre reminiscenze del letterato in E. MONTALE, *Introduzione a L. FRASSATI, Genova com'era. 1870-1915*, Losanna-Roma 1960, p. IX.

²³ E. PATUELLI, *Padre Giovanni Semeria*, Matera 1966, p. 313.

mosso dal desiderio di mostrare lealtà e fedeltà verso lo Stato. Un sentire che egli finì per assecondare ed incrementare, nonostante avesse, sulle prime, avanzato riserve di fronte all'impegno bellico. Nel turbine del conflitto, la sua stessa capacità oratoria lo trascinò ad un impegno propagandistico attribuito, secondo Tommaso Gallarati Scotti, ad un «entusiasmo generoso, sebbene un po' superficiale e retorico, come avviene alle nature appassionate»²⁴. L'antico discepolo lo vide così, uguale e diverso da come l'aveva conosciuto fin dal 1898 a Genova, quando frequentava il centro barnabítico a San Bartolomeo degli Armeni, dove si erano accese ardenti discussioni sui temi trattati nella Scuola Superiore di Religione.

Una descrizione breve e in qualche misura semplificatrice della sua condotta in tali circostanze si riscontra in alcune affermazioni che il cardinale Gasparri fece, due anni dopo, conversando con il barone Monti, incaricato dal governo italiano presso la Santa Sede.

Nel colloquio, il Segretario di Stato puntualizzò che Semeria, autorizzato a predicare solo nelle zone di guerra, aveva voluto andare «anche in Romagna, spinto dal repubblicano Comandini»; e con la sua predicazione avvalorava «quel che van dicendo i socialisti, che la guerra l'han voluta i preti»²⁵. In effetti, appena approdato al comando generale, il barnabita si prodigò, all'interno e all'esterno dell'esercito in una instancabile campagna per sopportare lo sforzo bellico. Al di là della specifica situazione politica del paese, l'attitudine semeriana andrebbe contestualizzata entro una mentalità in quel momento abbastanza pervasiva, le cui radici affondavano nel lungo periodo. Alphonse Dupront ne ha reso efficacemente i tratti:

«C'est normal dans une crise de pareille ampleur:... D'évidence dans la Grande Guerre, l'Occident a retrouvé la guerre sainte. Du moins, la guerre de Dieu, des deux cotés, il a fallu mettre la main sur Dieu»²⁶.

La mobilitazione patriottica delle Chiese coinvolse anche il barnabita²⁷. Di suo, aggiunse un istintivo, entusiastico trasporto, insieme al

²⁴ T. GALLARATI SCOTTI, *Idee e orientamenti politici e religiosi al Comando supremo: appunti e ricordi*, in *Benedetto XV, i cattolici e la Prima guerra mondiale*, a cura di G. Rossini, Roma 1963, p. 510. Cf. anche M. BARAGLI, *Filippo Crispolti. Un profilo politico fra cattolicesimo e nazione (1857-1942)*, Brescia 2018, p. 161.

²⁵ A. SCOTTÀ, *La conciliazione ufficiosa: diario del barone Carlo Monti, incaricato dal governo italiano presso la Santa Sede 1914-1922*, Città del Vaticano 1997, p. 63. Si veda anche la nota ivi riportata che riferisce un promemoria dello stesso Gasparri, inviato ai barnabiti.

²⁶ Così Dupront in un testo desunto dalla sua tesi di dottorato, edito a parecchi anni di distanza: A. DUPRONT, *Le Mythe de croisade*, Paris 1997, vol. II, p. 1195, citato da A. BECKER, *L'Histoire religieuse de la guerre 1914-1918*, in «Revue d'histoire de l'Eglise de France», 86 (2000), p. 539.

²⁷ X. BONIFACE, *Patriotisme et théologie. Le facteur religieux dans la Grande Guerre*, in «Recherches de science religieuse», 105 (2017), pp. 523-539.

talento nell'eloquio e agli artifici della retorica che usò nelle prediche ai soldati per esortarli a dimostrare il loro valore nelle sanguinose battaglie. Sicché qualcuno lo paragonò a un «nouveau Savonarole en armes»²⁸. Tuttavia, di fronte alla cruda realtà della «inutile strage», dell'«orribile ed inutile carneficina», come si espresse il vescovo di Padova mons. Luigi Pellizzo scrivendo, il 4 luglio 1917, a Benedetto XV²⁹, il barnabita sperimentò tormentose inquietudini. Cadde in una profonda depressione, determinata, per la verità, anche dalle prove cui lo avevano sottoposto le estenuanti polemiche per il suo supposto modernismo.

La grave nevrasenia lo obbligò a curarsi in Svizzera. Gallarati Scotti, che gli fece visita, ne descrisse le preoccupanti condizioni in termini drammaticamente realistici: «il viso pallidissimo, cereo, coi grandi occhi neri spalancati fissi, e le labbra esangui, quasi tremanti, incapaci di esprimere il segreto della sua desolazione: “figlio mio — supplicava — prega perché il Signore abbia pietà di me... perché mi salvi”. Una terribile tentazione lo aveva colto, credendosi colpevole della morte di giovani, di padri di famiglia che alcuni suoi incitamenti potevano forse aver spinto alla guerra»³⁰.

Egli si trovò, come tanti suoi contemporanei, credenti e non, oscillante e sgomento sul fragile perno della coscienza disarmata e smarrita. Sempre Gallarati Scotti ne colse il motivo: a suo avviso, il barnabita, dopo ripetute constatazioni, arrivò a capire la «crudeltà del conflitto, tra popolo e popolo, tra uomo e uomo, e comprese cosa voglia dire “sangue” e sentì ripercuotersi nella morte le sue stesse parole altisonanti di incitamento a combattere; ne provò l'angoscia smarrita di aver tradito la sua vocazione sacerdotale, di aver ingannato con la parola la sua fede più vera, il comandamento della carità»³¹.

In lui si rendeva palese, quasi emblemizzata, l'impasse della corrente interventista. Personalmente sperimentò, da cristiano, l'irrisolta antinomia tra la sua Fede, ancorata ai valori del Vangelo, e ciò che le leggi della guerra sembravano richiedere. Si trovò, dunque, come scrisse Ernesto Buonaiuti, ad un «bivio penoso ed urgente»³², il cui sbocco portava sull'orlo dell'annientamento, anche fisico, di se stesso, appunto perché era posta in scacco la sua opzione radicale. Ma si riebbe, recuperando il desi-

²⁸ A. REY, *Le nouveau Savonarole de l'Italie en armes*, in “*Courier de Vevey*”, 20.11.1915.

²⁹ A. SCOTTÀ, *I vescovi veneti e la Santa Sede nella guerra 1915-1918*, Roma 1981, vol. I, p. 156.

³⁰ Si veda supra, nota 24, p. 510.

³¹ *Ibidem*.

³² E. BUONAIUTI, *Giovanni Semeria*, in «*Ricerche religiose*», 7 (1931), p. 192.

derio di ben operare e l'impulso alla missione cui fin da giovane si era votato, tradotta però in altri linguaggi, in scelte esistenziali di nuovo tipo. Ad avviarlo sulla strada diversa, edificandovi ponti nuovi, contribuì un altro cappellano, il prete Giovanni Minozzi, che egli definirà «animatore incomparabile, organizzatore discreto». Forse non tanto discreto, data la sua esuberanza organizzativa: Emilio Franzina, in sede storica, lo qualificherà «attivissimo cappellano militare, ideatore dell'importante rete di case del soldato»³³.

Giova postillare, dal momento che non è stato sufficientemente messo in luce, come Minozzi, nel primo decennio del Novecento, avesse condiviso l'entusiasmo verso gli studi biblici, e in genere storico-critici, e verso personaggi ritenuti "modernisti", come appunto Ernesto Buonaiuti, con il quale fu in corrispondenza³⁴. Anch'egli segnato dalla «mostruosa esplosione della guerra», secondo l'espressione dello stesso Buonaiuti³⁵, ne uscì con un «addio alle armi», per approdare, insieme a Semeria, ad iniziative filantropiche di sensibile impatto sulla società italiana. Attraverso l'Opera Nazionale per il Mezzogiorno d'Italia, da loro fondata, i due realizzeranno una rete dalle proporzioni ragguardevoli, di case e di istituti per orfani di guerra, soprattutto nel sud Italia³⁶. Ottennero così, e presto, risultati incoraggianti, progressivamente incrementati grazie alla grande intraprendenza dei due fondatori, fra l'altro solleciti nella raccolta di fondi in Italia e all'estero, ad esempio mediante un *raid* in America dello stesso Semeria³⁷.

Andrebbero analiticamente esplorati sia la continuità, sia i distacchi dagli ideali precedentemente coltivati prima della guerra. Per il barnabita si dovrebbe partire, però, dalla sua precoce partecipazione all'Unione romana per il Bene, che all'inizio del secolo aveva promosso attività benefiche in quartieri popolari della capitale, specie in quello di San Lorenzo. Nell'editoriale della modesta rivistina curata dall'associazione, non firmato ma con ogni probabilità attribuibile allo stesso Semeria, era sottolineata l'urgenza che i cattolici si adoperassero efficacemente «sia per l'edu-

³³ E. FRANZINA, *Casini di guerra. Il tempo libero dalla trincea e i postriboli militari del Primo conflitto mondiale*, Udine 1999, p. 67.

³⁴ A. ZAMBARBIERI, *Le case del soldato "alla fronte": note sull'iniziativa di don Giovanni Minozzi*, in *Chiese e popoli delle Venezie nella Grande guerra*, a cura di F. Bianchi - G. Vecchio, Roma 2016, pp. 235-266.

³⁵ E. BUONAIUTI, *Pellegrino di Roma*, Bari 1964², p. 163.

³⁶ C. FAIAZZA, *Semeria-Minozzi. La carità in azione*, in «Barnabiti Studi» 25 (2008), pp. 401-407.

³⁷ T. NEDIANI, *Padre Semeria*, Milano 1921, p. 7. In appendice, pp. 35-42 il testo della prima *Relazione all'Assemblea dei soci*, che offre un quadro interessante delle iniziali realizzazioni.

cazione della gioventù e del popolo, sia per l'assistenza ai poveri», e più in ampio «a sentire tutta la santità della fratellanza umana»³⁸. Ciò va correlato anche ai precoci interventi dal pulpito e alle conferenze, poi raccolti in volume, sulla questione sociale³⁹. Le analisi e le prognosi sarebbero da valutate pure sul piano programmatico, confrontandole con le proposte murriane e, in generale, della “democrazia cristiana”, sulle discontinue linee dell'intransigentismo cattolico⁴⁰. Inoltre, l'attenzione all'annosa questione del Mezzogiorno d'Italia appare in lui come un prolungamento del progetto sorto durante l'assistenza prestata alla popolazione delle zone del terremoto calabro-siculo, quando aveva scritto a Pio X di lasciarlo «esercitare un apostolato di pura carità in Calabria» e concludeva, con frase ad effetto: «era bello seppellire sotto le macerie del terremoto il mio presunto o preteso modernismo»⁴¹.

Ormai, nel dopoguerra, la querelle d'inizio secolo sfumava in dissolvenza, nonostante reiterati sospetti sul suo modernismo, variamente configurato e classificato. Il sigillo a tante controversie sembrò impresso da una lettera aperta del barnabita che chiudeva il contenzioso sollevato dalla sua interpretazione del rapporto tra Scienza e Fede, come visto nel già citato testo su Galileo⁴². E tuttavia, ancora negli anni Cinquanta del Novecento, qualcuno sosteneva, usando un verbo curioso, che il barnabita «n'était pas, à proprement parler, moderniste, mais *frisait*, pour ainsi dire, le modernisme»⁴³.

³⁸ *La nostra Unione*, in “L'ora presente”, gennaio 1905. Per l'attribuzione dell'articolo a Semeria si possono vedere le precisazioni nel mio saggio: A. ZAMBARBIERI, *Fede e religiosità tra tendenze laiche e modernismo cattolico*, in *Storia dell'Italia religiosa III: l'età contemporanea*, a cura di G. De Rosa, Roma-Bari 1995, pp. 143-188.

³⁹ Semeria dedicò le conferenze, tenute a Genova durante l'avvento 1897, alla questione sociale. Più tardi, le raccolse e le sviluppò nel volume *L'eredità del secolo*, Genova 1900, poi pubblicato in numerose successive edizioni.

⁴⁰ Interessanti le note di Émile Poulat riguardanti una conferenza di Semeria a Siena del 24 luglio 1900 e sulle reazioni del foglio “L'Unità cattolica” in É. POULAT, *Catholicisme, démocratie et socialisme. Le mouvement catholique et Mgr. Benigni de la naissance du socialisme à la victoire du fascisme*, Tournai 1977, p. 285.

⁴¹ G. SEMERIA, *Anni terribili* cit., p.261.

⁴² G. SEMERIA, *Epilogo di una controversia: lettera aperta a proposito del volume “Scienza e Fede”*, Milano 1919 (estratto dalla «Rivista di filosofia neoscolastica» ottobre 1919, pp. 522-526).

⁴³ P. FERNESSOLE, *Pie X*, Paris 1953, t. II, p. 228. Val la pena notare come, nel 1927, l'autorevole «La Civiltà Cattolica» sia intervenuta duramente contro chi aveva trovato nel libretto semeriano sulla preparazione dei fanciulli alla prima comunione, «pagine equivocate, avviluppate, artificiose ed eretiche», sicché pareva «di sentire un protestante, un modernista, e non mai un cattolico». Il commento della rivista gesuitica qualificava queste valutazioni come «acerba e immeritata critica», avanzata non «secundum scientiam e molto meno secondo verità, giustizia e carità» (*I fanciulli alla Comunione*, in «La Civiltà Cattolica» 1927, III, pp. 63-65).

Negli anni successivi, Semeria non abbandonò del tutto il bagaglio di conoscenze accumulate, elaborando saggi più inclini ad una divulgazione che lascia sempre intravedere il retroterra di conoscenze erudite, quantunque non ostentate. Il suo impegno per la cultura si era ad esempio espresso nella sua vicinanza a padre Agostino Gemelli, e al progetto dell'Università Cattolica, balenato, a quanto riporta un aneddoto, mentre i due operavano insieme da cappellani militari: «i padri Gemelli», come li chiamavano⁴⁴.

Sulla soglia dell'intrapresa a favore degli orfani, vanno segnalate quelle *Lettere pellegrine*, volume in cui egli raccolse le intelligenti impressioni del suo pellegrinaggio al sud, effettuato per programmare, costruire, sorreggere, insieme a don Minozzi, le comuni opere filantropiche. Il libro rientra a pieno titolo nella letteratura meridionalista, apportandovi acute proposte e visuali di sorprendente pragmaticità, in grado di superare le rappresentazioni oleografiche e accattivanti di case e paesi, descrizioni idilliache di lavoratori nei campi, bonariamente ritratti in chiave di bozzetto. Quello semeriano era invece un approccio alla realtà effettuale, quantunque ardua da modificare, del paese Italia⁴⁵. L'Opera per il Mezzogiorno rappresenta la traduzione tangibile di un tentativo, pur circoscritto che fosse, di imprimere, con la prassi, un corso diverso agli eventi. Era per lui un punto d'arrivo, e insieme di partenza, impellente ed urgente, tale da assorbirlo in modo completo. Anche le sue tangenze con il fascismo sembrerebbero prevalentemente funzionali ad ottenere appoggi onde facilitare pratiche burocratiche e sussidi economici, per «dare da mangiare ai suoi orfani»⁴⁶, in definitiva per superare le difficoltà di provvedere ad un'assistenza diventata promozione educativa in campo non solo scolastico ma anche civile. Tenuto conto dell'arco di tempo abbastanza breve che il sistema dittatoriale occupò nella sua vita, il profilo in cui inquadrò il partito e il regime gli impedì di comprenderne le effettive valenze, di esaminarne l'ideologia, di misurarne appieno le ricadute sul piano civile. Ormai, l'orbita dei suoi interessi restava, se non lontana, periferica

⁴⁴ Utili riferimenti nella nutrita bibliografia di V. COLCIAGO, in *Saggi clandestini*. Ma si veda anche il breve acuto intervento di F. TRANIELLO, *Appunti sulla preistoria dell'Università cattolica*, in «Vita e Pensiero» 49, settembre-ottobre 1966, pp. 715-721.

⁴⁵ G. SEMERIA, *Lettere pellegrine*, Milano 1919. È da vedere la riedizione curata e introdotta puntualmente da A. Cestaro, Venosa 1991.

⁴⁶ F. LOVISON, *Dal "biennio rosso" all'avvento del fascismo*, in «Barnabiti studi» 27 (2010), p. 286. Per approfondimenti, oltre a questo intero saggio (pp. 261-288), si vedano le osservazioni di A. GENTILI, *Padre Giovanni Semeria nel 75° della morte* cit., pp. 324-327 e A. Boldorini, *Padre Semeria e il fascismo*, in «Renovatio» 1988, pp. 608-645. Cf. BARAGLI, *Filippo Crispolti* cit., pp. 295-296.

rispetto all'andamento della politica, di cui intravedeva solo parzialmente i legami e le ricadute. Nel 1923, rispondendo ad un'inchiesta promossa dalla rivista «Il Carroccio», aveva asserito di nutrire «una modestissima fiducia nelle riforme politiche, una fiducia immensa nelle riforme morali e religiose»⁴⁷.

Promuovendole, si sarebbe — in definitiva — costruito il ponte verso il mondo nuovo, sui lidi dell'umana solidarietà.

⁴⁷ *La nostra inchiesta*, in «Il Carroccio» 2 (1923), pp. 474-477. La citazione a p. 476. Contenuti e scopi di questa rivista erano già stati presentati in una precedente nota della «La Civiltà Cattolica» 1918, III, pp. 155-157.