

Ovidio Capitani

Introduzione

[A stampa in *Lettere a Raffaello Morghen, 1917-1983*, a cura di G. Braga, A. Forni, P. Vian, Roma 1994, pp. V-LVII © dell'autore – Distribuito in formato digitale da "Reti Medievali"].

« (...) Voi che avete la religione del dovere, non vi meravigliate se io vi dico che il problema della storia italiana è proprio questo: mancanza di coscienza religiosa e necessità di procurarla. Naturalmente non intendo parlare di religioni confessionali, ma di quella religione che la vita moderna richiede e che la Germania, sia anche in forma violenta e torbida, possiede. Da questa mancanza di coscienza religiosa nasce l'incongruità di tutta la nostra vita, dove parole hanno scarso legame con le cose, e potrei svolgere la dimostrazione per ogni cerchia della nostra attività: ma voi mi intendete senza troppi discorsi (...) »

(Benedetto Croce, 1917)

Indice sommario: Questa raccolta — L'incontro con Buonaiuti: scienza storica, cattolicesimo o «crisi di religiosità»? — L'altra cultura e Morghen: l'equivoco del «crocianesimo» di Morghen — Il senso di un magistero.

Questa raccolta

Per chi non abbia conosciuto personalmente Raffaello Morghen¹, soprattutto per chi con Lui non abbia trascorso lunghi anni di rapporto — non importa se di amicizia o di discepolato, o prima di discepolato e poi di rispettosa amicizia — l'immagine, umana e culturale che si ricava dalla lettura di queste lettere (a Lui scritte, per lo più, non da Lui scritte) rischierebbe di essere, se non fuorviante, sfuocata. In un certo senso, poiché questa raccolta è solo una parte dell'epistolario, che per essere veramente tale dovrebbe presentarsi nella sua completezza, di lettere spedite e di relative risposte, essa può oggettivamente presentarsi come una sorta di testimonianza da parte degli «altri» per Raffaello Morghen, per i Suoi convincimenti, per la Sua fede, per la Sua attività di studioso e di promotore di grandi iniziative culturali. E sarebbe già molto: ma sarebbe indubbiamente riduttivo, non appagante di quella curiosità intellettuale, a tacer d'altro, che della personalità dell'uomo si potrà, si dovrà, speriamo, accendere in tutti coloro che per ragioni di tempo non abbiano avuto l'occasione di un contatto con Lui. Ma non anticipiamo: vediamo piuttosto di procedere ad un vaglio «oggettivo» del materiale epistolare che la raccolta curata da tre giovani allievi offre oggi a tutti.

Le lettere sono 157 in tutto, delle quali poco più di un quinto scritte da Morghen a diversi destinatari; i gruppi più folti sono costituiti da scritti di A. C. Jemolo; P. Fedele; R. Bacchelli; W. Kaegi; C. Sánchez-Albornoz; del periodo precedente la II guerra mondiale (1917-1940) le serie più continue si ritrovano nelle sezioni I e II, sì che, per quel periodo, non potendo soccorrere il ricordo personale né di chi scrive, né dei curatori, ad ovviare agli inconvenienti più in alto rammentati (una certa «sfuocatura») e/o a quello richiamato da G. Braga, A. Forni, P. Vian («ritratto [...] in negativo») si dovrà far ricorso a quella breve, ma significativa «autobiografia» spirituale che è rappresentata dalle *Cronache dell'Italia provinciale*, stampate nel «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano» 92 (1985/86), 21-52², oltre che, com'è ovvio, a valutazioni e commenti su

¹ Sull'opera e la vita di R. Morghen si vedano i ricordi e le testimonianze puntualmente indicate dai curatori *infra*, pp. lix, nt. 1; ma ovviamente la valutazione della sua storiografia si è compiuta ben prima di quei ricordi ed a quella valutazione si ricorrerà, nella lettura degli scritti qui raccolti — specie quelli di carattere esclusivamente storico e culturale — per verifiche, conferme, smentite.

² Di questi «ricordi» del Morghen è stata curata una tiratura a parte, limitata e numerata, con il contributo dei fondi di ricerca, 40%, messi a disposizione della I cattedra di storia medioevale (O. Capitani), del Dipartimento di Paleografia e Medievistica dell'Università di Bologna, di pp. 7-40. Il testo è

fatti, persone e idee che si possono cogliere agevolmente nella produzione di Morghen nell'ultimo decennio della sua esistenza. Per dire che dello studioso il profilo, nei suoi tratti fondamentali, poco cambierà dalla lettura di questi testi; ma dell'inserimento della sua personalità in un certo quadro di relazioni e delle motivazioni di queste relazioni protrattesi, talora, nel corso di lunghi anni, questi testi ci potranno dare elementi preziosi di conferma o di correzione. Ed è a questo aspetto che io mi rivolgerò.

L'incontro con Buonaiuti: scienza storica, cattolicesimo o «crisi di religiosità»?

Nei «ricordi» e «testimonianze» per Raffaello Morghen, il collegamento con Ernesto Buonaiuti è diventato — come non poteva non essere — un «topos»; ma Ernesto Buonaiuti (25/vi/1881 - 20/iv/1946) era stato anche un professore universitario: e «anche» forse non rende giustizia piena. Ma è forse tempo che ci si chieda, senza in nulla mancare all'affetto e alla stima grandissima per Morghen e alla stima per l'uomo Buonaiuti, la motivazione di quel «topos».

La prima menzione che in questa raccolta si abbia di E. Buonaiuti è in una lettera di A. C. Jemolo, del 17 gennaio 1921 (la seconda della prima sezione), quando la vicenda del capo della κοινωμία era ormai divenuta drammatica. Morghen, come Jemolo, aveva conosciuto il Buonaiuti prima³: ma dopo il 14 gennaio del 1921, cioè dopo la scomunica dello stesso Buonaiuti, mentre Jemolo sperava ancora «in una riconciliazione», sperandosi che Benedetto XV mutasse indirizzo e Buonaiuti non allargasse l'abisso, non inasprisse i persecutori dello «scomunicato»⁴, Morghen, a quanto è dato di intendere dalle parole dello Jemolo, doveva

immutato. Citerò da questa edizione.

³ Cfr. R. Morghen, *Il modernismo e la storia del Cristianesimo di Ernesto Buonaiuti*, in *Ernesto Buonaiuti storico del Cristianesimo. A trent'anni dalla morte*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1978, p. 10 (ma anche, *ibidem*, p. 27, in altro contributo del Morghen, *Tradizione cristiana e civiltà mediterranea nel pensiero storico di Ernesto Buonaiuti*).

⁴ Cfr. *infra*, p. 13; per una sintesi aggiornata delle vicende, cfr. F. Parente, *Buonaiuti, Ernesto*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. 15, Roma 1972, p. 115, oltre che, per le vicende successive, R. Morghen, *Il modernismo e la storia del Cristianesimo* cit., pp. 7 sgg. e relativa bibliografia; nulla più che un cenno alla questione del modernismo nella voce *Benedetto XV*, curata da G. De Rosa, in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. 8, Roma 1966, pp. 408-417, spec. pp. 415-416 nelle quali si sottolinea che «Con B. XV finiva anche quel clima di sospetto, di lotte intestine senza esclusione di colpi tra i cattolici, che s'era formato per effetto delle polemiche contro il modernismo»; per quella che anche nella lettera di Jemolo a Morghen, cui ci stiamo riferendo, appariva una necessità di prudenza (che Buonaiuti evidentemente non aveva né intendeva avere), si v. dello stesso De Rosa, *Tempo religioso e tempo storico, II*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1994, pp. 331-332, che riferisce le preoccupazioni di G. De Luca, confidate a G. Papini, nell'imminenza della seconda scomunica del 1924: «A Roma (...) anche i più ottusi in questioni di moderna cultura, anche i più stretti e ciechi *laudatores fulminis*, son tristamente impressionati dalla violenza del decreto (...) Staremo a vedere, altro non si può. Giusto, pregare»; e, pochi mesi dopo: «Si è cercato di fare l'impossibile per salvarlo: ma che voglio dire è un po' colpa sua. Dovrebbe sentire il coraggio di ricredersi, intimamente e sinceramente, su infinite cose: il suo è un vero e proprio caso di conversione alla Chiesa, più che al Cristianesimo, caso tanto più difficile in quanto egli già si crede perfetto cattolico. Lasciamo star *prete*: nella gerarchia ciò che vale è l'obbedienza». Di certe difficoltà di carattere del Buonaiuti, al di là delle accuse abbastanza esplicite mossegli da Maurilio Guasco (cfr. *infra*, pp. 49-50), lo stesso Morghen doveva aver preso atto, se poteva scrivere (cfr. *Il modernismo e la storia del Cristianesimo* cit., p. 11) che «abusava talvolta dell'uso degli aggettivi e degli avverbi, creati spesso con uno spirito i n d o c i l e (spaz. mia) alle regole della misura e della sobrietà (...)». Ma Morghen, sempre tanto più sorvegliato, come mi piace di testimoniare io che con lui ebbi certo più di un contrasto, non solo non si fermava a questi aspetti, per così dire, «esterni», ma ricomprendeva la globalità della persona nell'entusiasmo e nell'ammirazione della passione e della fede spontanea che lo animava, tanto nelle lezioni quanto nel contatto personale quotidiano. Questo sarebbe stato, questo era il senso della «comunità» (su cui v. dello stesso Morghen il già citato *Il modernismo e la storia del Cristianesimo*, pp. 11-13, pagine nelle quali si ricorda lo stesso Jemolo, che alla comunità era profondamente legato: cfr. *infra*, lett. 2 e 5, fra le cose più significative che del cognato di Morghen stesso si possano ricordare in proposito). E questo senso della comunità rimase vivo in Morghen, come retaggio del Maestro, nella simbiosi di testimonianza di vita e di insegnamento, a tal segno che egli si immaginò di riprodurla tra i suoi allievi romani, negli anni che vanno dal cinquanta al sessanta di questo secolo, nei seminari tenuti con quasi costante regolarità all'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, nel pomeriggio del martedì. Non ci fu nessuna riproduzione della buonaiutiana comunità: ma, per quello che può valere la testimonianza di uno spirito laico e a distanza di anni — tanto più a distanza di anni — io voglio affermare che, ben al di là dell'importanza che potevano avere per me, per Ludovico Gatto, per Mario Sanfilippo, per Isa Lori, per

avere una funzione mediatrice tra quelle che potremmo chiamare le sante intemperanze buonaiutiane e i pericoli in prospettiva che per Jemolo si sarebbero fatalmente attuati nel caso di una condanna irrevocabile: suggeriva lo Jemolo che Morghen si adoperasse per far intendere a Buonaiuti che quanto era avvenuto, pur con i risvolti drammatici anche personali che la scomunica e il turbamento della madre avevano rappresentato, aveva una tale importanza per la propagazione della buona semente che «non deve preoccuparsi di creare altre opere per trasmettere ad altri tutta la luce ch'è in lui»⁵. Così non fu e Morghen dovette togliere a Jemolo ogni illusione, se questi, scrivendogli il 26 gennaio 1921, ammetteva che le previsioni circa l'impossibilità di una riconciliazione con la Chiesa, specie perché da parte vaticana («dall'altra sponda») nulla era meno desiderato, erano giuste. Ma quella che allora appariva una prevedibile uscita di scena del Buonaiuti, con la perdita della cattedra, preoccupava diversamente Jemolo e Morghen: il primo vedeva il pericolo della perdita di contatto con i giovani, il secondo paventava l'interruzione degli studi sui primi secoli cristiani⁶. Parrebbe dunque che prevalesse in Morghen la preoccupazione di un'interruzione o per lo meno di affievolimento di un programma scientifico, che, specie per l'ambito della storia dei primi secoli cristiani e in Italia, si annunciava decisamente innovativo⁷: e una testimonianza dello stesso Morghen, resa in occasione delle commemorazioni organizzate dall'École française di Roma a proposito di *Monseigneur Duchesne et son temps* ci conferma per lo meno che dopo la metà del secondo decennio del secolo Morghen dovesse essere grandemente coinvolto nel dibattito scientifico che investiva gli studi di storia del Cristianesimo e perciò Buonaiuti e Duchesne, proprio perché, come egli afferma, in quegli anni incominciava «a occuparsi di storia di Roma e della Chiesa». Certo quel dibattito non coinvolgeva soltanto Buonaiuti e Duchesne e soprattutto le motivazioni della vivacissima

Teresa Veroi, per Elio Conti, oltre che per Raoul Manselli, Arsenio Frugoni, Paolo Lamma, Cinzio Violante e più in là per Gilmo Arnaldi, che gli sarebbe succeduto come Presidente dell'Istituto, su di un piano propriamente «tecnico» — ci si immaginava che dovessero essere dei «seminari» in cui i giovanissimi e giovani «allievi» rendessero conto della loro attività di ricerca a beneficio di tutti: e pur l'avevano, come oggi l'avrebbero! — ben al di là, dicevo, dell'importanza che potevano avere su di un piano propriamente «tecnico», quegli incontri valsero a farmi comprendere, più di ogni pur lucidissima lezione di metodologia — e a Roma allora se ne avevano di eccellenti, all'Università, per quanto concerneva la storia moderna! — l'importanza decisiva del confronto di preparazione e di validità di proposta storiografica e culturale. Ma certamente non solo in questa traduzione tutta «laica» si sarebbe appagato Morghen: ma per me è stata pur un'esperienza fondamentale.

⁵ Cfr. *infra*, p. 14. Dove è da rilevare che non era certo spirito compromissorio quello che animava Jemolo nel suggerire un'intermediazione di Morghen presso Buonaiuti per frenarne e, come dire?, storicizzarne l'empito di proselitismo, ma convincimento della necessità di processi storici più decantati per una più efficace influenza nella società italiana, della quale, nelle forme che aveva assunto nei primi decenni del secolo, egli non aveva grande fiducia: v. lett. 1. Al di là della fede che poteva animare Morghen e Jemolo nei riguardi della testimonianza di Buonaiuti, il secondo, più attento sia alle tradizioni culturali sia alle strutture e agli ordinamenti dell'Italia post-unitaria e, nel 1921, post-bellica, appare più cauto nei confronti di una lievitazione di spirito cristiano nella società italiana attraverso i traumi di una violenta frattura, più preoccupato di vischiosità gesuitiche, massoniche e israelitiche che soffochino un Buonaiuti ardente di martirio: cfr. lett. 2, *infra*, p. 15: «Non potei appurare prima di partire l'impressione destata dalla condanna nel mondo universitario: ma immagino sia stata scarsa, e non sia stata vista di mal'occhio: l'impressione dev'essere stata la medesima che ispirò la noticina del "Giornale d'Italia". Molti, soprattutto i massoni e gl'israeliti, penseranno che la S. Sede ha perfettamente ragione, e che ha torto B. [Buonaiuti] volendo ostinarsi ad essere prete ad ogni costo». Il giudizio di Jemolo andava al di là del caso, pur non volendosi configurare come «ideologico», e comportava una valutazione negativa e «delusa» di quello che era stato l'esito degli ideali del Risorgimento: di quello giobertiano e di quello liberale. Per Morghen, allora, non era ancora così: ma l'affetto per l'Italia provinciale, affetto per un mondo non moderno, tutto sommato, ma profondamente immerso in valori semplici, era ben radicato (perché se non fosse stato così, quel titolo a quella che abbiamo chiamato la sua «autobiografia spirituale», *Cronache dell'Italia provinciale*, che era una locuzione che piaceva anche a Jemolo per indicare una sua nostalgia per una certa Italia immediatamente post-risorgimentale?).

⁶ Cfr. *infra*, p. 16.

⁷ Lo si deduce agevolmente dalle parole di Jemolo a Morghen nella stessa lett. 3: «Non sono quindi le sorti dell'insegnamento della storia del cristianesimo né della cultura religiosa in genere che, a mio avviso, debbono essere tenute presenti a questo proposito. È l'opera personale di B. [Buonaiuti] che bisogna salvare (...)\", *infra*, loc. cit. alla nota precedente.

polemica degli scritti buonaiutiani non possono riportarsi a «scontri di scuola», dacché è stato opportunamente osservato che Buonaiuti non riconobbe maestri⁸: ma credo di poter dire che la preoccupazione di veder interrompersi una linea di studi e di ricerche, così peraltro fortemente impegnata verso un'azione di «rinnovamento religioso» proprio «per la via di una intensificata cultura religiosa», come non credeva invece che potesse avvenire A. C. Jemolo⁹, fosse un cruccio profondo della personalità di Morghen, personalità, intendo, di storico e di uomo di fede. Due aspetti, come ci verrà modo di notare ancora, che Morghen non volle mai disgiunti, al punto da indicare chi fosse «storico», ma senza una sua religiosità, per non dire la fede stessa di Morghen, come possessore di un mero, anche se buon «mestiere». La diversità di atteggiamento tra Morghen e Jemolo nel valutare l'abbandono della cattedra da parte di Buonaiuti e il conseguente abbandono dell'attività scientifica viene ribadita nei momenti più gravi della malattia del «prete modernista»: Jemolo appare ancor più esplicito nel dichiarare che, ove fosse offerto al Buonaiuti «un posto che gli consentisse di porre nel massimo valore altre sue qualità non meno rare né meno mirabili di quelle intellettuali», egli non proverebbe gran pena nel vederlo discendere dalla cattedra¹⁰. E poteva sperare di vederlo a capo di una diocesi, addirittura, attesi certi segnali contraddittori che provenivano dal Vaticano, dopo la scomunica: la lettera del cardinal Gasparri, l'offerta di dirigere la Biblioteca Vaticana, la visita di Gasparri in clinica. Morghen era invece in piena sintonia con la comunità (κοινωνία) raccolta attorno a Buonaiuti, che non voleva l'abbandono della cattedra; molti anni dopo quei primi travagliati mesi del 1921, avrebbe ribadito il suo convincimento che l'influsso del Buonaiuti destinato a restare nella cultura italiana era quello maturato nel cosiddetto secondo periodo della sua formazione, dopo il 1908 e la condanna del modernismo: quello in cui l'attività di ricerca si giustifica perché ha per oggetto il significato del valore eterno del Cristianesimo nella civiltà del Mediterraneo. Perciò immaginare un Buonaiuti senza cattedra era a Morghen impossibile¹¹, anche perché quel «porro unum necessarium» della ricerca storica si collocava in maniera polemica nei riguardi di una tradizionale storiografia cattolica italiana, ma anche — e con maggior vivacità — nei riguardi dell'immanentismo dello storicismo di Croce e dell'attualismo di Gentile. Non era soltanto l'eccezionalità della persona umana di E. Buonaiuti — che tanto aveva e comprensibilmente colpito Jemolo —: era il senso della sua battaglia culturale che andava salvato¹². Questo senso poteva, almeno nell'impostazione che ne aveva dato Buonaiuti e che

⁸ Molto puntuale il saggio di F. Parente, *Buonaiuti e gli altri storici del Cristianesimo*, in *Ernesto Buonaiuti storico del Cristianesimo* cit., pp. 159-188, a proposito dei vari Harnack, Otto, Loisy, Newman ed altri. In fondo anche Morghen consente con l'idea di una impossibilità di riconoscere nel Buonaiuti una precisa — o più precise — ascendenza(e) culturale(i): cfr. *Tradizione cristiana e civiltà mediterranea nel pensiero storico di Ernesto Buonaiuti* cit., spec. pp. 31 sgg. e anche R. Morghen, *La lezione del medioevo cristiano*, «Quaderni catanesi di studi classici e medievali» 2 (1980), 453-468.

⁹ Cfr. sempre la citata lett. 3, p. 16.

¹⁰ Cfr. lett. 4, *infra*, p. 20: «Lo vedrei volentieri a capo di una diocesi: credi sia follia sperarlo? Ma tutto è stato così inconsueto nell'agire della S. Sede verso di lui dopo la scomunica (quella del 1921, *notazione mia*) (...)».

¹¹ Cfr. R. Morghen, *Il modernismo e la storia del Cristianesimo* cit., p. 19: «Nell'esercizio dell'insegnamento universitario e nell'esperienza religiosa intenta a ricuperare i valori essenziali del Cristianesimo, in seno alla comunità dei suoi discepoli, maturò il nuovo Buonaiuti (...)», che era poi quello che contava maggiormente, se non assolutamente, per Morghen.

¹² Negativo, anche se senza i toni accesi, sprezzanti, polemici del Buonaiuti, il giudizio di Morghen sulla impronta ufficiale sia ecclesiastica sia laica del mondo culturale italiano degli anni compresi tra fine Ottocento e venti/trenta del sec. XX: «Il movimento modernistico, prima ancora che la sua denominazione acquistasse il valore ufficiale di eresia, nell'Enciclica *Pascendi* del 1907, aveva mostrato i suoi primi lineamenti negli anni del pontificato di Leone XIII ed affondava le sue più profonde radici nel naturalismo, nel positivismo, nell'idealismo storicistico, nel materialismo storico che contrassegnarono, in un fondamentale comune spirito immanentistico, gli aspetti e le espressioni più vivaci del pensiero e degli ideali di vita del secolo XIX, in polemica con un Cattolicesimo irrigidito in una concezione prevalentemente autoritaria e dommatica della religione, strumento bensì di salvezza e di perfezionamento interiore, ma imposto nelle forme di una disciplina esterna e di una adesione a una cultura teologica che contrastava, oltre tutto, con l'indifferentismo religioso, dilagante fin dai primi anni del secolo, e con l'anticlericalismo, sempre più vivo, nel mondo laico, per l'opposizione della Chiesa alle istanze culturali e alle attese politiche della rivoluzione liberale europea del 1848»

Morghen, tutto sommato, aveva accettato, non andare disgiunto dall'altro, di una forte coscienza politica, che Jemolo mostra di avere con un impegno che non solo Morghen non ritenne di dover avere allora, ma che fu sempre, anche nell'effimero suo dedicarsi alla lotta politica attiva, mediato e contemperato da prevalenti preoccupazioni per una composizione tra cultura storica contemporanea e ansia di piena spiritualità religiosa. Il dissenso fortemente accentuato tra Jemolo e Morghen a proposito delle non celate simpatie — anche se di non lunga durata e di scarsa incidenza — per il fascismo¹³ nasce dalla diversa concezione che nei due amici, legati a Buonaiuti, si aveva dello Stato.

Che cosa poteva — a detta di Jemolo — apparire a Morghen positivo nell'azione delle squadre fasciste? «Il coraggio»: verso chi, Jemolo non dice, anche perché egli non è disposto a far alcuna concessione, «indipendentemente dalle ragioni» per cui si danno «pugni et similia»¹⁴. Ma Jemolo fa intendere chiaramente che per Morghen doveva essere importante che le squadre fasciste si opponessero a socialisti e comunisti nei loro attacchi alla borghesia «che non vuole cedere sul terreno della lotta economica» e che, aggiungerei io, non vuole veder messo in discussione un certo ordine costituito, che non è lo Stato liberale, ma un certo «establishment» di stampo liberale, magari con tentazioni repressive, visto che Jemolo tiene a precisare «sono stato io pure forcaiolo e imperialista». Ma soprattutto non pare condivisa una possibile identificazione del nazionalismo che aveva entusiasmato Morghen nel 1912 e nel 1915, come egli stesso dichiarava nel *Viaggio della memoria a ritroso nel tempo*¹⁵, con il movimento fascista: in quegli anni, Jemolo tra i collaboratori di «Italia nostra», certamente neutralista, in quanto animato da B. Croce, era su posizioni opposte a quelle Morghen. E tale doveva continuare ad essere anche nell'aprile del 1921, quando dichiarava il suo dissenso dalle simpatie fasciste del futuro cognato: simpatie, ripeto di breve durata, se proprio riandando a quegli anni, Morghen avrebbe potuto scrivere: «Durante la mia prima giovinezza, che coincise con il periodo più felice dell'età giolittiana (...) si attenuò in me l'interesse per la partecipazione attiva alla vita politica nazionale, specialmente dopo le delusioni della "pace perduta" del 1919 e dopo la guerra vinta e le prime manifestazioni del fascismo del "manganello" e dell'"olio di ricino" (...)»¹⁶. Ora può essere interessante constatare che la condanna della pace di Versailles è comune ai due cognati, ma porta ad esiti diversi, auspicando ancora lo Jemolo un socialismo «purificato» o un comunismo «del tutto mondo di lue massonica e giacobina» come in un partito «capace di dire una parola di giustizia» e non cessando da una militanza politica, se pur connotata da forte pessimismo; optando Morghen per un «disimpegno consapevole» verso l'azione pratica nel volgersi «all'insegnamento e alla ricerca storica, specialmente nel campo della storia del Medio Evo e, successivamente, del Cristianesimo medioevale»¹⁷. L'incontro con Buonaiuti era

(cfr. R. Morghen, *Louis Duchesne e Ernesto Buonaiuti storici della Chiesa e del cristianesimo*, in *Monseigneur Duchesne et son temps. Actes du colloque organisé par l'École Française de Rome (Palais Farnèse, 23-25 mai 1973)*, Rome 1975 (Collection de l'École Française de Rome, 23), p. 376; ripreso in R. Morghen, *Tradizione religiosa nella civiltà dell'Occidente cristiano. Saggi di storia e di storiografia*, Roma 1979, p. 228); ma il tema è ritornante, non senza ripetizioni e incertezze nei vari saggi storiografici del Morghen, soprattutto a proposito di B. Croce. Ci torneremo.

¹³ Cfr. lett. 5 (27 aprile 1921), *infra*, pp. 20-21: «Passando alla politica, è appena necessario ti dica che non divido affatto le tue simpatie fasciste (...)».

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Cfr. R. Morghen, *Cronache dell'Italia provinciale cit.*, pp. 34-35. Per la collocazione di Jemolo, si v. F. Margiotta Broglio, *Arturo Carlo Jemolo tra diritto e cultura*, in *Arturo Carlo Jemolo. Giornata lineca nel centenario della nascita. Roma 18 dicembre 1991*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1993, p. 66.

¹⁶ *Cronache dell'Italia provinciale cit.*, loc. cit.

¹⁷ *Ibidem*; ma sulla reale incidenza di Buonaiuti nel campo medievistico si devono tener presenti le osservazioni di R. Manselli, *Ernesto Buonaiuti e il Cristianesimo medioevale*, in *Ernesto Buonaiuti storico del Cristianesimo cit.*, pp. 55-85, che sarà oggetto di nostra attenzione nelle pagine seguenti. Non mi sentirei, pertanto, di sottoscrivere il giudizio di A. Forni, *L'Istituto Storico Italiano*, in *Speculum mundi. Roma centro internazionale di ricerche umanistiche*, introduzione di M. Pallottino, a cura di P. Vian, Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, s.d. (ma 1992), p. 641: «Ma (Morghen: *integr. mia*) fu anche attratto da quanto l'unilateralità dello spiritualismo di Buonaiuti tralasciava: l'interesse per la politica, l'aspirazione alla felicità e al bene riflessa nel variare della mentalità, del gusto, della moda (...)». Occorre, secondo me, distinguere la diversa attenzione che ebbe Morghen verso alcuni storici e

avvenuto nel 1916 per Morghen e nel 1919 per Immolo, come già detto: ma quantunque mai traspaia apertamente negli scritti di Morgane la dichiarata consapevolezza di una diversa influenza del Buonaiuti ed anzi, nell'ultima parte della sua vita, Morghen abbia presentato quasi in parallelo la sua esperienza della *κοινωνία* con quella di Jemolo¹⁸, l'orientamento in senso «protestante» della riflessione religiosa, etica e storico-politica che ne ricevette Jemolo, fu del tutto assente in Morghen¹⁹. Per il Maestro romano, l'incontro con Buonaiuti aveva avuto l'effetto di una scoperta di chiave interpretativa della storia universale o per lo meno della civiltà mediterranea, come ebbe a scrivere in occasioni diverse e non «precostituite» da ragioni celebrative.

Si legga la risposta data (5 marzo 1973: Buonaiuti era morto il 20 aprile 1946) alle critiche e perplessità di Maurilio Guasco a proposito dell'edizione di una parte del carteggio di Buonaiuti con corrispondenti vari — Houtin, Sabatier, Bietti, Casciola etc.²⁰ : «Quello che io posso testimoniare, per la continua vicinanza al mio Maestro, in tutti i momenti più salienti della sua vicenda, è che, perfino quando era ancora sotto l'influenza di un pensiero immanentista che sembrava dovesse minare alla base ogni forma di religione rivelata, Egli <restava> profondamente e tenacemente attaccato all'idea che il Cristianesimo fosse un momento unico e irripetibile della civiltà umana. La sua lotta era contro un Cattolicesimo per lui avviato a una decadenza fatale e a (sic!) una Chiesa degradata dal temporalismo e dalla sua chiusura alle esigenze della cultura moderna. Perciò credeva necessario condurre la sua battaglia all'interno della Chiesa»; dopo il 1915, asceso alla cattedra, «da immanentista cristiano, Egli passò al trascendentalismo più acceso e alla religione del Padre e dell'Amore, alla Chiesa di Paolo. L'idea centrale del *Pellegrino di Roma*, appare precisamente riaffermata nella *costitutio de Ecclesia* dal Vat. II»²¹. Si conferma da queste valutazioni la ragione da noi indicata della diversa posizione assunta da Jemolo e da Morghen a proposito della «funzionalità» della cattedra per lo scopo di quella riforma dall'interno in cui anche Morghen credeva. Ora questa presentazione del Buonaiuti — di cui Morghen nella stessa lettera al Guasco non voleva dare giudizi sul piano morale in quanto il problema morale «esula dalla pertinenza del giudizio storico, a meno che non si ponga in fatti evidentemente

verso alcune tematiche (se ne parlerà a proposito di Kaegi e, soprattutto, di Huizinga) da un lato, e le implicazioni che per quegli storici poteva avere — o avrebbe potuto avere — il mondo della politica, stante il fatto che all'Europa delle piccole patrie, di un Kaegi, di un Huizinga, al quale mondo fortemente credevano come realizzazione idealizzata, ma comunque «statuale», cioè eticamente e laicamente fondata di una comunità nazionale e civile, essi ritenevano di dover recare una testimonianza storicamente accertata, dall'altro. Per dire che l'Italia provinciale, alla quale andavano i ricordi nostalgici di Morghen, era qualcosa di diverso, di più o di meno, della piccola patria svizzera o olandese, di storici assimilati dal Morghen nella sua prospettiva storiografica. La condizione di essere «italiano» nato e cresciuto nel clima «post-risorgimentale», ma profondamente cattolico epperò colto, lo rendeva molto diverso dalla mentalità di un Kaegi o di un Huizinga: il quale ultimo «pagò» la sua opzione «olandese» di fronte al nazismo, fu ignorato o addirittura respinto dalla 'intelligentsia' italiana degli anni trenta/quaranta e riscoperto assai più tardi: anche da Morghen. Che ebbe l'onestà — assente in altri grandi storici italiani — di valutarlo positivamente, senza pregiudizi o «rovesciamenti di fronte», proprio in virtù dell'individuazione di un senso «etico» della sua visione della storia. Che fosse poi quello di Huizinga è altro discorso. Ma si veda appresso.

¹⁸ Sul significato che ebbe per gli allievi di Buonaiuti — in specie Morghen, Jemolo ed anche Pincherle e Donini — si vedano le osservazioni di Morghen in Id., *Il modernismo e la storia del Cristianesimo* cit., pp. 11 sgg. Ma tutta la prima sezione di questa raccolta può fornire indicazioni importanti.

¹⁹ È molto importante in proposito leggere l'articolo di A. C. Jemolo, *Coscienza laica*, apparso, come risposta ad un intervento di Morghen su *Neoguelfi e laici*, ne «Il Mondo», del 24 gennaio 1956, riportato in G. Spadolini (a cura di), *Jemolo testimone di un secolo*, Firenze, Le Monnier, 1981 (Quaderni della Nuova Antologia, XI), con testimonianze di P. Barile, C. Bo, N. Bobbio, S. Ferrari, F. Margiotta Broglio, E. Ruffini, G. Spadolini, e con inediti di E. Buonaiuti, Paolo VI, pp. 26-30. Il punto di divergenza, alla vigilia della costituzione di un «partito radicale», nato dal distacco dal P.L.I. di Pannunzio, Carandini, Cattani, Valiani, partito cui aderì lo stesso Morghen, anche in senso militante, pur se limitato (ricordo di aver ascoltato un suo comizio a piazza di S. Maria Maggiore!), è nell'intendere la coscienza laica.

²⁰ Cfr. *infra*, lett. 26 e 27, pp. 48-52.

²¹ Cfr. *infra*, p. 51. È appena il caso di notare che «trascendentalismo» non rimanda affatto ad un concetto filosofico, di matrice kantiana: il Buonaiuti approdò al «suo» cattolicesimo dopo una esperienza immanentista, come ricorda Morghen, ma che semmai fu essa «trascendentalista»: è chiaro che Morghen qui intenda «trascendenza».

fraudolenti o ispirati consapevolmente a volontà di frode e di menzogna»²² — questa presentazione del Buonaiuti, dicevo, coincideva sostanzialmente con quella che Morghen dava di se stesso in una lettera a Giuseppe Rossini del 21 luglio 1962: «Da più di trenta anni io mi batto per l'affermazione degli essenziali valori cristiani e cattolici in questo mondo moderno e illuministico, relativistico, indifferente, cinico, senza più senso del peccato e del dovere e ho sempre creduto che affermazione di ciò possa avvenire anche con la mediazione di una cultura moderna di spirito cattolico che affronti i più gravi problemi della spiritualità di oggi. Questo è il significato che ha per me l'opera dello storico, impegnato a riportare in piena luce i valori eterni della tradizione cristiana»²³. Una storia alla ricerca dei valori eterni di una tradizione cristiana, un'escatologia implicita nella storia a darle un senso, anzi «il senso»: ne corre dalla posizione di Jemolo che così nitidamente ha di recente illustrato F. Margiotta Broglio²⁴. È assente — nell'impegno storiografico di Morghen — ogni preoccupazione di vedere le dialettiche di classe, politiche e religiose (*spaz. mia*) come operanti nel quadro dello Stato²⁵, perché il significato della dialettica si riduce, nella proiezione escatologica della storia, ad un epifenomeno, non ne è la sostanza, inverata soltanto dalla epifania del Cristianesimo²⁶.

Ne conseguono il problema dell'opzione medievale di Morghen, conquistato da un Buonaiuti, studioso e storico dei primi secoli cristiani, ma anche studioso di Gioacchino e curioso di Pietro di Giovanni Olivi²⁷; ed il problema — magari sottaciuto: ma, se così, perché sottaciuto? — del

²² *Ibidem*.

²³ Cfr. *infra*, lett. 75, pp. 124-125.

²⁴ Cfr. F. Margiotta Broglio, in *Arturo Carlo Jemolo. Giornata lineea* cit., p. 71: «il sottile filo rosso, che emerge con puntualità e frequenza, in quello che è stato il tema centrale di tutta la sua speculazione: non tanto i rapporti tra Stato e Chiesa nella loro realtà politica e giuridica, nella loro sistematica e nella loro storia, quanto il contrasto fondamentale e insolubile tra i valori della società religiosa e i valori della società civile». E si vorrebbe ancora sottolineare che l'apparente consenso di Morghen con quanto aveva scritto lo Jemolo nella citata nota *Coscienza laica* — cfr. *supra* nt. 19 — circa l'uniformarsi dell'atteggiamento politico dei cattolici alle direttive della Santa Sede (v. nella lettera a Rossini qui richiamata a p. 125 il testo cancellato: «D'altra parte è esistita durante la prima guerra mondiale, ed anche durante la seconda, una azione dei cattolici, come *cattolici*, che non si identifichi con l'azione spirituale e politica del papa e della Santa Sede?») si rivela illusorio o per lo meno superficiale ove si ponga mente alla veemente condanna del mondo laico, nato dall'illuminismo contenuta nella stessa lettera al Rossini. Morghen — che s'indigna per l'assenza del senso del peccato nel mondo moderno — è esattamente l'opposto di quel personaggio che Jemolo aveva tratteggiato come «credente con coscienza laica», anche se sempre nella lettera a Rossini invocava «la mediazione di una cultura moderna di spirito cattolico». Una mediazione che Jemolo riteneva impossibile, in termini di «spiritualità» e che, se cultura moderna voleva essere, doveva intanto ammettere l'autonomia e indipendenza dei «sistemi giuridici», come aveva voluto Santi Romano: cfr. S. Romano, *L'ordinamento giuridico*, Firenze, Sansoni, 1977³, pp. 104 sgg.: *La pluralità degli ordinamenti*.

²⁵ Cfr. F. Margiotta Broglio in *Arturo Carlo Jemolo. Giornata lineea* cit. p. 71.

²⁶ Cfr. per questa tesi fondamentale del Morghen, ribadita in gran parte della sua storiografia, nt. 24 *supra*.

²⁷ Per la rilevanza dell'opera buonaiutiana relativamente al Medio Evo, meglio al «Cristianesimo medioevale» un quadro complessivo si legge in R. Manselli, *Ernesto Buonaiuti e il Cristianesimo medioevale*, in *Ernesto Buonaiuti storico del Cristianesimo* cit., pp. 55-85. Per Manselli, il Buonaiuti avrebbe rivelato «alcune delle qualità migliori della sua personalità di studioso e di uomo» proprio nell'ambito del Medio Evo. Occorrerà probabilmente soffermarsi un po'. L'attenzione rivolta al Medio Evo da Buonaiuti è dichiaratamente «ad una dimensione» ed in ciò l'influsso su Morghen medievista fu essenziale, ma tardo e fu piuttosto quello delle lezioni sul cristianesimo medioevale, quelle che recavano, come ci avverte Manselli, l'espressione «Medioevo cristiano», che doveva essere il titolo dell'opera più nota di Raffaello Morghen. E l'influsso relativamente tardivo operò sì nel senso di una valutazione «positiva» dell'epoca, ma soprattutto contribuì, ci pare, a offrire a Morghen una prospettiva alquanto «chiusa» di tutto il processo storico. E vediamo perché.

L'interesse per il Cristianesimo medioevale, meglio per la storia ecclesiastica medioevale, si suscitò nel Buonaiuti per suggestione «esterna», allorché, nel 1905/1906, all'Apollinare dove insegnava, le sue lezioni, raccolte in dispense, furono sottoposte ad un lungo lavoro di revisione, per uscire nel volume *Il Cristianesimo medioevale. Schemi di lezioni*, Città di Castello 1914. In una spiegazione fornita ne *Il Pellegrino di Roma* che Manselli ha messo giustamente in rilievo, Buonaiuti poteva scrivere che il suo modernismo «non era, tutto considerato, che sopravvalutazione dell'età arcaica del cristianesimo e attaccamento disperatamente nostalgico alla grande fioritura del Medioevo ecclesiastico» (cfr. R. Manselli, *Ernesto Buonaiuti e il cristianesimo medioevale* cit., pp. 56-57). Ma allora il «Medioevo cristiano» delle

rapporto con il mondo laico. Dell'opzione medievale, a parte quello che dice Morghen, quanto ci viene dalle lettere qui raccolte non è particolarmente illuminante: o per lo meno lascia intravedere molte, troppe risposte. Esaminiamo il carattere degli accenni all'opera di medievista che è nelle lettere di Buonaiuti, di Jemolo, di Pincherle: e non perché essi, soprattutto il secondo e il terzo, potessero, più di altri di professione medievisti²⁸, esprimere una valutazione di carattere per così dire «tecnico», ma perché in essi sarebbe metodologicamente corretto attendersi di vedere in qualche modo illuminato il nesso che collegava l'adesione al pensiero buonaiutiano con l'attività di storico del Medioevo, tanto più che Morghen non disconosceva certo la sua ascendenza professionale nei riguardi di Pietro Fedele²⁹.

Di Buonaiuti abbiamo la testimonianza delle lett. 11 e 15; di Jemolo quella delle lett. 28 e 48; di Pincherle è la lett. 13: sono nell'ordine del 22 novembre 1936 e del 24 aprile 1942 e riguardano *Il tramonto della potenza sveva in Italia e Questioni gregoriane*; del 3 aprile 1973 e del 2 luglio 1950 e riguardano il saggio *Le confraternite dei disciplinati e gli aspetti della religiosità laica nell'età moderna* e il secondo volume del corso di storia per Licei; del 18/24 gennaio 1939 e riguarda la prolusione *Rinascita romanica e Rinascimento*, poi confluito in *Medioevo cristiano*³⁰.

Le valutazioni di Buonaiuti sono a dir poco sconcertanti: «magistrale volume», «lavoro eccellente», «impeccabile perizia», «ordinata nitidezza»: un campionario di banalità e di genericità, una confessione nemmeno tanto latente di non aver letto veramente il libro («Ma se tardo a giungere alla fine, non voglio tardare oltre a dirti tutta la mia soddisfazione»). La verità era che ad Ernesto Buonaiuti poteva interessare poco o punto l'intento stesso che si era proposto Morghen, diversamente dichiarato nella *Prefazione* del libro nella I edizione rispetto a quello della II edizione dell'opera, ripubblicata con il titolo *L'età degli Svevi in*

lezioni viene interpretato come «sopravalutazione» di un «Medioevo ecclesiastico»? Nonostante lo sforzo di Manselli, per non vedere necessariamente contrapposti i giudizi positivi delle lezioni e le pesanti condanne delle *Lettere* dell'«abiezione e della mortificazione di tanti periodi dell'alto medioevo, da cui l'umanità si sarebbe liberata solo con Lutero, che rompe per primo l'incanto doloroso dell'ascetismo medioevale» (citato da Manselli, *op. cit.*, p. 58); per non attribuire prevalentemente alla copertura dell'anonimato che offriva la pubblicazione delle *Lettere di un prete modernista* il cambiamento di tono e di valutazione, la distinzione tra cristianesimo e cattolicesimo rimane essenziale, nella rimeditazione compiuta nel *Pellegrino di Roma*. Perché se è formalmente vero che Buonaiuti considerò le *Lettere* un «peccato di gioventù», è anche vero che gli «entusiasmi» per il Medioevo ecclesiastico appaiono una «sopravalutazione» ed effetto di un «disperato», psicologico «attaccamento» all'epoca in cui si erano offerte tante occasioni alla Chiesa: come dire un'occasione perduta. D'altro canto, il lungo «avvicinamento» al significato di Francesco, prima quasi trascurato, poi recuperato, dopo il grande impegno nello studio del Cristianesimo antico e della sua crisi e la scoperta della centralità della figura e dell'opera di Gioacchino da Fiore non per la storia del Medioevo, ma per la storia del perdurare nel corso della storia dei fermenti originari del cristianesimo, dicono molto sull'evoluzione del pensiero buonaiutiano circa la valutazione complessiva del Medioevo, epoca storicamente «positiva» solo in quanto banco di prova della fecondità spirituale del messaggio evangelico, della sua creatività nella storia: ma in una storia che non valeva in sé, ma, appunto, come epifania dello Spirito. Questo il significato complessivo di Gioacchino: e questo, chi pensi al lineamento della storiografia medievistica di Raffaello Morghen, il vero, decisivo influsso del Buonaiuti sullo stesso Morghen. Con una differenza, comunque, che lo «storico» Morghen non riesce, proprio dati i suoi presupposti buonaiutiani, a vedere la persistenza di una «positività» nel processo storico, che si era alimentato della dialettica tutta spirituale tra cristianesimo e cattolicesimo, impossibile con il sorgere delle individualità nazionali, con il ridimensionamento della stessa «politicizzazione» della Chiesa romana. Ed è quanto riprenderemo brevemente a proposito del crocianesimo di Morghen, dopo quanto abbiamo già osservato in un articolo apparso ne «La Cultura», pubblicato nell'agosto 1993.

²⁸ Mi riferisco ai vari Fichtenau, Baethgen, Fuhrmann, oltre che agli italiani Fedele, Frugoni, Manselli, Violante, Zerbi, Gatto e, in diversa prospettiva, Miccoli e Capitani.

²⁹ Cfr. *infra*, lett. 30, 31, 32 e 33, del periodo 1917-1923: in esse si ha la conferma non solo della devozione di Morghen per Fedele — oltre che per Ernesto Monaci e Ignazio Giorgi — ma soprattutto del perdurante orientamento di Morghen, perdurante ben oltre le suggestioni che erano venute dal Buonaiuti sin dal 1916, per studi che avevano un carattere «filologico-erudito». Che non furono quelli che ne assicurarono la grandezza storiografica, al di là dei risultati, non certamente di poco conto, per l'epoca, che essi conseguirono. Per una valutazione di Morghen su Fedele, v. la commemorazione dello stesso Morghen, in *Miscellanea storica in memoria di Pietro Fedele*, «Archivio della R. Deputazione Romana di storia patria» 67 (1944), 7-25.

³⁰ Cfr. R. Morghen, *Medioevo cristiano*, Bari, Laterza, 1991³, pp. 299-315.

Italia, Palermo, Palumbo, 1974 e dedicata «alla cara memoria di mia moglie» (come la I edizione era stata dedicata «a mia moglie»), intento che era quello di una «ricostruzione d'insieme di tutta la vita del Mezzogiorno durante il periodo svevo, studiata in tutte le sue manifestazioni»³¹. Un'opera soprattutto di storia etico/politica e di storia della storiografia: il capitolo sulla «italienische Kaiserpolitik», nel 1936, doveva avere un particolare significato, visto lo stato delle relazioni tra Italia e Germania, un'opera, aggiungo che ha mantenuto la sua validità complessiva e lo «charme» — in questo Buonaiuti aveva ragione, pur nell'assoluta superficialità del giudizio — di un'esposizione molto cattivante. Ma storia etico/politica e storia della storiografia potevano interessare storici medievalisti di professione: e tale Buonaiuti non era. Né molto diversamente si deve constatare per quanto concerne gli altri lavori di cui è menzione nella lett. 15, pur se — ma è pochissima cosa — si avverte un maggiore interesse per il saggio *Libertà, gerarchia e Chiesa nel pensiero del Medioevo* (apparso nel 1941 nella «Rivista storica italiana»): «È perfettamente vero che leggendo specialmente il tuo saggio su *Libertà gerarchia e Chiesa nel pensiero del Medioevo* io ho potuto avvertire con un sentimento di vivissima compiacenza che in realtà quel che io mi sono sforzato di inculcare attraverso gli anni del mio insegnamento universitario ha felicemente fruttificato»³². Ma per *Questioni gregoriane* — che doveva preludere a *Gregorio VII*, apparso nel 1942 e nel 1945, dopo che ne era andata distrutta la I edizione a causa dei bombardamenti su Torino — non si andava al di là di un generico apprezzamento per «la perizia di un conoscitore della materia veramente agguerrito e uso a tutte le sottigliezze (! ? ! : *punti esclamativi e interrogativo mio*) della critica più sagace». Di interessante per noi — e probabilmente per Morghen — c'è la notazione relativa all'influsso esercitato dalla cattedra: ricordo forse venato di tristezza per Buonaiuti, che la cattedra aveva dovuto lasciare e che forse aveva il sapore di una implicita comprensione per quanto Morghen non aveva dovuto fare accettando — dopo un primo rifiuto nel 1925 — di prendere la tessera del P.N.F.³³.

Eppure Buonaiuti aveva continuato la sua attività di docente, come «Gastprofessor» a Losanna dal 1935, tenendo corsi di storia della Chiesa, di storia della filosofia medievale e di filosofia rinascimentale, tra il 1935 ed il 1939³⁴: ma, nonostante il successo di cui è testimonianza la lettera di A. Pincherle a Morghen (la già ricordata lett. 13), non si coglie in Buonaiuti nessuna particolare emozione, nessun compiacimento per avere riavuto, sia pure all'estero, la possibilità di risalire una cattedra universitaria: quella che contava era la cattedra romana. Pincherle, ordinario a Cagliari presso la facoltà di Lettere e Filosofia nel 1937, è molto più coinvolto nel lavoro proprio e dell'amico di cui individua nell'attenzione all'esaurirsi dell'escatologismo medievale uno dei comuni punti di interesse — ed è chiara la comune derivazione buonaiutiana — per i problemi di storia della Chiesa: e si può credere certamente all'affermazione «aspetto con viva curiosità di leggere la tua prolusione», con riferimento a quanto aveva detto Morghen — e poi avrebbe scritto per «Religio» 15 (1939), 177-194 — a proposito di *Rinascita romanica e Rinascimento*³⁵.

E certamente un interesse «storiografico» mostrano le lettere di Jemolo, del 3 aprile 1973 e del 2 luglio 1950, anche se diversamente dosate nell'apprezzamento, data la diversità delle opere alle quali si riferiscono e data anche la differente angolazione dalla quale, rispetto alla prevalente attenzione «spiritualistica» di Pincherle, il pur buonaiutiano cognato di Morghen si poneva sul piano della storiografia³⁶. E lo stesso dicasi per la lettera di Fichtenau del 3 ottobre

³¹ Cfr. rispettivamente R. Morghen, *Il tramonto della potenza sveva in Italia*, Roma-Milano, Tumminelli, 1936, p. 9; Id., *L'età degli Svevi in Italia*, Palermo, Palumbo, 1974, p. viii-ix: «Pur traendo profitto dagli apporti della grande storiografia tedesca sugli Svevi, la presente opera, sin dal suo primo nascere, si inseriva nella letteratura storica dell'argomento, con un suo preciso intento: di ricondurre a una comprensione storica più esatta la visione storica di un mondo di fatti e di idee troppo spesso deformata da spirito nazionale o da atteggiamenti di pensiero propri del nostro tempo».

³² Cfr. *infra*, lett. 15, pp. 33-34.

³³ Cfr. R. Morghen, *Cronache dell'Italia provinciale* cit., p. 37.

³⁴ Cfr. *infra*, pp. 30-31.

³⁵ Cfr. *supra*, nt. 30.

³⁶ Cfr. *infra*, lett. 28 (3 aprile 1973) e 48 (2 luglio 1950); della lettera del 3 aprile 1973, piace

1956, testimonianza tra le tante di una volontà di dialogo allora grandemente avvertita sia da parte italiana sia da parte tedesca e che certamente fu merito di Morghen, per il Medioevo, e di Federico Chabod, per l'insieme della storiografia internazionale, promuovere in una delle occasioni più importanti della vita culturale italiana del primo dopoguerra, il X Congresso Internazionale di Scienze Storiche, al quale Morghen partecipò con la presentazione della sua consolidata visione del problema delle eresie medievali³⁷. Buonaiuti è

riportare questo giudizio acutissimo di Jemolo: «Credo che in un certo senso Tu abbia ragione nello scrivere che Buonaiuti e Gemelli in definitiva volevano le stesse cose, cioè nel senso che in fondo erano due integralisti (sic! *nota mia*), cui lo Stato non interessava; peraltro per Gemelli poteva essere un utile strumento al servizio della Chiesa, un braccio secolare che le impedisse talora di sporcarsi le mani, mentre per Buonaiuti incarnava quasi il male». La nt. 3, p. 53, dei curatori dell'edizione potrebbe apparire fuori quadro con la valutazione di Jemolo, poiché in effetti Morghen non poteva in alcun modo immaginare una sostanziale identità fra Buonaiuti e p. Agostino Gemelli, anche se «Tutti e due pensavano che si dovesse agire per mezzo di un'azione di carattere culturale», con la sostanziale differenza che «mentre, però, l'uno mirava a un recupero, attraverso l'indagine storica, dei valori eterni della tradizione cristiana» — e cioè Buonaiuti — «l'altro stimava che bastava rifarsi alla tradizione del cattolicesimo post-tridentino» (il rinvio al passo del Morghen è nella predetta nt. 3 di p. 53, *infra*): e per un'idea dei rapporti tra Morghen e Gemelli si v. le lett. 140 e 141, *infra*, pp. 234-240. Per capirne il tono, certo alquanto più risentito in Gemelli che non in Morghen, si deve porre mente anche al clima del 1956, specie nell'ambito del Consiglio Superiore della Pubblica Istruzione e nella innegabile «condiscendenza» che la prevalenza parlamentare del partito democristiano mostrava verso un'istituzione qual'era quella dell'Università Cattolica del S. Cuore. Morghen ha ragione quando precisa che «Come appare dal testo stesso della mia relazione» — quella tenuta in occasione del Convegno degli «Amici del Mondo» svoltosi al Ridotto dell'Eliseo di Roma il 25-26 febbraio 1956: cfr. nt. 1 alla lett. 140, *infra*, p. 234 — «la critica era rivolta, se mai, ai rappresentanti del Ministero della Pubblica Istruzione e a coloro che dovrebbero rappresentare gli interessi della cultura non confessionale, i quali indulgono, secondo me, oltre il conveniente, a un atteggiamento di favore nei riguardi dell'Università Cattolica, per ragioni di opportunità politica». E in questo caso, Morghen difendeva proprio la scuola di Stato, se non il concetto di Stato. Ma a segnare anche una motivazione emotiva che spingeva Morghen, nel marzo e nell'aprile 1956, ad assumere atteggiamenti certo assai vicini a quelli di uno Jemolo, di uno Chabod, di un Levi della Vida, di un Luigi Salvatorelli, di un Ugo La Malfa, era anche la circostanza, bruciante per il Maestro romano, dell'esito non certamente esaltante del concorso a cattedre di storia medioevale, celebratosi nel 1955, che aveva visto sconfitto uno degli allievi più cari di Morghen, Raoul Manselli, di cui la Commissione (R. Cessi, E. Sestan, O. Bertolini, A. De Stefano, P. Pieri) aveva mostrato di non capire assolutamente nulla della produzione scientifica. Un fatto di clamorosa ignoranza e arretratezza culturale, di cui persone probe e consapevoli, come O. Bertolini e E. Sestan, avrebbero ben presto mostrato di comprendere la gravità; un fatto che a Morghen apparve, non senza ragione, come credo di poter testimoniare, come l'esito di una congiura ai suoi danni, di un tradimento da parte di alcuni dei suoi più cari amici di sempre, per gelosia nei riguardi di chi, come Morghen, aveva autorevolmente ricoperto un ruolo non indifferente nel Consiglio Superiore della Pubblica Istruzione. Unico elemento positivo appariva allora il successo di Cinzio Violante («Le sono infine grato anche personalmente, di aver accolto nel collegio dei professori della Cattolica il giovane Violante. Io ho gran fiducia in lui e son certo che egli sarà un ottimo storico, senza per questo cessare di essere un sincero cattolico», scriveva appunto il 1° aprile 1956 Morghen ad Agostino Gemelli), poiché del cosiddetto «gruppo romano» solo Cinzio Violante, e per giustificatissimi, quanto schiacciati interventi di Gaetano Salvemini, era riuscito nella terna dei vincitori (F. Giunta, C. Violante e P. F. Palumbo; esclusi con approssimazione di giudizio colpevole Manselli e Lamma). Morghen era stato buon profeta: Violante è divenuto uno dei più importanti medievisti italiani e quanto al suo cattolicesimo, esso si è trasformato in «segnacolo in vessillo» di un atteggiamento che certo Morghen non avrebbe oggi condiviso. Ma si v. innanzi. Quindi nell'affrontare la questione del rapporto Buonaiuti/Gemelli, Morghen prescindeva sostanzialmente da posizioni alla Jemolo: lo Stato di Jemolo era qualcosa che non poteva accordarsi con nessun integralismo, neppure il più spirituale, quale era quello di Buonaiuti. Per la cronaca, C. Violante, il «marxista cattolico» degli anni cinquanta, era stato chiamato all'Università Cattolica del S. Cuore come straordinario il 10 marzo 1956: cfr. Ministero della Pubblica Istruzione. Direzione Generale Istruzione Universitaria, *Ruolo di anzianità del personale docente delle Università e degli Istituti superiori di istruzione*, Bologna, Tecnoprint, 1987: *Prima fascia*, p. 3.

³⁷ Per la lettera di Fichtenau, cfr. *infra* lett. 17 e relative note dei curatori per il rinvio alla relazione di Morghen al X Congresso Internazionale di Scienze Storiche; va aggiunto che il più stretto rapporto che Morghen ebbe con esponenti della storiografia medievistica tedesca fu quello che stabilì con H. Grundmann, mentre era ancora presidente dei Monumenta Germaniae Historica F. Baethgen, che rimase in carica sino al 1959: cfr. H. Grundmann, *Bericht für das Jahr 1958/59*, «Deutsches Archiv für Erforschung des

sempre presente, per il tramite di Morghen, nelle lettere di Fichtenau e di Marrou: ma è quello che suggerisce considerazioni di ammirazione per l'uomo, all'estero così poco conosciuto («Ich muss gestehen, dass seine Persönlichkeit bei uns viel zu wenig bekannt ist» scrive Heinrich Fichtenau; «Je connais mal Buonaiuti et ignorais tout de son évolution dans les dernières années de sa vie » scrive Henri-Irénée Marrou), e di compiacimento reale con Morghen che ha indotto ad una «scoperta» gli altri studiosi e colleghi stranieri³⁸.

Con gli altri italiani (Donini, Guasco, Bedeschi) e con p. Pedro M. Suárez il dialogo è certo meno «asettico», ma si ha l'impressione che Morghen, da quello che scrive e da quello che gli viene scritto, si sia assunto il compito di testimoniare di una totale integrità psicologica, scientifica, morale del Maestro contro ogni anche ipotetica «deformazione» e «strumentalizzazione» che scritti, commemorazioni, interpretazioni avrebbero potuto arrecare alla sua immagine. Lasciamo stare il caso di p. Pedro Suárez e della sua interpretazione «francescana» di Buonaiuti — il silenzio di Manselli nella sua prolusione poté avere motivazioni anche più profonde di quelle cui accenna Morghen nella risposta a p. Suárez — e fermiamoci un attimo a considerare i toni schietti, ma sostenuti della lettera di Donini³⁹

Il 20 aprile 1966 si sarebbe tenuta al Ridotto dell'Eliseo di Roma una commemorazione in occasione del ventesimo della scomparsa di Buonaiuti da parte di A. Donini, che già a Bari, dove era docente presso l'Università, aveva ricordato nel XV della scomparsa, il comune Maestro. Morghen e Umberto Bosco avevano esposto a Lucio Lombardo Radice alcune preoccupazioni circa il tono che Ambrogio Donini, allora senatore della Repubblica per il P.C.I. — caso non raro di trapasso da posizioni cattoliche o almeno «cristiane» a posizioni

Mittelalters» 16/1 (1960), 1-14; suo successore fu appunto H. Grundmann — cui già il 29 luglio 1950 Morghen si rivolgeva per informarlo di quanto, dopo la tremenda interruzione dal 1943 al 1949 («schicksalsschwere Jahre (...) Jahre die mit ihren das gesamte deutsche Leben bis zum Grunde erschütternden Geschehnissen auch alle wissenschaftlichen Unternehmungen aus stärkste in Mitleidenschaft gezogen haben», scriveva Baethgen nel primo numero del 1950 del risorto «Deutsches Archiv»!) fornendo una sorta di *Bericht* dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo ai Monumenta Germaniae Historica. E sin qui non ci sarebbe nulla di particolarmente interessante, se non la circostanza che Morghen si rivolgesse per questa «ripresa di contatti» non a Baethgen, ma a Grundmann. Ma in realtà era ancora nel nome di Buonaiuti — come si evince dalla risposta dello stesso Grundmann a Morghen: cfr. *infra* lett. 92 del 26 agosto 1950 — che avveniva il contatto, stante l'interesse di Buonaiuti e di Grundmann per Gioacchino da Fiore. L'interesse, d'altro canto, era diversificato nei due studiosi: il portare a compimento un disegno di Buonaiuti, al di là delle valutazioni «tecniche» dell'impresa, era l'elemento preminente in Morghen; in Grundmann, come si desume esplicitamente dalla citata, lunga lettera di risposta del 26 agosto 1950, il «porro unum necessarium» era rappresentato dai piani di lavoro: significativo il fatto che Grundmann, in un elenco accurato delle iniziative «gioachimitiche» presso i Monumenta Germaniae Historica, annunziasse l'avviarsi di una nuova sezione dei Monumenta stessi, le *Quellen zur Geistesgeschichte* di cui aveva dato notizia in «Die Welt als Geschichte» 10 (1950), 98-116. Per l'attività di H. Grundmann, si v. il profilo tracciato da A. Borst, *Herbert Grundmann*, in H. Grundmann, *Ausgewählte Aufsätze: Religiöse Bewegungen*, Teil 1. della raccolta di saggi dello stesso Grundmann nella serie «Schriften der Monumenta Germaniae Historica», Bd. 25, 1, Stuttgart, Anton Hiersemann, 1976, pp. 1-25.

³⁸ Cfr. *infra* le lett. 17 e 24, rispettivamente del 3 ottobre 1956 e del 26 novembre 1970, a pp. 37 e 46-47.

³⁹ Per le lettere *di* e *a* Donini cfr. *infra* lett. 20 e 21 (2 marzo 1966 e *post* 2 marzo 1966: pp. 40-42 e 42-43); per quelle *di* e *a* M. Guasco cfr. *infra* lett. 26 e 27 (12 febbraio 1973 e 5 marzo 1973: pp. 48-50 e 50-52); per le lettere di L. Bedeschi a Morghen cfr. *infra* lett. 25 e 29 (23 marzo 1971 e 24 novembre 1975: pp. 47-48 e 54); per quelle *di* e *a* P. M. Suárez cfr. *infra* lett. 22 e 23 (5 novembre 1968 e 7 dicembre 1968: pp. 43-44, 45-46). Per Guasco si è detto (cfr. *supra* nt. 20); per Donini si dirà fra poco; per il rapporto con Bedeschi, che si andò rafforzando, in un certo senso, anche al di là della testimonianza di queste lettere, col passare degli anni (ricordo che me ne parlò spesso, sul declinare della vita), gioverà notare che anche con Bedeschi — da quanto si può desumere dalla lett. 25, che appare come risposta «tranquillizzante» ad uno scritto di Morghen, che non possediamo — l'atteggiamento del Maestro romano dovette essere di gelosa difesa di un «suo» Buonaiuti, forse diverso da quello che Bedeschi pensava di conoscere meglio attraverso una «discussione fraterna, partecipazione attiva nella ricerca dell' 'animus' buonaiutiano» (cfr. *infra*, p. 47). Tranquillizzante dovette apparire la proposta di Bedeschi di far presiedere da Morghen la «discussione»: tranquillizzante in modo del tutto indipendente dal fatto che Morghen potesse o volesse partecipare alla «tavola rotonda», ma per il dissolversi di eventuali dubbi di Morghen circa virtuali strumentalizzazioni della figura di Buonaiuti. Con Bedeschi, del resto, da prima del 1975 ci doveva essere stato un chiarimento definitivo e lo stringersi di un vivo legame di amicizia e di collaborazione, come testimonia la lett. 29 del 24 novembre 1975.

«marxiste», nel mondo accademico italiano di questa seconda metà del secolo XX —, avrebbe usato nel ricordare Buonaiuti: un Buonaiuti «anticlericale e antifascista», scriveva Donini, che aggiungeva che se fosse stato convinto che tale fosse stato Buonaiuti, non avrebbe esitato a dirlo. Ma ancora aggiungeva: «Buonaiuti non è stato né un filosofo idealista, né un cattolico (nel senso corrente del termine), né un marxista; ma tanto un crociano quanto un cattolico quanto un marxista possono benissimo sforzarsi di dare un'interpretazione della Sua vita e del Suo messaggio, purché si attengano ai fatti e non alle loro particolari idee. Ogni altra preclusione rientra nel campo dell' "apartheid" ideologica e non merita davvero di essere discussa né da te, né da Bosco, né da me»⁴⁰. Nella risposta, Morghen notava — ma il testo è tratto da una minuta — con molta «secchezza» che Buonaiuti non poteva essere commemorato per un'iniziativa di una sola persona (Fausta Zucchetti, «particolarmente devota alla memoria del Maestro», scriveva Morghen); che Buonaiuti non era uno storico da commemorare come qualsiasi altra personalità di storico di rilievo: «Non ignorerai certo d'altronde, ch'egli concepiva la sua stessa opera di storico come propedeutica alla sua missione religiosa, perché storicizzare quella tradizione voleva dire per Lui coglierne l'essenza, al di là delle superstrutture (*sic!*, *notazione mia*) e deformazioni storiche (*sic!* ma certamente 'storiografiche', *notazione mia*). Egli credette nella democrazia e nella libertà e sperava col ritorno alla libertà di risalire su quella cattedra che i governi e i partiti laici d'accordo con i cattolici gli hanno impedito di rioccupare»⁴¹. Non si poteva essere più espliciti: con il che non voglio dire che Morghen avesse completa ragione — e non parlo del piano politico, che è fuori dell'ottica di Raffaello Morghen, ma anche di quello morale: che cosa avevano fatto i «cattolici» quando Croce era stato posto in «quarantena», quei «cattolici» che s'erano ritenuti soddisfatti, nei Patti Lateranensi, avendo avuto la «testa» di Buonaiuti? — ma voglio ritrovare anche in questo caso la preoccupazione risentita di Morghen di fronte ad operazioni di «mistificazione», così egli le intendeva, della personalità del Maestro.

Siamo così venuti quasi naturalmente a parlare dell'altro punto cui si accennava più in alto: il problema del rapporto con il mondo laico, dove laico equivale a rispettoso, ma tendenzialmente agnostico. Problema che Buonaiuti aveva avvertito con particolare sensibilità per propria esperienza e che gli si era risolto in violenta ostilità verso quella forma del pensiero laico che, più del marxismo — non si dimentichino i forti accenti «sociali» dello stesso Buonaiuti e dello Jemolo⁴² —, aveva dominato la cultura ufficiale dell'Italia tra la fine del XIX secolo e la metà di questo secolo: l'immanentismo storicistico, l'attualismo gentiliano, Croce e Gentile, per dirla in breve. Nel secondo paragrafo di questa *Introduzione* toccherò il tema del cosiddetto «crocianesimo» di Morghen: ora mi basterà fare alcuni sondaggi, sul fondamento delle testimonianze recate da questa raccolta di lettere. Chi sono gli interlocutori laici di Morghen? Sinora — a parte gli stranieri — ci siamo mossi nell'«entourage» della κοινωβία buonaiutiana, nell'ambito di un intreccio anche familiare molto unito, ma molto esclusivo, come fanno intendere i non mai intermessi ricordi di Gemma, Adele, Anna Maria e Giovannella, nelle lettere di Buonaiuti, di Jemolo, di altri: ma i laici come si atteggiarono con Morghen? e come verso di essi egli si atteggiò? Si è molto mitizzato sul «cattolicesimo liberale» di Jemolo e si è pensato, in maniera molto meno dichiarata, che anche Morghen potesse esserne coinvolto: ma io ho i miei dubbi⁴³.

⁴⁰ Cfr. lett. 20, p. 41.

⁴¹ Cfr. lett. 21, p. 42.

⁴² Si vedano i lavoro di A. C. Jemolo, *La laïcité en Italie: Formation et évolution de la pensée laïque en Italie*, in *La laïcité au défi de la modernité*, Paris, P.U.F., 1960, soprattutto p. 457: «Le clergé italien, sans distinction, a toujours été fidèle au pape en premier lieu: il n'a pas connu le gallicanisme (...) Récemment, M. Vaussard en a tracé l'esquisse, en lui attribuant, ce qui est à mon avis douteux, une place remarquable dans l'origine du Risorgimento». Circa gli accenti sociali di Buonaiuti e di Jemolo, oltre quanto — soprattutto per il secondo — appare dalle lettere qui raccolte, si rimanda alla letteratura storiografica che è stata ampiamente citata nelle note precedenti (Morghen, Margiotta, Spadolini dei «Quaderni di storia», A. C. Jemolo, *Questa Repubblica. Dal '68 alla crisi morale*, Firenze, Le Monnier, 1981).

⁴³ Non credo che si debba equivocare sul fatto che molti degli interlocutori di Morghen, come appare anche da questa raccolta di lettere, siano quelli che, fino a due anni or sono, data l'attuale ancor più conclamata 'confusione delle lingue',

in fatto di politica, in forza della quale i «fascisti» di ieri non sono più tali, ma si scoprono ‘democratici’ e i comunisti di ieri si scoprono vocazioni di «centro», quelli, dicevo, che fino a due anni or sono, erano giudicati ‘laici’: Morghen, proprio per il suo rigore, di cristiano e di cattolico, se si vuole anche intransigente e ‘chiuso’ ad ogni attenzione (tanto meno comprensione o giustificazione, che sono altra cosa, si badi!) al mutarsi delle semantiche ideologiche (molti anni or sono ho parlato, in *Medioevo passato prossimo*, di «esclusivismo storiografico»!) non parlava per loro se non allo scopo di esorcizzare se stesso da possibili ‘tentazioni’ di «consociativismo», come oggi si dice, riproponendosi la stessa vocazione trasformistica della politica italiana, che ha tradizioni ben più remote dei vari politici della fine della prima Repubblica: ma chi si ricorda di Depretis e del trasformismo? Non certo coloro che oggi, ignoranti come sono di ogni cultura storica, fanno le stesse cose dei loro avversari di ieri, senza nemmeno saperlo ...! Per quanto concerne Morghen, sarà sufficiente rimandare ai suoi scritti «buonaiutiani» ultimi, pubblicati nel volume miscelaneo più volte citato, *Ernesto Buonaiuti, storico del Cristianesimo* cit., pp. 7-41 e fare alcune considerazioni sulle lett. 138 e 142, sulle quali desidero soffermarmi.

In una lettera a Panfilo Gentile del 5 dicembre 1951 (*infra*, p. 233), Morghen fa una dichiarazione di fede liberale e laica che pare non ammetta riserve: «Nell'ambito delle tradizioni liberali sono nato e cresciuto e con tanto maggior entusiasmo aderisco oggi ad esse, dopo l'esperienza di questi ultimi anni nei quali i valori dell'uomo e della civiltà sono stati presso che annullati dal fanatismo di destra e di sinistra. Io sono per un liberalismo decisamente antinazionalista, consapevole dei problemi sociali del mondo moderno, e soprattutto *laico*, anche se non anticlericale per spirito di fazione». A ben considerare il passato — di cui lo stesso Morghen ci ha parlato nelle *Cronache dell'Italia provinciale* — e il futuro che conosciamo dalle sue opere degli ultimi anni, oltre che da molte di queste lettere, non dobbiamo stupirci. Intanto Morghen era legato ad una concezione del liberalismo che non c'era più, a tal punto che di lì a pochi anni Morghen si staccò dai liberali e aderì al partito radicale, ma non certamente essendone pienamente soddisfatto. Non può stupire il suo antinazionalismo e conseguente «irenismo», dopo alcune «attrazioni» giovanili di cui si è detto più in alto; non può stupire quella sottolineatura «liberalismo laico», che non voleva affatto dire agnostico, ma solo non disponibile ad accettare imposizioni ideologiche e cacce alle streghe di matrice confessionale: non si dimentichi che nel 1951 alla rozzezza di certe esaltazioni di paradisi sociali mai esistiti, si rispondeva con un terrorismo ideologico di qualità non migliore. Leggere «Il Mondo», apprezzare Pavese, essere abbonati a «Società», avere amici marxisti (io, all'Università, ne ebbi molti: ed erano tutti tra i migliori studenti: Sergio e Carlo Bertelli, Alberto Caracciolo, Franco Venturini, Franca Angelini, Cesare Garboli, Francesco Cagnetti e tanti tanti che non ricordo nominativamente ...: quasi tutti entrati in crisi dopo i fatti di Ungheria) era più che sufficiente per venire additati come «pericolosi sovversivi». Io mi portai dietro questa nomea fino alla cattedra universitaria: e Dio sa se io possa mai essere stato nonché comunista, addirittura marxista! In questo contesto io intendo quella dichiarazione di laicità del cattolico Morghen: che salutò con gioia le «aperture» del Concilio ecumenico Vaticano II e vide una conferma dei propri convincimenti storiografici di fusione di cristianesimo e cultura moderna nelle tesi della «nouvelle théologie» — cui peraltro si accostò anche per ispirazione di Manselli, di Frugoni e le verifiche storiografiche di Miccoli e di chi scrive — e che non aveva discriminato «ideologicamente» quei suoi allievi, come Mario Sanfilippo e Ovidio Capitani, che «passavano per essere di sinistra».

A chiarire, comunque, la posizione di Morghen è la testimonianza che egli stesso dà nella lettera a Luigi Pedrazzi, del 30 luglio 1956, a proposito della questione della «Scuola pubblica e scuola privata». Ritengo questa lettera di Morghen di grandissima importanza e di un'attualità assoluta. Non solo si ribadisce che non è accettabile l'affermazione sulla «Chiesa maestra esclusiva di verità», che un conto è la verità di fede e un conto la verità di scienza, ma si denuncia senza mezzi termini il pericolo dello smantellamento della scuola di Stato, che profeticamente vedeva profilarsi nelle idee dei «partiti cattolici» che «in Italia e altrove si fanno della libertà di insegnamento una leva per cercar di scalzare la scuola di Stato» (*infra*, p. 243); si respinge l'idea che il contrasto tra scuola di Stato e scuola confessionale non abbia ragione d'essere dopo i patti lateranensi del 1929 e sottolinea il cinismo — tanto più grave per un cristiano — di chi adoperava quei patti come fossero il «contratto del contadino che vendé al mercante un cavallo zoppo e ne ebbe come prezzo moneta falsa» (*infra*, p. 244), ricordando Calamandrei. Morghen aveva pienamente ragione nel temere il peggio e il cinismo della gestione della scuola da parte di ministri della Pubblica Istruzione democristiani, che non seppero — e non vollero — prevenire il '68 adeguando la scuola a strutture più moderne, meno retoriche, più civilmente formative; videro con piacere il totale sfascio della cultura della scuola pubblica sia nelle scuole superiori sia nelle Università di Stato, letteralmente abbandonate a poveri giovani idioti ingannati da chi cavalcò la tigre della contestazione per procacciarsi un ben remunerato posto al parlamento, nei sindacati, nelle segreterie dei partiti o nella stessa Università, non più «espressione della borghesia corrotta», ma comodo ostello per «docenti» di robusti appetiti e di ancor più robuste ambizioni. Morghen non fu travolto dal '68, anche perché era già fuori ruolo dal 1966: ma le miserie in cui nel '68 annegarono alcuni buoni principi non lo stupirono gran che, avendo presagito da tanti anni quello che si nascondeva dietro il continuo sperimentalismo che si veniva adottando, magari per scopi ridicoli e abietti e sciaguratamente populistici, come quando si abolì la prova di ammissione ai tre anni del liceo classico

Se pensiamo alla forte protesta contenuta nella lettera del 27 novembre 1964 indirizzata a Mario Pannunzio, che certamente gli era amico ed egli stesso considerava amico, a proposito di una celebrazione buonaiutiana tenutasi anch'essa al Ridotto dell'Eliseo, ma due anni prima di quella di cui si è parlato a proposito dello scambio epistolare tra Donini e Morghen, del 1966, ritroviamo la stessa valutazione di «incapacità» per il pensiero laico — così come per il pensiero cattolico — di intendere Buonaiuti. Sull'articolaista nascosto dallo pseudonimo di «Celso» il giudizio è severissimo, non solo per lo squallore delle confidenze ricevute e divulgate, ma per l'ostinazione di voler — come in fondo aveva fatto chi aveva condannato Buonaiuti per le *Lettere di un prete modernista*, dimenticandosi di quella che era stata tutta l'evoluzione spirituale e culturale dello stesso Buonaiuti — ridurre ad uno stereotipo negativo la figura del Maestro: e Pannunzio, senza che Morghen lo dichiarasse apertamente, faceva un po' la parte del connivente⁴⁴. Pannunzio è sicuramente un destinatario delle riserve sul pensiero laico di Morghen⁴⁵

Diverso è il discorso per Bacchelli, nella misura in cui, appunto, lo si possa definire laico. In questa raccolta, Bacchelli è interlocutore di notevole rilievo, come W. Kaegi e C. Sánchez-Albornoz, a considerare il numero di lettere ricevute da Morghen: ma è un rilievo di natura ben diversa da quello che assume la corrispondenza con gli altri due amici storici stranieri. Lavoro, confidenze, un discorrere di storia e di storiografia con una partecipazione, specie da parte del Bacchelli, dettata al grande scrittore da un fortissimo senso dell'umanità e da un corposo — lasciamo andare quanto realmente storico — bisogno di rievocare (e magari fantasticarci su) fatti e personaggi che la lettura dei lavori di Morghen su Gregorio VII o su Manfredi e Corradino o sugli eretici di quella «curiosa» nazione d'Emilia «che unisce ed unì tanti disparati ed opposti, dall'individualismo più anarchico e passionale e utopistico, alla più certa ed illustre socievolezza politica, giuridica, istituzionale»⁴⁶. Parrebbe quasi che Bacchelli vedesse negli eretici del Morghen altrettante figure del suo

soltanto perché il figlio di un ministro della Pubblica Istruzione non avrebbe superato gli esami di licenza dalla V ginnasiale alla I liceo, o come quando si «liberalizzarono gli accessi» all'Università, ma si lasciò tranquillamente il numero chiuso all'Università Cattolica, alla Bocconi, alla LUISS, che così ricevevano un indiscutibile marchio d'«élite» rispetto alle facoltà dell'Università di Stato, ridotte ad osterie dove si entrava e si entra purché maggiorenti e in buon numero, visto che ciò che importa è il numero che non ha mai fatto qualità, se non nelle menti dei cretini o sulla bocca dei mistificatori, pescatori nel torbido, fautori di libertà a buon mercato e di autonomie facilmente utilizzabili come strumenti di potere e di pressione! Lo spettacolo è sotto gli occhi di tutti! Rimando, in proposito, ad alcune considerazioni da me fatte in *L'insegnamento della storia del diritto medievale e moderno*, a c. di P. Grossi, Milano, Giuffrè, 1993, pp. 268-283, spec. la lunga nota finale pp. 282-283.

⁴⁴ Cfr. lett. 19, pp. 39-40, *infra*, specialmente la fine della lettera, a proposito di certe insinuazioni sulla vita intima di Buonaiuti: «E se il discepolo che raccolse le confidenze intime del maestro, relative al periodo delle *Lettere di un prete modernista*, avesse potuto seguire da vicino, per tutto un trentennio, almeno dal 1916 in poi, l'esistenza quotidiana di lui e le sue vicende spirituali, avrebbe saputo che sull'illibatezza della sua vita sacerdotale neppure i suoi nemici più accaniti osarono sollevare il menomo dubbio. Ed è questo che soprattutto si vuole affermare da chi rivendica per Ernesto Buonaiuti un giudizio esatto, esente da deformazioni in senso confessionale o in senso laico. Cordiali saluti». Con Pannunzio c'era stato un rapporto di convergenza politica nel momento in cui una parte dei liberali più avanzati, che facevano capo al gruppo de «Il Mondo», costituirono il partito radicale: cfr. la lett. 145, del novembre 1958, di Morghen a Pannunzio e la risposta di quest'ultimo a Morghen dello stesso mese (lett. 147). Morghen aveva manifestato il suo proposito di ritirarsi da una vera e propria militanza, un po' per la situazione politica generale, in cui «all'attività e all'esistenza stessa di un partito, come il nostro, non è riservata per il momento la speranza di affermazioni positive, in un mondo che sembra aver perduto, con il senso della tradizione, la coscienza dei valori che a quella tradizione sono congiunti», un po' perché «d'altra parte io non sono uomo fatto per l'azione, e se in questi ultimi tempi, facendo forza a me stesso, ho cercato di contribuire, come potevo, al successo del nostro partito, l'ho fatto unicamente nella speranza di concorrere a creare una nuova forza capace di rinnovare e rinvigorire la nostra vita politica (...)». E le simpatie per il Partito Repubblicano Italiano non andarono al di là di un'adesione ad alcuni aspetti della vita pubblica ai quali Morghen era particolarmente sensibile, come quello della scuola e dell'Università: interessanti, a questo proposito, le osservazioni contenute nella lettera ad Elena Craveri Croce (lett. 144) circa l'opportunità di una riforma della facoltà di Lettere e Filosofia, da distinguere in due indirizzi, uno per chi avesse deciso di avviarsi alla carriera scientifica e un altro per coloro che si volessero dedicare all'insegnamento. In ciò Morghen precorreva di decenni certi orientamenti dei giorni nostri!

⁴⁵ Si v. il brano finale della lett. 19, citato nella nt. precedente.

⁴⁶ Cfr. lett. 82, p. 139, *infra*.

Mulino del Po, nella scia di una tradizione molto romagnola di «mangiapreti» e di istintiva diffidenza verso la Chiesa: non è un caso che nella lettera del 23 giugno 1949 il Bacchelli potesse scrivere, verso la fine: «Mi permette e perdona un'impertinenza? Il Suo senso vivo, il Suo sentimento serio e appassionato del fatto religioso (...) forse potrebbero ispirarle una qualche impazienza verso la Chiesa come fatto temporale, storico, politico, gerarchico? È grossa impertinenza, da parte d'uno che dalla Chiesa è fuori (lo dico con tristezza e stanchezza), verso di Lei. (...) Insomma, la impertinenza m'è dettata da una grave (e dirò disperata?) riverenza storica e umana, o diciamo poetica, per la Chiesa romana di tutti i tempi, anche del nostro, e dalla paura (è la parola) che se essa cessasse, cesserebbe con essa ogni magistero ed ordine dello spirito quale noi lo concepiamo. Si ha un bell'essere vichiani, ma i ricorsi barbarici, appunto quando e più si sia vichiani, terrorizzano (...)»⁴⁷. Era il 1949 e certe paure, in Italia, erano molto avvertite, anche da chi non frequentava la Chiesa, come Bacchelli.

Non erano però le paure di Morghen, che, rispondendo a Bacchelli, gli apriva il cuore mostrando tutte le sue perplessità di conciliare professione di cattolico e mantenimento del patrimonio dei valori della cultura moderna: «Perché, dopo aver ammirato insieme con Lei, dal di fuori le architetture grandiose sulle quali i secoli hanno impresso i segni della civiltà, io debbo entrare nel palazzo e, abitarci, e dormire nelle camere dove piove dal solaio e calcare i pavimenti pericolanti! Io ho risolto il problema sistemandomi al piano terra sul terreno sicuro della vita carismatica e morale, intimamente certo che potranno bensì cader tramezzi e solai, ma che il palazzo rimarrà sempre in piedi. Ma sento che la soluzione ha del precario e del provvisorio»⁴⁸.

Bacchelli si era affrettato a riscrivere a Morghen (4 agosto 1949) e aveva ripreso la metafora del «palazzo», dicendo che egli capiva le angustie e i dubbi dell'amico, ma anche affermando che egli, Bacchelli, era comunque «fuor del portone» e aveva lodato l'intervento dello stesso Morghen al Convegno Volta sul '48, tenutosi all'Accademia dei Lincei nell'ottobre del 1948, in cui l'amico era intervenuto sulla relazione di Walter Maturi e aveva specificato che cosa egli intendesse per «religiosità laica» Bacchelli condivideva il giudizio che Morghen aveva dato sull'opera del Volpe *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana* e se ne può capire il perché. Morghen aveva detto: «Sotto questo aspetto tutta la religiosità, che potremo dire *laica*, basata sulla fede in una legge divina rivelata nell'intimo della coscienza individuale, nel divino che si esprime nella volontà di un popolo o nell'esigenza della norma morale, riconosciuta universalmente come primo fondamento della vita dello spirito, è fenomeno religioso anche se non si chiarisce in un pensiero teologico precisamente determinato, né si manifesta in riti fissati da una tradizione, né dà luogo alle imponenti manifestazioni esteriori quali sono quelle determinate dalle religioni positive nelle relazioni tra Stato e Chiesa e tra vita politica e vita religiosa. Perfino in periodi di pieno trionfo del materialismo, come alla fine del secolo scorso, il culto della Natura e delle sue leggi assunse in alcuni uomini di alta mente, che forse molti di noi ancora ricordano, il valore di una religione quasi di carattere teologico». La dannosità di una distinzione tra religione e religiosità appare evidente nella «storiografia sulle eresie medioevali che, dal secolo XI al XIV, empiono tutta la storia dell'Europa cristiana come motivo certamente di grande rilievo, specie nell'età di Giocchino da Fiore, di S. Francesco, di Dante, di Petrarca, di Cola di Rienzo. Tutte queste eresie vanno raccolte più sotto la specie della *religiosità* che non sotto quella della *religione*. Esse traggono alimento più che da concezioni teologiche, da motivi etici e mistici, e sono così incoerenti, torbide e confuse nelle loro espressioni dottrinali da costituire spesso, per il teologo e per il filosofo, un enigma indecifrabile. È indubbio d'altra parte che queste eresie medioevali diedero il tono a tutta la spiritualità laica del basso Medioevo, e concorsero a creare la nuova temperie spirituale nella quale si manifestarono alcuni degli atteggiamenti più caratteristici della civiltà moderna, quale l'individualismo religioso e il valore attribuito alla religione interiore della coscienza. Ebbene, proprio nel campo delle eresie

⁴⁷ *Ibidem*, p. 141.

⁴⁸ Cfr. lett. 83, p. 144, *infra*. Importante la nota dei curatori alla lettera.

medioevali il preconcetto che il *religioso* costituisca una categoria storica rappresentata esclusivamente dalle religioni positive, ha portato un illustre studioso come il Volpe, a esagerare, in un libro famoso sulle sette ed eresie del Medioevo, l'importanza dei fenomeni sociali ed economici connessi con le eresie stesse, alterando il valore del loro rapporto con i motivi spirituali o morali che le ispirarono, e dando, così, origine a una visione inesatta e deformata di tutti i moti ereticali del basso Medioevo»⁴⁹.

Meditazioni successive di un grande ammiratore del Volpe e allievo, per certi aspetti, del Morghen, Cinzio Violante, avrebbero ridimensionato la «querelle»: ed io stesso ho ritenuto che essa fosse, su di un piano storiografico, da ridimensionare. Ma nella presa di posizione di Morghen non c'era solo una questione storiografica: c'era il Suo impegno di testimonianza della Sua etica, dissenziente e consenziente ad un tempo, nei riguardi della Chiesa. Perché, credo io — e l'ho scritto⁵⁰ — Morghen non volle mai allontanarsi dalla Chiesa: era certissimamente cristiano, ma era in egual misura cattolico. Se non si ammette questo non si capirà mai il dramma dell'uomo, le Sue contraddizioni, la Sua grande e solitaria, per molti aspetti, figura morale. Solitaria perché, tutto sommato, Morghen non fu un modernista consequenziario; non fu un laico — lo si è detto e lo si ripeterà —; non fu così legato alla cultura ed alla civiltà moderna, come molte volte gli sarebbe occorso di dire — personalmente, non so quanto Egli avesse letto di Kant o di Hegel o dello stesso Croce: erano con tutta probabilità impressioni di lettura —; era sostanzialmente convinto di un dramma, di un'aporia, ma non voleva trarne tutte le conseguenze. E così il Suo allievo più fedele, Raoul Manselli, si trovò a dibattersi di fronte alle stesse difficoltà, con gli eretici da difendere, in molti casi, dalla stessa accusa di eresia, con una «soluzione» che poteva essere rappresentata da Francesco d'Assisi, non sempre, peraltro, adattabile agli schemi interpretativi che sino alla fine dei suoi giorni lo stesso Manselli cercò di precostituirci⁵¹. Il vero rapporto che Morghen pensò di stabilire con una «cultura laica» non fu certamente quello con l'idealismo, nonostante le citazioni dei nomi di Kant, di Hegel e di Croce; il Suo forte sentimento religioso poteva, semmai, e doveva portarlo ad apprezzare grandemente il senso etico della cultura storiografica di un Kaegi e di un Huizinga, il quale ultimo fu, comunque, per Lui, una scoperta relativamente tardiva, come del resto per molti, in Italia. Con questa altra cultura Egli ebbe il convincimento di stabilire un dialogo.

L'altra cultura e Morghen: l'equivoco del «crocianesimo» di Morghen

Nelle lettere di Werner Kaegi — che costituiscono il nucleo più compatto di scritti ricevuti da Morghen, in questa raccolta, e che abbracciano un periodo che va dal 1949 al 1978 — noi troviamo, più, forse, che in altri «dossiers» del nostro epistolario, l'individuazione di un ideale storiografico in cui il Maestro romano si riconobbe, quello di una concezione unitaria della storia europea come storia della civiltà. Lo studioso di Burckhardt restava sinceramente ammirato nel constatare che si potesse «colloquiare» intensamente col passato attraverso un'interpretazione fortemente morale — e pertanto personale e attuale — delle varie epoche, al di là delle tendenze specialistiche della storiografia, tedesca in specie, su argomenti i più svariati: dal *Tramonto della potenza sveva*, a *Gregorio VII* alla *Civiltà europea*, un libro, un manuale che il Kaegi non esita a definire opera dalla quale il «giovane lettore trova un'orientazione (*sic!*) nell'universo infinito dei fatti e delle ricerche. E in fondo è indispensabile, che quest'orientazione sia data da un uomo *solo*, vuol dire da un punto

⁴⁹ Il brano è tratto dalla nt. 1 alla lett. 84 del 4 agosto 1949, p. 145, in cui è trascritto — ad opera dei curatori — un intervento di Morghen sulla relazione di W. Maturi al Convegno Volta promosso nel 1948 dall'Accademia Nazionale dei Lincei, *Il 1848 nella storia d'Europa*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1949., pp. 281-282.

⁵⁰ Rimando a O. Capitani, *Croce e il Medioevo*, «La Cultura» 31/2 (1993), 263-282, con rinvii bibliografici; si v. in particolare p. 279, nt. 44.

⁵¹ Rimando alle osservazioni contenute nel volume miscelaneo *Gli studi francescani dal dopoguerra ad oggi*, citato *infra* a nt. 85.

di vista personale, il quale può essere accettato, o no, dal lettore, ma col quale egli può discutere»⁵². La richiesta di «forma interiore ed esteriore» che il libro di storia deve possedere è appunto la consapevolezza che lo storico ha di rivivere unitariamente in sé l'esperienza di tutto il passato: «I nuovi manuali di storia universale che escono di stampa, uno dopo l'altro, mi fanno un po' paura»⁵³. Non era quella di Kaegi la polemica crociana contro la «storia universale», ché anzi — e proprio per chi aveva dedicato quasi una vita allo studio dell'opera dell'autore delle *Weltgeschichtliche Betrachtungen* ciò sarebbe stato impossibile! — Kaegi confessava a Morghen di essersi avvicinato a Dante in varie occasioni, ma con difficoltà, sia per l'iniziale difficoltà della lingua, sia — e forse soprattutto — perché questo avvicinamento lo avrebbe costretto a schierarsi, così almeno credeva, contro Croce e contro il collega Arminio Sanner, che in Croce vedeva un'indiscussa autorità. E Kaegi, dalla lettura di *Dante profeta* di Morghen, aveva tratto il fermo convincimento che in Italia si fosse combattuta una grande campagna culturale per sottrarsi alla «ferula» di Croce⁵⁴, additando proprio in Morghen e nei Suoi allievi (ma è sostanzialmente Frugoni) coloro che avevano operato — e certamente contro Croce — una riscoperta dell'Alighieri⁵⁵. Molti tratti in comune avevano le due esperienze esistenziali di Morghen e di Kaegi: un sincero sentimento religioso, che voleva andare oltre la diatriba tra cattolici e protestanti; il riferimento ad una grande figura religiosa (Buonaiuti per Morghen, H. Urs von Balthasar per Kaegi); un attaccamento fortissimo alle compagne di vita (le mogli: Gemma per Morghen, Adrienne von Speyr per Kaegi, entrambe a loro volta molto legate a Buonaiuti e a Balthasar); un sostanziale ripudio per la *Machtgeschichte*, cui inclinava quella classe politica europea che aveva devastato, nelle due guerre mondiali, tutto il patrimonio di supremazia culturale del Vecchio Continente. Non potrebbero essere più rivelatrici di questo ultimo atteggiamento le parole pronunciate ai Lincei dallo stesso Morghen nella commemorazione del socio straniero Werner Kaegi (+ 15/vi/ 1979): «Werner Kaegi non ha avuto una scuola numerosa né la sua scomparsa ha destato forse in Europa, fuorché in Germania, l'eco che meritava. Ma la sua lezione va molto al di là di un'aula scolastica o del successo effimero di un momento. E se le supreme istanze dell'uomo sembrano sfumare, talvolta, nell'irenismo di Erasmo, come storico, il Kaegi, affronta ad alto livello, nei limiti invalicabili della conoscenza umana, il mistero del divenire dello spirito dell'uomo, nelle forme più compiute delle sue facoltà creative, pur nel duro impatto con la concreta realtà dell'esistenza e delle cose, e risolve i più gravi problemi del pensiero storico moderno, superando, nella visione globale della storiografia, le aporie della pura erudizione e le ipotesi della storia problematica, nonché la dissipazione dei valori di una storia che si dissolve in filosofia e, tanto peggio, in una storia politica, che diviene imbonitrice delle ideologie politiche del momento»^{55bis}.

⁵² Cfr. lett. 124, p. 208, *infra*.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ Cfr. lett. 129, pp. 216-217; spec. p. 217. Una messa a punto critica dell'annosa questione dell'atteggiamento di Croce verso Dante si legge oggi, comunque, in G. Sasso, *Croce e Dante. Considerazioni filosofiche su «struttura» e «poesia»*, «La Cultura», 31/2 (1993), 191-261.

⁵⁵ Cfr. lett. 129 cit., loc. cit.: «Ed ho ammirato (...) la Sua mano leggera, colla quale domina i problemi più delicati dell'interpretazione e di tutta la storia spirituale di quel tempo. È veramente una riscoperta di Dante che hanno fatto, Lei, i Suoi amici e i Suoi allievi». Kaegi si riferisce in particolare ai capp. VII, VIII e IX del volume di R. Morghen, *Civiltà medioevale al tramonto*, Bari, Laterza, 1971, pp. 107-163, dedicato allo stesso W. Kaegi. Al di là dell'apprezzamento — indubbiamente eccessivo — Kaegi aveva ragione nel notare questo interessamento della «scuola di Morghen» ai problemi posti dall'esegesi dantesca, poiché in effetti, oltre al Maestro, sia Frugoni (edizione delle *Epistole*, con esclusione di quella a Cangrande, che fu curata da G. Brugnoli, per le *Opere minori*, tomo II delle opere di Dante Alighieri, nella collana «La letteratura italiana» dell'editore R. Ricciardi, Milano-Napoli, 1979, pp. 507-512 e pp. 522-597), sia Manselli per la collaborazione all'*Enciclopedia dantesca*, con voci di grande rilievo relative a tematiche e personaggi francescani, sia Arnaldi, per saggi danteschi molto puntuali, apparsi e in corso di stampa nelle ultime annate de «La Cultura», sia chi scrive (*Chiose minime dantesche*, Bologna, Patron, 1983; *Premessa* alla ristampa di B. Nardi, *Dal «Convivio» alla «Commedia»*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1992), mostrarono una sensibilità «tradizionale» per i medievisti italiani nei riguardi dell'esegesi dantesca.

^{55bis} Cfr. R. Morghen, *Werner Kaegi e la storiografia europea tra due secoli*, «Bulettno dell'Istituto Storico

Giudizi che aiutano a comprendere perché Morghen avesse dedicato la raccolta dei saggi *Civiltà medioevale al tramonto* proprio a Kaegi: non era una identità di tematiche di ricerca, poiché, in fondo, l'ammirazione che Kaegi mostra per le opere di Morghen è tanto più vera quanto meno al mondo medievale dello storico italiano lo storico svizzero s'era avvicinato e quello che di esso aveva conosciuto lo aveva letto nelle interpretazioni della storiografia tedesca, la meno congeniale, nella prima metà del '900, a porsi i problemi della Riforma della Chiesa o dell'eresia o dell'escatologia nei termini in cui li poneva Morghen: non è un caso che il vero amico tedesco, fra i medievisti, fosse Grundmann, assai più che Baethgen o Fichtenau; e W. Holtzmann fu una salda amicizia «umana» — cementata dall'ostinazione con cui entrambi vollero la grande impresa del «nuovo Potthast» — più che un largo consenso; quando Gerd Tellenbach, poi, fu a Roma, i rapporti di Morghen con colui che avrebbe avuto più di un motivo per una consonanza scientifica, come autore di *Libertas, Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites* furono piuttosto tiepidi: anche perché, al mondo della *Lotta delle Investiture*, Tellenbach si volgeva con approccio del tutto differente da quello del libro del 1936. Quanto a Horst Fuhrmann, credo di poter dire che i rapporti, come testimoniano le lett. 155 e 156, furono molto formali: il *Nachruf*, nel «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters» 40, 1 (1984), p. 371 — Morghen era corrispondente dei M.G.H. dal 1953 — fu affidato al successore di Gerd Tellenbach, Reinhard Elze, che di Morghen fu sinceramente amico e contribuì al ristabilimento di un clima cordiale tra l'Istituto Storico Germanico e l'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, consacrato, una volta succeduto Arnaldi a Morghen nella Presidenza dell'Istituto, dallo splendido stato delle relazioni personali, oltre che formali, tra lo stesso Arnaldi e Arnold Esch.

Ma torniamo a Kaegi: un punto di contatto potrebbe essere individuato nella comune attenzione a Huizinga, ma, come già detto, non si deve sopravvalutare né la coincidenza di un interesse né la natura del volgersi di Morghen allo storico olandese.

Nelle lettere che qui sono raccolte, Kaegi non fa menzione mai di Huizinga, nemmeno quando l'invio della *Civiltà medioevale al tramonto* avrebbe potuto e dovuto suggerire un cenno almeno all'*Autunno del Medioevo*, tanto più che nel 1971, data alla quale appariva il volume di Morghen dedicato a Kaegi, proprio un saggio «inedito» su Abelardo ed Eloisa, che Kaegi dichiarava di aver letto con immediato interesse («Colla cattiva abitudine del curioso, che Lei perdonerà, ho subito letto gli inediti: Abelardo e Eloisa [...]»), ricordava, di Huizinga, *Ein prägotischer Geist: Johannes von Salisbury*, apparso nei *Parerga*, curati da Kaegi. Ma Kaegi non poteva immaginare che l'attenzione, peraltro molto ristretta e fuggevole dedicata da Morghen nel 1971 a Huizinga, e la relativa consonanza di un titolo dovessero testimoniare più che un incontro occasionale, tanto più che il rinvio a Giovanni di Salisbury, spirito pregotico, è fatto all'edizione tedesca già citata, quando nel 1971 sarebbe stato ben più agevole e forse suggestivo di ipotesi sulle idee huizinghiane, ricorrere alla raccolta italiana, tradotta direttamente dall'olandese che apparve a Bari nel 1967, con il titolo *La mia via alla storia*, oltre che con un commento introduttivo da parte di chi scrive e che Morghen dovette utilizzare più tardi, quando si manifestò in maniera ben più netta l'interesse per Huizinga da parte di Morghen⁵⁶. Nella commemorazione lineea, il collegamento Huizinga-Kaegi, appariva ben più sottolineato a Morghen: «In questo ultimo saggio (*L'opera di Johan Huizinga*, compreso nelle *Meditazioni storiche: nota mia*) il Kaegi dedica alcune pagine alle ultime opere dello storico olandese, scritte alla vigilia della morte: *Nell'ombra del domani, L'uomo e la cultura, Mondo disonorato*. E pur concordando nella

Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano» 89 (1980-81), 541-552 e spec. p. 552.

⁵⁶ Per la lettera di W. Kaegi, in cui si dichiara l'interessamento immediato per alcuni saggi contenuti nella *Civiltà medioevale al tramonto*, si cfr. lett. 131, p. 219, *infra*; per quanto concerne Huizinga, e la sua conoscenza in Italia, devo rimandare alle mie note introduttive a *La mia via alla storia* e a *La scienza storica* riprodotte in O. Capitani, *Medioevo passato prossimo*, Bologna, Il Mulino, 1979, pp. 9-73 (che per quanto concerne Huizinga raccoglie saggi del 1967 e del 1974), nonché alle valutazioni espresse dal curatore di una raccolta di saggi, tradotti in italiano, dello stesso J. Huizinga, da Wietse de Boer, dal titolo *Le immagini della storia: scritti 1905-1941*, Torino, Einaudi, 1993, pp. xiii-xli.

valutazione patologica della crisi della civiltà, come crisi dell'intelletto e della coscienza morale dell'uomo moderno, mette in luce quanto emerge di positivo, come istanza di una più approfondita coscienza storica, nei concetti di *Kultur*, *Civilization*, *Civility*, *Civiltà*; termini usati, troppo spesso, nelle diverse culture, con significati diversi, se non addirittura ambivalenti o, comunque, non ben definiti. Ma di Huizinga il Kaegi mette in evidenza, soprattutto, la fede nei valori di civiltà, testimoniati "con la sua parola e con la sua vita", valori secondo i quali "egli indicava con sicurezza le relazioni fondamentali della vita umana e dello sviluppo dello spirito, in un mondo che, in mezzo agli ingannevoli rumori, era in pericolo di dimenticare il senso di quella proporzione innata, che è data all'uomo come creatura": il senso, cioè, della tolleranza, della misura, dell'ordine nell'equilibrio e nella libertà»⁵⁷.

Nello scritto *Il pensiero storico di Huizinga e il dibattito sulla storia come storia della civiltà*, apparso come postilla storiografica in *Tradizione religiosa nella civiltà dell'Occidente cristiano* (1979), Morghen individuava esattamente, sulla scorta delle riflessioni che io stesso avevo fatto e alle quali rimandava con un consenso che mi apparve molto gratificante, da parte di un Maestro che non fu mai in piena consonanza con gli studi di un allievo per lo meno «sui generis» quale ero stato sempre io ai suoi occhi⁵⁸, individuava esattamente, dicevo, le «difficoltà» metodologiche in cui Huizinga si trovò a dibattersi: «una vera e consapevole concezione spiritualistica della storia non è espressa in una forma precisa nel pensiero di Huizinga, se non in alcuni atteggiamenti di certo cristianesimo secolarizzato, che rimane più o meno latente in tante espressioni del pensiero moderno»⁵⁹.

Ma fatta questa considerazione, Morghen non si rassegnava a trarre le conseguenze che ne avevo tratte io, quando scrivevo: «Isolato dal contesto degli altri saggi "teorici" dello stesso Huizinga, letto in controluce rispetto a *L'autunno del Medioevo*, in un'esemplificazione — riprendiamo la terminologia del Kaegi — "cortese cavalleresca", *Homo ludens* veniva ad assumere un valore paradigmatico curiosamente negativo, certamente, di tutta la metodologia di Johan Huizinga: non era soltanto l'età autunnale di un'epoca storica ad essere descritta in forme ludiche, ma tutta quanta la storia dell'uomo. E ciò perché lo stesso Huizinga aveva dichiarato ne *L'autunno del Medioevo* che il Medioevo "ignora uno sforzo cosciente per il miglioramento e la riforma delle istituzioni sociali e politiche, come stimolo al pensiero e all'azione" e, semmai i governanti "emanano ordinanze e insediano magistrature", lo fanno "perché il loro compito immediato di promuovere il benessere comune lo richiede, non perché si tenda seriamente verso un ben definito avvenire politico", senza peraltro riuscire ad esemplificare un nuovo e diverso agire consapevole *dopo* il Medioevo. Il dualismo "gioco-serietà", rimasto insoluto sino alla fine del saggio *Homo ludens*, finiva con lo smentire lo stesso Huizinga storico de *L'autunno del Medioevo*, che poteva aver dato l'impressione che di un gioco fosse legittimo parlare perché si trattava di epoca di crisi, mentre in realtà non era così e la "serietà", la vera vita, restava sempre "fuori". Il giudizio dell'Antoni, di una scissione tra vita e cultura, meglio tra natura e cultura, trovava ampiamente consenziente il Garin»⁶⁰.

Per Morghen era soprattutto — e sopra tutte le evidenti incongruenze teoretiche dello storico olandese — importante l'affermazione di Huizinga circa il carattere «teleologico» della storia, della «presa di coscienza della realtà da parte del pensiero umano e [che] cioè tende a superare, nei valori eterni della cultura e dell'espressione estetica, il quadro di un puro strutturalismo e dell'immanentismo materialistico e filosofico»⁶¹. C'è qui un ottimismo che non è dato ritrovare in Huizinga, in tutto Huizinga, dico, e non solo in quello de *La crisi della civiltà* o de *Lo scempio del mondo*, che non propone, com'è noto, rimedi nell'individuazione di nuove forme di civiltà, ma indica — e per altro interrogativamente — una serie di «rivisitazioni» semantiche di alcune idee-forza (liberalismo, le virtù cardinali,

⁵⁷ Cfr. R. Morghen, *Werner Kaegi e la storiografia europea* cit., p. 549.

⁵⁸ Cfr. *infra*, nt. 83.

⁵⁹ Cfr. R. Morghen, *Tradizione religiosa nella civiltà* cit., p. 268.

⁶⁰ Cfr. O. Capitani, *Medioevo passato prossimo* cit., pp. 16-17.

⁶¹ Cfr. R. Morghen, *Tradizione religiosa nella civiltà* cit., p. 268.

la struttura sociale, democrazia, civiltà latina, civiltà anglosassone, civiltà germanica etc.) cui si era ispirata l'Europa dell'Ottocento e del primo Novecento e che apparivano, alla fine della II guerra mondiale, mistificate nella accezione corrente: ma questa necessità — dato per buono l'accostarsi al problema compiuto da Huizinga — era ancora una volta la testimonianza che Huizinga non riusciva a superare la difficoltà insita in ciò che proprio Kaegi indicava come il significato della storia per lo stesso storico olandese: «I valori della storia sono (...) determinati dal 'gioco' in cui una forma di cultura determina quali aspetti di vecchie cose defunte entreranno nella (...) storia»; non si supera soprattutto la difficoltà di comprendere in che cosa consistesse poi il passaggio dal Medio Evo al Rinascimento, che già io avevo segnalato come un dato irrisolto del pensiero di Huizinga e che più recentemente ho additato come la ragione dell'impossibilità di un «crocianesimo» di Morghen⁶². Perché la «necessità» di darsi una spiegazione nella storia — che è la vera etica della storia e perciò della storiografia — non ha nulla a che vedere con l'eternità di valori nella cultura; la stessa «idea d'Europa» non è un concetto, ma un ideale non certo immutabile nei secoli⁶³; l'esigenza della conoscibilità del mondo della storia è un 'a priori', se si vuole, ma non individua ancora i modi attraverso i quali gli aspetti delle vecchie cose defunte entreranno a far parte della storia. Tra «i valori eterni» di Morghen e il «compossibile» di Huizinga c'è una differenza radicale, per non dire un'opposizione insanabile.

E ciò serve a segnare, se non mi sono del tutto ingannato, una profonda differenza tra la *Ideengeschichte*, la *Kulturgeschichte*, la *Geistesgeschichte* che la cultura medievistica europea — ma non italiana, negli anni tra l'inizio del secolo XX e la fine del secondo conflitto mondiale — coltivava, su tracciati comunque diversi da quelli del crocianesimo, e le posizioni di Morghen, pur nel sostanziale rigetto di una storiografia «dialettica»: poiché questo è il dato che accomuna Huizinga, Kaegi e Morghen. La storia non è dialettica, proprio perché è teleologica, anzi, per Morghen, escatologica, in quanto ha «un fine», mentre la storia «dialettica» — non quella marxistica, intendiamoci: e forse nemmeno quella di una certa tendenza del crocianesimo — si dà uno statuto di conoscibilità proprio attraverso il suo libero processo⁶⁴. E perciò è problematica: ma è lo stesso Morghen a dirci ancora che Kaegi aveva superato «le ipotesi della storia problematica», anche se poco prima aveva ricordato che, per lo stesso Kaegi, la lezione dello storico si pone «non come la voce di un legislatore del futuro (...) ma come il monito di colui che dinanzi ai nodi cruciali del nostro passato, di fronte ai quali la nostra coscienza rimane smarrita, mette in guardia ed indica la strada da seguire, anche se un esercito di ciechi gli si contrappone»⁶⁵. Ma, chiedo, chi se non «il legislatore del futuro» è in grado di «mettere in guardia e indicare la strada del futuro»? In nome di chi e di che cosa? Se in nome di Dio, il «profeta» è il «legislatore del futuro» (Dante profeta; Burckhardt profeta, come Kaegi scriveva a Morghen)⁶⁶; se non in nome di Dio, il «legislatore del futuro» è lo storico che si pone in una prospettiva «problematica» della interpretazione dei fatti. Se Morghen avesse voluto leggere Stadelmann, dopo aver posto la propria attenzione a Huizinga, se Morghen avesse voluto portare la Sua attenzione ad una ancor più pessimistica ed accentuata dimensione della «civiltà medioevale al tramonto» contenuta nel libro di R. Stadelmann, *Vom Geist des ausgehenden Mittelalters*, che proprio nel 1978 usciva in traduzione italiana⁶⁷ e con ovvio

⁶² Di questo — anche in relazione a Falco ed alle acute osservazioni di G. Sasso — ho discusso in *Croce e il Medioevo* cit., con rinvii bibliografici.

⁶³ Ne ho scritto di recente in *L'idea d'Europa nel Medioevo*, in *Quale unità per l'Europa?*, Milano, Vita e Pensiero, 1994, pp. 31-50.

⁶⁴ Anni or sono ne ho parlato in *Ragione e scienza, storia, filosofia, etica, teologia*, Trieste, Centro di teologia e di cultura, 1983, con un intervento su *Ragione e storia*, pp. 19-38.

⁶⁵ Cfr. R. Morghen, *Werner Kaegi e la storiografia europea* cit., p. 549.

⁶⁶ Cfr. lett. 132, p. 221, *infra*: «Sono tornato al mio Burckhardt e da Pentecoste in poi ho scritto un capitolo, che avevo sempre rimandato, perché era difficile: 'Burckhardt profeta'. L'aiuto inaspettato che mi ha portato Lei, tanto col Suo *Dante profeta*, quanto col volume intero *Civiltà medioevale ...*, mi ha dato la spinta decisiva e forse anche il modello, come si poteva trattare la materia».

⁶⁷ R. Stadelmann, *Il declino del Medioevo. Una crisi di valori*, con introduzione di Ovidio Capitani, Bologna, Il Mulino, 1978. Questo libro è apparso in edizione italiana per la volontà di Ezio

richiamo ai problemi che proprio a Morghen stavano a cuore — ed erano stati a cuore ad almeno due generazioni di studiosi europei, tra Burchhardt e Stadelmann, appunto — avrebbe avuto qualche dubbio. Ma forse no: poiché la grandezza solitaria, se si vuole, ma innegabile, di Morghen, il suo rifiuto della storia «problematica», del «compossibile», risiedeva proprio non nel non aver dubbi, ma nel respingerli come pericolose tentazioni. Non a caso il pensiero religioso di Giuseppe Mazzini — oggetto anch'esso delle lettere di Kaegi a Morghen e di Morghen a Kaegi — era assunto dal Maestro romano come forte sentimento del superamento del dubbio, dei problemi: «Se si toglie, nel pensiero e nella valutazione dell'opera di Mazzini, questa profonda ispirazione religiosa, questa fede assoluta nella validità delle cose dello spirito nel confronto con la forza bruta della realtà materiale; se si toglie la tensione verso un futuro veduto e sperato negli aspetti più luminosi del progresso dell'umanità, si rischia di non comprendere ciò che fu, ciò che volle essere Mazzini e quale parte abbia avuto nella rivolta ideale e politica, nella quale si consumò la vicenda del nostro Risorgimento»⁶⁸.

E così la dimensione religiosa della storia travalicava il Medioevo, riscattava la polemica tra clericali e anticlericali del Risorgimento, si proponeva come riaffermazione di una concezione cristiana della storia, di contro alle tesi del Sismondi e a favore delle posizioni del Manzoni, che Morghen inseriva nella sua *Civiltà medioevale al tramonto* e che Kaegi così commentava in una lettera del 6 giugno 1971⁶⁹: «(...) Ho visto con soddisfazione, che il mio Burckhardt nel dibattito fra i due sarebbe completamente — o quasi completamente — dalla parte di Manzoni, non perché aveva (sic! *nota mia*) molta simpatia per certe tradizioni cattoliche, ma perché la visione dell'uomo, come Manzoni la dipinge (...) gli sarebbe apparsa più vera, più realistica di quella del Sismondi (...)»⁷⁰.

In qualche modo e certamente molto più di altri, Werner Kaegi fu un interlocutore personalmente interessato ai profondi problemi della psicologia di Raffaello Morghen: certo, tra gli «stranieri», tra i più coinvolti in «diretta».

Diverso era stato il caso di Don Claudio Sánchez-Albornoz, nel senso che il legame di amicizia fraterna, sorto tra i due storici che le lettere qui raccolte e che sono in maggioranza lettere di Morghen a Sánchez-Albornoz testimoniano pienamente, consentì una spontaneità di dialogo che con Kaegi, uomo di più sottile spiritualità dell'Albornoz, ma meno dell'Albornoz inducente a sfoghi personali e latinamente accalorati, si ispirava a molteplici e differenti elementi. Intanto il forte sentimento religioso che animava entrambi appare vissuto, soprattutto da Albornoz, come esperienza esistenziale quotidiana, più che come visione e spiegazione globale della storia. Basterà ricordare le parole dell'Albornoz a Morghen a proposito della tragica scomparsa di Arsenio Frugoni: «La vida es dura, querido Morghen y a veces incomprendibles los designios de la providencia. Frugoni era un caballero, un estudioso de gran talla y un hombre bueno y leal ¿Por qué, por qué en plena actividad creadora ese hombre magnífico se nos va estúpidamente en un momento inesperado?»⁷¹. E ancora, in lettera

Raimondi, che ha convinto la casa editrice a renderlo diffuso in Italia, dove, come ricordavo nell'*Introduzione*, anche tra gli specialisti non era molto noto. Ma come già era accaduto per Huizinga, anche Stadelmann, che pure il libro lo aveva scritto proprio in Italia, non incontrò quel favore di pubblico che avrebbe meritato; in Germania, invece, se ne era avuta una ristampa sin dal 1966, in facsimile dell'edizione originale del 1929. Non mi risulta che Morghen avesse letto l'*Introduzione* allo Stadelmann, perché mai me ne parlò anche quando, negli ultimi anni, si intrattene a lungo per discutere di Huizinga.

⁶⁸ Cfr. R. Morghen, *Il pensiero religioso di Giuseppe Mazzini e la secolarizzazione della tradizione cristiana*, in *Tradizione religiosa* cit., p. 208; nello stesso saggio, all'inizio (p. 198), Morghen ricorda la discussione con Maturi al Convegno Volta del 1948, che aveva molto colpito anche Bacchelli: cfr. *supra*, pp. xxviii-xxx.

⁶⁹ Cfr. lett. 131, pp. 219-220, *infra*.

⁷⁰ Morghen ritornò sull'argomento in *Postille storiografiche: Riforma e rivoluzione nella tradizione dell'Occidente europeo*, in *Tradizione religiosa* cit., pp. 265-267, spec. p. 266: «(...) anche nel mito della rivoluzione rimangono, nelle forme strutturali della secolarizzazione, gli ideali di Civiltà e di Progresso, derivati dalla teleologia e dall'escatologismo della tradizione cristiana della storia umana. Ciò vale per Voltaire, come per Sismondi, per Mazzini, come per Marx (...)».

⁷¹ Cfr. lett. 113, pp. 191-192, *infra*.

scritta il 4 giugno del 1970 a proposito dell'atteggiamento assunto da Morghen ai Lincei per il conferimento del Premio Feltrinelli allo stesso Albornoz, questi, riferendosi all'incontro con Morghen, notava: «Estos años de fugaces viajes míos a Italia nos han acercado espiritual y humanamente. Nos españoles, un poco musulmanes, solemos decir en casos como este: 'Estaba escrito', aludiendo a las decisiones de las fuerzas misteriosas que rigen nuestra vida (...)»⁷². E ancora: «En España solíamos pedir que Dios no nos diera todo lo que podemos resistir». A questo senso religioso rapportato al quotidiano anche Morghen, del resto, nelle lettere del 1981 e del 1982, giunto ormai «all'ultimo traguardo», come si esprimeva proprio nella lettera dell'agosto 1982, si mostrava sempre più incline: ma con un senso di totale pessimismo sulle sorti del mondo e dell'Europa — nella idealizzazione che Egli aveva celebrato nella più volte ricordata raccolta di saggi del 1979 —: «A Bruxelles si parla di vino, ortaggi ecc. e si partecipa al consueto *balletto* delle rivalità e degli egoismi nazionali, immemori del tutto, dell'Europa, delle sue grandi tradizioni di civiltà e di cultura e delle responsabilità che ha ancora verso il mondo»⁷³. Ma ancora una volta Morghen risolveva la sua angoscia personale in una visione generale: l'Accademia e l'Istituto erano in crisi, l'Europa era in crisi, la speranza di tempi migliori va al di là di un cupo orizzonte, che è fatto solo di dolore: «tutto il cosmo geme nei dolori del parto»; ed il ricordo di ciò, fatto a chi aveva scelto la via dell'esilio, per non sottostare alla tirannide, e in terra d'esilio, sia pure carissima all'Albornoz, l'Argentina, aveva conosciuto, specie negli ultimi tempi della sua permanenza in quella terra, gli inevitabili affanni della vecchiaia e delle malattie dei familiari, solo in parte mitigati dalla gran gioia del rientro in Spagna, testimoniata da una lettera tripudiante⁷⁴, ed il ricordo di ciò, dicevo, fatto all'Albornoz, assumeva un significato particolarissimo perché «noi storici sappiamo che le grandi speranze dell'umanità maturano nel dolore e nel sacrificio»⁷⁵.

Ho però detto che v'erano anche altri elementi a costituire e rinforzare il legame: aveva avuto una parte determinante nel coinvolgere l'Albornoz nella vita accademica italiana e in specie romana Girolamo Arnaldi, specie dopo che, con la scomparsa di Frugoni, a sostituirlo non solo nella cattedra di Roma, ma, presso Morghen, nella funzione di consigliere privilegiato, prima a titolo personale, come Direttore del «Buletto» dell'Istituto, poi ufficialmente dal 1975 come membro del Consiglio direttivo, era stato proprio Arnaldi⁷⁶. E da anni i rapporti di devota amicizia di Arnaldi con l'Albornoz si erano rinsaldati, anche per le occasioni degli incontri presso il Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, cui l'Albornoz assisteva, specialmente nel periodo compreso tra il 1953 ed il 1968: non per nulla Don Claudio era considerato uno dei «padri fondatori» del Centro spoletino!⁷⁷. Esteriormente, le lett. 113 e 114, con quell'indicare in Arnaldi il tramite di informazioni, certamente anche importanti per Sánchez-Albornoz, come nel caso del conferimento del Premio Feltrinelli, potrebbe suggerire un'immagine molto, molto «accademica» del rapporto inizialmente instauratosi tra Morghen ed il grande amico spagnolo: ma, ripeto, sarebbe immagine fallace, ove si pensi non solo all'alta statura del personaggio Claudio Sánchez-Albornoz, alla sua figura centrale nella storia del «feudalesimo» iberico altomedievale,

⁷² Cfr. lett. 114, pp. 192-193, *infra*; lett. 115, p. 194, *infra*.

⁷³ Cfr. lett. 122, pp. 202-203, *infra*; le parole «ultimo traguardo», che i curatori hanno scelto come titolo del «dossier» finale di questa raccolta di lettere, si trovano a p. 203.

⁷⁴ Cfr. lett. 119, pp. 198-199, *infra*.

⁷⁵ Cfr. lett. 122 cit., p. 203, *infra*.

⁷⁶ Il primo numero del «Buletto dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano» che uscì con Girolamo Arnaldi «redattore responsabile» fu l'80°, del 1970; in tale carica Arnaldi rimase sino al 1977 compreso, con la collaborazione di Fiorella Simoni Balis-Crema (segretaria di redazione); dal 1978 al 1985 il Direttore del «Buletto» fui io, con la collaborazione di Isa Lori Sanfilippo (segretaria di redazione); dal 1986 Direttori del «Buletto» sono Girolamo Arnaldi e Paolo Delogu, con la collaborazione di Isa Lori Sanfilippo (segretaria di redazione). Di grande importanza per i rapporti tra Sánchez-Albornoz, l'Italia, il Centro di Spoleto e i Lincei saranno gli atti della «Giornata Lincea» dedicata alla commemorazione del centenario della nascita dello studioso, di prossima pubblicazione nella collana «Atti. Convegni Lincei», con interventi di Arnaldi e di chi scrive, oltre che di altri allievi e congiunti e colleghi.

⁷⁷ Rimando a quanto ho scritto nell'intervento alla giornata lincea dedicata all'Albornoz: v. *supra*, nt. 76.

alla sua funzione ineguagliata di elemento di confronto e di controllo delle tesi e proposte relative a quel tema che studiosi di altre regioni europee ricavavano nelle loro relazioni spoletine⁷⁸, ma anche all'assoluta sincerità e all'affetto che legò Arnaldi prima e poi Morghen all'Albornoz, cui certamente doveva riuscire di grande soddisfazione morale, soprattutto, il conferimento del Premio Feltrinelli, modo di protestare contro il regime dittatoriale franchista che aveva un mondo scientifico di altissimo livello in Europa e fuori d'Europa, desideroso di affermare che altezza scientifica e libertà non potevano e non dovevano andare disgiunte⁷⁹.

E allora soltanto in questa religione della libertà per lo studioso — e per lo studioso di storia, in specie — che io sarei disposto a riconoscere la ragione di un rapsodico ritorno della menzione di Croce sotto la penna di Morghen: ma anche solo da quanto ricordato e richiamato in queste pagine introduttive delle *Lettere a e di Morghen* dovrebbe balzare pienamente evidente la diversità della matrice da cui quella religione nasceva. Non bastava «(...) nel 1946 una citazione lusinghiera di Croce (...) riconoscimento importante soprattutto per un medievista» per far di Morghen un «crociano»: inconsapevole Morghen, ignaro e del tutto disinteressato, probabilmente, Croce.

Il senso di un magistero

Il richiamo ad Arnaldi introduce ovviamente le ultime considerazioni che mi accingo a fare in questa *Introduzione*: il senso di un magistero. Arnaldi — ma nemmeno chi scrive o Ludovico Gatto, che di Morghen fu solerte ed affezionatissimo assistente sino al momento in cui salì anch'egli in cattedra, rientrando nel 1981 a Roma — non compare come destinatario o autore di una delle missive qui raccolte: e poiché egli, propriamente parlando, di Morghen non era mai stato allievo, se non per la presenza alla Scuola nazionale di studi medioevali dal 1956 ci si potrebbe chiedere se sia non solo lecito, ma giusto incominciare a parlare del magistero di Morghen muovendosi da un allievo di Ernesto Pontieri: ma nel caso le «genealogie» accademiche contarono poco, visto che della «scuola di Morghen» fecero parte un Frugoni, allievo di Bertolini e di Picotti, un Violante, anch'egli allievo di Bertolini, un Manselli ed un Cilento, anch'essi allievi di Pontieri, un Lamina, allievo di Solari e di Simeoni: Pisa, Napoli, Bologna.

In realtà il rapporto umano e l'influenza di un contatto che si protrasse dal 1956 al 1983, per oltre trent'anni, in incontri quasi giornalieri, in una prospettiva che si delineava già abbastanza sicura nelle sue linee di fondo sin dal 1961/62, aveva le sue ragioni profonde non tanto e certamente non in maniera esclusiva o prevalente in motivi di «comunanza di interessi» — sostanzialmente diversi tra i due studiosi — ma soprattutto nell'occasione unica che a Roma tra il 1950 ed il 1960 fu data a «medievisti» di sentire un discorso storico così appassionato e convinto da riuscire magari provocatorio come quello di un modernista o un risorgimentista (allora non si diceva contemporaneista) e tale da suscitare immediatamente confronti, differenziazioni, scelte di campo in persone provenienti da altri ambienti di studio e da altre esperienze di storiografia. E già allora per questo particolare, ultimo aspetto, Arnaldi era colui che poteva considerarsi maggiormente in grado o comunque più interessato, specialmente per la assiduità con l'«entourage» napoletano di casa Croce, a mediare ed in qualche modo ad articolare in mondi accademici e di studio certamente allora più vivaci di quello medievistico romano le «novità» della ricerca morgheniana. Non è, questa, una mia interpretazione di un rapporto che magari — ed ovviamente non senza una qualche ragione — poté apparire improntato essenzialmente ad aspetti di «organizzazione» della medievistica (Istituto, *Repertorium Fontium*, cura dei rapporti con gli Istituti stranieri a Roma): il rapporto fu anche questo, ma si articolò anche in ripensamenti e collegamenti

⁷⁸ Come sopra.

⁷⁹ Per una rapidissima informazione circa la data del conferimento si rimanda all'*Annuario dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1994, p. 159. Le motivazioni si possono leggere, *ad annum*, nei fascicoli delle Adunanze Straordinarie per il conferimento dei Premi Antonio Feltrinelli, giusta la procedura prevista dall'art. 8 del Regolamento per l'amministrazione del fondo «Antonio Feltrinelli».

con il proprio ambito di ricerca e di studi, come ebbe a ricordare lo stesso Arnaldi, in una importante commemorazione del Maestro, tenuta a Roma, all'Istituto quel fatale 20 novembre 1984, che doveva segnare la scomparsa di Raoul Manselli ed incidere notevolmente anche sulla mia vita. Arnaldi, unico «carolingio» del gruppo che gravitava intorno a Morghen, ha scritto molto bene: «Sta di fatto che nella seconda metà del sec. XI emergono alla superficie della *societas christiana* una serie di tensioni e di contraddizioni, le cui premesse e conseguenze vengono di lontano e vanno lontano. Il grande merito di Morghen consiste non solo e non tanto nell'averne individuata e analizzata a fondo qualcuna, quanto nell'averne intuito — da libero e intelligente ascoltatore della lezione del Volpe qual egli è stato — le possibili connessioni che collegano quei fenomeni ai movimenti profondi della società medievale. A livello anzitutto spirituale — o «mentale», come egli amava anche dire in omaggio a orientamenti recenti che condivideva solo fino a un certo punto —, al livello, insomma, in cui più si muoveva a suo agio; ma anche ai livelli dottrinale, culturale (ecclesiologia, diritto) e strutturale (stato, società, economia), su cui si mossero a preferenza i suoi allievi (diretti o indiretti, non importa), che proprio in quanto raccolsero prontamente quell'indicazione si può dire che abbiano formato almeno per qualche tempo una "scuola", per andarsene poi ciascuno per la sua strada e ritrovarsi "più poveri" e direi anche più isolati, oggi che il vecchio, severo, amato maestro non c'è più»⁸⁰.

Ma certamente, da queste lettere, emergono elementi di interesse anche per quegli «allievi» che più contenutisticamente nella loro ricerca si trovarono a ripercorrere certe strade: Violante e Manselli, in primo luogo. In questa raccolta, nella sezione che gli ottimi curatori hanno religiosamente intitolato «I discepoli», il gruppo più consistente di lettere è quello che riguarda Cinzio Violante: su quattordici lettere *dai* e *ai* discepoli (volendovi comprendere, con qualche perplessità da parte mia, lo confesso, Ivan Dujčev) quattro sono dirette da Violante e a Violante e due — la lett. 60 e la lett. 61, rispettivamente *a* e *di* Cinzio Violante — rappresentano delle testimonianze di straordinario valore non solo delle diversità delle concezioni della storia tra Maestro e grande allievo, ma soprattutto possono racchiudere in sintesi la chiave esplicativa di un dissenso radicale che si è operato nella cosiddetta «scuola romana» (la definizione è di Violante) allorché, morto Frugoni (le due lettere invocate sono successive alla scomparsa di Arsenio Frugoni), la possibilità di una mediazione, non solo e non tanto tra Morghen e Dondaine sul problema delle eresie, come pensava di fare, con assoluta onestà intellettuale, Violante⁸¹, ma tra storiografia quantitativa, di area, di accertamento puntuale e storiografia per grandi temi e/o culturale appariva sempre più remota, se non addirittura illusoria. Che Violante allora fosse consapevolmente

⁸⁰ Cfr. la commemorazione di Raffaello Morghen tenuta da Girolamo Arnaldi il 20 novembre 1984, pubblicata nel «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano» 92 (1985/86), 1-19 e spec. p. 5.

⁸¹ Cfr. lett. 59, p. 94, *infra*; se parlo di onestà intellettuale, con riferimento a questa lettera, da parte di Violante, gli è perché lo spirito vivacemente e perennemente polemico di Violante non nascondeva nessun risentimento personale, ma era alla ricerca di un «dibattito» anche per bisogno di intima sicurezza o per lo meno di chiarezza certificata: e quando dice che, nell'opera storiografica di intermediazione tra Morghen e Dondaine, pregusta le «urlate che faremo col carissimo Manselli, come ai vecchi tempi» è assolutamente sincero e, a modo suo, affettuoso, dimenticandosi che scrive al Maestro la prima lettera dopo la Pasqua del 1970: nel frattempo era morto Frugoni («Da allora, sono successe molte tristi e dolorose cose»: p. 93). La netta ispirazione cattolica di Violante — che comunque ha, rispetto ad altri, la grande probità di non nascondere (a patto che questa probità non divenga un «vessillo») — senza i filtri modernistici di Morghen, prescinde da qualsiasi ideologia, da qualsiasi filosofia, da qualsiasi volontà deliberata di discutere del senso della storia: e basterebbe leggersi quella «autointervista» che ha concesso a Cosimo Damiano Fonseca nella miscellanea *Società, istituzioni, spiritualità. Studi in onore di Cinzio Violante*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1994, *Intervista sulla storia*, pp. 3-64, per convincersene. Per quanto qui preme, basterà aver detto questo: a tempi futuri le mie osservazioni — che comunque, sia chiaro, non potranno mai essere definitive! — a questa *Intervista*. Quando Violante afferma, alla fine della sua *Intervista* «Allora poiché attribuisco alla meditazione storica appunto la funzione di cogliere il "senso del vivere" per evitare che l'esistenza ci sfugga come sabbia fra le dita, preferisco ancora e sempre la storia medioevale» e ciò perché «l'uomo contemporaneo risulta privo del "senso della vita", che era così forte nell'uomo medioevale (...)» (*Intervista sulla storia* cit., p. 64), invoca valori come li invoca Morghen: ma quelli di Violante non sono i «valori dello spirito», ma i valori dell'esistere: e la differenza tra Morghen e Violante è proprio riposta in questo. Ma, come detto, spero di tornarci.

persuaso di doverla tentare è fuori di dubbio: ma è altrettanto fuori di dubbio che Morghen non pensasse l'operazione possibile, anche perché — ne è testimonianza, appunto, la lett. 60 — di mediazioni storiografiche che potessero dar luogo al «mito» della storia globale Morghen non appare assolutamente persuaso: «D'altra parte, se non si può far storia dell'opera della Grazia, si può far storia delle azioni degli uomini ispirate dalle passioni e dai sentimenti nei quali s'era trasfusa la loro fede assoluta nella Grazia. Poiché la stor<ia> non si fa con le idee dei filosofi, dei canonisti, dei giuristi, dei politici se queste idee non si mutino in passioni umane, e quindi in azioni-motivo d<i> storia, con tutte le deformazioni, gli adattamenti, le sovrapposizioni che la libertà umana (che è anche libertà di peccato e di omissione) può recare nella trasmissione della immutabile integrità del "Chérigma". Ecco perché io ins<i>sto sempre sull'essenzialità dell'esperienza religiosa e spirituale nell'i<n>terpretazione del fatto storico. L'esperienza religiosa è, per me, alla radi<ce> della cultura, dei canoni, del diritto, della morale, del costume e si può distinguere dalle forme della cultura, del diritto, della morale e del costum<e> specialmente quando queste siano consolidate in espressioni consunte di impulsi creativi esauriti e non siano più causa efficiente che si concreta nell'azione. Tu mi parli di una mediazione tra Morghen e Dondaine. Sono curioso di vede<re> in che consista. Però guarda bene che io ho difeso le idee dello storico Dondaine contro il teologo Dondaine, che pensava non potersi fare la storia dell'eresia come storia della Chiesa. Il nostro dissenso era in fondo deter<mi>nato dalle differenti dimensioni della nostra particolare concezione eccle<si>ologica. Ma a questo proposito lascia che io mi rallegri per quanto mi dici del <fa>scino che esercitano su di te i problemi della spiritualità. (...) A proposito della questione della povertà Mollat mi ha mandato una copia <dei> lavori del suo seminario. Ma la povertà vi è considerata sotto gli aspetti <più> diversi della condizione economica, dell'ideale ascetico, della categoria s<ocia>le. (Manca, mi sembra ogni accenno alla povertà nello spirito). Qual'è il tes<uto> connettivo che unisce tutti questi differenti aggregati cellulari? Mi viene in mente quello che dice Braudel a proposito dell'idea di civilt<à>, che è una parola alla quale ogni storico può dare il significato che vuol<e>. La storia diventa così l'idealistica notte in cui tutti i gatti sono bigi »⁸².

Morghen non poteva essere più schietto e preciso: non solo nei riguardi di Violante, ma soprattutto nei riguardi di tanti altri «discepoli» non menzionati, *in primis* chi scrive, come credo di poter affermare sulla fede di una lettera — una delle pochissime lettere che il Maestro mi scrisse e che io conservi — e che è datata al 13 gennaio 1970 e che perciò trascrivo in nota⁸³.

⁸² Cfr. lett. 60, pp. 96-99, spec. pp. 98-99. È interessante, per comprendere certe «soupleses» di un grande maestro, quale fu Federico Chabod, rilevare questo ricordo di Morghen, a proposito di giudizi intorno alla storiografia e al modo di concepirla di Violante: «Un giorno, trovandomi con Chabod, ci confidavamo le nostre esperienze di direttori di scuole di storici. Io misi in evidenza, parlando di te, la tua tendenza che a me pareva eccessiva, di incentrare sul fatto economico-sociale l'essenza del fenomeno storico. Egli mi disse presso a poco così: 'Lascia che ognuno svolga la sua attività di studioso secondo la sua vocazione iniziale. Se è un vero storico andrà maturando in forme sempre più complesse e comprensive di tutta la realtà'» (*ibidem*, p. 98). Splendido giudizio, degno del più grande storico che abbia avuto mai l'Italia moderna: ma bisognava avere quel distacco dalle proprie passioni che lo stesso Chabod acquisì col tempo.

⁸³ Due fogli, con quattro facciate molto fitte di scrittura, su carta intestata «Raffaello Morghen. 00193. Via del Mascherino 72». Datata Roma 13 gennaio 1970: «Carissimo Ovidio, l'altra sera, dopo la tua esposizione così lucida e acuta dei problemi relativi alla presentazione che Landolfo e Arnolfo fanno della pataria, è rimasto forse in tutti, e specialmente in me, il senso che il nostro discorso non fosse giunto alla sua compiuta espressione, e non solo perché tu non ci hai potuto ancora parlare di Andrea da Strumi, ma perché, almeno da parte mia, non ho potuto del tutto superare certe prevenzioni e certe impostazioni dei problemi relativi alla tradizione religiosa del secolo XI, che si sono sempre più radicate nel mio modo di concepire la storia.

Prevenzioni: i termini di ideologia, di teologia, come riflessione razionale sui dati dell'esperienza religiosa, di raccolte di canoni e di appelli ai canoni, non mi sembra che si attaglino sempre a esprimere adeguatamente, nella loro globalità e nella loro efficacia normativa del costume, e quindi come positivi fattori di storia, i dati storici dell'esperienza religiosa stessa. Ma tu mi dirai "Ma io ho voluto mostrare quale è il recepimento culturale della pataria, al tempo di Arnolfo e di Landolfo". E ciò hai fatto con una perspicuità e un rigore che da tempo riconosciamo tutti al tuo pensiero storico. Ma è possibile parlare del modo di recepire la pataria da parte di Landolfo, senza presupporre la conoscenza, che pure si può avere, sia attraverso Landolfo e gli altri cronisti sia

Violante colse il senso di quella lettera — la- lett. 60, per intenderci — ma non si

attraverso testimonianze coeve dirette o indirette (e non ho bisogno di suggerire a te, di consumatissimo mestiere, quali indizi e illuminazioni si possano trarre da una documentazione non ancorata a un solo genere di documenti) di un fenomeno religioso che, tra l'altro, si inserisce in una tradizione millenaria, nella quale gli eterni problemi del male, del peccato, dell'amore, della morte, della Chiesa hanno avuto soluzioni consolidate e contrastanti, discusse continuamente e che ripullulano, specialmente in alcuni momenti storici, nella coscienza della società cristiana? Senza pensare che, almeno per me, anche Landolfo ha una sua esperienza religiosa, nella quale l'appello ai canoni ha la stessa ragione che ha per l'avvocato (non per il giurista) il ricorso alla legge, da lui interpretata in funzione di una data posizione predata (?) da sostenere. L'esperienza religiosa di Landolfo si concretava nella tradizione della Chiesa ambrosiana che aveva trovato, specialmente al tempo di Ariberto, una sistemazione definitiva nei modi di essere di una chiesa dell'età carolingia nella quale i problemi spirituali della tradizione venivano ormai recepiti prevalentemente come problemi di potere e la Chiesa, da società dei redenti da Cristo, si andava sempre più configurando come un ordinamento giuridico, in cui le esigenze dello spirito venivano temperate con quelle della carne, secondo tradizioni antiche e attuali, nel mondo greco, derivate dall'argomento paolino.

Perché quello che separa nettamente Landolfo dai Patari, e, a maggior ragione, dagli eretici di Monteforte è che Landolfo (come Raterio) è fondamentalmente un conservatore, e gli altri si muovono nell'ambito di una volontà riformatrice e di rinnovamento, in funzione polemica soprattutto contro la Chiesa uxoriata e concubinaria. Aggiungi inoltre che su chi veramente fosse Landolfo e come la pensasse, ancora sappiamo molto poco, come tu stesso hai messo in luce parlando delle edizioni della sua opera. Per ora non sono stati posti che degli spunti più o meno ipotetici. Quando abbiamo parlato degli eretici di Monteforte (e mi dispiace che tu non ci fossi), a proposito della "cosiddetta" teologia di Gerardo, nei riferimenti che ne fa Landolfo, io non sono sempre sicuro che egli riferisca più o meno esattamente quanto ha trovato (dove? e in quali documenti?) sull'effettivo discorso di Gerardo, o quanto egli vuole dirci per svalutare e *ridicolizzare* (l'accenno alla procreazione *sine coitu*, al *modo delle api* può avere anche il carattere di un *topos* culturale, ma nel passo in questione è citato certamente allo scopo di mettere in evidenza le cose assurde ed enormi che quegli eretici dicevano) quegli uomini che soprattutto onoravano la verginità e la castità anche nel matrimonio.

Questo è quanto volevo dirti e non ho potuto dirti l'altra sera, anche perché io sono lento nei miei riflessi e non mi è possibile sempre esprimermi, *seduta stante*, con la dovuta chiarezza e completezza.

So già che tu non trarrai, da quanto ti ho detto, argomento di modificare sostanzialmente il tuo modo di vedere le cose, ma forse troverai nelle mie parole qualche stimolo a rendere ancor più ricco e articolato il pensiero tuo di storico. A ciò aggiungi il piacere mio egoistico di un colloquio con te che forse abbiamo avuto sempre, anche se intervallato da lunghi silenzi, e con utilità mia certo grandissima. Penso a te sempre con affetto

Tuo

Raffaello Morghen.

Scusami per la brutta calligrafia e le correzioni di questa lettera che ho buttato giù tutta di seguito, per un impulso maturato tra un impegno e l'altro».

La lettera si riferiva ad un seminario che io avevo tenuto presso l'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, forse l'unico che vi tenni, da quando ero in cattedra, e che era stato oggetto di una mia lezione spoletina nel 1969, nel corso della settimana dedicata alla *Storiografia altomedievale*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1970, pp. 556-629. Morghen era intervenuto con Miccoli, Mor e Bertolini, ed aveva in sostanza anticipato i contenuti della lettera. Risposi come si può leggere nel rendiconto della discussione (*ibidem*, pp. 734-736) e non starò a ripetere quanto già detto; aggiungerò che quanto sconcertò l'uditorio fu proprio la chiave di lettura «canonistica» di testi cronistici: ma ho avuto la soddisfazione di vedere quella chiave ampiamente recepita tra i medievisti, specie in Germania (v., per un richiamo, il mio volume *Tradizione e interpretazione. Dialettiche ecclesiologiche nel secolo XI*, Roma, Jouvence, 1989, pp. 151-183 e Jörg G. Busch, «*Landulfi Senioris Historia Mediolanensis*» - *Ueberlieferung, Datierung und Intention*, «Deutsches Archiv» 45/1 [1989], 1-30). Ma la lettera di Morghen è molto importante, per me, perché fu forse l'unica volta in cui, per iscritto, mi espone con grande affetto i motivi del Suo dissenso sul modo di «fare storia»; un'altra volta, alcuni anni prima, accomiatandomi io dall'Istituto dove ricoprivo l'ufficio di «vice-bibliotecario» (il bibliotecario era, formalmente, Arsenio Frugoni), mi disse che sapeva che non ero sempre consenziente con Lui, ma che, tutto sommato, quello che lo rammaricava era il fatto che io non gli avessi mostrato di essere uno storico, almeno come Egli avrebbe desiderato. Mestiere, sì, e molto (sono cose che con buon garbo, mi scrisse anche nella lettera che ho trascritta). Poi, col passare degli anni, avendo rinunciato anche — e clamorosamente — a rientrare a Roma nel 1973, quando, come mi disse, avrei dovuto sapere sin dall'inizio di essere solo «il terzo» dopo Manselli e Arnaldi, il Suo atteggiamento mutò notevolmente; in una delle visite che negli ultimi tempi gli resi in Via del Mascherino, appunto, nella Sua bella casa romana, mi disse che avevo fatto bene a non venire a Roma, che avevo visto giusto, che avevo una scuola, come a Roma difficilmente sarei riuscito a formare. Mi abbracciò: e andando via, mi vergognai come non mai di me stesso, del mio accanimento, della mia incomprendenza. E fu bene. Lo rividi in seguito: ed eravamo tanto più pacificati, tutti e due.

rassegnò: e forse non si è rassegnato nemmeno adesso.

Di Manselli, il più «ortodosso» tra i «discepoli», ma anche quello che sviluppò il discorso sulle eresie medioevali andando a fondo — come Morghen deliberatamente non aveva fatto: ce lo ha ricordato Arnaldi — e che perciò fu inevitabilmente coinvolto nella storiografia (e nelle polemiche!) specialistica, possediamo tre brevi lettere, scritte a grande distanza di anni (1947, 1968 e 1973), che a prima vista potrebbero apparire di pura circostanza: le congratulazioni per la nomina di Morghen a «Direttore» (sic) dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo — ma si trattava della nomina alla direzione della Scuola storica nazionale, ché Presidente dell'Istituto era allora Gaetano De Sanctis: e si vedano le precisazioni dei curatori a p. lxiv e nelle note alla lett. 51 — e la comunicazione che era impossibile a p. Ilarino da Milano di partecipare al nono Convegno di studi sulla spiritualità medievale di Todi (13/16 ottobre 1968); l'annuncio di una prossima visita, in cui si sarebbe parlato di un concorso il cui esito aveva dato amarezze a Manselli⁸⁴. Ora è pur vero che dal 1953 al 1959 e dal 1967 al 1983 Morghen e Manselli non avevano bisogno di scriversi delle lettere per scambiarsi idee e informazioni e sino al 1968 io ne fui personalmente testimone: pure non fu sempre un dialogo così naturale e facile come sarebbe più che ovvio ritenere, vista la pertinenza alle problematiche di Morghen di primari temi di ricerca di Manselli. Ma questo poteva essere «naturale e facile» sino alla fine degli anni sessanta, fino a quando, cioè, la ricerca di Manselli, la curiosità di Manselli, per evidente evoluzione di indagine non mise quasi in concorrenza la sua attenzione eresiologicala, con quella che alla fine degli anni sessanta sarebbe stata la crescente e poi prevalente attenzione al francescanesimo e alla figura di Francesco: vorrei dire che la lettera in cui Manselli annunciava a Morghen che avrebbe sostituito lui, Manselli stesso, il p. Ilarino da Milano nella relazione su *I biografì moderni di s. Francesco*, pur costandogli, questo impegno, il breve periodo di riposo che sperava di concedersi, può segnare veramente una data di «svolta» nell'indirizzo dei suoi studi. Intendiamoci: non solo Manselli, occupandosi di Spirituali (Olivi in testa), di Beghini, di Valdesi s'era occupato ben prima di quella data di problemi francescani e di temi — quello della povertà nelle eresie del sec. XII — ad essi connessi⁸⁵, ma aveva, solo tre anni prima del 1968, affrontato proprio l'argomento della storiografia francescana⁸⁶. In altre sedi ho indicato e cercato di spiegare il senso dell'interesse francescano di Manselli e ad esse rimando⁸⁷: qui in relazione a Morghen e ricordando quanto prima si è detto della valutazione data sempre da Manselli dell'attenzione al Medioevo nell'opera di Buonaiuti, vorrei solo aggiungere che la prospettiva in cui Morghen collocava Francesco ed il francescanesimo, per suggestione dell'insegnamento buonaiutiano, non poteva contenere o identificarsi completamente con quella che veniva prospettando (o anche più semplicemente riprendendo la questione francescana da Sabatier in poi) Raoul Manselli. Morghen si rammaricò sempre del fatto che Manselli non potesse dare l'edizione della *Postilla* oliviana all'Apocalissi: e vide nello spaziare degli interessi di Manselli a tutto campo nell'ambito della religiosità, in particolare della religiosità popolare, una

⁸⁴ Fu il concorso che vide vincitori Silvano Borsari, Salvatore Tramontana e Giorgio Cracco; commissari Giovanni Tabacco, Francesco Giunta (poi Raoul Manselli), Paolo Sambin, Geo Pistarino, Ovidio Capitani. Manselli era profondamente addolorato per la mancata vittoria di Ludovico Gatto (che comunque vinse nel concorso successivo, commissari Cinzio Violante, Giuseppe Galasso, Piero Zerbi, Mario Del Treppo, Ovidio Capitani), che gli era assistente, avendo Manselli occupato la cattedra di Morghen. Il cruccio di Manselli fu fortissimo, anche per il dolore che ne avrebbe ricevuto Morghen, molto legato al Suo assistente: ed io ho ben vivo il ricordo di quel cruccio, nella giornata conclusiva del concorso medesimo, avendo accompagnato Manselli dalla Sapienza a Piazza Cavour, dove abitava a Roma.

⁸⁵ Rimando ad osservazioni e bibliografia in O. Capitani, *Dalla 'fraternitas' all'Ordine: impressioni di lettura di un «non francescanista»* in *Gli studi francescani dal dopoguerra ad oggi*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1993, pp. 113-142; nello stesso volume, relativamente a Manselli, si v. gli interventi di E. Menestò e di E. Pásztor.

⁸⁶ Alludo alla *Rassegna di storia francescana*, apparsa in «Rivista di storia e letteratura religiosa» 1/1 (1965), 127-137; l'intervento tudertino si legge in *S. Francesco nella ricerca storica degli ultimi ottanta anni*, Todi, Accademia Tudertina, 1971, pp. 1131: *I biografì moderni di S. Francesco*.

⁸⁷ V. ntt. precedenti e O. Capitani, *Una medievistica romana*, Bologna, Patron, 1986, pp. 57-75.

minaccia di una «storiografia orizzontale» rispetto a quella storiografia verticale, in cui Egli pensava che sarebbero state confermate certe Sue intuizioni⁸⁸. Lo stesso Centro di Todi, che Morghen aveva concepito, anche al di là delle intenzioni originarie di G. Ermini, come l'occasione di approfondimento di tematiche esclusive della Sua storiografia, gli si rivelò diverso, nonostante l'impegno profuso dall'allievo non solo per la promozione dei Convegni, ma anche per la non mai intermessa sua partecipazione: che andava sempre più nella direzione francescana, quasi in parallelo con l'attività dello specifico Centro di Assisi⁸⁹. Così, quando Manselli succedette ad Ermini nel 1977 ai vertici del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo di Spoleto — un Centro che pur Morghen aveva promosso con altri padri fondatori (Albornoz, Salmi, Calasso, Bertolini, Cognasso, Falco, Leicht): basti vedere la lettera di Giovanni Antonelli a Morghen, in questa stessa raccolta⁹⁰, ma al quale non si sentì mai particolarmente legato — Morghen percepì che l'orizzonte di Manselli si era fatto diverso dal Suo. L'affetto e la stima grandissima non diminuirono mai: ma storiograficamente i punti di incontro non coincisero più come una volta. Non esiste, in questa raccolta, una testimonianza scritta di questa percezione di Morghen, che per Lui fu anche cagione di perplessità e, alla fine, anche di qualche amarezza: l'ultimo incontro che io ebbi con lui, quindici giorni prima della morte, fu dedicato in buona parte a queste riflessioni.

Anche di Frugoni ci restano solo due lettere, una del 23 novembre 1952 e l'altra del 3 febbraio 1955, molto più interrelate tra loro, per i contenuti, anche se scritte a distanza di tre anni: si riferiscono entrambe a vicende concorsuali, una infausta, l'altra felice per quello che era stato l'assistente di Morghen quando io frequentavo le Sue lezioni. Sono lettere molto belle, per l'empito contenuto degli affetti che vi si riscontra, difficile per altro a definire al di fuori di quello che solo chi lo avesse personalmente conosciuto poteva realmente misurare: il carattere di Frugoni. Arsenio Frugoni non si lasciava veramente «andare» che in pochi, rari momenti: io, che l'ho conosciuto nel 1951, ci ho lavorato insieme dal 1955, ho avuto un rapporto di notevole intesa con lui fino al 1960/61, negli anni in cui era la personalità di gran lunga più viva della redazione del *Dizionario biografico degli Italiani*, all'Enciclopedia, e che, dal 1963 al tragico marzo 1970, ebbi modo di vedere meno, anche, ma non solo, per il mio incarico universitario a Lecce, che Frugoni non aveva visto di buon occhio, come non lo aveva precedentemente

⁸⁸ Per gli interessi di Buonaiuti verso la figura dell'Olivi si v. — oltre quanta osservato a p. xvi e nt. 27 di questa *Introduzione* — la lunga nota dei curatori alla lett. 51 a pp. 83-84, *infra*. Ma si v. anche G. Arnaldi, nella citata commemorazione di R. Morghen, p. 16.

⁸⁹ All'uopo sono interessanti le considerazioni di Morghen circa l'attività del Centro di studi sulla spiritualità medievale, apparse in R. Morghen, *Quindici anni di attività del Centro di studi sulla spiritualità medioevale*, in *Gregorio di Tours*, Todi, Accademia Tudertina, 1977, pp. 9-13: «Da due anni, per una iniziativa emersa dall'esperienza più che decennale dei nostri Convegni (Morghen lesse queste parole nel 1971, quando si tenne in effetti il Convegno, i cui Atti vennero pubblicati sei anni dopo per una serie di ritardi nella consegna delle relazioni ed altri inconvenienti tecnici, di cui si dà informazione a p. 6 del predetto volume. Si trattò della prima pubblicazione del Centro di Todi che feci pubblicare in qualità di Presidente del Centro. *Nota mia*) il nostro programma di lavoro si è articolato in forme di attuazione più puntuali, in quanto abbiamo sentito l'opportunità di studiare i vari momenti della storia della spiritualità oltre che orizzontalmente (...) anche verticalmente, approfondendo cioè la ricerca nella lettura di un solo autore, che risultasse interprete particolarmente significativo di un mondo di idee e di sentimenti di un determinato ambiente sociale, politico, culturale». L'esigenza era stata espressa da G. Vinay, che la vide realizzata — oltre che nell'incontro dedicato a Gregorio di Tours — nel convegno *Raterio da Verona*, del 1969, i cui Atti, comunque, uscirono solo nel 1973, per difficoltà di coordinazione redazionale. Decisamente «orizzontale» fu l'indirizzo dei Convegni del centro tudertino nel periodo della mia presidenza (1977-1982): ma in quel periodo né Morghen, né Vinay furono mai presenti ai lavori degli incontri.

⁹⁰ Cfr. *infra* la lett. 67, di Giovanni Antonelli, traboccante di speranze e di impegno per la promozione del Centro di Spoleto: era il 1951 e Morghen partecipò come relatore solo alla II Settimana, con un intervento dal titolo *Ottone III 'Romanorum imperator servus Apostolorum'*: poi si limitò a discutere alcune relazioni, sino alla XVII Settimana, quando prese la parola in merito alla mia relazione, come già ricordato a nt. 83, *supra*. Poi a Spoleto non parlò più: cfr. *Guida agli incontri medievistici in Italia (1951-1992)*, a c. di G. Tortorelli, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1994, p. 100.

visto per Manselli, ebbene io, dicevo, ricordo solo due o tre momenti in cui lo sorpresi a non esprimere i propri sentimenti entro le linee di un'intelligenza sottile, al limite dell'autoironia: quando vinse il concorso, che lo avrebbe riportato alla sua diletta Scuola Normale Superiore; quando vinse una non facile battaglia con la diffidenza di Aldo Ferrabino, allora Presidente dell'Istituto dell'Enciclopedia Italiana, nei riguardi del *Dizionario biografico degli Italiani*; a Todi, credo nell'autunno del 1969, in un colloquio aperto e franco come non lo era ormai da anni, svoltosi mentre eravamo a sedere sulla scalinata del Palazzo del Capitano del Popolo e mentre G. Ermini pronunciava il suo discorso di apertura all'annuale convegno nella splendida città umbra⁹¹. Le altre occasioni — e per un qualche numero di anni furono anche quotidiane — erano solo un gioco di intelligenza, in cui quasi sempre si restava sconfitti. Ma con Morghen, almeno da queste due lettere, il gioco di intelligenza non c'entrava: anche se io so che — ma è prova ulteriore dell'esattezza del mio ricordo e della mia impressione — non mancarono anche scontri assai vivaci, ma sempre, almeno per quello che può valere la mia testimonianza per gli anni sessanta, non solo ricomposti e con ritorno di affetto e stima (umana, intendo, ché quella scientifica era fuori discussione). Le due lettere che qui possiamo leggere non ci dicono nulla di lavori in corso o, men che mai, di concezioni della storia, di intrecciarsi di diverse opzioni metodologiche: e con Frugoni ce ne sarebbe stato più che il destro! La loro importanza, mi pare, risiede tutta nel fatto che l'immagine che Frugoni ci offre di Morghen è quella di un padre, difficile, magari, talora da capire, ma che aveva ragione, alla fine: «Ma voglio dirLe ancora, adesso che Lei ha visto la mia Scuola, che avrei voluto incontrarLa allora, quand'ero più fresco di forze e generoso. Sono certo che l'avremmo capita e Le avremmo voluto bene tutti. Per questo, con me, Suo allievo fedele, Lei sarà sempre qui, coi miei ragazzi»⁹². E l'immagine del padre non è un «topos» estenuato della retorica che colora solitamente i rapporti tra maestri e allievi: nel caso è l'unica che possa corrispondere alle sensazioni ed ai sentimenti di Frugoni, che il padre aveva perduto ancora bambino e che di un «nonno» aveva bisogno per la sua Chiaretta. Posso dire che, per Chiara Frugoni, Morghen l'affetto di un «nonno» lo provò sempre, anche nei momenti più difficili.

Nella «necrologia» che Morghen scrisse per Frugoni, nel «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo», dello storico Frugoni, che pur aveva dato all'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo l'edizione dell'*Adversus Judaeos*, compiendo così una delle aspettative di ricerche gioachimitiche di Buonaiuti, si parla pochissimo: Morghen si limita a segnare delle tappe, secondo un itinerario storiografico che non era stato quello principale dello stesso Morghen, che comunque vi si riconosceva nell'attenzione al mondo di Celestino V, di Bonifazio VIII, del Villani e, con particolare distinzione, di Dante. Pare voglia dire Morghen che quel «Suo» Arsenio Frugoni era stato — in quanto medievista poiché anche altre esperienze di studio aveva avuto — veramente ed unicamente un Suo allievo, per il quale aveva, Lui, così ligio alle tradizioni accademiche e universitarie, quando se ne poteva parlare ancora senza provar la vergogna di oggi, sdoppiato la propria cattedra: evento che Egli singolarmente trova modo di ricordare nelle scarse righe della *Necrologia*. Per Morghen questo era molto importante e delle differenze di fondo tra le due storiografie altrove ho scritto ed altri hanno scritto: ma, in questo contesto quelle notazioni hanno minor significato, per la testimonianza di un incontro che Frugoni, prima ancora che con il Medioevo o con il Rinascimento, ebbe con Raffaello Morghen⁹³.

⁹¹ Era il convegno su Raterio, già ricordato a nt. 89, *supra*; Frugoni vi era presente, dopo una lunga parentesi, forse per sentire la relazione di Miccoli e per giudicare la «nuova formula» del Convegno, voluta da Vinay. Ma il nostro discorso non ebbe nessun carattere scientifico: si fecero considerazioni su scelte esistenziali, su disinganni, su persone, su allievi e allieve.

⁹² Cfr. lett. 53, p. 86, *infra*.

⁹³ Alludo ai titoli di due raccolte di saggi di A. Frugoni, *Incontri nel Rinascimento*, Brescia, La Scuola, 1954; *Incontri nel Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 1979, con *Premessa* di Chiara Frugoni e *Introduzione* (da meditare attentamente) di R. Manselli: *Arsenio Frugoni storico*, pp. 11-22, con un primo capitolo intitolato *Incontro con Cluny* (questa seconda raccolta fu caldeggiata anche da chi scrive, come Chiara

Singularissimo — e certo tale da non poter in nessun modo essere testimoniato dall'unica «pièce» presente in questa raccolta — l'incontro con Giovanni Tabacco, con la personalità, cioè, di storico di grandissimo livello che, per motivazioni epistemologiche, era agli antipodi di Morghen: la lett. 63 — l'unica che possediamo in questa raccolta — non dice nulla che non sia di apparente prammatica. E allora perché conservare una lettera apparentemente delle più formali?

Ho detto apparentemente, poiché anche in questo caso, per chiosare questo frammento di epistolario, devo ricorrere a ricordi ed impressioni personali. Giovanni Tabacco non era stato allievo della Scuola storica nazionale ma per i tipi dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo aveva pubblicato il primo volume della serie degli «Studi storici», nel 1953: *La casa di Francia nell'azione politica di papa Giovanni XXII*, un libro la cui importanza è andata crescendo col passare del tempo; ma Giovanni Tabacco, da quello storico «completo» che è, ha dato all'Istituto una pregevolissima edizione della *Vita beati Romualdi* di Pier Damiani, mostrando non solo competenza (questa era fuori discussione), ma elevata sensibilità ai problemi spirituali e religiosi che si muovevano nelle menti più pensose di quel secolo XI così caro a Morghen: e Morghen, credo di poter affermare, lo avvertì molto profondamente. Non è un caso che, quando si dovette commemorare il Maestro romano, a Spoleto, Manselli, Arnaldi e io — certamente anche perché ciascuno di noi tre l'aveva già compiuto, questo atto di attestazione assolutamente necessaria per se stessi, prima ancora che per Raffaello Morghen — non avemmo nessuna esitazione a indicare Tabacco: ma non perché egli dell'istituzione spoletina fosse il vicepresidente, ma perché eravamo certi che la testimonianza sarebbe stata, come sempre nelle cose di Tabacco, di alto livello. E così fu; la compattezza del modo etico di Morghen — cui ben faceva da contrapposto quella fermezza di convincimenti storiografici di Giovanni Tabacco — non avrebbe potuto trovare più lapidaria connotazione che in queste parole iniziali della commemorazione spoletina che ci piace ricordare anche per l'accostamento quasi spontaneo che ne deriva con una frase dell'unica lettera che in questa raccolta di annoveri di Giovanni Tabacco per Raffaello Morghen: «Un gentiluomo affabile, eloquente, aperto al dialogo, ma inflessibile nelle sue convinzioni: così mi è apparso, sempre, Raffaello Morghen»⁹⁴. Se — a ritroso, passando dal 1984 al 1974, data della lettera di Morghen — leggiamo questa considerazione di Tabacco a proposito della nuova edizione del *Gregorio VII* di Morghen, saremo convinti che la comprensione di Tabacco era piena e sincera: «Sono grato e lieto di rimeditare sulle Sue pagine il significato di quella grande figura, in cui si riassume il

Frugoni ricorda nella *Premessa*): titoli che costituivano anche un modulo storiografico, poiché, in Frugoni, quello con il passato era sempre un incontro che aveva un «quid» di casualità e di affezione e/o disaffezione. Si pensi a queste parole da lui scritte nella *Prefazione* a M. Teresa d'Austria, *Consigli alle figlie sovrane*, Firenze, Passigli, 1989, p. 7: «Vienna è tutta piena del ricordo della sua grande Imperatrice. Ma io, nel mio lungo soggiorno, ho preferito incontrarla per lo più nella quiete di Schönbrunn (...)». Sulla personalità complessiva di Frugoni, interessanti «colpi di luce», per la permanenza pisana in Normale, getta il *Diario pisano*, di Karl-Eugen Gass, con introduzione di Marianello Marianelli, Pisa, Nistri-Lischi, 1989, in cui il borsista tedesco (alla Normale dall'autunno del '37 alla primavera del '38, poi coinvolto nelle vicende della II guerra mondiale e morto sul fronte occidentale nel settembre del 1944), espone i suoi sentimenti, le sue reazioni, i suoi interessi, tra estetici e letterari e filosofici anche nell'incontro con il giovane Frugoni, «uno storico, già laureato, persona di una freschezza adolescenziale, piacente d'aspetto, un poco lezioso ma intelligente (...)» (p. 44); «Così di sera, nella stanza di Stenzel (altro borsista ma, come dice Gass, "semiebreo, emarginato in Germania 'come un lebbroso', ospitato dalla Normale, è capace più di disagio che di conforto ") mi lascio trascinare ad esternare la mia antica opposizione alla filosofia di Croce e così mi imbarco in una lunga discussione con Frugoni (...) Non mi è facile difendere il mio punto di vista, perché non dispongo di una solida dottrina, mentre Frugoni ha una visione delle cose chiara e non superficiale e sa difenderla con amabile entusiasmo; vicino a lui mi sembra di fare la parte dello scettico e dell'irrazionale (...)» (pp. 48 e 49). Ma il *Diario* è pieno di ricordi e di annotazioni su Frugoni: ho voluto rammentarlo perché la figura di Frugoni acquista uno spessore per lo più ignoto ai suoi recensori e commemoranti, ma che probabilmente a Morghen non era sfuggito, pur nella grande diversità delle due singolari intelligenze: e cfr. R. Morghen, *Il senso della storia nel pensiero e nell'opera di Arsenio Frugoni*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa» ser. III, vol. III, 2 (1973), 421-429.

⁹⁴ Cfr. G. Tabacco, *Raffaello Morghen (1896-1983)*, in *Angli e Sassoni al di qua e al di là del mare*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1986, pp. 15-27 e spec. p. 15.

dramma dell'operare umano e cristiano nel mondo. Il problema dei mezzi di cui l'uomo dispone perché la volontà buona non sia sterile, è sempre attuale!»⁹⁵.

Il punto di incontro, al di là delle dialettiche accademiche tra Morghen, Cognasso e Falco, chiavi banalmente riduttive e semplificatrici di tormenti e di convincimenti ben più complessi, era dato appunto dal dramma esistenziale che Tabacco vedeva e vede nel suo fortemente «pensato» e scrupolosamente «pensato» medioevo: forse — ma ripeto forse — per questo Morghen conservò quella lettera.

Una la lettera che abbiamo di Paolo Lamma a Morghen, la lett. 56, e ci porta ad un ben diverso «discepolato»: si era nel 1960 e Lamma si accingeva a pronunciare in Padova la sua prolusione; era lieto e malinconico ad un tempo. Aveva vinto il concorso che, con Manselli, avrebbe dovuto vincere anche prima⁹⁶: ma il «clima» degli anni romani, degli incontri all'Istituto Storico gli mancava. Lamma era veramente una figura di «santo»: non si sbagliava Frugoni quando, commemorandolo a Padova, nell'aula 'E' del Palazzo centrale universitario di Padova, il 18 maggio 1961, poteva scrivere: «Ché il Lamma poteva interessarsi di tante cose, concedersi letture curiose, e spettacoli e divertimenti, commentati poi con discussione scanzonata nella cerchia gioviale delle sue amicizie e, naturalmente, vivere la sua calda vita di famiglia, accanto alla compagna cara e così partecipe del suo mondo di affetti e di studi; ma ininterrotto era il suo ritmo di lavoro, proprio perché la sua vocazione di studioso era per lui intima responsabilità morale, il senso più profondo della sua vita. Non contava per lui se la ricerca non si traduceva in pubblicazione, se una indagine doveva restare in tronco o se doveva essere rifatta. La conquista della verità non aveva scadenze pratiche: era il suo impegno di uomo, la prova della sua moralità: scherzando, ma scherzavo?, dicevo: la sua santità»⁹⁷. Morghen rimase molto impressionato dalla scomparsa di Lamma e ne scriveva in «Studi medievali», nel 1961, in una «Necrologia» insolitamente lunga, per lo stile di Morghen, in termini tali che si sarebbero potuti adattare ad un allievo ideale, quale forse nessuno dei Suoi altri discepoli era stato o sarebbe mai stato: «*Momenti di storiografia cluniacense* è un saggio notevole di storiografia cattolica, rigorosamente impegnata nella problematica del pensiero storico moderno, pienamente consapevole nello stesso tempo della funzione preminente che la tradizione religiosa ha esercitato nella formazione della nostra civiltà»⁹⁸.

Non chiediamoci se fosse solo questo Lamma, perché la domanda non avrebbe alcun senso: così lo vedeva Morghen e in un desiderio di mantenere un contatto che a distanza di alcuni anni gli induceva tanta malinconia di ricordi, così, in fondo Lamma avrebbe voluto che il Maestro romano lo ricordasse.

La conclusione del senso del magistero di Raffaello Morghen si trae anche da queste lettere, che non sono tutte, magari non sono nemmeno le più importanti: ma sono — o mi sbaglio fortemente — tutte sincere, anche le più ovvie, le più semplici, come quella di una anonima allieva che così scriveva a Morghen all'atto del Suo collocamento «fuori ruolo»: «Lei non parla solo a se stesso, le sue parole non sono inutili, non sono rivolte solo ai banchi, ma fanno scoccare qualche "scintilla" sia pure rara, di questo le dò atto, e costruiscono "qualcosa" in chi l'ascolta»⁹⁹. Proprio così fu per noi tutti: che avemmo la sorte felice di incontrarlo, di capirlo, mai forse pienamente, che avemmo la sorte ancor più felice di discuterci, che avemmo, dopo, l'amarezza di non avergli detto tutto quello che avremmo voluto e potuto dirgli. Per questo io scrissi, quando Raffaello Morghen scomparve, che saremmo stati tutti più poveri. Perché — ma adesso la domanda è rivolta solo a me — è avvenuto così? Aveva ragione Don Claudio Sánchez-Albornoz, quando scriveva, come ho

⁹⁵ Cfr. lett. 63, pp. 104-105, *infra*.

⁹⁶ Si v. *supra*, nt. 36, continuazione a p. xxi.

⁹⁷ Cfr. A. Frugoni, *Commemorazione di Paolo Lamma*, in P. Lamma, *Oriente e Occidente nell'Alto Medioevo*, Padova, Antenore, 1968, pp. xiii-xxv, spec. p. xvii.

⁹⁸ R. Morghen, *Paolo Lamma (24 agosto 1915-17 aprile 1961)*, «Studi medievali» ser. III, 2/1 (1961), 397-401, spec. pp. 400-401.

⁹⁹ Cfr. lett. 57, p. 91, *infra*.

già ricordato, «Estos años (...) nos han acercado espiritual y humanamente. Nos españoles, un poco musulmanes, solemos decir en casos como este: "Estaba escrito"»¹⁰⁰. La singolare felicità degli anni in cui poterono essere scritte le «Lettere a Raffaello Morghen» si spiega come un arcano segno del destino: maktüb!

¹⁰⁰ Cfr. lett. 114, pp. 192-193, *infra*.