

e efficacemente illustrata da una lettera che il vescovo di Königtz, Johann Leopold Hay (1735-1794) protettore di Dobrovský, il 1 settembre 1781 all'*Oberstkanzler* conte Chotek a Vienna: con tutta la buona volontà c'è ancora molto bene da fare; nel tribuire alle riforme si incontrano soprattutto ostacoli. La correttezza e dei pregiudizi è ancora troppo forte, rapida, quand'anche si fossero innalzate robuste barriere per non rovinare, in un senso all'altro. Solo gradatamente, molto lentamente noi arriviamo al "chiarimento" della ragione umana. Anche se potessimo osare, la restrizione, lo spirito monacale, il vecchio tipo di istruzione, hanno ancora profonde radici. Ci si deve accontentare di preparare il terreno e di osservarlo e di non permettere che qualche cosa cambi anche marginalmente i principi della verità. Solo con un'opera di convinzione sottile, indulgente e graduale si possono infondere i principi in un clero, la maggior parte del quale si ritiene ancora fedelmente alla falsa interpretazione del vecchio *Compelle* *re*. Noi abbiamo bisogno di seminarci nei quali lo spirito e il cuore di loro a cui viene affidata la formazione, siano educati ad un culto morale, ad una morale pura ed illuminata, ad un patriottismo salutare che non vi sia disputa teologica non vagliata, in precedenza da Morale, giustizia, carità, questi, in tre parole sono i miei principi, per quanto mi riguarda, cercherò di divulgare e ai quali affido la mia preoccupazione pastorale" (53).

Come molti cattolici "illuminati" del suo tempo, Hay si tenne lontano dalle controversie dogmatiche, in specie quelle riguardanti il giansenismo, optando per uno spirito di tolleranza piuttosto che le dispute teologiche. Il Giansenismo che, abbiamo visto, era parato nei circoli colti boemi per merito dello Sporck, non si era mai formato in un "partito". Aveva invece trovato ambienti aperti alla sua influenza tra i cattolici illuminati grazie soprattutto all'azione degli Agostiniani Vazquez nel 1767, come assistente generale dell'ordine, e a Roma egli rimase, salvo alcune visite a Praga, sino al 1777, con l'incarico di catalogare la ricca biblioteca del cardinale svedese, acquistata nel 1762 dall'Ordine. Il lavoro, che egli svolse sotto l'Angelica, la biblioteca degli Agostiniani, servì molto allo

Schmalhus nella preparazione della sua storia del *Reformkatholizismus*, come si può dedurre dalla lettura degli ultimi due volumi della sua *Historia Religionis* (Praga 1792-93) (54). Titolare della cattedra di teologia agostiniana all'Università di Praga, si era impegnato in una serie di lavori a dimostrare la superiorità del cattolicesimo "illuminato" e riformatore nei confronti della incredulità del tempo e dello stesso cattolicesimo della controriforma. Schmalhus contribuì alla precisazione e allo svolgimento di questi temi sia con il suo *De religione contra libertinos*, pubblicato a Praga nel 1774, sia con la traduzione in tedesco degli scritti giansenisti di Nicole: ulteriore conferma, a giudizio di Winter, che in Boemia il pensiero riformatore di ispirazione muratoriana, e il giansenismo, sebbene debbano essere tenuti ben distinti l'uno dall'altro, siano però da considerarsi congiuntamente in quanto fattori determinanti della lotta contro l'assolutismo confessionale e il libero pensiero illuminista (55).

Il recente lavoro di Peter Hersche sul tardo giansenismo nel mondo austriaco, conferma questa tesi (56). Ciò che merita ancora sottolineare in questo notevolissimo libro, è l'affermazione contenuta nelle riflessioni conclusive del lavoro, secondo la quale l'ipotesi stessa di una religione illuminata e i primi tentativi per metterla in pratica erano stati colpiti a morte dalla crisi degli spazi riformistici conseguenti alla politica troppo centralizzatrice di Giuseppe II, le cui riforme ecclesiastiche all'inizio erano pur state salutate con entusiasmo, e dagli avvenimenti in Europa dopo l'89 (57). Filogiansenisti come Rautenstrauch, riformatori come Martini, Sperges e lo stesso Wittola, mostrarono ben presto segni di rassegnazione sotto l'impressione della volontà, e dei risultati della politica personalistica giuseppina (58). Per quanto ci riguarda le considerazioni di Hersche inducono ad ulteriori riflessioni. La pubblicistica del cattolicesimo "illuminato" in Austria ed in Boemia nella sua polemica anti-barocca e anti-tradizionale si rivolgeva, come bene ha messo in luce Gustav Ortuba (59), alle masse dei fedeli con una serie di nuovi catechismi ed al clero con una nuova teologia morale, che si legava strettamente, nella sua visione utilitaristica del messaggio religioso, ad una rinnovata teologia pastorale. Tra i numerosi catechismi che videro allora la luce va menzionato almeno quello dell'abate Felbiger, il così detto "Saganer" dal nome dell'abazia da cui proveniva il suo autore,

tra l'altro presentava alcune concessioni in materia di penitenza e l'ucaristia alla spiritualità giansenista (60). Nella teologia morale aspetti illuministici e giansenisteggianti spesso si accomunano quando le contraddizioni tra i due atteggiamenti culturali e spiritivi: questo cristianesimo riformatore, è ancora Hersche a rilevarlo, indotto a ridurre "frequentemente la religione unicamente ad una plice morale" (61). Rinnovare il vecchio ideale cristiano significava 'altro che aiutare gli uomini ad ottenere già su questa terra un po' di felicità, quasi fosse un "assaggio" di quella eterna. La "religione rinata", nelle speranze di questi cattolici riformatori, poteva essere attuabile e praticabile con la politica ecclesiastica di Maria Teresa prattutto di Giuseppe II, in un "processo progressivo al termine quale tutto sarebbe stato reso chiaro. Strumento di questo processo innanzitutto i sacerdoti illuminati: ai loro occhi la Chiesa era una nuova spiritualità e l'abate benedettino Franz Stephan Rauten-ich (1734-1785) del convento di Brevnov, vicino a Praga. Succesnel nel 1772 del filogiansenista Simon von Stock nella carica di direttore della Facoltà di studi teologici e filosofici di Vienna, si era da o posto, sulla scia di quest'ultimo, in polemica con il probabilito ed il molinismo, propendendo teologicamente verso un rigoroso inismo, sollecitato in questo da una sua notevole conoscenza letteratura giansenistica europea. Il suo progetto di un piano di per la Facoltà di Teologia del 1774 (63), frutto di un'inchiesta o alcuni vescovi delle diocesi più importanti dell' Austria, apato da Maria Teresa, fu reso pubblico nel '76, e fu reimpresso nel . Praga e nell' '82 e '84 a Vienna. Lo scopo di questo piano era di nare dal programma di studi ecclesiastici le questioni "di natura stica" al fine di concentrare gli sforzi di studenti e seminaristi su tivi "utili al bene del ministero pastorale, e per tanto, al bene Stato" (64). Era importante per Rautenstrauch infondere alla gia "uno spirito nuovo e darle una direzione verso un cristia- to pratico", convinto com'era della necessità di "ispirare al clero ti di un cristianesimo pratico e non l'orgoglio dei sapienti" (65). itresi convinto che una conoscenza più approfondita ed esatta pura disciplina ecclesiastica e della semplicità "maestosa" del-

l'antichità cristiana, avrebbe determinato nei responsabili delle isti- tuzioni ecclesiali un atteggiamento meno reso verso valori e interessi mondani. Occorreva dedurre dalle verità rivelate conseguenze im- mediate e da queste altre verità che dovevano prendere forza e chia- rezza dalle proposizioni che le precedevano. Di poi, invece di legare le materie di studio a trattati specifici, raccomandava di elaborare un "sistema" di conoscenza teologica che corrispondesse al processo storico della rivelazione divina.

Se è vero che il piano di Rautenstrauch prestava il fianco ad al- cune critiche soprattutto per l'abbandono della teologia speculati- va, altrettanto non si può dire riguardo all'accusa che gli venne mos- sa di favorire il razionalismo, le dottrine utilitaristiche e le idee fe- broniane, anche se l'istituzione, sotto Giuseppe II, di dodici Semi- nari generali in grandi città come Vienna, Praga, Graz, Innsbruck, Olomouc, Pavia, Lovanio, in luogo dei Seminari diocesani e delle scuole monastiche, assicurò il successo del piano di riforma dell'in- segnamento teologico. Dal punto di vista dell'interesse politico del- l'imperatore, i nuovi seminari e la riforma del 4 febbraio 1782 sul- la nuova organizzazione vescovile e parrocchiale, presentavano in- dubbi vantaggi. La nuova formazione del clero rendeva inutile il *Collegium germanicum* di Roma, attraverso cui sino ad allora era- no stati preparati gli esponenti dell'altro clero destinati alle diocesi del mondo austro-tedesco. Il programma comune di insegnamento preveniva poi il pericolo delle dottrine ultramontane o quello di in- novazioni che avrebbero potuto introdurre un vescovo o un diret- tore troppo zelanti, e l'esistenza di tendenze spirituali divergenti da un paese all'altro. Questa costituzione burocratica e civile del clero, non era destinata ad inaridire le fonti della vita spirituale, e nei fat- ti non la inaridì, sopravvivendo in parte fino al diciannovesimo se- colo. In compenso essa gettò le basi e mantenne una stretta allean- za istituzionale tra potere civile e clero: vescovi e parroci divennero se non degli amministratori, degli uomini per i quali le funzioni reli- giose non erano dissociabili da un carattere amministrativo (66).

Seguace di Rautenstrauch, morto improvvisamente nel 1785, fu Augustin Zippe (1747-1816) anch'egli, come il suo maestro, di for- mazione e di esperienza legate al mondo culturale boemo (67). A Pra-

ga aveva studiato filosofia e teologia; sotto l'influenza di Seibt aveva pubblicato nel 1778 una *Einleitung zur Sittenlehre der Vernunft und Offenbarung zum privaten Unterrichts der Jugend* dove dimostrava una particolare predilezione per i temi della filosofia e della teologia morale. Intrapresa la carriera ecclesiastica, il che non gli impedì di aderire ad una loggia massonica, era decano della scuola di Česká Kamenice nel nord della Boemia, dove tra gli altri ebbe come allievo Jakob Frint, il futuro arcivescovo di Vienna del periodo della Restaurazione, quando nell'82 venne nominato rettore del Seminario generale di Praga e successivamente nell'85 direttore degli studi teologici al posto di Rautenstrauch e dallo stesso Giuseppe II nominato rettore del Seminario generale di Vienna. Nell'opera che abbiamo sopra citato e che è particolarmente significativa per comprendere l'ideologia di questi cattolici illuminati dell'area austro-boema, lo Zippe si proponeva di dimostrare che la morale cristiana era la dottrina della felicità e non condannava l'uomo, come sostenevano i suoi detrattori, ad una vita melanconica ed infelice. Con "dimostrazioni rigorose" egli voleva presentare la morale come un mezzo infallibile per raggiungere la felicità. In accordo con Locke sosteneva che le tesi morali si dimostrano allo stesso modo delle "proposizioni geometriche". Soltanto attraverso una logica rigorosa è possibile allontanare i giovani dalle seduzioni dell'immoralità. Il vero principio della morale presuppone una giusta "proporzione" tra atteggiamento morale e felicità, affermando testualmente (pagg. 84 e segg.) che "i gradi della felicità sono paralleli ai gradi della scala della moralità". Una vita virtuosa è conforme alla natura razionale dell'uomo, e pertanto l'insegnamento di questa disciplina deve iniziare con la storia naturale della natura umana.

Come la scienza fisica ci ha liberato del tutto dalla mania di vedere in ogni dove miracoli, così la conoscenza della natura umana ci libererà dalla tirannia degli istinti. Zippe, suggestionato evidentemente da Ferguson, intende per educazione morale soprattutto il perfezionamento progressivo della ragione. I lumi della fede contribuiscono ugualmente a quest'opera di emancipazione morale. Le leggi della religione, come quelle della ragione, si rivolgono alla nostra natura morale per condurci alla perfezione ed alla felicità allontanandoci dalla superstizione che ha ridotto la religione a delle futili formalità e a

delle cerimonie bigotte. L'interesse che ognuno di noi ha nei confronti dell'umanità è indice della sua moralità. Ha ben detto Hume che colui che per il suo egoismo resta insensibile di fronte allo spettacolo della felicità o della miseria umana, non sarà mai toccato dal problema della virtù e del vizio. E quest'ultimo si aggrava se si pensa alla gioventù: è assolutamente necessario cancellare dalla mente dei giovani l'illusione corruttrice dei piaceri che li rende insensibili e scettici di fronte ai problemi morali e a quelli della salvezza.

Zippe ha dinanzi agli occhi l'ideale di un umanesimo religioso e al contempo laico. L'influenza di Seibt si evidenzia nella sua volontà di formare degli spiriti che si distinguano per la loro amorevole bontà, per la grandezza d'animo e per la loro serena imperturbabilità. Questi valori peculiari della filosofia classica, sono ripresi nella prima parte del suo libro, in cui espone la "filosofia pratica" sulla base degli "inestimabili documenti della filosofia antica" che meglio delle successive ha posto le basi per una conoscenza profonda della natura umana. Nella seconda parte della sua opera mostra l'uomo virtuoso in relazione a quanto prescrivono le sacre scritture, quindi alieno dai pregiudizi, dalle superstizioni, da abitudini consolidate nel tempo. Zippe crede anche necessario dividere la morale in due parti in quanto la dottrina cristiana presuppone la conoscenza della religione naturale. Nella prima si occupa della natura e del destino dell'uomo, della virtù e della religione naturale; nella seconda egli mostra la necessità della rivelazione ed analizza i doveri verso Dio e verso il prossimo.

Attraverso la ragione l'uomo è destinato ad uno stato di perfezione e di felicità che gli può derivare dall'uso retto delle sue sole facoltà. La vita soprannaturale è null'altro che una prosecuzione e un accrescimento della vita su questa terra, un progresso indefinito verso la perfezione e la virtù assoluta: "l'imitazione progressiva di Dio, la rende sempre più felice". E la Rivelazione? La risposta per Zippe è in termini utilitaristici: il vantaggio che essa comporta, consiste nel confermare e nel rafforzare la nostra sicurezza e la nostra felicità in questa vita (pp. XXI e segg. e p. 1 e segg.). La ricerca continua di perfezione è dovuta a due ordini di motivi, il desiderio di conoscenza, e la simpatia e l'amore verso il prossimo, che devono indurre l'uomo anche ad un attivo impegno sociale, in quanto, oltretutto, ci ren-

dono partecipi della felicità altrui. La gioia che deriva da questo sentimento d'altruismo soddisfa tutti i nostri desideri e rappresenta per l'uomo il bene supremo. Idee, queste appena accennate, che dimostrano come l'utilitarismo della filosofia morale inglese di Hutcheson e di Shaftesbury, fossero conosciute e discusse tra gli illuministi boemi. La saggezza ancora, mette in luce il rapporto tra virtù e felicità e ci aiuta a scegliere nel senso di quanto più è di vantaggio alla nostra perfezione. Per quanto riguarda Dio, "padre della natura", Zippe afferma che Egli mostra la sua santità obbligandoci a praticare la virtù, mezzo necessario al raggiungimento della perfezione e che ci porta alla felicità. La bontà di Dio è il motivo di ogni sua azione e di ogni sua legge; e la sua giustizia altro non è che una saggia bontà. Il teologo Diebolt ha così efficacemente commentato: "Vojà la notion de Dieu d'après la raison pure, à la lumière de la religion". F ancora: "l'est le pur eudémonisme et l'ordre réel renversé, quand Zippe écrit: Dieu veut le bonheur des hommes; par conséquent, il veut aussi leur perfection morale (p. 91)". Per sostenere la concezione ottimistica del mondo egli afferma, in accordo con Wolff, e con gli stoici, la tesi secondo la quale la felicità dipende unicamente dalla nostra virtù, e risolve il problema della teodicea affermando che il male fisico è assolutamente necessario all'ordine del mondo, ordine che è il più favorevole alla felicità universale delle creature; e il male morale si presenta come una condizione indispensabile della virtù e della felicità.

L'obbligo morale, che è l'obbligo di assicurare la felicità dell'umanità, si fonda sull'autorità divina. Il sentimento naturale del dovere diventa più intenso quando l'uomo si rappresenta una sua regola di condotta come legge di Dio. La dottrina cristiana della redenzione rassicura l'uomo del suo destino eterno e conferma la relazione tra virtù e felicità e la naturale aspirazione dell'uomo alla felicità eterna.

La religione, dunque, nel pensiero di Augustin Zippe, trasforma il genere umano in una grande famiglia i cui membri lavorano per il bene universale, per rendersi degni agli occhi di Dio e per realizzare la felicità personale partecipando alla felicità dell'umanità intera. In questo senso la bontà è il grado più alto della perfezione umana e divina, e ci permette di amare il nostro prossimo, esattamente co-

me fece Gesù Cristo nella sua esperienza terrena. E la pietà è il grado massimo della virtù, che può esser definita come lo stato d'animo in cui si pratica la virtù per amore e per obbedienza verso Dio. Nello spirito del cattolicesimo illuminato escludeva i sentimenti di attrizio, come la paura dell'inferno, dal novero delle giustificazioni morali, ritenendoli incompatibili con l'amore di Dio e della virtù. Per concludere, la ragione naturale e la religione rivelata perseguono lo stesso scopo: il bene dell'umanità. Non a caso Zippe amava iniziare le sue "dimostrazioni" con la formula: "L'umanità e la religione ci obbligano...".

La dottrina morale dello Zippe si presenta dunque come un tentativo di giustificare la morale cristiana adattandola alla filosofia del secolo, e, come ha scritto ancora Diebolt, come "un'amalgama di dottrine improntate allo stoicismo, ai moralisti inglesi, alla cosiddetta *polterphilosophie* e, in generale, all'*esprit* del XVIII secolo" (68). La stessa concezione politica dello Zippe mostra la sua dipendenza dalle idee del suo tempo. Compito dello stato è promuovere il benessere generale; la pubblica felicità. Le leggi si fondano sull'idea che tutti i cittadini concorrano al bene pubblico, assicurandosi in tal modo la propria felicità. Negli anni '70 e '80 del Settecento il riformismo teresiano-giuseppino pareva poter garantire questi valori e quella funzione dello Stato.

Abbiamo dedicato uno spazio particolare alla teologia morale di Augustin Zippe perché essa rappresenta uno dei più compiuti tentativi di dar forma organica alla spiritualità che era venuta maturando in Boemia nell'ambito dell'*angjelikite Reformkatholizismus*. Berinard Bolzano avrebbe sviluppato il suo pensiero e la sua riflessione partendo da questi presupposti, trasmettendo al secolo che si apriva quelle istanze e quei valori, che a Winter è piaciuto definire "divanoesimo e di illuminismo", e che sarebbero divenuti il fondamento del *Frihliberalismus* cattolico in Austria nel periodo della Restaurazione (69).

Un aspetto importante della storia del rinnovamento della cultura religiosa, che accompagnò le riforme ecclesiastiche dell'assolutismo illuminato giuseppino, e che dobbiamo ancora affrontare, è

ello che riguarda la teologia pastorale (70). Già nel progetto del '74, Rautenstrauch aveva indicato nella formazione spirituale del curatore lo scopo principale degli studi teologici. Nella sua prospettiva la formazione teologica doveva anzitutto prendere in considerazione l'avvicinamento alla pratica pastorale e quindi gli studi dovevano necessariamente affrontare in primo luogo i temi della predicazione, della mediazione della fede (*Glaubensvermittlung*), della liturgia e delle feste religiose, della strutturazione e della conduzione delle comunità e, infine, della scienza della cura delle anime. Ogni singola disciplina doveva essere vista ed affrontata anche in prospettiva storica (71). Ma importante e fondamentale era che il corso di studi fosse segnato da una continua tensione fra teoria e pratica. In sintesi, come lo stesso Rautenstrauch la definì, la teologia pastorale doveva essere "un insegnamento connesso ai doveri della carica pastorale e alla loro attuazione, trattati nella teologia morale e nel diritto della Chiesa" (72).

L'omiletica o "eloquentia sacra" assumeva dunque, nel programma di Rautenstrauch, una funzione basilare nell'ambito della teologia pastorale, anche se la tradizionale "eloquentia spiritualis" non veniva assolutamente accantonata (73). La prima regola dell'abate medetino riguardo all'omiletica era che "la predica dovesse essere popolare". Essere popolare significava mostrare "condiscendenza verso l'intelligenza quotidiana dell'uomo"; e predicare popolarmente significava "predicare in maniera adatta per tutto il popolo, communitaria alle sue necessità. Scopo della predica è che il suo messaggio venga accolto da tutto il popolo" affermava Rautenstrauch sulla scorsa del volume di Karl Pfenninger "von der Popularität im Predigen" (74). La predica in somma doveva essere in voga tra gli studiosi di teologia (74). La predica insomma doveva adattarsi alla comprensione, alla memoria, alla capacità di sentire e alla volontà dell'uomo comune. Lo scopo della predica consisteva nell'indicare "alla comunità la condotta nei confronti della vita in uno spirito di timor di Dio". Per raggiungere questo scopo il predicatore doveva possedere "informazioni sull'insegnamento della teologia, sulla formazione ed il miglioramento dei cuori e la convinzione della propria attività". Fattori omiletici rilevanti, quali causa, tempo e luogo di una predica non furono affrontati e trattati in maniera particolare da Rautenstrauch, il quale consigliava anche di tra-

lasciare i problemi di ermeneutica della rivelazione divina e di privilegiare piuttosto quelli riguardanti il concetto di bene (75). Nella predica "teologia pastorale" occorre sottolineare l'aggettivo: si trattava innanzitutto della funzione del "pastor". Essa doveva essere intesa essenzialmente come insegnamento di religione e di comportamento morale. Per il suo carattere istruttivo la predica offriva inoltre la possibilità di contribuire al rischiaramento della ragione (*Aufklärung der Vernunft*). In questo senso la funzione della Chiesa veniva vista eminentemente nel suo aspetto etico-sociale, come "ideale moralische Institut, die beste menschliche Erziehungsanstalt" (76). Il sacerdote veniva così a rivestire la figura di educatore del popolo: a lui spettava il compito di influenzare "moralmente e pedagogicamente" la popolazione e nell'espletamento della sua funzione egli favoriva l'interesse della comunità e in generale, quello dello Stato. L'interesse pragmatico, tipico dell'Illuminismo veniva così ad essere soddisfatto. Non a caso è il termine e il concetto di "elevazione" che entra nell'uso corrente delle prediche: "elevazione spirituale" per la quale spesso ci si affida ancora alle rigorose raccomandazioni "moralì" di Johann Opstraet (1651-1720) e del suo *Pastor bonus* (77), "elevazione morale" ed "elevazione pedagogica", devono contribuire alla "felicità" (*Glückseligkeit*) del singolo e al bene comune. Per quanto riguarda l'aspetto più propriamente teologico Rautenstrauch insiste a che si predichino quegli insegnamenti del Vangelo e quei principi di religione e di etica cristiana che possano procacciare all'individuo "conforto e beatitudine" (78), legandoli ai principi della dottrina dell'"esistenza di Dio, della sua provvidenza e dell'immortalità dell'anima" (79). Questi ultimi tre principi enunciati dovevano avere nella loro dimostrazione ai fedeli quale unico fondamento "la parola di Dio", alla quale si potevano aggiungere, a mo' di commento e quale seconda fonte teologica le "traditiones" da attingersi dagli scritti dei Padri della Chiesa (80). Josef Lauber, allora docente di teologia ad Olomouc, e culturalmente vicino sia a Rautenstrauch che al riformismo giuseppino, allargava il numero delle fonti da cui attingere argomenti ed esempi per le prediche. Oltre alla Rivelazione, che comprendeva a suo giudizio anche le "traditiones" intese come interpretazione della scrittura destinate per la loro intrinseca autorità a durare nei

ecoli. Lauber faceva riferimento alle parti storiche, vale a dire, a fatti empirici da valutare e interpretare teologicamente, ma da sottoporre nel contempo all'esame della ragione quasi che fossero "philosophische Quellen" (81). In questa linea si posero altri famosi teologi del tempo come Franz Ch. Pittrof con la sua *Aufleitung zur praktischen Gottes-Gelehrtheit* (Hildesheim-Paderborn 1783, e Coléstin Aoser che pubblicò a Regensburg nel 1783 *Die Pflichten des Seelorgans im Auszuge*.

Problemi analoghi a quelli affrontati per l'omiletica, Raurentrauch e i teologi a lui vicini dovettero incontrare per la questione della catechesi. Curiosamente l'abate benedettino di Brevnov-Braunau abbandonò tutta la tradizione catechistica tedesca, scoprendo "preziosi principi" invece nella tradizione francese. Egli raccomandò le opere di Bossuet, di Fleury, di Pouget e, significativamente di Mesengry (32). Anche Felbiger si richiamò espressamente a modelli francesi, tanto che si può affermare con Josef Müller, una diretta dipendenza del movimento catechistico austriaco della fine del Settecento dallo stesso francese (83). Solo il *Pastor bonus* di Opstraet ebbe una fortuna particolare come testo di catechismo proposto dalla *Pastoral-zeologie* giuseppinista. Era stato Opstraet, con la sua opera apparsa Meckeln nel 1689 e ristampata a Passau nel 1764, a contrariare la tesi, allora corrente, secondo la quale la predica aveva a trattare unicamente questioni morali, mentre alla catechesi toccava affrontare argomenti dogmatici (84). Egli vedeva lo specifico della catechesi nell'ingnamento e nell'apprendimento di principi della dottrina cristiana, e nella predica la tematica doveva o poteva essere del tutto dipendente dal catechismo. Ma ciò che dell'Opstraet piacque soprattutto ai maggiori esponenti del *Reformkatholizismus* austriaco e boemo fu l'immagine del sacerdote da lui proposta (85). Come Gesù, che aveva sacrificato la propria vita per le "sue pecorelle", così il "buon pastore" doveva sacrificarsi per il bene del gregge di anime a lui affittato. Il *pastor bonus* con intelligenza illuminata doveva preoccuparsi dei suoi fedeli, occuparsi del loro benessere fisico e spirituale con sponsabilità, diligenza, sobrietà, coscienza del dovere, amore del ordine: il bene del popolo soprattutto e in particolare dei fanciulli, i poveri e dei malati. E' un'ideologia quella del *pastor bonus* che vetta piacere anche a Giuseppe II. Nel giudizio di Konrad Baum-

gartner che ha studiato il *Priesterbild* in epoca tardo settecentesca tuttavia, l'immagine del parroco nella visione di Giuseppe II "è definita da un'etica più alta" di quella che solitamente gli viene attribuita, vale a dire di un comune impiegato dell'amministrazione statale. La catechesi e la predica dei principi del Vangelo erano essenziali all'"elevazione" della comunità e rappresentavano "un correttivo critico nei confronti della società" del quale l'imperatore doveva essere ben cosciente (86).

Alla corrente giuseppina dei teologi morali e pastorali cui abbiamo sopra accennato, appartiene anche Jan Marian Miksa (1754-1816), personaggio forse secondario per originalità di studi e per impostazioni di ricerca, ma che è assurdo ad una discreta notorietà, interessando gli studiosi, per essere stato il professore di teologia pastorale di Bolzano, e soprattutto per aver convertito agli studi teologici il giovinetto, che, sino ad allora, aveva manifestato propensione e sensibilità verso insegnamenti "laici" e filosofici (87). Lettore di "pastorale" dal 1786 Miksa era stato nominato professore ordinario di quella materia nel 1790 all'università Carlo-Ferdinando, così si chiamava allora, di Praga. La tesi, sostenuta da Miksa e che convinse Bolzano, come egli ricorda nella sua autobiografia (88), che convinse Bolzano, come egli ricorda nella sua autobiografia (88), a seguirne le lezioni, riguardava il postulato secondo il quale una dottrina è giustificata dal "beneficio etico" che essa comporta per l'uomo. Questa affermazione, rappresentò per il giovane studente di origine italiana "una luce che gradualmente distrugge tutte le tenebre che ancora rimangono" e lo confermava nel fatto che il problema teologico fondamentale non riguardava tanto o esclusivamente la Rivelazione divina, quanto piuttosto "l'edificazione morale" che un concetto religioso comportava per il credente. Nel corso di un paio di settimane di lezioni, Marian Miksa convinse Bolzano che il cristianesimo e in specie la religione cattolica erano "eine wahre göttliche Offenbarung und die vollkommenste aller Religionen haben" (89). Queste affermazioni di principio, che paiono proseguire la tradizione utilitaristica e pragmatica della cultura cattolico-illuminata austriaca e boema, non devono tuttavia farci perdere di vista le considerazioni che parallelamente Marian Miksa, e con lui tutti gli ambienti culturali ufficiali, proponeva sulla "eticità" della rivoluzione francese le cui ombre si allungavano minacciose sulle ter-

dell'impero. E' stato Josef Haubelt in un interessante studio, a mostrarci come l'atteggiamento etico del Mika, che pareva così sicuro, dicale nei suoi principi, si fermasse poi di fronte alle conseguenze politiche e sociali della Rivoluzione che si stava affermando in Francia (90), che per Mika avevano del "contagioso" e che i sudditi "obedienti e fedeli all'Altissimo Sovrano avrebbero respinto". Egli ammetteva la difesa da parte dell'uomo della propria esistenza e dei propri diritti, ma tale difesa non doveva contrastare con ben più importanti doveri, "perché la ribellione comporta di perdere sempre di più di quel che si vorrebbe guadagnare". Il problema politico e sociale doveva essere visto "all'interno" di una società nella quale l'uomo era attivo e nella quale avrebbe dovuto far opera di conversione di "elevazione". Gli importanti doveri cui faceva riferimento, erano quelli verso la patria "madre che ci ha partorito" e il sovrano "che provvede al nostro nutrimento, alla nostra educazione, al nostro benessere... noi dobbiamo amare i nostri sovrani. Non soltanto con obbedienza, ma anche con chiare manifestazioni di amore pieno di rispetto ed efficace" (91). Questo rapporto tra suddito e sovrano, di reciproco rispetto e di reciproci doveri, era venuto a mancare, a giudizio di Mika, nella società francese. Il prevalere dell'"avarizia" aveva fatto sì che enormi ricchezze fossero state accumulate da un solo "ceto", a scapito della maggioranza dei sudditi. Il rapporto tra uomo e uomo era venuto così ad essere "offeso", violato, e le conseguenze erano evidenti per tutti. E' notevole il fatto che Mika trascendesse in questa sua considerazione quelli che erano i limiti della sua prassi pastorale ed iniziasse quel discorso di critica sociale che Bolzano avrebbe più tardi ripreso ed allargato. Lo storico Frantisek Kuntar (92) collega la posizione ideologica di Marian Mika a quella prevalente all'epoca "felice... e indimenticabile del nostro re ed imperatore Giuseppe II" come ebbe ad affermare lo stesso teologo praghese (93), che ricordava ancora la patente di tolleranza del 1781 come espressione di "spirito di Cristianesimo", spirito che era mancato nei tempi passati, "tempi oscuri, tempi di intolleranza e di persecuzione, in cui si credeva, in tal modo, di servire Dio". Questi accenti illuministici, che collocano Mika e il suo pensiero al di fuori delle correnti austriache del cattolicesimo della Restaurazione, lo legano strettamente a quella che fu la formazione intellettuale di

Bolzano. E ad essa volgiamo ora la nostra attenzione (94).

Bernard Bolzano era nato il 5 ottobre del 1781 a Praga. Suo padre, originario di Nesso sul lago di Como, era un mercante d'arte. Sua madre, Cecilia Maurer, apparteneva ad una famiglia praghese piuttosto agiata di commercianti. Curiosamente nella famiglia Bolzano, a dispetto dell'attività paterna e della tradizione "mercantile" della famiglia della madre, prevalevano interessi spiccatamente culturali, spirituali e filantropici. Bernard Bolzano *senior*, ad esempio, si era preso cura personalmente dell'"orfanoitrofo italiano" di Praga; seguiva con costanza le lezioni universitarie di Sebdt; Gottsched e Gellert in particolare erano i suoi scrittori preferiti, ma era interessato a tutta la produzione dell'*Aufklärung*. Sua madre Cecilia era uno spirito profondamente religioso, e la religione sarà una necessaria consolazione per una donna come lei, che vedrà morire dieci dei suoi dodici figli. In casa Bolzano dovette regnare un'atmosfera "pedante e puritana" (95) di cui forse fu vittima il fratello più giovane di Bernard, Peter, grande promessa nel campo degli studi medici e morto in giovane età, che affermava sentirsi oppresso da quell'ambiente familiare tutto reso verso un interesse esclusivo per l'utilità ed il bene generale. Non è un caso che la lettura imposta dalla famiglia al piccolo Bernard sia il "Kinderzeitung" ispirato dal muratoriano e cattolico illuminato Kindermann. Dopo aver frequentato la scuola primaria tedesca di Tyn, Bernard viene iscritto nell'anno scolastico 1791-'92 al ginnasio piarista di Praga. Il tipo di esperienza educativa familiare continua in questa scuola improntata allo spirito illuministico, dove la formazione indirizza l'allievo ad essere cosciente che i suoi studi sono decisivi per la pubblica felicità e per l'interesse generale dello stato. Gelasius Dobner, rettore del collegio dei piaristi, era anche lo *spiritus rector* di questa scuola. Bernard Bolzano, con il piccolo appannaggio mensile concesso dai genitori, doveva provvedere all'acquisto dei libri che gli erano necessari per la scuola stessa; ma riusciva anche a comperare altri libri, come sappiamo da un suo piccolo libricino di conti, che teneva in casa. Acquistò le opere di Platone in tre volumi, e la descrizione della terra del geografo e storico illuminista Büsching (96). Amava soprattutto



interesse la lettura delle *Lettere cosmologiche* di Lambert, il *pro morale elementare* di Salzmann, i *Principia* di Newton, gli *Elements of Criticism* di Hume, le *Lettere sulla Rivelazione* di Hall, la *Logica* di Feder e la *Bestimmung der Menschen* dello Spalding. E non si può certo affermare che quelle letture siano rimaste senza eco nella successiva riflessione filosofica e logica di Bolzano. Criticismo di Hume, il concetto halleriano di rivelazione, l'effettiva morale del cristianesimo così cara ai neologi e a Spalding in particolare, l'empirismo di Feder e soprattutto la logica di Lambert, che per primo aveva sottolineato la funzione del metodo matematico, non solo nella dimostrazione, ma anzitutto nella ricerca e a definizione di alcuni concetti fondamentali "semplici" da cui ovvere per dare un impianto veramente scientifico alla filosofia il "calcolo logico", segnarono in profondo i primi momenti della nazione intellettuale e filosofica del Bolzano. Pare leggesse in I periodo, sempre affidandosi alle notizie dello Zeithammer, che il *Fedone* del Mendelssohn e che rimanesse suggestionato e prove dell'immortalità dell'anima e da quella ontologica dell'eterna di Dio che il filosofo di Dessau aveva proposto nella sua *ra* (109).

Nell'elenco delle sue letture del periodo universitario Bolzano porta anche i *Principi fondamentali delle scienze matematiche* gottinghese Kästner, testi di matematica e di astronomia wolffiana, opere di Eulero e molti classici latini, Shakespeare, Klopstock, alcune opere, che abbiamo già ricordato, in lingua italiana, lingua che egli studiava metodicamente dedicando ad essa un'ora al giorno. Terminati gli studi del corso di Filosofia si iscrive alla facoltà Teologia, resistendo al desiderio del padre, il quale voleva che il figlio, mettesse a frutto il suo talento per la matematica, e a quello dell'ossessor Gersner che lo voleva accanto come docente di matematica (110). L'influenza della madre, che lo vuole sacerdote, è determinante. Tuttavia Bernard non è sicuro della sua vocazione. Si ritiene fortunato che il nuovo ordinamento degli studi teologici stabilito l'*Hofdiakeret* del 29 gennaio 1791 (che sarebbe entrato in vigore il successivo anno accademico e lo sarebbe rimasto fino al 1850) preveda più lo studio presso il Seminario generale, sciolto alla

fine dell'anno accademico 1790, bensì presso la Facoltà di Teologia dell'Università di Praga, dove egli si iscrive nel 1800, con la prospettiva di quattro anni di studi. Questo lasso di tempo gli avrebbe permesso, almeno così si augurava, di mettere alla prova la sua propensione alla vita ecclesiastica e di superare dubbi ed incertezze. Intanto avrebbe continuato a vivere nella casa paterna.

La Facoltà di Teologia di Praga era strutturata rigidamente. Corsi e libri di testo erano identici a quelli delle altre facoltà teologiche dell' Austria e della Boemia. Nel primo anno si affrontava lo studio della storia "della Religione e della Chiesa", della letteratura teologica e della Patristica, in base al testo in lingua latina di Mathias Danemanayr (111). Altri argomenti erano le lingue orientali, le antichità ebraiche e lo studio dell'Antico Testamento: tra gli autori dei testi adottati merita ricordare il Michaelis, che insegnava ancora orientalistica a Gottinga (112), e l'ebraista Faber. Materie di insegnamento del secondo anno riguardavano l'esegesi del Nuovo Testamento e il diritto ecclesiastico; quelle del terzo la dogmatica, con il testo obbligatorio di Engelbert Klüpfel; e infine quelle del quarto ed ultimo anno, la teologia pastorale e la teologia morale. Per le lezioni di pastorale l'insegnamento era vincolato al testo di Franz Giffschütz uscito, e la cosa è significativa, in lingua ceca, a Praga nel 1789. Autore del manuale di Teologia morale era Ignaz Fabiani professore di quella materia presso la facoltà viennese di Teologia. Pur non appartenendo a quella corrente di "giuseppinismo ceco", individuata dallo Slavik, il Fabiani è un personaggio significativo dell'atteggiamento "morale" che la cultura teologica giuseppinista venne ad assumere nell'ultimo scorcio del Settecento e i cui valori vedremo ripresi ed elaborati nella riflessione bolzaniana sull'etica e sull'etica sociale in particolare (113). L'ideologia morale di Fabiani si trova compendiata in un piccolo volume, che egli pubblicò a Vienna nel 1789, dal titolo *Grundsätze der christlichen Sittenlehre allen Verehrern des gesunden Menschenverstandes und des äbchten Kristentums gewidmet*. Secondo il teologo viennese il cristianesimo non avrebbe potuto esercitare la sua influenza e la sua funzione salutare sugli uomini se non fosse andato incontro ai loro "bisogni naturali"; in tal senso occorreva quindi restaurare i principi razionali della morale cristiana, combattendo gli errori dei "casuisti, dei mistici e degli asceti fanatici"



pag. 23 della *Prefazione*). Ai falsi mezzi per giungere alla virtù, quali eccessiva severità nei confronti di se stessi, la mortificazione, la lausura, la bigotteria, egli opponeva quelli veri: la preghiera, l'esame di coscienza, il raccoglimento, la comunione, la lettura della Sacra Scrittura e dei libri di edificazione e infine la meditazione sulla morte. Se ritirarsi volontariamente a meditare è degno di un filosofo e di un cristiano, astrarsi del tutto da questo mondo e fare dell'eremitaggio o "una professione", non significa rendersi degni agli occhi di Cristo, in quanto non si viene a praticare la carità che è il vero fondamento del cristianesimo. Ostile alle "stregolate devozioni", ai pellegrinaggi superstiziosi, alle "benedizioni", Fabiani afferma, in contrapposizione con Giuseppe II che, anche le confraternite sono inutili, formando tutti i cristiani un'unica grande confraternita dell'amore attivo verso il prossimo (pp. 194 sgg., e pag. 197). Esattamente nella situazione ai tempi della chiesa primitiva, semplice e caratterizzata dall'amore reciproco di tutti i fedeli. Ritorno alla Chiesa imitativa significava anche ritorno alla Sacra Scrittura, da leggersi chiave razionale in quanto "perfetto" è l'accordo tra cristianesimo e ragione. Il decreto di Giuseppe II del 16 agosto 1781 che aboliva il canone relativo alla lettura della Bibbia, era salutato dal Fabiani come un fatto di eccezionale importanza: regola generale sarebbe stata da allora spiegare il Vangelo alla luce della ragione. Non c'era scia nel Nuovo Testamento delle abitudini assurde entrate ormai nella prassi devozionale dei fedeli, e neppure di credenze superstiziose irrazionali che condizionavano ancora la fede di moltissimi cristiani. E ancora Vangelo e ragione rappresentavano le fonti cui attingere per apprendere i principi e i valori della tolleranza, il prodotto più nobile della tradizione culturale della politica ecclesiastica e religiosa giuseppinista. Anche la morale biblica, per Fabiani, in opposizione a quella dei monaci e dei frati, si palesa favorevole al progresso materiale e alla cultura dello spirito; e testimonia della volontà divina di fare della virtù un mezzo sicuro per il raggiungimento della salvezza (pag. 124).

La teologia morale è, nel pensiero di Fabiani, un "insegnamento generale" sulla virtù, fonte di felicità per l'individuo e per il genere umano. Per troppo tempo essa è servita unicamente da ambito di discussione per la mistica, la dogmatica, la polemica e la "decretalisti-

ca isidoriana". La teologia morale è legata strettamente alla dogmatica, la quale ci illumina sulla portata della riflessione morale in rapporto all'altra vita. La rivelazione è senz'altro la fonte primaria della morale; ma tocca alla ragione controllare l'autenticità dei precetti rivelati, riconoscerne l'utilità, e deducendo dai precetti generali i doveri particolari. Ribadisce ancora, come aveva già detto, che gli esempi di uomini virtuosi riportati dalla Bibbia, e anche la tradizione patristica e quella successiva, devono essere sottoposti all'esame della ragione e al messaggio morale generale del Vecchio e del Nuovo Testamento. La cultura infine non genera sentimenti laici o pagani. Al contrario, l'*Aufklärung*, che è sinonimo di educazione della ragione, è il vero e necessario preambolo della religione (pag. 113).

La vera morale, dice dunque Fabiani, riposa sulle leggi naturali e sul precetto evangelico. Le prime ci inducono istintivamente ad una simpatia verso il genere umano e ad una aspirazione naturale verso la felicità. L'atteggiamento morale è una scienza quindi che guida le nostre libere azioni in funzione della felicità. La virtù non è necessaria in se stessa, ma in relazione alla felicità degli uomini i quali possiedono una dignità, un "sentimento morale" che rende loro chiara la coscienza della loro natura morale.

Diebolt ha sottolineato giustamente (114) che una tale impostazione del problema della morale, facendo leva in maniera eccessiva sul concetto dell'interesse naturale che l'uomo ha nei confronti del raggiungimento della felicità, non poteva portare ad un serio approfondimento del concetto cristiano del dovere. Il problema della teodicea veniva del tutto evitato. L'eudemonismo imperante nel pensiero di Fabiani comportava un totale disinteresse nei confronti della natura e degli attributi assoluti di Dio, per cui l'uomo si trovava a non aver doveri a tale riguardo. Tutto era visto in funzione della felicità. Lo stesso culto non rappresentava altro che una manifestazione di fede nei confronti dell'infinita perfezione di Dio, e di rispetto per la sua grandezza e la sua bontà. La religione era vista esclusivamente in funzione e al servizio dell'umanità, garanzia della pubblica felicità e del benessere generale, e in tale veste essa rappresentava il più gran bene dell'umanità (pp. 48 e 59). Ma Fabiani è troppo buon giuseppinista (115) per non riconoscere allo Stato una funzione positiva nella realizzazione della felicità dell'uomo. Allo Stato

occa individuare e scegliere i mezzi più opportuni per assicurare felicità e benessere generali: in questo senso l'organizzazione della carità è una funzione essenziale dello stato. E non è difficile in queste considerazioni rilevare una allusione, che si accompagna ad un giudizio positivo, all' "Istituzione per i poveri" che Giuseppe II aveva in quegli anni creato.

Traendo le conclusioni sia dal *cursus studiorum* teologici che Bernard Bolzano ebbe a seguire, sia in particolare dal testo di Ignazio Lubiani di Teologia morale, allora materia "principe" e fondamentale della facoltà, possiamo affermare che gli studi erano improntati a uno spirito razionalistico-illuministico, ed educavano e indirizzavano i futuri sacerdoti verso una nuova concezione dei rapporti tra religione e Chiesa da una parte e politica e Stato dall'altra (116). Nei primi anni dell'Ottocento l'ideologia giuseppinista sembrava ancora prevalere nel campo dell'educazione e della formazione sia del "cittadino" che del sacerdote. Ciò era dovuto al fatto che i docenti erano stati educati ed erano cresciuti nello spirito dell'illuminismo austriaco e del riformismo teresiano-giuseppino. E allo stesso modo i testi di testo risentivano, o erano ancora prodotto della cultura illuministica, e per quanto riguarda i trattati teologici che Bolzano dovette studiare, di quel *Reformkatholizismus* che tra suggestioni musicali e giuseppiniste e volontà di riforma giuseppinista, si era andato sviluppando nell'ultimo quarto del Settecento.

Come abbiamo già accennato, Bolzano seguì i corsi di teologia storica di Marian Mika, il quale ebbe sul giovane una influenza terminante, trasmettendogli una sensibilità tutta particolare per musicale "pratica" e per i problemi che essa comportava.

Il Bolzano, accompagnò lo studio delle materie obbligatorie del corso di teologia, come già aveva fatto durante il triennio di filosofia, con la lettura di opere che lo affascinarono e destavano la sua curiosità intellettuale e il suo entusiasmo. Approfondì la sua conoscenza di storia religiosa attraverso la lettura dei volumi della *Historia religionis* dello Schmalzius; si dedicò allo studio del greco e delle lingue orientali, dell'archeologia, dell'italiano e della lingua francese, alla storia naturale; seguì lo studio dei problemi inerenti l'ermetica, distraendosi con la lettura delle orazioni ciceroniane, dei *logoi* di Erasmo e della rivista "Kinderefreund" (117). Sappiamo

anche ad esempio, che il periodo di vacanza dall'1 settembre al 15 ottobre 1802, oltre che alle solite occupazioni ed interessi, fu dedicato in particolare dal Bolzano alla lettura della *Théorie des fonctions analytiques* del Lagrange e alle opere filosofiche di Reinhold, Kant, Buhle e Garve (118). Tuttavia la preparazione filosofica e teologica cui era giunto, non riusciva ancora, come confessava nella sua autobiografia, ad offrire risposte valide alle domande, ai problemi, alle questioni che lo tormentavano e assillavano. Non riusciva a convincersi circa la *Wahrheit* e la *Göttlichkeit* della religione cattolica e neppure di quella cristiana in generale; non riusciva ancora a liberarsi dalla confusione che gli veniva da insegnamenti della chiesa, e della tradizione, che gli parevano contraddittori e incompatibili con la ragione. Questo suo stato d'animo lo spingeva a ricercare una sua propria strada, un proprio procedimento, un proprio metodo per scoprire e capire i fondamenti della Rivelazione. Fu un'indicazione di Jan Marian Mika, alla quale abbiamo accennato, sulla utilità morale della religione, a persuaderlo che, come scrisse più tardi, la religione cattolica "era la vera rivelazione divina e la più perfetta delle religioni", e a convincerlo ad imboccare la strada del sacerdozio. Ma già allora egli pensava piuttosto ad un insegnamento ginnasiale o ad un incarico universitario e non ad un'attività di tipo eminentemente pastorale (119).

Consigliato dal professor Marian Mika, Bolzano si presentò il 24 giugno 1804 candidato al concorso per un posto di catecheta presso l'Università di Praga oppure presso uno dei ginnasi della città. L'esame ebbe luogo il 23 agosto di quello stesso anno. L'*Absolutorium* è datato una settimana più tardi ed è firmato dallo stesso Marian Mika allora produttore di facoltà. Bernard Bolzano ha risposto *emmeniter* su tutte le materie e gli argomenti affrontati nel corso dell'esame. Riguardo al suo *curriculum* vien scritto che ha partecipato *diligentissime* a tutti i corsi della facoltà teologica, e per ciò che concerne la sua condotta si afferma che egli *mores legitibus academicis conformes exhibuit* (120).

Il 17 aprile del 1805 otteneva il dottorato in teologia, e due giorni più tardi gli veniva conferito l'incarico di Scienza della Religione all'Università di Praga.

Gli ultimi mesi, prima della laurea e della nomina a professore di

la vita” di ispirazione wolffiana e gottschediana proposta dallo  
 br nelle sue lezioni praguesi. Era fermamente convinto già allora  
 : il progresso e la pubblica felicità potessero essere unicamente  
 ndati su una coscienza “scientifica” della realtà materiale e spiri-  
 tale dell'uomo. Perciò era favorevole anche allo sviluppo delle  
 enze naturali, che avrebbero dovuto avere una funzione decisiva  
 nella lotta per lo sviluppo economico e per il progresso sociale  
 la Boemia. La sua era una lettura tutta particolare del messaggio  
 olitico” e “sociale” della filosofia di Leibniz e di Wolff che pure  
 i aveva mediato attraverso le lezioni di Seibt (127). E altrettanto  
 portante, nella originale prospettiva filosofica che Bolzano veniva  
 borando, era il pensiero critico kantiano. Lo giudicava pensatore  
 issimo ed onesto, e confessò che gran parte degli stimoli intellet-  
 ili gli erano venuti dalla riflessione sulle opere di Kant (128). Gli  
 ntestava il “soggettivismo” celato nelle sue dottrine sulla cono-  
 nza, il “giudizio a priori”, e rifiutava il suo formalismo etico.  
 poi aveva una istintiva, pervicace avversione per quei sistemi filo-  
 fici postkantiani che avevano sviluppato il “soggettivismo” del  
 nsatore di Koenigsberg. “Chiacchieroni incoscienti” erano defi-  
 i gli idealisti Fichte, Schelling ed Hegel; giudizio certo eccessivo  
 i giustificabile in un pensatore come Bolzano tutto teso ad inserirsi  
 a proseguire una tradizione squisitamente razionalistica.

Con queste idee e con questa impostazione intellettuale Bolzano  
 zio la sua attività di docente e di “catecheta domenicale”. Nel  
 ve torno di poche settimane i suoi discorsi di edificazione diven-  
 ro un avvenimento quasi mondano nella Praga della prima Restau-  
 zione. I suoi studenti, i suoi ex studenti, ma anche intellettuali,  
 chi borghesi, membri del clero della capitale ed anche gente co-  
 me, seguono con passione le sue prediche. E' un successo che  
 menterà in maniera straordinaria con il passare degli anni. I temi  
 e affronta nelle sue *Erbauungsreden* erano solitamente di caratte-  
 etico-sociale, culturale e, naturalmente, religioso. Non aveva paura  
 affermare che il progresso non doveva fermarsi, e che esso consi-  
 va nella creazione di un migliore ordine sociale; e neppure temeva  
 giustificare la lotta contro i tiranni pur con il rischio di sacrificare  
 propria vita. Ma erano la persuasione e il progresso culturale le ar-  
 che egli proponeva ai suoi ascoltatori, anche ai nazionalisti cèchi

e tedeschi che allora incominciavano a fronteggiarsi con atteggiamen-  
 ti che rasentavano il fanatismo. Bolzano esortava a non rincorrere  
 in quegli errori che avevano caratterizzato i tempi delle lotte religio-  
 se. Il fanatismo era il peggior nemico della ragione. E a proposito di  
 essa gli riusciva molesto che la filosofia idealistica tedesca l'avesse  
 del tutto abbandonata. In un suo discorso di edificazione del 1817,  
 rivolgendosi ai suoi ascoltatori affermava: “Non vi pare proprio che  
 tutto il pensiero limpido e razionale della filosofia tedesca sia scom-  
 parso dalla Germania? Quegli stessi dotti che si occupavano delle  
 scienze più serie, che contribuivano alla saggezza del mondo, non  
 sono presi ora in massa da quello spirito confusionario che investe  
 concerti e conseguenze delle loro osservazioni inesatte, audaci solo  
 nell'energia con la quale vengono proposte e che rendono così nau-  
 seanti i loro scritti?” (129).

A chi sosteneva l'eterodossia delle sue affermazioni Bolzano ri-  
 spondeva nelle sue prediche spiegando che il fondamento vero della  
 religione era l'agire, l'operare per il bene comune; e che d'altronde  
 gli era possibile dimostrare per via razionale che la religione cattoli-  
 ca era in questo senso la migliore e per tanto la vera religione. E'  
 evidente che il razionalismo ed il pragmatismo di Bolzano si scontra-  
 vano con le dottrine tradizionali della Chiesa specie riguardo la Fe-  
 de e la Rivelazione. Inoltre le suggestioni, se pur accennate, sul con-  
 cetto di comunità sociale e di Stato contrastavano sempre di più con  
 la politica di restaurazione e di conservazione che si veniva affer-  
 mando a Vienna. In una sua raccolta di *Erbauungsreden* pubblicata  
 nel 1813 (130) e dedicata all'amico, nonché direttore della Facoltà  
 Teologica di Praga Milo Grün, vengono rilevati, dai circoli imperiali,  
 alcune frasi che inneggiano alla costituzione quale mezzo migliore  
 per un progresso civile e per il benessere generale del popolo. Sono  
 frasi che indispettiscono l'imperatore, al quale sono state immediata-  
 mente segnalate, e che è già irritato per il fatto che Bolzano, protetto  
 dall'arcivescovo di Praga di scuola giuseppinista, non aveva adottato il  
 testo di scienza religiosa di Jakob Frint, docente di quella materia  
 a Vienna e per di più cappellano di corte. Nel 1819 Francesco I or-  
 dina che si apra un processo contro Bolzano per le idee espresse  
 nelle sue lezioni e nelle sue prediche festive (131). Il processo è di  
 breve durata. Il 24 dicembre 1819 Bolzano viene allontanato dalla

tedra e gli viene proibita ogni attività di ricerca e di insegnamento. i viene impedita anche la sua attività di assistente presso l'osservatorio astronomico di Praga. Gli viene concessa una "rendita di gratia", che tuttavia gli è insufficiente per vivere. L'imperatore e i circoli ufficiali della chiesa cattolica viennese impongono anche il processo per eterodossia, che si protrarrà sino al 1825. Bolzano ne uscì assolto. La sua dichiarazione finale di fronte ai giudici si chiude in questa affermazione: "E per tanto non posso pentirmi di aver opagato questo insegnamento e queste idee; e non potrei ritrarre senza peccare a mia volta contro la nostra santa religione" (132). Il processo fece molto scalpore negli ambienti culturali e studenteschi di Praga. L'arcivescovo Chlumčanský, che apparteneva alla vecchia guardia giuseppinista, fece di tutto pur di salvarlo dalla *Klosterzucht*, pena prevista in caso di condanna. L'ormai anziano, ma sempre più autorevole Dobrovský prese pubblicamente le sue difese; come pure fecero i letterati Kamarýt e Čelakovský. Le due famiglie nobili dei Chotek e dei Czernim, tra le più influenti e prestigiose della Boemia, dispiegarono le loro ascendenze e il loro credito per favorire l'assoluzione del Bolzano (133). Anche a Vienna intellettuale ormai famoso come Bartholomäus Kopitar, che era stato tra l'altro un allievo del Dobrovský, fa conoscere ai suoi corrispondenti in tutta Europa le idee e la penosa situazione del pensatore praghese. Le lettere conservate alla Biblioteca Nazionale di Vienna sono una eloquente testimonianza dell'attività di Kopitar a favore del Bolzano (134).

La persecuzione nei confronti di Bolzano colpì anche i suoi migliori allievi, in particolare Michael Josef Fesl, professore di teologia a Litoměřice, il quale viene accusato di "reati contro lo stato", portato a Vienna. Nel giudizio del Winter, si tentava di battere in breccia il *Prohibitionsismus* austriaco, razionalista, pragmatico, legato idealmente con l'esperienza giuseppina (135). Confortano e interpretazione il tono e gli argomenti addotti dal Nunzio Apostolico a Vienna Leardi, in una serie di rapporti, conservati presso l'archivio Vaticano, sul Bolzano, sull'estendersi della sua influenza rituale, e sulla situazione religiosa in generale in Boemia. Facen- riferimento alle *Erbauungsreden* del Bolzano pubblicate nel '13, Leardi nel luglio del 1819 scriveva a Roma: "Il libro non mi è no-

to, ma bensì mi è nota la pessima dottrina che insegna pubblicamente con riscaldamento delle teste dei suoi allievi, con alcuno dei quali ho discorso ... — e aggiungeva — Mi riservo a dare più precisi ragguagli sullo stato della religione in Boemia che in generale è lacrimosissimo per la miscredenza e per la vita libertina di moltissimi Ecclesiastici e di una gran parte del popolo" (136). Pochi mesi più tardi ancora il Leardi si compiaceva che "Maestà Sua di Suo proprio moto senza udire i soliti consiglieri ha rimesso quel professore privandolo della carica ossia della cattedra e così lo ha posto fuori di pericolo di esaltare le teste dei giovani studenti in pregiudicio gravissimo della religione" (137). Ma le sue preoccupazioni sulla diffusione delle perniciose idee di Bolzano non tendevano ad affievolirsi. Il 22 gennaio del 1820, riferendosi al professor Weinrit che era succeduto a Frint nell'insegnamento di scienza religiosa all'Università di Vienna, scriveva: "Il signor Weinrit professa di avere sentimenti cattolici, ma non ha difficoltà di asserire che la lettura del libro del signor Bolzano gli ha confuso la testa. Si assicura che verrà rimesso dalla cattedra che copre" (138). E quattro anni più tardi, il 27 novembre 1824, si rallegrava che "S.M. ha dato una nuova prova degli ottimi sentimenti che lo animano nel bene della religione. Il professore di Metafisica di questa università L. Rembold deciso deista che da molto tempo insegnava una dottrina del tutto contraria alla rivelazione è stato deposto dalla sua carica per espresso suo ordine". Rembold, come Bolzano, Fesl e Weinrit era indicato, ci fa rilevare Winter, come uno degli esponenti più pericolosi di quel *reform-katholischen Bewegung* che si riallacciava al giuseppinismo e che tanta influenza aveva ancora in Austria e in Boemia (139). E che il pericolo di questo movimento di riforma religiosa fosse ritenuto, oltre che teologico-dottinale anche politico ci è dato sapere da un'altra importante relazione che il Leardi inviò in cifra a Roma nel 1821: "Nella inquisizione fatta, e che continua tuttora, per ordine di S.M. sulle dottrine della diocesi di Leitmeritz si è venuto a conoscere, che le dottrine perniciose in materia di religione e di Stato sono diffuse in tutta la Boemia ed in Praga specialmente, ove è in grande riputazione il professor Bolzano, che non ha subito altra pena dei suoi noti trascorsi oltre quella della destituzione; pena che gli è ora tantomeno sensibile essendo stato di recente accolto da uno dei pri-

ari signori di Praga per precettore dei suoi figli (140). Oltre i principi liberali in materia di governo sono state insegnate dottrine destrabli contro la dignità di Nostro Signor Gesù Cristo e la necessità della grazia. Mi viene assicurato che esistono prove autentiche di tanto sopra nelle mani di Sua Maestà. Colla più alta meraviglia si serva l'indolenza di Mons. arcivescovo di Praga nel non essersi oposto alla propagazione di sì ree dottrine nella stessa residenza della sua Metropoli. Il carattere di questo prelato è generalmente ritenuto debole: ed egli è poi circondato da persone destre, che lo idano facilmente al male, quantunque egli per sé non abbia care intenzioni. Si crede da persone savie, che sarebbe di un ottimo fatto, che la S.tà di N.ro Sigr.e, nel grave rammarico che devono arcargli le notizie di errori dannosissimi contro la fede, diffusi in cemia ed in Praga, e non avendoli Mons.r arcivescovo portati lui asso alla sua cognizione, come era suo dovere, eccitasse la vigianza di Mons.r arcivescovo a più energica condotta, non potendo edere che un arcivescovo con indolenza possa vedere, mutolo ed operoso, la zizania sparsa nel suo grege. Siccome poi gli errori arsi in Boemia riguardano non meno la fede, che lo Stato perciò crede, che potrebbe riuscir grato a S.M. che il supremo capo della Chiesa si unisse a lui per combatterli... e crederci che in questa occasione Sua Santità potrebbe leggermente e indirettamente toccare la necessità d'esser zelanti nella nomina de' vescovi degli Stati austriaci; molti de' quali non mostrano tutto lo zelo che dovrebbero" (141).

La restaurazione politica e la reazione cattolico-romana si trovano d'accordo nel giudicare il giuseppinismo e la cultura ad esso collegata, come uno dei mali che più avevano contribuito alle difficoltà politiche, giuridiche ed amministrative che il governo di cenna si trovava ad affrontare. Ancora nel 1834 il successore del ardi, il nunzio Ostini, riferiva in questi termini un colloquio avuto con il Metternich: "Ne' scorsi giorni in una delle lunghe confidenziali conferenze, che soglio avere col prelodato, incomparabile Sr. incipe di Metternich, discorrendo delle cause delle attuali rivoluzioni, mi diceva egli, la rivoluzione ha incominciato sotto Luigi XIV. resti ha distrutto l'antico sistema amministrativo introducendo un solutismo dispotico; i filosofi hanno dato in testa alla religione e

Giuseppe II ha dato in testa ed alla buona amministrazione ed alla religione. Oh il male che ha fatto Giuseppe II! Sono pochi anni, proseguiva il Sr. principe, da che mi occupo dell'interna amministrazione di questa Monarchia, giacché prima mi interessava solamente delle relazioni esterne. Ora che me ne occupo ne vedo le piaghe sì per rapporto al sistema politico che per rapporto al sistema religioso. Conosco che cosa debba farsi pel politico, ed in riguardo alla religione convengo pienamente con voi, che bisogna sciogliere la Chiesa dai legami in cui trovassi avvinta, e mettersi perfettamente d'accordo colla S. Sede. Voi però, continuava il Sr. principe, che ora ben conoscete lo stato di questa monarchia, converrete meco, che l'imperatore, il quale ha ben conosciuto lo stato delle cose e che ha decisa volontà di riformarle nel senso ora esposto, non trova istromenti che secondino le sue mire, e che eseguiscano i suoi ordini. Dopo l'insanguamento Gioseffino, che si è qui stabilito da un mezzo secolo (proseguiva egli con quella sua solita libertà con cui francamente mi parlava) voi vedete che tutti i Dicasteri, le Reggenze, le Cancellerie, i pubblici funzionari, i consiglieri, tutti ne sono infetti. Se l'imperatore facesse un colpo di Stato si troverebbe isolato; tutti lo disapproverebbero ed eleverebbero forti grida e la rivoluzione potrebbe impadronirsi per trasportarsi anche in questa Monarchia" (142).

Bernard Bolzano fu una delle prime e più illustri vittime del processo di reazione e di restaurazione in Austria. Il 31 agosto del 1826 egli fu posto sotto la sorveglianza della polizia. La paura era che gli arti del processo venissero pubblicati all'estero, come minacciato da un gruppo di sostenitori del Bolzano, i quali avevano, nel periodo "Hesperus", di tendenze liberal-cattoliche, un notevole punto d'appoggio. L'"Hesperus" era stato fondato a Brno nel 1809; nel '13 era stato trasferito a Praga e nel '19 definitivamente a Stoccarda, in quanto si riteneva impossibile continuarne la pubblicazione in Austria (143). Bolzano aveva comunque promesso all'arcivescovo Chlumčanský che non avrebbe collaborato in alcun modo a questa iniziativa. Destino volle che a capo del servizio di sorveglianza di Bolzano, e del suo allievo Fesl, chiuso in un convento, fosse messo tal Vinzenz Fiebrich, entusiasta discepolo giovanile di Bolzano, che aveva fatto carriera nella polizia. La sorveglianza fu pertanto poco ossessiva e il Bolzano, costretto nel '20 ad abbandonare gli studi teo-

ici, aveva ripreso quelli di matematica, di logica e di scienze, che fra parte non aveva mai del tutto abbandonato. Negli anni dal 10 al 1820 aveva infatti pubblicato una serie di importanti lavori a Praga e a Lipsia e alcuni contributi per la "Società Reale Boema le Scienze" (144). Dieci anni di studio, profondo ed appassionato dal 1820 al 1830 lo portarono, nonostante una salute cagionissima, dovuta ad una malattia polmonare, alla stesura della *Wissenschaftlehre*, la sua dottrina della scienza che è rimasta il suo capolavoro in campo logico e scientifico. Dovette attendere sette anni trovare un editore: il volume fu stampato al Sulzbach in terra tedesca nel 1837. Nel frattempo aveva pubblicato l'*Atlanasia* (Sulzbach 1827), un volume sui fondamenti dell'immortalità dell'anima che sarebbe stato ristampato nel 1838, unica opera del Bolzano che, sebbene, ebbe l'onore di una seconda edizione. L'opera, che dal punto di vista filosofico si poneva criticamente nei confronti della dottrina kantiana in materia, era stata occasionata dalla morte della sorella di Anna Hoffmann, una donna di spirito elevato, di grande cultura e sensibilità, che si preoccupò, dopo la morte della madre di lui, di curare le sue sorelle, della salute e spesso delle necessità materiali del filosofo. Dal 1822 al 1831 Bolzano trascorse primaveri estivi a Thiechobus, residenza campestre del marito della Hoffmann sud della Boemia, e che il filosofo soprannominò *Friedenthal*, val della pace. Con la Hoffmann, la sua *Lebenspartnerin*, egli discusse dei suoi problemi e delle sue ricerche guadagnando "in chiarezza del suo buon senso" come ebbe a scrivere (145). La Hoffmann, oltre ad occuparsi del suo benessere, sbrigava la sua corrispondenza, scriveva e corregeva i suoi manoscritti. L'importanza di questa donna per Bolzano, dal punto di vista psicologico, fu determinante per il suo sviluppo degli studi. In casa Hoffmann Bernard ritrovava pace e serenità: il marito, i figli di Anna lo trattavano con molto affetto e lo aiutavano, oltre che guida spirituale, un membro della famiglia. Bolzano trascorreva l'inverno a Praga tra biblioteche, amici ed allievi, e quali emergeva il giovane Pihonský. Dal 1831 la famiglia Hoffmann è costretta per motivi finanziari ad abbandonare la residenza di Praga ed a trasferirsi definitivamente a Thiechobus. Bolzano li segue. Era sua intenzione, dopo la *Wissenschaftlehre* scrivere un'opera sui fondamenti filosofici della matematica. Questo piano di lavoro

ebbe a soffrire per la lontananza di Bolzano dalle biblioteche praghensi, alla quale non riuscirono a supplire interessamento e buona volontà dei discepoli praghensi con i quali tuttora intratteneva una nutrice sima corrispondenza ed un intenso scambio di libri. Per iniziativa di alcuni suoi allievi, esce nel '34 il *Lehrbuch der Religionswissenschaft* (146), raccolta imperfetta, e politicamente intempestiva, di alcune delle lezioni che il Bolzano aveva tenuto durante gli anni di insegnamento universitario. Nuove preoccupazioni e nuovi fastidi si prospettano per il Bolzano, la cui opera, anche se uscita anonima, a firma di un "ex maestro di religione" gli viene immediatamente attribuita e risveglia l'attenzione nei suoi confronti da parte del governo austriaco e del nunzio pontificio a Vienna, già preoccupati per il largo diffondersi delle teorie hermesiane. L'invitato papale Capaccini, che attraversa l'Austria e la Germania con il compito di rilevare lo Stato della religione in quelle terre, definirà il filosofo di Praga "il pessimo peccatore Bolzano" e collocherà le sue idee vicino a quelle, altrettanto pericolose, dei protestanti liberali e di Hermes (147). Nonostante fossero state messe all'indice, le opere di Bolzano, queste "perverse Bolzani scripta", continuavano a circolare e ad essere lette. Il capo della polizia a Vienna conte Sedlnitzký si rivolse all'*Oberstburggrafen* Karl Chotek per sapere come si era giunti alla pubblicazione della *Religionswissenschaft*. Il conte Chotek, che seguendo la posizione assunta dalla famiglia, prese le difese di Bolzano, rispose che il pensatore non era implicato direttamente e tantomeno indirettamente nella pubblicazione del libro e viveva ritirato a Thiechobus evitando ogni polemica e discussione. Da Vienna si prospettò allora la possibilità che l'autore fosse uno dei suoi allievi e per lungo tempo Bolzano e discepoli vissero con la paura di perquisizioni e di interrogatori. Se si salvarono, come annota ancora il Winter, fu perché in quel periodo si stavano esasperando i contrasti tra Kolowrat e Metternich, tra i tardogiusseppinisti protoliberali ed i sostenitori della restaurazione "austro-cattolica" (148).

Nel 1842 muore Anna Hoffmann. È un grave colpo per il filosofo, che non riuscirà a superare la perdita di questa donna "nobile e materna". La tubercolosi che lo affligge peggiora quasi di colpo. Torna a Praga e va a vivere nella casa del fratello che, come il padre, fa il mercante d'arte. Il suo interesse primario rimane la ricerca sui fon-

amenti filosofici della matematica, ma non disdegna, in questi ultimi anni della sua esistenza, di rimmergersi nelle sue riflessioni teologico-religiose. L'opera di pacata e serena controversia polemica con amico e teologo Stoppani *Sulla perfetibilità del cattolicesimo*, pubblicata a Lipsia nel '45, l'*Esame della filosofia di Georg Hermes*, uscita a Sulzbach nel '40, e altri lavori di carattere religioso che andremo considerare, testimoniano di questo suo mai sopito interesse per le questioni teologiche. C'è da rilevare un certo suo disappunto, un senso di delusione per il fatto che le sue opere passino quasi del tutto inosservate. Gli è che il suo pensiero vien bollato come "preheleiano", financo "pre-kanitiano", "irrimediabilmente antiquato" i suoi contemporanei, che non potevano ancora comprendere le novità insite nel suo approccio alla riflessione filosofica, logica e religiosa, che nelle sue polemiche metodologiche, rimaneva ancora legata ad una filosofia pre-idealista (149).

Negli ultimi anni di vita è estremamente attivo con relazioni e onore nella "Società Reale Boema delle Scienze" della quale era membro ordinario dal 1815. Con Pflhonský lavora ai *Paradossi del finito* (150). Cerca altri giovani collaboratori che lo aiutino a porre a termine la sua ricerca sulla filosofia matematica. Dal '46 in poi è vicino Robert Zimmermann, che diverrà uno dei filosofi eminenti nel mondo accademico austriaco nella seconda metà dell'Ottocento (151). Ma questo *Herzensjunge*, questo giovane di cuore come chiama Bolzano, se mostra un talento formidabile per la filosofia, poco portato per la matematica. Lavorerà con Bolzano alla *Monologia* di Leibniz e avrà il privilegio, dopo la morte del filosofo pratese, di avere in eredità tutti i manoscritti matematici del Bolzano, e passerà all'Accademia delle Scienze di Vienna e che saranno donate alla Biblioteca Nazionale della capitale austriaca.

Quando scoppia la rivoluzione del 1848, gli ambienti politici e culturali praghensi pensano immediatamente a Bernard Bolzano: vogliono quale delegato del Comitato Nazionale nella deputazione che deve trattare a Vienna con il governo centrale. Tutti i rappresentanti più illustri del movimento nazionale sono stati in contatto o comunque influenzati dal pensiero di Bolzano. Del conte Leo Thun viene già detto. Frantisek Palacký aveva letto in casa del Bolzano la minuta della sua storia della Boemia, chiedendo aiuto e consi-

glio per una corretta comprensione dei fenomeni religiosi, in particolare dell'Ussitismo, che avevano caratterizzato la storia ceca, Karel Havlíček aveva abbandonato il seminario nel '42 sotto l'impressione del contrasto tra la dottrina cattolica della restaurazione e il cattolicesimo illuminato e razionale del Bolzano, diventando, non a caso, uno dei più seguiti giornalisti liberali del '48 (152). Il vescovo di Praga Schrenk, allievo di Bolzano, officiò un *Te Deum* per la nuova epoca di libertà che si apriva con gli avvenimenti di marzo.

Ma Bolzano è spaventato dalla rivoluzione e si tira indietro. Non lo conforta neppure il fatto che la sua persona possa rappresentare un tramite ideale per la pacificazione tra cechi e tedeschi, i due gruppi etnici che si contendono la supremazia in Boemia. Odiava la violenza e la lotta armata. *Aufklärung*, tolleranza, persuasione sono le sole armi con cui vorrebbe combattere. Non permette che venga pubblicata la sua utopia sull'*ottimo stato*, della cui stesura erano a conoscenza i suoi discepoli e che pur auspicava la costruzione di uno stato democratico e repubblicano. Era questa un'opera alla quale lavorava da parecchi anni. Presentata per la prima volta nel 1831 alla signora Hoffmann quale regalo di compleanno, era stata corretta, ritoccata, reimpostata e riscritta: del 1846 è la redazione definitiva. Possiamo ritenere il suo diniego legato alla forma di esasperato nazionalismo che i moti quarantotteschi avevano assunto. Egli aveva sempre lottato per ideali e per valori superiori a quelli per i quali si stava combattendo. Era apparso subito evidente agli occhi di Bolzano che non si stava mirando ad un nuovo ordine sociale. Progresso, bene comune e pace gli parevano valori estranei al cuore dei rivoluzionari che pur gli erano amici. Manderà una copia manoscritta della sua utopia al Thun che gli aveva allora offerto una piccola rendita, sottolineando i passi nei quali si contestavano e si ricusavano i diritti e i privilegi della nobiltà. Thun non se la prese a male, tanto che i rapporti tra i due rimasero ottimi: Bolzano lascerà al conte in eredità la sua biblioteca in segno di stima e di considerazione (153).

La biblioteca, donata dal Thun al *Wendische Seminar* di Praga, è passata nel 1921 alla Biblioteca Universitaria di quella città dove tutt'ora è conservata.

Con l'inizio di giugno si chiudeva a Praga l'esperienza rivoluzionaria (154). Poco più tardi lo stesso destino toccava a quella viennese.



## NOTE

“ubriacatura di libertà”, come l’aveva definita Bolzano, venne soffocata nel sangue. Debilitato dalla malattia, stanco e deluso, anche spiritualmente, Bolzano si spegne il 18 dicembre 1848. Per essere utile all’umanità anche dopo la morte, dona il suo corpo all’Istituto di anatomia dell’università. Ai discepoli ed agli amici, oltre le sue “sciocchezze” personali, lascia in eredità dei programmi, con dedica, per il lavoro e le loro ricerche future.

(1) Cfr. il capitolo finale *Le conseguenze della pace* del volume di JOSEF V POLIŠENSKÝ. *La guerra dei Trent’anni*, Torino 1982, pp. 313-327. Sulla fine dell’epoca del *Temo* cfr. JOSEF KOČI, *Česke národní obrození*, Praha 1978, il capitolo primo pp. 9-104.

(2) Per una rassegna bibliografica degli studi sulla storia culturale del Settecento in Boemia rimando a GIUSEPPE RUTTO, *L’illuminismo boemo. Bilancio degli studi recenti*, in “Rivista storica italiana”, XCI, 1979, pp. 510-526.

(3) Cfr. EDUARD WINTER, *Barock, Absolutismus und Aufklärung in der Donaumonarchie*, cit., pp. 111-112.

(4) Cfr. M. VOLF, *Organizační vývoj Vlastenecko hospodářské společnosti, Praha 1967*; sulle accademie culturali e sulle società economiche boeme vedi anche J. BERAN, *O poměru mezi Účenou společností a Hospodářskou společností před rokem 1788*, in “Sborník Historický”, 1962, pp. 241 segg.; e V. URPUŠ, *Osvícenství a ekonomické ideologie v Čechách*, Praha 1969.

(5) Lo studio di JOSEF HANZAL, *F.A. Sporck a počátky osvícenství v Čechách*, in “Sborník Historický”, 1977, pp. 45-83, ha rinnovato la storiografia sul “mecenato barocco” ferma ancora all’opera di H. BENEDIKT, *F.A. Graf v. Sporck. Zur Kultur der Barockzeit in Böhmen*, Wien 1923. Cfr. anche E. WINTER, *Barock, Absolutismus... ecc.*, cit., pp. 127 segg.

(6) E. WINTER, *Barock, Absolutismus...*, cit., p. 128.

(7) Cfr. R. AUTY, *Czech and slovak thought in the second half of the Eighteenth Century*, in *Le mouvement des idées dans les pays slaves pendant la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle. Actes del colloquio slavistico tenuosi ad Uppsala il 19-21 agosto 1960*, Roma 1962, pp. 137-158.

(8) E. WINTER, *Barock, Absolutismus...*, cit., p. 117.

(9) *ibid.*, pp. 120-121.

(10) E. WINTER, *Muratori e i paesi della Corona Boema*, in *La fortuna di L.A. Muratori. Atti del Convegno Internazionale di Studi Muratoriani*. Modena 1972, Firenze 1975, pp. 259-264.

(11) Sullo Ziegelbauer vedi JOSEF VRATISLAV MONSE, *Elogium historicum Magnoddi Ziegelbaueri*, nelle sue *Infulae doctae Moraviae*, Brno 1779, ancora fondamentale per la conoscenza della vita e delle opere dello storico ceco. Ma cfr. anche ZDENĚK ŠIMĚČEK, *Počátky osvětského dějeprivevní v českých zemích a studium dějin slovenských národů*, in “Slovenský Pechled”, 1975, pp. 307-317; e sul Legipont cfr. B. SLAVÍK, *Od Dobnera k Dobrovskému*, cit., pp. 21 segg. e la bibliografia ivi riportata.

(12) JAROSLAV VÁVRA, *Die Omützer Societas Incognitorium und die Petersburger Akademie der Wissenschaften*, in *Ost und West in der Geschichte des Denkens und der Kulturellen Beziehungen*, cit., pp. 278-289.

- (13) VICTOR - L. TAPIÉ, *L'Europa di Maria Teresa*, Milano 1982, p. 241.
- (14) MILAN KUDĚLKA, *Spór Gelasia Dobnera o Hříkovou Kronku*, Praha 1964; cfr. anche JOSEF HAUBELT, *Počátky historografické práce Gelasia Dobnera*, in "Československý časopis Historický", 1974, pp. 703-734. Ma vedi anche volume dello SLÁVIK cit., pp. 62-124 et passim.
- (15) VOJTECH JIRÁK, *Slavisches in den Göttingischen Gelehrten Anzeigen 39-1790. Ein Beitrag zum Problem "Herders Vorgänger"*, in *Xenia Pragensia*, Jhrg 1929, pp. 121 segg.; e E. WINTER (a cura di), *Schlozer und Russland*, Berlin 1961, pp. 129-130 e p. 168.
- (16) Su Jablonowski e la sua Accademia cfr. EDUARD MERIAN, *Zur Indungsgeschichte der Jablonowakischen Gesellschaft in Leipzig*, in "Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin", 1968, pp. 269 segg.
- (17) Praha 1764-1785, voll. 5.
- (18) Archivio Segreto Vaticano, Fondo Garampini, vol. 287.
- (19) Cfr. PIETRO VERRI, *Storia di Milano*, Firenze 1963, vol. I, pp. 197, 1 et passim.
- (20) V. L. TAPIÉ, *Monarchia e popoli del Danubio*, Torino 1972, pp. 247 e.
- (21) B. SLÁVIK analizza la figura e l'opera del Voigt nel suo *Od Dobnera Dobrovskému*, cit., pp. 103-124; cfr. anche FRANTIŠEK KUTNAR, *M. A. Voigt, profil historica a vlastence*, in "Věstník ČS Akademie Věd", 1970, pp. 84.
- (22) Wien 1771. La casa editrice Scriptor, Königstein/Ts., ne ha proposto l'edizione anastatica nel 1979. Sulle concezioni del patriottismo che si svilupparono nelle terre austriache in epoca teresiana rimando a GIUSEPPE RUTTO, *Ritorno e patriottismi nell'Austria di Maria Teresa*, in *Economia, istituzioni, cultura in Lombardia nell'età di Maria Teresa*, vol. II, Bologna 1982, pp. 903-923.
- (23) Dráždany 1788.
- (24) J. JOHANDES, *František Martin Pelci*, Praha 1981.
- (25) Cfr. JOSEF KOČÍ, *České národní obrození*, cit., pp. 9-23.
- (26) Sulla figura di Selbr rimando all'opera cit. dello SLÁVIK pp. 43-46 f.; et passim; vedi anche V. L. TAPIÉ, *L'Europa di Maria Teresa*, cit., pp. 220 f.
- (27) Il "wolfismo" di Gotsched è analizzato da NICOLAOMERKER, *L'illuminismo tedesco*, Bari 1968, pp. 136 segg.
- (28) Praha 1771.
- (29) Cfr. B. SLÁVIK, *Od Dobnera k Dobrovskému*, cit., pp. 46 segg.
- (30) Sui rapporti tra cultura illuministica e patriottismo statale in Boemia i volumi di FRANTIŠEK ČERVINKA, *Český nacionalismus v XIX století*, Praha 1965, pp. 7-15 e di ALEXANDER SERGEJEVIČ MIL'NIKOV, *Vznik národní osvícenské ideologie v českých zemích 18. století*, Praha 1974. Sullo sviluppo dell'ideologia nazionalistica nella prima metà dell'Ottocento, sull'"au-

- stroslavismo", sul permanere al suo interno di tendenze conservatrici cfr., oltre al volume dei KOČÍ più volte citato, il saggio di VÁCLAV ŽÁČEK, *K dějinám austroslavismu rakouských Slovany*, in "Slovenské historické studie", 1968, pp. 129-179.
- (31) E. ZELLWECKER, *Das Urbild von Sarastro*, Wien 1953; C. FRANCOVICI, *Storia della Massoneria in Italia*, Firenze 1975, in specie le pp. 329 e segg. Cfr. anche JOSEF HAUBELT, *Studie o Ignáci Bornovi*, Praha 1973; e il recente studio di JAROSLAV VÁVRA, *Ignaz von Born als führende Persönlichkeit der Aufklärungsepöche in Böhmen, in Beförderer der Aufklärung in Mittel- und Osteuropa. Feiernatur, Gesellschaften, Clubs*, Berlin 1979, pp. 141-146, con rimandi alla più recente bibliografia sul personaggio.
- (32) Cfr. in particolare J. VÁVRA, *Osvícenská éra v česko-rakouských vědeckých stycích*, Praha 1975; e M. TEICH, *Ignaz von Born als Organisator wissenschaftlicher Bestrebungen in der Habsburger Monarchie*, Berlin 1976.
- (33) Gli *Schreiben* apparvero nel 1791 sul "Mährisches Magazin", Bd. 3.
- (34) La *Musikultur* praghese è stata studiata da KARL RICHTER nei capitoli del secondo volume dell'*Handbuch der Geschichte der Böhmschen Länder*, Stuttgart 1974.
- (35) ADAM WANDRUSZKA, *Gli Asburgo*, Milano 1974, pp. 167-168.
- (36) La citazione di VÁVRA in *Ignaz von Born als führende Persönlichkeit* ... ecc., cit., p. 143. Sull'ideologia del Gotsched cfr. N. MERKER, *L'illuminismo tedesco*, cit., pp. 81-83.
- (37) Vedi JIŘÍ BERAN, *Ze zápasů mezi borniány a sebtňany*, in "Literární archiv", 1970, pp. 27 segg.
- (38) Cfr. FRANCO VENTURI, *Settecento riformatore. La prima crisi dell'Anno Regime 1768-1776*, Torino 1979, pp. 167 segg.
- (39) JOSEF PETRÁŇ, *Nevolnické povstání 1775*, Praha 1978; ma cfr. anche il volume di documenti e fonti sulla rivolta curato dallo stesso PETRÁŇ in collaborazione con M. TOEGEL e J. OBRŠLÍK, *Prameny k nevolnickému povstání v Čechách a na Moravě v roce 1775*, Praha 1975. Notizie generali in TAPIÉ, *L'Europa di Maria Teresa*, cit., pp. 264 segg.
- (40) J. VÁVRA, *Studie o oblasti povstání Jemeljana Pugočova v západní Evropě*, in "Slovenské historické studie", 1971, pp. 95-142; ID., *Časí osvícenci a obrození o agrární otázce v Rusku*, pubblicato nella stessa rivista l'anno successivo, pp. 93-144. Cfr. anche l'interessante *Autobiographie* dell'Opiz, pubblicata per la prima volta a Praga nel 1909 a cura di ARNOŠT KRAUS.
- (41) V. L. TAPIÉ, *Monarchia e popoli del Danubio*, cit., pp. 258 segg.
- (42) *ibid.*, p. 260.
- (43) E. WINTER, *L. A. Muratori e i paesi della Corona Boema*, cit., p. 263. Sul Kindermann cfr. ancora E. WINTER, *Der Josefismus und seine Geschichte*, cit., pp. 161-163 e pp. 245-250.
- (44) *Über den Einfluss des niederen Schulwesens auf das allgemeine Leben*,

- 1) *die mittleren und höheren Schulen, Prag 1775.*
- (45) E. WINTER, *Barock, Absolutismus...* ecc., cit., p. 203.
- (46) *ibid.*, pp. 204 segg.
- (47) *ibid.*, p. 205.
- (48) Cfr. il lavoro dello SLAVIK più volte citato, pp. 219-239.
- (49) E. WINTER, *Barock, Absolutismus...*, cit., p. 208 segg.
- (50) Cfr. la *Presentazione* di MARIO ROSA a *Cattolicesimo e Lumi nel Settecento italiano*, cit., p. XV.
- (51) E. WINTER, *L. A. Muratori e i paesi della Corona Boema*, cit., p. 262.
- (52) Per alcune indicazioni bibliografiche sulla "spiritualità" di Josef Dobrovský si rimanda a G. RUTTO, *L'illuminismo boemo*, cit., p. 525.
- (53) La lettera è conservata presso l'Archivio di Stato di Praga, Fondo Chok. È parzialmente riprodotta da E. WINTER nell'introduzione agli *Ausgewählte Schriften* di Bernard Bolzano, cit., pp. 6-7. Sullo Hay, oltre ai lavori del WINIK, del TAPIÉ e dello SLAVIK citati, cfr. PETER HERSCHE, *Der Spätjansenismus in Österreich*, Wien 1977, pp. 178 *et passim*.
- (54) Sulla figura dello Schmalzús cfr. il saggio citato di WINTER sulla fortuna di Muratori in Boemia, pp. 261-262. L'importanza del giansenismo nello sviluppo culturale religioso nella Boemia del Settecento è stata studiata ancora da WINTER, *Der Jansenismus in Böhmen und Mähren und seine Bedeutung für die geistige Entwicklung Österreich-Ungarns*, in "Südostforschungen", 7, 1943, pp. 440-455.
- (55) E. WINTER, *L. A. Muratori e i paesi della Corona Boema*, cit., p. 262.
- (56) PETER HERSCHE, *Der Spätjansenismus in Österreich*, Wien 1977.
- (57) *ibid.*; vedi le considerazioni conclusive sull'impossibilità di una "religione illuminata", pp. 390-405.
- (58) *ibid.*, p. 389
- (59) GUSTAV OTRUBA, *Probleme von Wirtschaft und Gesellschaft in den Beziehungen zu Kirche und Klerus in Österreich*, in ELISABETH KOVÁCS (cura di), *Katholische Aufklärung und Josophinismus*, Wien 1979; rimando a questo saggio anche per la ricchissima bibliografia: si veda ad esempio alle pagine 1-122 (nota 43) l'elenco della "Flur von Katechismen" pubblicati nelle terre straniere durante il Settecento.
- (60) P. HERSCHE, *Der Spätjansenismus in Österreich*, cit., p. 308.
- (61) *ibid.*, pp. 308-309. Sulla figura e sul pensiero dell'abate, cfr. ULRICH TÖMÉR, *Johann Ignaz von Felbiger. Leben und Werk*, Freiburg 1966.
- (62) P. HERSCHE, op. cit., p. 392. Sulla dogmatica, sull'atteggiamento morale e pastorale del cattolicesimo illuminato in Austria e in Boemia cfr. ADAM IGFRIED, *Die Dogmatik im 18. Jahrhundert unter dem Einfluss von Aufklärung und Jansenismus*, in *Katholische Aufklärung und Josophinismus*, cit., pp. 1-265; nella stessa raccolta di saggi si veda anche l'articolo di ANDREAS JUN, *Die Moraltheologie im 18. Jahrhundert unter dem Einfluss von Jansenismus und Aufklärung*, pp. 266-294; cfr. infine GOTTFRIED MRAZ, *Kirche und Verkündigung im aufgeklärten Staat. Anmerkungen zur katholischen Pastoraltheologie im josephinischen Österreich*, in "Wiener Beiträge zur Geschichte der Neuzeit", Band 3, *Formen der europäischen Aufklärung*, pp. 81-95.
- (63) Oltre al saggio del MRAZ sopra citato, cfr. sul Rautenstrauch e sul suo progetto di riforma B. F. MENZEL, *Abt F. S. Rautenstrauch von Breunobranau. Herkunft, Umwelt und Wirkungskreis*, Königstein/Ts 1969; e E. WINTER, *Der Josefismus...* cit., pp. 89-97 *et passim*; ID., *Barock, Absolutismus...* cit., pp. 166 segg.
- (64) Sulla teologia morale del Rautenstrauch cfr. JOSEPH DIEBOLT, *La Théologie morale catholique en Allemagne au temps du Philosophisme et de la Restauration. 1750-1850*, Strasbourg 1926, pp. 46 segg.
- (65) *ibid.*, p. 46.
- (66) V. L. TAPIÉ, *Monarchia e popoli del Danubio*, cit., p. 285.
- (67) Sull'importante figura dello Zippe, oltre gli studi citati del WINTER, dello SLAVIK e dell'HERSCHE, vedi, nella prospettiva del contenuto morale delle sue dottrine che qui più ci interessa, J. DIEBOLT, *La théologie morale catholique...* cit., pp. 96 segg.
- (68) *ibid.*, p. 99.
- (69) E. WINTER, *Barock, Absolutismus...* cit., p. 250.
- (70) Cfr. i saggi contenuti nel recente volume miscelaneo *Pastoraltheologie*, a cura di FERDINAND KLOSTERMANN e JOSEF MÜLLER, Wien-Freiburg, Basel 1979.
- (71) *ibid.*, p. 5 della *Vorwort*.
- (72) F. S. RAUTENSTRAUCH, *Tabellarischer Grundriss der in deutsche Sprache vorzutragenden Pastoraltheologie*, s.l. 1778, cfr. l'*Einleitung*.
- (73) Il testo adottato era quello di H. BRAUN, *Anleitung zur geistlichen Beredsamkeit*, München 1776. Sull'omiletica di Rautenstrauch cfr. PAUL WEHRLÉ, *Die Homiletik in den ersten offiziellen Lehrbüchern der Pastoraltheologie*, nel volume *Pastoraltheologie*, cit., pp. 17-42.
- (74) L'opera del Pfemlinger era uscita a Zurigo in tre volumi, rispettivamente nel 1777, nel 1781 e nel 1786.
- (75) Cfr. il saggio di PAUL WEHRLÉ cit., p. 19, dove si dà rilievo al capitolo *Das ein einer göttlichen Offenbarung dell'Entwurf del Rautenstrauch*.
- (76) *ibid.*, p. 20.
- (77) Pubblicato per la prima volta a Mecheln nel 1689.
- (78) P. WEHRLÉ, *Die Homiletik...* ecc., cit., p. 29.
- (79) Rautenstrauch riprendeva qui i principi esposti da JOSEF LAUBER, *Anleitung zur christlichen Sittenlehre oder Moraltheologie*, 4 Bde., Wien 1784-1788, cfr. in particolare p. 26.
- (80) F. S. RAUTENSTRAUCH, *Entwurf*, p. 148. Sulle reazioni del nunzio Giuseppe Garampi alla riforma delle facoltà teologiche e sui suoi giudizi riguardo

- teologia morale del Lauber, cfr. E. WINTER, *Der Josefismus...* cit., pp. 265-5
- (81) F. S. RAUTENSTRAUCH, *Entwurf*, p. 149
- (82) WALTER GROCE, *Die Katechetik zwischen dem Tridentinum und Studienreform im Jahre 1774*, in *Pastoraltheologie* cit., il paragrafo 3. *Im* *ise aus Frankreich*, pp. 72 segg..
- (83) JOSEF MÜLLER, *Der pastoraltheologisch-didaktische Ansatz in F. S. uienstruchs "Entwurf zur Einrichtung der Theologischen Schulen"*, Wien 69, p. 49.
- (84) W. GROCE, *Die Katechetik...* cit., p. 83.
- (85) Cfr. il paragrafo *Das Presbyterbild bei Johannes Opstraet und seine Wendung im Zeitalter der Aufklärung*, del saggio di KONRAD BAUMGARTNER, *Der Wandel des Presbyterbildes*, in *Pastoraltheologie* cit., pp. 181 segg. t. anche il volume di A. SCHUCHART, *Der "Pastor bonus" des Johannes traet*, Trier 1972.
- (86) K. BAUMGARTNER, *Der Wandel des Presbyterbildes*, cit., p. 185.
- (87) JOSEF HAUBELT, *Bolzano's Lehrer Jan Marian Mika*, in *Bernard lano. 1781-1848*, cit., pp. 45-60
- (88) B. BOLZANO, *Vlastni životopis*, cit., p. 39
- (89) Cito dall'edizione dell'autobiografia curata dal WINTER, negli *Auswale Schriften* cit., p. 68.
- (90) J. HAUBELT, pp. 49 segg. del suo saggio citato.
- (91) J. M. MIKA, *Warnung vor Fehlern, welche Unglück und Verderben er das ganze Land, wie über Frankreich verbreiten könnten*, Prag 1794, pp. 9-120.
- (92) F. KUTNAR, *Velika francouzská revoluce v naší soudobé kritice*, citato dallo HAUBELT nel saggio sopra ricordato a p. 51.
- (93) J. M. MIKA, *Warnung vor Fehlern...* cit., p. 134.
- (94) Fondamentale per la conoscenza della vita di Bolzano la sua autobiografia, che abbiamo già più volte citata. Cfr. anche E. WINTER, *B. Bolzano. Ein Denker und Erzieher im österreichischen Vormärz*, Wien 1967 (pubblicazione dell'Accademia delle Scienze di Vienna); ID., *B. Bolzano. Ein Lebensbild*, Jürgart-Bad Cannstatt 1969, volume che apre l'opera omnia bolzaniana della editrice Frommann-Holzboog; JAROMÍR LOUŽIL, *B. Bolzano*, Praha 78. Per ulteriori riferimenti bibliografici si rimanda a G. RUTTO, *Reformationsalismus e utopia*, cit., p. 342.
- (95) E. WINTER, *B. Bolzano. Ein Denker...*, cit., p. 9.
- (96) MARIE PAVLÍKOVÁ, *B. Bolzano's Lebjahre*, in *B. Bolzano's Leben d Wirkung*, cit., p. 37
- (97) *ibid.*, pp. 37-38.
- (98) *ibid.*, p. 39.
- (99) *ibid.*, pp. 39-40.

- (100) *ibid.*, p. 39.
- (101) *ibid.*, p. 40
- (102) *ibid.*, pp. 40-41.
- (103) B. BOLZANO, *Vlastni životopis*, cit., p. 44.
- (104) M. PAVLÍKOVÁ, p. 1 del suo saggio sopra citato.
- (105) B. BOLZANO, *Leben F. J. Ritters von Gersner*, in "Abhandlungen der Königlich Böhmischen Geellschaft der Wissenschaften" IV Band, Prag 1837.
- (106) M. PAVLÍKOVÁ, p. 49 del suo saggio cit..
- (107) Vedi la nota 105 poco sopra.
- (108) GREGOR ZETHHAMMER, *Dr. B. Bolzano's Biographie*, 1849; manoscritto conservato presso il LA PNP, Fondo Zethhammer, cit. dalla Pavlíková a p. 50 della sua op. cit..
- (109) *ibid.*, pp. 50-51.
- (110) E. WINTER, *Ein Denker...*, cit., p. 11.
- (111) P. HERSCHKE, *Der Spätjosefismus...*, cit., pp. 203 e 335.
- (112) Sul Michaelis cfr. LUIGI MARINO, *I Maestri della Germania*, Torino 1975, pp. 263-269 *et passim*.
- (113) Il pensiero del Fabiani è analizzato dal DIEBOLT, *La théologie morale catholique...* cit., pp. 101 segg..
- (114) *ibid.*, p. 105.
- (115) *ibid.*, p. 106.
- (116) M. PAVLÍKOVÁ, *B. Bolzano's Lebjahre*, cit., p. 53.
- (117) *ibid.*, p. 56.
- (118) *ibid.*, pp. 56-57.
- (119) *ibid.*, p. 57. Vedi anche indicati in nota i riferimenti alla *Lebensbeschreibung* bolzaniana.
- (120) *ibid.*, p. 58.
- (121) B. BOLZANO, *Betrachtungen über einige Gegenstände der Elementargeometrie*, Prag 1804; vedile riprodotte nella ristampa anastatica dei suoi *Early mathematical works*, citata nella *Introduzione* del presente volume.
- (122) J. LOUŽIL, *B. Bolzano*, cit., p. 18.
- (123) E. WINTER, *Romantismus, Restauration und Frühliberalismus im österreichischen Vormärz*, cit., pp. 27 segg..
- (124) Il Bolzano ricorda l'arcivescovo Salm nella sua autobiografia; cfr. l'edizione ceca cit., p. 46.
- (125) E. WINTER, *Ein Denker...*, cit., p. 15.
- (126) E. BOLZANO, *Vlastni životopis*, cit., pp. 28 segg.; vedi anche J. LOUŽIL, op. cit., p. 13.
- (127) J. LOUŽIL, op. cit., pp. 13-14.
- (128) *ibid.*, p. 14.
- (129) Cfr. da E. WINTER, *Romantismus, Restauration...*, cit., p. 113.

La fonte è un discorso di edificazione del giorno di Pentecoste del 1817

- (130) *Erbauungsreden für Akademiker*, Pegg 1813.
- (131) Cfr. E. WINTER, *Der Bolzanoprozess*, Brünn 1944, con ampie indicazioni delle fonti.
- (132) E. WINTER, *Ein Denker...*, cit., p. 16.
- (133) E. WINTER, *Romanismus, Restauration...*, cit., pp. 152-153.
- (134) Österreichische Nationalbibliothek, Handschriftenabteilung, Nachlass Kopitars.
- (135) E. WINTER, *Romanismus, Restauration...*, cit., pp. 108-109.
- (136) Archivio Vaticano-Segretariato di Stato (d'ora in poi AV-SS) 247/319, dispaccio del 16 luglio 1819. Su questa materia cfr. E. WINTER, *Der Josefismus*, cit., il capitolo *Restauration gegen Reformation*, pp. 297 segg..
- (137) AV-SS 247/1819, dispaccio del 6 novembre 1819.
- (138) AV-SS 247/1820, relazione del Leardi del 22 gennaio 1820.
- (139) AV-SS 247/1824. Cfr. E. WINTER, *Der Josefismus*, cit., pp. 325-16.
- (140) Si riferiva evidentemente alla famiglia Hoffmann.
- (141) AV-SS 247/1821, dispaccio del 2 febbraio 1821.
- (142) AV-SS 247/1834, dispaccio del 27 settembre 1834.
- (143) Notizie sull' "Hesperus" in E. WINTER, *Romanismus, Restauration...*, p. 117.
- (144) Vedili riprodotti negli *Early mathematical works* cit.; l'elenco completo delle pubblicazioni bolzane di quegli anni nella *Bolzano-Bibliographie*, pp. 85-86.
- (145) E. WINTER, *Ein Denker...*, cit., p. 19.
- (146) Sulzbach 1834.
- (147) E. WINTER, *Der Josefismus*, cit., p. 397; e ID., *Ein Denker...*, cit., 21.
- (148) *ibid.*, pp. 21-22.
- (149) Su questi temi cfr. il volume di HERMANN SCHRÖDTER, *Philosophie und Religion*, cit. nella *Introduzione* di questo volume, in particolare le . 69 segg.
- (150) Cfr. le edizioni Melandri e Voltaggio citate nell' *Introduzione*.
- (151) E. WINTER, *Robert Zimmermanns philosophische Propädeutik und Vorlesgen aus der Wissenschaftslehre Bernard Bolanos. Eine Dokumentation . Geschichte des Denkens und der Erziehung in der Donaumonarchie*, Wien 75 (a cura dell'Österr. Akad. der Wissenschaften).
- (152) E. WINTER, *Romanismus, Restauration...*, cit., pp. 230, 248 et sim.
- (153) E. WINTER, *Ein Denker...*, cit., p. 26.
- (154) E. WINTER, *Revolution, Neoaabsolutismus und Liberalismus in der Donaumonarchie*, Wien 1969, pp. 9-76. Cfr. inoltre STANLEY PECH, *The Czech revolution of 1848*, Chapel Hill 1969; e JOSEF POLIŠENSKÝ, *Revoluce a nřtřevoluce v Rakousku 1848*, Praha 1975, al quale rimando anche per l'annotazione bibliografica e le interessanti indicazioni di archivio.

## CAPITOLO SECONDO

## IL PENSIERO RELIGIOSO

“Io ammiro l'acume e la perspicacia filosofica del Dott. Bolzano, la sua correttezza nella rappresentazione di gran parte della dottrina cattolica, come pure il rilievo deciso ed eccellente dato all'utilizzazione morale della stessa. Non mi posso invece rallegrare di alcuni suoi punti di vista: li ritengo moralmente e spiritualmente inefficaci... secondo lui aver fede significa credere in qualcosa di moralmente buono, ma non perché è vero. Con troppa determinazione egli lascia da parte il problema della verità. La Sacra Scrittura è solo nominalmente da lui ritenuta una fonte di conoscenza: di fatto la giudica unicamente un libro edificante... Con esagerata premura egli vuole risolvere tutto storicamente. Se non fosse esistito il Cristo vivente [...] Dio non avrebbe potuto volere che noi credessimo in un puro prodotto della fantasia” (1). Questo è quanto scriveva a Fesl, teologo e allievo prediletto di Bolzano, il Vescovo di Baurzen Forwerk nel giugno del 1854. Il giudizio, di un cattolico ortodosso, coglie in maniera acuta, almeno sotto alcuni aspetti, il senso della religiosità bolzaniana. Come ha scritto Winter “è un giudizio raro che trova pochi riscontri”, tra i teologi suoi contemporanei (2). Il cattolicesimo della Restauration non può comprendere, né tanto meno apprezzare il razionalismo tar-do-illuministico di Bolzano e il suo tentativo di interpretare la religione cattolica “im Sinne seines humanistischen Anspruch” (3): è allarmato dall'audacia di questo sacerdote che getta le basi di un rinnovamento del Cattolicesimo e propone una serie di principi che ne avrebbero pernesso e favorito un ulteriore sviluppo e progresso. Le *Erbauungsreden für Akademiker* del 1813 e la sua

*ligionswissenschaft* sono opere all'indice. Jakob Frint, Cappellano Corte a Vienna, affermerà di avere individuato nei discorsi di edizione del 1813 non meno di 110 tesi eretiche. Sono le sue affermazioni sulla "perfertibilità" del cattolicesimo che di certo offrono immagini quanto mai inquietante e pericolosa del suo pensiero religioso. Bolzano cercherà di spiegare questo suo concetto di "perfertibilità" in una serie di lettere inviate all'amico e teologo Stoppani negli anni dal 1832 al '33 e che insieme alle risposte dello stesso Stoppani verranno pubblicate a Lipsia nel 1845 (4). Documento di notevole valore per la comprensione del *Reformkatholizismus* nel Vorwz, queste lettere ci presentano Stoppani difensore della dottrina teologica tradizionale: per lo studioso, l'esegeta raffinato del chiodo di Strahov, vicino a Praga, la Chiesa era un sistema gerarchico, radato su una solida dottrina, con a capo il Papa. Non era possibile, in modo di vedere, esprimere giudizi; non era possibile concepire diversamente, soprattutto non era concepibile alcun progresso. Il progresso contraddice il Cattolicesimo nella sua essenza e nella sua dottrina: non esiste "perfertibilità", perché, se esistesse, questo perfezionamento sarebbe indefinito oltre che indefinibile, e soprattutto Chiesa correbbe il rischio di adeguarsi in continuazione alle esigenze dei tempi. Secondo il pensiero di Stoppani chi vede o considera Chiesa nella prospettiva del progresso rischia di assumere atteggiamenti mentali tipici del protestantesimo. Sol tanto una religiosità restante-razionalistica può volgere la sua riflessione sullo sviluppo della dottrina del Cristianesimo e della Chiesa.

Bolzano contesta simili concezioni: la Chiesa intanto è un'istituzione mondana e come tale è soggetta alle leggi del progresso. E la religione è sapienza, è conoscenza; la religione è anche *Aufklärung*, schiarimento, "illuminazione", come già aveva affermato in un corso di edificazione del 1817 (5). Occorreva riprendere l'esempio Gesù. Egli avrebbe potuto cambiare di colpo la situazione di questo mondo, ma ha preferito girare per città e paesi ad annunciare il Regno Dio. Anche l'aiuto prestato agli ammalati può essere visto come una secondaria nell'attività di Cristo. L'importante per Lui era insegnare, divulgare idee, concetti nuovi di bene e di felicità per tutti. Questa fondamentale constatazione Bolzano deduceva che il vero motivo della presenza del male nel mondo era l'ignoranza, il pregiudizio,

zio, la mancanza di *Aufklärung*. Occorreva fare appello al cuore dell'uomo ed alla sua ragione in quanto il male è manifestazione della sua cattiveria e della sua stolta ignoranza. Uno dei mali peggiori nella storia della Chiesa è consistito nel fatto che i suoi figli hanno troppo a lungo taciuto di fronte alle storture che si erano venute via via manifestando nel corso della sua storia. Lo spirito religioso è collegato alla conoscenza, alla sapienza, e alla saggezza, e da queste deriva la felicità del singolo, delle comunità e dell'umanità intera. Attraverso queste considerazioni Bolzano vuol convincere Stoppani ad accettare il principio della "perfertibilità" del Cattolicesimo, anzi la sua indispensabilità per la dottrina. Quanti mali, quanti pregiudizi affliggono ancora la comunità dei credenti! Un'epoca più saggia di uomini più colti ed istruiti succederà all'attuale e in essa gli errori, gli inganni che ancor oggi ostracolano il raggiungimento del bene, saranno spazzati via dal progresso della ragione e della conoscenza. Magari si creeranno nuovi pregiudizi, l'umanità incorrerà in nuovi errori e la Chiesa stessa ne sarà condizionata, ma tutto questo non dovrà far deflettere l'uomo da questo atteggiamento di fiducia nei confronti della ragione e della sua possibilità di risolvere ogni nuovo problema che si troverà di fronte. L'ottimismo illuministico di Bolzano cerca di far breccia nell'ortodossia di Stoppani, ricorrendo all'immagine e al messaggio della Chiesa delle origini che praticava la buona novella di Cristo. Da questo messaggio occorre ricavare il senso dell'azione della Chiesa: "essere e rendere felici". Nel 1845 scriverà al discepolo Příhonsky: "Noi cristiani saremo buoni cattolici soltanto se saremo capaci di essere buoni e felici" (6). Era stata questa la massima cui si era attenuto anche nel suo rapporto con la Chiesa ufficiale. Se da un lato egli offriva della Chiesa un quadro ideale, come istituzione e come dottrina, non solo capace di miglioramento, ma di progresso e di "perfertibilità" continua, dall'altro si mostrava estremamente critico nei confronti della Chiesa e delle gerarchie del suo tempo. Fu l'aspetto del suo pensiero che gli accattivò le simpatie di Möhler (7), benché la sua *Symbolica* e la scuola di Tubinga (8) in generale fossero lontanissimi dall'impostazione teologica di Bolzano (Möhler aveva conosciuto Bolzano durante un suo soggiorno a Praga, e nel 1826 entrambi, anche se il teologo praghese aveva rifiutato non volendo abbandonare il mondo e le esperienze

nurali austriache, erano stati chiamati ad insegnare teologia a Friburgo). Tuttavia come scrisse ancora Bolzano a Fesi nel '39 a proposito di un altro teologo che aveva legato la sua formazione giovanile alla scuola di Tubinga, lo Hirscher, del quale abbiamo già dato notizia, "per il fatto che Hirscher non filosofeggia per nulla alla maniera, questo non significa portare ogni sua idea sotto il coltello omico della logica" (9). La critica alla Chiesa di Roma, li accollava. Bolzano scriveva di disprezzare "gli ultramontani. Io mi trovo se essi mi calunniano, ed ho paura se mi lodano. Bisogna re risoluti, attaccarsi alla verità, non lasciar cadere in mano a nessun partito, a nessun tribunale umano il bene dell'umanità" (10). ure, come i tubinghesi, quando la Chiesa lo richiamò all'ordine si sottomise. Winter scrive che il motivo è da ricercarsi nella volontà di Bolzano di salvaguardare l'incolumità dei suoi discepoli e in tal modo non andasse perduta la loro esperienza intellettuale-spirituale. Ma quanto più Bolzano era costretto dalla situazione particolare, senz'altro poco privilegiata, tanto più egli era portato a riflettere, a meditare sopra una Chiesa migliore, su credenti più integri e meglio disposti al bene universale e alla costruzione di istituzioni politiche e sociali migliori di quelle esistenti. Di certo gli aiutò l'abitudine all'astrazione logico-matematica, e la sua costante capacità di affrontare problemi, pur di natura diversa, in modo tutto razionale. E ancora, possiamo affermare in accordo con il pensiero, la Chiesa cattolica, pur con tutti i suoi difetti e le sue irregolarità, rappresentava per Bolzano un punto di partenza, una "base" dalla quale iniziare il cammino verso il progresso e la felicità. Ci troviamo di fronte, nelle considerazioni che abbiamo apprese, ad uno dei principi peculiari e più cari alla riflessione del Bolzano. Egli introduce un concetto dinamico della religione. In una religione sociale religiosa, le esigenze spirituali sono determinate dal *Lehrbüchern*, dai libri di dottrina. Ad essi va applicato il principio del progresso e dello sviluppo delle verità religiose, per permettere (attraverso una riflessione logica e razionale) di "giungere" in perfezione rispetto al contenuto dottrinale del tempo (12). Questo progresso può essere individuale, interiore, e Dio il modo di illuminarci e di rivelare nuove conoscenze nuove verità; oppure può investire dottrina e fede di un'intera

comunità o di un'intera popolazione, attraverso mezzi e modalità a noi ignote, ma che comunque ci obbligano a rispettare la fede generale (13). Quest'ultima non può essere istituzionalizzata, e la verità dei suoi canoni non può essere una prerogativa di una minoranza "se pur colta e di provata fede" (14). Il credente ha bisogno di uno stimolo critico continuo, in assenza del quale, come troppe volte accaduto, la sua fede si trasforma in tranquillo e non di rado ottuso sistema di certezza (15). Qui Bolzano pare anticipare il tema heideggeriano per il quale la fede che non si espone costantemente alla possibilità della critica e della incredulità non è neppure una fede. Il teologo praghese esige che almeno una volta nella vita, ognuno esamini a fondo le proprie convinzioni e si renda conto di ciò che lo motiva nella sua fede e nelle sue opinioni religiose (16). L'atteggiamento di Bolzano non è, in questo caso, in sintonia con la critica illuministica del concetto di fede, oltre che delle istituzioni ecclesiali. Nelle *Erbauungsreden* egli lamenta la critica spesso feroce cui la cultura illuministica ha sottoposto Chiesa e fede, atteggiamento che dimostra insensibilità e disprezzo per tutto quanto sa di religioso e di sacro, quasi che la tradizione dei padri fosse da cancellare in quanto insieme di superstizioni, buono ancora per gente semplice, rozza e non acculturata. La fede e la religione dovevano essere salvaguardate per il senso e il significato che esse avevano per la vita dell'uomo e della società. Pur profondamente convinto che l'epoca in cui vive è più avanzata e illuminata delle epoche che l'hanno preceduta, Bolzano non ha difficoltà ad ammettere che in essa si sono evidenziate nuove insufficienze e nuovi errori. La critica serrata alla fede e ai fenomeni religiosi in generale, rappresenta ai suoi occhi un regresso rispetto ai secoli passati (17). Egli si scaglia contro coloro che si credono dotati e saggi e soffrono invece soltanto dell'"orgoglio dei sensi" che non permettono loro di conoscere l'esistenza di Dio. Tuttavia egli non è tanto moralista da non saper ricercare le cause culturali del fenomeno della decadenza della fede. Intanto la religione non era più necessaria, come lo era stata per i padri e le generazioni precedenti, per spiegare tutta una serie di conoscenze e di verità (18). Il progresso della ragione era stato tale, nel corso dell'ultimo secolo, che si poteva arrivare a conoscere, a capire, a sapere con l'ausilio della sola ragione. E tra le verità cui si poteva giungere egli annoverava l'esistenza



za di Dio, l'esistenza della più alta legge morale. l'immortalità anima (19). Arrivava ad affermare che se anche fossero venuti o alcuni motivi ritenuti fondamentali della religione trisitiana, 'non sarebbe stato tanto grave, quanto, invece lo sarebbe stato se . accaduto nei secoli precedenti' (20). Il progresso della scienza, cultura, della ragione in generale portava, secondo Bolzano, in era legittima, a sostituire convinzioni religiose fondate sui "so-naturali", con l'idea di una "religione naturale" che, nel suo pen- , era sinonimo di conoscenza e di filosofia. Un tema, quello del- l'itura del suo tempo, su cui ritornerà nel 1827, nell'*Athenasia*, a sui fondamenti dell'immortalità dell'anima. Bolzano giudica- a cultura sua contemporanea "troppo illuminata per poter ancora- rtare le vecchie giustificazioni della fede e della religione, ma an- troppo poco illuminata per sostituirle con nuove e migliori" (21). ultura illuministica, specie quella francese, aveva errato nel voler- tare radicalmente la vecchia *Welanschauung* religiosa. Occorreva- osto reimpostare, rinnovare, modernizzare le giustificazioni del- de e della religione. La ragione, strumento principe della critica- inistica, ed una nuova concezione della rivelazione, gli pareva- mezzi più opportuni per questa operazione (22). Tuttavia gli pre- sottolineare che i motivi della decadenza della fede non erano di ordine culturale. Lamentava soprattutto l'alleanza delle altre- chie ecclesiastiche con la classe dei "Signori": la religione era sfruttata a scopo di potere da chi aveva la responsabilità di- no; spesso si era giustificato il sangue versato in guerra o sul la- da parte dei sudditi in nome della fede e della religione: "cana- giudicava coloro che — hanno giocato con la fede nell'immor- giustificando l'assassinio di migliaia e migliaia di persone e che o affermato la morte dell'uomo per la fede rappresentare la vera- tà" (23). E che dire ancora delle guerre di religione, delle con- ni forzate, che avevano in un modo o nell'altro insanguinato per i le terre dell'Europa? Erano tutte cause, quelle elencate, che non no potuto non influire sulla fede, sulla coscienza religiosa dei cre- (24). Anche molti intellettuali trovavano difficile, spesso penoso, o dignitoso, dover sottostare all'autorità sia politica che ecclesia- (paltese era il riferimento alla sua situazione personale), e rimet- id esse la soluzione dei propri casi di co scienza, essi erano portati

per tanto ad un atteggiamento severo nei confronti dell'istituzione ec- clesiale, e questo atteggiamento spesso li induceva a prese di posizione- critiche nei confronti della fede e del sentimento religioso (25). Di converso, molti uomini di chiesa, che ricoprivano cariche di pre- stigio e di responsabilità e che dovevano essere i naturali difensori della religione cristiana, si distinguevano per la loro totale mancanza di cultura e di preparazione. Costretti a spiegare certe verità della dot- trina cattolica, nascondevano la loro ignoranza con delle bugie e con- altre bugie nascondevano queste ultime. Era un male della società ec- clesistica che si ripercuoteva sulla società civile allontanando i fedeli dalla religione, e che diveniva più grave nel momento in cui quell'at- teggiamento si trasformava in un vizio cosciente, vizio nel quale erano caduti molti esponenti dell'alta gerarchia ecclesiastica che erano non soltanto incolti, orgogliosi, vanitosi e libertini, ma, cosa assai più- grave, insensibili ed indifferenti al bene generale (26). Ciò che occor- reva combattere e assolutamente sconfiggere era lo sfruttamento per- verso della religione cattolica. Bolzano era fermamente convinto che il cristianesimo, anzi il cattolicesimo, liberato da errori, pregiudizi, i vizi ormai secolari, avrebbe potuto divenire la religione di tutto il- genere umano, strumento di unione, di pace, di benessere e di felice- tà per tutti i popoli della terra (27).

Ma qual'è la concezione, l'idea della religione cattolica che Bol- zano ci propone? Leggiamo la sua definizione: "(la religione) è l'es- senza di quelle verità che ci conducono alla virtù e alla felicità; essa è una risposta a quelle domande che ci poniamo per un impulso del cuore e che magari non c'eravamo posti da lungo tempo. Dunque, ciò che scopriamo, dopo accurate riflessioni, nelle risposte che diamo a tali domande, appartiene a quella sfera; è una verità ricercata per un ben determinato scopo, non per bisogno di erudizione" (28). Non dunque una concezione religiosa se fa riferimento alla fede in Dio, ma un'esaltazione del "momento pratico" della fede. Ciò che ap- partiene unicamente alla sfera speculativa non fa parte della religione. Seguendo la suddivisione proposta da Schrödter, nella definizione bol- zaniana di religione noi possiamo individuare un aspetto individuale, per il quale la religione è la somma delle idee e dei convincimenti di un uomo riguardo al fine da perseguire della virtù e della felicità, e un aspetto generale, per cui per religione si può intendere quell'insieme

di dottrine e di opinioni che hanno sulla felicità dell'uomo un'influenza benefica oppure nefasta (29). Questo aspetto del concetto religioso che mette in relazione fede, virtù e felicità ci permette di separare questa, che Bolzano definisce "scienza della religione", da altre discipline speculative come la metafisica (30), la riflessione filosofica o quella sulla rivelazione divina. Più difficile diventa, in questa prospettiva, delimitare religione ed etica. Quest'ultima ha il compito di definire quello che è virtù e quello che è felicità. Dalla morale quindi viene escluso tutto quanto è indifferente ai due principi sopra esposti. E il concetto di verità religiosa non può prescindere pertanto dalla virtù e dalla felicità e comporta necessariamente un "carattere pratico" (32). Il concetto bolzaniano di religione si avvicina quindi a quello proposto da Duns Scoto, il quale, ricordiamo, definiva la teologia una scienza pratica (*cognitio practica*), e le dottrine ad essa legate, una serie di norme per il volere e l'agire. Merita qui sottolineare che anche un altro aspetto lega la riflessione dei due filosofi, pure così distanti nel tempo: quello che riguarda la possibilità per l'uomo Duns Scoto la definisce "il primato della libertà") di elevare la logica delle cose al livello di Dio. Bolzano ritiene che alla religione appartengano verità pratiche e teoriche. Nella sua terminologia religiosa significa "dottrina della religione", ed in questo senso la sua definizione si differenzia totalmente dal significato tradizionale di religione che alludeva all'"unità con Dio". La dottrina religiosa quindi rappresenta una serie di affermazioni teoriche che, a causa delle loro conseguenze, sono anche moralmente rilevanti (31). Malgrado la sua inclinazione alla "pratica", Bolzano si dice convinto che la religione è la più importante "rivelazione" di Dio e che nel suo ambito sono comprese "dogmatica e dottrina religiosa", etica e pratica.

Questa concezione religiosa, benché a giudizio di Schrödter, approssimativa e concettualmente non salda, permette a Bolzano un certo dinamismo nelle sue prospettive e nelle sue acquisizioni teoriche (32). Bolzano potrà definire così "la religione più perfetta" quella il cui insieme di proposizioni e di idee è tale che nessun'altra idea, opzione o proposizione può apportare una maggior influenza positiva: benevola sulla virtù di un individuo e sulla sua conseguente felicità (33). E' chiaro che una simile posizione comporta un giudizio sog-

gettivo sul concetto di virtù e di felicità da raggiungere, e, in ultima analisi, una certa arbitrarietà nella concezione della religione. Bolzano non ha paura di una tale conseguenza e, in generale, del suo modo di pensare la religione. Il concetto di "perfeibilità" come abbiamo visto, gli permette di mettersi al riparo da ogni possibile critica riguardo i principi e i fini ultimi della religione cattolica, e i valori di virtù e di felicità che egli ha enunciato come inerenti la sfera religiosa. Inoltre, allo stesso modo della conoscenza, anche la fede religiosa può essere trasmessa solo soggettivamente e pertanto è inevitabile correre il rischio che si possa trasmettere una fede, una concezione religiosa sbagliata, superata, o vincolata all'esperienza di vita di un individuo o di una comunità (34). Ma qui si pone il problema della relazione tra religione e ragione, che si esprime nella concezione bolzaniana di "religione obiettiva". Tale concezione pone la questione della verità oggettiva della religione, risolvendo anche, e Bolzano spera in maniera definitiva, il problema della soggettività delle opinioni religiose e dei valori morali ad esse collegate. Una verità, e nella fattispecie una verità religiosa, deve necessariamente sottostare alle regole della logica; nessuno che si occupi di filosofia religiosa può rimanere estraneo alla scienza logica e quindi alla ragione. Non è stato forse Dio stesso a fornire all'uomo la ragione, strumento primo di conoscenza e di perfezionamento? (35). Nessuna proposizione può essere difesa, e nessuna affermazione della stessa Sacra Scrittura può essere accettata, se la nostra ragione ci dimostra la sua erroneità o la sua nocività morale e sociale. Dio stesso cambiò le leggi indicando a Mosé le nuove, quando lo ritenne opportuno: per quale ragione non potremmo farlo noi? (36) La riflessione di Bolzano si fa qui politica e sociale: è cosa sciocca trascurare i doveri che si hanno nei confronti dei propri simili, e della comunità, per non trascurare quelli che si hanno nei confronti di Dio. Questi ultimi hanno un senso solo se rappresentano un aiuto per l'umanità e un contributo alla felicità generale (37). E' cosa superstiziosa credere che servisse Dio significhi frequentare i riti ed i servizi religiosi. Allo stesso modo è "cattivo (costumi cattivi, immorali, peccaminosi, viziosi): a) la volontà in virtù della quale noi vogliamo un'azione, che desidera la felicità, ma è in contrasto con la ragione; b) un essere che ha la volontà dominante di fare ciò che la ragione proibisce" (38). La nostra

azione quindi è criterio di verità; tuttavia essa non ha una funzione esclusivamente teorica, bensì anche etica. Nell'*Atlanasia*, pubblicata per la prima volta nel 1827, Bolzano si era preoccupato di mettere in rilievo l'importanza della "causalità" e di affrontare il problema del determinismo: privato della libertà, un essere dotato di ragione, diventa una macchina incapace di moralità (39). Già nel 1805 in un brano delle *Adversarien*, il filosofo praghese aveva osservato che l'idea di "obbligazione" supponeva il libero arbitrio nell'uomo (40).<sup>3</sup> a partire dal 1806, sempre nello stesso scritto, aveva affrontato, riguardo al problema della libertà, le difficoltà collegate al concetto di "causalità". Occorreva partire dalla nozione di Dio. E per Bolzano la nozione è quella di "assoluta necessità". Leggiamone la definizione: precisa che lo stesso Bolzano ci offre nella sua *Religionswissenschaft*: "Dio è l'insieme dell'assoluta realtà. *Annotazione*: questo concetto è formato da tre concetti semplici, quello della *realità*, della *condizione* e della *negazione*. Cosa significa trovare Dio? Trovare Dio significa non solo rendersi conto, osservando un accadimento, che questi proviene da Dio, ma anche riconoscere l'intenzione che Dio ha avuto nel provocarlo. Colui che dopo aver osservato con molta ponderazione un certo accadimento, riconosce, convinto, che Dio il Saggio, oltre all'aver disposto l'accadimento, ha altre intenzioni che non fa intendere, ma che certamente ha; chi conclude senza alcun dubbio, che attraverso l'accaduto Dio ha voluto offrire un insegnamento, di fare o tralasciare una certa cosa, e che in tal modo ha voluto rivelare la Sua volontà: è di lui che noi diciamo: ho trovato Iddio in quel accadimento! E chi ha la prontezza di trovare Dio molto spesso e in luoghi diversi, come è possibile per noi uomini, di lui diciamo che ha l'arte di trovare Dio dappertutto!" (41).

La nozione che egli ha di Dio è dunque di "necessità assoluta", e come tutte le verità che risiedono nell'essere di Dio sono, per definizione, necessarie, le verità matematiche rispondono anch'esse a tale nozione (42). Come si può pensare di conseguenza che Dio possa essere necessariamente libero, se questa libertà gli è imposta in nome di una causa inerente proprio il suo essere specifico? Ormai, Bolzano si sforza di trovare una via di uscita liberando dal principio di causalità la nostra libertà, la quale andrà a consistere in "una scelta tra ciò che la ragione ci prescrive in quanto giusto e ciò che l'istinto, che

ci fa desiderare la felicità, desidera a causa del suo carattere piacevole [...] ma come la ragione non reclama altro di ciò che riconosce come possibile, noi siamo prigionieri di un circolo vizioso dal quale non ci libereremo se non richiamandoci al fatto che la possibilità, di cui si tratta all'occasione delle prescrizioni della ragione, è puramente ipotetica" (43). Quest'ultima affermazione rappresenta "una indiscutibile confessione per la quale la preferenza accordata sia agli obiettivi della ragione sia a quelli della felicità, riposano in ultima analisi sull'illusione che noi abbiamo di obbedire agli imperativi di una ragione che sarà senza incidenza sulla nostra vita pratica" (44). Nel suo corso del 1817 sulla scienza della religione, Bolzano affermerà che le azioni degli esseri liberi si producono senza causa né motivi, ma suppongono tre condizioni di cui la più importante, la fondamentale, e quella cui accenneremo, è la rappresentazione che noi abbiamo delle due azioni che a noi paiono possibili, ma delle quali una è il prodotto dell'istinto di felicità, e l'altra della ragione che genera l'obbligazione. E' quest'ultima che importa, perché la moralità, ed essa sola, e non la libertà, è l'autentica perfezione cui deve aspirare l'uomo, in quanto l'essere di Dio e la nostra idea di libertà sono elementi eterogenei, estranei fra di loro (45).

Quanto siamo venuti qui dicendo, ci porta ad alcune riflessioni, ad alcune considerazioni sulla "metafisica" di Bolzano. Intanto il fatto che tutte le verità risiedano nell'essere di Dio comporta il riconoscimento di alcune verità ("verità in sé") che non richiedono esperienze particolari, la cui autonomia, come Bolzano dimostrerà nella sua *Wissenschaftslehre*, è assoluta (46): per verità in sé egli intende una qualsiasi proposizione che comporta una enunciazione, e questa indipendentemente dal fatto che questa proposizione sia stata pensata o meno, sia stata pronunciata o meno da qualcuno... Le verità non sono "istituite" da nessuno, neppure dalla volontà di Dio. Non è perché Dio la riconosce come tale che una cosa è vera, ma al contrario, è perché una cosa è vera che Dio la riconosce tale". Era questo un concetto che aveva già meditato ed enunciato nelle *Adversarien*, ponendo un esempio illuminante: "Non è  $2 \times 2 = 4$  perché pensato da Dio, ma Dio pensa che  $2 \times 2 = 4$ , proprio perché  $2 \times 2 = 4$ . Intendo nello stesso senso la distinzione, fatta da Leibniz, tra necessità morale e necessità metafisica. Ciò che esiste per la perfezione della volontà

divina ha una mera necessità morale. La differenza tra necessità morale e necessità metafisica non sta nel fatto che asserire il contrario della necessità metafisica è contraddittorio, perché ciò vale anche per la prima, dal momento che asserire, per esempio, che Dio non opera per il meglio, contraddice una verità di ragione, ma la differenza tra i due tipi di necessità sta nel tipo di verità di ragione cui si contraddice" (47). Secondo Bolzano dunque, Dio "non è il fondamento originario di tutte le verità, bensì unicamente di tutti gli esseri, o, ancor più precisamente, soltanto di tutte le sostanze finite" (48). Ha nota con grande acume Franco Voltaggio, che "il concetto di verità in sé, così come nella *Wissenschaftslehre* e altrove è interpretato, lungi dall'aprire la strada ad una nuova teologia, consente il lento formarsi di una metafisica della ragione, che è certamente espressione più decisamente teistica che sinceramente religiosa" (49). Queste verità in sé dunque consentono di valersi di una religione assolutamente sicura, fondata unicamente sulla capacità di comprensione e di senso della ragione. La fede in Dio diventa scienza di Dio, e viene a dipendere da queste verità che non soltanto sono indipendenti dalla volontà divina, come peraltro aveva già riconosciuto lo stesso Leibniz, ma sono indipendenti persino dall'intelletto divino. L'autonomia di tali verità rimuove la divinità dal centro della metafisica e della filosofia. "Una teologia è in questa prospettiva, ancora possibile, ma solo come dottrina delle verità in sé che abbiano come oggetto Dio: una proposizione ad esempio, come "Dio agisce sempre per il meglio", che è un motivo fondamentale della teologia classica, è indubbiamente, dal punto di vista di Bolzano, vera, perché la sua contraddizione è impossibile, ripugnando certo alla definizione di un essere supremo e perfettissimo la possibilità che Dio possa agire altro che perfettamente e sempre per il meglio" (50). Ma come si è visto, la teologia diventa una sequenza di proposizioni che non si possono negare senza contraddizione, verità eterne che confermano le verità del loro contenuto: in tal senso, perché oggetto di una scienza logicamente coerente, Dio impone la verità della propria esistenza. Se nominalismo in filosofia significa separazione tra essere e pensare, e in teologia distacco dalle fonti primarie della rivelazione, possiamo affermare che Bolzano in una prospettiva cattolico-ortodossa era un nominalista. Con il suo relativismo razionalistico-illuminista egli aveva perduto il

rapporto diretto con il nucleo centrale della religione, con il dogma e il sacramento. Tralasciava di rammentare che la pietà cristiana non era soltanto un razionale conoscere la verità, ma anche professione, *confessio* davanti a Dio ed agli uomini. Bolzano esasperava la costruzione razionale, logico-formale della teologia, ma deficitava in quella stimolante in senso religioso.

La verità di Bolzano, o meglio le verità, ci rammentano le "idee" di Platone, i "possibili" degli Scolastici, oltre che la verità leibniziana della "teologia razionalis"; ma richiamano anche alla mente alcuni momenti centrali della speculazione cartesiana e di quella di Malebranche esposta nella sua *Recherche* della verità degli anni 1674-75.

La prima verità in sé è la più alta legge morale (*das oberste Sittengesetz*) che rappresenta "la motivazione oggettiva di tutte le obbligazioni e la causa di tutte le verità pratiche" (51). Questa legge si situa al di sopra di Dio stesso in quanto, in virtù della sua razionalità, ne è a sua volta un soggetto "tandis que l'objet de cette loi est tout autre émanant de notre volonté. Ce ne pas Dieu en sa totalité qui est la cause dernière et objective de toutes les obligations morales, mais d'abord les vérités fondamentales qui, par leur aspects pratique, sont le critère de tout acte" (52). Nella sua riflessione Bolzano rimane sempre legato al principio che momento scientifico e momento etico si basano sullo stesso fondamento logico. La chiarezza e la capacità di convinzione che devono caratterizzare il discorso logico devono essere nel contempo una prerogativa insopprimibile del discorso etico (53). Ciò che è eticamente "giusto" deve essere necessariamente logico. Il problema primo pertanto che ogni pensatore etico deve affrontare e che Bolzano affrontò dal 1812 al 1816 in una serie di riflessioni non portate a compimento (e che non pubblicò) è quello cui accennavano poco sopra, del fondamento del primo precetto morale, o meglio, come egli scrisse nella *Deduzione della suprema legge morale* (54). Certamente la concezione secondo la quale l'etica doveva essere al centro e ispirare ogni pensiero e ogni azione, gli derivava dall'educazione familiare, dallo spirito "illuministico-umanistico" che animava il padre e dalla profonda devozione religiosa che caratterizzava l'atteggiamento della madre. I ricordi, i sentimenti, le emozioni presenti nella

*Selbstbiographie* testimoniano ampiamente in proposito. Il principio instillatogli che il *bene commune* viene prima del proprio, venne in un ratforzato dai valori che l'esperienza intellettuale e culturale presso le facoltà di filosofia e di teologia dell'Università di Praga gli aveva trasmesso. L'etica del *Reformkatholizismus* giuseppino trova in Bolzano il pensatore che, con uno sforzo grandioso, tenta di delineare un sistema concettuale e filosofico che dimostri razionalmente "scientificamente", la validità di quei principi.

Il concetto di bene comune, presto sviluppato e identificato nella verità dell'esistenza della più alta legge morale, ha condizionato la sua scelta di vita: l'impegno sacerdotale è il più consono alla realizzazione "des obersten Sittengesetz". La religione è diventata, nella prospettiva di Bolzano, una concezione totale della vita, una *summa* di tutte le verità utili alla promozione della virtù, del bene e della felicità umana. L'ulteriore, continua riflessione del riformatore praghese è tesa alla dimostrazione logica di queste tesi e alla loro formulazione. E' poi continuamente presente in Bolzano lo sforzo di collegare dottrina e prassi, e di vivere quindi in relazione ai propri convinimenti. Egli lo fa nel modo che più gli è congeniale e nel quale crede di più, attraverso l'insegnamento e la predicazione. In questo senso le *Erbauungsreden* che raccolgono i suoi discorsi domenicali alla gioventù accademica di Praga, rappresentano un documento di eccezionale interesse per la comprensione del suo pensiero, in quella loro incessante esortazione agli ascoltatori a vedere riflessi i propri problemi in quelli della società e quelli della società nei propri. Emerge in questi discorsi tutta la sua sensibilità per i problemi concreti, spirituali, culturali dell'uomo, e non si stanca mai di sostenere che è impossibile considerarlo isolato dal mondo: egli ne fa parte, come fa parte della comunità e della società in cui vive (55). In polemica con l'peudemionismo settecentesco, del quale tuttravia Bolzano si sente erede, ma che critica per aver prodotto notevoli smarrimenti in campo etico, egli afferma che è la ragione stessa a portarci alla conclusione che la felicità del singolo è inscindibile da quella della società: "la ragione deve offrire una risposta ai problemi in modo tale che se tutti gli esseri fossero liberi e potessero perseguire le loro decisioni, tutti potrebbero fare ciò che devono, ciò significa che si giungerebbe ad un'armonia totale delle loro azioni. Gli unici effetti da prendere in

considerazione e che le nostre azioni devono suscitare, sono la virtù e la felicità. Qualsiasi altro effetto è indifferente alla ragione nel modo più assoluto. La virtù è la forma semplice delle nostre azioni [...] La frase: "tu devi promuovere la virtù quanto più puoi" è facilmente dimostrabile. Essa ha lo stesso significato della frase: "devi fare tutto il bene che ti è possibile" [...] essa mi prescrive la felicità. La felicità è un concetto semplice e indefinibile, così anche l'affermazione: "tu devi promuovere la felicità" è indimostrabile in quanto soggetto e predicato sono dei concetti del tutto semplici. Il concetto di dovere (*sollen*) è un *a priori* tanto quanto il concetto di dovere assoluto (*müssen*)..." (56).

La polemica di Bolzano è indirizzata contro l'*imperativo categorico* kantiano, "Il puro formale non gli è sufficiente e tanto meno accetta le conseguenze di questo principio etico" (57): accentua invece l'oggettivo in opposizione al soggettivismo di Kant. Avanti il pensiero dell'uomo c'è, per il filosofo praghese, il pensato, ovvero la verità di per se stessa. Gli preme fondare una valida e oggettiva legge morale. Fondata su una verità in sé, essa non è *autonoma né eteronoma*, bensì *ortonoma* (58).

"Tutti i doveri vengono dimostrati da un unico sillogismo, di cui il *maggiore* è la più alta legge morale, il *minore* un giudizio teorico (questa azione pare promuovere il bene comune), la cui conclusione è il dovere. Nel *minore* è possibile errare nel senso che è possibile errare quando affermo: questa azione promuove il bene comune. Ma qui non viene usato in questo senso, bensì soltanto nella forma: questa azione pare promuovere il bene comune. In questo giudizio non è possibile alcun errore, e neppure è possibile nella conclusione. Allora noi possiamo riconoscere in ogni momento e con certezza il nostro dovere soggettivo" (59).

Come afferma Winter, Bolzano spera di non scontrarsi con la dottrina della Chiesa cattolica e la sua concezione del dovere oggettivo.

"Dato che la capacità di riconoscere i propri doveri si chiama "conscientiam antecedentem", possiamo affermare che essa è infallibile. Se volevamo questa azione veramente oppure no, ce lo dice la nostra coscienza *ipso actu*, anche se in seguito possiamo dimenticarlo. Se l'abbiamo voluta, allora abbiamo moralmente agito bene, nel caso contrario essa è moralmente cattiva. Allora possiamo in ogni

singolo caso con completa sicurezza riconoscere se abbiamo agito bene oppure male. Dato che la capacità di riconoscere questo si chiama "*conscientiam subsequenter*", così anche questa e conseguentemente l'intera coscienza sono infallibili" (60).

La concezione del dovere che Bolzano è venuto formulando, pur tra diverse forzature logiche, gli permette di superare l'eudemonismo individualistico della tradizione settecentesca e di criticare il formalismo kantiano; e contemporaneamente di salvaguardare il precetto religioso (cartolico): una proposizione è dunque religiosa nel momento in cui la riflessione che noi le dedichiamo "destra nel nostro cuore non solo la propensione ad agire per essa, oppure contro di essa, ma anche se la sua accettazione od il suo rifiuto, modifica il nostro grado di virtù e di felicità" (61). Notiamo ancora una volta che, come in questo caso, tutto il disegno della *Wissenschafstheorie*, tenderà a non fondare in nessun caso sull'esistenza di Dio le verità in quanto tali, ma a scoprire in realtà concettuali pure le verità eterne, le verità increate o, come già le abbiamo definite, servendoci della terminologia bolziana, le "verità in sé" (62). Queste ultime sono indipendenti non solo dalla verità divina, ma dall'intelletto stesso di Dio, e su di esse si fonda la nostra vita morale. Il Dio di Bolzano non è la causa prima della verità, Egli è soltanto la causa di tutto ciò che è, o in termini più rigorosi, la causa di tutte le sostanze finite (63).

A questo punto però ci si trova di fronte ad un problema di non facile soluzione. Come colloca Bolzano la Rivelazione nell'ambito della sua riflessione gnoseologica? Specie se non ha alcuna remora ad affermare che essa è "una componente e una condizione assoluta della religione cristiana" (64) ed è poi sveramente critico nei confronti del criticismo illuministico radicale che pure aveva incontrato la sua simpatia negli anni giovanili (Steinbart e Reinhold sopra tutti)? Per spiegare la propria dottrina Bolzano parte dalla differenza tra la religione cristiana e l'etica. Mentre quest'ultima ci fa riconoscere i problemi morali come dipendenti dalla ragione e, in ultima analisi, da una verità in sé, la religione cristiana ce li fa comprendere come manifestazioni della volontà divina (65). Lo scopo sia dell'etica che della religione è sempre uno ed è identico: Gesù non vuole dei "cristiani",

non vuole dei seguaci, ma solo uomini virtuosi e felici. Non predicava forse egli stesso dei concetti morali? Winter, ma su questa tesi concorda anche Schrödter, afferma che ciò che Bolzano definisce religione altro non è che saggezza, una morale di vita: come l'uomo attraverso la morale, soprattutto la morale evangelica, possa raggiungere la felicità. La genealogia intellettuale di questo concetto era molto antica. Già Agostino iniziava il *De vera religione* con l'affermare che "solo la vera religione apre la via ad una vita buona e felice"; Leibniz aveva definito la saggezza, la scienza per giungere alla felicità; e Steinbart sosteneva che per coloro che si sono esercitati nell'attività intellettuale "la filosofia cristiana rappresentava il sistema perfetto per il conseguimento della felicità" (66).

Per superare l'*Impasse* Bolzano fa riferimento ai concetti di religione naturale e di religione rivelata (67). Alla prima egli attribuisce un valore non indifferente, ma che comunque non regge il paragone con il valore della religione rivelata. Com'è povera, egli dice, la fede di colui che crede soltanto nella religione naturale: tutto si riduce al dovere di far ciò che si crede utile, o comunque di vaneggiare, per l'umanità, senza la speranza di una ricompensa. La religione naturale — questo ideale dei razionalisti illuministi, che non hanno avuto il coraggio di rifiutare l'idea di Dio — non offre alcuna garanzia sulla provvidenza divina, sull'immortalità dell'anima e sul giudizio finale. Senza queste garanzie è impossibile per l'uomo procedere con coerenza sulla via della perfezione. Ma nonostante questo, la religione rivelata non ha incontrato grande fortuna tra gli intellettuali. La causa va ricercata, per Bolzano, nelle caratteristiche solitamente attribuite alla Rivelazione, intesa come un fatto soprannaturale, come un annuncio diretto, immediato all'uomo da parte di Dio della sua volontà (68). Ora, piuttosto che su una distinzione radicale fra religione naturale e religione rivelata, Bolzano punta su un loro rapporto armonico. E' fuori discussione una loro distinzione su valutazioni che Bolzano definisce di carattere storico. Soltanto la loro veridicità legittima il criterio di distinzione. Se una "pretesa di verità religiosa" si fonda unicamente sulla ragione, allora essa appartiene alla religione naturale. Se una dottrina religiosa accoglie come testimonianza divina "una pretesa di verità religiosa", per esempio, se afferma che Dio ha dato dei segni per meglio chiarire tale verità, allora ci trova-