

Francesco Tacchi

Antisocialismo cattolico

La Chiesa fra socialismo, anticlericalismo e
secolarizzazione all'epoca di Pio X (1903-1914).
Un confronto tra Italia e Germania

Relatori:

Prof. Claus Arnold

(Johannes Gutenberg-Universität Mainz / Goethe Universität Frankfurt am Main)

Prof. Daniele Menozzi

(Scuola Normale Superiore di Pisa)

Indice

Introduzione	7
--------------------	---

Parte prima – Teorica dell’antisocialismo

1. Santa Sede, secolarizzazione e socialismo.....	21
2. Socialismo, anarchismo e massoneria nella pubblicistica cattolica italiana (1890-1901).....	29
3. La Socialdemocrazia nelle riviste tedesche (1890-1900)	62
4. L’apice della riflessione: Heinrich Pesch e Giuseppe Toniolo... ..	85
5. Le questioni del nuovo secolo.....	113
6. <i>Zwischenfazit</i>	141

Parte seconda – Pratica dell’antisocialismo. Das Bistum Mainz

CAPITOLO I. Cura pastorale e <i>sozialistische Gefahr</i> nella Diocesi di Mainz.....	147
---------------------------------------------------------------------------------------	-----

1. In parrocchia. <i>Seelsorge</i> e Socialdemocrazia.....	147
2. In Ordinariato. La percezione del Vescovo	160
3. Il movimento socialista nella Diocesi di Mainz.....	167

CAPITOLO II. «Kann ein Katholik Sozialdemokrat sein?»	173
-------------------------------------------------------------	-----

1. Un confine permeabile?	173
2. Lettura e confessionale: il caso dell’«Offenbacher Abendblatt»	180
3. Esequie e identità	184
4. Uno sguardo sul futuro.....	190
5. Una discussione al <i>Landtag</i> assiano (1913).....	195

CAPITOLO III. «Organisation! heißt das Lösungswort»: L'associazionismo cattolico come argine al socialismo	202
1. Cattolicesimo tedesco e <i>Vereinswesen</i>	202
2. Sacerdozio cattolico e azione sociale: Carl Forschner	210
3. La falange cattolica: i <i>Männer- und Arbeitervereine</i>	215
4. L'associazionismo femminile	220
5. «Wem die Jugend gehört, dem gehört die Zukunft».....	226
 CAPITOLO IV. <i>Gewerkschaftsstreit</i> e socialismo.....	232
1. I caratteri di una scissione interna.....	232
2. Il movimento sindacale cristiano nella Diocesi di Mainz	240
3. L'altra faccia della medaglia: i partigiani del confessionalismo.....	245
4. La 58° <i>Generalversammlung</i> dei cattolici tedeschi a Mainz (1911).....	252
 CAPITOLO V. Motivi di allarme	260
1. Scuola e religione.....	260
2. Dalle campagne alla fabbrica.....	270
3. Venuti da lontano: <i>Italienerseelsorge</i> e pericolo socialista	273
 <i>Zwischenfazit</i>	281
 Parte terza – Pratica dell'antisocialismo. L'Arcidiocesi di Pisa	
 CAPITOLO VI. Una Chiesa, molti nemici.....	287
1. Quotidiane difficoltà. Il punto di vista dei parroci.....	287
2. L'occhio del Cardinale Maffi.....	301
3. L'universo “sovversivo” nell'Arcidiocesi di Pisa.....	310
 CAPITOLO VII. La persecuzione. Chiesa, clero e anticlericalismo..	318

1. L'anticlericalismo fra cultura e prassi.....	318
2. I moti pro Ferrer e la retorica della persecuzione	331
3. La paura della laicità	337
CAPITOLO VIII. Un'arma spuntata. L'associazionismo cattolico al tempo di Pio X	344
1. Il percorso dell'azione cattolica in Italia fra ritardi, incertezze e crisi.....	344
2. Dai comitati parrocchiali alla Direzione diocesana (1895-1906)	357
3. «Tempo non di chiacchiere, ma di opere» (1907-1914)	365
CAPITOLO IX. Educare per restaurare Cristo nelle anime	376
1. «Forza del nemico è la nostra ignoranza religiosa»	376
2. Una sopravvivenza stentata: l'insegnamento religioso nelle scuole.....	382
3. Il Cardinale Maffi e la “buona stampa”	393
CAPITOLO X. Pastori per custodire il gregge dai lupi.....	400
1. Il sacerdozio nel magistero di Pio X	400
2. La condotta del pastore secondo il Cardinale Maffi	405
3. Il prisma del clero: contro il “Cristo socialista”	415
<i>Zwischenfazit</i>	427
Conclusionesime – La Chiesa fra socialismo, anticlericalismo e secolarizzazione: due cattolicesimi nazionali a confronto	431
Mappe	441
Appendice fotografica.....	445
Fonti e bibliografia.....	451

Introduzione

Nel 1977 Maurilio Guasco presentava delle *Proposte per una ricerca sui rapporti fra cattolici e socialisti* nel primo «Quaderno» pubblicato dall'Istituto storico italo-germanico di Trento¹. Queste traevano ragion d'essere dalla carenza di studi volti a mettere in cortocircuito due universi che fra Otto e Novecento – tale il periodo preso in esame – si erano reciprocamente considerati come «peggiori nemici»²: a detta dello storico e sacerdote piemontese, infatti, la storiografia italiana aveva teso a ricostruire le vicende del movimento cattolico e quelle del movimento operaio e socialista alla stregua di binari paralleli, dando luogo solo sporadicamente a momenti d'osmosi fra loro. Nell'articolare l'esposizione Guasco mostrava d'essere interessato soprattutto al punto di vista dei cattolici della penisola: egli evidenziava l'opportunità di studiare in dettaglio quelle realtà (organizzazioni a carattere sociale, comitati elettorali ecc.) più direttamente toccate, in teoria, dal «problema quotidiano del confronto con il socialismo»³, ma anche d'individuare le argomentazioni che fondavano la condanna cattolica di quest'ultimo, attraverso uno spoglio sistematico della relativa stampa e pubblicistica. In sostanza, se fin dal titolo il contributo sembrava voler dare suggerimenti per un'indagine paritaria dei rapporti fra le due parti in causa, di fatto però esso rimandava prima ancora alla necessità di uno «studio dell'antisocialismo cattolico»⁴, identificato come tratto culturale e come atteggiamento concreto.

L'intervento di Guasco risentiva di alcune novità importanti – per non dire epocali – che si erano avute ora nella vita e nel magistero della Chiesa, ora invece nel panorama della politica italiana, e che non avevano potuto fare a meno d'incidere sugli orizzonti della ricerca storiografica. Nello specifico, alcune aperture del periodo conciliare (a cominciare dalla possibilità di un «avvicinamento o incontro di ordine pratico» fra cattolici e forze d'ispirazione marxista, delineata da Giovanni XXIII nell'enciclica *Pacem in terris* sulla base della distinzione tra «false dottrine» e «movimenti storici» incarnazione di tali dottrine⁵), assieme

¹ Cfr. M. Guasco, *Proposte per una ricerca sui rapporti fra cattolici e socialisti*, in E. Passerin d'Entrèves, K. Reppen (a cura di), *Il cattolicesimo politico e sociale in Italia e Germania dal 1870 al 1914*, Bologna, Il Mulino, 1977, pp. 245-262.

² *Ibi*, p. 248.

³ *Ibi*, p. 247.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Giovanni XXIII, *Pacem in terris*, 11 aprile 1963, in E. Lora, R. Simionati (a cura di), *Enchiridion delle encicliche*, vol. VII, Bologna, Ed. Dehoniane, 1994, p. 463. Cfr. inoltre M.D. Chenu, *La dottrina sociale della Chiesa. Origine e sviluppo (1891-1971)*, Brescia, Queriniana, 1977, pp. 30-32.

all'esperienza dei governi di centro-sinistra avviatasi per la prima volta nel 1963 e ai tentativi di avvicinamento fra Partito Comunista e Democrazia Cristiana nell'ambito del cosiddetto "compromesso storico" (1973-1979), determinarono una stagione d'inedito interesse per le relazioni intercorse nel tempo fra il mondo cattolico e quello socialista o comunista, interesse caratteristico soprattutto degli storici di formazione cattolica. Gran parte degli studi pubblicati in materia vide la luce non a caso negli anni Sessanta e Settanta⁶. Tali iniziative di ricerca non soltanto furono influenzate dai coevi sviluppi politici ed ecclesiali, ma talvolta anzi ambirono a dargli fondamento e legittimità: a catalizzare l'attenzione, di conseguenza, furono più i (rari) momenti di contatto e dialogo avutisi fra cattolicesimo e socialismo nel corso del XIX e XX secolo, che il loro tradizionale e noto antagonismo (comunque mai messo in discussione). Nel complesso, insomma, l'indagine storiografica finì per essere condizionata in modo più o meno marcato dalla componente ideologica e da necessità di ordine contingente: una riprova di ciò è data dal fatto che con gli anni Ottanta e il mutare dello scenario politico, il tema dei rapporti fra cattolicesimo e socialismo perdesse la propria attrattiva come oggetto di ricerca⁷.

Qualcosa di sostanzialmente analogo va registrato a proposito della storiografia tedesca. Anche a nord delle Alpi, infatti, gli studi dedicati al binomio Chiesa Cattolica – la precisazione è d'obbligo per la Germania – e socialismo sono da collocare prevalentemente nel periodo successivo al Concilio Vaticano II e a un preciso avvenimento politico, cioè l'adozione da parte della Socialdemocrazia del Programma di Bad Godesberg (1959), che da un lato disconobbe il marxismo come teoria ufficiale del partito e additò nell'etica cristiana una delle radici ideali di quest'ultimo⁸, dall'altro rese possibile una convergenza fra la stessa SPD e i

⁶ Oltre al contributo di Guasco segnalò L. Bedeschi, *Socialisti e cattolici nei comuni dall'Unità al fascismo*, Roma, Lega per le autonomie e i poteri locali, 1973; Id., *Cattolici e comunisti: dal socialismo cristiano ai cristiani marxisti*, Milano, Feltrinelli, 1974; C. Brezzi, *Movimento operaio e socialismo nel giudizio dei cattolici italiani dopo la "Rerum novarum"*, in «Storia e politica», 2, 1973, pp. 198-234; Id., *Capitalismo e socialismo nella cultura dei cattolici di fine '800. Appunti e note critiche*, in «Bollettino dell'archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia», 2, 1974, pp. 251-266; C.F. Casula, *Cattolici-comunisti e sinistra cristiana (1938-1945)*, Bologna, Il Mulino, 1976; M. Gozzini, *Il dialogo alla prova: cattolici e comunisti italiani*, Firenze, Vallecchi, 1964; A. Luciani, *Chiesa e socialismo*, Milano, IPL, 1969; P. Pombeni, *Socialismo e cristianesimo (1815-1975)*, Brescia, Queriniana, 1977 (nella cui premessa si legge: «Non si potrà [...] prescindere dal gran parlare che si è fatto in questi ultimi anni in Italia di rapporti tra 'marxismo e cristianesimo', tra 'comunismo e cristianesimo', tra 'socialismo e cristianesimo', molto spesso senza che questi termini venissero usati con un minimo di rigore» [*ibi*, p. 7]); G. Quadrotta (a cura di), *Il colloquio di un secolo fra cattolici e socialisti 1864-1963*, Roma, Libreria Editrice Romana, 1964; F. Renda, *Socialisti e cattolici in Sicilia 1900-1904. Le lotte agrarie*, Caltanissetta/Roma, Salvatore Sciascia Editore, 1972; D. Veneruso, *Cattolici e socialisti in Italia tra il raggiungimento dell'Unità e l'avvento del fascismo (1870-1924)*, in «Studium», 2, 1966, pp. 73-86.

⁷ Per il periodo compreso fra gli anni Ottanta e il presente, in effetti, sono da elencare pochissimi interventi al riguardo, in particolare P. Pombeni, *Movimento cattolico e movimento socialista*, in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia 1860-1980*, vol. I/2, Casale Monferrato, Marietti, 1981, pp. 17-28; D. Sacco, *Cattolici e socialisti nel Mezzogiorno. Il caso lucano 1885-1915*, Manduria/Bari/Roma, Lacaita, 1990.

⁸ Il testo del Programma, dove si legge che «der demokratische Sozialismus in christlicher Ethik, im Humanismus und in der klassischen Philosophie verwurzelt ist», è consultabile al link https://web.archive.org/web/20140723181855/http://www.hdg.de/lemo/html/dokumente/DieZuspitzungDesKaltenKrieges_programmGodesbergerProgramm.

cristiano-democratici, culminata nella prima *Große Koalition* del 1966. Fu in questa temperie che giunsero alle stampe diversi lavori storiografici finalizzati a indagare il rapporto fra cattolici tedeschi e Socialdemocrazia, alcuni dei quali espressamente concepiti per giustificare un'eventuale militanza dei primi nelle fila della seconda a seguito degli sviluppi intervenuti (in merito si distinsero soprattutto gli storici di provenienza socialista). Guardare alle similarità fra i due poli, e magari alle aspirazioni a un "socialismo cristiano" avutesi durante l'Otto e il Novecento, divenne allora più importante del soffermarsi sulle differenze e sui caratteri assunti tradizionalmente dalla contrapposizione fra Chiesa e SPD⁹. Al pari che in Italia, comunque, la fine degli anni Settanta portò a una forte diminuzione dell'interesse per questo campo di ricerca¹⁰.

In entrambi i paesi, in definitiva, il prisma politico-ideologico ha avuto un notevole influsso sugli studi occupatisi a un tempo di cattolicesimo e socialismo, editi per lo più in un'epoca in cui la figura dello storico *engagé* risultava largamente diffusa¹¹. Se gli apporti euristici derivati da tali lavori sono senz'altro da apprezzare, nondimeno oggi appaiono necessari nuovi tentativi di affrontare l'argomento, al riparo dai precedenti condizionamenti e con il ricorso a diversi approcci metodologici. È impossibile non rilevare, ad esempio, come in passato l'interesse si sia rivolto soprattutto alla dimensione politica e sociale del dualismo in questione, mentre quella culturale ha finito per essere trascurata quasi in toto.

Proprio la constatazione dei limiti appena delineati ha coinciso con il punto di partenza per la nascita della presente ricerca, la quale intende analizzare il rapporto fra socialismo e cattolicesimo dalla sola prospettiva del secondo, concentrandosi in particolare sui primi anni del Novecento e prendendo in esame tanto il contesto italiano che quello tedesco. Nella sostanza, quindi, essa si presenta come un'indagine sull'antisocialismo cattolico condotta in chiave comparativa.

⁹ Cfr. F. Focke, *Sozialismus aus christlicher Verantwortung. Die Idee eines christlichen Sozialismus in der katholisch-sozialen Bewegung und in der CDU*, Wuppertal, Peter Hammer Verlag, 1978; E. Hanisch, *Konservatives und revolutionäres Denken. Deutsche Sozialkatholiken und Sozialisten im 19. Jahrhundert*, Wien/Salzburg, Geyer Edition, 1975; W. Klein, *Das Rote Blatt der katholischen Sozialisten*, in «Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften», vol. XVI, 1975, pp. 139-159; F. Klüber, *Katholische Soziallehre und demokratischer Sozialismus*, Bonn, Verlag Neue Gesellschaft, 1979 (1° ed. 1974); W. Kreiterling, *Kirche-Katholizismus-Sozialdemokratie. Von der Gegnerschaft zur Partnerschaft*, Bonn, Verlag Neue Gesellschaft, 1969; W. Kreppel, *Entscheidung für den Sozialismus. Die politische Biographie Pastor Wilhelm Hohoffs 1848-1923*, Bonn, Verlag Neue Gesellschaft, 1974; A. Kuhn, *Die Kirche im Ringen mit dem Sozialismus 1803-1848. Eine historische Studie*, München/Salzburg, Pustet, 1965.

¹⁰ Ciò non toglie che per i decenni seguenti siano da menzionare almeno gli studi di W. Ockenfels (a cura di), *Katholizismus und Sozialismus in Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1992; R. Reitz, *Christen und Sozialdemokratie. Konsequenzen aus einem Erbe*, Stuttgart, Radius-Verlag, 1983.

¹¹ A tal proposito può essere interessante vedere quanto scritto da Otto Weiss su alcuni storici del cattolicesimo tedesco vicini alla CDU/CSU: cfr. *Chiesa cattolica, religione e società nella più recente storiografia tedesca*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», vol. LII, 1997, pp. 169-197; per l'Italia, invece, sembra utile riportare le parole dello storico del movimento socialista Gaetano Arfé, che nel 1979 evidenziò come la storiografia nazionale avesse avuto «generalmente un carattere ideologizzante» e fosse stata «fortemente influenzata da suggestioni di origine immediatamente o mediatemente politica, in molti casi addirittura di derivazione partitica» (*La storiografia del movimento socialista in Italia*, in *Prampolini e il socialismo riformista. Atti del convegno di Reggio Emilia – ottobre 1978*, vol. I, Firenze, Istituto socialista di studi storici, 1979, p. 1).

Per il periodo considerato – e non solo, del resto – la storiografia ha abbondantemente evidenziato l'esistenza di un dominante atteggiamento di condanna del socialismo da parte dei cattolici d'Italia e Germania, figlio della posizione assunta in proposito dalla Chiesa: tuttavia è difficilissimo trovare studi che si siano posti lo scopo di trattare in modo sistematico l'argomento, e che nel farlo, magari, abbiano cercato di superare una lettura di tipo unidimensionale¹². Qual era la rappresentazione del socialismo nella cultura cattolica? Come si configurava l'opposizione ad esso sul piano concreto? Se si cercasse una risposta a tali quesiti nella letteratura scientifica esistente nei due paesi, si arriverebbe a constatare appunto l'assenza quasi totale di studi monografici, e più in generale una grave mancanza di sintesi. La mia ricerca va quindi a collocarsi in uno spazio che se non è vuoto, certo però necessita di essere adeguatamente colmato.

Il fatto di muovermi nell'ambito non di uno, ma di due cattolicesimi nazionali mi ha consigliato di delimitare l'arco cronologico dell'indagine sulla base di una periodizzazione in grado di afferire ad entrambi i contesti, e allora è sembrato ovvio prendere per riferimento la vita della Chiesa quale istituzione universale: nello specifico mi concentrerò sugli anni del pontificato di Pio X (1903-1914), benché non manchi assolutamente di svolgere considerazioni su epoche precedenti – in particolare sull'ultimo decennio del XIX secolo – e successive.

Il dibattito storiografico sulla figura di Giuseppe Sarto è tradizionalmente ruotato attorno al problema della cifra complessiva del suo pontificato: Papa della restaurazione o della riforma?¹³ Benché non siano mancate voci convinte nell'additare la seconda opzione¹⁴, mi pare tuttavia molto più convincente la chiave interpretativa fornita da uno studioso come Giovanni Vian, che proprio in relazione all'epoca di Pio X ha parlato di una «riforma della Chiesa per la restaurazione cristiana della società», intendendo alludere così a una chiara subordinazione delle istanze riformatrici del pontefice a un suo generale fine restaurativo¹⁵. Gli anni di Papa Sarto si caratterizzarono com'è noto per l'importanza assunta dalla questione

¹² L'unico caso da segnalare guardando sia alla produzione storiografica italiana che a quella della Germania è sostanzialmente W. Friedberger, *Die Geschichte der Sozialismuskritik im katholischen Deutschland zwischen 1830 und 1914*, Frankfurt a.M./Bern/Las Vegas, Peter Lang Verlag, 1978, che però si basa in linea di massima sui contenuti della pubblicistica cattolica tedesca tralasciando gli aspetti di ordine pratico.

¹³ Cfr. R. Aubert, *Pio X tra restaurazione e riforma*, in E. Guerriero, A. Zambarbieri (a cura di), *Storia della Chiesa*, vol. XXII/1 *La Chiesa e la società industriale (1878-1922)*, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 1990, pp. 107-154; G. La Bella, *Introduzione* a Id. (a cura di), *Pio X e il suo tempo*, Bologna, Il Mulino, 2003, pp. 9-17.

¹⁴ Mi riferisco soprattutto a G. Brugnotta, G. Romanato (a cura di), *Riforma del cattolicesimo? Le attività e le scelte di Pio X*, Città del Vaticano, Libreria editrice vaticana, 2016; G. Romanato, *Pio X. Alle origini del cattolicesimo contemporaneo*, Torino, Lindau, 2014.

¹⁵ Cfr. G. Vian, *La riforma della Chiesa per la restaurazione cristiana della società. Le visite apostoliche delle diocesi e dei seminari d'Italia promosse durante il pontificato di Pio X (1903-1914)*, 2 voll., Roma, Herder, 1998. Si veda inoltre Id., *Pio X grande riformatore? La discutibile tesi di una recente pubblicazione*, in «Cristianesimo nella storia», 1, 2009, pp. 167-190, e le considerazioni formulate da Daniele Menozzi in M. Benedetti, D. Saresella (a cura di), *La riforma della Chiesa nelle riviste religiose di inizio Novecento*, Milano, Edizioni Biblioteca Francescana, 2010, pp. 331-335. Per una panoramica complessiva sulla storiografia occupatasi della figura di Sarto e del suo pontificato rimando a S. Pagano, *Introduzione* ad A.M. Dieguez, S. Pagano, *Le carte del «Sacro Tavolo». Aspetti del pontificato di Pio X dai documenti del suo archivio privato*, vol. I, Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, 2006, pp. XIII-XVI.

modernista, che da un lato indusse la Santa Sede a guardare soprattutto all'interno del corpo della Chiesa, dall'altro influì sulla sua scelta di promuovere un «programma di “concentrazione” religiosa»¹⁶ che nell'insieme sembrava distanziarsi dagli indirizzi che avevano segnato il lungo pontificato di Leone XIII (1878-1903). In parallelo, intanto, il movimento socialista internazionale raggiungeva un considerevole sviluppo, di certo il più alto registrabile prima della Rivoluzione d'Ottobre: il fenomeno interessò anche l'Italia e la Germania, dove ormai Vescovi, clero e laicato identificavano proprio nel socialismo la principale minaccia per la cattolicità, associando il suo rifiuto a quello per una civiltà moderna interpretata come essenzialmente anticristiana¹⁷. L'intenzione di capire se la priorità accordata da Roma alla lotta al modernismo abbia inciso sull'antisocialismo dei cattolici italiani e tedeschi in ambito locale, è uno dei motivi che mi ha spinto a occuparmi appunto dei primi anni del XX secolo.

Questo studio, infatti, si focalizza in prevalenza sui livelli più bassi della gerarchia ecclesiastica. La sua pretesa di originalità, così come la sua aspirazione ad apportare nuovi elementi conoscitivi, si fonda in primo luogo sulla metodologia adottata: un'analisi di tipo comparativo e la scelta, a tal fine, di due casi *diocesani* quali unità di comparazione. Un'indagine con siffatte caratteristiche, per quel che mi è dato sapere, costituisce un tentativo di ricerca ancora inedito, a nord come a sud delle Alpi.

Il ricorso al metodo comparativo da parte degli storici ha assunto proporzioni diverse fra Italia e Germania¹⁸: per la penisola occorre registrare un notevole ritardo in proposito¹⁹, e questo dato sembra trovare una conferma, fra l'altro, nel fatto che buona parte dei più recenti lavori finalizzati a mettere a confronto i due paesi rechi la firma di studiosi tedeschi²⁰. Ora, la dimensione spaziale privilegiata

¹⁶ P. Scoppola, *Dal neoguelfismo alla democrazia cristiana*, Roma, Studium, 1979 (1° ed. 1957), p. 108.

¹⁷ Di tale aspetto tratterò già nelle pagine successive a questa introduzione.

¹⁸ Circa lo sviluppo e le caratteristiche del metodo comparativo nell'ambito delle scienze storiche rimando ad A. Arndt, J.C. Häberlen, C. Reinecke (a cura di), *Vergleichen, verflechten, verwirren? Europäische Geschichtsschreibung zwischen Theorie und Praxis*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2011; L. Cafagna, *La comparazione e la storia contemporanea*, in «Meridiana», 6, 1989, pp. 15-28; F. Hampl, I. Weiler (a cura di), *Vergleichende Geschichtswissenschaft*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978; H.G. Haupt, J. Kocka (a cura di), *Geschichte und Vergleich. Ansätze und Ergebnisse international vergleichender Geschichtsschreibung*, Frankfurt a.M./New York, Campus Verlag, 1996; H. Kaelble, *Der historische Vergleich. Eine Einführung zum 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt a.M./New York, Campus Verlag, 1999; J. Kocka, *Storia comparata*, in *Enciclopedia delle scienze sociali*, vol. VIII, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1998, pp. 389-396; P. Rossi (a cura di), *La storia comparata. Approcci e prospettive*, Milano, Il Saggiatore, 1990. È da ricordare il ruolo pionieristico di Marc Bloch e della scuola delle «Annales» nel rilevare i benefici derivabili dalla comparazione: cfr. M. Bloch, *Per una storia comparata delle società europee* [1928], in Id., *Lavoro e tecnica nel Medioevo*, Bari, Laterza, 1959, pp. 3-47.

¹⁹ Resta sostanzialmente valido il giudizio espresso in tal senso da M. Salvati, *Storia contemporanea e storia comparata oggi: il caso dell'Italia*, in «Rivista di storia contemporanea», 2-3, 1992, pp. 486-510.

²⁰ Mi limito a citare M. Borutta, *Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2010; S. Tilly, *Arbeit-Macht-Markt. Industrieller Arbeitsmarkt 1900-1929. Deutschland und Italien im Vergleich*, Berlin, Akademie Verlag, 2006. Nella storiografia tedesca, l'adozione della prospettiva comparata ha caratterizzato in profondità il filone della cosiddetta *neue Sozialgeschichte*, la quale ha giocato un

dalle ricerche di tipo comparativo ha coinciso tradizionalmente con lo Stato nazionale²¹; d'altronde, chi ha accennato all'atteggiamento del mondo cattolico verso il socialismo ha scelto in genere di guardare ai contenuti dei documenti pontifici, agli interventi dei leader di grandi organizzazioni politiche o sindacali e alle principali espressioni della stampa periodica. Dal canto mio ho voluto discostarmi – almeno parzialmente – da queste due tendenze, prendendo in esame la dimensione più limitata della Diocesi e rivolgendomi soprattutto al punto di vista di Vescovi e clero, senza dimenticare ovviamente il laicato. Mi è parso il modo migliore per indagare quel «problema quotidiano del confronto con il socialismo» additato da Guasco, nonché una via da cui ripromettermi con maggior fiducia nuovi risultati in quanto meno sondata. È stato possibile, così, venire a conoscenza di aspetti difficilmente individuabili attraverso un'osservazione dall'alto, ricostruire le dinamiche dell'azione antisocialista nelle parrocchie²² e comprenderne in dettaglio le motivazioni di fondo.

Nello specifico, la mia analisi comparativa ha per oggetto i casi della Diocesi di Mainz per la Germania e dell'Arcidiocesi di Pisa per l'Italia. Vi sono varie ragioni alla base di questa selezione. Si è dovuto fare i conti, intanto, con alcuni bisogni concreti dell'attività di ricerca, a cominciare dalla possibilità di disporre di un'abbondante (e accessibile) materiale archivistico: un fatto non scontato specialmente in Germania, dove più di un archivio diocesano ha riportato seri danni a seguito dei bombardamenti della seconda guerra mondiale. I due *case-studies*, inoltre, dovevano presentare giocoforza una dimensione gestibile e relativamente simile, onde non far apparire inappropriato il tentativo di comparazione: a tal riguardo è stato inevitabile constatare la grande diversità esistente fra la geografia ecclesiastica italiana e quella tedesca, che indubbiamente ha complicato la scelta²³. Com'è ovvio, poi, si sono imposte delle necessità dovute all'argomento stesso dell'indagine: per poter parlare di antisocialismo occorre individuare due realtà caratterizzate, fra Otto e Novecento, da una significativa presenza socialista (che in Italia spesso coincideva non soltanto con quella del socialismo d'ispirazione marxiana ma anche del socialismo anarchico, entrambi sinonimo di anticlericalismo). In secondo luogo, è parso opportuno concentrarsi su delle

ruolo importante nel rinnovare il panorama della ricerca dalla fine degli anni Sessanta: cfr. G. Corni, *La comparazione nella nuova storia sociale tedesca*, in P. Rossi (a cura di), *La storia comparata*, cit., pp. 274-287.

²¹ Cfr. J. Kocka, *Storia comparata*, cit., p. 391. È da rilevare comunque come da qualche tempo a questa parte vada crescendo il numero dei lavori incentrati su ambiti più ristretti, come testimoniato ad esempio dalla comparazione italo-tedesca condotta da U. Wyrwa, *Juden in der Toskana und in Preußen im Vergleich. Aufklärung und Emanzipation in Florenz, Livorno, Berlin und Königsberg i. Pr.*, London, Mohr Siebeck, 2004.

²² Sulla parrocchia come ambito d'interesse storiografico si veda quanto scritto – relativamente al contesto italiano – da M. Rosa, *Religione e società nel Mezzogiorno*, Bari, De Donato, 1976, pp. 157-181 (*Le parrocchie italiane nell'età moderna e contemporanea. Bilancio di studi e linee di ricerca*), nonché il volume *La parrocchia in Italia nell'età contemporanea. Atti del II incontro seminariale di Maratea (24-25 settembre 1979)*, Napoli, Ed. Dehoniane, 1982.

²³ Giovanni Vian ha contato 274 Diocesi in Italia nell'anno 1905 (*La riforma della Chiesa per la restaurazione cristiana della società*, vol. I, cit., p. 115): un numero enorme se paragonato a quello delle coeve Diocesi tedesche, appena 25 (cui possono sommarsi due Vicariati Apostolici e due Prefetture Apostoliche). Si capisce, dunque, perché in media le Diocesi della Germania risultassero molto più estese e popolate di quelle italiane.

Diocesi legate a personalità distintesi nell'ambito della riflessione cattolica sul socialismo e sulla questione sociale, e/o comunque di spiccata rilevanza all'interno dei rispettivi cattolicesimi nazionali: nel caso di Mainz mi riferisco soprattutto al Vescovo Wilhelm Emmanuel von Ketteler – pioniere della dottrina sociale della Chiesa, capace di fare della propria Diocesi il centro della Germania cattolica fra anni Cinquanta e Settanta del XIX secolo²⁴ – e al gesuita Heinrich Pesch, mentre per Pisa sono da menzionare almeno l'economista e sociologo Giuseppe Toniolo e il Cardinale Arcivescovo Pietro Maffi. Di ciascuna di queste figure darò adeguatamente conto nel corso della trattazione. L'ultimo criterio – ma non per importanza – che ha condotto alla selezione dei *case-studies* è stata la volontà di ricavarvi degli elementi che fossero riferibili a un piano più ampio: la mia ricerca infatti non intende eludere la complicata questione del rapporto fra locale e nazionale, ma anzi aspira a cogliere i nessi intercorsi fra queste due dimensioni e a fare dell'analisi dei casi diocesani la via per arrivare a svolgere valutazioni di carattere generale, ossia a mettere a confronto, sotto il profilo dell'antisocialismo, gli stessi cattolicesimi d'Italia e Germania. Come osservato da Hartmut Kaelble, del resto, «die besondere Leistung eines Vergleichs kann sogar darin bestehen, Makro- und Mikrovergleich zu verbinden»²⁵. Ora, se è vero che il voler ricercare un caso perfettamente rappresentativo della media nazionale sarebbe stata un'impresa vana – specie per paesi così variegati al proprio interno quali sono tuttora i due di cui qui si discute –, almeno però è sembrato conveniente evitare di considerare Diocesi di primaria importanza all'interno delle rispettive geografie ecclesiastiche (un'Arcidiocesi di Milano e un'Arcidiocesi di Köln, per capirsi) o al contrario troppo periferiche, e di guardare dunque a delle realtà che per rilevanza apparissero collocabili fra questi due estremi, in una posizione, appunto, mediana. In sé e per sé tale accortezza non era certo una garanzia di risultati, ma col senno di poi direi che abbia pagato: trattare in questa sede di quanto e come possa parlarsi di una paradigmaticità dei casi di Pisa e Mainz sarebbe ad ogni modo prematuro, dunque converrà rimandare la cosa a un altro momento²⁶.

Il taglio dato a questo studio ha richiesto, com'è intuibile, un lungo e paziente lavoro di reperimento delle fonti, in particolare negli archivi e nelle biblioteche diocesane. Un lavoro di tipo *estensivo*: di fronte all'assenza pressoché totale di fondi espressamente dedicati al rapporto fra Chiesa e socialismo, è servito prendere in esame un'ingente quantità di documentazione di diversa provenienza, alla

²⁴ Proprio di «Zentrum des katholischen Deutschlands» ha parlato Kurt Weitzel nel suo contributo *Konfessionelle Parteien in Rheinhessen 1862-1933*, in «Archiv für hessische Geschichte und Altertumskunde», vol. XLI, 1983, p. 152.

²⁵ H. Kaelble, *Der historische Vergleich*, cit., p. 142. Si vedano anche le osservazioni metodologiche formulate da A. Canavero, *Storia locale e storia del movimento cattolico: alcune considerazioni*, in «Bollettino dell'archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia», 2, 1982, pp. 261-271.

²⁶ Quale anticipo mi limito solo a citare uno scritto del 1904 relativo alla Diocesi di Mainz, in cui significativamente si può leggere: «Ist das Bistum Mainz [...] auch von geringem räumlichen Umfang, und begreift es nur einen kleinen Bruchteil der katholischen Bevölkerung des Deutschen Reiches, so spiegelt sich doch in diesem engen Rahmen das Bild wichtiger Vorgänge, die zunächst für den betreffenden Landesteil, wie mittelbar für die gesamte Kirche in Deutschland nach vielen Beziehungen von hoher Wichtigkeit sind» (C.J. Reidel, *Die katholische Kirche im Großherzogtum Hessen*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1904, *Vorwort*).

ricerca di eventuali informazioni utili. Ecco quindi, per fare degli esempi, lo spoglio sistematico dei questionari delle Visite Pastorali – imprescindibili per ricostruire la vita delle comunità parrocchiali²⁷ –, delle lettere indirizzate all’Ordinario dal clero e dalle organizzazioni cattoliche, dei documenti prodotti dalla stessa autorità episcopale, degli opuscoli editi localmente da singoli sacerdoti o religiosi. Fondamentale è stato poi il ricorso alla stampa cattolica locale e a fonti conservate presso l’Archivio Segreto Vaticano, a cominciare dalle *relationes ad limina* che i Vescovi erano tenuti a inviare periodicamente a Roma²⁸. Tale modo di procedere ha riservato delle difficoltà, ma ha anche permesso di ricostruire il quadro di un antisocialismo che si esplicava nella sfera sociale, culturale, politica, ecclesiale e religiosa, attraverso una complessità di dinamiche e di elementi che un’indagine condotta fin dall’inizio secondo una prospettiva unidimensionale non sarebbe stata in grado di cogliere.

Riassumendo, questo lavoro ha l’obiettivo non soltanto d’investigare un lato della cultura cattolica otto-novecentesca per cui ancora, in Italia come in Germania, manca uno studio esaustivo, ma di farlo attraverso una comparazione di casi locali finalizzata a rivelare analogie, rapporti e differenze fra due cattolicesimi nazionali. Quanto alle caratteristiche della trattazione, conviene precisare subito un paio di aspetti. Di socialismo (e nel caso italiano, più in generale, di movimenti anticlericali) si parlerà solo nella misura ritenuta funzionale a contestualizzare e a illustrare il punto di vista cattolico, sul quale si concentra in pratica tutto l’interesse. Ciò non toglie che mi sia avvalso di fonti di provenienza socialista – in primis della stampa periodica – e di altre prodotte dalle autorità di pubblica sicurezza che avevano il compito di tenere d’occhio le organizzazioni avverse all’ordine costituito. Nel corso dei vari capitoli, inoltre, verranno toccate alcune questioni di grande rilevanza, certamente degne di un’attenzione specifica, che però saranno trattate unicamente in connessione con il tema dell’antisocialismo cattolico (ad ogni modo si troveranno sempre gli opportuni rimandi bibliografici).

La ricerca si struttura in tre parti. La prima parte, in origine non prevista, costituisce una sorta di propedeutica alle altre due: essa si occupa di ricostruire la genesi e le ragioni della condanna del socialismo operata dalla Chiesa e di vedere attraverso quali elementi discorsivi tale condanna si sia articolata, fra Otto e Novecento, nella cultura del cattolicesimo italiano e tedesco. Al fondo, insomma, il tema è quello della rappresentazione del socialismo. Per farvi luce mi sono avvalso dei documenti pontifici e della principale pubblicistica cattolica edita nei due paesi, ma non solo: le considerazioni formulate afferiscono dunque a un piano generale, e di qui il loro carattere per molti versi introduttivo all’analisi dei casi locali. Alcune problematiche affrontate avrebbero meritato un maggior grado d’approfondimento: al solito, tuttavia, il mio fine precipuo era solo quello di delineare le sfaccettature

²⁷ Sull’impiego dei documenti delle Visite Pastorali come fonti per la ricerca storica si veda U. Mazzone, A. Turchini (a cura di), *Le visite pastorali*, Bologna, Il Mulino, 1985. In Italia è da segnalare il lavoro meritorio del gruppo delle «Ricerche di storia sociale e religiosa» guidato da Gabriele De Rosa, che negli anni Settanta ha prodotto un’ampia gamma di studi basati proprio sullo spoglio dei questionari delle Visite, focalizzandosi in particolare sull’area veneta.

²⁸ Cfr. D. Menozzi, *L’utilizzazione delle “relationes ad limina” nella storiografia*, in «Storia e problemi contemporanei», 9, 1992, pp. 135-156.

dell'antisocialismo – in questo caso *teorico* – diffuso fra i cattolici d'Italia e Germania, così da poter svolgere delle riflessioni di tipo comparativo già al termine della stessa prima parte. Le altre due si concentrano rispettivamente sul caso della Diocesi di Mainz e su quello dell'Arcidiocesi di Pisa: l'interesse è rivolto insomma alla *praxis* antisocialista, benché non si manchi di guardare all'atteggiamento mentale rivelato da Vescovi e sacerdoti chiamati a confrontarsi con l'attività dispiegata dai militanti "rossi". I capitoli iniziali della seconda e della terza parte si presentano come speculari: essi servono a introdurre i singoli *case-studies* e a impostare il resto della trattazione. Nelle conclusioni, infine, avrà luogo la comparazione vera e propria fra il contesto italiano e quello tedesco, che permetterà di evidenziare i risultati più significativi della ricerca.

Il professor Daniele Menozzi e il professor Claus Arnold hanno accompagnato lo sviluppo del mio lavoro fin dall'inizio, con consigli, suggerimenti e osservazioni, senza mai farmi mancare la loro guida e il loro sostegno in questi anni di attività fra Italia e Germania: a loro va il mio ringraziamento più profondo e sincero. Tengo a ringraziare anche tutte le persone che mi hanno supportato nella ricerca della documentazione e con cui talvolta ho intrattenuto conversazioni assai proficue, in particolare il dott. Hermann-Josef Braun, direttore del *Dom- und Diözesanarchiv des Bistums Mainz*, il dott. Helmut Hinkel, direttore della Martinus-Bibliothek di Mainz, la dott.ssa Elisa Carrara dell'Archivio storico diocesano di Pisa e il dott. Alejandro Mario Dieguez dell'Archivio Segreto Vaticano. Un grazie va anche ai ricercatori e ai dottorandi con cui ho potuto confrontarmi presso la Scuola Normale Superiore di Pisa e il Leibniz Institut für europäische Geschichte di Mainz: si è trattato di esperienze preziose, sia professionalmente che umanamente.

Questa ricerca è dedicata alla memoria delle mie nonne, entrambe venute a mancare mentre attendevo alla redazione del testo. Destinatari di un pensiero speciale sono poi i miei genitori, mia sorella e Sara, sempre presenti.

Elenco delle sigle archivistiche

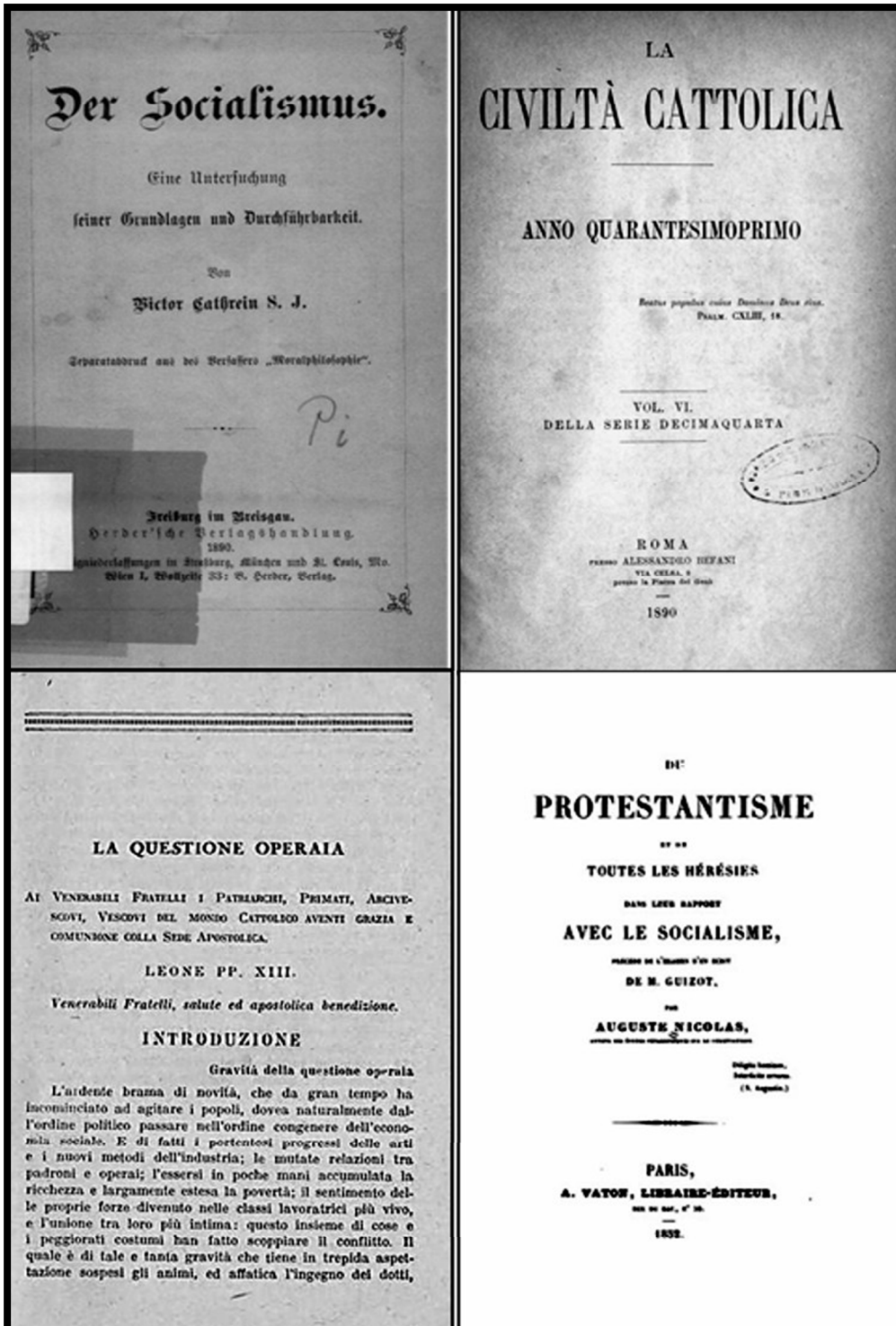
ACS	Archivio Centrale dello Stato (Roma)
APSMVi	Archivio della pieve di Santa Maria di Vicopisano
ASDPi – AAPi	Archivio storico diocesano di Pisa – Archivio arcivescovile di Pisa
ASPi	Archivio di Stato di Pisa
ASV	Archivio Segreto Vaticano
BACPM	Biblioteca arcivescovile “Cardinale Pietro Maffi” di Pisa
BAV	Biblioteca Apostolica Vaticana
DDAMz	Dom- und Diözesanarchiv des Bistums Mainz
StAMz	Stadtarchiv Mainz

Nota al testo:

Nel far riferimento a località geografiche tedesche si è scelto di ricorrere alla forma originale nel caso di città e a quella italiana – ove esistente – per le regioni: si avrà dunque “Mainz”, non “Magonza”, “Köln”, non “Colonia”, ma d’altro canto “Renania”, non “Rheinland”.

PARTE PRIMA

Teorica dell'antisocialismo



1. Santa Sede, secolarizzazione e socialismo

«Poiché al volere divino piacque di sollevare la Nostra bassezza a tanta sublimità di potere, pigliamo coraggio in Colui che Ci conforta; e ponendoci all'opera, appoggiati sulla virtù di Dio, proclamiamo di non avere, nel pontificato, altro programma se non quello appunto di “restaurare ogni cosa in Cristo” (Ef 1,10), cosicché sia “tutto e in tutti Cristo” (Col 3,11)»¹. Con queste parole, ad appena due mesi dall'elezione, Pio X tracciava il percorso del proprio pontificato: quale rimedio alle «funestissime condizioni» in cui versava la società, frutto dell'«allontanamento e [del]l'apostasia da Dio»², Sarto si poneva l'obiettivo di *instaurare omnia in Christo*, ovvero di rifondare ogni aspetto del vivere civile, pubblico e privato, sulla dottrina della Chiesa Cattolica. Negli anni successivi egli avrebbe cercato di attuare appunto tale programma: nella sua percezione, tuttavia, la stessa Chiesa si trovava a operare in un quadro irto di difficoltà. È quanto emerge ad esempio dall'enciclica *Communium rerum* del 1909, dove il pontefice parlava di una Sposa di Cristo chiamata a resistere a un attacco portatole dall'esterno, figlio dell'«insano proposito di veder[la] [...] fiaccata ed esclusa dalla vita sociale»³, e al contempo a sostenere «un altro genere di guerra, intestina bensì e domestica, [...] mossa da figli snaturati»⁴ (un'ovvia allusione alla questione modernista che allora infuriava).

È noto come Pio X, in questo scenario di “guerra” su due fronti, scegliesse di concentrarsi soprattutto su quello interno, ravvisando un nesso fra le dottrine moderniste e la fine della società cristiana tradizionale⁵; se il tema dell'aggressione dall'esterno – quella portata dalla modernità, principale fronte sul quale si erano attestati i suoi predecessori – fu certo presente nel magistero piano, in merito però non si ebbero aggiornamenti significativi: al centro del pontificato vi furono piuttosto i problemi della purificazione dottrinale e della disciplina del corpo ecclesiastico. Data questa premessa, non stupisce che il socialismo ricevesse poca attenzione da parte della Santa Sede. Lo stesso termine “socialismo” compare solo tre volte nei documenti ufficiali di Papa Sarto: nell'enciclica *Notre charge apostolique* – con due occorrenze – finalizzata a condannare le teorie del Sillon⁶, e nel motu proprio *Doctoris angelici* del giugno 1914, in cui la promozione della filosofia di San Tommaso⁷ era presentata quale miglior argine contro gli «errori del

¹ Pio X, *E supremi apostolatus*, 4 ottobre 1903, in E. Lora, R. Simionati (a cura di), *Enchiridion delle encicliche*, vol. IV, Bologna, Ed. Dehoniane, 1998, p. 21.

² *Ibidem*.

³ Pio X, *Communium rerum*, 21 aprile 1909, *ibi*, p. 325.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Cfr. D. Menozzi, *Antimodernismo, secolarizzazione e cristianità*, in A. Botti, R. Cerrato (a cura di), *Il modernismo tra cristianità e secolarizzazione. Atti del convegno internazionale di Urbino (1-4 ottobre 1997)*, Urbino, QuattroVenti, 2000, pp. 53-82.

⁶ «Veramente si può dire che il “Sillon” con l'occhio fisso ad una chimera, prepara il socialismo»: così Pio X nell'enciclica dell'agosto 1910. Cfr. E. Lora, R. Simionati (a cura di), *Enchiridion delle encicliche*, vol. IV, cit., p. 865.

⁷ Sui caratteri del neotomismo fra Otto e Novecento rimando a R. Aubert, *Aspect divers du néo-thomisme sous le pontificat de Léon XIII*, in G. Rossini (a cura di), *Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII. Atti del convegno tenuto a Bologna il 27-28-29 dicembre 1960*, Roma, Edizioni Cinque Lune, 1961, pp. 133-227; E. Coreth, W.M. Neidl, G. Pfligersdorfer (a cura di),

“materialismo, del monismo, del panteismo, del socialismo” e del multiforme “modernismo”⁸. Quanto al giudizio della Chiesa sul socialismo, dunque, il pontificato di Pio X non apportò innovazioni degne di nota: si rimase ancorati al magistero di Leone XIII, che fin dal 1878 era intervenuto in più di un’occasione a condannare la nuova “dottrina”⁹. Anche con Benedetto XV la teorica antisocialista della Santa Sede avrebbe continuato a ispirarsi a Papa Pecci; rispetto all’epoca piana, tuttavia, l’attacco al socialismo tornò a caratterizzare gli interventi pontifici: già nell’enciclica *Ad beatissimi Apostolorum Principis* del 1914, Della Chiesa mise in guardia contro l’«assurdità del socialismo», citando proprio quel Leone XIII che «ne [aveva] tratt[at]o con grande maestria in memorabili encicliche»¹⁰. Di lì a pochi anni, la percezione del pericolo si sarebbe fatta – inevitabilmente – ancor più vivida: nel luglio 1920, con la Russia teatro della rivoluzione bolscevica, Benedetto XV avrebbe accusato il socialismo di essere «il nemico acerrimo dei principi cristiani»¹¹. La Santa Sede arrivò così a indicare *expressis verbis* il pericolo massimo per la civiltà cristiana: ma ciò non rappresentò che l’adeguarsi, in definitiva, a una percezione ormai da tempo diffusa nella gerarchia ecclesiastica e nella pubblicistica d’orientamento cattolico, in Italia come altrove.

* * *

Per comprendere la genesi e il carattere dell’antisocialismo cattolico nei primi anni del Novecento è indispensabile partire da più lontano, allargando lo sguardo al rapporto complessivo della Chiesa con la modernità e dunque con il processo di secolarizzazione dispiegatosi a seguito della Rivoluzione francese¹²: da quel momento, infatti, l’agire della Chiesa fu condizionato dalla percezione di uno scontro totale con il mondo circostante¹³. La società partorita dai principi del 1789

Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts, vol. II, Graz/Wien/Köln, Styria, 1988, pp. 23-53 e 109-130; inoltre può essere utile vedere U.G. Leinsle, *Einführung in die scholastische Theologie*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1995.

⁸ Pio X, *Doctoris angelici*, 29 giugno 1914, in E. Lora, R. Simionati (a cura di), *Enchiridion delle encicliche*, vol. IV, cit., p. 953.

⁹ Si noti, peraltro, come Pio X si rifacesse al magistero del proprio predecessore anche in materia di dottrina sociale della Chiesa, altro campo nel quale Sarto non introdusse novità. I capisaldi del pensiero sociale leoniano furono riproposti dal nuovo pontefice già con il motu proprio *Fin dalla prima* del 18 dicembre 1903. Cfr. *ibi*, pp. 737-742.

¹⁰ Benedetto XV, *Ad beatissimi Apostolorum Principis*, 1 novembre 1914, *ibi*, p. 477.

¹¹ Id., motu proprio *Bonum sane*, 5 luglio 1920: cfr. http://w2.Vatican.va/content/benedict-xv/it/motu_proprio/documents/hf_ben-xv_motu-proprio_19200725_bonum-sane.html.

¹² Sul concetto di secolarizzazione rimando a E.W. Böckenförde, *Diritto e secolarizzazione. Dallo stato moderno all’Europa unita*, Roma/Bari, Laterza, 2002, pp. 33-54, e soprattutto a H. Lübke, *La secolarizzazione. Storia e analisi di un concetto*, Bologna, Il Mulino, 1979. Da notare come proprio su questo tema si sia sviluppato in Germania un intenso dibattito dalla fine degli anni Novanta, suscitato soprattutto dalla pubblicazione di H. Lehmann (a cura di), *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa: Bilanz und Perspektiven der Forschung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1997; al riguardo si vedano pure K. Gabriel, C. Gärtner, D. Pollack, *Umstrittene Säkularisierung: Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik*, Berlin, Berlin University Press, 2012; B. Ziemann, *Sozialgeschichte der Religion: Von der Reformation bis zur Gegenwart*, Frankfurt a.M., Campus Verlag, 2009.

¹³ Cfr. D. Menozzi, *La Chiesa cattolica*, in G. Filoramo, D. Menozzi, *Storia del cristianesimo. L’età contemporanea*, Roma/Bari, Laterza, 1997, p. 131 sgg.

venne considerata dagli ambienti del cattolicesimo europeo come intimamente anticristiana, e di conseguenza andò elaborandosi, negli anni successivi alla rottura rivoluzionaria e soprattutto durante la Restaurazione, un'ideologia difensiva in antitesi alla temperie secolarizzatrice: il corso che la storia aveva preso andava interrotto e riportato indietro. Nel 1802 il visconte francese Louis de Bonald scriveva nella sua *Législation primitive*: «La rivoluzione [...] cominciata colla Dichiarazione dei diritti dell'uomo, [...] non finirà che colla dichiarazione dei diritti di Dio»¹⁴; solo un ordine basato sulla religione – e non a lei avverso – avrebbe potuto scampare la società dall'abisso in cui stava precipitando. La medesima concezione fu propria anche a Joseph de Maistre, che in *Du pape* (1819) individuò nel rafforzamento dell'autorità papale la risposta al caos rivoluzionario. In questi due autori era radicata la convinzione che cristianesimo e civiltà fossero coincidenti: per loro, dunque, onde evitare la barbarie di un ordine svincolato dai principi cattolici, occorreva far ritorno a un assetto analogo a quello della medievale *societas christiana*, in cui l'elemento religioso fosse alla base di pubblico e privato e dove, di conseguenza, tutti i poteri svolgessero un «ruolo ministeriale nei confronti della Chiesa»¹⁵. Proprio il tema del ritorno a un ordine ierocratico non intaccato dagli errori moderni¹⁶ fu il tratto saliente dell'ideologia di cristianità elaborata da figure quali de Bonald e de Maistre, un'ideologia che presentandosi in antitesi all'idea di secolarizzazione si rivelò di fatto egemone nella cultura cattolica europea fin dagli anni Venti dell'Ottocento¹⁷. Tale egemonia sarebbe durata a lungo – addirittura, per certi versi, sino al Concilio Vaticano II –: lo stesso proposito dell'*instaurare omnia in Christo*, alla base del pontificato di Pio X, va inteso come un segno dell'aspirazione al ritorno all'ordine cristiano, ordine il cui avvento era stato invocato con fiducia già da Novalis, oltre un secolo prima, in *Die "Christenheit" oder "Europa"* (1799):

Die Christenheit muss wieder lebendig und wirksam werden, und sich wieder eine sichtbare Kirche ohne Rücksicht auf Landesgränzen bilden, die alle nach den Ueberirdischen durstigen Seelen in ihren Schooß aufnimmt und gern Vermittlerin, der alten und neuen Welt wird. Sie muss das alte Füllhorn des Seegens wieder über die Völker ausgießen. [...] Wann und wann eher? Danach ist nicht zu fragen. Nur Geduld, sie wird, sie muss kommen die heilige Zeit des ewigen Friedens, wo das neue Jerusalem die Hauptstadt der Welt seyn wird¹⁸.

L'ideologia di cristianità si configurò così, fin dai primi decenni dell'Ottocento, come la risposta cattolica alla *rivoluzione*, termine nel quale erano condensati tutti gli avvenimenti e i principi colpevoli di aver sconvolto l'ordine cristiano in

¹⁴ Cito da *La legislazione primitiva del chiarissimo sig. visconte de Bonald*, vol. I, Napoli, Sangiacomo, 1823, p. 208. Si veda anche D. Menozzi, *Chiesa e diritti umani. Legge naturale e modernità politica dalla Rivoluzione francese ai nostri giorni*, Bologna, Il Mulino, 2012, pp. 43-55.

¹⁵ D. Menozzi, *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Torino, Einaudi, 1993, p. 23. Sul rapporto fra Chiesa e potere politico rimando a G. Filoramo, *Il sacro e il potere. Il caso cristiano*, Torino, Einaudi, 2009.

¹⁶ Cfr. G. Miccoli, *Fra mito della cristianità e secolarizzazione. Studi sul rapporto chiesa-società nell'età contemporanea*, Casale Monferrato, Marietti, 1984, p. 23 sgg.

¹⁷ Cfr. D. Menozzi, *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione*, cit., p. 47.

¹⁸ W. von Scholz (a cura di), *Novalis Werke in einem Band*, Stuttgart, Walter Hädecke Verlag, 1924, p. 330.

Europa¹⁹: di fatto con esso si arrivò a indicare il processo di secolarizzazione, concepito come una vera e propria guerra ai danni della Chiesa, costretta sulla difensiva. Un riflesso di tale atteggiamento “psicologico” fu l’utilizzo di un lessico militare nei documenti pontifici, fin dall’epoca di Gregorio XVI²⁰; fu solo con Pio IX, però, che l’immagine di «una ferocissima e tremenda guerra contro ciò che è cattolico»²¹ venne portata alla massima evidenza: i moti del 1848-1849 ampliarono infatti la percezione dello scontro con la modernità, trasfigurato nei termini di una lotta fra bene e male, luce e tenebre; la Chiesa, di conseguenza, si attestò ulteriormente su una posizione di chiusura e di difesa, mentre al contempo l’ideologia di cristianità, giunta a piena maturazione, veniva accolta in via definitiva nel magistero della Santa Sede²².

È questo il contesto in cui ebbe origine, negli anni Quaranta, la condanna pontificia del *socialismo* – termine associato e spesso confuso, almeno fino all’ultimo decennio del secolo, con quello di *comunismo*. L’iniziatore fu Papa Mastai Ferretti: nell’enciclica *Qui pluribus* (1846) il “comunismo” era annoverato fra le «sette clandestine sorte dalle tenebre» e bollato come «dottrina funesta e più che mai contraria al diritto naturale»²³, i cui adepti sarebbero stati «travestiti da pecore ma con animo di lupi rapaci» – immagine, questa, che avrebbe avuto una lunga fortuna nella retorica antisocialista del cattolicesimo europeo²⁴. Tre anni più tardi, nella *Noscitis et Nobiscum*, Pio IX dedicava ampio spazio «agli esecrandi sistemi del nuovo socialismo e comunismo»²⁵, volti con la menzogna e con l’inganno a «violare infine tutti i diritti divini e umani, distruggendo il culto divino e sovvertendo l’intera struttura della società»²⁶. L’enciclica (destinata al solo episcopato italiano) era figlia delle vicende occorse fra 1848 e 1849; già pochi mesi prima, del resto, in piena Repubblica Romana, il Papa aveva lamentato nell’allocuzione *Quibus quantisque* come Roma fosse divenuta «una selva di bestie frementi, ridondante di uomini d’ogni nazione, [...] apostati, o eretici, o maestri, come si dicono, del Comunismo o del Socialismo»²⁷: il nuovo pericolo, insomma, era posto in relazione con i fatti che avevano costretto Pio IX all’esilio di Gaeta, e affrescato come il grado estremo del disordine rivoluzionario. A questo punto erano già evidenti le ragioni ultime della condanna pontificia del socialismo: in esso si riconosceva una duplice negazione della Rivelazione divina, intesa sia nella

¹⁹ Cfr. P.G. Camaiani, *Il diavolo, Roma e la rivoluzione*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 3, 1972, p. 489.

²⁰ L’impiego di tale lessico è stato notato anche da Miccoli in relazione alla stampa cattolica del XIX e dell’inizio del XX secolo: cfr. *Fra mito della cristianità e secolarizzazione*, cit., p. 71.

²¹ Pio IX, *Qui pluribus*, 9 novembre 1846, in E. Lora, R. Simionati (a cura di), *Enchiridion delle encicliche*, vol. II, Bologna, Ed. Dehoniane, 2002 (3° ed.), p. 155.

²² Cfr. D. Menozzi, *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione*, cit., p. 55 sgg.; G. Miccoli, *Fra mito della cristianità e secolarizzazione*, cit., p. 58 sgg.

²³ Pio IX, *Qui pluribus*, in E. Lora, R. Simionati (a cura di), *Enchiridion delle encicliche*, vol. II, cit., pp. 163-165.

²⁴ *Ibi*, p. 167.

²⁵ Pio IX, *Noscitis et Nobiscum*, 8 dicembre 1849, *ibi*, p. 219.

²⁶ *Ibi*, p. 231.

²⁷ Pio IX, *Quibus quantisque*, 20 aprile 1849: cfr. <http://www.totustuustools.net/magistero/p9quibus.htm>.

forma del *depositum fidei* che della legge di natura; si stava formando la mappa concettuale da cui avrebbe preso le mosse la critica dei decenni successivi.

All'elaborazione della retorica antisocialista contribuì – influenzando forse la stessa Santa Sede – Antonio Rosmini²⁸, autore nell'autunno 1847 dello scritto *Il comunismo ed il socialismo*, dato alle stampe due anni più tardi. Considerando i sistemi di Owen, Saint-Simon e Fourier, il filosofo roveretano individuava il tratto essenziale del loro socialismo nella «totale distruzione della libertà umana»²⁹: la promessa di quegli utopisti di una felicità sulla terra si sarebbe risolta infine in una «inaudita ed assoluta schiavitù»³⁰ per tutti. La morte della libertà, tuttavia, non appariva a Rosmini come l'unica conseguenza nefasta di un'eventuale realizzazione del socialismo: quest'ultimo, infatti, avrebbe affermato il principio delle «passioni senza compressione alcuna, senza alcun freno» (il riferimento in proposito era soprattutto Fourier³¹), abolito il culto di ogni religione e specialmente del cristianesimo, distrutto l'istituto del matrimonio monogamico, spogliato i genitori della responsabilità di educare i figli e cancellato la proprietà privata. In definitiva, il socialismo «lungi dal felicitare gli uomini, scava[va] loro l'abisso della miseria, lungi dal nobilitarli, li ignobilita[va] al par de' bruti»³²: di qui la necessità della religione cattolica quale scudo di fronte a tale pericolo. La condanna del socialismo di Rosmini si basava unicamente su un prisma morale-religioso, al pari di quella della Santa Sede: ciò che è soprattutto significativo, è come lo scritto del 1849 presentasse già gli argomenti fondamentali che avrebbero informato la retorica antisocialista del cattolicesimo italiano negli anni fra Otto e Novecento³³ (argomenti peraltro riscontrabili anche in ambito tedesco).

Come emerge dall'opuscolo rosminiano, l'immagine che si aveva del socialismo (o meglio, dei socialismi) era all'epoca ancora piuttosto confusa, e tale sarebbe rimasta a lungo: i diversi sistemi degli utopisti erano compresi in un'unica, indistinta censura, che Roma faceva rientrare nel complessivo rifiuto della modernità: di ciò è prova il *Syllabus errorum* del 1864, dove “socialismo” e “comunismo” – termini usati sostanzialmente quali interscambiabili – figuravano inclusi nel grande calderone degli errori da rigettare assieme al panteismo, al naturalismo, alle società segrete e a quelle clericoliberali³⁴. Importante per

²⁸ Antonio Rosmini (1797-1855), originario di Rovereto, filosofo, sacerdote dal 1821. Sono note le sue tendenze liberali e patriottiche, che nel 1849 costarono la condanna all'Indice ai suoi scritti *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa* e *La costituzione secondo la giustizia sociale*. La polemica su di lui si sarebbe riaccesa *post obitum*, fino al decreto del Sant'Uffizio che nel 1888 avrebbe proibito quaranta proposizioni tratte dalle sue opere. In merito rimando alla voce di L. Malusa in *Dizionario storico dell'Inquisizione*, vol. III, Pisa, Edizioni della Normale, 2010, pp. 1341-1347; sul rapporto del filosofo roveretano con la Santa Sede si veda poi G. Radice, *Pio IX e Antonio Rosmini*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1974. Come per Rosmini, anche per molte altre figure che andrò a prendere in esame nel presente lavoro mi limiterò a rinviare a voci biografiche in cui sarà possibile trovare indicazioni sulla letteratura disponibile, e a segnalare opere monografiche solo quando queste appaiano di particolare rilevanza.

²⁹ A. Rosmini, *Il comunismo ed il socialismo*, Firenze, Società Tipografica, 1849, p. 15.

³⁰ *Ibi*, p. 59.

³¹ *Ibi*, p. 22.

³² *Ibi*, p. 58.

³³ Ciò è stato notato pure da P. Pombeni, *Socialismo e cristianesimo (1815-1975)*, cit., p. 24.

³⁴ Cfr. Pio IX, *Syllabus*, in E. Lora, R. Simionati (a cura di), *Enchiridion delle encicliche*, vol. II, cit., pp. 521-527. Come ha osservato Camaiani, all'epoca del *Syllabus* «la reale consistenza dei

plasmare il clima in cui proprio il *Syllabus* arrivò a maturazione fu il *Saggio intorno al socialismo e alle dottrine e tendenze socialistiche* del conte Avogadro della Motta, pubblicato a Torino nel 1851 e riedito già tre anni dopo³⁵. Il testo di Avogadro merita attenzione non solo per l'influsso esercitato presso la Santa Sede – dopo l'uscita del volume l'autore fu persino invitato a collaborare alla fase preparatoria per la definizione del dogma dell'Immacolata –, ma anche perché indicativo di come l'attacco al socialismo si rivelasse, al fondo, un modo per colpire l'intero edificio dei principi ritenuti contrari alle verità del cattolicesimo. Le dottrine di Owen, Saint-Simon, Fourier, Proudhon e addirittura Mazzini, che costituivano il riferimento di Avogadro, erano presentate nelle vesti di «eterodossia del secolo XIX»³⁶: come in Rosmini, anche qui s'imputava al socialismo di mirare alla sola soddisfazione dei sensi trascurando i beni del cielo, e al contempo di negare il peccato originale e di partire dal presupposto che «l'uomo [fosse] buono e incorrotto per origine»³⁷, individuando conseguentemente la causa di ogni male nell'assetto della società, da rovesciare dalle fondamenta³⁸. Nel definire il nemico che aveva di fronte, Avogadro ricorse a molti dei *topoi* già visti in Rosmini, consolidando così l'edificio della retorica antisocialista:

I principi anticristiani, che vennero progredendo nell'età presente, hanno per ultimo risulamento la distruzione di tutto il regno della moralità fondata sullo spirito del cristianesimo, spirito vivificatore della morale di natura, e perciò importano la distruzione della società religiosa e civile colla rivoluzione, l'annientamento delle proprietà col comunismo, d'ogni morigeratezza colla abolizione o profanazione del connubio, colla emancipazione della carne, e infine la degradazione dell'uomo ad una peggior barbarie paganesca e brutale colla dissoluzione e negazione d'ogni principio e d'ogni vincolo morale³⁹.

Fine della morale, della proprietà, dell'istituto matrimoniale, insomma della civiltà cristiana, a favore di un ordine posto in direzione antitetica alla religione di Cristo e in cui le passioni avessero rotto gli argini: questo, per Avogadro, il pericolo rappresentato dal socialismo. Non sorprende, allora, che l'avvento di una società socialista fosse identificato con l'instaurarsi del «regno di Satanno»⁴⁰, e che al socialismo stesso si desse l'appellativo di «cattolicismo di Satanasso, perché tolto Dio, tolto Cristo, [...] egli v[oleva] rifare e governare il mondo con principii

problemi posti dal socialismo utopico e dal marxismo era quasi del tutto sconosciuta» alla Santa Sede: cfr. P.G. Camaiani, *Motivi e riflessi religiosi della questione romana*, in *Chiesa e religiosità in Italia dopo l'Unità (1861-1878). Atti del quarto convegno di storia della Chiesa – La Mendola, 31 agosto-5 settembre 1971*, vol. *Relazioni II*, Milano, Vita e Pensiero, 1973, p. 86. La storia del processo redazionale del *Syllabus* è stata ricostruita da L. Sandoni (a cura di), *Il Sillabo di Pio IX*, Bologna, Clueb, 2012.

³⁵ Su Avogadro della Motta (1798-1865) si veda la voce di G. Verucci in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. IV, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1962, pp. 686-689. Rimando inoltre a V. Valentino, *Il conte Emiliano Avogadro della Motta 1798-1865: un'introduzione alla vita e alle opere*, Vercelli, Associazione Amici degli Archivi Piemontesi, 2001 (ricco di documentazione inedita).

³⁶ E. Avogadro della Motta, *Saggio intorno al socialismo e alle dottrine e tendenze socialistiche*, vol. I, S. Pier d'Arena, Tip. di S. Vincenzo de' Paoli, 1879 (3° ed.), p. 155.

³⁷ *Ibi*, p. 161.

³⁸ Cfr. *ibidem*.

³⁹ *Ibi*, p. 168. Corsivo così nel testo.

⁴⁰ *Ibi*, vol. II, p. 215.

di sua fattura»⁴¹. Il “padre spirituale” dell’errore socialista sarebbe stato proprio Satana, il nemico mortale di Dio: primo ribelle, primo rivoluzionario, primo tentatore, che ancora non aveva «dimessa la sua guerra antica per ritentare la distruzione dell’opera di Cristo»⁴².

Sempre Satana, a detta di Avogadro, aveva forgiato il principio fondamentale del socialismo e del comunismo, ovvero il panteismo, l’auto-deificazione dell’umanità: un panteismo che nell’accezione usata dal nobile piemontese si confondeva però con il razionalismo, l’esaltazione della ragione umana ribellatasi a Dio. Dove collocare l’insorgere del principio razionalistico, di satanica ispirazione? Per Avogadro ne era culla quella «nazione germanica»⁴³ in cui Lutero aveva dato avvio alla Riforma protestante; appunto da qui si era innescata una catena di errori che, procedendo lungo l’età moderna, aveva infine trovato il proprio culmine nel socialismo: «Nelle negazioni ardimentose del protestantesimo e dell’incredulismo, nelle utopie dell’idealismo e nello spirito settario stanno le preparazioni del socialismo, il quale [...] non è altro che un’evoluzione o manifestazione novella di quelle erronee premesse»⁴⁴. Non si trattava di un’idea nuova: già il cattolicesimo reazionario di fine Settecento aveva supposto la connessione genealogica tra Riforma e Rivoluzione francese⁴⁵: Lutero avrebbe coinciso con l’apertura di una crepa nella *societas christiana* e da quel momento l’errore si sarebbe moltiplicato, in una spirale ininterrotta, fino al socialismo. Questo rappresentava quindi l’ultima tappa della *rivoluzione* ostile alla Chiesa, cui doveva opporsi l’idea del ritorno alla cristianità medievale.

Appena un anno dopo l’uscita dello scritto di Avogadro, la medesima concezione venne espressa in forma più compiuta da *Du protestantisme*, opera del giurista francese Auguste Nicolas⁴⁶: a parere di quest’ultimo, il protestantesimo sarebbe stato in rapporto logico e storico con il socialismo, attraverso la catena di errori sviluppatasi in età moderna. Dalla Riforma, in particolare, sarebbero discesi i «deux grands affluents du Socialisme»⁴⁷, cioè il *naturalismo* – prodotto del libero esame, dunque affine al razionalismo – e il *panteismo*, «divinisation de la nature humaine»⁴⁸: l’unione di questi due principi avrebbe condotto appunto al socialismo, «le libre examen pratiqué dans ses dernières conséquences»⁴⁹. L’unico rimedio a tale male poteva trovarsi, secondo Nicolas, in un complessivo ritorno alla fede cattolica: di nuovo, alla genealogia degli errori moderni si opponeva come alternativa la riedificazione della *societas christiana*.

⁴¹ *Ibi*, vol. I, p. 160.

⁴² *Ibi*, p. 392.

⁴³ *Ibi*, p. 40.

⁴⁴ *Ibi*, p. 155.

⁴⁵ Cfr. D. Menozzi, *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione*, cit., pp. 24-25.

⁴⁶ A. Nicolas, *Du protestantisme et de toutes les heresies dans leur rapport avec le socialisme*, Parigi, A. Vaton Libraire-Éditeur, 1852. L’opera, frutto delle impressioni suscitate dal biennio 1848-1849, fu tradotta in tedesco nel 1853 (*Über das Verhältnis des Protestantismus und sämtlicher Häresien zum Socialismus*, Mainz, Kirchheim) e in italiano nel 1857 (*Del protestantesimo e di tutte le eresie nel loro rapporto col socialismo*, Milano, Carlo Turati Tip. Ed.).

⁴⁷ *Ibi*, p. 8.

⁴⁸ *Ibi*, p. 599.

⁴⁹ *Ibi*, p. 95.

Con Leone XIII, il tema della connessione fra socialismo e Riforma entrò a far parte del magistero pontificio: nell'enciclica *Quod apostolici muneris* del 1878, l'origine della "setta" socialista veniva fatta risalire a «quelle velenose dottrine, che sparse nei tempi passati, [...] [avevano] d[ato] a suo tempo frutti così amari», e in particolare alla «guerra implacabile mossa fin dal secolo XVI dai novatori contro la fede cattolica»⁵⁰; l'associazione diventò ancor più stretta tre anni dopo nella *Diuturnum illud*, dove la Riforma era presentata come la prima responsabile delle «finitime pesti che sono il comunismo, il socialismo, il nichilismo, orrendi mali e quasi sterminio della società civile»⁵¹. La Santa Sede faceva ormai esplicito riferimento alla genealogia degli errori contrari alla fede cattolica, una catena che aveva i propri anelli fondamentali appunto nella Riforma protestante, nella filosofia razionalista dei secoli XVII e XVIII, nella rottura del 1789, nel liberalismo e da ultimo nel socialismo; l'ispiratrice e principale artefice di quest'attacco alla Chiesa, almeno per i tempi più recenti, era riconosciuta nella massoneria condannata da Papa Pecci nell'enciclica *Humanum genus* del 1884: su tale questione, tuttavia, sarà bene soffermarsi in seguito.

Il pontificato di Leone XIII coincise pure con un complessivo salto di qualità nell'attenzione di Roma per il socialismo: ciò è da imputare certo ai progressi compiuti all'epoca dal movimento socialista su scala europea, ma anche alla personale sensibilità dell'ex Cardinale di Perugia. La *Quod apostolici muneris* fu così il primo documento della Santa Sede rivolto appositamente *adversus Socialistarum sectas*. Non sorprende che la sua pubblicazione avvenisse negli ultimi giorni del 1878: in novembre, infatti, il giovane anarchico Passannante aveva cercato di accoltellare re Umberto I, mentre un mese prima era entrato in vigore in Germania il *Sozialistengesetz*, a seguito di due attentati contro il Kaiser Wilhelm I; era sempre vivo, inoltre, il ricordo del fallito tentativo insurrezionale operato da un gruppo di anarchici italiani nella zona del Matese (aprile 1877). Fu questo il *background* in cui maturò l'enciclica leoniana contro la «setta di coloro, che con nomi barbari e diversi si chiama[va]no “socialisti”, “comunisti” o “nihilisti”; e che sparsi per tutto il mondo e tra sé legati con i vincoli d'iniqua cospirazione [...] si sforza[va]no di colorire il disegno, già da lungo tempo concepito, di scuotere le fondamenta medesime del consorzio civile»⁵². Papa Pecci additava gli elementi inaccettabili della dottrina socialista: il carattere anti-autoritario, l'aspirazione alla perfetta uguaglianza di condizioni, il rifiuto dell'istituto matrimoniale per lasciare

⁵⁰ Leone XIII, *Quod apostolici muneris*, 28 dicembre 1878, in E. Lora, R. Simionati (a cura di), *Enchiridion delle encicliche*, vol. III, Bologna, Ed. Dehoniane, 1999 (2° ed.), p. 35.

⁵¹ Id., *Diuturnum illud*, 29 giugno 1881: cfr. http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_29061881_diuturnum.html. Occorre segnalare, tuttavia, come *in nuce* la connessione tra Riforma e protestantesimo fosse stata già presente in Pio IX: si veda G. Miccoli, *L'avarizia e l'orgoglio di un frate laido: problemi e aspetti dell'interpretazione cattolica di Lutero*, in L. Perrone (a cura di), *Lutero in Italia*, Casale Monferrato, Marietti, 1983, pp. VII-XXXIII.

⁵² Leone XIII, *Quod apostolici muneris*, in E. Lora, R. Simionati (a cura di), *Enchiridion delle encicliche*, vol. III, cit., p. 33.

«in balia della libidine il vincolo maritale»⁵³, la negazione della proprietà privata fondata sul diritto di natura⁵⁴. Il livello di comprensione analitica del socialismo appariva ad ogni modo basso, e tale rimase in seguito: il punto più alto si sarebbe raggiunto con l'enciclica *Rerum novarum* (1891), pietra miliare nella storia della dottrina sociale della Chiesa. Il documento superava per la prima volta la pluralità semantica tradizionalmente utilizzata per identificare l'oggetto condannato: *socialismo* era l'unico termine che compariva, non più associato a quelli di *comunismo* e *nihilismo*. Al pericolo «rosso» ci si riferiva soprattutto in relazione ai temi della proprietà e della famiglia, veicolando il messaggio che il socialismo avrebbe condotto alla miseria e a una «dura e odiosa schiavitù» degli individui⁵⁵: si trattava comunque di riflessioni fondate unicamente sul *depositum* della dottrina cattolica e sul prisma della filosofia tomista, senza alcun contributo tratto dalle scienze sociali ed economiche; difficile capire poi quale fosse il socialismo condannato (certo non un marxismo compreso a fondo) in assenza di riferimenti precisi. Il quadro rimaneva confuso.

Ancora sul finire del proprio pontificato, Leone XIII avrebbe ripercorso l'itinerario della *rivoluzione* nell'enciclica *Annum ingressi*⁵⁶, cominciando dalla rottura di Lutero e arrivando ai «disegni di destri agitatori e segnatamente delle fazioni socialistiche»⁵⁷: la scena appariva dominata però dal pericolo dell'anarchismo – erano trascorsi appena due anni dall'assassinio di re Umberto I per mano dell'anarchico Bresci –, «vera associazione di delinquenti, d'istinti affatto selvaggi»⁵⁸. Contro la minaccia del disordine e del socialismo, Papa Pecci proponeva il rimedio nei principi della fede cattolica custoditi dalla Chiesa: «Al grembo del cristianesimo deve dunque *tornare* la traviata società»⁵⁹. Il bivio additato era sempre il medesimo: o la marcia in avanti della secolarizzazione scristianizzatrice, o il ritorno all'indietro a un consorzio civile rifatto cristiano. Eletto un anno più tardi, Pio X, come visto, si sarebbe posto in continuità con l'aspirazione del predecessore, fin dal motto scelto per il proprio pontificato: *instaurare omnia in Christo*.

2. Socialismo, anarchismo e massoneria nella pubblicistica cattolica italiana (1890-1901)

L'ultimo decennio dell'Ottocento coincide, in Italia come in Germania, con un picco dell'attenzione dei cattolici per il socialismo, organizzato dal 1889 nella Seconda Internazionale e ormai percepito quale minaccia crescente per l'intero

⁵³ *Ibi*, p. 35.

⁵⁴ Su questo punto cfr. A. Simon, *Der Vatikan und die soziale Frage*, in H. Scholl (a cura di), *Katholische Arbeiterbewegung in Westeuropa*, Bonn, Eichholz-Verlag, 1966, pp. 26-27.

⁵⁵ Leone XIII, *Rerum novarum*, 15 maggio 1891, in E. Lora, R. Simionati (a cura di), *Enchiridion delle encicliche*, vol. III, cit., p. 615.

⁵⁶ Cfr. Id., *Annum ingressi*, 19 marzo 1902, *ibi*, pp. 1901-1907.

⁵⁷ *Ibi*, p. 1907.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ibi*, p. 1911. Il corsivo è mio.

ordine europeo: la stampa e la pubblicistica cattolica gli accordarono infatti uno spazio inedito rispetto al passato e insieme maggiore di quello che gli avrebbero concesso negli anni a seguire. Occorre tuttavia segnalare un'importante differenza fra la situazione italiana e quella tedesca: in Germania, le riflessioni di fine secolo avevano alle spalle almeno due decenni di approcci e di analisi sul socialismo, così che gli anni Novanta rappresentarono di fatto l'epoca della «Systematisierung der Sozialismuskritik»⁶⁰; in Italia, dove tale soggetto aveva ricevuto sino ad allora un'attenzione solo sporadica, l'ultimo scorcio del XIX secolo vide invece il reale *avvio* di una critica articolata e generalizzata da parte del mondo cattolico⁶¹.

A determinare la stagione d'interesse per il socialismo fra i cattolici della penisola concorsero diversi elementi: il più importante fu senza dubbio l'enciclica *Rerum novarum*, capace di rappresentare una sorta di rivoluzione culturale in un quadro precedentemente piuttosto statico. Dopo la presa di Roma, infatti, il cattolicesimo italiano si era rivolto con insistenza – soprattutto attraverso l'Opera dei Congressi⁶² – al dato *politico*, accordando ben poco spazio a problemi di altra natura: «Alles war [...] dem Kernproblem Italiens untergeordnet: der Römischen Frage»⁶³. L'enciclica del 1891 generò un inedito interesse per la questione sociale e spinse di conseguenza a confrontarsi con il socialismo, indicato da Papa Pecci quale principale *competitor* della Chiesa in tale ambito. Ad ogni modo, oltre alla *Rerum novarum* è necessario tener conto anche di altri fattori: un anno dopo la promulgazione del documento leoniano si costituì a Genova il Partito Socialista Italiano (PSI), mentre nella penisola sorgevano intanto le prime Camere del Lavoro, segno di uno sviluppo industriale che seppur tardivo cominciava però a prendere piede; non va dimenticata, infine, la stagione di attentati anarchici che fra 1892 e 1900 insanguinò l'Europa e soprattutto l'Italia e la Francia: tutti queste vicende portarono l'opinione pubblica ad agitarsi per lo spettro del socialismo, alimentando il relativo dibattito sulla stampa⁶⁴ e sulla pubblicistica cattolica. Proprio a quest'ultima mi pare opportuno rivolgere ora l'attenzione – in particolare alle più importanti riviste espresse dal cattolicesimo della penisola –, allo scopo d'individuare i tratti salienti della *Sozialismuskritik* di fine XIX secolo⁶⁵.

⁶⁰ W. Friedberger, *Die Geschichte der Sozialismuskritik im katholischen Deutschland zwischen 1830 und 1914*, cit., p. 19. Data la sua notevole funzionalità, nel seguito della trattazione farò ampio ricorso al termine *Sozialismuskritik*, anche in riferimento al contesto della penisola.

⁶¹ Questo ritardo italiano è stato notato pure da D. Saresella, *Cattolici a sinistra. Dal modernismo ai giorni nostri*, Roma/Bari, Laterza, 2011, p. 11.

⁶² Questa fu l'organizzazione principale del cattolicesimo italiano fra 1874 e 1904, luogo di dibattito e insieme strumento di promozione dell'associazionismo cattolico in tutta la penisola: in merito rimando al fondamentale studio di A. Gambasin, *Il movimento sociale nell'Opera dei Congressi (1874-1904)*, Roma, Editrice Università Gregoriana, 1958. Proprio dell'Opera tratterò specificamente *infra*, cap. VIII.

⁶³ Id., *Italien*, in H. Scholl (a cura di), *Katholische Arbeiterbewegung*, cit., p. 221.

⁶⁴ Cfr. M. Faini, *La polemica antisocialista sulla stampa cattolica (1892-1910)*, in «Humanitas», 6, 1972, pp. 472-483.

⁶⁵ Per ragioni di opportunità, l'esposizione dei contenuti della *Sozialismuskritik* del cattolicesimo italiano – come in seguito di quello tedesco – non si accompagnerà al confronto con l'antisocialismo proprio di altri ambienti culturali (penso in primis all'antisocialismo liberale): ciò non toglie che un'operazione di questo tipo risulti affatto necessaria, date le relative lacune storiografiche.

a) *Socialismo figlio e liberalismo padre*

Un osservatorio fondamentale dell'antisocialismo cattolico italiano di fine Ottocento è la «Civiltà Cattolica», rivista quindicinale della Compagnia di Gesù fondata nel 1850⁶⁶: vera e propria «voce ufficiosa del Papa»⁶⁷, nei primi decenni di attività ebbe peraltro un ruolo significativo nell'affermarsi della neoscolastica come filosofia ufficiale della Chiesa⁶⁸. Scorrendo i suoi fascicoli, il socialismo si trova trattato di frequente dopo il 1890 – l'anarchismo dopo il 1892 –, in linea con quanto detto in precedenza: merita tuttavia di essere segnalato il pionieristico studio sul “comunismo” del padre Valentino Steccanella⁶⁹, pubblicato sul periodico negli anni 1872-1875 e in seguito aggiornato per l'edizione in volume del 1882.

Spinto dal clamore suscitato dalla Comune parigina, Steccanella si propose d'investigare i principi, le cause e i rimedi «della idea comunistica»⁷⁰, da lui ritenuta un intrinseco corollario della dottrina socialista: se quest'ultima era la teorica di una riforma globale della società, il “comunismo” ne era appunto l'attuazione, «cosicché il rapporto che corre tra il Socialismo ed il Comunismo in concreto, si è quello che passa tra la premessa e la conseguenza, tra l'azione della causa e l'effetto»⁷¹. Rivelando una chiara impostazione neoscolastica, il gesuita collocava l'origine del “comunismo” nell'ordine delle idee, individuando i suoi prodromi nella filosofia razionalista del XVIII secolo: da qui avrebbero attinto i vari Saint-Simon, Fourier, Blanc, Leroux – proprio all'utopismo francese guardava Steccanella –, arrivando così a esigere l'«abolizione della proprietà, abolizione dell'autorità, abolizione della religione, abolizione della morale, abolizione della famiglia»⁷². Di fronte al tradizionale assetto della società, il “comunismo” appariva insomma come totale *negazione*. Padre Steccanella sembrava poi rifarsi a Rosmini nel notare come «la libertà prima di ogni altra cosa cad[esse] vittima della eguaglianza»⁷³: in un ordine socialista l'individuo sarebbe finito schiavo del dispotismo dell'autorità statale, perdendo di fatto la propria personalità; al fondo, quindi, «la definizione del Comunismo [era] semplicemente questa: l'assorbimento dell'individuo e di quanto gli appartiene nello Stato»⁷⁴. Cercando dei rimedi volti a scongiurare questa prospettiva, Steccanella proponeva intanto il rifiuto del

⁶⁶ È la rivista del cattolicesimo italiano per cui si dispone di più studi monografici, indice della sua importanza: cfr. F. Dante, *Storia della “Civiltà Cattolica” (1850-1891). Il laboratorio del Papa*, Roma, Edizioni Studium, 1990; G. De Rosa, *Civiltà Cattolica 1850-1945*, 4 voll., Firenze, Luciano Landi, 1973; G. Sale, *“La Civiltà Cattolica” nella crisi modernista (1900-1907)*, Milano, Jaca Book, 2001. Da menzionare in proposito è anche G. Martina, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia (1814-1983)*, Brescia, Morcelliana, 2003.

⁶⁷ F. Dante, *Storia della “Civiltà Cattolica”*, cit., p. 71.

⁶⁸ Cfr. G. De Rosa, *Civiltà Cattolica*, cit., p. 69; H.M. Schmidinger, *Thomistische Zentren in Rom, Neapel, Perugia usw.*, in E. Coreth, W.M. Neidl, G. Pfligersdorfer (a cura di), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, cit., pp. 109-130.

⁶⁹ Valentino Steccanella fu rettore della «Civiltà Cattolica» dalla fine del 1872 all'inizio del 1881, quando divenne Provinciale dell'Ordine nella Provincia Veneta.

⁷⁰ V. Steccanella, *Del comunismo*, in «Civiltà Cattolica», Serie VIII, vol. VIII, 1872, p. 297.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² *Ibi*, p. 430.

⁷³ V. Steccanella, *Il comunismo nell'ordine sociale*, in «Civiltà Cattolica», Serie VIII, vol. X, 1872, p. 318.

⁷⁴ *Ibi*, p. 319.

razionalismo, ossia dell'«indipendenza assoluta della umana ragione»⁷⁵, non più guidata dagli ammaestramenti della Chiesa. Da solo, comunque, ciò non sarebbe bastato: era nel «principio cattolico» che doveva scorgersi «il rimedio radicale, il rimedio dei rimedii contro il comunismo»⁷⁶, in quanto l'uno era l'antitesi dell'altro; la riflessione del gesuita, è evidente, s'informava al prisma dell'ideologia di cristianità.

Queste considerazioni avrebbero lasciato un'impronta duratura sui contributi sul socialismo di «Civiltà Cattolica»⁷⁷, che come detto connotarono le pagine della rivista soprattutto nell'ultimo decennio del XIX secolo. Principale prosecutore della critica di Steccanella fu padre Raffaele Ballerini, membro della redazione romana dal 1860⁷⁸: già in un intervento del settembre 1890 egli ripropose l'immagine del socialismo come *negazione*, affermando che se la società tradizionale si era sempre retta sulla triade «Dio, autorità proprietà», il socialismo puntava invece a creare un «nuovo disordine» al grido *Né Dio, né Re, né padroni*⁷⁹. Tale «infernale sistema»⁸⁰ sarebbe stato un frutto dei principi liberali, colpevoli di aver rimosso Dio dal governo della società: per salvare quest'ultima occorreva quindi curare il male alla radice, colpendo proprio quel liberalismo da cui la dottrina socialista traeva alimento. Ballerini apparteneva alla seconda generazione degli scrittori di «Civiltà Cattolica», attiva sul periodico durante il lungo pontificato di Leone XIII⁸¹: si tratta della generazione che più di ogni altra dovette confrontarsi con i «fatti compiuti» – ossia con il tramonto del potere temporale dei Papi – e che di conseguenza finì col caratterizzarsi per un forte intransigentismo nei confronti del nuovo Stato italiano: non deve sorprendere, dunque, che ancora a fine Ottocento la critica del socialismo si configurasse in Ballerini come un mezzo per attaccare il liberalismo e le istituzioni da questo generate⁸². Già nel 1882, del resto, il gesuita era intervenuto una prima volta a scrivere di socialismo finendo per rivolgere i propri colpi contro l'ordine liberale, descritto nei termini di un parto della massoneria; all'epoca, anzi, la minaccia socialista gli era apparsa addirittura funzionale al ritorno alla *societas christiana*: «Quando l'ira di Dio – così Ballerini – per dato e fatto del socialismo, suo giustiziere, avrà purgata l'Europa dall'immondizia del liberalismo e di tutti i malanni che vi ha generati, allora è

⁷⁵ V. Steccanella, *Il primo rimedio contro il comunismo*, in «Civiltà Cattolica», Serie IX, vol. IV, 1874, p. 5.

⁷⁶ Id., *Il rimedio dei rimedii contro il comunismo*, *ibi*, Serie IX, vol. V, 1875, p. 420.

⁷⁷ La lezione di Steccanella non rimase tuttavia confinata alla sola rivista romana: prova ne è ad esempio l'opera del gesuita belga Auguste Onclair, *Le causes et les remèdes du socialisme* (1896; ed. italiana *Le cause ed i rimedi del socialismo*, Siena, Tip. Ed. S. Bernardino, 1897), i cui contenuti e la cui impostazione erano in pratica ricalcati sulle analisi del Provinciale veneto.

⁷⁸ Su Raffaele Ballerini (1830-1907), entrato nella Compagnia di Gesù nel 1847, si veda la voce di E. Papa in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. V, cit., 1963, pp. 587-588.

⁷⁹ R. Ballerini, *Donde venga il socialismo*, in «Civiltà Cattolica», Serie XIV, vol. II, 1890, p. 517. Considerazioni analoghe erano state espresse solo alcuni mesi prima da F.S. Rondina, *Dei rimedi al socialismo*, *ibi*, Serie XIV, vol. VI, 1890, p. 132.

⁸⁰ *Ibi*, p. 518.

⁸¹ Cfr. G. Sale, «La Civiltà Cattolica» nella crisi modernista, cit., pp. 53-54.

⁸² La critica al liberalismo degli anni Novanta trasse impulso, comunque, anche dal fallimento del tentativo «conciliatorista» operato da Leone XIII nel 1887 (cfr. P. Scoppola, *Dal neoguelfismo alla democrazia cristiana*, cit., p. 72 sgg.) e dai contenuti dell'enciclica *Libertas* del giugno 1888.

lecito credere che la Chiesa, florida sempre di vita immortale, rinnoverà l'opera trasformatrice del medioevo e rifarà il mondo civile e cristiano»⁸³. Le illusioni circa tale prospettiva, ad ogni modo, sarebbero scomparse nel giro di pochissimi anni.

Dopo aver individuato i punti essenziali della dottrina socialista nell'ateismo, nel "libero amore", nel collettivismo e nella statolatria in un contributo apparso nel 1897⁸⁴, Ballerini sarebbe ritornato un anno più tardi sulla connessione fra socialismo e liberalismo: l'occasione erano i moti popolari del maggio 1898 e la repressione delle organizzazioni cattoliche che n'era seguita⁸⁵ (sulla quale sarebbe intervenuta di lì a poco anche la Santa Sede con l'enciclica *Spesse volte*⁸⁶). L'interpretazione fornita per quanto accaduto e per l'attacco portato dal governo contro l'associazionismo cattolico, era la seguente: «La massoneria, per meglio ricoprire sé ed il socialismo che [eneva] sotto le ali, aveva [avuto] bisogno di divertire l'attenzione pubblica de' suoi maneggi», ed era quindi ricorsa alla finzione di una «congiura clericorivoluzionaria»⁸⁷; si sarebbe trattato, insomma, del colpo di coda di un liberalismo – principale "sistema" della massoneria – in difficoltà, il cui tratto saliente era sempre stata «la guerra al Cristo»⁸⁸ e i cui principi erano ora condotti alle ultime conseguenze dal socialismo: l'uno era padre, l'altro figlio, identica la sostanza. Stando così le cose, era impossibile aspettarsi che il liberalismo combattesse con successo la propria progenie: qualora poi avesse tentato di farlo, avrebbe solo peggiorato la situazione. Ballerini poteva affermare allora che «la sola Chiesa [era] quella che [aveva] in sé la forza d'impedire al socialismo di sorgere, e di abatterlo, ove per avventura [fosse] sorto»⁸⁹: essa, in pratica, era presentata come la più sicura garante dell'ordine, mentre si screditava un liberalismo ritenuto responsabile d'aver minato il tradizionale assetto cristiano della società e accusato di non poter salvare quest'ultima dal baratro. È chiaro, quindi, come lo spauracchio socialista fosse agitato dal gesuita per un fine ben

⁸³ R. Ballerini, *Progressi del socialismo in Europa*, in «Civiltà Cattolica», Serie XI, vol. XII, 1882, p. 142.

⁸⁴ Cfr. Id., *Reazione cattolica e socialismo incosciente*, ibi, Serie XVI, vol. IX, 1897, pp. 516-517.

⁸⁵ La prima metà del 1898 si caratterizzò per manifestazioni di protesta – soprattutto di matrice operaia – in tutt'Italia, dovute all'insostenibilità della situazione sociale. L'episodio più grave avvenne a Milano, nel maggio: di fronte allo scendere in strada della popolazione e alla proclamazione dello sciopero generale cittadino, il governo arrivò a dichiarare lo stato d'assedio adducendo il timore di possibili sviluppi rivoluzionari, e conferì pieni poteri al generale Fiorenzo Bava Beccaris; l'esercito scelse quindi di sparare con i cannoni contro la folla, provocando centinaia di morti. In quei mesi convulsi, le associazioni ritenute ostili all'ordine costituito furono sciolte ovunque nella penisola, e tale processo repressivo finì per colpire anche le associazioni cattoliche, idealmente associate dal governo liberale a quelle anarchiche e socialiste. Onde superare la situazione d'emergenza, in luglio Re Umberto I nominò Primo Ministro il generale Luigi Pelloux, il quale sarebbe rimasto in carica fino al 1900 distinguendosi per il proprio orientamento militarista e conservatore. Su quella che è stata definita come la "crisi di fine secolo" rimando a U. Levra, *Il colpo di Stato della borghesia: la crisi politica di fine secolo in Italia 1896-1900*, Milano, Feltrinelli, 1975.

⁸⁶ Cfr. Leone XIII, *Spesse volte*, 5 agosto 1898, in E. Lora, R. Simionati (a cura di), *Enchiridion delle encicliche*, vol. III, cit., pp. 1111-1119.

⁸⁷ R. Ballerini, *Liberalismo e socialismo*, in «Civiltà Cattolica», Serie XVII, vol. III, 1898, p. 6. Corsivo così nel testo.

⁸⁸ *Ibi*, p. 9.

⁸⁹ *Ibi*, pp. 19-20.

preciso: ricondurre fra le braccia della Chiesa quanti se n'erano allontanati preferendo sposare i principi liberali⁹⁰. In un quadro siffatto sarebbero apparsi inutili (e ipocriti) i tentativi del liberalismo di procacciarsi un aiuto cattolico contro il socialismo, magari alle urne: «L'esercito bianco vorrebbe che il nero seco si confondesse e suo ligio si facesse contro il rosso, come un esercito solo»⁹¹. Ballerini sembrava insomma opporsi al clima delle alleanze clerico-moderate – “bianchi” liberali assieme a “neri” cattolici – che negli anni fra i due secoli andava ormai instaurandosi⁹²: la sua prospettiva era piuttosto quella del «conflitto triangolare» descritto decenni fa da Émile Poulat, con liberalismo, socialismo e cattolicesimo intenti a contendersi ciascuno per conto proprio l'anima della società⁹³.

* * *

Padre Ballerini fu anche l'iniziatore e il principale esponente delle riflessioni di «Civiltà Cattolica» sull'anarchismo: l'impulso gli venne dal ciclo di attentati apertosi nel marzo 1892, quando Parigi cadde vittima delle bombe dell'anarchico Ravachol. Appunto gli eventi parigini furono l'occasione per un primo contributo in quello stesso anno, in cui le gesta anarchiche erano lette come una diretta conseguenza della civiltà liberal-massonica⁹⁴; a tenere banco, insomma, era sempre la polemica antiliberale, come emerge chiaramente da un successivo intervento del gesuita, dal titolo *Liberalismo ed anarchia*: stavolta alle spalle vi era l'attentato dinamitardo di Auguste Vaillant alla Camera dei Deputati francese (dicembre 1893), a seguito del quale decine di persone erano rimaste ferite. Ballerini notava lo spavento del liberalismo europeo di fronte alla violenza anarchica e le misure repressive da esso conseguentemente adottate: tuttavia, queste non avrebbero potuto arrestare da sole «i frettolosi ed arrabbiati maneggiatori della dinamite»⁹⁵, poiché la radice del problema era nelle idee, e «le idee della scuola anarchica [avevano] la naturale origine ed il perenne alimento proprio da quel medesimo liberalismo, che ora pretende[va] combatterle col codice penale e colle manette degli sbirri»⁹⁶. Anche nel caso dell'anarchismo valevano insomma le stesse considerazioni viste per il socialismo: «Tra anarchia e liberalismo corre[va] una sì

⁹⁰ Cfr. G. Spadolini, *L'opposizione cattolica da Porta Pia al '98*, Firenze, Vallecchi, 1966 (ed. or. 1954), p. 316.

⁹¹ R. Ballerini, *Liberali e cattolici di fronte al socialismo*, in «Civiltà Cattolica», Serie XVIII, vol. II, 1901, p. 130.

⁹² Si trattava di una collaborazione all'epoca ancora limitata al solo campo amministrativo, dal momento che la Santa Sede, a seguito della fine dello Stato Pontificio, aveva vietato ai cattolici italiani di partecipare alla vita politica del paese. Tale divieto (*non expedit*) avrebbe conosciuto delle prime, parziali deroghe solo con il 1904: sulla questione tornerò comunque in seguito. Cfr. C. Marongiu Bonaiuti, *Non expedit. Storia di una politica 1866-1919*, Milano, Giuffrè, 1971; M.F. Mellano, *Cattolici e voto politico in Italia: il non expedit all'inizio del pontificato di Leone XIII.*, Casale Monferrato, Marietti, 1982.

⁹³ Cfr. É. Poulat, *Chiesa contro borghesia. Introduzione al divenire del cattolicesimo contemporaneo*, Casale Monferrato, Marietti, 1984, pp. 163-194.

⁹⁴ Cfr. R. Ballerini, *Massoneria ed anarchia*, in «Civiltà Cattolica», Serie XV, vol. II, 1892, pp. 257-271.

⁹⁵ Id., *Liberalismo ed anarchia*, *ibi*, Serie XV, vol. IX, 1894, p. 135.

⁹⁶ *Ibi*, p. 131.

stretta parentela che non più tra figliuolo e padre»⁹⁷; l'unico rimedio per «togliere l'anarchia dalle teste» era rappresentato allora dalla religione cattolica⁹⁸.

Alla fine del 1894, dopo l'assassinio del Presidente francese Carnot per mano dell'anarchico italiano Sante Caserio, Ballerini s'interessò per la prima volta dei contenuti della dottrina anarchica, che egli faceva risalire a Fourier, Proudhon e Rousseau (!):

Se pertanto si vuole dar nome di sistema all'*anarchismo*, convien definirlo un sistema, secondo il quale la società deve sottrarsi ad ogni autorità, quindi ad ogni Governo, quindi ad ogni legge: sistema, com'è chiaro, il cui termine finale è, non di costruire un modo nuovo di società, ma di annullare ogni modo di società; cioè d'introdurvi il *nichilismo*⁹⁹.

Il principio anti-autoritario avrebbe costituito la base del sistema anarchico: come il socialismo, anche l'anarchismo era associato all'idea di *negazione*. Per Ballerini, all'origine di tale principio vi era la rimozione dell'idea di Dio, nella quale egli individuava il fondamento di ogni ordine: «Se Dio non esiste, la proprietà è un furto [...], se Dio non esiste, il Governo è una tirannide»¹⁰⁰. Ma chi, per primo, aveva eliminato Dio dalla società? La risposta a tale quesito riconduceva il gesuita al suo bersaglio principale: il liberalismo. Ballerini ricostruiva così l'albero genealogico degli errori che minacciavano l'esistenza del consorzio civile: «La filiazione adunque dell'anarchia dal socialismo e del socialismo dal liberalismo, che è il dominante sistema teorico e pratico della massoneria, si manifesta legittima e diretta»¹⁰¹. Nella mente del gesuita, l'alternativa era fra il ritorno all'ordine cristiano e il baratro del socialismo, «il quale poi, in sostanza e di fatto, [era] carne ed unghia coll'anarchismo»¹⁰².

Se per Ballerini era evidente l'intima affinità tra i prodotti dei principi liberali, ovvero anarchismo e socialismo, nei suoi interventi non si trova però alcun tentativo di confrontarne i contenuti, indice di un livello qualitativamente basso delle riflessioni apparse su «Civiltà Cattolica». Nel 1901 il padre Vincenzo Savarese avrebbe cercato di rimediare a tale deficit, operando una distinzione basata su rispettivi fini e mezzi: quanto ai primi, egli attribuiva al «socialismo collettivista» l'intenzione di far sì che persone e beni fossero assorbiti dallo Stato, il quale era visto invece come il male assoluto dal «socialismo anarchico»¹⁰³; quest'ultimo, d'altro canto, avrebbe individuato gli strumenti di cui servirsi «nel petrolio, nella dinamite e nelle altre invenzioni dei processi chimici»¹⁰⁴, dunque nell'uso della violenza, mentre il socialismo collettivista sarebbe ricorso alle vie legali, in primis al suffragio universale. Le osservazioni di padre Savarese, si noti bene, non costituivano nel 1901 qualcosa di nuovo: alle spalle ormai vi erano altre

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ *Ibi*, p. 136.

⁹⁹ R. Ballerini, *Dell'anarchia*, in «Civiltà Cattolica», Serie XV, vol. XII, 1894, p. 130. Corsivo così nel testo.

¹⁰⁰ *Ibi*, p. 138.

¹⁰¹ *Ibidem*.

¹⁰² R. Ballerini, *Della difesa sociale contro l'anarchia*, in «Civiltà Cattolica», Serie XV, vol. XII, 1894, p. 395.

¹⁰³ V. Savarese, *Progresso anarchico internazionale, ibi*, Serie XVIII, vol. III, 1901, p. 5.

¹⁰⁴ *Ibi*, p. 6.

riflessioni sulle analogie e differenze fra anarchismo e socialismo (ad esempio quelle di Giuseppe Toniolo); piuttosto, il gesuita sembrava porsi sulla scia dei contributi di Ballerini che avevano informato la *Sozialismuskritik* della «Civiltà Cattolica», andando nuovamente a imputare l'origine dei mali sociali al liberalismo: «In fondo alle massime sovvertitrici ed alle aspirazioni selvagge, tanto del socialismo quanto dell'anarchismo, si annida l'errore comune della scuola liberalesca, la quale erige la libertà in una specie di potenza autonoma»¹⁰⁵. Anche per Savarese, la *rivoluzione* anticristiana aveva generato una famiglia numerosa: «Dal liberalismo padre ne appresero la lezione il socialismo figlio e l'anarchismo nipote»¹⁰⁶.

* * *

Riflessioni di tono sostanzialmente analogo a quelle della rivista dei gesuiti caratterizzarono la «Scuola Cattolica», periodico filosofico-religioso fondato a Milano nel 1873 su iniziativa di alcuni sacerdoti lombardi – fra cui Davide Albertario e Gaetano Zocchi –, dalla chiara ispirazione intransigente¹⁰⁷. Nel 1891 questo si fuse con la «Scienza italiana» di Bologna, aprendosi così per la prima volta a contributi dedicati alle scienze fisiche e naturali (a firma soprattutto del futuro Arcivescovo di Pisa Pietro Maffi), mentre la *Rerum novarum* diede impulso a studi di carattere sociologico e a interventi in merito alla questione sociale: è in questo quadro che il socialismo cominciò a essere trattato piuttosto di frequente, dopo che in precedenza era stato un'argomento quasi del tutto assente dalle pagine del periodico¹⁰⁸.

A inoltrarsi nel campo che qui interessa fu dapprima il sacerdote Salvatore Di Pietro, con un articolo pubblicato nel giugno 1893: chiedendosi da dove avesse avuto origine il socialismo, egli rispose che questo era disceso «direttamente dalla rivoluzione» e in particolare dalla Riforma¹⁰⁹, e che quindi s'era posto lo scopo di elevare lo Stato al di sopra di tutto e tutti. A una lettura attenta, non sfugge come il contributo di Di Pietro rivelasse ben poco di originale: in molti passi, addirittura, erano riprese quasi testualmente le considerazioni svolte tre anni prima da Ballerini sulla «Civiltà Cattolica», segno del peso culturale della rivista dei gesuiti all'interno del cattolicesimo italiano; il sacerdote, così, faceva sua l'idea dell'opposizione fra il triplice fondamento della società tradizionale – Dio, autorità,

¹⁰⁵ *Ibi*, p. 19.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁷ Il primo numero della rivista, datato 31 gennaio 1873, recava il titolo «La Scuola Cattolica, periodico religioso-scientifico-letterario, diretto da Mons. Parocchi Vescovo di Pavia»; quale divisa vi si leggeva: «Siamo con il Papa sopra tutto, ad ogni costo». In mancanza di studi specifici sul periodico lombardo, rimando alla voce *La Scuola Cattolica* in *Enciclopedia cattolica*, Città del Vaticano, Ente per l'enciclopedia cattolica e per il libro cattolico, vol. XI, 1953, p. 202, e ai contributi di G. Tredici, *Cinquant'anni*, e di C. Pellegrini, *La Romanità della Scuola Cattolica*, in «Scuola Cattolica», Serie V, vol. XXIII, dicembre 1922, pp. 408-428 e 429-439.

¹⁰⁸ Cfr. U. Valentini (a cura di), *La Scuola Cattolica. Rivista di Scienze Religiose edita dalla Pontificia Facoltà Teologica del Seminario Arcivescovile di Milano. Indici Generali 1873-1901*, Venegono Inferiore, Seminario Arcivescovile, 1964.

¹⁰⁹ S. Di Pietro, *Il problema sociale al cospetto della dottrina cattolica*, in «Scuola Cattolica», Serie II, vol. V, giugno 1893, pp. 538-539.

proprietà – e la triplice negazione socialista, finendo come Ballerini per rivolgere il proprio attacco contro il liberalismo, vera radice del male¹¹⁰. La condanna del socialismo sarebbe stata il veicolo della polemica antiliberale anche in un contributo di monsignor Achille Ruffoni uscito nel febbraio 1897: qui il liberalismo era accusato di aver preparato la via al flagello socialista nell'ordine teorico come in quello pratico, tanto da potersi concludere che «teoricamente e logicamente parlando, il socialismo [era] figliuolo legittimo del liberalismo, il quale perciò non p[oteva] distruggerlo, [...] senza distruggere i suoi stessi principi e quindi sé stesso»¹¹¹. Non era pensabile, insomma, che il padre arrivasse a disconoscere il proprio figlio: di nuovo, la soluzione andava ricercata altrove.

Sempre Ruffoni redasse il primo articolo sull'anarchismo nella storia della rivista milanese: era il dicembre 1898, tre mesi dopo l'assassinio dell'imperatrice d'Austria-Ungheria per mano dell'anarchico Luigi Lucheni: si comprende allora perché il religioso definisse l'anarchia «il grande e quasi l'unico spavento di questa fine di secolo»¹¹², in grado di terrorizzare gli animi «assai più che il socialismo»¹¹³. Individuando – come Ballerini – l'essenza della dottrina anarchica nel rifiuto del principio d'autorità, Ruffoni faceva risalire questo al rifiuto dell'autorità di Dio, una colpa da imputare in primis ai fautori del liberalismo, cui poteva legittimamente dirsi: «L'anarchia è dunque una creazione vostra»¹¹⁴. Quello della discendenza dell'errore socialista (fosse anarchismo o collettivismo) dai principi liberali era insomma un *topos* universalmente diffuso, e la conclusione che se ne derivava era sempre la medesima: l'unico rimedio all'incombente disordine avrebbe potuto essere «il potere della Chiesa e del Papa»¹¹⁵. La minaccia del socialismo si rivelava funzionale a screditare l'ordine liberale e a promuovere l'idea del *ritorno* alla società cristiana: proprio sulla via di questo ritorno, il primo passo avrebbe dovuto coincidere con il superamento della “questione romana”.

Tra le riflessioni di Di Pietro e di Ruffoni sono da collocare quelle di Giuseppe Ballerini – nessuna parentela con Raffaele –, figura dominante nella critica antisocialista della «Scuola Cattolica»¹¹⁶. Alla rigida impostazione neoscolastica egli univa l'interesse per le scienze sociali, come testimoniato dai suoi contatti con Giuseppe Toniolo e dalla sua partecipazione alla vita dell'*Unione cattolica per gli studi sociali* (costituita dallo stesso Toniolo nel 1889). Rispetto agli autori incontrati fin qui, la riflessione di Ballerini poggiava su un più ampio spettro di riferimenti bibliografici: in lui, oltre al lavoro di padre Steccanella, si trovano citate

¹¹⁰ Cfr. *ibi*, p. 544.

¹¹¹ A. Ruffoni, *Liberalismo e socialismo*, in «Scuola Cattolica», Serie II, vol. XIII, febbraio 1897, p. 111.

¹¹² Id., *Dove sta di casa l'anarchia*, *ibi*, Serie III, vol. XVI, dicembre 1898, p. 398.

¹¹³ *Ibi*, p. 399.

¹¹⁴ *Ibi*, p. 404.

¹¹⁵ *Ibi*, p. 408.

¹¹⁶ Giuseppe Ballerini (1857-1933) compì i primi studi nel Seminario diocesano di Pavia, per poi recarsi a Roma e lì laurearsi in filosofia e in teologia. Ordinato sacerdote nel 1882, cominciò una pluridecennale attività d'insegnamento nello stesso Seminario pavese. La sua collaborazione alla «Scuola Cattolica» durò dal 1888 al 1917; nel 1924 sarebbe stato nominato Vescovo di Pavia. Su di lui si veda la voce di A. Robbiati in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia 1860-1980*, vol. III/1, Casale Monferrato, Marietti, 1984, p. 47.

le opere di Rae, Guyot, Cathrein, Winterer, Schäffle e persino di Benoit Malon¹¹⁷. La sua analisi del socialismo (*Vita, virtù e miracoli del socialismo contemporaneo*) fu pubblicata sulla rivista milanese fra il novembre 1894 e l'agosto 1896, conoscendo intanto una prima edizione in volume nel 1895¹¹⁸.

Il punto di partenza di Ballerini era l'individuazione degli argomenti generali sui quali si fondava la dottrina socialista: l'eguaglianza naturale degli uomini, la comunanza dei beni in luogo della proprietà privata, il diritto dell'operaio all'intero prodotto della sua attività, il diritto al lavoro; il tutto da ottenersi non tramite la distruzione dello Stato moderno, bensì con «il suo ultimo sviluppo e compimento»¹¹⁹. Tali considerazioni si riferivano al socialismo *autoritario*, che per Ballerini costituiva uno dei due rami della famiglia socialista, quello «dei seguaci di Carlo Marx, [che] [aveva] con sé la grande maggioranza dei socialisti moderni»¹²⁰; l'altro era il socialismo «liberale, anarchico, federativo, nichilista»¹²¹, ispirato a Bakunin e avente principi e fini identici a quelli del collettivismo, ma diverso metodo. A questi tentativi di distinguere all'interno della galassia socialista si affiancavano elementi tradizionali della polemica intransigente, in primo luogo il classico tema della genealogia degli errori moderni: l'origine del socialismo, così, sarebbe stata da ricercarsi nelle idee maturate in seno «all'Umanesimo, alla Riforma, al Razionalismo, al Liberalismo, al Materialismo, al Positivismo, all'Evoluzionismo e all'Ateismo pratico»¹²², mentre invece il Cristianesimo avrebbe svolto, fin dalla propria comparsa nella storia, una funzione preventiva contro l'insorgere di movimenti di stampo socialista¹²³. È evidente come anche la *Sozialismuskritik* di Ballerini avesse quale scopo fondamentale quello di perorare il ritorno all'ordine cristiano, contrapposto alla negazione dei concetti di Dio, autorità e proprietà¹²⁴.

Circa quest'ultimo (trattato nel fascicolo della «Scuola Cattolica» dell'aprile-maggio 1896), il sacerdote lombardo attingeva alla tradizione neoscolastica e dunque all'idea di proprietà come diritto naturale dell'uomo¹²⁵: alle spalle Ballerini

¹¹⁷ Questi, nello specifico, i testi menzionati: G. Rae, *Il socialismo contemporaneo*, Firenze, Le Monnier, 1889; Y. Guyot, *La tirannide socialista*, Palermo, Sandron, 1894; V. Cathrein, *Le socialisme: ses principes fondamentaux et son impossibilité pratique*, Bruxelles, Société belge de librairie, 1891; L. Winterer, *Le socialisme contemporaine: histoire du socialisme et de l'anarchisme jusqu'à l'année 1894*, Paris, Lecoffre, 1894; A. Schäffle, *La quintessenza del socialismo*, Genova, Donath, 1891; B. Malon, *Il socialismo: compendio storico, teorico, pratico*, Milano, M. Kantorowicz, 1894. Come si vede, Ballerini si basava su edizioni italiane e francofone, anche per le opere originariamente redatte in tedesco.

¹¹⁸ G. Ballerini, *Analisi del socialismo contemporaneo*, Siena, Tip. S. Bernardino, 1895. Nel 1904 il libro sarebbe arrivato alla quinta edizione.

¹¹⁹ Id., *Vita, virtù e miracoli del socialismo contemporaneo*, in «Scuola Cattolica», Serie II, vol. IX, gennaio 1895, p. 27.

¹²⁰ *Ibi*, Serie II, vol. IX, febbraio 1895, p. 179.

¹²¹ *Ibidem*.

¹²² *Ibi*, Serie II, vol. IX, marzo 1895, p. 278.

¹²³ Una concezione, questa, che nel giro di pochi anni sarebbe stata ripresa da Giuseppe Toniolo. Cfr. *infra*, p. 106 sgg.

¹²⁴ Cfr. G. Ballerini, *Vita, virtù e miracoli del socialismo contemporaneo*, in «Scuola Cattolica», Serie II, vol. IX, giugno 1895, p. 536.

¹²⁵ Idea ben presente nel magistero pontificio ottocentesco, affermata ad esempio da Leone XIII nella *Quod apostolici muneris*: cfr. E. Lora, R. Simionati (a cura di), *Enchiridion delle encicliche*, vol. III, cit., p. 35.

aveva voci recenti e autorevoli come quella di padre Steccanella¹²⁶ e del Vescovo di Cremona Geremia Bonomelli¹²⁷, autore nel 1886 di una Pastorale dal titolo *Proprietà e socialismo* in cui si era richiamato direttamente a San Tommaso e ai suoi argomenti in favore del possesso privato:

Al vivere umano torna necessaria la proprietà privata, principalmente per tre ragioni: in primo luogo, perché ciascuno è assai più sollecito in procurare il bene proprio, che non lo sia in procurare il bene degli altri, siano tutti, siano molti; perché ciascuno fugge la fatica e lascia ad altri ciò che riguarda il bene comune. In secondo luogo, perché le faccende umane si trattano e si conducono a buon fine con maggior ordine quando ciascuno ne deve rispondere per conto proprio; [...] in terzo luogo, la proprietà privata giova assai meglio a conservare la pace e la tranquillità pubblica, perché ciascuno si restringe al proprio e di esso si appaga¹²⁸.

A queste argomentazioni, come detto, Ballerini associava l'idea che il possesso privato fosse un diritto di natura, qualcosa cioè di voluto da Dio stesso – il quale l'avrebbe implicitamente sanzionato con il settimo e il decimo comandamento, *Non rubare* e *Non desiderare la roba d'altri*¹²⁹ –: si capisce dunque perché egli, proprio riguardo al diritto di proprietà, affermasse che «nessuna legge, nessuna autorità umana lo p[oteva] abolire, anche se tutti gli Stati, *come Stati*, [fossero] conven[uti] insieme»¹³⁰, giacché questo avrebbe coinciso con una trasgressione del volere divino. Il diritto naturale, in definitiva, andava considerato superiore al diritto positivo del legislatore umano: di esso, inoltre, era da riconoscere una sola interprete legittima, la Chiesa, garante dell'ordine provvidenzialmente stabilito da Dio¹³¹.

Contro le pretese del collettivismo, Ballerini ergeva dunque l'edificio della dottrina cattolica: d'altronde, per lui era questa la contrapposizione fondamentale del suo tempo, socialismo e cattolicesimo «le due forze che [...] si contend[evano] l'avvenire»¹³², mentre il liberalismo (che non scampava alla critica) sarebbe stato ormai in declino dopo aver partorito le dottrine socialiste e anarchiche¹³³. A detta

¹²⁶ Cfr. V. Steccanella, *Il comunismo nell'ordine sociale*, in «Civiltà Cattolica», Serie VIII, vol. IX, 1872, pp. 129-149 e 433-449.

¹²⁷ Su Geremia Bonomelli (1831-1914), Vescovo di Cremona dal 1871, si veda la voce di G. Gallina in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia 1860-1980*, vol. II, Casale Monferrato, Marietti, 1982, pp. 47-52. Del suo noto impegno a favore degli emigrati italiani all'estero parlerò *infra*, cap. V.

¹²⁸ G. Bonomelli, *Proprietà e socialismo ovvero una franca parola di un amico sincero dei padroni, dei contadini e gli operai*, Reggio-Emilia, Tip. Ariosto, 1888 (3° ed.), pp. 25-26.

¹²⁹ Rimando in proposito a V. Steccanella, *Il rimedio dei rimedii contro il comunismo*, in «Civiltà Cattolica», Serie IX, vol. V, 1875, p. 422; Leone XIII, *Rerum novarum*, 15 maggio 1891, in E. Lora, R. Simionati (a cura di), *Enchiridion delle encicliche*, vol. III, cit., p. 611.

¹³⁰ G. Ballerini, *Vita, virtù e miracoli del socialismo contemporaneo*, in «Scuola Cattolica», Serie II, vol. XI, aprile-maggio 1896, p. 354. Corsivo così nel testo.

¹³¹ Daniele Menozzi ha parlato di una costruzione papale della legge naturale, con particolare riferimento all'enciclica *Libertas* del 1888: cfr. D. Menozzi, *Chiesa e diritti umani. Legge naturale e modernità politica dalla Rivoluzione francese ai nostri giorni*, cit., pp. 70-80.

¹³² G. Ballerini, *Vita, virtù e miracoli del socialismo contemporaneo*, in «Scuola Cattolica», Serie II, vol. X, novembre 1895, p. 461.

¹³³ Cfr. *ibi*, p. 460. L'idea di un venir meno della forza del liberalismo e di una contrapposizione finale fra cattolicesimo e socialismo non caratterizzava soltanto Ballerini: la si ritrova ad esempio in A. Ruffoni, *Liberalismo e Socialismo*, *ibi*, Serie II, vol. XIII, febbraio 1897, pp. 97-99 e in G. Zocchi, *Il presente e l'avvenire dell'azione cattolica in Italia*, in «Civiltà Cattolica», Serie XVI, vol. VI, 1896, pp. 424-425, oltre che in Giuseppe Toniolo. La prospettiva complessiva era quella del già

del sacerdote, le mete finali dei due poli rimasti a disputarsi la società erano agli antipodi: «[I socialisti] vogliono in una parola distruggere la società cristiana per ritornare al paganesimo; noi vogliamo invece ristorare *ab imis fundamentis* la società moderna, divenuta nuovamente pagana, e farla ritornare al cristianesimo»¹³⁴. Nello scontro fra socialismo e cattolicesimo, in sostanza, Ballerini riconosceva il momento ultimo del dilemma tra trionfo della secolarizzazione scristianizzatrice e restaurazione dell'ordine cristiano.

* * *

Nel maggio 1897, Giuseppe Ballerini ritornava sul tema dello scontro finale che andava palesandosi: «Nel tragico corso degli avvenimenti che s'incalzano, tutte le forze vanno ora raccogliendosi a due punti estremi, nel cattolicesimo e nel socialismo – pei liberali non c'è più posto. O *avanti* sino all'abisso, o *indietro* ai principi della dottrina cattolica». Queste considerazioni non apparivano tuttavia sulla «Scuola Cattolica», bensì sulla «Rivista internazionale di scienze sociali e discipline ausiliarie», fondata nel 1893 come organo dell'*Unione cattolica per gli studi sociali*¹³⁵. L'intervento di Ballerini su quella che era già la voce più autorevole del cattolicesimo sociale italiano deve farsi risalire, con ogni probabilità, ai contatti che il sacerdote intratteneva da tempo con Giuseppe Toniolo, presidente dell'*Unione* e direttore della «Rivista internazionale» assieme a Salvatore Talamo¹³⁶: pochi mesi prima della comparsa del suo contributo, peraltro, Ballerini aveva partecipato al secondo congresso cattolico di studi sociali organizzato a Padova, di cui proprio Toniolo era stato il principale animatore¹³⁷.

menzionato «conflitto triangolare», in cui però uno degli elementi del triangolo, il liberalismo appunto, sembrava via via perdere il proprio peso specifico: cfr. pure F. Meda, *Dello spirito dei tre grandi partiti in Italia. Il liberale, il cattolico, il socialista*, in «Scuola Cattolica», Serie II, vol. VII, gennaio 1894, pp. 3-21.

¹³⁴ G. Ballerini, *Vita, virtù e miracoli del socialismo contemporaneo*, in «Scuola Cattolica», Serie II, vol. X, novembre 1895, p. 459.

¹³⁵ Id., *La questione sociale e l'episcopato cattolico*, in «Rivista internazionale di scienze sociali e discipline ausiliarie», vol. XIV, fasc. LIII, maggio 1897, p. 9 (corsivo così nel testo). Per quanto attiene alla letteratura disponibile sulla «Rivista», segnalo F. Duchini, D. Parisi, *Rivista internazionale di scienze sociali. Indici cinquantennali (1893-1942)*, Milano, Vita e Pensiero, 1993; F. Duchini, D. Parisi, C. Rotondi, *La dottrina sociale della Chiesa nella "Rivista internazionale di scienze sociali" (1943-1967)*, quaderno n. 3 del Centro di ricerche per lo studio della dottrina sociale della Chiesa, Milano, novembre 1995; G. Licata, *I cattolici liberali e la rivista di Toniolo nei primi anni di questa*, in «Studium», 1, 1965, pp. 72-77; O. Majolo Molinari, *La stampa periodica romana nell'Ottocento*, Roma, Istituto di studi romani editore, 1963, vol. II, pp. 817-818; D. Sorrentino, *Gli intellettuali cattolici e le origini della "sociologia cristiana": la "Rivista internazionale di scienze sociali"*, in *La "Rerum novarum" e il movimento cattolico italiano*, Brescia, Morcelliana, 1995, pp. 85-151. Mi permetto infine di rimandare al mio *Prisma cattolico e "legislazione sociale-operaia". Il gruppo della "Rivista internazionale di scienze sociali" al tempo di Giuseppe Toniolo*, in «Modernism», vol. I, 2015, pp. 272-301.

¹³⁶ Su Salvatore Talamo (1844-1932), filosofo neoscolastico e segretario dell'Accademia romana di San Tommaso, si veda la voce di F. Duchini in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia 1860-1980*, vol. II, cit., pp. 633-635.

¹³⁷ Cfr. *Unione cattolica per gli studi sociali in Italia, Atti e documenti del secondo congresso cattolico italiano degli studiosi di scienze sociali tenutosi in Padova nei giorni 26, 27, 28 agosto 1896*, Padova, Tip. del Seminario, 1897, pp. 41-65.

Ispirata al magistero sociale leoniano, «rispettosissima di ogni dovere di cortesia scientifica» e tuttavia «cattolica senza nomignoli»¹³⁸, la «Rivista» si rivolse a trattare di socialismo fin dai primi mesi di vita. Nel febbraio 1894 Toniolo – celato sotto la firma *La Direzione* – riconosceva nella recente mobilitazione dei Fasci siciliani¹³⁹ un evento storico, «l'ingresso anche dell'Italia nel *socialismo militante*»: essa avrebbe cioè coinciso con la prima, seria manifestazione di un movimento socialista organizzato nella penisola, il che imponeva al mondo cattolico di passare dal piano delle mere riflessioni teoriche all'«agone delle battaglie quotidiane per l'ordine sociale cristiano»¹⁴⁰. Riprendendo considerazioni svolte appena un mese prima nel *Programma dei cattolici di fronte al socialismo*, Toniolo esortava insomma all'azione per contrastare la marea “rossa”, giacché «il Socialismo [aveva] già invaso il bel paese»¹⁴¹. Tale attenzione per l'ambito pratico avrebbe caratterizzato anche in seguito le riflessioni del professore, figura fondamentale nel movimento cattolico della penisola e rappresentante di spicco della *Sozialismuskritik* italiana fra Otto e Novecento: proprio questa sua peculiarità m'induce a scegliere di non trattare subito il suo pensiero, ma di tornarvi a parte in un momento successivo.

Ciò che qui conviene prendere in esame sono piuttosto le analisi della “scuola” tonioliana, intesa come il gruppo di persone che collaboravano col professore mostrando di aderire al suo magistero intellettuale: in tale insieme sono da comprendere ovviamente quanti furono chiamati a pubblicare sulla «Rivista internazionale», ad esempio Enrico Costanzi, il primo a introdurre l'argomento socialismo nelle pagine del neonato periodico cattolico-sociale¹⁴². Era il novembre 1893 quando Costanzi cominciò a scrivere in merito a «quest'ultima fase della rivoluzione anti-religiosa»¹⁴³, il socialismo appunto, visto come il flagello che stava minacciando l'esistenza del consorzio civile (sullo sfondo, lo si è già ricordato, vi era l'agitazione dei Fasci in Sicilia). Benché fra i “maestri” della nefasta dottrina venissero menzionati Lassalle e Marx, non vi era però alcun tentativo d'approccio al loro pensiero, anche se si riconosceva il peso avuto da Hegel nella genesi del sistema marxiano. L'argomentazione di Costanzi si muoveva pienamente nell'alveo dell'intransigentismo cattolico: il messaggio

¹³⁸ G. Toniolo, *Lettere*, Città del Vaticano, Comitato Opera Omnia di G. Toniolo, 1952, vol. I, p. 327 (lettera di Toniolo a Fedele Lampertico, 19 marzo 1894).

¹³⁹ Nati all'inizio degli anni Novanta fra i contadini e i minatori siciliani allo scopo di salvaguardare i lavoratori davanti al padronato, i Fasci si caratterizzarono dal 1893 in un senso marcatamente socialista: la serie di scioperi e di rivendicazioni agrarie di cui si resero protagonisti portò il governo italiano a far intervenire l'esercito fra il dicembre 1893 e il gennaio 1894. Cfr. F. Renda, *I fasci siciliani 1892-1894*, Torino, Einaudi, 1977.

¹⁴⁰ La Direzione, *I cattolici nelle recenti agitazioni socialistiche*, in «Rivista internazionale di scienze sociali e discipline ausiliarie», vol. IV, fasc. XIV, febbraio 1894, p. 242. Corsivo così nel testo.

¹⁴¹ *Ibi*, p. 244.

¹⁴² Enrico Costanzi (1851-1907) era figlio di Domenico, il creatore del Teatro Costanzi di Roma, di cui Enrico ereditò la gestione alla morte del padre. Interessato a temi d'indole filosofica e letteraria, fu collaboratore della «Rivista internazionale» fin dalla prima ora. Su di lui si veda F. Ermini, *Enrico Costanzi*, in «Rivista internazionale di scienze sociali e discipline ausiliarie», vol. XLIV, fasc. CLXXV, luglio 1907, pp. 479-480.

¹⁴³ E. Costanzi, *Di alcuni caratteri morali dell'agitazione socialista*, *ibi*, vol. III, fasc. XI, novembre 1893, p. 364.

trasmesso era che il problema sociale doveva considerarsi in primo luogo come un problema *morale* – in linea con quanto affermato da Leone XIII nella *Rerum novarum* –, dunque che anche la resistenza ai fautori della rivoluzione non poteva fare a meno dei fondamenti della fede cattolica: « È chiaro – scriveva Costanzi – che lottare contro il socialismo e l’anarchia sarà sempre opera vana per chiunque prescindendo dalla religione»¹⁴⁴. Come s’intuisce, un messaggio del genere racchiudeva non soltanto una finalità apologetica, ma anche l’attacco a un liberalismo giudicato incapace di tenere a bada la propria “discendenza”. Esprimendo una *Sozialismuskritik* dai toni affini a quelli della «Civiltà Cattolica», ancora all’inizio del 1894 Costanzi indicava il tratto essenziale del socialismo nell’«odio al Cattolicesimo»¹⁴⁵, che a suo dire era stato proprio già della Riforma protestante: veniva quindi ricostruito il percorso della *rivoluzione* anticattolica dall’età moderna fino al presente, nel suo susseguirsi di deviazioni dalla dottrina della Chiesa. A conti fatti, si può dire che l’antisocialismo della «Rivista» cattolico-sociale non fosse per nulla alieno agli schemi intransigenti visti nei casi della «Scuola Cattolica» e del periodico della Compagnia di Gesù, del tutto informati a un prisma morale-religioso: l’analisi del pensiero di Toniolo, nel seguito dell’esposizione, chiarirà meglio questo punto.

All’interno della “scuola” tonioliana, il marchio intransigente era tipico anche di quegli autori che volevano rivestire le proprie opere di una certa accuratezza scientifica e presentarle come prodotti dell’incontro fra principi cattolici e metodologia sociologica: è questo il caso di Sebastiano Nicotra – cui si deve il saggio *Socialismo* del 1889¹⁴⁶ – e soprattutto del conte Edoardo Soderini e del suo *Socialisme et Catholicisme* (1896)¹⁴⁷. Entrambi erano membri dell’*Unione cattolica per gli studi sociali* e per anni rimasero in contatto con Toniolo. Il socialismo, nell’accezione di socialismo collettivista, appariva a Soderini come «un tout parfaitement organisé et complet»¹⁴⁸ che aveva la sua forma più compiuta in Germania, il paese dove si erano avute le lezioni di Marx e Lassalle (prese solo molto sommariamente in esame): rifacendosi proprio all’ambito tedesco e in particolare alle riflessioni di Albert Schäffle¹⁴⁹, l’aristocratico romano riconosceva quindi la «quintessence du socialisme» nella volontà di «constituer la société de façon que, même dans ses rouages les plus infimes, elle dépende entièrement et toujours d’une unique autorité athée, appelée Etat, à laquelle serait dévolu un

¹⁴⁴ Id., *Di alcuni caratteri morali dell’agitazione socialista*, *ibi*, vol. III, fasc. XII, dicembre 1893, p. 572.

¹⁴⁵ Id., *La restaurazione cristiana ed il problema sociale*, *ibi*, vol. IV, fasc. XV, marzo 1894, p. 388.

¹⁴⁶ S. Nicotra, *Socialismo*, Roma, Tip. della Pace di F. Cuggiani, 1889 (tradotto poi in francese come *Le Socialisme*, Bruxelles, Société Belge de Librairie, 1890). Nicotra (1855-1929), all’epoca segretario del Nunzio Apostolico di Bruxelles e membro della *Société d’économie sociale*, avrebbe avuto una lunga carriera come rappresentante della Santa Sede in Cile, Belgio, Olanda, Lussemburgo e Portogallo.

¹⁴⁷ E. Soderini, *Socialisme et Catholicisme*, [Lille], Desclée de Brouwer, 1896. Su Soderini (1853-1934), in precedenza vicino all’*Union de Fribourg*, si veda la voce di F. Mazzonis in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia 1860-1980*, vol. III/2, Casale Monferrato, Marietti, 1984, pp. 808-809.

¹⁴⁸ *Ibi*, p. 4.

¹⁴⁹ Cfr. *infra*, pp. 67-68.

pouvoir illimité d'abuser de toute loi et de tout droit afin de restreindre, poursuivre, détruire la propriété individuelle»¹⁵⁰. L'esito finale di questo innalzamento dello Stato coincideva per Soderini con l'asservimento universale degli individui all'autorità pubblica, e dunque con «la barbarie du paganisme»¹⁵¹: si ritrovano, in definitiva, alcuni dei *topoi* già presenti addirittura in Rosmini e Avogadro della Motta, segno di una *longue durée* degli elementi costitutivi della retorica antisocialista, a dispetto del mutare delle circostanze e degli scenari politici.

Soderini dedicava uno spazio significativo (in tutto tre capitoli) anche all'anarchismo: fatto risalire in primo luogo a Proudhon e a Bakunin, esso era interpretato come una filiazione diretta del socialismo, o in altre parole come «la dernière étape du socialisme»¹⁵². A questo punto, sulla scorta di quanto detto finora, converrà evidenziare l'esistenza, all'interno del cattolicesimo italiano, di due diverse versioni date a proposito del rapporto genealogico fra socialismo e anarchismo: se in alcuni autori, infatti, questi appaiono nelle vesti di gemelli generati entrambi dal liberalismo, in altri – come appunto in Soderini – l'ideologia anarchica assume invece i tratti di uno sviluppo ulteriore del socialismo; in un caso, cioè, si suppone un legame *orizzontale*, nell'altro *verticale*.

Malgrado un impianto analitico più avanzato rispetto alla media della pubblicistica cattolica italiana, *Socialisme et Catholicisme* non si sottraeva dal veicolare il tradizionale messaggio apologetico visto in tutti gli autori precedenti. Il conte Soderini distingueva fra cause *accidentali* e cause *primarie* del socialismo: le prime erano costituite dai «défauts de la situation économique actuelle», le seconde da «l'abandon des principes chrétiens», la «véritable source de tout le malaise social»¹⁵³. In accordo con la filosofia neoscolastica, insomma, si attribuiva al piano delle idee una priorità su quello dei fatti, con l'origine ultima del socialismo individuata nell'ordine del pensiero e della morale: era qui, di conseguenza, che doveva applicarsi in primo luogo il rimedio costituito dal «revenir à Dieu et à son Église»¹⁵⁴. Dopo quanto esposto, non sfugge come la pubblicistica cattolica della penisola, nel prospettare la soluzione alla minaccia del socialismo, si presentasse in buona sostanza come un coro unanime, allineandosi compatta al punto di vista della Santa Sede.

b) *L'ombra della massoneria*

Negli interventi pontifici della seconda metà del XIX secolo, la “guerra” condotta ai danni della Chiesa si trova descritta come il frutto dell'azione di “sette” e in particolare di quella massonica, vero architetto dietro all'incedere della temperie anticristiana. L'occorrenza della massoneria nei documenti della Santa Sede aumentò a seguito delle vicende risorgimentali, e soprattutto dopo la fine del

¹⁵⁰ E. Soderini, *Socialisme et Catholicisme*, cit., p. 54.

¹⁵¹ *Ibidem*.

¹⁵² *Ibi*, p. 91.

¹⁵³ *Ibi*, pp. 306-307.

¹⁵⁴ *Ibi*, p. 322.

potere temporale: già nel novembre 1870 Pio IX faceva dipendere la presa di Roma dai «consigli di perdizione delle sette»¹⁵⁵, le quali tre anni dopo gli apparivano come il braccio della «sinagoga di Satana» ostile a Cristo e alla sua Chiesa¹⁵⁶. L'attacco alla massoneria si sarebbe accentuato con Leone XIII, raggiungendo il culmine con l'enciclica *Humanum genus* del 1884¹⁵⁷: esso avrebbe ad ogni modo caratterizzato anche gli anni successivi, in particolare l'inizio dell'ultimo decennio del secolo. Nell'ottobre 1890, infatti, il Papa pubblicava un documento contro «l'opera disgregatrice della massoneria in Italia»¹⁵⁸: il giovane Stato unitario era nuovamente accusato di essere espressione della “setta” massonica e di mirare con i suoi governi liberali «a cancellare dalla nazione l'impronta religiosa e cristiana»¹⁵⁹; l'ostilità alla fede cattolica, base di ogni ordine, si sarebbe però rivelata controproducente, dato che all'orizzonte si stagliava ormai la minaccia del socialismo, riconoscibile pure nella penisola: «Da tanto pericolo l'Italia non va immune: e sebbene altre nazioni siano più dell'Italia infestate da questo spirito di sovversione e di disordine, non è men vero però che anche nelle sue contrade va largamente serpeggiando questo spirito e ogni giorno si afforza»¹⁶⁰. L'opera della massoneria in Italia sarebbe stata oggetto di altre due encicliche promulgate nel dicembre 1892, l'una rivolta ai Vescovi (*Inimica vis*), l'altra ai fedeli (*Custodi di quella fede*)¹⁶¹: la Santa Sede associava insomma l'opera della “setta” precipuamente al contesto italiano, il che – come si vedrà – ebbe conseguenze importanti per la *Sozialismuskritik* espressa dal cattolicesimo a sud delle Alpi.

La rinnovata attenzione di Leone XIII per la massoneria si riflesse sui contenuti delle riviste cattoliche: lo spazio che queste avevano tradizionalmente riservato (fin dall'epoca risorgimentale) all'azione della “setta” si fece maggiore nell'ultimo decennio del secolo, come si nota nel caso esemplare della «Civiltà Cattolica», sensibile più di altre agli impulsi provenienti dal Vaticano. Già nel 1890, padre Luigi Previti attribuiva la deplorabile situazione politica e morale dell'Italia al «diabolico impero che sopra di lei esercita[va] la Massoneria»¹⁶², indiscussa

¹⁵⁵ Pio IX, *Respicientes ea omnia*, 1 novembre 1870, in E. Lora, R. Simionati (a cura di), *Enchiridion delle encicliche*, vol. II, cit., p. 559.

¹⁵⁶ Id., *Etsi multa luctuosa*, 21 novembre 1873, *ibi*, p. 697. Sulla storia della massoneria in Italia rimando a F. Conti, *Storia della massoneria italiana: dal Risorgimento al fascismo*, Bologna, Il Mulino, 2003, così come ad A.A. Mola, *Storia della Massoneria italiana dall'Unità alla Repubblica*, Milano, Bompiani, 1976; di particolare interesse in questa sede è poi L. Prunetti, *La Sinagoga di Satana. Storia dell'antimassoneria 1725-2002*, Bari, Edizioni Giuseppe Laterza, 2002.

¹⁵⁷ Sull'atteggiamento della Chiesa di Leone XIII verso la massoneria è fondamentale il saggio di G. Miccoli, *Leone XIII e la massoneria*, in G.M. Cazzaniga (a cura di), *La massoneria* (Annali Storia d'Italia 21), Torino, Einaudi, 2006, pp. 193-243.

¹⁵⁸ Leone XIII, *Dall'alto dell'apostolico seggio*, 15 ottobre 1890, in E. Lora, R. Simionati (a cura di), *Enchiridion delle encicliche*, vol. III, cit., p. 576. L'enciclica usciva a poco più di un anno dall'inaugurazione del monumento a Giordano Bruno a Roma, celebrata da un'imponente manifestazione massonica.

¹⁵⁹ *Ibi*, p. 578.

¹⁶⁰ *Ibi*, p. 585.

¹⁶¹ Leone XIII, *Inimica vis*, 8 dicembre 1892, *ibi*, pp. 1562-1571; *Custodi di quella fede*, 8 dicembre 1892, *ibi*, pp. 1572-1579. Nella redazione di tali documenti giocò un ruolo diretto padre Raffaele Ballerini: cfr. G. Miccoli, *Leone XIII e la massoneria*, cit., p. 214.

¹⁶² L. Previti, *Del pensiero massonico in Italia*, in «Civiltà Cattolica», Serie XIV, vol. VII, 1890, p. 529.

artefice dell'Unità e «Stato dentro lo Stato»¹⁶³, capace di controllare l'opinione pubblica attraverso la stampa e la scuola: proprio quest'ultima, resa *laica* (ovvero *atea*) in ottemperanza ai voleri della “setta”, sarebbe stata lo strumento principale per «disseccare le fonti tutte della moralità popolare» – così il padre Franco nel 1895¹⁶⁴ – e dunque per raggiungere lo scopo ultimo che la massoneria si era prefissata, la scristianizzazione dell'Italia¹⁶⁵. In un quadro siffatto, era del tutto scontata l'opposizione profonda e sistematica fra la Chiesa Cattolica e lo Stato partorito dalle trame massoniche, opposizione che – secondo padre Gaetano Zocchi – «non [era] di accidentalità variabili ma di sostanza, di spirito, di vita, e che quindi [...] non p[oteva] togliersi senza l'olocausto d'uno dei due»¹⁶⁶.

* * *

Il riferimento alla massoneria si legava dunque a doppio filo con la “questione romana” e con la critica delle istituzioni liberali: tuttavia, esso era anche posto in esplicita connessione con il socialismo. Lo si vede nell'ambito dello stesso magistero pontificio: nell'enciclica *Humanum genus* del 1884, Leone XIII annoverava il “socialismo” e il “comunismo” fra le «dottrine, in cui il veleno degli errori massonici pareva che fosse più intimamente penetrato»¹⁶⁷; incarnazione – in una prospettiva agostiniana – della città terrena opposta alla città di Dio, la massoneria avrebbe favorito i loro piani rivoluzionari, condividendone i basilari principi¹⁶⁸. All'epoca, peraltro, tale associazione era già stata operata da padre Raffaele Ballerini: due anni prima dell'enciclica leoniana, infatti, il gesuita aveva affermato sulla «Civiltà Cattolica» che se le nazioni latine, professanti la vera fede, non si mostravano in grado di resistere al pericolo “rosso”, ciò doveva imputarsi al loro essere «corrotte dal massonismo, che da per tutto [era] precursore e preparatore del socialismo»¹⁶⁹. Nei numerosi contributi in cui Ballerini si occupò di massoneria, il termine *massone* era di fatto impiegato come sinonimo di *ebreo*, e

¹⁶³ *Ibi*, p. 531. Analogamente si sarebbe espresso due anni dopo anche Pietro Balan (1840-1893), scrivendo sulla «Scuola Cattolica»: cfr. *La massoneria in Italia*, in «Scuola Cattolica», Serie II, vol. IV, dicembre 1892, pp. 481-491.

¹⁶⁴ G.G. Franco, *Morale massonica*, in «Civiltà Cattolica», Serie XIV, vol. I, 1895, p. 165. Di lui si veda anche *Statistica delle logge massoniche in Italia nel 1895*, *ibi*, Serie XVI, vol. V, 1896, pp. 32-46. Padre Franco si distinse per un'ampia produzione di scritti contro la massoneria: cfr. L. Prunetti, *La Sinagoga di Satana*, cit., pp. 68-69.

¹⁶⁵ In merito si veda pure R. Ballerini, *Il novissimo programma della massoneria in Italia*, *ibi*, Serie XVII, vol. V, 1899, pp. 257-269 (in cui è fortissima, peraltro, l'associazione massoneria-giudaismo) e G. Berardinelli, *Cristo e Satana, ovvero la Chiesa e la Massoneria*, in «Scuola Cattolica», Serie II, vol. V, aprile-maggio 1893, pp. 309-317. Si noti come ad amplificare l'interesse cattolico per la massoneria fosse anche il dibattito – capace di abbracciare tutti gli anni Novanta – suscitato dalle numerose pubblicazioni antimassoniche del francese Léo Taxil: cfr. G. Miccoli, *Leone XIII e la massoneria*, cit., pp. 220-236.

¹⁶⁶ G. Zocchi, *Il presente e l'avvenire dell'azione cattolica in Italia (II)*, in «Civiltà Cattolica», Serie XVI, vol. VI, 1896, p. 557. Su Zocchi (1846-1912), membro della redazione della «Civiltà Cattolica» dal 1880 al 1885 e di nuovo dal 1896 alla morte, si veda la voce di A. Canavero in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia 1860-1980*, vol. III/2, cit., pp. 912-913.

¹⁶⁷ Leone XIII, *Humanum genus*, 20 aprile 1884, in E. Lora, R. Simionati (a cura di), *Enchiridion delle encicliche*, vol. III, cit., p. 293.

¹⁶⁸ Cfr. *ibi*, p. 311.

¹⁶⁹ R. Ballerini, *Progressi del socialismo in Europa*, in «Civiltà Cattolica», Serie XI, vol. XII, 1882, p. 135.

questa osservazione risulta valida per tutti gli altri membri della redazione romana: scrivendo nel 1890, padre Rondina invocava ad esempio l'intervento della legge – ossia dello Stato liberale! – contro «i due più terribili nemici dell'ordine, [...] il giudaismo cioè ed il massonismo»¹⁷⁰, entrambi compresi in un triangolo nefasto assieme al socialismo, con l'elemento giudaico chiamato proprio a fare da *trait d'union* fra le Logge e i propositi rivoluzionari¹⁷¹. Anche l'anarchismo, ovviamente, non sfuggiva alle connessioni con la “setta”: fra i due vi sarebbero stati «legami di congiunzione», come sostenuto sempre da Raffaele Ballerini nel 1892¹⁷²; a detta del gesuita, i sanguinosi attentati che stavano sconvolgendo l'opinione pubblica erano da imputare a individui allevati nei principi della civiltà massonica: «L'ateo delle logge genera[va] l'uomo bestia della dinamite»¹⁷³. Occorre notare, ad ogni modo, come il legame del socialismo e dell'anarchismo con la massoneria fosse già implicito nell'idea – vista precedentemente – della filiazione di quelle “dottrine” dall'ordine liberale, ordine *massonico* per eccellenza: se il liberalismo era il *padre* di anarchici e socialisti, la massoneria era, per così dire, la loro *madrina*.

Il nesso fra socialismo e massoneria compare anche in alcuni documenti prodotti dall'episcopato italiano alla fine dell'Ottocento: ne è un esempio la Pastorale *I due alberi (Papato e Rivoluzione)* dell'Arcivescovo di Taranto Pietro Alfonso Jorio (1898)¹⁷⁴, e soprattutto la *Lettera dell'episcopato lombardo contro la Massoneria ed il Socialismo* pubblicata tre mesi dopo il congresso antimassonico di Trento (1896)¹⁷⁵. In quest'ultima, come si vede, l'associazione fra i «due nemici principalissimi del bene»¹⁷⁶ era esplicita fin dal titolo: richiamandosi all'*Humanum genus*, i Vescovi lombardi presentavano la massoneria alla stregua di una società segreta mirante a creare un ordine fondato sul naturalismo, principio che implicava la negazione del soprannaturale e l'autonomia della ragione umana ribellatasi a Dio; il socialismo non avrebbe potuto dirsi estraneo a questo fine della “setta”, poiché esso voleva certo introdurre un cambiamento nei rapporti economici, ma più in generale aspirava a un «rovesciamento di tutto l'ordine sociale, [per] rifarlo su quelle basi stesse, che [erano] l'ideale della setta massonica»¹⁷⁷. Ciò che si supponeva era insomma una comunanza di principi e d'intenti: il socialismo portava avanti la *rivoluzione* orchestrata dalla massoneria, di fronte alla quale la religione cattolica costituiva «l'argine più saldo»¹⁷⁸. L'idea che dietro alla crescita

¹⁷⁰ F.S. Rondina, *Dei rimedi al socialismo*, *ibi*, Serie XIV, vol. VI, 1890, p. 141.

¹⁷¹ Cfr. *ibi*, p. 142.

¹⁷² R. Ballerini, *Massoneria ed anarchia*, in «Civiltà Cattolica», Serie XV, vol. II, 1892, p. 266.

¹⁷³ *Ibi*, p. 269.

¹⁷⁴ *I due alberi (Papato e Rivoluzione). Pastorale per la Quaresima dell'anno 1898 di Monsignor Pietro Alfonso Jorio, Arcivescovo di Taranto*, Taranto, Stab. Tip. C. Natale, 1898. Su Jorio si veda la voce di A. Fino in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia 1860-1980*, vol. III/1, cit., p. 457.

¹⁷⁵ *Lettera dell'episcopato lombardo contro la Massoneria ed il Socialismo*, Milano, Tip. Pontificia S. Giuseppe, 1896. Tra i firmatari (in data 7 dicembre) vi erano l'Arcivescovo di Milano Andrea Ferrari, il Vescovo di Pavia Agostino Riboldi e Geremia Bonomelli, Vescovo di Cremona. La lettera fu pubblicata sulla «Scuola Cattolica» del gennaio 1897, Serie II, vol. XIII, pp. 81-96.

¹⁷⁶ *Ibi*, p. 3.

¹⁷⁷ *Ibi*, p. 19.

¹⁷⁸ *Ibi*, p. 22.

del socialismo vi fosse l'ombra della massoneria ebbe importanti ripercussioni sul carattere della *Sozialismuskritik* del cattolicesimo italiano: amplificò la percezione di uno scontro che trascendeva le vicende contingenti per configurarsi invece come l'ultimo capitolo della sempiterna lotta fra «il regno di Dio sulla terra» e il «regno di Satana»¹⁷⁹, conferendo così ancora più vigore alla lettura intransigente fondata su un prisma squisitamente religioso-morale e rallentando, con ogni probabilità, il sorgere di approcci qualitativamente diversi al “nemico”. Su questa importante questione dovrò tornare in seguito.

c) Una contraddizione in termini

Nel 1892 la rivista dei gesuiti italiani recensiva *Il socialismo cattolico*, opera di un giovane Francesco Saverio Nitti da poco laureatosi in giurisprudenza a Napoli¹⁸⁰. Il suo giudizio era assai negativo: «L'idea di questo libro è sbagliata. Essa è racchiusa nel titolo: *Il socialismo cattolico*, e questo titolo riunisce insieme due concetti pugnanti tra loro»¹⁸¹. Nitti aveva messo in cortocircuito due mondi che a detta del periodico non potevano essere associati: nel suo volume si affermava che «l'ideale cristiano non [era] punto in opposizione con l'ideale socialistico»¹⁸², anzi, fra i due vi sarebbero state molte affinità: d'altronde, «i primi apostoli [avevano] pratica[to] certamente il comunismo»¹⁸³. Per Nitti, la patria del socialismo cattolico era la Germania, il cui clero era stato «il primo ad occuparsi della questione sociale» e «quello che se n'[era] occupato con maggiore competenza»¹⁸⁴: al contesto tedesco erano dedicati tre capitoli nei quali dominava la figura del Vescovo di Mainz Wilhelm Emmanuel von Ketteler, presentato come il primo rappresentante e ispiratore del socialismo cattolico¹⁸⁵: con questa terminologia, Nitti si riferiva dunque all'attenzione della Chiesa per le condizioni degli operai e ai suoi tentativi di apportarvi un miglioramento. Il panorama italiano, a tal proposito, gli appariva ben più arretrato di quello tedesco: e se in Italia «il clero si [era] mantenuto lontano dalle agitazioni socialiste e della questione sociale si [era] poco o punto occupato»¹⁸⁶, ciò era dipeso dalla vicinanza del papato – che avrebbe dissuaso il corpo ecclesiastico dall'intraprendere iniziative degne di nota al

¹⁷⁹ Leone XIII, *Humanum genus*, in E. Lora, R. Simionati, *Enchiridion delle encicliche*, vol. III, cit., p. 287.

¹⁸⁰ F.S. Nitti, *Il socialismo cattolico*, Roma/Torino/Napoli, L. Roux e C. Editori, 1891. Per informazioni su Nitti (1868-1953), economista e politico (Presidente del Consiglio dei Ministri fra 1919 e 1920), antifascista e membro dell'Assemblea Costituente nel 1946, rimando a F. Barbagallo, *Francesco S. Nitti*, Torino, UTET, 1984.

¹⁸¹ Recensione a F.S. Nitti, *Il socialismo cattolico*, in «Civiltà Cattolica», Serie XV, vol. III, 1892, p. 460 (il nome dell'autore non è noto).

¹⁸² F.S. Nitti, *Il socialismo cattolico*, cit., p. 25.

¹⁸³ *Ibi*, p. 62.

¹⁸⁴ *Ibi*, p. 108.

¹⁸⁵ Questi i capitoli del libro dedicati all'ambito tedesco: cap. V, *Monsignor von Ketteler e il socialismo cattolico in Germania*, pp. 96-122; cap. VI, *Il socialisti cattolici tedeschi e le loro dottrine economiche*, pp. 123-170; cap. VII, *I socialisti cattolici tedeschi e la loro opera sociale*, pp. 171-187.

¹⁸⁶ F.S. Nitti, *Il socialismo cattolico*, cit., p. 327.

riguardo – e dal monoconfessionalismo della penisola; i cattolici di Germania, infatti, avevano dovuto «difendere i loro principi e la loro fede contro l’espansione del protestantesimo», e appunto questo li aveva indotti a interessarsi alla sfera sociale¹⁸⁷. Fra gli sporadici tentativi registrabili nel cattolicesimo italiano di guardare alla situazione degli operai, Nitti menzionava soprattutto l’opera di padre Curci, *Di un socialismo cristiano*, edita nel 1885¹⁸⁸. Qui Curci aveva analizzato i caratteri del problema e discusso dei possibili rimedi, puntando a delineare i contorni di una nuova forma di *socialismo*, termine che di per sé non avrebbe avuto nulla di negativo: «Con quella parola – così il gesuita – non si vuole significare altro, che una tendenza o, forse dirò meglio, un sistema, dal quale, giudicandosi prevaluto, nelle società civili, un disordine economico, non accidentale e passeggero, ma che ne altera l’intima compagine, [...] s’intende recarvi efficace rimedio»¹⁸⁹; al pari di Nitti, pure Curci riconosceva il “padre” del socialismo cristiano in Ketteler, presentato come la figura ispiratrice del suo volume¹⁹⁰. Tra anni Ottanta e Novanta del XIX secolo, insomma, l’espressione “socialismo cristiano” (o anche “socialismo cattolico”) godeva di una buona circolazione nel cattolicesimo italiano, a indicare le possibili applicazioni sociali della dottrina della Chiesa sull’esempio soprattutto dei *Katholiken* tedeschi.

* * *

Il confronto con l’avanzante socialismo nell’ambito della risoluzione della questione sociale, delineato a chiare lettere nell’enciclica *Rerum novarum*, condusse tuttavia in tempi brevi a un moltiplicarsi dei distinguo (quale appunto la recensione a Nitti sulla «Civiltà Cattolica»). Nel 1894, padre Valentino Steccanella pubblicava sulla rivista dei gesuiti un intervento dal titolo *Il socialismo cattolico*, espressione che a suo dire era impiegata da molti per riferirsi «ad una forte mano di uomini cattolici di aperta professione, i quali, mercé alcune riforme [...], si [erano] proposti di conseguire il duplice fine di porre un valido argine al socialismo traboccante e tutto insieme di sollevare il popolo operaio dalla immeritata

¹⁸⁷ *Ibi*, p. 328.

¹⁸⁸ C.M. Curci, *Di un socialismo cristiano nella questione operaia e nel conserto selvaggio dei moderni stati civili*, Firenze/Roma, Fratelli Bencini Editori, 1885. Carlo Maria Curci (1809-1891) entrò nella Compagnia di Gesù nel 1826, e fu tra gli ideatori e fondatori della «Civiltà Cattolica», cui collaborò fino al maggio 1866: le sue posizioni conciliatoriste, infatti, lo portarono di lì a poco a criticare l’atteggiamento della Chiesa orfana del potere temporale, tanto che nel 1877 venne dimesso dal proprio Ordine. La sua opera più polemica, *Il Vaticano regio, tardo superstite della Chiesa cattolica* (1883), fu posto all’Indice un anno dopo la pubblicazione. Sospeso a divinis, Curci ritrattò quindi le proprie posizioni nel settembre 1884: *Di un socialismo cristiano* fu il suo ultimo lavoro degno di nota. Su di lui si veda la voce di F. Traniello in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia 1860-1980*, vol. II, cit., pp. 142-146, e G. Mucci, *Carlo Maria Curci. Il fondatore della “Civiltà Cattolica”*, Roma, Edizioni Studium, 1988.

¹⁸⁹ C.M. Curci, *Di un socialismo cristiano*, cit., p. V.

¹⁹⁰ «Dico il vero, senza quell’esempio non so se mi sarebbe bastato l’animo di venir fuori in Italia con questo libro»: così Curci su Ketteler, *ibi*, p. XI. Il Vescovo di Mainz appare come il pioniere del socialismo cristiano anche in *Il socialismo e la quaresima ossia pericoli, illusioni, rimedii. Pastorale per la quaresima del 1890 di Mons. Pietro Alfonso Jorio Arcivescovo di Taranto*, Siena, Tip. Ed. S. Bernardino, 1890, p. 33; sempre nel 1890, padre Matteo Liberatore scrisse su «Civiltà Cattolica» di un «socialismo cristiano della Germania» (*Il socialismo contemporaneo*, in «Civiltà Cattolica», Serie XIV, vol. VI, 1890, p. 24).

miseria»¹⁹¹. Steccanella contestava però tale impiego, e i suoi bersagli polemicici erano soprattutto Nitti e l'economista belga Émile de Laveleye¹⁹², accusati di aver generato un ossimoro: «Un socialismo cattolico [...] è impossibile oggi ed in perpetuo. Sono due termini, che si escludono di lor natura»¹⁹³. Quando Steccanella scriveva non erano trascorsi molti mesi dalla pubblicazione del *Programma dei cattolici di fronte al socialismo*, documento in cui Giuseppe Toniolo e alcuni suoi collaboratori avevano respinto la definizione di “socialismo cattolico” convinti che l'ultimo anello della *rivoluzione* costituisse «la negazione intrinseca del cristianesimo»¹⁹⁴: di nuovo, il peso dell'argomentazione ricadeva sull'inconciliabilità di due *Weltanschauungen* antitetici. Sempre nel 1894, il professore pisano intervenne ancora sull'argomento in un articolo apparso sulla «Scuola Cattolica», dove riconosceva l'affinità tra cattolicesimo e socialismo nel criticare l'ordine liberale, ma anche una divergenza assoluta nei principi da cui tale critica traeva le mosse: il socialismo era al fondo «un sistema sociale sostanzialmente e definitivamente anticristiano», così che occorreva evitare ogni confusione – anche nominale, appunto – fra esso e il cattolicesimo¹⁹⁵.

Nel luglio 1895 Giuseppe Ballerini trattò *Del socialismo cristiano* nell'ambito delle riflessioni da lui svolte sulla «Scuola Cattolica»¹⁹⁶. Dopo aver preso di mira i lavori di Nitti e de Laveleye, il sacerdote si sforzò di demolire alcuni dei *topoi* solitamente addotti (anche dai socialisti stessi) per giustificare l'accostamento fra cristianesimo e socialismo, in primis l'idea di un “comunismo” praticato dagli apostoli e dai primi cristiani. Questo, a suo dire, sarebbe stato volontario e non obbligatorio, dunque essenzialmente diverso da quello prospettato in un ordine socialista: come sostenuto già un anno prima da Achille Ruffoni, vi era una differenza abissale fra «un collettivismo, che può essere non solamente buono, ma santo, ed è quello che liberamente si sceglie» – il riferimento era in tal caso alla povertà volontaria del Terz'Ordine francescano – e un collettivismo imposto dallo Stato¹⁹⁷. Una seconda questione discussa da Ballerini era la presunta avversione di Cristo nei confronti dei detentori di ricchezze: «Ma chi erano quei ricchi contro dei quali tuonava i suoi terribili *veh*? Erano i ricchi epuloni, erano gli avari, erano i crudeli verso i poveri Lazzari. Ma non erano i Nicodemi, non erano i Giuseppe

¹⁹¹ V. Steccanella, *Il socialismo cattolico*, in «Civiltà Cattolica», Serie XV, vol. XII, 1894, pp. 641-642.

¹⁹² De Laveleye (1822-1892) aveva parlato di “socialisti cristiani” in *Le socialisme contemporain*, Paris, G. Baillièrè et C., 1881.

¹⁹³ V. Steccanella, *Il socialismo cattolico*, cit., p. 649.

¹⁹⁴ *Programma dei cattolici di fronte al socialismo*, in G. Toniolo, *Democrazia cristiana. Concetti e indirizzi*, vol. I, Città del Vaticano, Comitato Opera Omnia di G. Toniolo, 1949, p. 12.

¹⁹⁵ G. Toniolo, *Dell'opposizione sistematica del programma cattolico sociale con quello socialistico. Lettera del prof. G. Toniolo all'illustr. Mons. Bigliani*, in «Scuola Cattolica», Serie II, vol. VIII, agosto 1894, p. 52. Toniolo avrebbe respinto la definizione di socialismo cristiano anche in un contributo del dicembre 1899 (*Cenni sulle dottrine socialistiche nella storia*, in «Rivista internazionale di scienze sociali e discipline ausiliarie», vol. XXIV, fasc. LXXXIV, p. 555), avendo per bersagli i già citati Nitti e de Laveleye.

¹⁹⁶ G. Ballerini, *Vita, virtù e miracoli del socialismo contemporaneo*, in «Scuola Cattolica», Serie II, vol. X, luglio 1895 (*Del socialismo cristiano – Errori ed equivoci*), pp. 36-42.

¹⁹⁷ A. Ruffoni, *Il collettivismo socialistico e il collettivismo del Terz'Ordine francescano. Parole dette al Congresso Francescano di Novara*, ibi, Serie II, vol. VIII, novembre 1894, p. 332.

d'Arimatea, non erano le sorelle di Lazzaro»¹⁹⁸. A detta del sacerdote, insomma, Cristo non aveva condannato la ricchezza in sé, ma solo il suo uso egoistico¹⁹⁹; sarebbe stato lo stesso precetto della carità evangelica, inoltre, a sconfessare l'idea socialista di eguaglianza: senza una distinzione fra ricchi e poveri, infatti, «come pot[eva] aver luogo il precetto del *quod superest date pauperibus?*»²⁰⁰. Una società di stampo comunista avrebbe cancellato i presupposti stessi della *charitas* cristiana: Ballerini poteva così concludere che «pei cattolici, *socialismo* e *cristianesimo* [erano] due idee insociabili come i termini di contraddizione»²⁰¹.

Il rifiuto di tale accostamento, scandito dalla pubblicistica cattolica nell'ultimo decennio del XIX secolo, sarebbe stato legittimato dalla Santa Sede nel 1901: nell'enciclica *Graves de communi*, infatti, Leone XIII approvò la definizione di “democrazia cristiana” per indicare l'azione sociale dei cattolici ispirata alla *Rerum novarum*, notando come «quelle di “socialismo cristiano” e di “socialisti cristiani”, introdotte da alcuni, [fossero] cad[ute] meritatamente in disuso»²⁰². Fra la “democrazia sociale” (ossia socialista) e la “democrazia cristiana” non poteva esservi nulla in comune: lo stesso documento pontificio rendeva chiara la contrapposizione, assegnando alla neonata d.c. un compito preciso e di scottante attualità: salvare il consorzio civile «dalla peste del socialismo»²⁰³.

d) *Cattolicesimo italiano e marxismo*

Il cattolicesimo italiano si accostò in ritardo ai contenuti del pensiero di Marx, e anche dopo il delinarsi dei primi approcci in tal senso, il socialismo scientifico godette in genere di una comprensione solo vaga e superficiale, venendo spesso confuso in un'unica amalgama con altri socialismi e in particolare con il socialismo utopico francese, principale riferimento, ancora negli anni Novanta, per i cattolici della penisola. Alla base di questo ritardo, certo, occorre menzionare la generale difficoltà incontrata dal marxismo nel penetrare in terra italiana. Qui gli scritti di Marx ed Engels avevano cominciato a circolare all'inizio degli anni Settanta, giovandosi del prestigio dell'Internazionale e degli echi della Comune parigina²⁰⁴: solo con il decennio successivo, però, la discussione in merito ai due pensatori

¹⁹⁸ G. Ballerini, *Vita, virtù e miracoli del socialismo contemporaneo*, cit., luglio 1895, p. 39.

¹⁹⁹ La stessa argomentazione si trova anche in R. Ballerini, *Reazione cattolica e socialismo incosciente*, in «Civiltà Cattolica», Serie XVI, vol. IX, 1897, p. 523.

²⁰⁰ G. Ballerini, *Vita, virtù e miracoli del socialismo contemporaneo*, cit., luglio 1895, p. 39. Corsivo così nel testo.

²⁰¹ *Ibi*, p. 40. Corsivo così nel testo. Nel 1897 anche Ruffoni avrebbe affermato – sempre sulla «Scuola Cattolica» – che un socialismo cattolico era «altrettanto assurdo che un circolo quadrato» (*La pretesa evoluzione religiosa del socialismo*, in «Scuola Cattolica», Serie III, vol. XIII, 1897, p. 213).

²⁰² Leone XIII, *Graves de communi*, 18 gennaio 1901, in E. Lora, R. Simionati (a cura di), *Enchiridion delle encicliche*, vol. III, cit., p. 1215.

²⁰³ *Ibi*, p. 1221.

²⁰⁴ Cfr. P. Favilli, *Storia del marxismo in Italia. Dalle origini alla grande guerra*, Milano, Franco Angeli, 1996, p. 38 sgg. Sulle vicende iniziali dell'Internazionale in Italia rimane un riferimento importante lo studio di N. Rosselli, *Mazzini e Bakounine: 12 anni di movimento operaio in Italia (1860-1872)*, Torino, Bocca, 1927.

tedeschi era uscita dal chiuso della stampa socialista per farsi strada in circuiti più ampi, e soprattutto fra studenti e docenti universitari. A cavallo tra anni Ottanta e Novanta si aveva dunque una situazione di «*marxismo diffuso*» – per usare le parole di Paolo Favilli²⁰⁵ –, ossia di ricezione, più o meno consapevole e fondata, di elementi del pensiero marxiano a diversi livelli e da parte di diversi attori sociali. Lo sviluppo industriale e l'esempio di altri paesi – soprattutto della Germania, con il grande successo elettorale ottenuto dalla SPD nel 1890²⁰⁶ – portarono quindi a un maggior radicamento del marxismo e alla sua traduzione *politica* per mezzo del PSI: ma esso risentì sempre dell'impronta originaria (risorgimentale e bakuninista) del socialismo italiano, risultando così ben poco “ortodosso” in ambito dottrinale²⁰⁷.

L'eterodossia e il lento incedere del marxismo in Italia dipesero anche dal ritardo nella traduzione dei testi fondamentali di Marx e di Engels: il *Capitale* fu tradotto – se si esclude un breve compendio dell'anarchico Carlo Cafiero²⁰⁸ – solo nel 1886, e tale edizione sarebbe rimasta l'unica disponibile in lingua italiana fino al secondo dopoguerra²⁰⁹; opere importanti come l'*Antidühring* e la *Critica al programma di Gotha* conobbero una prima versione italiana nel 1901, mentre il *Manifesto del partito comunista*, pubblicato da Marx ed Engels nel 1848, si vide tradotto addirittura con quattro decenni di ritardo, nel 1889!²¹⁰ Nella divulgazione e interpretazione dei testi fondamentali del socialismo scientifico merita di essere ricordato soprattutto Antonio Labriola, figura cui si deve la nascita di un autentico marxismo teorico nella penisola²¹¹: i suoi saggi sulla concezione materialistica della storia uscirono però solo negli anni fra 1895 e 1898, il che è indicativo di come in generale il contesto italiano arrivasse tardi a un serio confronto con Marx. I cattolici non fecero eccezione, tutt'altro.

* * *

²⁰⁵ P. Favilli, *Storia del marxismo in Italia*, cit., p. 114. Corsivo così nel testo. Si veda inoltre G.M. Bravo, *Marx, marxismo e socialismo*, in L. Romaniello (a cura di), *Le radici del socialismo italiano. Atti del Convegno. Milano, 16-16-17 novembre 1994*, Milano, Edizioni Comune di Milano, 1997, pp. 137-154.

²⁰⁶ Cfr. E. Ragionieri, *Socialdemocrazia tedesca e socialisti italiani 1875-1895*, Milano, Feltrinelli, 1961, p. 159.

²⁰⁷ Circa il marxismo italiano, Favilli parla di «un'ortodossia del tutto inesistente sulle questioni scientifiche» (*Storia del marxismo in Italia*, cit., p. 246).

²⁰⁸ *Il Capitale di Carlo Marx brevemente compendiato da Carlo Cafiero. Libro I: Sviluppo della produzione capitalistica*, Milano, E. Bignami e C. Editori, 1879.

²⁰⁹ C. Marx, *Il Capitale. Critica dell'economia politica*, Torino, Unione Tipografico-Editrice, 1886. La traduzione in italiano non fu effettuata dal tedesco, bensì dall'edizione francese.

²¹⁰ Cfr. P. Favilli, *Storia del marxismo in Italia*, cit., p. 252; J. Droz (a cura di), *Histoire générale du socialisme*, vol. II, Paris, Presses Universitaires de France, 1974, p. 261.

²¹¹ In merito si veda C. Corradi, *Storia dei marxismi in Italia*, Roma, Manifestolibri, 2005, pp. 17-51; P. Favilli, *Storia del marxismo in Italia*, cit., pp. 263-304; V. Gerratana, *Antonio Labriola e l'introduzione del marxismo in Italia*, in *Storia del marxismo*, vol. II *Il marxismo nell'età della Seconda Internazionale*, Torino, Einaudi, 1979, pp. 619-657; M. Spinella, *Antonio Labriola e l'origine del marxismo in Italia*, in *La crisi di fine secolo (1880-1900)* (Storia della società italiana, vol. XIX), Milano, Teti, 1980, pp. 117-138. Per informazioni biografiche su Labriola (1843-1904) rimando alla voce relativa in F. Andreucci, T. Detti (a cura di), *Il movimento operaio italiano. Dizionario biografico 1853-1943*, vol. III, Roma, Editori Riuniti, 1977, pp. 21-39.

A dire il vero, alcuni primi, timidi approcci al pensiero marxiano si trovano in «Civiltà Cattolica» già nel 1890. Nell'aprile di quell'anno, la rivista pubblicava un contributo di padre Matteo Liberatore dal titolo *Il socialismo contemporaneo*, dedicato al socialismo d'area tedesca²¹²: questo usciva a un anno di distanza dall'edizione dei *Principi di economia politica*²¹³, dove Liberatore aveva anticipato molti dei contenuti della futura enciclica *Rerum novarum* – nella cui redazione, infatti, egli avrebbe giocato un ruolo importante²¹⁴ –, ma dove il socialismo non era stato preso in esame, se non fugacemente nelle conclusioni²¹⁵. L'articolo del 1890 rappresentava dunque una prosecuzione dei *Principi* e al contempo segnava l'approdo di Liberatore al tema che qui interessa. Il socialismo non vi era descritto come «un'utopia puramente economica», bensì come «un sistema, principalmente politico, inteso alla riorganizzazione fondamentale della società», sorto in Germania per opera di Marx e Lassalle²¹⁶: suoi scopi principali sarebbero stati la «democrazia repubblicana e la *nazionalizzazione* delle terre e degli strumenti del lavoro»²¹⁷. Liberatore criticava quindi l'aspirazione socialista all'eguaglianza di condizioni – poiché «il Socialismo, per mantenere l'eguaglianza, [avrebbe] dov[uto] distruggere la libertà»²¹⁸ –, difendeva la proprietà privata ricorrendo alla tradizionale argomentazione giusnaturalista²¹⁹, e infine rifiutava la tesi che all'operaio spettasse l'intero prodotto della sua attività.

Quest'ultima questione portava il gesuita ad accennare a un punto saliente dell'economia classica: l'idea del lavoro come fattore alla base della ricchezza, presente anche nella marxiana teoria del valore (*Werthgesetz*). Tale teoria sarebbe stata brevemente vagliata da Liberatore in un secondo contributo del 1890, il cui oggetto erano appunto le *teoriche* di Lassalle e di Marx²²⁰: bisogna dire, però, che malgrado alcuni riferimenti al *Capitale* – conosciuto con ogni probabilità nella traduzione del 1886 –, il tenore delle riflessioni era basso, con «il socialismo di Carlo Marx» addirittura distinto da quello lassalliano solo per l'«essere appoggiato a sottili e lunghe analisi, per lo più pedantesche e noiose, quasi sempre sofistiche»²²¹. Nell'individuare i fattori costitutivi del valore di un prodotto,

²¹² M. Liberatore, *Il socialismo contemporaneo*, in «Civiltà Cattolica», Serie XIV, vol. VI, 1890, pp. 22-34. Su Liberatore (1810-1892), nella Compagnia di Gesù dal 1826 e tra i fondatori della «Civiltà Cattolica», si veda la voce di D. Ambrasi in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia 1860-1980*, vol. II, cit., pp. 470-471, nonché F. Dante, *Storia della "Civiltà Cattolica"*, cit., pp. 87-114.

²¹³ M. Liberatore, *Principi di economia politica*, Roma, Tip. Befani, 1889. Alla base vi erano dei contributi che il gesuita aveva pubblicato sulla «Civiltà Cattolica» a partire dal 1887.

²¹⁴ Cfr. P. Scoppola, *Chiesa e democrazia in Europa e in Italia*, in E. Guerriero, A. Zambarbieri (a cura di), *Storia della Chiesa*, vol. XXII/1 *La Chiesa e la società industriale (1878-1922)*, cit., p. 209.

²¹⁵ Cfr. M. Liberatore, *Principi di economia politica*, cit., pp. 350-351. In tutta l'opera, peraltro, il nome di Marx compariva citato una sola volta in relazione all'Internazionale (cfr. *ibi*, p. 262).

²¹⁶ Id., *Il socialismo contemporaneo*, cit., p. 22.

²¹⁷ *Ibi*, p. 24. Corsivo così nel testo.

²¹⁸ *Ibi*, p. 26.

²¹⁹ In proposito Liberatore era già intervenuto nei suoi *Principi di economia politica*, cit., pp. 146-158.

²²⁰ M. Liberatore, *Ferdinando Lassalle e Carlo Marx*, in «Civiltà Cattolica», Serie XIV, vol. VI, 1890, pp. 271-284.

²²¹ *Ibi*, p. 276.

Liberatore chiamava in causa assieme al lavoro il concorso delle «forze naturali»: soprattutto, poi, egli indicava nell'*utilità* «il presupposto, e come a dire la sostanza» del valore stesso²²². Con ciò erano riprese argomentazioni presenti già nei *Principi di economia politica*, dove, rifacendosi alla lezione di San Tommaso, il gesuita aveva definito l'utilità come «la relazione della cosa coi nostri bisogni», e il valore «la relazione della cosa con altre, con la quale può barattarsi»²²³; egli aveva dedotto, quindi, che il vero determinante della ricchezza fosse proprio l'utilità, da ricomprendere nel valore inteso come *valore di scambio* (*Tauschwerth*). La *Werthgesetz* marxiana, che a detta di Liberatore si fondava essenzialmente sul valore di scambio dato dalla quantità di lavoro incorporato in una merce e poneva solo in secondo piano l'importanza del fattore utilità – cioè del *valore d'uso* (*Gebrauchswerth*) –, doveva allora essere respinta poiché errata. Inoltre, se l'attività dell'operaio non era da ritenersi il fattore esclusivo alla base della ricchezza, era evidente che quello non potesse reclamare per sé l'intero ammontare del proprio prodotto: a lui doveva garantirsi solo un *minimum* salariale bastevole al sostentamento suo e della sua famiglia, lasciando tuttavia aperta la strada a eventuali progressi in direzione di un *maximum*²²⁴.

Gli interventi di Liberatore rivelavano una conoscenza di Marx appena accennata (non vi si trovava nessuna distinzione, ad esempio, fra lavoro concreto e lavoro socialmente necessario), e tuttavia erano un inizio: difficile dire fin dove il gesuita si sarebbe spinto, se la morte non lo avesse colto nel 1892. Quel che è certo, è che in seguito il cattolicesimo italiano – salvo poche eccezioni, che vedremo – non avrebbe progredito di molto nella conoscenza del marxismo, rifacendosi a lungo proprio alla lezione di Liberatore: ciò è provato dal fatto che Marx continuasse a essere citato quasi esclusivamente in relazione alla teoria del valore e a quella del salario, e che per queste fossero riproposte di solito le medesime argomentazioni dell'autore dei *Principi*²²⁵. A occuparsi più di altri del socialismo di Marx sarebbe stata la «Civiltà Cattolica»: così, a cavallo fra 1897 e 1898 padre Vincenzo Savarese pubblicò un contributo in cui erano elencati i tratti essenziali del «marxismo» – l'uso del termine era una rarità nel panorama della pubblicistica cattolica dell'epoca²²⁶ –, ossia materialismo storico, idea di evoluzione e lotta di classe; a tal fine, però, Savarese non attingeva direttamente ai testi di Marx, rifacendosi piuttosto a una letteratura d'area francofona e germanofona²²⁷. La

²²² *Ibi*, p. 279.

²²³ M. Liberatore, *Principi di economia politica*, cit., pp. 36-39.

²²⁴ Anche di questo Liberatore aveva già parlato nei *Principi*, cit., pp. 227-247.

²²⁵ È questo il caso ad esempio di Edoardo Soderini, che nel suo volume del 1895 dedicò un intero capitolo a confutare la teoria del valore marxiana («la clef de voûte de tout le reste de son système»), affermando che «la mesure de la valeur dépend pas de la simple durée du travail nécessaire à la produire, mais surtout de sa plus ou moins grande utilité» (*Socialisme et Catholicisme*, cit., p. 102 e 113). Anche Giuseppe Ballerini si rivolse all'argomento in *Vita, virtù e miracoli del socialismo contemporaneo*, in «Scuola Cattolica», Serie II, vol. XI, marzo 1896, pp. 222-230.

²²⁶ V. Savarese, *Le rivendicazioni operaie e il socialismo scientifico*, in «Civiltà Cattolica», Serie XVI, vol. XII, 1897, p. 679.

²²⁷ Nello specifico, le informazioni di cui Savarese disponeva erano riprese soprattutto da Cyril van Overbergh, professore all'Università di Lovanio e autore di *Le socialisme scientifique d'après le manifeste communiste* (1897).

stessa definizione di socialismo era tratta da padre Victor Cathrein²²⁸, la cui opera *Der Sozialismus* era nota al gesuita nella traduzione francese²²⁹: con «democrazia socialista» – di fatto espressione italiana per *Sozialdemokratie* – doveva intendersi «un sistema di economia nazionale, che v[oleva] ridurre tutti gl'istrumenti del lavoro in proprietà comune inalienabile dello Stato, e ordinarne la produzione collettiva e la ripartizione delle ricchezze economiche per opera dello Stato democratico»²³⁰. Nel complesso, l'intervento di Savarese era indicativo non solo di una conoscenza superficiale del pensiero di Marx, ma anche di due ulteriori aspetti: l'implicito riconoscimento della Germania come luogo di massimo sviluppo teorico e pratico del socialismo; la difficoltà (propria non solo al mondo cattolico) ad approcciarsi direttamente al *Capitale* e agli altri testi marxiani, anche in traduzione italiana²³¹.

Con il nuovo secolo, la rivista dei gesuiti avrebbe continuato a non mostrare progressi analitici degni di nota. Nel 1904 padre Antonio Pavissich dedicava un contributo al materialismo storico – «scoperto e fissato scientificamente dal genio del Marx» –, additato come il fondamento filosofico del socialismo moderno²³²: non si andava tuttavia oltre una elementare “spiegazione” di tale principio e la constatazione di come «gli altri dommi marxisti» vi poggiassero sopra²³³. Anni dopo, ovvero nel 1910, il padre Ferretti avrebbe pubblicato ben tre articoli sulla dottrina marxiana, i quali però erano sostanzialmente una riproposizione (talvolta persino esplicita) del *Liberatore* del 1890 e dei *Principi di economia politica*: a dispetto dei titoli dei contributi, non vi era alcuna innovazione significativa²³⁴.

Se la rivista dei gesuiti è un buon esempio della scarsa familiarità del cattolicesimo italiano con il marxismo tra XIX e XX secolo, ciò non vuol dire però che non esistessero casi di un rapporto analitico qualitativamente diverso con il pensiero di Marx: tale era quello di Iginò Petrone, giovane docente universitario e collaboratore della «Rivista internazionale di scienze sociali», nonché “democratico-cristiano” vicino a Romolo Murri²³⁵. Tra 1895 e 1896 Petrone si

²²⁸ Sulla figura di Cathrein tornerò ampiamente in seguito.

²²⁹ V. Cathrein, *Le Socialisme: ses principes fondamentaux et son impossibilité pratique*, cit. L'opera di Cathrein sarebbe stata tradotta in italiano nel 1898, venendo recensita proprio dalla «Civiltà Cattolica»: cfr. *Il Socialismo. Suo valore teoretico e pratico. Studio del P. Vittore Cathrein S. I. Prima versione italiana fatta sulla quinta edizione tedesca da Mons. Giulio Cecconi, Torino, Fratelli Bocca, 1898*, in «Civiltà Cattolica», Serie XVII, vol. I, 1898, pp. 457-459 (l'autore della recensione non è noto).

²³⁰ V. Savarese, *Le rivendicazioni operaie e il socialismo scientifico, ibi*, Serie XVII, vol. I, 1898, p. 306.

²³¹ Cfr. P. Favilli, *Storia del marxismo italiano*, cit., p. 119.

²³² A. Pavissich, *La pietra angolare del socialismo scientifico*, in «Civiltà Cattolica», anno 55°, vol. IV, 1904, pp. 3-16. A proposito di Pavissich (1851-1913) si veda la voce di S. Tramontin in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia 1860-1980*, vol. III/2, cit., pp. 634-635. Sulla sua figura mi soffermerò più avanti.

²³³ *Ibi*, p. 16. Come già Savarese, anche Pavissich non ricorreva direttamente ai testi di Marx, bensì a una letteratura d'ambito francofono, soprattutto a *Le materialime historique de Karl Marx* di van Overbergh (1902).

²³⁴ Cfr. A. Ferretti, *Carlo Marx e il valore di cambio*, in «Civiltà Cattolica», anno 61°, vol. I, 1910, pp. 141-152; *Carlo Marx e il maggior valore, ibi*, anno 61°, vol. I, 1910, pp. 525-537; *Tre postulati del socialismo, ibi*, anno 61°, vol. III, 1910, pp. 432-441.

²³⁵ Su Petrone (1870-1913) si veda L. Picardi, *Iginò Petrone tra materialismo storico e riformismo religioso*, Milano, Vita e Pensiero, 1978; la voce, sempre di Picardi, in *Dizionario*

confrontò sulla «Rivista» con i fondamentali saggi di Labriola sul materialismo storico, editi proprio in quegli anni, ricevendo i personali apprezzamenti del filosofo – con cui entrò in corrispondenza²³⁶ –: in pratica era il riconoscimento di un livello di comprensione del socialismo scientifico che sopravanzava la media italiana²³⁷. Il risultato più significativo delle analisi di Petrone fu la distinzione fra *materialismo storico* inteso come criterio della riflessione storiografica (e in quanto tale accettabile) e *materialismo dialettico* concepito come *Geschichtsphilosophie*, al contrario da respingere: si trattava di un esito al quale nello stesso periodo perveniva anche Romolo Murri²³⁸, già allievo di Labriola all'Università di Roma e come detto in contatto con Petrone, che non a caso venne coinvolto nelle attività della murriana «Cultura sociale»²³⁹.

In un quadro di generale arretratezza, i più avanzati approcci cattolici al marxismo originarono quindi negli ambienti della nascente democrazia-cristiana: alla base vi erano giovani intellettuali non assuefatti alla tradizionale retorica delle “sette”, che in Marx riconoscevano il principale teorico del socialismo internazionale – malgrado la coeva polemica revisionista²⁴⁰ – e nelle sue riflessioni trovavano elementi da impiegare in un'analisi storica finalmente distante dalle fissità della neoscolastica²⁴¹. Come ho cercato di dimostrare, si trattava però di

storico del movimento cattolico in Italia 1860-1980, vol. II, cit., pp. 470-473; infine L. Bedeschi, *I pionieri della D.C. 1896-1906*, Milano, Il Saggiatore, 1966, pp. 497-522. Nel 1892 Petrone studiò con il filosofo Georg von Hertling all'Università di München: di qui la sua padronanza del tedesco.

²³⁶ Cfr. I. Petrone, recensione ad A. Labriola, *Saggi intorno alla concezione materialistica della storia, I. In memoria del manifesto dei comunisti*, in «Rivista internazionale di scienze sociali e discipline ausiliarie», vol. IX, fasc. XXXVI, dicembre 1895, pp. 630-634; Id., *Un nuovo saggio sulla concezione materialistica della storia, ibi*, vol. XI, fasc. XLIV, agosto 1896, pp. 551-560. Sempre sul materialismo storico, Petrone avrebbe in seguito recensito anche O. Lorenz, *Die materialistische Geschichtsauffassung zum ersten Male systematisch dargestellt und kritisch beleuchtet, ibi*, vol. XV, fasc. LVII, settembre 1897, pp. 134-136.

²³⁷ A proposito del marxismo, Picardi ha giustamente sottolineato come la conoscenza delle sue fonti fosse «allora in Italia, ma non solo negli ambienti cattolici, ristretta a pochi, e in genere approssimativa, anche perché non era ancora adeguatamente uscita dal chiuso delle aule universitarie la lezione di Antonio Labriola» (L. Picardi, *Igino Petrone tra materialismo storico e riformismo religioso*, cit., p. 26).

²³⁸ Cfr. R. Murri, *La concezione materialistica della storia*, in «La Vita Nova», 1 dicembre 1895, pp. 18-19; 16 dicembre 1895, pp. 26-27; 1 gennaio 1896, pp. 33-34; 1 febbraio 1896, pp. 49-50. La «prima introduzione teorica della distinzione fra marxismo storico e marxismo dialettico», secondo Lorenzo Bedeschi, sarebbe comunque da attribuire a Petrone (cfr. L. Bedeschi, *Cattolici e comunisti: dal socialismo cristiano ai cristiani marxisti*, cit., p. 19). Per le riflessioni di Murri sul socialismo si veda *infra*, p. 123 sgg.

²³⁹ «Cultura sociale» fu, tra 1898 e 1906, «la più importante rivista della democrazia cristiana», diretta proprio da Murri (G. De Rosa, *Il movimento cattolico in Italia. Dalla Restaurazione all'età giolittiana*, Roma/Bari, Laterza, 1996 [1° ed. 1966], p. 156).

²⁴⁰ Come notato già da Ernesto Ragionieri, in Italia la polemica revisionista avviata da Bernstein in seno all'SPD (1896) ebbe scarsa incidenza sul piano teorico (cfr. E. Ragionieri, *Socialdemocrazia tedesca e socialisti italiani*, cit., pp. 37-38), benché da più parti si arrivasse a parlare di una “crisi del marxismo” (cfr. G. Are, *Economia e politica nell'Italia liberale 1890-1915*, Bologna, Il Mulino, 1974, pp. 43-62). I cattolici della penisola non sembrano essersi interessati troppo alla vicenda, né averla compresa in profondità, anche se talvolta la *Bernstein-Debatte* fu appunto impiegata come espediente per additare la «bancarotta del socialismo» – così ad esempio Giuseppe Ballerini in *La questione sociale e i suoi tre grandi partiti. A proposito dell'enciclica sulla democrazia cristiana*, in «Scuola Cattolica», Serie III, vol. XXI, gennaio-febbraio 1901, p. 37.

²⁴¹ Resta da indagare, a mio avviso, circa un'eventuale incidenza di questo particolare influsso marxiano in Murri e in figure a lui vicine sulla complessiva vicenda modernista in Italia: come ha

eccezioni all'interno di un cattolicesimo incapace di fare seriamente i conti con i contenuti del socialismo scientifico, di cui peraltro erano poco noti i testi fondamentali. Ancora nell'ultimo decennio dell'Ottocento, parlare di Marx equivaleva per lo più a parlare del padre di uno dei socialismi apparsi nel corso del secolo – anche se certo fra i più importati e attuali –, sul quale non di rado erano proiettate categorie di una *Sozialismuskritik* elaborata in altre epoche, ben prima che del filosofo tedesco si fosse mai udito il nome: solo negli anni iniziali del Novecento il marxismo arrivò ad apparire come *il* socialismo, ma la sua conoscenza rimase comunque a lungo difettosa. Da questo punto di vista, lo scarto con il cattolicesimo tedesco era netto.

e) *La lettura demonologica del socialismo*

Il ritardo del cattolicesimo italiano nel confrontarsi con il socialismo e la conseguente arretratezza nell'analisi dei suoi contenuti (soprattutto in riferimento al marxismo) ebbero quale portato una netta predominanza del prisma religioso nella *Sozialismuskritik* di fine secolo²⁴². Ciò favoriva l'assimilazione del contrasto con il socialismo a un momento della sempiterna lotta fra luce e tenebre, tra il regno di Dio e quello di Satana²⁴³, e l'accostamento proprio della figura dell'angelo caduto alla minaccia rivoluzionaria²⁴⁴. Tali tendenze, certo, traevano alimento anche da altri due importanti fattori: il magistero ottocentesco della Chiesa, con la sua lettura apocalittica dello scontro con la modernità e con il richiamo alla subdola e nefasta opera delle “sette” anticristiane, e l'attenzione abitualmente accordata dal cattolicesimo italiano alla massoneria – cui si è visto che il socialismo era associato –, concepita come il principale strumento del demonio per condurre nel mondo la guerra contro Dio: non è un caso che nel 1902 la “setta” per antonomasia fosse definita da Leone XIII come «piena dello spirito di Satana»²⁴⁵, dopo che il riferimento a quest'ultimo aveva a lungo caratterizzato la retorica legata alla “questione romana”, vicenda ritenuta frutto dei piani della massoneria medesima²⁴⁶. Conseguenza di quanto detto sin qui era l'identificazione dell'angelo

notato Guido Verucci, infatti, durante la repressione del modernismo i principali avversari della Chiesa sarebbero stati proprio «l'evoluzione e la storia», elementi basilari della riflessione di Marx (G. Verucci, *L'eresia del Novecento. La Chiesa e la repressione del modernismo in Italia*, Torino, Einaudi, 2010, p. 31).

²⁴² A detta di Lorenzo Bedeschi, «tanto più violento suonava l'anatema, tanto meno approfondita appariva l'analisi» del socialismo da parte dei cattolici italiani, in ritardo nello studio delle scienze economiche e sociali (L. Bedeschi, *Presentazione* a D. Saresella, *Romolo Murri e il movimento socialista 1891-1907*, Urbino, QuattroVenti, 1994, p. II).

²⁴³ Nel 1886 scriveva il Vescovo Geremia Bonomelli: «È cosa affatto falsa il dire che il socialismo è un portato dei nostri tempi, come è falso dire che la rivoluzione è malattia caratteristica del nostro secolo: lo spirito rivoluzionario cominciò in cielo, fu sempre in terra e peggio in altri tempi che ne' presenti per chi sa un po' di storia» (G. Bonomelli, *Proprietà e socialismo*, cit., p. 20, in nota).

²⁴⁴ Ciò si è visto già nel caso di Avogadro della Motta, cfr. *supra*, pp. 26-27.

²⁴⁵ Leone XIII, *Annunzi ingressi*, 19 marzo 1902, in E. Lora, R. Simionati (a cura di), *Enchiridion delle encicliche*, vol. III, cit., p. 1919.

²⁴⁶ Pier Giorgio Camaiani ha opportunamente rilevato che «il diavolo è un personaggio importante della questione romana» (*Il diavolo, Roma e la rivoluzione*, cit., p. 489).

che aveva pronunciato il *non serviam* con l'ispiratore del "virus" socialista, in tutte le sue forme: trattando così dell'anarchismo, Achille Ruffoni scriveva nel 1898 che «il primo anarchico di tutta la storia fu Lucifero il quale inaugurò l'era delle ribellioni all'autorità. [...] E del pari i primi anarchici della storia umana furono i nostri progenitori che ribellarono nell'Eden al divieto divino. Da questi due primi anarchici, Lucifero ed Adamo, nacque tutta l'anarchia e tutti gli anarchici del mondo»²⁴⁷. Ribellione e rivoluzione, al fondo, erano da considerare come un parto del demonio.

Un corollario del nesso fra Satana e il socialismo era la proiezione sui suoi militanti di alcuni caratteri tradizionalmente attribuiti al primo dalla teologia cattolica. Ciò è riscontrabile soprattutto in documenti prodotti dalla gerarchia ecclesiastica – cui dunque farò maggior riferimento – ma non solo: si tratta in generale di una tendenza assai diffusa nel cattolicesimo italiano dell'epoca, anche se appunto con diverse gradazioni d'intensità²⁴⁸. Proprio come il loro "padre", i sostenitori della rivoluzione avrebbero assunto le vesti di tentatori, puntando a sedurre gli operai circa la bontà della dottrina professata²⁴⁹: nel 1901 l'episcopato lombardo invitava quindi a «non permettere che lupi sì voraci penetr[assero] [...] nel gregge»²⁵⁰, mentre due anni più tardi il Vescovo di Mondovì avrebbe paragonato la propaganda socialista fra le masse a un'infida opera di tentazione degna del demonio stesso:

Orbene, da circa un secolo fa propaganda nel mondo il socialismo, e collo ingentilirsi ed imbellettarsi è ormai apparso come un Angelo buono sì da meritarsi applausi ed amore. Così travestito, e talvolta fingendo anche devozione per ingannare i semplici, coglie l'occasione della *fame*, delle miserie in cui si trova parte del popolo, *digiunante* talvolta per necessità; l'avvicina, finge compatirlo, protesta di volerlo beneficiare e provvedergli in abbondanza il *pane* necessario alla vita²⁵¹.

²⁴⁷ A.G. Ruffoni, *Dove sta di casa l'anarchia*, in «Scuola Cattolica», Serie III, vol. XVI, dicembre 1898, p. 403.

²⁴⁸ A tal proposito è da menzionare l'opera di "demonizzazione" del socialismo compiuta dai fratelli Jacopo, Andrea e Gottardo Scotton, sacerdoti impegnati nell'Opera dei Congressi e animatori del battagliero periodico «La Riscossa» di Breganze, nel vicentino: di essa sono esempi gli opuscoli – a firma di Andrea – *Il socialismo: piccolo quaresimale predicato nelle officine e tra i campi* e *Socialismo e socialisti: quattro parole alla buona in bocca ad un parroco di campagna*, entrambi editi a Breganze nel 1901. Se il caso degli Scotton è emblematico e per molti versi apicale, esso tuttavia va inserito in un quadro, quello appunto dell'associazione logica fra l'angelo ribelle e i ribelli del socialismo, che aveva proporzioni ben più vaste. Sui sacerdoti veneti si veda la voce di E. Reato in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia 1860-1980*, vol. II, cit., pp. 591-593; G. Azzolin, *Gli Scotton: prediche, battaglie, imboscate. Tre fratelli monsignori, papi, cardinali e vescovi tra liberalismo e modernismo dall'Unità d'Italia al primo Novecento*, Venezia, La Serenissima, 1998.

²⁴⁹ È un elemento, questo, che si riscontra anche nell'ambito del cattolicesimo tedesco, dove era frequente il ricorso alla definizione di *Verführer* (così come a quella di *falsche Propheten*) per riferirsi ai militanti della SPD.

²⁵⁰ *Lettera pastorale dell'episcopato lombardo. La democrazia cristiana di fronte al socialismo*, Milano, Tip. Pontificia S. Giuseppe, 1901, p. 29.

²⁵¹ G.B. Ressa, *La speranza cristiana e le promesse del socialismo. Lettera pastorale del Vescovo di Mondovì per la Quaresima del 1903*, Mondovì, Tip. Ed. Vescovile, 1903, p. 7. Corsivo così nel testo.

Circa gli adepti del socialismo, il Vescovo di Mondovì proseguiva: «Chi li manda? A nome di chi parlano? In nome forse di Dio, o non piuttosto del gran tentatore cui Gesù rispose fulminandolo: *Vade retro, Satana?*»²⁵². I militanti “rossi” erano così trasfigurati in veicoli dell’azione del demonio, finalizzata a sottrarre le anime a Dio. Sempre questi avrebbero condotto la propria opera attraverso l’inganno e la menzogna – mezzi tipicamente luciferini – allo scopo d’illudere il popolo sulla felicità tutta terrena della futura società socialista, al contempo alimentando nelle plebi l’odio di classe verso i ricchi²⁵³: come affermato ancora dai Vescovi lombardi, però, «l’odio è parto del demonio: a chi [...] lo insinua si possono gettare in faccia le parole di Cristo ai Farisei, pieni ancor essi di livore contro di lui: *vos ex patre diabolo estis*»²⁵⁴. Coloro che propagandavano il socialismo, inoltre, sarebbero stati pervasi dalla stessa immoralità a quello tradizionalmente imputata, secondo una perfetta sovrapposizione fra errore ed errante²⁵⁵: rigettando ogni forma di morale – oltre al concetto stesso di peccato –, essi avrebbero sposato infatti un’esistenza materialista aliena da qualunque influsso della Chiesa e della fede cattolica, tanto da apparire in pratica come un’oggettivazione della *rivoluzione* anticristiana.

L’immoralità socialista si sarebbe tradotta in primo luogo nel «rallentamento di tutti i freni»²⁵⁶, ossia nell’abbandono ai vizi e alle passioni: non solo odio e invidia per i detentori di ricchezze, ma anche superbia, cupidigia e la lussuria del cosiddetto “libero amore”. Secondo la rappresentazione cattolica, alla base di questo vi era la negazione del peccato originale, che apriva la strada all’idea (rousseauiana) dell’uomo buono per natura e quindi alla legittimazione delle passioni umane, a suo tempo sostenuta da Fourier. Tutto ciò si scontrava però con l’insegnamento di San Tommaso: lo notava ad esempio Raffaele Ballerini nel 1894, definendo «assurdo il supposto, che l’uomo a[vesse] diritto a liberamente sfogare tutti i suoi appetiti: assurdo l’altro, che egli [fosse] intrinsecamente così buono, [...] dato lo stimolo dell’irascibile e del concupiscibile»²⁵⁷. Dopo il rifiuto dell’idea di Dio che portava a concentrarsi solo sull’aldiquà, il conseguente rifiuto del peccato originale avrebbe implicato che per il genere umano non vi fosse alcuna colpa da espiare: la vita poteva essere piacere, godimento dei sensi; in questo modo, tuttavia, il socialismo avrebbe ridotto l’uomo alla condizione di *bruto*, «governato non dalla ragione, ma dall’istinto», avente per scopo unico «il

²⁵² *Ibi*, p. 8. Corsivo così nel testo.

²⁵³ Un tema presente pure nell’enciclica *Rerum novarum*: cfr. E. Lora, R. Simionati (a cura di), *Enchiridion delle encicliche*, vol. III, cit., p. 619.

²⁵⁴ *Lettera pastorale dell’episcopato lombardo. La democrazia cristiana di fronte al socialismo*, cit., p. 25. Sull’odio infuso dal socialismo nelle masse si veda anche F. Baldassarri [Vescovo di S. Angelo in Vado e di Urbania], *Il socialismo e la carità cristiana – Lettera pastorale e indulto per la Quaresima*, Urbania, Stabilimento Tip. Achilli, 1897, p. 26.

²⁵⁵ Va precisato, tuttavia, come nella cultura cattolica otto-novecentesca la distinzione fra errore ed errante fosse un elemento ben presente: ad ogni modo, per una sua piena ricezione nel magistero pontificio si sarebbe dovuto attendere Papa Giovanni XXIII e l’enciclica *Pacem in terris* dell’aprile 1963.

²⁵⁶ *Il socialismo e la quaresima ossia pericoli, illusioni, rimedii. Pastorale per la quaresima del 1890 di Mons. Pietro Alfonso Jorio Arcivescovo di Taranto*, cit., p. 20.

²⁵⁷ R. Ballerini, *Dell’anarchia*, in «Civiltà Cattolica», Serie XV, vol. XII, 1894, p. 133.

godere, e per certo il godere animalesco», come affermava il Vescovo di Tortona nel 1901²⁵⁸.

Sempre in base alla lettura demonologica del socialismo, i corifei della rivoluzione – connotati nel modo appena descritto – avrebbero svolto la loro opera di propaganda secondo modalità proprie del grande tentatore, appellandosi cioè ai bassi istinti degli individui, a quella radice di male presente in ciascuno fin dalla nascita: alla visione socialista dell'uomo buono per natura era contrapposta quella cattolica dell'uomo caduco sottoposto alla tentazione e al peccato, in particolare alla superbia e alla concupiscenza²⁵⁹. Il socialismo, di conseguenza, avrebbe proliferato soprattutto in condizioni di scarsa tempra morale, fra persone segnate da una vita irreligiosa, dal vizio e magari dal crimine: «L'esercito socialista – scriveva l'episcopato lombardo nel 1901 – [...] trova le sue maggiori reclute nei bassi fondi della società»²⁶⁰. La militanza nel socialismo (come in altri partiti rivoluzionari) di soggetti di dubbia condotta era interpretata come una maschera per dare libero sfogo agli istinti e per sottrarsi ai propri doveri: nella pubblicistica cattolica si trova spesso, ad esempio, l'allusione a operai passati nelle fila socialiste – e quindi datisi alla pratica dello sciopero – perché restii al lavoro e alla fatica²⁶¹.

Una vita improntata al mero godere materiale avrebbe però avuto conseguenze ben diverse dalla completa gratificazione: questa la severa sentenza da parte cattolica. Secondo la dottrina dell'Aquinate, l'esistenza terrena poteva aspirare al massimo a una felicità imperfetta: la vera felicità (*beatitudo*), fine ultimo dell'uomo, era realizzabile solo nella dimensione ultraterrena, consistendo nella

²⁵⁸ I. Bandi, *Lettera pastorale del Vescovo di Tortona al Ven. Clero e dilettissimo popolo della città e diocesi. La questione sociale, il socialismo e la democrazia cristiana*, Tortona, Tip. Vescovile Ditta Salvatore Rossi, 1901, pp. 24-25. Corsivo così nel testo. Su Iginio Bandi si veda la voce di M. Guasco in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia 1860-1980*, vol. III/1, cit., pp. 49-50. Di un uomo reso pari al *bruto* dal socialismo aveva parlato già padre Steccanella, *Il comunismo nell'ordine sociale*, in «Civiltà Cattolica», Serie VIII, vol. X, 1872, pp. 325-326. Si noti inoltre come pure Salvatore Talamo, nel 1896, definisse quale «quintessenza del socialismo» la «ricerca appassionata ed esclusiva dei beni terrestri» (*La questione sociale e i cattolici*, in «Rivista internazionale di scienze sociali e discipline ausiliarie», vol. X, fasc. XXXVIII, febbraio 1896, p. 201).

²⁵⁹ «La superbia e la concupiscenza sono i due fonti da cui derivano per l'uomo scaduto dalla perfezione originale tutti i trascorimenti della ragione e della volontà. La superbia come di Lucifero gli altera la mente e lo spinge ad elevarsi fino sopra Dio e contro Dio. La concupiscenza non mai lo sazia dei beni di quaggiù e gli altera il cuore da non curare giustizia ed onestà» (G. Berardinelli, *Cristo e Satana, ovvero la Chiesa e la Massoneria*, in «Scuola Cattolica», Serie II, vol. V, aprile-maggio 1893, p. 310).

²⁶⁰ *Lettera pastorale dell'episcopato lombardo. La democrazia cristiana di fronte al socialismo*, cit., p. 15.

²⁶¹ Si tratta di un tema presente già nella *Quod apostolici muneris* del 1878 (cfr. E. Lora, R. Simionati [a cura di], *Enchiridion delle encicliche*, vol. III, cit., p. 49). La dottrina cattolica puntava al contrario a presentare il lavoro come un mezzo di espiazione e un modo per tenere lontano il vizio e il peccato: esso avrebbe quindi afferrito non soltanto alla dimensione economica, ma pure a quella morale. Come scritto dal Vescovo di Piacenza Giovanni Battista Scalabrini nel 1899, «il lavoro è necessario; inseparabile da esso la fatica, espiazione del peccato. Patire e sopportare è il retaggio dell'uomo» (*Il Socialismo e l'azione del clero. Ammonimenti di Mons. Gio. Battista Scalabrini Vescovo di Piacenza al clero della sua Diocesi*, Piacenza, Tip. Vescovile G. Tedeschi, 1899, p. 28). Una concezione analoga era presente pure in ambito tedesco, dove il nesso tra rifiuto del lavoro e decadimento morale era espresso fra l'altro nel detto popolare *Müßiggang ist aller Laster Anfang* (cfr. M. von Bremscheid, *Die sociale Bedeutung der katholischen Kirche*, Mainz, Kirchheim, 1899 [2° ed.], p. 115).

visione intellettuale di Dio²⁶². Data questa premessa, al socialismo s'imputava di lasciare del tutto insoddisfatte le aspirazioni celesti dell'uomo e quindi di troncare sul nascere ogni possibilità di *beatitudo*: per quanti avessero sposato il suo materialismo, l'unica prospettiva possibile era l'infelicità, un'infelicità legata appunto all'assenza di un fine dopo la morte, ma anche allo stesso stile di vita condotto dai socialisti sulla terra. Come affermato da Leone XIII nell'enciclica *Libertas* (1888), «il poter peccare non [era] libertà, ma schiavitù»²⁶³; senza la speranza di un aldilà, uno scopo più elevato, l'esistenza dell'uomo sarebbe consistita nel passaggio da un godimento all'altro e nel desiderio smodato di trovare appagamenti sensibili sempre maggiori, in una corsa affannosa che non poteva conoscere termine: di qui l'insoddisfazione crescente, fino alla disperazione e magari al suicidio. Tale visione, com'è ovvio, attingeva all'insegnamento della Chiesa e all'interpretazione delle Sacre Scritture: «Non est pax impiis, dicit Dominus» (Is 48,22).

A questo punto, è evidente come il socialismo fosse al fondo concepito quale malattia dell'anima, favorita dalla natura e dalle deficienze morali dell'uomo: non è un caso che la pubblicistica cattolica facesse ampio ricorso a termini d'ambito medico come *morbo*, *virus*, *contagio*. A fronte di ciò vi sarebbe stato comunque un *antidoto*: se «la ribellione [era] una malattia del secolo – scriveva il Vescovo di Piacenza Scalabrini – [...] per curarlo non c'[era] che un antidoto: la religione»²⁶⁴. Quest'ultima doveva attecchire e germogliare nelle coscienze, proteggendo così dalle insidie della propaganda “rossa”: a tal fine erano soprattutto i mezzi sacramentali (in primis Confessione ed Eucaristia) a potersi rivelare decisivi, come più volte affermato dalla gerarchia episcopale:

Ecco il nuovo antidoto! La base del socialismo è l'egoismo, è il trionfo dell'*io*: diffondere ne' cuori il vero amore, alimentarlo, dilatarlo, val quanto distruggere le basi del social nemico. [...] Questo divino amore, infuso dall'Eucarestia, frena, mortifica, uccide le cattive cupidigie, purga le passioni e le dirige verso il bene; e, come più scende questo Dio nell'anima, l'amore cresce, si amplifica, diviene largo, profondo, alto, forte, dolce, potente, ed il Socialismo non attecchisce e muore!²⁶⁵

Diffondere la fede in Cristo, in ogni modo possibile: questo il vero rimedio al socialismo disceso da Satana, che ancor prima di minare le basi della società corrompeva la vita interiore dei singoli. Nel panorama italiano, segnato da un complessivo ritardo dei cattolici nell'utilizzare strumenti “moderni” quali stampa e associazionismo, i canali più funzionali a questa diffusione avrebbero coinciso, ancora a inizio Novecento, con alcune funzioni tipiche del ministero sacerdotale: non solo amministrazione dei Sacramenti, ma anche educazione catechistica, spiegazione delle Scritture, Missioni e predicazione. Tutto ciò sarà visto meglio al momento di trattare il caso dell'Arcidiocesi di Pisa.

²⁶² Cfr. G. Ventimiglia, *Tommaso d'Aquino*, Brescia, La Scuola, 2014, pp. 136-142.

²⁶³ Leone XIII, *Libertas*, 20 giugno 1888, in E. Lora, R. Simionato (a cura di), *Enchiridion delle encicliche*, vol. III, cit., p. 433. Il Papa riprendeva dal testo del Vangelo di Giovanni (8,34).

²⁶⁴ *Il Socialismo e l'azione del clero*, cit., p. 40.

²⁶⁵ *Il socialismo e la quaresima ossia pericoli, illusioni, rimedii. Pastorale per la quaresima del 1890 di Mons. Pietro Alfonso Jorio Arcivescovo di Taranto*, cit., p. 21. Corsivo così nel testo.

L'idea della religione cattolica quale primo e fondamentale rimedio contro il socialismo – un corollario, in definitiva, dell'atteggiamento sviluppato dalla Chiesa verso la modernità durante il XIX secolo, e quindi dell'aspirazione al ritorno alla *societas christiana* – caratterizzava anche il cattolicesimo tedesco: non è un caso che nel 1890, in una Pastorale collettiva dell'episcopato prussiano, «die Pflege echter Religiosität und darauf begründeter Sittlichkeit und Tugend» fosse definita «das Wesentliche und Entscheidende [Mittel], [...] die Wurzel von allen andern» nel risolvere la questione sociale e nel combattere l'*Unglaube*²⁶⁶; pochi mesi più tardi, poi, il Vescovo di Mainz Paul Leopold Haffner avrebbe parlato di una «socialistische Ansteckung», proiettando sul socialismo i tratti di una malattia morale²⁶⁷. Tutto ciò mi porta a svolgere alcune brevi ma importanti considerazioni comparative già in questa sede, prima di passare a vedere nel dettaglio la *Sozialismuskritik* espressa dai cattolici di Germania.

Nella pubblicistica tedesca è possibile rintracciare una caratterizzazione morale dei militanti socialdemocratici per molti versi analoga a quella vista per il caso italiano: a tal proposito basti citare un solo esempio concreto. Nel 1890 veniva pubblicato a Freiburg un opuscolo destinato alle popolazioni rurali, ancora radicate nella fede ma sempre più minacciate dalla propaganda “rossa”: in esso i seguaci della SPD erano definiti come «eingenommene» e «unzufriedene Leute», che messa da parte la religione ricercavano la propria felicità «im guten Leben, Essen und Trinken», precipitando tuttavia in una disperazione sempre più profonda²⁶⁸. A prescindere dal caso singolo, si può dire che a fine Ottocento tanto la pubblicistica cattolica tedesca quanto gli interventi della gerarchia ecclesiastica facessero frequente allusione all'immoralità socialista – un tema presente fin dagli anni Quaranta²⁶⁹ –, così come alla malizia e all'ipocrisia dei militanti socialdemocratici, veri e propri *Wölfe in Schafskleidern*: vi sono tuttavia importanti differenze da rilevare a confronto con la situazione italiana. In primo luogo, ciò che manca (o almeno risulta molto sporadico) è il rimando alla paternità satanica del socialismo: Lucifero sembra non esser chiamato in causa dalla *Sozialismuskritik* tedesca, la lettura demonologica essere del tutto minoritaria se non assente; inoltre, l'accento religioso-morale della critica – dominante in Italia ancora a inizio Novecento – nel complesso pare gradatamente diminuire in Germania dalla fine degli anni Settanta, pur non venendo mai meno. Quanto detto va posto in relazione ad alcuni caratteri peculiari del cattolicesimo tedesco: questo, come si vedrà a breve, avviò un precoce confronto con il socialismo, riconoscendo ben presto nel marxismo della SPD il proprio avversario; appunto alla confutazione del socialismo scientifico si

²⁶⁶ Si veda E. Gatz (a cura di), *Akten der Fuldaer Bischofskonferenz*, vol. II, Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1979, p. 111.

²⁶⁷ Cfr. «Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Mainz», 12 dicembre 1890, n. 84.

²⁶⁸ *Der Socialdemokrat kommt! Ein Warnungsruf an unser katholisches Landvolk von einem alten Dorfpfarrer*, Freiburg i.B., Herder, 1890, p. 7 e 20. Si tratta di un opuscolo antisocialista analogo a quelli che proprio negli anni Novanta sarebbero stati stampati e diffusi in grandi quantità dal *Volksverein*, che com'è noto fu la massima organizzazione del cattolicesimo tedesco.

²⁶⁹ Cfr. W. Friedberger, *Die Geschichte der Sozialismuskritik*, cit., pp. 36-37.

dedicarono le due figure più influenti nella *Sozialismuskritik* elaborata a cavallo fra Otto e Novecento, i gesuiti Victor Cathrein e Heinrich Pesch: e giacché il socialismo di Marx si era appellato alla scienza, tale opera di confutazione dovette necessariamente porsi su un piano anch'esso *wissenschaftlich*, ricorrendo all'apporto della sociologia e dell'economia politica. La valutazione morale del socialismo e dei suoi militanti, pur restando sempre presente e informando il prisma di chi scriveva, finì così per collocarsi in secondo piano. I casi appena citati, benché fondamentali, non esaurivano ad ogni modo il quadro. A fronte dell'analisi relativamente avanzata dei due gesuiti sussisteva infatti una critica più tradizionale propria di altri ambienti: mi riferisco in particolare alla nota rivista di teologia «Der Katholik»²⁷⁰, oltre che alla gerarchia episcopale.

In merito all'esiguità di espliciti riferimenti alla paternità e alla caratterizzazione *diabolica* del socialismo, mi pare che in aggiunta a quanto appena detto vadano considerati almeno altri due fattori. Intanto, il confronto con la popolazione evangelica – la quale disponeva di un clero tradizionalmente molto acculturato – può aver indotto la critica cattolica a non sfociare in considerazioni passibili d'alimentare l'accusa di superstizione, portata non di rado dai protestanti contro la minoranza “ultramontana”; al contempo, occorre sottolineare come la «sinagoga di Satana»²⁷¹, ovvero la massoneria, non compaia affatto nella riflessione dei cattolici tedeschi sul socialismo: una differenza decisiva rispetto alla situazione italiana, dove la “setta” era concepita come un importante *trait d'union* fra l'opera del demonio e il movimento socialista. Tenendo conto di queste osservazioni preliminari, converrà adesso guardare da vicino alla *Sozialismuskritik* tedesca, che in concreto era critica della SPD: dire socialismo, infatti, equivaleva a dire *Sozialdemokratie*.

3. La Socialdemocrazia nelle riviste tedesche (1890-1900)

In Germania, come detto, la *Sozialismuskritik* di fine secolo aveva alle spalle già alcuni decenni d'analisi degne di nota, e ciò in conseguenza di certe peculiarità del contesto tedesco. Elemento decisivo era ovviamente la presenza di un precoce movimento socialista, giunto infine a organizzarsi nel 1875 nella *Sozialdemokratische Partei Deutschlands* (SPD), primo partito di tipo moderno ad apparire sulla scena politica europea e principale anima del movimento socialista internazionale fra Otto e Novecento²⁷². Gli sviluppi iniziali del socialismo tedesco

²⁷⁰ Cfr. *infra*, p. 77 sgg.

²⁷¹ Cfr. *supra*, p. 44.

²⁷² Sulla storia della SPD – nata durante il congresso di Gotha del 1875 dalla fusione dell'*Allgemeiner Deutscher Arbeiterverein* (ADAV) di Lassalle con la *Sozialdemokratische Arbeiterpartei* (SDAP) di Bebel e Liebknecht – mi limito a rimandare a F. Mehring, *Storia della socialdemocrazia tedesca*, 2 voll., Roma, Editori Riuniti, 1961 (ed. or. *Geschichte der deutschen Sozialdemokratie*, Berlin, Dietz, 1897-1898); G. Roth, *I socialdemocratici nella Germania imperiale*, Bologna, Il Mulino, 1971 (ed. or. *The Social Democrats in Imperial Germany*, Totowa, The Bedminster Press, 1963); L. Valiani, A. Wandruszka (a cura di), *Il movimento operaio e socialista in Italia e Germania dal 1870 al 1920*, Bologna, Il Mulino, 1978.

sono da mettere in relazione con l'intensa crescita industriale che investì il paese dagli anni Sessanta-Settanta, mutandone l'aspetto: la popolazione urbana crebbe di oltre il 50% nel periodo compreso fra il 1871 e il nuovo secolo, a fronte di un calo complessivo di quella rurale²⁷³. Quale portato di questa trasformazione del tessuto economico-produttivo, l'opinione pubblica dovette ben presto accorgersi dell'entità dell'*Arbeiterfrage*, problema cui i cattolici tedeschi si rivolsero con netto anticipo rispetto agli italiani²⁷⁴: come affermato infatti da Konrad Repgen, l'enciclica sociale del 1891 non rappresentò una rivoluzione per il cattolicesimo di Germania, a differenza che per quello della penisola²⁷⁵. I primi a interessarsi della condizione degli operai erano stati, già negli anni Trenta, il teologo bavarese Franz von Baader e il giurista Franz Joseph von Buß, che alla Camera del Baden aveva perfino sostenuto la necessità di leggi a tutela dei lavoratori²⁷⁶. Questi rappresentanti della "preistoria" del cattolicesimo sociale tedesco non arrivarono a plasmare una critica articolata del socialismo, all'epoca ancora lontano dall'apparire come una minaccia concreta – benché von Buß trattasse delle dottrine utopiche del *Frühsozialismus* in un volume scritto nel 1850 con lo spagnolo Donoso Cortés²⁷⁷ –, e tuttavia proprio l'attenzione per l'*Arbeiterfrage* avrebbe costituito, nei decenni successivi, il principale ponte per giungere a un confronto con il socialismo e dunque per l'elaborazione di una *Sozialismuskritik*: un caso esemplare a tal proposito è quello del Vescovo di Mainz Wilhelm Emmanuel von Ketteler, la *Rerum novarum* del cattolicesimo tedesco. Prima di prendere in considerazione le riflessioni di fine secolo converrà allora dar conto degli sviluppi anteriori al 1890, partendo proprio dalla vicenda dell'*Arbeiterbischof*.

a) *Da Ketteler alla sistematizzazione della Sozialismuskritik: l'anticipo tedesco*

Nel 1848, ancora semplice sacerdote, Ketteler²⁷⁸ definì pubblicamente la *soziale Frage* come la questione più importante del suo tempo: lo fece intervenendo al

²⁷³ Cfr. F. Hitze, *Die Arbeiterfrage und die Bestrebungen zu ihrer Lösung*, M. Gladbach, Verlag der Zentralstelle des Volksvereins, 1905 (4° ed.), p. 29.

²⁷⁴ Cfr. T. Herr, *Analisi dell'influsso tedesco sulla Rerum novarum*, in G. De Rosa (a cura di), *I tempi della "Rerum novarum"*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2002, p. 62.

²⁷⁵ Cfr. K. Repgen, *Tratti caratteristici e questioni principali della storia del cattolicesimo sociale in Germania nell'epoca della prima e della seconda rivoluzione industriale tedesca*, ibi, p. 163.

²⁷⁶ Cfr. W. Friedberger, *Die Geschichte der Sozialismuskritik*, cit., p. 29; G.A. Ritter, *Arbeiter, Arbeiterbewegung und soziale Ideen in Deutschland*, München, Verlag C.H. Beck, 1996, p. 48.

²⁷⁷ D. Cortés, F.J. von Buß, *Zur katholischen Politik der Gegenwart*, Paderborn, Schöningh, 1850.

²⁷⁸ La bibliografia in lingua tedesca sulla figura di Ketteler (1811-1877) è sterminata: qui segnalo soltanto i classici contributi di F. Vigener, *Ketteler: Ein deutsches Bischofsleben des 19. Jahrhunderts*, München/Berlin, R. Oldenbourg, 1924; L. Lenhart, *Bischof Ketteler*, Mainz, Hase & Koehler Verlag, 3 voll., 1966-1968; A.M. Birne, *Bischof Ketteler und der deutsche Liberalismus*, Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1971, oltre ai più recenti lavori di H.J. Große Kracht, *Wilhelm Emmanuel von Ketteler. Ein Bischof in den sozialen Debatten seiner Zeit*, Köln, Ketteler Verlag, 2011, e di K. Petersen, *"Ich höre den Ruf nach Freiheit". Wilhelm Emmanuel von Ketteler und die Freiheitsforderungen seiner Zeit*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2005. Mancano studi su

primo *Katholikentag* nella storia del cattolicesimo tedesco, tenuto a Mainz sotto la presidenza di von Buß²⁷⁹. Malgrado questo precoce interesse, gli accenni al socialismo rimasero sporadici in lui fino agli anni Sessanta: all'epoca esso costituiva ancora «kein echtes Problem»²⁸⁰ per il mondo cattolico. L'attenzione di Ketteler – divenuto intanto Vescovo nel 1850 – per la condizione degli operai portò nel 1864 all'uscita della sua opera più nota, *Die Arbeiterfrage und das Christentum*, dove si affermava con forza l'impossibilità di risolvere la questione sociale prescindendo dai contenuti della fede cattolica. Il libro, fra le altre cose, prendeva in esame le misure a favore dei lavoratori proposte da una «radikale Partei»²⁸¹, definizione nella quale era compreso soprattutto Ferdinand Lassalle con il suo *Allgemeiner Deutscher Arbeiterverein* (costituito nel 1863), e non a caso: alla base di *Die Arbeiterfrage und das Christentum* vi era infatti il carteggio fra Ketteler e Lassalle stesso²⁸², indice di una relativa apertura del Vescovo verso i contenuti del socialismo lassalliano²⁸³ – di cui condivideva la critica al capitalismo liberale e la proposta di *Hilfsmittel* come le *Produktivassoziationen*²⁸⁴ –, apertura resa possibile dalla sostanziale indifferenza di Lassalle per la sfera religiosa²⁸⁵. Una prova ulteriore di questa buona disposizione del Vescovo è un episodio avvenuto nel 1866: alla domanda rivoltagli da alcuni operai di Dünnwald (nei pressi di Köln) sulla liceità di aderire all'ADAV senza dover incorrere in sanzioni ecclesiastiche, Ketteler rispose di considerare «die Teilnahme an demselben mit den Pflichten eines aufrichtigen katholischen Christen nicht unvereinbar»²⁸⁶. Possibilismo, dunque: ma un possibilismo che si riferiva all'ispirazione originaria del sodalizio; con Lassalle scomparso ormai da due anni, l'ADAV sembrava infatti prendere una direzione preoccupante: il rischio, per Ketteler, era che questo abbandonasse la sua tradizionale neutralità religiosa per cadere vittima del «Fanatismus des Unglaubens und der Religionslosigkeit»²⁸⁷, inaccettabile per un cattolico.

All'epoca, il Vescovo di Mainz andava ormai comprendendo gli sviluppi in corso nel movimento operaio tedesco, e ciò lo portava a modificare le proprie

Ketteler in lingua italiana: eccezione parziale è P. Pecorari, *Ketteler e Toniolo. Tipologie sociali del movimento cattolico in Europa*, Roma, Città Nuova, 1977.

²⁷⁹ Cfr. E. Filthaut, *Deutsche Katholikentage 1848-1958 und soziale Frage*, Essen, Hans Driewer-Verlag, 1960, pp. 11-15. Con *Katholikentage* s'intendono gli incontri annuali a carattere nazionale tenuti dai cattolici tedeschi: ne tratterò meglio a breve.

²⁸⁰ W. Friedberger, *Die Geschichte der Sozialismuskritik*, cit., p. 58.

²⁸¹ Cfr. W.E. Ketteler, *Die Arbeiterfrage und das Christentum*, in J. Mumbauer (a cura di), *Wilhelm Emmanuel von Ketteler's Schriften*, vol. III *Soziale Schriften und Persönliches*, Kempten/München, Verlag der Jos. Kösel'schen Buchhandlung, 1911, pp. 55-85.

²⁸² Cfr. H. Grote, *Sozialdemokratie und Religion. Eine Dokumentation für die Jahre 1863 bis 1875*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1968, p. 27. La relazione epistolare, avviata all'inizio del 1864, venne condotta da Ketteler in forma anonima, e ciò fu di fatto il motivo della sua precoce interruzione da parte di Lassalle.

²⁸³ Cfr. F.J. Stegmann, *Geschichte der sozialen Ideen im deutschen Katholizismus*, in W. Gottschalch, K. Karrenberg, F.J. Stegmann, *Geschichte der sozialen Ideen in Deutschland*, München/Wien, Günter Olzog Verlag, 1969, p. 395.

²⁸⁴ Cfr. W.E. Ketteler, *Die Arbeiterfrage und das Christentum*, cit., pp. 124-133.

²⁸⁵ Cfr. S. Ummerhofer, *Wie Feuer und Wasser? Katholizismus und Sozialdemokratie in der Weimarer Republik*, Berlin, Wissenschaftlicher Verlag, 2003, pp. 25-26.

²⁸⁶ J.M. Raich (a cura di), *Briefe von und an Wilhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler*, Mainz, Kirchheim, 1879, p. 333.

²⁸⁷ *Ibi*, p. 335.

posizioni: se il suo giudizio sul socialismo non era mai stato positivo, in accordo coi generali orientamenti della Chiesa, tuttavia Lassalle gli era apparso come un potenziale alleato nell'attacco al liberalismo – che per Ketteler rimase sempre «der Hauptgegner»²⁸⁸ – e una sponda nel riflettere sulla questione sociale; la scomparsa dell'agitatore di Breslau, invece, aprì la strada al progressivo affermarsi di un socialismo più aggressivo verso il momento religioso, sia all'interno che fuori dall'ADAV: nell'agosto 1869, così, August Bebel e Wilhelm Liebknecht davano vita alla *Sozialdemokratische Arbeiterpartei*, vera e propria progenitrice della SPD, d'ispirazione marxista.

Appena un mese più tardi, Ketteler sottopose un documento sulla questione sociale alla Conferenza dei Vescovi prussiani riunita a Fulda²⁸⁹: a suo avviso la Chiesa tedesca avrebbe avuto il dovere d'occuparsi degli operai, anche perché altrimenti essi «in Hände von Parteien [ge]fallen [wären], die sich um Christentum entweder gar nicht kümmer[te]n oder dasselbe befeinde[te]n», qual era il caso, ad esempio, di una esplicitamente menzionata «Sozialdemokratie»²⁹⁰. Il Vescovo di Mainz vedeva insomma aumentare la propria percezione del pericolo²⁹¹: durante il *Katholikentag* del 1871, ospitato di nuovo dalla città renana²⁹², egli intervenne quindi per la prima volta a trattare di socialismo in modo esteso. Quest'ultimo era presentato come una conseguenza diretta dei principi liberali, colpevoli di aver generato uno Stato «ohne Gott» e «selbst Gott»²⁹³: bersaglio principale di Ketteler era appunto il liberalismo, di cui però egli riconosceva nel socialismo il «widerspenstige[r] Sohne»²⁹⁴ pronto a reclamarne l'eredità:

Der liebe Gott sorgt [...] immer dafür, dass die Bäume nicht bis in den Himmel hinein wachsen und ebenso, dass die Menschen keinen Turm bauen, der dahinein reicht. Und so hat er auch diesem unechten Liberalismus einen echten Sohn gegeben, der seines Vaters Mannesalter für ein hinfalliges Greisenalter erklärt und sich als den berechtigten Erben des Liberalismus immer kräftiger und entscheidender anmeldet, ich meine den Sozialismus²⁹⁵.

Il socialismo, in definitiva, era concepito da Ketteler come una necessaria reazione dialettica al liberalismo, e al contempo come un ulteriore passo in avanti

²⁸⁸ W. Friedberger, *Die Geschichte der Sozialismuskritik*, cit., p. 62. Su tale aspetto rimando soprattutto all'opera di A.M. Birne, *Bischof Ketteler und der deutsche Liberalismus*, cit.

²⁸⁹ La Conferenza di Fulda radunava fin dal 1867 gli Ordinari delle Diocesi prussiane: i Vescovi di Mainz, a cominciare da Ketteler, vi avrebbero tradizionalmente preso parte come “ospiti” (*Gäste*). Sulla Conferenza del 1869, dominata dal problema del dogma dell'infalibilità papale e dall'imminente Concilio Vaticano, dunque poco disponibile verso i temi sociali, cfr. R. Lill, *Die ersten deutschen Bischofkonferenzen*, Freiburg/Basel/Wien, Herder, 1964, pp. 80-95.

²⁹⁰ W.E. Ketteler, *Sozialcaritative Fürsorge der Kirche für die Arbeiterschaft*, in J. Mumbauer (a cura di), *Wilhelm Emmanuel von Kettelers Schriften*, cit., pp. 153-154.

²⁹¹ E si noti come Walter Friedberger, per questo periodo, abbia definito le riflessioni di Ketteler sul socialismo «ein Prisma der gesamten katholischen Sozialismuskritik» (*Die Geschichte der Sozialismuskritik*, cit., p. 70).

²⁹² Sul *Katholikentag* di Mainz del 1871 si veda E. Filthaut, *Deutsche Katholikentage*, cit., pp. 60-62.

²⁹³ W.E. Ketteler, *Liberalismus, Sozialismus und Christentum – Rede, gehalten auf der XXI. General-Versammlung der katholischen Vereine Deutschlands zu Mainz, 1871*, in J. Mumbauer (a cura di), *Wilhelm Emmanuel von Kettelers Schriften*, cit., p. 250.

²⁹⁴ *Ibi*, p. 244.

²⁹⁵ *Ibi*, p. 251.

nel processo di deificazione dello Stato moderno²⁹⁶: si cominciava a respirare l'aria di quel *Kulturkampf* che di lì a poco sarebbe esploso in tutta la propria portata, segnando in profondità il cattolicesimo tedesco²⁹⁷. Appunto i primi anni del violento contrasto con lo Stato coincisero con una svolta per la *Sozialismuskritik* cattolica: se infatti «blieben bis 1870 wirklich massive Angriffe zwischen Katholizismus und Sozialdemokratie die Ausnahme»²⁹⁸, nel corso del *Kulturkampf* s'iniziò invece a percepire la diversità del nuovo socialismo scientifico da quello utopico, e soprattutto la sua marcata *Religionslosigkeit*, principale bersaglio polemico²⁹⁹; la nascita della SPD nel 1875 e la lotta politica condotta contro di essa dal *Zentrum* (fondato nel 1870) ebbero certo una parte importante in questi sviluppi. Con la fine degli anni Settanta, la Germania cattolica entrò quindi in una sorta di «Zweifrontenkrieg»: da un lato l'onnipotenza statale, dall'altro un socialismo sempre più condizionato dall'influsso marxiano³⁰⁰. Nel 1877, ormai sul finire della propria vita, lo stesso Ketteler avrebbe riconosciuto la mutazione intervenuta nell'avversario: a un movimento socialista, quello di Lassalle, finalizzato semplicemente a migliorare le condizioni di vita degli operai, ne era subentrato un altro che «als Hauptziel eine Umgestaltung aller gesellschaftlichen Verhältnisse bezüglich des Erwerbes und der Verteilung der Güter dieser Welt, die sogenannte "sozialistische Gesellschaft" anstrebt[e]»³⁰¹. Il Vescovo ammetteva di conseguenza come molte delle considerazioni svolte nel 1864 in *Die Arbeiterfrage und das Christentum* non apparissero più adeguate a fronte del nuovo scenario³⁰².

Un segno del crescente irrigidimento fra i due campi coincise, nel 1874, con la risposta data da August Bebel al giovane cappellano Wilhelm Hohoff circa la possibilità di un dialogo fra socialismo e cristianesimo: il leader socialdemocratico affermò infatti, in modo poi rimasto celebre, che «Christentum und Sozialismus st[anden] sich gegenüber wie Feuer und Wasser», troncando così ogni ponte sul nascere³⁰³. Hohoff, il quale si sarebbe confrontato per tutta la vita con i contenuti

²⁹⁶ Cfr. F. Dirsch, *Ansätze zur Neuinterpretation einer modernen Strömung der katholischen Sozialphilosophie*, Berlin, Lit Verlag, 2006, p. 314.

²⁹⁷ Sulla vicenda del *Kulturkampf* rimando a R. Lill, *Der Kulturkampf in Preußen und im Deutschen Reich (bis 1878)*, in H. Jedin (a cura di), *Handbuch der Kirchengeschichte*, vol. VI/2 *Die Kirche in der Gegenwart – zweiter Halbband: Die Kirche zwischen Anpassung und Widerstand (1878 bis 1914)*, Freiburg, Herder, 1973, pp. 28-48; R. Lill, F. Traniello (a cura di), *Il "Kulturkampf" in Italia e nei paesi di lingua tedesca*, Bologna, Il Mulino, 1992; R. Morsey, *Die deutsche Katholiken und der Nationalstaat zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg*, in «Historisches Jahrbuch», anno XC, 1970, pp. 31-64; E. Schmidt-Volkmar, *Der Kulturkampf in Deutschland 1871-1890*, Göttingen/Berlin/Frankfurt a.M., Musterschmidt Verlag, 1962; infine al più recente M. Borutta, *Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe*, cit.

²⁹⁸ S. Ummenhofer, *Wie Feuer und Wasser?*, cit., p. 30.

²⁹⁹ Cfr. S. Prüfer, *Sozialismus statt Religion. Die deutsche Sozialdemokratie vor der religiösen Frage 1863-1890*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2002, p. 143.

³⁰⁰ W. Ockenfels (a cura di), *Katholizismus und Sozialismus in Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert*, cit., pp. 57-58.

³⁰¹ W.E. Ketteler, *Kann ein katholischer Arbeiter Mitglied der sozialistischen Arbeiterpartei sein?* (1877), in E. Iserloh, *Wilhelm Emmanuel von Ketteler 1811-1877*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1990, p. 158.

³⁰² Cfr. *ibidem*.

³⁰³ Cfr. W. Friedberger, *Die Geschichte der Sozialismuskritik*, cit., p. 104.

del socialismo³⁰⁴, è ascrivibile all'effimera esperienza del *christlicher Sozialismus*, che conobbe la massima fioritura a cavallo fra anni Sessanta e Settanta: dietro alla fondazione di numerosi *christlich-soziale Vereine* interconfessionali (soprattutto in Renania e Vestfalia) vi era la critica dei rapporti capitalistici e l'idea di una riforma della società su base corporativa, a tutto vantaggio delle classi lavoratrici³⁰⁵; la stessa definizione di "socialismo cristiano" derivava dall'aver finalità in parte comuni col socialismo di Bebel, di cui tuttavia si rifiutavano recisamente i principi teorici. Nella sostanza, il *christlicher Sozialismus* non costituì mai un autentico movimento – pur disponendo di un proprio periodico, i «Christlich-soziale Blätter» pubblicati ad Aachen³⁰⁶ –, configurandosi piuttosto come il frutto dell'iniziativa di singole figure e gruppi: con gli anni Ottanta andò via via dissolvendosi, lasciando dopo di sé soltanto alcuni "relitti"³⁰⁷.

L'espressione *christlicher Sozialismus* compare anche in Franz Hitze, principale esponente della *Sozialismuskritik* cattolica fra anni Settanta e Ottanta³⁰⁸: dalle sue opere – ad esempio *Kapital und Arbeit* (1880) – emerge l'aspirazione a una diversa organizzazione sociale, di tipo corporativo. Hitze fu il primo, nel cattolicesimo tedesco, a tentare di confrontarsi seriamente con i contenuti del *Capitale* marxiano, unendo alla propria formazione neotomistica conoscenze in campo socio-economico non riscontrabili in un Ketteler: e se, come già in passato, «die Auseinandersetzung mit dem Sozialismus wurde in erster Linie [...] von kirchlich tradierten christlichen Grundsätzen aus geführt»³⁰⁹, all'analisi fondata su un prisma religioso-morale cominciò ora ad affiancarsene una di altra natura, benché sempre subordinata alla prima. Alla base di questo processo giocò un ruolo importante l'economista Albert Schäffle con il suo pamphlet *Quintessenz des Sozialismus*, edito nel 1874³¹⁰. Nato allo scopo di fornire al vasto pubblico «ein

³⁰⁴ In merito alla figura di Hohoff – sulla quale ritornerò in seguito – rimando al già citato lavoro di K. Kreppel, *Entscheidung für den Sozialismus. Die politische Biographie Pastor Wilhelm Hohoffs 1848-1923*.

³⁰⁵ Cfr. F. Focke, *Sozialismus aus christlicher Verantwortung. Die Idee eines christlichen Sozialismus in der katholisch-sozialen Bewegungen und in der CDU*, cit., p. 14 sgg.

³⁰⁶ I «Christlich-soziale Blätter» – che per un certo tempo rivolsero una notevole attenzione allo sviluppo del socialismo in Germania – proseguirono le pubblicazioni anche dopo la fine dell'esperienza del *christlicher Sozialismus*, cessandole solo nel 1898. Al riguardo si veda E. Ritter, *Il movimento cattolico-sociale in Germania nel XX secolo e il Volksverein*, Roma, Edizioni Cinque Lune, 1967 (ed. or. *Die katholisch-soziale Bewegung Deutschlands im 19. Jahrhundert und der Volksverein*, Köln, J.P. Bachem Verlag, 1954), pp. 105-123.

³⁰⁷ L'espressione è di Walter Friedberger (*Die Geschichte der Sozialismuskritik*, cit., p. 95) in riferimento a Hohoff. Quest'ultimo, negli anni Novanta, sarebbe arrivato a recepire la *Werththeorie* marxiana puntando quindi a separare la *Weltanschauung* di Marx dalle sue riflessioni economiche, ritenute valide: prodotto di tale tentativo è ad esempio il volume *Die Bedeutung der Marxschen Kapitalkritik*, edito nel 1908.

³⁰⁸ Su Hitze (1851-1921), sacerdote e *Sozialpolitiker*, figura fondamentale del cattolicesimo sociale tedesco fra Otto e Novecento – peraltro co-fondatore del *Volksverein* e deputato al *Reichstag* per il *Zentrum* a partire dal 1884 – si veda la voce di F. Stegmann in *Neue Deutsche Biographie*, vol. IX, Berlin, Duncker & Humblot, 1972, pp. 272-273, e K. Gabriel (a cura di), *Franz Hitze (1851-1921), Sozialpolitik und Sozialreform: "Beginnen wir einmal praktisch..."*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2006.

³⁰⁹ W. Ockenfels (a cura di), *Katholizismus und Sozialismus*, cit., p. 10.

³¹⁰ La *Quintessenz des Sozialismus* fu pubblicata nel 1874 nei «Deutsche Blätter», quindi edita a sé l'anno seguente (Gotha, Perthes). Il successo fu tale che nel 1920 l'opera avrebbe raggiunto la 24° edizione: la prima traduzione italiana sarebbe comparsa a Genova nel 1891.

fachwissenschaftlich begründetes und doch gemeinverständliches Bild von den volkswirtschaftlichen Konsequenzen des neuesten Sozialismus»³¹¹, l'opuscolo rese per la prima volta comprensibili al mondo cattolico i principali contenuti del marxismo, da quel momento passibile di essere inteso come un vero e proprio "sistema"³¹². L'interesse di Schäffle era rivolto esclusivamente agli aspetti economici del socialismo, di cui era data una definizione appunto in linea con tale approccio: «A und Ω des Sozialismus ist die Verwandlung der privaten Konkurrenzkapitale in einheitliches Kollektivkapital»³¹³. *Quintessenz des Sozialismus* avrebbe avuto una fortuna di lunga durata nel cattolicesimo tedesco – e non solo tedesco –, servendo ancora a inizio Novecento da utile strumento di decifrazione dei principi economici marxiani: tuttavia, con gli anni Ottanta e il progressivo imporsi del marxismo in seno alla SPD ai danni della componente lassalliana³¹⁴, le fonti privilegiate della critica cattolica sarebbero divenute le opere di Marx e di Engels (accessibili nell'edizione originale) assieme ai documenti ufficiali prodotti dalla Socialdemocrazia: uno sviluppo fondamentale, questo, per la successiva sistematizzazione della *Sozialismuskritik*, intervenuta a partire dall'ultimo decennio del secolo.

b) *Socialismo come Hauptgegner: le «Stimmen aus Maria Laach» e Victor Cathrein*

Se negli anni Novanta la contrapposizione con il socialismo si fece ancor più netta che in passato, ciò dipese in primo luogo da un decisivo mutamento di contesto, cioè dal venir meno della "persecuzione" dell'autorità ai danni della minoranza cattolica: conclusasi l'epoca del *Kulturkampf*, il cattolicesimo tedesco poté infatti riconoscere nella Socialdemocrazia, e non più nello Stato liberale, il proprio «Hauptgegner»³¹⁵. A determinare l'intenso sviluppo della *Sozialismuskritik* di fine secolo concorsero tuttavia anche altri fattori. Nell'ottobre 1890 fu abrogato il *Sozialistengesetz* voluto da Bismarck nel 1878³¹⁶: era così riaccordata la piena libertà d'azione a una SPD già capace di trionfare alle elezioni politiche di quell'anno – con quasi il 20% dei voti – mettendo in apprensione l'opinione pubblica liberal-conservatrice e cattolica. Il 1890 coincise inoltre con un ravvivarsi dell'interesse per la *soziale Frage*, tema che conduceva necessariamente al confronto con la Socialdemocrazia: in marzo si tenne a Berlino l'internazionale

³¹¹ A.E. Schäffle, *Quintessenz des Sozialismus*, Gotha, Perthes, 1891 [13° ed.], p. III (*Vorwort zur ersten Auflage*).

³¹² Cfr. W. Friedberger, *Die Geschichte der Sozialismuskritik*, cit., p. 89.

³¹³ A.E. Schäffle, *Quintessenz des Sozialismus*, cit., p. 12.

³¹⁴ Cfr. G. Haupt, *L'Internazionale socialista dalla Comune a Lenin*, Torino, Einaudi, 1978, pp. 115-145.

³¹⁵ Cfr. F.J. Stegmann, *Geschichte der sozialen Ideen im deutschen Katholizismus*, cit., p. 414.

³¹⁶ La legge aveva vietato le associazioni, le assemblee e le pubblicazioni della SPD, costretta di fatto alla clandestinità. Rudolf Lill ha definito il *Sozialistengesetz* come «lo sbaglio più grave della politica interna di Bismarck» assieme al *Kulturkampf* (R. Lill, *Bismarck e la legge sui socialisti*, in L. Valiani, A. Wandruszka [a cura di], *Il movimento operaio e socialista in Italia e in Germania*, cit., p. 86).

Arbeiterschutzkonferenz voluta da Wilhelm II, cui rivolse la propria attenzione anche Papa Leone XIII; in agosto l'episcopato prussiano riunito a Fulda pubblicò una Pastorale sulla questione sociale, dove il «gewaltsame[r] Umsturz sowie arglistige Untergrabung der bestehenden Ordnung» era condannato come «eine schwere Sünde gegen Gott und ein Verbrechen gegen die gesamte menschliche Gesellschaft»³¹⁷; a ottobre, infine, venne costituito il *Volksverein für das katholische Deutschland*, laboratorio della *Sozialreform* cattolica dalla forte impronta antisocialista. Quasi a suggello di questi sviluppi si sarebbe avuta, pochi mesi più tardi, la parola della Santa Sede con l'enciclica *Rerum novarum*: come già notato, tuttavia, il suo impatto in Germania nella mobilitazione contro il socialismo fu meno profondo che in Italia.

L'ultimo fattore alla base dell'ulteriore irrigidimento dei fronti e della crescita dell'interesse per il pericolo socialista fu il Programma di Erfurt della SPD (ottobre 1891), il quale sancì la definitiva affermazione del marxismo come *Parteidoktrin*: l'originaria impronta lassalliana era ormai sparita del tutto; il processo di ricezione del pensiero di Marx ed Engels, avviatosi alla fine degli anni Settanta, conobbe con questo documento il proprio punto d'arrivo³¹⁸. Occorre notare, ad ogni modo, come il marxismo del nuovo Programma socialdemocratico fosse il marxismo filtrato da Karl Kautsky, principale teorico del partito, il quale era giunto a Marx partendo da Darwin³¹⁹: nella lettura kautskyana, lo sviluppo del capitalismo conduceva necessariamente all'instaurarsi della società socialista, secondo un'evoluzione concepita appunto come *naturnotwendig*³²⁰; si trattava di una versione semplificata di Marx, e tuttavia estremamente funzionale all'azione di propaganda per la fiducia che sapeva infondere. Al centro del pensiero di Kautsky, comunque, era ben radicata la triade fondamentale del marxismo: concezione materialistica della storia, teoria del valore e lotta di classe³²¹, elementi a maggior ricorrenza, non a caso, nella critica cattolica di fine secolo.

Uno specchio dell'intensificarsi della contrapposizione fra cattolicesimo tedesco e socialismo durante gli anni Novanta è costituito dai *Katholikentage* (all'epoca ancora denominati *Generalversammlungen der Katholiken Deutschlands*³²²): come notato da Regina Görner, dopo la fine del *Kulturkampf* «kein anderes Thema hat die Katholiken auf den Generalversammlungen in ähnlicher Weise bewegt, wie die

³¹⁷ *Hirtenschreiben der Bischofskonferenz zur sozialen Frage*, Fulda, 22 agosto 1890, in E. Gatz (a cura di), *Akten der Fuldaer Bischofskonferenz*, vol. II, cit., p. 109. La Lettera si distingueva anche per i suoi contenuti relativi allo sviluppo dell'associazionismo cattolico: cfr. *infra*, p. 205.

³¹⁸ Cfr. W. Friedberger, *Die Geschichte der Sozialismuskritik*, cit., p. 189.

³¹⁹ Cfr. M.L. Salvadori, *Kautsky fra ortodossia e revisionismo*, in *Storia del marxismo*, vol. II, cit., pp. 281-282.

³²⁰ Cfr. F. Andreucci, *La diffusione e volgarizzazione del marxismo*, *ibi*, p. 18 sgg.

³²¹ Cfr. *ibi*, p. 21.

³²² Sulla storia delle assemblee annuali dei cattolici di Germania rimando a E. Filthaut, *Deutsche Katholikentage 1848-1958 und soziale Frage*, cit.; J. Horstmann, *Katholizismus und moderne Welt. Katholikentage, Wirtschaft, Wissenschaft – 1848 bis 1914*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1976; soprattutto a J.B. Kissling, *Geschichte der deutschen Katholikentage. Im Auftrage des Zentralkomitees für die Generalversammlung der Katholiken Deutschlands*, 2 voll., Münster, Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, 1920-1923. La denominazione *Katholikentag* si sarebbe affermata ufficialmente solo nel 1928.

immer wieder beschworene Sozialismusgefahr»³²³. Nel settembre 1891, la necessità di rispondere a una Socialdemocrazia di nuovo libera di agire sulla scena politica fu il principale argomento della *Generalversammlung* di Danzig³²⁴; l'anno dopo toccò invece al barone Schorlemer-Alst – il “padre” dei *Bauernvereine* di Vestfalia – affrontare la medesima questione a Mainz, invitando a non sottovalutare i *Genossen* Bebel e Liebknecht. Il tema della lotta alla SPD caratterizzò anche le assemblee di Würzburg nel 1893 e di Köln nel 1894, mentre nel 1895 sarebbe stato Karl Bachem³²⁵ a trattare della *Weltanschauung* socialista a München. È chiaro come dietro a siffatta attenzione vi fossero le vicende elencate in precedenza: fra queste, come detto, è da annoverarsi la nascita del *Volksverein*, capace di divenire in pochi anni la più grande organizzazione del cattolicesimo tedesco ed europeo³²⁶.

Dopo due riunioni preparatorie tenute a Mainz fra marzo e settembre, il *Volksverein* fu definitivamente costituito a Köln nell'ottobre 1890. L'impronta decisiva al neonato sodalizio venne data da Ludwig Windthorst, leader del *Zentrum* e fiero oppositore di Bismarck durante il *Kulturkampf*³²⁷: a suo avviso, l'obiettivo principale dell'associazione doveva essere «der Kampf gegen den revolutionären und atheistischen Sozialismus und für die Überwindung des Klassenkampfes durch soziale Versöhnung»³²⁸; la caratterizzazione antisocialista del *Volksverein* fu quindi espressa fin dal primo articolo del suo statuto³²⁹. Al proposito socialdemocratico dell'*Umsturz*, la nuova organizzazione (la cui sede centrale era a Mönchengladbach) intendeva opporre una *Sozialreform* in senso cattolico: essa si configurò fin da subito come la fucina propagandistica del cattolicesimo tedesco, e in questo quadro l'agitazione antisocialista, condotta fra l'altro tramite una massiccia diffusione di opuscoli e volantini, assunse fin da subito un peso determinante³³⁰. Walter Friedberger ha individuato nel periodo dal 1892 al 1906 una prima fase nella vita del *Volksverein*, dominata proprio dalla lotta alla Socialdemocrazia più che dall'attenzione alla *Sozialpolitik* – a differenza di quanto

³²³ R. Görner, *Die deutschen Katholiken und die soziale Frage im 19. Jahrhundert*, in G. Rütger (a cura di), *Geschichte der Christlich-Demokratischen und Christlich-Sozialen Bewegungen in Deutschland*, Bonn, Schriftenreihe der Bundeszentrale für politische Bildung, 1987, p. 172.

³²⁴ Cfr. S. Ummenhofer, *Wie Feuer und Wasser?*, cit., p. 44.

³²⁵ Su Karl Bachem (1858-1945), politico del *Zentrum*, giornalista e storico, si veda R. Kiefer, *Karl Bachem 1858-1945. Politiker und Historiker des Zentrums*, Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1989.

³²⁶ In proposito mi limito a segnalare soltanto i fondamentali contributi di H. Heitzer, *Der Volksverein für das katholische Deutschland im Kaiserreich 1890-1918*, Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1979; G. Klein, *Der Volksverein für das katholische Deutschland 1890-1933. Geschichte, Bedeutung, Untergang*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1996.

³²⁷ Su Windthorst (1812-1891) si veda G. Arnold, *Wider die preußische Staatsomnipotenz. Die Entwicklung Ludwig Windthorsts zum Gegenspieler Bismarcks*, Saarbrücken, VDM-Verlag Müller, 2007; H.G. Aschoff, *Ludwig Windthorst. Ein christlicher Politiker in einer Zeit des Umbruchs*, Hannover, Niedersächsische Landeszentrale für Politische Bildung, 1991.

³²⁸ G. Klein, *Der Volksverein*, cit., p. 47. Corsivo così nel testo.

³²⁹ Così l'art. 1 dello Statuto del 1890: «Zweck des Vereins ist die Bekämpfung der Irrtümer und der Umsturz-Bestrebungen auf sozialem Gebiete, sowie die Vertheidigung der christlichen Ordnung in der Gesellschaft» (H. Heitzer, *Der Volksverein*, cit., p. 299).

³³⁰ Cfr. L. Hölscher, *Weltgericht oder Revolution: protestantische und sozialistische Zukunftsvorstellungen im deutschen Kaiserreich*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1989, p. 413.

sarebbe accaduto in seguito³³¹ –: a riprova di questa tesi, è da notare come anche nei *praktisch-soziale Kurse* istituiti dall’associazione nel 1892, quello della contrapposizione alla SPD fosse il tema più discusso almeno fino all’inizio del nuovo secolo. Con il 1902, l’attività di propaganda del *Volkverein* si dotò di una *apologetische Abteilung* diretta dal sacerdote Franz Meffert³³², il quale solo un anno prima si era distinto per la pubblicazione di *Arbeiterfrage und Sozialismus*, opera destinata a quei sacerdoti che dovevano confrontarsi ogni giorno con l’azione della SPD³³³. L’analisi di Meffert si concentrava su alcuni cardini del programma socialdemocratico, cioè del marxismo nella versione di Kautsky: la concezione materialistica della storia, la teoria dell’affermazione necessaria del socialismo (*Krisentheorie*) e dell’instaurarsi dello *Zukunftsstaat*³³⁴. Il prisma adottato era quello della neoscolastica con la sua subordinazione del reale all’ideale: Meffert sosteneva ad esempio che i principi non potevano combattersi con provvedimenti repressivi – il riferimento era al *Sozialistengesetz* –, ma soltanto con altri principi, e che dunque «die Idee des Sozialismus [...] kann[te] nur überwunden werden durch die Idee des Christentums»³³⁵. Una tale impostazione, è evidente, sottintendeva di per sé una negazione della *materialistische Geschichtsauffassung* di Marx. Alle idee, infatti, e in primis a quelle afferenti alla sfera della religione e della morale, era attribuita un’importanza al contrario non ascritta ai fattori economici: ciò rivelava la convinzione dell’autore che fosse lo spirito, prima della materia, a determinare il corso degli eventi.

* * *

Un riflesso della percezione del socialismo come *Hauptgegner* fu, con l’inizio degli anni Novanta, l’incremento delle riflessioni a esso dedicate nell’ambito della pubblicistica cattolica, cosa che si evince soprattutto dall’esame delle più importanti riviste. Prima di concentrarsi su quest’ultime e di vederne i contenuti, è opportuna una premessa di metodo: se l’esposizione a proposito del contesto italiano è proceduta secondo un approccio sostanzialmente tematico, mi pare invece che la *Sozialismuskritik* del cattolicesimo tedesco di fine secolo sia da illustrare guardando separatamente ai singoli ambienti che la produssero: questa via, infatti, risulta la migliore per evidenziare alcune sfumature nel carattere dell’antisocialismo riconducibili proprio alla diversa provenienza editoriale, e al contempo permetterà di far emergere le similarità esistenti fra la situazione tedesca e quella italiana senza dar l’impressione che si stia procedendo a ripetizioni di quanto detto in precedenza.

³³¹ Cfr. W. Friedberger, *Die Geschichte der Sozialismuskritik*, cit., pp. 155-156.

³³² Meffert (1868-1944), sacerdote dal 1891, avrebbe diretto l’*Abteilung* fino al 1921.

³³³ F. Meffert, *Arbeiterfrage und Sozialismus*, Mainz, Kirchheim, 1901.

³³⁴ Questo il termine utilizzato dalla Socialdemocrazia (e dai suoi detrattori) per alludere al futuro ordine socialista. Proprio allo *Zukunftsstaat* Kautsky aveva dedicato ampio spazio nella sua spiegazione del programma di Erfurt: cfr. *Das Erfurter Programm in seinem grundsätzlichen Theil erläutert von Karl Kautsky*, Stuttgart, Verlag von J.H.W. Dietz, 1892, p. 104 sgg.

³³⁵ F. Meffert, *Arbeiterfrage und Sozialismus*, cit., pp. 8-9.

Il primo caso che merita d'esser preso in considerazione è quello delle «Stimmen aus Maria Laach», la rivista dei gesuiti tedeschi³³⁶: l'effettivo interesse del periodico per il socialismo cominciò proprio negli anni Novanta, benché alcuni interventi in merito fossero apparsi già durante i suoi primi decenni di vita³³⁷. A differenza del loro corrispettivo italiano, ossia la «Civiltà Cattolica», le «Stimmen» non accordavano praticamente alcuno spazio all'anarchismo, avendo come riferimento pressoché unico il socialismo dominante in area tedesca, quello della SPD³³⁸: una caratteristica comune a tutta la pubblicistica cattolica di un paese, la Germania appunto, in cui il movimento anarchico ebbe sempre un peso irrilevante³³⁹. La rivista dei gesuiti non trattava neppure di connessioni fra Logge e Socialdemocrazia: la *Freimaurerei* non compare come oggetto di contributi, e anche in questo caso è alla situazione del contesto nazionale che deve attribuirsi un ruolo decisivo³⁴⁰.

Nel periodo compreso fra il 1890 e lo scoppio della Grande Guerra, la *Sozialismuskritik* delle «Stimmen» fu essenzialmente il frutto delle analisi dei padri Victor Cathrein e Heinrich Pesch, «die ersten und einzigen die vor 1900 eine verlässliche Systembeschreibung und Systemkritik [des Marxismus] vorgenommen haben»³⁴¹: la loro critica, fondata direttamente sullo studio dei testi di Marx e di Engels, rappresentò all'epoca il punto più alto della riflessione antisocialista del cattolicesimo tedesco, venendo recepita anche al di fuori della Germania. Per adesso vorrei concentrarmi solo su padre Cathrein, il primo fra i due ad approcciarsi ai contenuti del socialismo marxista, lasciando la figura di Pesch – che

³³⁶ La pubblicazione del periodico mensile fu avviata nel 1871: il *Jesuitengesetz*, varato già un anno dopo nell'ambito del *Kulturkampf*, costrinse la redazione a spostarsi dapprima in Belgio, poi in Olanda e infine in Lussemburgo; solo nel 1914 si sarebbe avuto il ritorno in Germania (a München), con la rivista che da allora avrebbe assunto il nome di «Stimmen der Zeit».

³³⁷ Cfr. G.M. Pachtler, *Die Freimaurerei und die Internationale*, in «Stimmen aus Maria Laach», 1872, vol. II, quad. II, pp. 114-129; Id., *Die sozialistische Bewegung in Italien während des Jahres 1872*, *ibi*, 1873, vol. IV, quad. III, pp. 220-241; Id., *Der moderne Staat als Vorläufer der Socialdemokratie*, *ibi*, 1878, vol. XIV, quad. V, pp. 462-481; 1878, vol. XV, quad. I, pp. 36-54; 1878, vol. XV, quad. V, pp. 473-492. Per gli anni Ottanta sono inoltre da segnalare alcuni contributi di Victor Cathrein, che saranno elencati a breve.

³³⁸ Le sole eccezioni che ho rinvenuto sono tre articoli del 1899 di padre Stanislaus von Dunin-Borkowski: *Die Anfänge des gewaltthätigen Anarchismus*, *ibi*, vol. LVI, quad. I, pp. 26-40 – in cui peraltro è citata l'opera di Soderini, *Socialisme et Catholicisme –*; *Die Weltanschauung der Anarchisten*, *ibi*, vol. LVI, quad. II, pp. 172-191; *Die Bekämpfung des Anarchismus*, *ibi*, vol. LVI, quad. V, pp. 499-521.

³³⁹ Padre Dunin-Borkowski spiegava la debolezza dell'anarchismo tedesco con la forza della Socialdemocrazia: «Immerhin wird der Anarchismus in einem Lande, wo der Socialismus gut organisiert ist, nicht leicht einen großen Anhang gewinnen» (*Die Weltanschauung der Anarchisten*, cit., p. 181).

³⁴⁰ Nel giugno del 1900 si tenne a Parigi il *Congrès international des œuvres catholiques*, avente fra gli ordini del giorno il tema della lotta alla massoneria. Per la Germania fu il principe von Löwenstein a inviare una relazione sullo stato delle Logge nel paese: in tutto se ne contavano 472 con 45.728 iscritti; si notava una differenza con la massoneria dei paesi latini, molto più forte, e il momento di difficoltà di quella tedesca: nella relazione si affermava infatti che «versumpft[e] das Logenleben in Deutschland immer mehr von Jahr zu Jahr». Non deve stupire, quindi, lo spazio nullo accordato alla massoneria dalla pubblicistica cattolica tedesca di fine Ottocento, contrariamente a quanto avveniva invece in Italia. Il documento citato è conservato in DDAMz, *Generalia*, F, XII, *Freimaurerei und Old-Fellow*.

³⁴¹ W. Friedberger, *Geschichte der Sozialismuskritik*, cit., p. 173.

riprese e portò avanti alcune riflessioni del confratello, fino a elaborare una critica qualitativamente superiore – a un momento successivo.

Entrato nella Compagnia di Gesù nel 1863, Cathrein³⁴² dovette completare i propri studi in Inghilterra e in Olanda a seguito del *Jesuitengesetz* e della conseguente espulsione dell'Ordine dal territorio del *Reich*. Influenzato soprattutto dal teologo svizzero Theodor Meyer, ricevette una rigida formazione neoscolastica, venendo infine consacrato sacerdote nel 1877: a partire dagli anni Ottanta, e per circa tre decenni, avrebbe quindi insegnato filosofia nei collegi olandesi di Blijenbeek, Exaeten e Valkenburg, cominciando al contempo a scrivere sulle «Stimmen». La sua attività di studio e d'insegnamento costituì la base di una monumentale *Moralphilosophie* edita in due volumi fra 1890 e 1891³⁴³: da questa, proprio nel 1890, venne estratto il pamphlet *Der Socialismus*³⁴⁴, apporto principale di Cathrein alla *Sozialismuskritik* del cattolicesimo tedesco, che con esso conobbe di fatto l'avvio della propria «Systematisierung»³⁴⁵. Destinato a divenire un vero e proprio manuale dell'antisocialismo – «ein Klassiker», per citare Wolfgang Ockenfels³⁴⁶ –, *Der Socialismus* era l'esito di riflessioni avviate alcuni anni prima sulle «Stimmen»³⁴⁷, piattaforma di cui Cathrein si sarebbe servito anche dopo il 1890 per aggiornare la propria analisi in vista delle nuove edizioni dell'opera: quest'ultima, di conseguenza, può a buon diritto essere considerata come un prodotto della *Sozialismuskritik* espressa dall'ambiente della rivista dei gesuiti, il che spiega la scelta di trattarla in relazione ad essa.

Nella prefazione di *Der Socialismus*, redatta poco dopo l'abrogazione del *Sozialistengesetz*, Cathrein affermava che «in doppelter Weise kann[te] und muss[te] der moderne Socialismus bekämpft werden: theoretisch und praktisch»³⁴⁸: lo scritto voleva appunto rispondere alla necessità di una «theoretische Bekämpfung der Socialdemokratie»³⁴⁹, proprio mentre il partito si avviava ormai

³⁴² In assenza di biografie esaustive sulla figura di Victor Cathrein (1845-1931), rimando alla voce relativa in *Neue Deutsche Biographie*, vol. III, cit., 1957, p. 176, e in *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, vol. XXXIII, Nordhausen, Bautz, 2012, pp. 219-230; segnalo inoltre il lavoro di C. Siedlaczek, *Die Qualität des Sittlichen. Die neuscholastische Moraltheorie Victor Cathreins in der Spannung von Natur und Norm*, Frankfurt a.M., Knecht, 1997.

³⁴³ V. Cathrein, *Moralphilosophie. Eine wissenschaftliche Darlegung der sittlichen, einschließlich der rechtlichen Ordnung*, 2 voll., Freiburg i.B., Herder, 1890-1891. L'opera raggiunse la sesta edizione nel 1924 e fu tradotta in italiano nel 1914.

³⁴⁴ Id., *Der Socialismus. Eine Untersuchung seiner Grundlagen und Durchführbarkeit*, Freiburg i.B., Herder, 1890. *Der Socialismus* conobbe 16 edizioni fino al 1923, venendo tradotto in 11 lingue (in italiano nel 1898).

³⁴⁵ Cfr. W. Friedberger, *Die Geschichte der Sozialismuskritik*, p. 135 sgg.

³⁴⁶ W. Ockenfels, *Katholizismus und Sozialismus in Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert*, cit., p. 84.

³⁴⁷ Cfr. V. Cathrein, *Der Socialismus und die Revolution*, in «Stimmen aus Maria Laach», 1880, vol. XIX, quad. IV, pp. 429-439; Id., *Socialismus und Liberalismus im Kampf um das Eigentumsrecht*, *ibi*, 1881, vol. XX, quad. II, pp. 109-121; Id., *Das Fiasko des Socialismus in der Schweiz und seine Ursachen*, *ibi*, 1881, vol. XXI, quad. I, pp. 67-73; Id., *Ein Vorkämpfer des Agrarsocialismus*, *ibi*, 1882, vol. XXII, quad. I, pp. 22-37; Id., *Das Privatgrundeigentum und die sociale Noth der Gegenwart*, *ibi*, 1887, vol. XXXIII, quad. III, pp. 225-238; Id., *Das Privatgrundeigentum im Lichte des Naturrechts*, *ibi*, 1887, vol. XXXIII, quad. IV, pp. 341-350; vol. XXXIII, quad. V, pp. 472-480.

³⁴⁸ V. Cathrein, *Der Socialismus*, cit., p. IV.

³⁴⁹ *Ibi*, p. V.

ad assumere il marxismo come ideologia ufficiale. Che il riferimento precipuo del gesuita fosse la SPD, si evince pure dalla sua definizione di socialismo:

Der socialistische Communismus oder einfachhin Socialismus will alle Arbeitsmittel in Gemeingut der Gesellschaft (des Staates) verwandeln und sowohl die Production als die Vertheilung des Productionsertrages planmäßig durch die Gesellschaft oder den Staat organisieren. Weil die modernen Socialisten, vorab die deutschen Anhänger von K. Marx, diese Organisation auf vollkommen demokratischer Grundlage verwirklichen wollen, nennen sie sich Socialdemokraten und ihr System Socialdemokratie. Die Socialdemokratie ist also kurz definirt jenes volkwirtschaftliche System, welches unveräußerliches staatliches Gemeineigenthum aller Arbeitsmittel einführen und die gesamte Production und Vertheilung der wirtschaftlichen Güter durch den demokratischen Staat organisieren will³⁵⁰.

Marx e i *Socialdemokraten* rappresentavano insomma il socialismo preso in oggetto da Cathrein, un socialismo che al gesuita appariva in primo luogo come sistema economico, «weil der innerste Kern des Socialismus in der Verstaatlichung (Nationalisierung, Vergesellschaftung) des Eigentums und in der öffentlichen Organisation der Gütererzeugung und –vertheilung l[ag]»³⁵¹: in sostanza, gli aspetti politici, sociali e culturali sarebbero stati secondari rispetto agli aspetti economici, con Cathrein che in tal modo pareva porsi in continuità con le analisi di Albert Schäffle (destinatario peraltro di un certo apprezzamento da parte sua)³⁵². Questo socialismo dominato dall'aspirazione a riorganizzare la base economica della società attraverso lo Stato era interpretato come «eine wesentliche moderne Erscheinung»³⁵³, risalente a Saint-Simon: a detta di Cathrein, tuttavia, la figura decisiva per lo sviluppo di un socialismo *scientifico* andava riconosciuta in Marx, l'uomo il cui pensiero era stato accolto dai seguaci di Bebel e Liebknecht in Germania e dai *Collectivisten* di Francia e Inghilterra³⁵⁴. Di Marx il padre gesuita prendeva in esame innanzitutto la *Werththeorie*, fornendone una confutazione sostanzialmente analoga a quella già vista per il caso italiano: se gli appariva corretta la distinzione teorica fra *Gebrauchswerth* e *Tauschwerth*, giudicava tuttavia errato non considerare il primo come un fattore ricompreso nel secondo; la misura del valore di scambio, comune a tutte le merci, non poteva trovarsi infatti nel solo lavoro incorporato, ma anche e soprattutto nella «Nützlichkeit oder Brauchbarkeit» di un oggetto³⁵⁵. Riferimento decisivo per Cathrein era l'Aristotele filtrato dalla filosofia neoscolastica: e proprio al magistero tomista mi pare che vada fatta risalire in primis la “transnazionalità” della critica cattolica alla *Werththeorie* marxiana.

Se l'economia politica era la dimensione in cui il socialismo della SPD esprimeva la propria essenza e il proprio fine, i suoi presupposti fondamentali (*Grundvoraussetzungen*) andavano però ricercati in ambito metafisico: il compito di confutarli spettava allora alla filosofia morale, disciplina cui Cathrein si dedicò

³⁵⁰ *Ibi*, p. 2. Il corsivo è mio.

³⁵¹ *Ibi*, p. 3.

³⁵² A detta di Cathrein, infatti, lo Schäffle della *Quintessenz* aveva «den Socialismus richtig gezeichnet» (*ibi*, p. 15).

³⁵³ *Ibi*, p. 5.

³⁵⁴ Cfr. *ibi*, p. 12.

³⁵⁵ *Ibi*, p. 35.

per tutta la vita. Secondo il gesuita, un primo postulato erroneo del socialismo era l'idea dell'uguaglianza fra gli uomini: questi, infatti, avrebbero avuto sì una medesima natura e il medesimo diritto a un'esistenza dignitosa, ma non il diritto a identiche condizioni di vita, giacché ciò sarebbe stato «widernatürlich», dunque contrario al volere divino³⁵⁶. Errata gli appariva pure la considerazione estremamente positiva che il socialismo aveva dell'indole umana, che a suo dire serviva a mascherare l'impossibilità di giungere allo *Zukunftsstaat* senza il ricorso alla violenza: il futuro ordine, infatti, avrebbe avuto bisogno d'individui «selbstlos, arbeitsliebend, gehorsam, [...] stets bereit, jedem andern den Vorzug zu geben», quindi in definitiva non di uomini, ma di *angeli*³⁵⁷. Cathrein rigettava inoltre una concezione dell'esistenza «rein irdisch, rein “diesseitig”»³⁵⁸: a essere messa sotto accusa era la *Weltanschauung* materialista e atea del socialismo marxista, che non assegnava all'individuo altro fine se non appunto il godimento terreno, godimento tuttavia irrealizzabile in un'eventuale società socialista, dove la libertà avrebbe finito per essere schiacciata dall'assolutismo statale³⁵⁹. Al pari di Ketteler, anche Cathrein attribuiva l'origine dell'idea di Stato onnipotente al liberalismo, di cui il socialismo si era palesato come il legittimo figlio: a suo dire, la società liberale aveva preparato il terreno alla Socialdemocrazia non soltanto nell'ambito dei principi, ma anche in concreto, spingendo nella miseria un numero sempre maggiore di persone attraverso il mostro della concorrenza sfrenata. Tutte queste considerazioni portavano Cathrein a dichiarare in modo esplicito l'assoluta inconciliabilità fra cristianesimo e socialismo:

Aus dem Gesagten ist wohl klar, dass Socialismus und Christenthum sich so wenig vertragen als Finsternis und Licht, und dass jeder, der weiß, was der Socialismus ist und will, sich nur um den Preis des Bruches mit dem Christenthum, ja mit jeder Religion, den Socialdemokraten anschließen kann³⁶⁰.

Come si vede, dall'analisi teorica si passava a valutazioni di tipo pratico e dal valore contingente: la professione della fede cattolica non avrebbe potuto accompagnarsi alla militanza nella SPD, giacché le due cose erano in antitesi. Onde rafforzare questo messaggio, Cathrein attaccava fra l'altro la nota formula *Religion ist Privatsache*, presente nel programma del partito e ampiamente utilizzata dalla propaganda socialdemocratica³⁶¹, definendola addirittura come un astuto

³⁵⁶ *Ibi*, p. 21. Pochi mesi prima della pubblicazione di *Der Socialismus*, anche i Vescovi prussiani si erano espressi in termini simili: nella Pastorale collettiva dell'agosto 1890 avevano sostenuto, infatti, che «die gesellschaftliche Ungleichheit [...] ihren nächsten Grund in der Natur des Menschen und seiner Lebensverhältnisse, ihre höchste Ursache aber in Gottes Zulassung und Fügung hat[te]» (E. Gatz [a cura di], *Akten der deutschen Bischofskonferenz*, vol. II, cit., p. 108).

³⁵⁷ *Ibi*, p. 51. Si noti come Kautsky, nella sua spiegazione del programma di Erfurt, avrebbe sottolineato invece che l'*Umsturz* socialista «muss[te] keineswegs nothwendig mit Gewaltthätigkeiten und Blutvergießen verknüpft sein» (K. Kautsky, *Das Erfurter Programm in seinem grundsätzlichen Theil*, cit., p. 106).

³⁵⁸ *Ibi*, p. 26.

³⁵⁹ Cathrein parlava di una «heidnische Auffassung des Staates» propria del socialismo (*ibi*, p. 25).

³⁶⁰ *Ibi*, p. 28.

³⁶¹ «Erklärung der Religion zur Privatsache»: così recitava il programma di Gotha del 1875, che al momento della prima edizione di *Der Socialismus* era ancora il programma ufficiale della SPD; la

«Gimpelfang»³⁶², ossia come un artificio usato per farsi strada fra i cattolici più sprovveduti. Passando a considerare quindi i possibili rimedi contro il socialismo, il gesuita proponeva, al termine del proprio scritto, due vie per arginare il pericolo rappresentato dalla SPD: una seria attività nel campo delle riforme sociali, e soprattutto il ravvivarsi del «christlich[e] Gesinnung» in seno alla società³⁶³. Una conclusione di questo genere non può sorprendere. L'analisi di Cathrein, come detto, rivelava una certa competenza nel campo dell'economia politica e una buona conoscenza di Marx (comunque inferiore a quella riscontrabile in Pesch), elementi all'epoca non comuni nell'ambito della *Sozialismuskritik* cattolica internazionale: agli occhi del gesuita, peraltro, il socialismo appariva oggettivato in un singolo attore politico ben riconoscibile, il che marcava una differenza importante rispetto alla coeva situazione italiana. Il nucleo della critica di Cathrein, tuttavia, afferiva al fondo più al piano religioso-morale che a quello delle scienze moderne, derivando in primo luogo dai quadri interpretativi della filosofia neoscolastica: in linea con il magistero elaborato dalla Chiesa di fronte alla *rivoluzione*, il principale rimedio contro l'avanzata della Socialdemocrazia era così indicato nella religione cattolica, chiamata a operare in seno alle coscienze, e in definitiva nel ritorno alla *societas christiana*.

Il successo di *Der Socialismus* fu immediato e duraturo: Cathrein avrebbe poi provveduto ad aggiornare e ampliare la propria opera nel corso degli anni, di pari passo alla pubblicazione di nuovi interventi sulle «Stimmen» e alle riflessioni di padre Heinrich Pesch, anch'esse apparse sulla rivista³⁶⁴. Le successive versioni dello scritto testimoniano soprattutto un costante e progressivo approfondimento della conoscenza del pensiero di Marx da parte del gesuita: così, nella *Vorrede* alla settima edizione del 1898, Cathrein affermava «namentlich die Schriften von K. Marx und Fr. Engels, der eigentlichen geistigen Führer des "wissenschaftlichen" Sozialismus, wieder eingehend berücksichtigt [zu haben]. Nur aus den Schriften von Marx und Engels wird das offizielle sozialdemokratische Programm von Erfurt vollkommen verständlich»³⁶⁵. Ad attirare a lungo la sua attenzione sarebbe stata soprattutto la concezione materialistica della storia, da lui ulteriormente investigata e presentata come «sozialistische[s] Grunddogma» ancora nell'edizione del 1906³⁶⁶: all'epoca, ad ogni modo, era ormai giunta a definizione la *Sozialismuskritik* di padre Heinrich Pesch, la più compiuta e accurata nel cattolicesimo tedesco anteguerra (capace di permeare anche l'ambiente del *Volksverein*). Pesch, certo, attinse ad alcune considerazioni svolte dal confratello in

formula pareva non addentrarsi nella questione religiosa, di fatto però era figlia del *Religionsdiskurs* socialdemocratico, interpretato da Sebastian Prüfer come «Säkularisierungsdiskurs» (S. Prüfer, *Sozialismus statt Religion*, cit., p. 200). Il programma di Erfurt del 1891 avrebbe mantenuto (al punto n. 6) tale definizione, ormai comune a tutto il socialismo internazionale: essa sarebbe venuta meno solo con il programma di Heidelberg del 1925.

³⁶² V. Cathrein, *Der Socialismus*, cit., p. 29.

³⁶³ *Ibi*, p. 116.

³⁶⁴ Cfr. *infra*, p. 86 sgg.

³⁶⁵ V. Cathrein, *Der Socialismus. Eine Untersuchung seiner Grundlagen und seiner Durchführbarkeit*, Freiburg i.B., Herder, 1906 (9° ed.), p. VII (*Aus der Vorrede zur siebten Auflage*).

³⁶⁶ *Ibi*, p. 10.

Der Socialismus: i due gesuiti, in definitiva, fecero delle «Stimmen» il palcoscenico più autorevole dell'antisocialismo cattolico nella Germania fra Otto e Novecento. Accanto alle loro, tuttavia, esistevano anche altre voci che meritano di essere prese in considerazione.

c) *Sfumature della Sozialismuskritik tedesca: «Der Katholik» e gli «Historisch-politische Blätter»*

Una *Sozialismuskritik* in parte qualitativamente diversa da quella delle «Stimmen», informata al prisma religioso-morale della neoscolastica senza però accompagnarsi a conoscenze di tipo economico e alla familiarità con i testi fondamentali del marxismo, è quella che si trova nei fascicoli di «Der Katholik», rivista teologica espressa dal Seminario di Mainz, tradizionale roccaforte del neotomismo in Germania³⁶⁷. Questa si rivolse convintamente all'argomento socialismo solo con l'ultimo decennio dell'Ottocento³⁶⁸: gli anni Novanta videro infatti la pubblicazione di vari interventi al riguardo – in genere per opera di sacerdoti e religiosi impegnati nell'insegnamento delle scienze sacre –, anche se in verità, dato il carattere stesso del periodico, si trattò di un interesse piuttosto sporadico³⁶⁹. L'apporto principale alla *Sozialismuskritik* della rivista fu offerto senza dubbio dal sacerdote Albert Stöckl, professore di filosofia a Eichstätt: suoi tre contributi pubblicati nel 1895 (anno della sua scomparsa) con il titolo *Die socialistische Doctrin*³⁷⁰.

³⁶⁷ La rivista nacque nel 1821 per opera di Andreas Räß e Nikolaus Weis, membri della *Theologenschule* legata al Seminario magontino. Fin dall'inizio conobbe un'ampia diffusione, operando per la ricezione della filosofia neoscolastica in area tedesca (cfr. N. Trippen, *Le facoltà cattoliche di teologia in Germania nel XIX secolo tra pretese dello Stato e diffidenza della Chiesa*, in R. Lill, F. Traniello [a cura di], *Il "Kulturkampf" in Italia e nei paesi di lingua tedesca*, cit., pp. 389-449). Alla fine degli anni Ottanta i redattori della rivista erano Johann Baptist Heinrich e Christoph Moufang, già tra i più stretti collaboratori del Vescovo Ketteler; in seguito la direzione fu assunta prima da Johann Michael Raich (1891-1907) e poi da Joseph Selbst e Joseph Blasius Becker, tutte figure coinvolte nella vita del Seminario di Mainz: il nome di «Der Katholik» fu indissolubilmente connesso a quello della città renana. La pubblicazione del periodico sarebbe terminata nel 1918. Cfr. H. Schwalbach, *Der Mainzer "Katholik" als Spiegel des neuerwachsenden kirchlich-religiösen Lebens in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts (1821-1850)*, Mainz, 1966 (tesi di dottorato discussa alla Kath.-theol. Fakultät); anche M. Schmolke, *Die schlechte Presse. Katholiken und Publizistik zwischen "Katholik" und "Publik" 1821-1968*, Münster, Verlag Regensburg, 1971, *passim*.

³⁶⁸ In precedenza, l'unico contributo che fin dal titolo era andato a occuparsi espressamente di socialismo era stato quello di A. Stöckl, *Der moderne Staat und der Socialismus*, in «Der Katholik», 1871, *Neue Folge* II, vol. XXVI, quad. I, pp. 1-34; per il resto la rivista si era limitata a esprimere considerazioni molto frammentarie su tale soggetto: cfr. H.W. Jung, *Zur Sozialismuskritik in Mainzer «Katholik» in der Zeit zwischen Revolution und Reichsgründung 1848-1871*, in «Mainzer Zeitschrift: mittelhessisches Jahrbuch für Archäologie, Kunst und Geschichte», anno LXVII-LXVIII, 1972/1973, pp. 99-107.

³⁶⁹ Questi alcuni dei contributi apparsi durante gli anni Novanta: J.B. Adler, *Die Moral auf der Socialisten-Bühne*, in «Der Katholik», 1890, 3. Folge, vol. II, quad. VI, pp. 557-564; K. Racke, *Die Bekämpfung der Socialdemokratie auf der Kanzel*, *ibi*, 1893, 3. Folge, vol. VII, quad. III, pp. 232-249; M.S., *Sozialdemokratie und Theologie*, *ibi*, 1895, 3. Folge, vol. XI, quad. IV, pp. 347-369.

³⁷⁰ Albert Stöckl (1823-1895) fu uno dei più assidui collaboratori di «Der Katholik»: consacrato sacerdote nel 1848 dopo aver concluso gli studi a Würzburg, si dedicò quindi all'insegnamento della filosofia a Eichstätt e a Münster. Tornato definitivamente nella città bavarese nel 1871, venne

Le riflessioni di Stöckl, al fondo, apparivano molto più affini a quelle della coeva pubblicistica cattolica italiana che non alle analisi di un Cathrein o di un Pesch: in lui, infatti, non si trova alcun tentativo di confronto con i contenuti del socialismo marxiano e quindi nessuno sforzo di porsi su un piano “scientifico”, benché anch’egli avesse per riferimento concreto la SPD; piuttosto, Stöckl si limitava a evidenziare l’immoralità e il carattere d’opposizione all’ordine divino di una dottrina, il socialismo appunto, partorita dalla *rivoluzione* anticristiana. Il sacerdote bavarese apriva il primo dei propri contributi su «Der Katholik» individuando il tratto saliente del socialismo nella sua natura atea, tratto che avrebbe rappresentato una tara ereditaria del liberalismo: ci si rifaceva in pratica al classico *topos* della paternità liberale dell’ideologia socialista. Per Stöckl, l’ateismo di quest’ultima implicava peraltro che alla formula socialdemocratica *Religion ist Privatsache* dovesse attribuirsi «nur ei[n] taktische[r] Werth»³⁷¹: essa sarebbe servita a illudere i credenti su una possibile conciliabilità del socialismo con la religione cristiana, dunque a favorire la propaganda di partito; un vero cattolico, tuttavia, non avrebbe potuto schierarsi in alcun modo con chi negava l’idea di Dio. Altrettanto inaccettabile sarebbe stata la negazione socialista dell’idea di morale: ponendosi sul piano del materialismo – così argomentava il sacerdote –, rigettando quindi l’esistenza del libero arbitrio e di un’eventuale ricompensa dopo la morte, il socialismo minava la possibilità di precisi doveri morali per l’uomo; ciò che rimaneva era la sola «Emancipation des Fleisches», la liberalizzazione di ogni passione, l’assoluta e legittimata immoralità³⁷².

Obiettivo della società socialista, a detta di Stöckl, era appunto quello di generalizzare (*verallgemeinern*) il godimento dei beni terreni con la creazione di un ordine dove «ist die Association alles und das Individuum hat nur eine Bedeutung, insofern es zur Association gehört und ihr dient»³⁷³: in altre parole, lo Stato avrebbe riassunto in sé ogni lato della vita sociale ed economica, annullando l’individuo e configurandosi come un grande «Zuchthause»³⁷⁴ in cui la burocrazia statale era in grado di sorvegliare tutto e tutti. Eguaglianza e libertà, insomma, non apparivano conciliabili: un tema già incontrato in precedenza tanto in ambito tedesco che italiano³⁷⁵. Basandosi sull’insegnamento di San Tommaso, Stöckl sosteneva inoltre che lo *Zunkunftsstaat* socialista non potesse essere foriero di

nominato *Domkapitular* e riprese la cattedra di filosofia alla locale *bischöfliche Akademie*. Su di lui (molto attivo, peraltro, nell’opera di diffusione del neotomismo in Germania) si veda la voce di J. Franke in K. Bosl (a cura di), *Bosls bayerische Biographie*, Regensburg, Pustet, 1983, p. 757.

³⁷¹ A. Stöckl, *Die socialistische Doctrin. Ihre Grundlagen, ihr Inhalt, ihre Verheißungen: I*, in «Der Katholik», 1895, 3. Folge, vol. XII, quad. II, p. 123.

³⁷² *Ibi*, p. 128.

³⁷³ A. Stöckl, *Die socialistische Doctrin. Ihre Grundlagen, ihr Inhalt, ihre Verheißungen: II*, in «Der Katholik», 1895, 3. Folge, vol. XII, quad. III, p. 239.

³⁷⁴ Id., *Die socialistische Doctrin. Ihre Grundlagen, ihr Inhalt, ihre Verheißungen, III (Schluss)*, *ibi*, 1895, 3. Folge, vol. XII, quad. IV, p. 364.

³⁷⁵ Col senno di poi, è impossibile non notare come su questo punto, al pari che su altri, la *Sozialismuskritik* cattolica di fine Ottocento risultasse per certi versi profetica, quasi prefigurando i tratti della futura società comunista in Unione Sovietica: al riguardo sarebbe interessante poter disporre di studi per comprendere se e come la *Sozialismuskritik* successiva – appunto quella sviluppata al cospetto dei primi passi del socialismo reale in Russia – abbia attinto al bagaglio elaborato nel periodo precedente.

benessere materiale ma solo di miseria, giacché in un ordine non più fondato sulla proprietà privata lo stimolo a dedicarsi al lavoro sarebbe venuto meno: sparito l'incentivo offerto dalla possibilità di godere dei frutti del proprio sudore e rimasta soltanto la costrizione imposta dallo Stato-padrone, la produttività avrebbe conosciuto un crollo complessivo, portando a un conseguente generalizzarsi della povertà. Pure in questo caso si ha a che fare con un'argomentazione già riscontrata nella pubblicistica italiana: la conseguenza non solo di una circolazione internazionale degli scritti, ma anche e soprattutto del comune riferimento costituito dal magistero della Chiesa e dalla filosofia neoscolastica (nello specifico, dalla dottrina dell'Aquinate sulla proprietà privata).

Sempre il prisma neotomista conduceva Stöckl a individuare un fondamentale errore del socialismo nella sua eziologia dei mali sociali: l'aspirazione socialdemocratica a giungere a un essere umano "superiore" nel futuro *Zukunftsstaat*, alieno da ogni intemperanza e dal commettere crimini, si sarebbe rivelata illusoria in quanto «Laster und Verbrechen ha[tt]en ihren Grund nicht in den äußeren sozialen und wirtschaftlichen Verhältnissen: die Quelle beider [waren] die Leidenschaften und die Gewissenlosigkeit der Menschen»³⁷⁶. Partendo da premesse errate (quale l'assenza del libero arbitrio), il socialismo avrebbe attribuito un'origine *esterna* alle colpe degli individui, tralasciando invece il fattore *interno*, ossia le imperfezioni della natura umana: appunto in questa errata impostazione Stöckl rintracciava l'origine dell'accusa socialista alla struttura economica della società e del proposito di modificarla radicalmente, in un senso che però avrebbe rappresentato «die vollständige Zerstörung aller menschenwürdiger Ordnung»³⁷⁷. Dopo aver articolato in questo modo le ragioni della propria critica, il sacerdote concludeva quindi la sua indagine sulla *socialistische Doctrin* attingendo alla tradizionale ideologia di cristianità e indicando il rimedio alla minaccia del socialismo nel ritorno ai principi del cattolicesimo: indipendentemente dall'essere a nord o a sud delle Alpi, dal tono delle riflessioni e dal livello di conoscenza del socialismo moderno, la panacea proposta era sempre la medesima.

* * *

L'intento apologetico appena visto in Stöckl caratterizzava nel complesso anche gli «Historisch-politische Blätter», voce prestigiosa della Germania cattolica³⁷⁸.

³⁷⁶ A. Stöckl, *Die socialistische Doctrin. Ihre Grundlagen, ihr Inhalt, ihre Verheißungen, III (Schluss)*, cit., p. 368.

³⁷⁷ *Ibi*, p. 371.

³⁷⁸ Gli «Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland» (anche noti come *gelbe Hefte* per il colore della loro copertina) furono fondati a München nel 1838 dai giuristi Carl Ernst Jarcke e Georg Phillips, con la collaborazione di Joseph Görres e di suo figlio Guido. Nel 1852 la direzione del periodico – quindicinale – fu affidata a Joseph Edmund Jörg (1819-1901), il quale l'avrebbe tenuta per quasi mezzo secolo: con lui, gli «Historisch-politische Blätter» divennero la voce più autorevole del cattolicesimo sociale tedesco fra anni Cinquanta e Settanta, e in seguito un importante veicolo della protesta cattolica contro il *Kulturkampf*. Le pubblicazioni sarebbero cessate nel 1923. In merito si veda D. Albrecht, B. Weber, *Die Mitarbeiter der Historisch-politischen Blätter für das katholische Deutschland 1838-1923. Ein Verzeichnis*, Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1990 (con informazioni biografiche sugli autori dei contributi apparsi sulla rivista); F.J.

Nel loro caso l'attenzione per il socialismo non fu un portato di fine secolo, dal momento che già negli anni Sessanta la rivista diretta da Joseph Jörg aveva mostrato un certo interesse per il movimento di Lassalle, rifiutandone i principi ma intravedendovi al contempo un potenziale alleato nella lotta al liberalismo: la sua era stata dunque una posizione per molti versi analoga a quella assunta nello stesso periodo da Ketteler, di lì a poco influenzato probabilmente dagli stessi «Historisch-politische Blätter» nel riconoscere nel socialismo il frutto e la continuazione dei principi liberali³⁷⁹. La polemica contro lo Stato figlio di quei principi avrebbe ovviamente dominato le pagine del periodico durante il *Kulturkampf*: ciò che sorprende è che tale polemica fosse ancora accesa negli ultimi anni dell'Ottocento, quando ormai i cattolici di Germania cercavano di rimuovere da sé l'etichetta di cittadini di seconda classe e d'inserirsi a pieno titolo nella vita pubblica del paese³⁸⁰. Sul finire del secolo, dunque, i contributi dedicati dai *gelbe Hefte* al socialismo si configurarono da un lato come uno strumento per attaccare il *Neustaat* liberale, dall'altro come un espediente da usare nella *querelle* confessionale in corso con la maggioranza protestante, identificata proprio con il *Reich* del 1871. Nella definizione di tale atteggiamento giocò un ruolo importante la personale biografia del vecchio direttore degli «Historisch-politische Blätter»: la sua scomparsa, nel 1901, segnò non a caso una cesura nella vita del periodico³⁸¹.

Già all'inizio del 1891, due contributi non firmati (ma del medesimo autore) precisavano la posizione degli «Historisch-politische Blätter» di fronte alla Socialdemocrazia e al *Neustaat*: la battaglia della rivista contro il socialismo era descritta come una battaglia per la società cristiana, quando invece liberali e conservatori si sarebbero contrapposti ai “rossi” «für den modernen Staat, wie er sich unter dem Einfluss der “deutschen Reformation” und der französischen Revolution ausgestaltet hat[te]»³⁸². Proprio lo Stato figlio del liberalismo avrebbe condiviso con la SPD la stessa «Grundanschauung: den Zwang, mittelst dessen alle Lebensäußerungen verstaatlicht werden soll[t]en»³⁸³, così che solo nella Chiesa sarebbe stata da sperarsi una risposta efficace al socialismo, a patto però che essa fosse libera da ogni sorta di condizionamento e di vincolo: «Der erfolgreichste Kampf gegen die Socialdemokratie», insomma, aveva quale preconditione «die

Stegmann, *Von der ständischen Sozialreform zur staatlichen Sozialpolitik. Der Beitrag der “Historisch-Politischen Blätter” zur Lösung der sozialen Frage*, München/Wien, Günter Olzog Verlag, 1965 (con considerazioni sull'antisocialismo espresso dal periodico fra anni Sessanta e Ottanta del XIX secolo alle pp. 91-114).

³⁷⁹ Cfr. F.J. Stegmann, *Von der ständischen Sozialreform zur staatlichen Sozialpolitik*, cit., pp. 108-109.

³⁸⁰ A proposito di tale questione si veda M. Baumeister, *Parität und katholische Inferiorität. Untersuchungen zur Stellung des Katholizismus im Deutschen Kaiserreich*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1987.

³⁸¹ A Jörg è da far risalire anche la diffidenza degli «Historisch-politische Blätter» per ogni forma di *Staatsintervention* in campo sociale, perfino dopo la pubblicazione dell'enciclica *Rerum novarum*: un orientamento a quel punto ormai in contrasto con la direzione presa dalla maggior parte del cattolicesimo tedesco, e che portò la rivista a cadere in una sorta d'isolamento (cfr. F.J. Stegmann, *Von der ständischen Sozialreform zur staatlichen Sozialpolitik*, cit., pp. 173-174).

³⁸² *Die Katholiken und die Socialdemokratie von der Kehrseite (Zuschrift)*, in «Historisch-politische Blätter», 1891, vol. CVII, p. 75.

³⁸³ *Ibi*, p. 76.

Wegräumung aller altern und jüngeren Culturkampf-Gesetze, die Beseitigung aller die Kirche einengenden Schranken»³⁸⁴. Lo spettro socialista diveniva così il pretesto per rivendicare l'abrogazione delle leggi limitative della libertà della Chiesa ancora in vigore, soprattutto nel campo dell'insegnamento scolastico: la scuola plasmata dai provvedimenti del *Kulturkampf*, in cui l'influsso della religione, a differenza che in passato, era escluso o comunque fortemente ridotto, avrebbe infatti favorito la SPD creando le condizioni per un moltiplicarsi dei suoi sostenitori³⁸⁵. In virtù di questo "aiuto" fornito alla Socialdemocrazia, e più in generale dell'affinità fra il *Neustaat* liberale e un eventuale «Zuchthausstaat» socialista³⁸⁶, l'anonimo autore dei due contributi concludeva quindi: «Wir kämpfen am wirksamsten gegen die Socialdemokratie, wenn wir den heutigen Polizeistaat angreifen, volle Freiheit für die Kirche mit ihren Schulen, Anstalten und Orden erstreben»³⁸⁷.

Combattere lo Stato moderno equivaleva dunque a combattere il socialismo, poiché l'uno favoriva i piani dell'altro: il medesimo concetto sarebbe stato espresso da altri collaboratori dei *gelbe Hefte* negli anni a seguire. Nel 1894, ad esempio, Sigismund Waitz³⁸⁸ accusava il liberalismo «der Socialdemokratie in die Hände [zu] arbeiten»³⁸⁹ con il promuovere un modello di matrimonio diverso da quello religioso: l'accusa era alla *Zivilehe* introdotta in Prussia nel 1874 e nel resto della Germania un anno più tardi. A farsi latore della polemica contro lo Stato liberale fu però soprattutto Hermann Nikolaus Kuhn, corrispondente parigino della rivista³⁹⁰: sempre nel 1894, egli riaffermava l'idea che «der Neustaat [war] im Grunde Eines Sinnes mit dem socialdemokratischen Zukunftsstaat», in quanto entrambi si fondavano sul principio della «Staatsallmacht»³⁹¹. Anche Kuhn era dell'avviso che l'autorità responsabile del *Kulturkampf* avesse alimentato la crescita del socialismo anziché frenarla, soprattutto tramite la *staatliche Zwangsschule*, definita da lui come «Brutstätte der Socialdemokratie»³⁹². Su quest'ultimo aspetto il corrispondente degli «Historisch-politische Blätter» sarebbe tornato nel 1896, inserendosi peraltro nell'ambito della polemica confessionale: a suo parere, il socialismo aveva conosciuto i progressi più significativi in quelle zone del *Reich* dove la "moderna" scuola pubblica s'era meglio radicata, ovvero in territori a

³⁸⁴ *Ibi*, p. 80.

³⁸⁵ «Die Socialdemokraten wissen eben aus Erfahrung, dass die Staatsschule an sich, ganz abgesehen von der darin herrschenden Lehre, für sie arbeitet» (*Der Kampf gegen die Socialdemokratie. Vom Verfasser der Zuschrift vom 1. Januar noch einmal*, in «Historisch-politische Blätter», 1891, vol. CVII, p. 447).

³⁸⁶ *Ibi*, p. 443. Si veda in merito anche un altro contributo apparso sulla rivista, ossia S. Stillger, *Gegenwarts- und Zukunftsstaat. Eine Stimme vom Lande*, *ibi*, 1893, vol. CXI, pp. 662-668.

³⁸⁷ *Ibi*, p. 451.

³⁸⁸ Sigismund Waitz (1864-1941), sacerdote, era professore di teologia a Brixen (Bressanone), Diocesi di cui nel 1913 sarebbe divenuto Vescovo ausiliare. Cfr. D. Albrecht, B. Weber, *Die Mitarbeiter der Historisch-politischen Blätter*, cit., p. 122.

³⁸⁹ S. Waitz, *Socialismus und Frauenfrage*, in «Historisch-politische Blätter», 1894, vol. CXIV, p. 686.

³⁹⁰ Kuhn (1834-1905) era insegnante e pubblicista proprio a Parigi. Cfr. D. Albrecht, B. Weber, *Die Mitarbeiter der Historisch-politischen Blätter*, cit., p. 97.

³⁹¹ H.N. Kuhn, *Vom Berliner Bierkrieg zum "Zukunftsstaat"*. *Correspondenz von auswärts*, in «Historisch-politische Blätter», 1894, vol. CXIV, p. 125.

³⁹² *Ibi*, p. 127.

maggioranza protestante come la Prussia; la Germania cattolica avrebbe mostrato invece una superiore capacità di resistenza alla Socialdemocrazia, dal momento che l'azione dello Stato e delle sue istituzioni non era ancora riuscita a fiaccare «ihr christliches Bewußtsein»³⁹³. La conclusione di questo intervento di Kuhn rientrava perfettamente nella linea portata avanti dalla rivista, ossia agitare il pericolo “rosso” al fine di criticare l'autorità statale e quindi esigere la cancellazione delle vestigia del *Kulturkampf*: «Erste Bedingung zur Bekämpfung der Socialdemokratie bleibt vollständige Freiheit für die Lehr- und Liebesthätigkeit der Kirche»³⁹⁴.

L'accento di Kuhn alla diversa fortuna della SPD in aree cattoliche e protestanti è rivelatorio di un altro filone della *Sozialismuskritik* espressa dagli «Historisch-politische Blätter», quello che appunto vedeva l'argomento socialismo utilizzato nella diatriba confessionale in corso in Germania. Gli anni fra Otto e Novecento si caratterizzarono per un clima di forte tensione fra le due maggiori confessioni cristiane, i cui prodromi si erano avuti già nella prima metà del XIX secolo: in proposito Olaf Blaschke ha parlato di un «zweites konfessionelles Zeitalter» per distinguerlo dall'epoca della Riforma e Controriforma³⁹⁵. La fondazione dell'*Evangelischer Bund* (1886), col suo richiamo allo spirito del *Kulturkampf*³⁹⁶, contribuì certo a inasprire i rapporti: sullo sfondo, tuttavia, la polemica traeva alimento dalla matrice protestante del giovane Stato tedesco e dall'atteggiamento assunto verso di esso dalla minoranza cattolica, che ancora a fine secolo sembrava lontana dall'aver conseguito un'effettiva parità nella vita culturale, sociale e politica del paese; nell'ambito della *querelle* confessionale, di conseguenza, i cattolici di Germania si trovarono a lungo costretti a stare sulla difensiva, o meglio ad attaccare per difendersi.

Fu questa l'operazione condotta nel 1895 da Paul Majunke³⁹⁷, proprio sui *gelbe Hefte*. La sua critica si posò su alcuni giovani pastori protestanti, in primis Friedrich Naumann e Paul Göhre³⁹⁸, interessati alla questione sociale e intenti a

³⁹³ H.N. Kuhn, *Nothlage der Landwirtschaft und Bekämpfung der Socialdemokratie (Zuschrift)*, in «Historisch-politische Blätter», 1896, vol. CXVII, p. 122. Cfr. anche Id., *Vereinswesen zur Erhaltung und Verbreitung des Glaubens*, *ibi*, 1895, vol. CXV, pp. 673-674.

³⁹⁴ *Ibi*, p. 134.

³⁹⁵ Cfr. O. Blaschke, *Der “Dämon des Konfessionalismus”. Einführende Überlegungen*, in Id. (a cura di), *Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970: ein zweites konfessionelles Zeitalter*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2002, pp. 13-69.

³⁹⁶ Si veda al riguardo W. Fleischmann-Bisten, H. Grote, *Protestanten auf dem Wege. Geschichte des Evangelischen Bundes*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986; A. Müller-Dreier, *Konfession in Politik, Gesellschaft und Kultur des Kaiserreichs. Der Evangelische Bund 1886-1914*, Gütersloh, Chr. Kaiser, 1998. A fine Ottocento, si noti, il *Bund* diede il proprio appoggio convinto all'austriaca *Los-von-Rom-Bewegung*, impegnata nel promuovere le conversioni dalla fede cattolica a quella evangelica.

³⁹⁷ Paul Majunke (1842-1899) fu sacerdote, giornalista e politico. Consacrato nel 1867, nel 1870 fu assunto nella redazione della «Kölnischer Volkszeitung», dove rimase solo pochi mesi, passando quindi alla berlinese «Germania»: qui s'impegnò nella polemica contro lo Stato liberale durante il *Kulturkampf*. Fra anni Settanta e Ottanta svolse attività politica per il *Zentrum*. Nel 1884, ormai lontano dalla scena pubblica, fu nominato parroco di Hochkirch in Slesia, dove sarebbe rimasto fino alla morte. Si veda la voce relativa in *Neue Deutsche Biographie*, vol. XV, cit., 1987, p. 719.

³⁹⁸ Friedrich Naumann (1860-1919) era stato inizialmente vicino al movimento *christlich-sozial* di Adolf Stoecker: allontanatosene, nel 1896 avrebbe fondato il *Nationalsozialer Verein*, orientato a un liberalismo aperto ai temi sociali e alla ricerca di un dialogo con il socialismo. Nel 1907 sarebbe divenuto deputato al *Reichstag* per la *Freisinnige Vereinigung*. Sulla sua figura rimando a I.

ricercare un dialogo con la Socialdemocrazia: di qui l'accusa rivolta loro di predicare il *Klassenhass* fra i lavoratori e «auf eine Stärkung der Socialdemokratie mit vollem Bewußtsein hin[zu]arbeiten»³⁹⁹. La ragione di tali contatti appariva piuttosto evidente a Majunke, quasi di natura *psicologica*: mossi dalla volontà di fare qualcosa per gli operai, questi giovani sacerdoti avrebbero cercato dei riferimenti per l'azione in campo sociale, non trovandoli tuttavia nel protestantesimo; ecco dunque il loro scivolare verso i contenuti del socialismo, al fondo determinato anche dalla «innere Verwandtschaft» fra la Socialdemocrazia e la dottrina di Lutero⁴⁰⁰. Siffatto pericolo, sempre a detta dell'autore, non era invece da ipotizzarsi per il clero cattolico, avente alle spalle un *corpus* di riflessioni sulla questione sociale che poggiava «auf einer festen Basis in Dogma und Moral der Kirche»⁴⁰¹. L'intervento di Majunke era condizionato dal suo fine polemico: nel complesso, infatti, le Chiese protestanti tedesche ebbero tradizionalmente un atteggiamento di rifiuto verso il socialismo⁴⁰²; il gruppo vicino a Naumann alla fine del secolo, e prima ancora il pastore Rudolf Todt negli anni Settanta⁴⁰³, entrambi inclini a ricercare possibili punti di confronto con la SPD, rappresentarono in questo senso delle eccezioni. Majunke coglieva però nel segno alludendo a un'inferiorità protestante nell'attenzione per la questione sociale, ambito in cui i cattolici erano effettivamente più progrediti. Fra gli evangelici, il primo tentativo degno di nota di migliorare le condizioni degli operai era stato quello del pastore Adolf Stoecker⁴⁰⁴, con la fondazione a Berlino nel 1878 di una *Christlich-soziale Arbeiterpartei*: si trattava di un sodalizio dal chiaro carattere patriottico e antisocialista (la SPD era definita «unpraktisch, unchristlich und unpatriotisch» nel suo programma⁴⁰⁵) che tuttavia non ottenne il successo sperato da Stoecker, tanto che questo in seguito si sarebbe spostato su posizioni più conservatrici abbracciando peraltro un violento antisemitismo. Con il 1890 sembrò aprirsi quindi una stagione di rinnovato interesse sociale fra i protestanti, fatto testimoniato dalla fondazione dell'*Evangelisch-sozialer Kongress*: nell'aprile di quell'anno, inoltre,

Engel, *Gottesverständnis und sozialpolitisches Handeln. Eine Untersuchung zu Friedrich Naumann*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1972; R. vom Bruch (a cura di), *Friedrich Naumann in seiner Zeit*, Berlin/New York, De Gruyter, 2000. Paul Göhre (1864-1928), inizialmente vicino a Naumann, avrebbe aderito pubblicamente alla SPD nel 1900.

³⁹⁹ P. Majunke, *Die socialdemokratischen Prediger*, in «Historisch-politische Blätter», 1895, vol. CXVI, p. 777.

⁴⁰⁰ *Ibi*, p. 779.

⁴⁰¹ *Ibidem*.

⁴⁰² Cfr. G. Brakelmann, *Kirche (protestantische) und Sozialismus*, in T. Meyer et al. (a cura di), *Lexikon des Sozialismus*, Köln, Bund-Verlag, 1986, pp. 300-302.

⁴⁰³ Rudolf Todt (1837-1887) cercò d'individuare nel socialismo eventuali elementi ricevibili dall'etica protestante, rifiutandone però la *Weltanschauung* atea e materialista. Espressione principale di questo tentativo fu il libro *Der radikale deutsche Sozialismus und die christliche Gesellschaft*, edito nel 1877. Cfr. G. Brakelmann, *Die soziale Frage des 19. Jahrhunderts*, Teil II: *Die evangelisch-soziale und die katholisch-soziale Bewegung*, Witten, Luther-Verlag, 1962, pp. 46-58.

⁴⁰⁴ Su Stoecker (1835-1909), figura fondamentale del protestantesimo sociale tedesco, rimando a Id., *Adolf Stoecker als Antisemit*, Teil I: *Leben und Wirken Adolf Stoeckers im Kontext seiner Zeit*; Teil II: *Texte des Parteipolitikers und des Kirchenmannes*, Waltrop, Spenner, 2004.

⁴⁰⁵ Id., *Die soziale Frage des 19. Jahrhunderts*, Teil II: *Die evangelisch-soziale und die katholisch-soziale Bewegung*, cit., p. 63.

un decreto della massima autorità della Chiesa prussiana, l'*Evangelischer Oberkirchenrat* (EOK), invitò il clero protestante a impegnarsi attivamente in campo sociale e politico⁴⁰⁶. Era un'apertura senza precedenti, ben presto imitata da altre Chiese territoriali tedesche, che tuttavia si sarebbe rivelata effimera. Già nel 1895, infatti, l'EOK ritornò sui propri passi dissuadendo i pastori dall'entrare in questioni non inerenti al magistero loro affidato: quest'ultima disposizione avrebbe mantenuto la propria validità ancora a inizio Novecento, marcando una profonda differenza fra il clero evangelico e quello cattolico⁴⁰⁷.

Nella polemica degli «Historisch-politische Blätter» con il mondo protestante, la Socialdemocrazia era chiamata in causa anche in relazione al voto politico. Dopo le elezioni del giugno 1898 (in cui la SPD ottenne il 27,2% dei consensi) Majunke pubblicò tre interventi dal titolo *Das Anwachsen der Socialdemokratie*, dove puntava a dimostrare il rapporto diretto fra confessione religiosa e voto "rosso": se quest'ultimo aveva caratterizzato quasi esclusivamente le zone a maggioranza evangelica⁴⁰⁸, ciò a suo parere non poteva dirsi un caso, bensì apparteneva «zu den Früchten der "Reformation"»⁴⁰⁹. La conseguenza deducibile da siffatto quadro era che la battaglia contro il socialismo doveva necessariamente fondarsi sulla Germania cattolica, l'unica capace di resistere compatta all'avanzata della SPD potendo contare fra l'altro su una dottrina sociale ben definita. A tal fine, però, occorreva che lo Stato non ostacolasse l'opera della Chiesa:

Die Socialdemokraten wissen diese Tatsache zu würdigen. Vor einem einzigen katholischen Kaplan haben sie mehr Respekt, als vor einer Versammlung voller Stöcker [*sic!*]. [...] Zum Mindesten wird sich jeder sagen müssen: Durch Hintenansetzung oder gar durch Befehdung des Katholicismus wird Deutschland nicht regeneriert!⁴¹⁰

L'argomentazione di Majunke sarebbe stata ripresa a un anno di distanza da Theodor Wacker, in un contributo che fin dal titolo diceva tutto: *Die socialdemokratische Gefahr im akatholischen Deutschland sehr groß, im katholischen sehr klein*⁴¹¹: l'intento era sempre quello di mostrare una correlazione

⁴⁰⁶ Cfr. Id., *Kirche, soziale Frage und Sozialismus. Kirchenleitungen und Synoden über soziale Frage und Sozialismus 1871-1914*, vol. I, Gütersloh, Verlagshaus Gerd Mohn, 1977, pp. 27-29.

⁴⁰⁷ Cfr. E.I. Kouri, *Der deutsche Protestantismus und die soziale Frage 1870-1919*, Berlin/New York, De Gruyter, 1984, p. 155. L'importanza del decreto del 1895 è legata al fatto che fosse emanato, come detto, dall'autorità a capo della più grande Chiesa territoriale di Germania: una Chiesa che per la propria dimensione e per i propri numeri era in grado d'influire anche sulle scelte delle Chiese minori.

⁴⁰⁸ In effetti, come affermato da Gerhard A. Ritter, il tipico elettore socialista era «der deutsche relativ junge protestantische, in der Stadt lebende Arbeiter mit einer Erwerbstätigkeit in Industrie oder Handwerk» (G.A. Ritter, *Arbeiter, Arbeiterbewegung und soziale Ideen in Deutschland*, cit., p. 209. Il corsivo è mio).

⁴⁰⁹ P. Majunke, *Das Anwachsen der Socialdemokratie*, in «Historisch-politische Blätter», 1898, vol. CXXII, p. 86. Segnalo come nella terza parte del proprio intervento Majunke citasse l'opera più nota di Auguste Nicolas nella traduzione tedesca del 1853 (*Über das Verhältnis des Protestantismus und sämtlicher Häresien zu dem Socialismus*): cfr. *Das Anwachsen der Socialdemokratie noch einmal, ibi*, p. 467.

⁴¹⁰ Id., *Das Anwachsen der Socialdemokratie (II)*, *ibi*, 1898, vol. CXXII, p. 209. Si noti l'allusione polemica a Stoecker, preso come emblema dell'azione protestante in campo sociale.

⁴¹¹ T. Wacker, *Die socialdemokratische Gefahr im akatholischen Deutschland sehr groß, im katholischen sehr klein*, in «Historisch-politische Blätter», 1899, vol. CXXIII, pp. 168-190. Wacker

fra protestantesimo e socialismo, e per questa via – come già tramite l’attacco al *Neustaat* – rivendicare la piena libertà d’azione per la Chiesa Cattolica tedesca. Con il nuovo secolo, questo nesso polemico tra voto “rosso” e confessione evangelica non sarebbe scomparso: ancora nel 1912, ad esempio, il teologo Otto Eitner avrebbe rilevato la sproporzione dei consensi socialdemocratici fra i *Wahlkreise* a maggioranza cattolica e quelli a maggioranza protestante⁴¹². A quest’altezza, tuttavia, il fine dell’argomentazione appariva assai diverso dal passato: addurre la maggiore resistenza del cattolicesimo all’avanzata socialista si configurava ora come una via di autolegittimazione dei cattolici tedeschi all’interno del nuovo Stato, come un modo per evidenziare il loro ruolo nella difesa di Trono e Altare e dunque il loro diritto a essere considerati cittadini a tutti gli effetti, al pari degli evangelici: per la rivista si trattava di un cambiamento importante rispetto a pochi anni prima, espressione di uno sforzo che all’epoca era comune a tutta la Germania cattolica, intenta appunto a presentare sé stessa come l’unico *Bollwerk* in grado di evitare il trionfo della Socialdemocrazia, e quindi di salvare la nazione dal baratro.

4. *L’apice della riflessione: Heinrich Pesch e Giuseppe Toniolo*

Nell’esporre sin qui i tratti dell’antisocialismo teorico del cattolicesimo italiano e tedesco ho tralasciato deliberatamente le riflessioni di Giuseppe Toniolo e di padre Heinrich Pesch, che nei rispettivi paesi rappresentarono l’apice della *Sozialismuskritik* cattolica anteriore al 1914. Scrivendo a cavallo fra i due secoli sulla sua «Rivista internazionale», il professore dell’Università di Pisa cercò di dare una veste scientifica all’antisocialismo del cattolicesimo intransigente della penisola; Pesch, per parte sua, dedicò un intero decennio, per lo più trascorso a Mainz come *Spiritual* del locale Seminario, alla confutazione del marxismo della SPD: in proposito Walter Friedberger ha scritto che «es gibt in der katholischen Sozialliteratur vor 1914 keine Darstellung und Kritik des wissenschaftlichen Sozialismus vom gleichen Rang»⁴¹³.

Le analisi di Toniolo e di Pesch sono indicative, al fondo, della natura della *Sozialismuskritik* propria dei cattolicesimi cui essi afferivano: se è vero, infatti, che il tono complessivo delle loro riflessioni derivava da riferimenti comuni a entrambi, ossia il magistero della Chiesa e l’influsso del neotomismo, altrettanto innegabile è il ruolo giocato dalle vicende e dalle caratteristiche dei singoli contesti nazionali nel determinare certe peculiarità dell’antisocialismo da loro espresso.

(1845-1921), parroco di Freiburg-Zähringen, era una delle figure di spicco del *Zentrum* in Baden e strenuo sostenitore del carattere non confessionale del partito (cfr. D. Albrecht, B. Weber, *Die Mitarbeiter der Historisch-politischen Blätter*, cit., p. 122). Il suo interesse per gli sviluppi elettorali della SPD avrebbe portato nel 1903 alla pubblicazione di *Entwicklung der Sozialdemokratie in den zehn ersten Reichstagswahlen (1871-1898)* (Freiburg i.B., Herder).

⁴¹² Cfr. O. Eitner, *Die Stärke der Protestanten und Katholiken in den einzelnen Reichstagswahlkreisen und die Sozialdemokratie*, in «Historisch-politische Blätter», 1912, vol. CIL, pp. 687-693.

⁴¹³ W. Friedberger, *Die Geschichte der Sozialismuskritik*, cit., p. 150.

Considerare a parte le figure di Pesch e di Toniolo si rivela utile, allora, proprio per rendere immediatamente evidenti alcune similarità e differenze fra i due casi qui presi in esame: al contempo, quest'operazione permetterà d'individuare una qualche influenza della critica tedesca in ambito italiano, esemplificata dal debito di Toniolo nei confronti della letteratura germanofona e soprattutto delle opere dello stesso Pesch, che nello studio del socialismo anticipò il professore di alcuni anni. Dapprima, quindi, converrà rivolgersi al profilo del gesuita⁴¹⁴.

a) *Heinrich Pesch SJ: fra San Tommaso e Karl Marx*

Heinrich Pesch⁴¹⁵ nacque a Köln nel 1854, ultimo di sei fratelli. All'età di diciotto anni s'immatricolò all'Università di Bonn per compiere studi teologici, passando tuttavia alla Facoltà giuridica solo pochi mesi dopo, nel marzo 1873: fu qui che assistette alle lezioni di *Nationalökonomie* tenute da Erwin Nasse, all'epoca alla guida del *Verein für Socialpolitik*⁴¹⁶. Appena prima dell'esame finale previsto dal suo corso di studi, Pesch si risolse a entrare nella Compagnia di Gesù: era il gennaio 1876 quando cominciò il proprio periodo di noviziato nell'olandese Exaeten – in Germania vigeva infatti il *Jesuitengesetz*⁴¹⁷ –, conclusosi alla fine dell'anno successivo. Su questa scelta, il gesuita tedesco non avrebbe mai fornito spiegazioni: è comunque molto probabile che a influire su di lui fosse l'esempio del fratello maggiore Tilmann, noto filosofo neoscolastico e membro dell'ordine dal 1852⁴¹⁸. Dopo il triennio di studi filosofici (1879-1882) assolto sempre in Olanda,

⁴¹⁴ La *Sozialismuskritik* di Pesch non è stata oggetto di alcun contributo monografico: gli studi su di lui si sono concentrati soprattutto sulla sua elaborazione del principio del *Solidarismus* – di cui dirò in seguito –, mentre il Pesch conoscitore di Marx e critico del socialismo scientifico è rimasto per lo più nell'ombra: eccezioni parziali sono soltanto il più volte citato W. Friedberger, *Die Geschichte der Sozialismuskritik*, pp. 139-150, così come F. Dirsch, *Ansätze zur Neuinterpretation einer modernen Strömung der katholischen Sozialphilosophie*, cit., pp. 377-380, e F.H. Mueller, *Heinrich Pesch. Sein Leben und seine Lehre*, Köln, Bachem, 1980, pp. 165-167. Anche le riflessioni di Toniolo in materia di socialismo non hanno ricevuto molta attenzione: la storiografia italiana ha privilegiato la figura di Toniolo teorico del sistema corporativo, così che l'unico contributo che qui merita di essere citato è sostanzialmente quello di P. Pecorari, *Giuseppe Toniolo e il socialismo*, Bologna, Pàtron Editore, 1981.

⁴¹⁵ Per informazioni biografiche su Pesch rimando a T. Bohrmann, *Solidarität und Solidarismus bei Heinrich Pesch (1854-1926)*, in K. Hilpert, T. Bohrmann (a cura di), *Solidarische Gesellschaft. Christliche Sozialethik als Auftrag zur Weltgestaltung im Konkreten*, Regensburg, Pustet, 2006, pp. 13-27; F.H. Mueller, *Heinrich Pesch. Sein Leben und seine Lehre*, cit.; A. Rauscher, *Heinrich Pesch*, in J. Aretz, R. Morsey, A. Rauscher (a cura di), *Zeitgeschichte in Lebensbildern*, vol. III *Aus dem deutschen Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts*, Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1979, pp. 136-148; C. Ruhnu, *Der Katholizismus in der sozialen Bewährung. Die Einheit theologischen und sozialetischen Denkens im Werk Heinrich Peschs*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1980. Si vedano poi le voci in *Neue Deutsche Biographie*, vol. XX, cit., 2001, p. 209, e in *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, vol. VII, Herzberg, Bautz, 1994, pp. 236-247.

⁴¹⁶ All'associazione fondata nel 1872 sono legati soprattutto i nomi di Gustav Schmoller, Lujo Brentano e Adolf Wagner. Nella formazione di Pesch ebbe un ruolo importante proprio il pensiero di Wagner, cui nel 1871 era stato affibbiato l'appellativo di *Kathedersozialist* per via delle sue tesi sull'intervento statale in campo economico: in seguito, questa etichetta sarebbe stata estesa anche agli altri membri del *Verein für Socialpolitik*.

⁴¹⁷ Il *Jesuitengesetz* sarebbe stato definitivamente abolito solo nel 1917.

⁴¹⁸ Cfr. A. Rauscher, *Heinrich Pesch*, cit., p. 139.

nel collegio di Blijenbeek⁴¹⁹, il giovane gesuita fu inviato nella cittadina austriaca di Feldkirch come insegnante nel locale *Untergymnasium* “Stella Matutina”, dove sarebbe rimasto fino al 1884; passo successivo nella sua formazione fu quindi lo studio della teologia in Inghilterra, nel collegio di Ditton Hall: qui Pesch avrebbe vissuto per quattro anni, venendo consacrato sacerdote dal Vescovo di Liverpool nel dicembre 1887. Il periodo inglese coincise con l’acuirsi del suo interesse per i temi economici e sociali, alimentato dall’osservazione quotidiana delle condizioni degli operai di fabbrica; di ciò offre una testimonianza lo stesso Pesch, in un’autobiografia redatta in tarda età: «Gerade das Los der Arbeiterklasse in England, wie es mir im vorletzten Dezennium des verflossenen Jahrhunderts jeden Tag vor Augen stand, [...] hat in einer Weise auf mich eingewirkt, dass ich den Entschluss fasste, ganz besonders der Hebung des Arbeiters mein Leben zu widmen»⁴²⁰. Nel 1890 Pesch fece quindi ritorno a Exaeten, dove cominciò a collaborare con il fratello Tilmann all’interno della redazione delle «Stimmen aus Maria Laach»: proprio in quell’anno uscì il suo primo contributo per la rivista⁴²¹, cui molti altri sarebbero seguiti nel corso dei tre decenni successivi⁴²². È in questo periodo che si avviò la riflessione di padre Pesch sul socialismo: per il suo pieno sviluppo, tuttavia, si sarebbero rivelati decisivi gli anni seguenti, da lui trascorsi finalmente nella natia terra tedesca.

Il Vescovo di Mainz Paul Leopold Haffner, infatti, si prodigò per avere un gesuita quale direttore spirituale del proprio Seminario diocesano: in conseguenza di tale interesse, Pesch arrivò nella città renana alla fine del 1892, restandovi poi per otto anni. Secondo Clemens Ruhnau, «in mehrfacher Hinsicht waren die Mainzer Jahre für Pesch von großer Bedeutung»⁴²³: all’epoca egli poté entrare in contatto con le principali figure del cattolicesimo sociale tedesco – ad esempio August Pieper e Karl Trimborn: con Hitze vi era già da tempo un rapporto di stima e di amicizia⁴²⁴ –, partecipare alle attività promosse dal *Volksverein* e, non da ultimo, approfondire lo studio del pensiero di Ketteler. Negli anni trascorsi a Mainz, inoltre, Pesch si legò al clero locale e soprattutto a Haffner, che ne apprezzava le doti e l’attività come *Spiritual*⁴²⁵: non è un caso che il gesuita si

⁴¹⁹ Come già per Cathrein, anche per Pesch si rivelò fondamentale l’insegnamento filosofico di Theodor Meyer, con cui egli sarebbe rimasto in contatto per tutta la vita (cfr. F.H. Mueller, *Heinrich Pesch*, cit., p. 23). Fra i propri insegnanti, Heinrich ebbe anche il fratello Tilmann.

⁴²⁰ Citato in T. Bohrmann, *Solidarität und Solidarismus bei Heinrich Pesch*, cit., pp. 16-17.

⁴²¹ H. Pesch, *Soziale Gegensätze und deren Versöhnung*, in «Stimmen aus Maria Laach», 1890, vol. XXXIX, quad. III, pp. 270-281; quad. IV, pp. 352-374.

⁴²² Fra il 1890 e il 1918, Pesch avrebbe redatto in tutto 98 contributi (articoli e recensioni) per la rivista dei gesuiti tedeschi: cfr. F.H. Mueller, *Heinrich Pesch*, cit., p. 29.

⁴²³ C. Ruhnau, *Der Katholizismus in der sozialen Bewährung*, cit., p. 37.

⁴²⁴ August Pieper (1866-1942), sacerdote e teologo, fu alla guida del *Volksverein* dal 1892 al 1919; dal 1907 sarebbe stato deputato al Parlamento nazionale per il *Zentrum*: si veda la voce di T. Dahmen in *Neue Deutsche Biographie*, vol. XX, cit., 2001, pp. 425-426, e Id., *August Pieper: Ein katholischer Sozialpolitiker im Kaiserreich*, Lauf a.d. Pegnitz, Europaforum-Verlag, 2000. Anche Karl Trimborn fu tra le figure di riferimento del *Volksverein*: in merito rimando a C. Kuhl, *Carl Trimborn (1854-1921). Eine politische Biographie*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2011.

⁴²⁵ Nel 1905 Pesch avrebbe dedicato quella che è considerata la sua opera magna, il *Lehrbuch der Nationalökonomie*, proprio a Haffner – che lo aveva spinto «nach den Verhältnissen, Mitteln und Möglichkeiten [...] alle Kraft einzusetzen für das Werk der sozialen Reform» – e «dem hochwürdigen Klerus der Diözese Mainz», all’interno del quale egli aveva instaurato molti rapporti

risolvesse a lasciare la città solo a seguito della morte del Vescovo e dell'elezione del suo successore nella persona di Heinrich Brück⁴²⁶, all'inizio del 1900.

Di fatto, il periodo magontino coincise anche con l'elaborazione della *Sozialismuskritik* di Pesch: fra 1893 e 1900 furono pubblicati in due volumi i quaderni (*Hefte*) di *Liberalismus, Socialismus und christliche Gesellschaftsordnung*, opera che alla base aveva una serie di contributi apparsi sulle «Stimmen» fin dal 1891⁴²⁷. Proprio in questa «philosophische Soziologie» – la definizione è dello stesso Pesch⁴²⁸ –, che nel titolo riprendeva il «weltanschauliches Dreieck»⁴²⁹ affrescato da Ketteler durante il *Katholikentag* del 1871, si trova la più sistematica analisi del socialismo compiuta dal gesuita: il *Lehrbuch der Nationalökonomie*, edito fra 1905 e 1923, non avrebbe apportato in proposito aggiunte significative, rifacendosi piuttosto ai contenuti di LScG e soprattutto ai suoi *Hefte* 14-16, raccolti sotto il titolo di *Der moderne Socialismus*⁴³⁰.

A detta di Pesch, il socialismo – considerato nel senso di socialismo scientifico, ossia di marxismo – non andava ridotto a una mera dottrina economica: fin dalla prefazione a LScG del luglio 1893, quella fra liberalismo, socialismo e cristianesimo era presentata come una contrapposizione che travalicava l'ambito dell'economia per rivelarsi una contrapposizione fra *Weltanschauungen* separate da «eine unüberbrückbare Kluft»⁴³¹. Nello specifico, la *Weltanschauung* socialista, incarnatasi nella forma partito della SPD, derivava per lui dalla combinazione fra la dialettica hegeliana e il materialismo di Feuerbach, e proprio il materialismo in quest'accezione avrebbe costituito «die Grundlage der Weltanschauung des marxistischen Socialismus»⁴³²: il metodo di Hegel, in pratica, aveva dato il movimento a una materia non più concepita nel dualismo con lo spirito⁴³³. Per

d'amicizia (H. Pesch, *Lehrbuch der Nationalökonomie*, vol. I *Grundlegung*, Freiburg i.B., Herder, 1914 [2° ed.], p. VII [*Vorwort der ersten Auflage*]).

⁴²⁶ Su Brück, per decenni professore di storia della Chiesa nel Seminario magontino, si veda L. Lenhart, *Bischof Dr. Heinrich Brück (1831-1903)*, in «Archiv für mittelhessische Kirchengeschichte», anno XV, 1963, pp. 261-333.

⁴²⁷ H. Pesch, *Liberalismus, Socialismus und christliche Gesellschaftsordnung*, 2 voll., Freiburg i.B., Herder, 1893-1900. L'opera faceva parte della collana *Die soziale Frage beleuchtet durch die "Stimmen aus Maria Laach"*, di cui coincideva con gli *Hefte* 8-16. Da qui in poi vi farò riferimento con la sigla LScG.

⁴²⁸ Cfr. C. Ruhnau, *Der Katholizismus in der sozialen Bewährung*, cit., p. 38.

⁴²⁹ F. Dirsch, *Ansätze zur Neuinterpretation einer modernen Strömung der katholischen Sozialphilosophie*, cit., p. 315.

⁴³⁰ H. Pesch, *Liberalismus, Socialismus und christliche Gesellschaftsordnung*, Dritter Teil (Schluß) *Der moderne Socialismus (Hefte 14-16)*, Freiburg i.B., Herder, 1900. Anche Walter Friedberger ha notato come il *Lehrbuch* non introducesse innovazioni nella *Sozialismuskritik* di Pesch, e dunque che «eine Darstellung seiner Kritik kann sich auf den "Modernen Socialismus" beschränken» (W. Friedberger, *Die Geschichte der Sozialismuskritik*, cit., p. 140).

⁴³¹ Id., LScG, cit., *Heft* 8, p. VI.

⁴³² Id., LScG, *Der moderne Socialismus*, cit., p. 195. Pesch aveva affrontato l'argomento già nel 1891, scrivendo sulle «Stimmen»: a suo parere, il marxismo aveva distinto fra «das System und die Methode» di Hegel, prendendo soltanto la seconda, e sostituendo al sistema dell'idealismo il materialismo feuerbachiano (Id., *Die Philosophie des "wissenschaftlichen" Socialismus*, in «Stimmen aus Maria Laach», 1891, vol. XLI, quad. III, p. 250).

⁴³³ Su questo punto Pesch sarebbe ritornato nel *Lehrbuch* del 1905: «Feuerbach hatte den Geist beseitigt, allein er gab nicht die Bewegung. Hegels Dialektik aber bot die gewünschte Ergänzung» (Id., *Lehrbuch der Nationalökonomie*, cit., p. 331).

queste ragioni, confutare Marx avrebbe richiesto di comprendere analiticamente le sue teorie economiche, ma anche di servirsi di tutto l'apporto fornito dal pensiero neoscolastico: la filosofia era chiamata a giocare un ruolo per niente marginale.

Nell'ambito del conflitto tra *Weltanschauungen*, Pesch sottolineava a più riprese l'affinità sostanziale fra socialismo e liberalismo, rivelando il proprio debito verso Ketteler: il primo non avrebbe fatto altro che portare alle ultime conseguenze il secondo, estendendo l'idea dello *Staatsabsolutismus* alla sfera economico-sociale e meritandosi quindi l'appellativo di «Liberalismus des vierten Standes». Annientare il socialismo da solo, perciò, non sarebbe stato sufficiente: questo doveva perire assieme a quel liberalismo che ne conteneva le radici:

Wie bitter und scharf auch die Feindschaft der heutigen socialdemokratischen Partei gegenüber den liberalen Parteien sich äußern mag, der Socialismus als System ist identisch mit dem Liberalismus, ist nichts anderes als der Liberalismus consequent durchgeführt, der Liberalismus, wie er sich darstellt im Geiste des Proletariats, kurz, der Liberalismus des vierten Standes. Wer darum den Socialismus erfolgreich bekämpfen will, der richte seinen Angriff gegen den Liberalismus. Nicht in sich selbst, sondern nur in und mit dem Liberalismus wird der Socialismus endgiltig überwunden⁴³⁴.

Secondo padre Pesch, il liberalismo aveva forgiato molti dei principi fatti propri dal socialismo: entrambi si basavano su un'analisi errata della natura umana, che escludeva ogni fine diverso dall'«individuelle[r] Genuss, die materielle Befriedigung»⁴³⁵, ed entrambi si rifacevano a una concezione dello Stato agli antipodi da quella cristiana, per cui l'individuo finiva per essere del tutto subordinato alla collettività⁴³⁶. Alla società liberale, il gesuita imputava inoltre di aver avvantaggiato anche *praticamente* il socialismo, erigendo un sistema economico foriero dell'aumento del pauperismo e dell'odio di classe, destinato però a non durare: «Denn jede Pflanzung, die nicht vom himmlischen Vater gepflanzt wird, wird ausgerottet werden (Matt., 15,13)»⁴³⁷. Considerazioni analoghe erano state proprie già a Ketteler e a padre Cathrein: Pesch si poneva dunque in continuità con una tradizione ormai consolidata, che tuttavia non era solo quella della *Sozialismuskritik* tedesca. Più in generale, infatti, egli fondava la propria riflessione in LScG sul prisma della condanna cattolica della modernità, accogliendo il *topos* della genealogia degli errori accumulatisi sulle macerie della cristianità medievale: così, l'origine e lo sviluppo del socialismo sarebbero stati favoriti dall'«Antichristentum»⁴³⁸, cioè da un affievolirsi del pensiero e della vita cristiana nel corso dell'età moderna, dovuto al diffondersi di dottrine contrarie alla fede cattolica. «Schlimmer als alle Revolutionen wirken die revolutionären

⁴³⁴ Id., LScG, cit., *Heft* 8, pp. 26-27. Kettler era citato poche righe più avanti come pioniere dell'associazione logica fra liberalismo e socialismo.

⁴³⁵ *Ibi*, p. 25.

⁴³⁶ Pesch vedeva lo Stato come «ein unabweisbares Postulat der menschlichen Natur und darum zugleich als ein wesentlicher Theil der von Gott geforderten Weltordnung» – il riferimento esplicito era a San Tommaso –: lo Stato ideale avrebbe dovuto assumere un carattere *organico* garantendo all'individuo lo spazio per un autonomo sviluppo, e al contempo offrire il proprio sostegno alla Chiesa, ponendosi in un rapporto di «moralische Unterordnung» con essa (*ibi*, p. 51 e 81).

⁴³⁷ H. Pesch, LScG, cit., *Hefte* 10-11, p. 681.

⁴³⁸ Id., LScG, cit., *Heft* 8, p. 10.

Ideen»⁴³⁹: in Pesch (come in tutti gli autori finora incontrati) la lezione neotomista portava a concepire le vicende concrete in un rapporto di dipendenza dal piano dei principi. Rifacendosi alla tradizione del cattolicesimo ottocentesco, il padre gesuita attribuiva alla Riforma la responsabilità d'aver avviato il processo degenerativo terminato con il liberalismo e il socialismo, una responsabilità condivisa tuttavia dall'Umanesimo: quest'ultimo aveva infatti preferito la cultura pagana a quella cristiana, rifacendosi a un ideale di umanità sorto «inmitten des religiös und sittlich verkommenen, social und politisch verelendeten Heidentums»⁴⁴⁰; poggiando su tale ripresa dello spirito pagano, Lutero aveva quindi proclamato l'autonomia dell'uomo nell'approcciarsi alla parola di Dio, scuotendo dalle fondamenta l'autorità della Chiesa. La frattura intervenuta in questo modo nella *societas christiana* si era poi allargata nei secoli successivi, con la Riforma che aveva manifestato i propri effetti dapprima in Inghilterra e poi nella Francia della grande Rivoluzione del 1789, la quale tuttavia, a detta di Pesch, avrebbe costituito «nur eine neue Etappe, nicht der Endpunkt der 400jährigen Revolutionsperiode»⁴⁴¹: la plurisecolare stagione di sconvolgimento dell'ordine cristiano doveva trovare infatti il suo ultimo alfiere nel socialismo scientifico, curiosamente apparso nello stesso luogo in cui tutto aveva avuto inizio:

Jedenfalls bezeichnet der moderne Socialismus den Abschluss der 400jährigen Revolutionsperiode, weil er die denkbar letzten Consequenzen der revolutionären Ideen des Liberalismus zieht. Mit ihm endet jene Ideenwanderung, welche in Europa mehr Trümmer aufgehäuft, gewaltigere Umwälzungen hervorgerufen hat als einst die Völkerwanderung; und sie endet merkwürdigerweise wieder in demselben Lande, von dem sie ihren Ausgang genommen, wenigstens die ersten, mächtigern Impulse empfangen hat – in Deutschland⁴⁴².

* * *

Se l'impianto di fondo dell'analisi di Pesch era affatto tradizionale, con il gesuita pienamente informato al magistero della Chiesa e alla filosofia dell'Aquinate, la sua *Sozialismuskritik* si faceva però più “moderna” – relativamente al mondo cattolico – al momento di guardare in concreto al socialismo di fine secolo: un'operazione, questa, cui era dedicata soprattutto l'ultima parte di LScG, *Der moderne Socialismus*. Pesch riconosceva due *Hauptrichtungen* nel movimento socialista internazionale, ossia anarchismo e

⁴³⁹ *Ibi*, p. 13.

⁴⁴⁰ H. Pesch, LScG, *Der moderne Socialismus*, cit., p. 6. Pochi anni prima, anche Wilhelm Hohoff aveva lanciato il proprio anatema sul Rinascimento in termini ben più espliciti: «Die Renaissance [war] die Vorläuferin und Hauptquelle der sogenannten Reformation [...], der Protestantismus und der revolutionären Liberalismus [sind] nur die Helfershelfer des Humanismus [...], die das Werk der Zerstörung, welches die Renaissance begonnen, fortführten und vollendeten» (W. Hohoff, *Die Revolution seit dem sechzehnten Jahrhundert im Lichte der neuesten Forschung*, Freiburg i.B., Herder, 1887, p. 6).

⁴⁴¹ *Id.*, LScG, cit., *Heft* 8, p. 18.

⁴⁴² *Ibi*, pp. 21-22. Si noti come nel 1891 anche Jean Jaurès, una delle figure di spicco del socialismo francese, avesse parlato nella sua tesi di dottorato (*De primis socialismi germanici lineamentis apud Lutherum, Kant, Fichte et Hegel*) di un'origine e di un “carattere” precipuamente tedeschi del socialismo: cfr. J. Jaurès, *Primi lineamenti del socialismo in Germania in Lutero, Kant, Fichte e Hegel*, Napoli, Il Tripode, 1992.

socialdemocrazia: il primo aspirava a un ordine in cui l'individuo godesse d'autonomia illimitata, la seconda invece era orientata a negare la libertà del singolo per giungere alla società comunista, coincidente per il gesuita con «Despotismus, Tyrannei der schlimmsten Art, Knechtschaft und Klassenherrschaft»⁴⁴³. Le considerazioni di Pesch sull'anarchismo erano inedite, non essendo state precorse da alcun suo contributo sulle «Stimmen»: benché lo spazio dedicato all'argomento fosse piuttosto ristretto, l'apporto del gesuita si rivelava però significativo, in quanto andava a occuparsi di un ambito tradizionalmente trascurato – come visto in precedenza – dalla pubblicistica cattolica tedesca. L'essenza dell'anarchismo era da lui individuata nella pretesa di una «vollkommene Autoritätslosigkeit mit absoluter Autonomie des Individuums»⁴⁴⁴, ossia di una dissoluzione dello Stato con le sue leggi; Pesch si soffermava quindi sui profili dei principali teorici dell'anarchismo, partendo da Proudhon per arrivare infine al nichilista Netschajew, ritenuto l'ispiratore della sanguinaria «Propaganda der That» che all'epoca stava sconvolgendo l'Europa⁴⁴⁵. A suo modo di vedere, la dottrina anarchica avrebbe avuto due fonti all'origine: rapporti sociali ed economici sempre più insostenibili per un'ampia porzione della società, e soprattutto una scienza atea fondata su postulati erronei. Al fine di soffocare questi canali da cui l'anarchismo traeva il proprio alimento, Pesch invitava dunque ad attuare un serio piano di *Sozialreform* e a far ritorno ai principi sociali del Cristianesimo: il mero ricorso a mezzi repressivi contro i militanti anarchici si sarebbe rivelato inutile.

Lo *Spiritual* del Seminario di Mainz tentò pure di mettere a confronto anarchismo e socialdemocrazia. Se entrambi prendevano le mosse da una *Weltanschauung* atea e materialista e pronunciavano un comune anatema contro la società borghese, per Pesch tuttavia essi restavano separati da una differenza decisiva: «Alle Formen des Anarchismus», infatti, «lehn[t]en die sozialdemokratische Centralisation ab»⁴⁴⁶, cioè il carattere peculiare del socialismo collettivista: di conseguenza, il gesuita considerava gli anarchici come socialisti solo in senso lato, giudicando inoltre «unwahr und ungerecht die Behauptung, der Anarchismus als solcher leite sich direct von der Socialdemokratie ab. Socialdemokraten und Anarchisten sind Feinde»⁴⁴⁷. È evidente, a questo punto, come la percezione del rapporto fra socialismo e anarchismo in Pesch fosse ben diversa da quella vista per il cattolicesimo italiano: se nella penisola, infatti, gli attriti esistenti fra militanti anarchici e socialisti non impedivano di riconoscere una consanguineità fra i due frutti del liberalismo, il gesuita al contrario sembrava

⁴⁴³ H. Pesch, LScG, *Der moderne Socialismus*, cit., p. 26. Al pari di Cathrein, anche Pesch considerava «Gleichheit und Freiheit [...] unverträglich miteinander» (*ibi*, p. 36). Si noti come Kautsky avesse invece negato questa inconciliabilità nel 1892: cfr. *Das Erfurter Programm in seinem grundsätzlichen Theil*, cit., p. 166 sgg.

⁴⁴⁴ *Ibi*, p. 45.

⁴⁴⁵ *Ibi*, p. 72.

⁴⁴⁶ *Ibi*, p. 105.

⁴⁴⁷ *Ibi*, p. 107. Pesch, peraltro, mostrava di condividere la tesi già espressa dal confratello Dunin-Borkowski circa i rapporti di forza tra anarchismo e SPD: «Dass in Deutschland der Anarchismus unter der Arbeiterschaft keinen Boden gewonnen, verdankt man in gewisser Weise der Socialdemokratie» (*ibidem*).

scavare un fossato assai profondo tra di loro⁴⁴⁸. Alla base di questa eterogeneità di vedute vi era senza dubbio la maggiore rilevanza assunta dall'anarchismo in Italia e il suo procedere unito al movimento socialista in varie occasioni, a cominciare dalle manifestazioni anticlericali: il *trait d'union* dell'anticlericalismo, pressoché inesistente in Germania nelle forme riscontrabili per la penisola, costituiva infatti il principale motivo di coesione fra le diverse anime dello schieramento che si opponeva all'ordine costituito, alimentando nei cattolici italiani l'idea di una loro sostanziale affinità⁴⁴⁹.

Nell'impianto complessivo dell'opera di Pesch, l'anarchismo era oggetto solo di considerazioni *en passant*: LScG si focalizzava piuttosto sulla Socialdemocrazia – ovvero sul socialismo marxista – esattamente come aveva fatto già Cathrein in *Der Socialismus*⁴⁵⁰. La trattazione del gesuita si fondava su una straordinaria conoscenza dei testi di Marx ed Engels: opere quali *Il Capitale* e *Antidühring* compaiono citate ovunque e sviscerate al fine di confutare la dottrina economica marxiana. Oltre a questo, Pesch attingeva a una vasta gamma di riferimenti bibliografici: in primo luogo autori di lingua tedesca, ma anche inglesi, francesi e italiani (fra gli altri, Frédéric Le Play e Luigi Taparelli d'Azeglio), senza ovviamente dimenticare il continuo rimando a San Tommaso. Si può affermare, al fondo, che egli muovesse la propria riflessione tra due poli fondamentali: da un lato l'Aquinate, appunto, dall'altro Marx.

Alla critica dei principi del marxismo Pesch dedicava il secondo capitolo di *Der moderne Socialismus*⁴⁵¹, in cui erano ripresi e rielaborati molti dei contributi da lui pubblicati sulle «Stimmen» durante gli anni Novanta: proprio su alcuni di questi contributi mi pare opportuno soffermarsi un momento, giacché essi permettono di comprendere le ragioni alla base dell'operazione del gesuita, il fine dietro al suo tentativo di confutazione. Il primo intervento di Pesch sul socialismo era apparso nel 1891, a pochi mesi dall'abrogazione del *Sozialistengesetz* e dal congresso socialdemocratico di Halle (ottobre 1890), ma anche dalla pubblicazione inedita sulla «Neue Zeit» – la principale rivista della SPD, diretta da Kautsky – della *Critica del Programma di Gotha*, opera redatta da Marx nel 1875 allo scopo di

⁴⁴⁸ Pesch sarebbe tornato a parlare di anarchismo nel *Lehrbuch* (1905), affermando come in questo fosse da scorgere «eine Form des Individualismus» piuttosto che una forma di socialismo (H. Pesch, *Lehrbuch der Nationalökonomie*, cit., p. 384).

⁴⁴⁹ Su questo fondamentale aspetto tornerò ampiamente *infra*, cap. VII.

⁴⁵⁰ Va tuttavia notato come Pesch prendesse in esame anche lo *Staatssocialismus* di Rodbertus (cfr. LScG, *Der moderne Socialismus*, cit., pp. 108-146), rifacendosi a considerazioni svolte in precedenza sulle «Stimmen» (H. Pesch, *Der Staatssocialismus*, in «Stimmen aus Maria Laach», 1894, vol. XLVI, quad. I, pp. 1-14; *Der Staatsocialismus [Schluss]*, *ibi*, 1894, vol. XLVI, quad. III, pp. 269-275).

⁴⁵¹ Il titolo del capitolo era *Die theoretischen Grundlage des marxistischen Socialismus* (in LScG, *Der moderne Socialismus*, cit.), così ripartito: 1) *Der "kritisch-utopistische" Socialismus und sein Verhältnis zum "wissenschaftlichen" Socialismus*, pp. 146-182; 2) *Die Weltanschauung des marxistischen Socialismus. Kritik derselben*, pp. 183-213; 3) *Die materialistische Geschichtsauffassung*, pp. 214-241; 4) *Kritik des historischen Materialismus*, pp. 242-298; 5) *Die Entwicklungsgesetze der kapitalistischen Epoche im allgemeinen*, pp. 299-326; 6) *Das Werthgesetz – Die Ausbeutungs- und Verelendungstheorie*, pp. 327-350; 7) *Die Accumulations- und Concentrationstheorie*, pp. 350-418; 8) *Die Krisentheorie. Der Zusammenbruch*, pp. 419-446; 9) *Die grundlegenden Sätze des marxistischen Socialismus im Lichte der Bernsteinschen Kritik*, pp. 446-518.

contestare molti aspetti del Programma nato dalla fusione fra la SDAP e l'ADAV di Lassalle. Si era alla vigilia della definitiva affermazione del marxismo in seno alla Socialdemocrazia tedesca: a Halle era stato posto l'obiettivo di arrivare in tempi brevi a un nuovo Programma di partito, e l'uscita postuma dello scritto di Marx, decisa da Engels e Kautsky, intendeva appunto contribuire alla depurazione del futuro documento dalle residue influenze del lassallismo, cosa che sarebbe effettivamente avvenuta di lì a poco con il Programma di Erfurt⁴⁵². L'intervento di Pesch sulle «Stimmen» s'inseriva in questo contesto: il gesuita ricorreva al Marx della *Critica del Programma di Gotha* per sconfessare quei Bebel e Liebknecht che si proclamavano marxisti ortodossi e quindi alfieri del socialismo scientifico: alla luce dello scritto marxiano, infatti, il loro socialismo sarebbe stato «nichts weniger als eine Wissenschaft, er [war] nur ein *stat pro ratione voluntas!*»⁴⁵³, un *Vulgärsocialismus* privo di basi scientifiche, addirittura disconosciuto dallo stesso Marx. Tutto ciò, a detta di Pesch, avrebbe rappresentato una notevole impasse per i leader della SPD:

Es muss für die Führer der deutschen Socialdemokratie höchst beschämend sein, sich heute von ihrem geistigen Vater vor aller Welt verleugnet zu sehen, um so beschämender, je mehr der deutsche Socialismus bisher sich gehoben fühlte durch das Bewußtsein, das seine Ansprüche sich gründeten auf eine mit aller “Wissenschaftlichkeit” entwickelte Theorie⁴⁵⁴.

Pesch aveva dunque per scopo quello di demolire la presunta scientificità del socialismo, sbandierata dalla stessa SPD: al congresso di Halle, del resto, Liebknecht aveva affermato che proprio la scienza rappresentava la madre del socialismo e la fonte della sua «geistige Überlegenheit und Unüberwindlichkeit»⁴⁵⁵. Una retorica di questo genere si rivelava effettivamente in grado di giovare alla propaganda socialdemocratica, poiché permetteva a quanti militavano nella SPD di presentarsi come uomini “progrediti”, appoggiati a una teorica infallibile, rendendoli capaci d'esercitare un certo fascino sulle masse. Pesch comprendeva bene che di fronte a tale uso della scienza moderna come scudo sarebbe stato vano l'immediato ricorso ad argomentazioni religioso-morali contro il socialismo, giacché queste si sarebbero viste respinte senza neppure esser prese in considerazione. Ciò venne espressamente notato dal gesuita in un altro contributo del 1891: «Beruft man sich den socialistischen Forderungen gegenüber auf die Religion, das Gewissen, das Recht, die Vernunft, so wird stets mit Hohn und Spott geantwortet, dass eine solche Berufung der “Wissenschaft” widerspreche»⁴⁵⁶. Per combattere il marxismo – che Pesch definiva “*wissenschaftlich*” in senso ironico, sempre tra virgolette – era necessario porsi sul suo stesso terreno e andare a scardinarlo dall'interno, nei suoi contenuti, cosa che

⁴⁵² Cfr. E. Ragionieri, *Socialdemocrazia tedesca e socialisti italiani*, cit., pp. 306-307.

⁴⁵³ H. Pesch, *Die geistigen Waffen der Socialdemokratie*, in «Stimmen aus Maria Laach», 1891, vol. XL, quad. IV, p. 382.

⁴⁵⁴ Id., *Die geistigen Waffen der Socialdemokratie (Schluss)*, *ibi*, 1891, vol. XL, quad. V, p. 547.

⁴⁵⁵ Il discorso di Liebknecht è citato in F. Meffert, *Modernes und socialistisches Denken*, in «Historisch-politische Blätter», 1902, vol. CXXIX, p. 215.

⁴⁵⁶ H. Pesch, *Die Philosophie des “wissenschaftlichen” Socialismus*, in «Stimmen aus Maria Laach», 1891, vol. XLI, quad. III, pp. 246-247.

presupponeva la comprensione analitica del *Capitale* e degli altri testi di Marx ed Engels. Al fondo, quindi, quello di Pesch era un orientamento *pratico*: il fine complessivo delle riflessioni da lui svolte nell'ultimo decennio del secolo fu di togliere alla propaganda socialdemocratica l'arma migliore (l'idea di *Wissenschaftlichkeit* del socialismo), onde contribuire così ad arrestare l'espansione della SPD in Germania⁴⁵⁷.

Un oggetto primario della critica di Pesch in LScG non poteva non essere, allora, la marxiana teoria del valore. Dalla confutazione della *Werththeorie* dipendeva infatti molto: implicava far crollare la pretesa scientificità del marxismo rivelando la falsa premessa su cui esso poggiava⁴⁵⁸, come peraltro riconosciuto dallo stesso Pesch già in uno degli articoli delle «Stimmen»: «Ist die Werththeorie richtig, dann ist die socialistische Kritik berechtigt, ist sie falsch, dann gibt es überhaupt keinen “wissenschaftlichen” Socialismus»⁴⁵⁹. Il gesuita mostrava di conoscere puntualmente i contenuti della *Werththeorie*: come Cathrein prima di lui, anch'egli attingeva alla lezione di San Tommaso per portare la propria critica, rifiutando l'idea che il lavoro incorporato fosse l'unica misura del valore e ponendo invece l'accento sul ruolo del *Gebrauchswerth*. A detta di Pesch, Marx aveva ripreso la teoria del valore di Ricardo sviluppandola in senso aprioristico, senza confrontarsi con la realtà quotidiana: il risultato era una teoria «im Widerspruche mit den natürlichen Gesetzen logischen Denkens, [...] innerlich unmöglich und widerspruchsvoll»⁴⁶⁰, che un'osservazione dei rapporti economici fondata sul metodo induttivo – proprio dell'Aquinate – poteva bastare a demolire⁴⁶¹.

Anche la concezione materialistica della storia finì ovviamente nel mirino di Pesch: come nel caso della *Werththeorie*, il gesuita si rivolse dapprima a un'opera di spiegazione del marxismo, illustrando il significato del materialismo storico e rivelando una notevole familiarità coi testi di Marx. A suo parere, già il semplice parlare di *materialistische Geschichtsauffassung* costituiva una contraddizione in termini: l'aver una *Auffassung* della storia e del suo sviluppo, infatti, sarebbe stata di per sé una negazione del materialismo. «Der Stoff berührt lediglich das Gegenwärtige; nur der Geist erfaßt Vergangenheit und Zukunft»⁴⁶²: ammettere una

⁴⁵⁷ L'interesse di Pesch era rivolto esclusivamente al socialismo tedesco: ne è prova ad esempio il suo contributo *Zur Geschichte der socialistischen Bewegung in Deutschland* (*ibi*, 1893, vol. XLIV, quad. I, pp. 13-23; 1893, vol. XLV, quad. I, pp. 13-24; 1893, vol. XLV, quad. II, pp. 105-123), poi rielaborato come appendice di *Liberalismus, Socialismus und christliche Gesellschaftsordnung*.

⁴⁵⁸ Cfr. W. Friedberger, *Die Geschichte der Sozialismuskritik*, cit., p. 144; E. Hanisch, *Konservatives und revolutionaries Denken. Deutsche Sozialkatholiken und Sozialisten im 19. Jahrhundert*, cit., p. 341.

⁴⁵⁹ H. Pesch, *Die ökonomische Lehren des Marx'schen Socialismus*, in «Stimmen aus Maria Laach», 1891, vol. XLI, quad. I, p. 28. Inizialmente Pesch aveva svolto la critica della *Werththeorie* proprio in questo contributo, dopo alcuni accenni in *Die geistigen Waffen der Socialdemokratie* (*ibi*, 1891, vol. XL, quad. IV, pp. 373-383).

⁴⁶⁰ Id., LScG, *Der moderne Socialismus*, cit., p. 350.

⁴⁶¹ Il riferimento a San Tommaso era stato esplicito già nella critica alla *Werththeorie* del 1891: «Wie viel hätte ein Mann von so reichen Anlagen, wie Marx sie unstreitig besaß, leisten könne, wenn er, statt auf Ricardo's Werththeorie, auf die einfachen aber tief durchdachten und wohl begründeten Lehren der großen Scholastiker, insbesondere des hl. Thomas von Aquin sich hätte stützen wollen!» (Id., *Die ökonomische Lehre des Marx'schen Socialismus*, cit., p. 57).

⁴⁶² Id., LScG, *Der moderne Socialismus*, cit., p. 256.

filosofia della storia richiedeva necessariamente il ricorso a fattori spirituali, cosa che il materialismo, per definizione, non poteva fare. La critica di Pesch si basava insomma sulla contrapposizione del dualismo tomista al monismo materialista⁴⁶³: era assurdo pensare a un corso della storia umana dipendente dai soli rapporti economici, ancor più assurdo subordinare a quelli «[die] geistigen, sittlichen und religiösen Anschauungen»⁴⁶⁴. Certo, il gesuita non negava che l'economia avesse da sempre inciso sugli eventi storici – «Ist der Leib krank, dann phantasiert die Seele»⁴⁶⁵ –: quanto afferiva allo spirito avrebbe avuto però un ruolo ancor più importante, soprattutto nelle forme della religione e della morale. La critica della concezione materialistica della storia era stata avviata da Pesch già nel 1891, quando egli si era anche preoccupato di chiarire il senso di tale operazione: in Marx ed Engels la teoria appariva funzionale alla pratica (cioè a preparare l'*Umsturz*), e proprio «aus der Anwendung der materialistischen Geschichtsauffassung auf die [...] wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse schöpft[e] die sozialistische Agitation zum großen Theil ihre Kraft»⁴⁶⁶. Lo scopo del gesuita era quindi il medesimo visto in riferimento alla critica della teoria del valore: la confutazione dei dogmi del marxismo doveva rivelarsi funzionale alla lotta concreta contro la SPD.

La concezione marxista dello sviluppo storico prevedeva la crisi finale della società borghese e il suo *Zusammenbruch*: la riflessione di Pesch andò a toccare anche questo aspetto, il «Prophetentum»⁴⁶⁷ quale tratto caratteristico della Socialdemocrazia⁴⁶⁸. La “profezia” della futura catastrofe era vista dal padre gesuita come il frutto di una *petitio principii*, dell'aver cioè postulato che i rapporti economici del capitalismo fossero *naturnothwendig* e destinati a procedere indisturbati sino alle loro ultime conseguenze: Pesch sosteneva al contrario che nell'affermarsi del capitalismo non vi era stato nulla di necessario, ma solo l'indebolimento dell'influsso della Chiesa sui rapporti fondamentali della società. Lo spettro dello *Zukunftsstaat* socialista, di conseguenza, poteva ancora essere allontanato, a patto però di far ritorno a un'economia informata ai principi del cristianesimo:

Wir müssen in zeitgemäßen Formen zurückkehren zu den echt socialen Grundsätzen, wie sie die christliche Wirtschaftspolitik des Mittelalters in der Blüthezeit beherrschten. Wir müssen uns frei machen von jenen Verirrungen des Geistes und Herzens, welche zwar nicht die einzige, aber doch die letzte und tiefste Ursache der socialen Nothlage sind. Hier in der That ruht das Heil. Die

⁴⁶³ Il materialismo rappresentava per Pesch uno dei due monismi della filosofia moderna, assieme al panteismo: a essi il gesuita opponeva l'ilemorfismo aristotelico e dunque «der aristotelisch-scholastische Dualismus» che distingueva fra «Gott und Welt, Stoff und Form, Leib und Seele» (*ibi*, p. 32).

⁴⁶⁴ *Ibi*, p. 274.

⁴⁶⁵ *Ibi*, p. 262.

⁴⁶⁶ H. Pesch, *Die Philosophie des “wissenschaftlichen” Socialismus (Schluss)*, in «Stimmen aus Maria Laach», 1891, vol. XLI, quad. V, p. 507.

⁴⁶⁷ Id., LScG, *Der moderne Socialismus*, cit., p. 425.

⁴⁶⁸ Una riflessione al solito avviata in precedenza sulle «Stimmen»: cfr. Id., *Der Zusammenbruch der heutigen Gesellschaft*, in «Stimmen aus Maria Laach», 1892, vol. XLII, quad. I, pp. 14-25.

Gesellschaft kann gerettet werden, wenn sie ernstlich und ohne Verzug sich selbst mit ihrer "ökonomischen Unterlage" wiederum unter die Herrschaft Gottes zu beugen versteht⁴⁶⁹.

Vi è un'ultima questione che merita d'essere considerata nel confronto di Pesch col marxismo della SPD, ossia la *Bernstein-Debatte*, la vicenda revisionista⁴⁷⁰. Com'è noto, Eduard Bernstein cominciò a mettere in discussione i fondamenti della teorica marxiana nel 1896 sulle pagine della «Neue Zeit», arrivando poi a dar forma sistematica alla propria critica nel volume *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*, edito tre anni dopo⁴⁷¹: qui il leader socialdemocratico, pur non volendo dubitare della scientificità del marxismo, sosteneva però che il capitalismo non sarebbe collassato nei termini previsti da Marx; la SPD avrebbe dovuto accantonare la visione di un avvento necessario del socialismo e porsi quindi sul terreno della democrazia, ambito dove impegnarsi per un ordine socialista che *poteva* venire. L'eco della critica bernsteiniana fu subito enorme: non stupisce allora che Pesch si rivolgesse alla questione già nel 1899, scrivendo sulle «Stimmen». Il gesuita vedeva confermate nel revisionismo molte delle proprie convinzioni: vi era apprezzamento per Bernstein, tuttavia non approvazione, giacché egli appariva ben lontano dal voler rigettare la *Weltanschauung* socialista⁴⁷². Pesch, comunque, si sforzava di sottolineare come il marxismo fosse stato attaccato da un politico competente, affidabile nella critica, «dem niemand den beliebten Vorwurf machen kann[te], er verstehe den Materialismus nicht»⁴⁷³; l'intento era ovviamente quello di sfruttare le divergenze in seno alla Socialdemocrazia tedesca a tutto vantaggio della causa cattolica e avvalorare così quanto Pesch aveva cercato di dimostrare fin dagli avvisi della propria *Sozialismuskritik*: la non scientificità del socialismo scientifico. A parere del gesuita, dopo la *Bernstein-Debatte* il marxismo della SPD avrebbe irrimediabilmente perso attrattività, segnato ormai da una profonda crisi interna:

Die sozialistische Partei wird durch Bernsteins Kritik gewiß nicht beseitigt. Sie bleibt bestehen so lange, bis alle wirklich gerechten Forderungen des Arbeiterstandes erfüllt sein werden. Aber die marxistische Theorie hat nunmehr auch für die sozialistischen Arbeiter ganz gewaltig von ihrem Zauber verloren. Ihr ist eine Wunde geschlagen, die kaum mehr heilen dürfte!⁴⁷⁴

⁴⁶⁹ Id., LScG, cit., *Der moderne Socialismus*, p. 446. Si noti la voluta ripresa del lessico marxiano da parte di Pesch, con il suo riferimento all'*ökonomische Unterlage*.

⁴⁷⁰ Su tale vicenda mi limito a rimandare a I. Fetscher, *Bernstein e la sfida all'ortodossia*, in *Storia del marxismo*, vol. II, cit., pp. 235-274; K.E. Lönne, *Il dibattito sul revisionismo nella socialdemocrazia tedesca*, in L. Valiani, A. Wandruszka (a cura di), *Il movimento operaio e socialista in Italia e in Germania al 1870 al 1920*, cit., pp. 89-149.

⁴⁷¹ E. Bernstein, *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*, Stuttgart, Dietz, 1899.

⁴⁷² Cfr. W. Friedberger, *Die Geschichte der Sozialismuskritik*, cit., p. 150.

⁴⁷³ H. Pesch, *Die grundlegenden Sätze des marxistischen Socialismus nach Eduard Bernstein*, in «Stimmen aus Maria Laach», 1899, vol. LVII, quad. I, p. 17. Le riflessioni contenute in quest'articolo sarebbero state riprese poco dopo in LScG, e precisamente in *Der moderne Socialismus*.

⁴⁷⁴ *Ibidem*. Sulla questione revisionista Pesch sarebbe tornato in *Neuere Publikationen über den marxistischen Socialismus*, *ibi*, 1900, vol. LVIII, quad. IV, pp. 349-361; 1900, vol. LVIII, quad. V, pp. 520-535. Dopo il congresso socialdemocratico di Dresden (1903), in cui il revisionismo come teoria fu ufficialmente condannato, il gesuita avrebbe poi ripreso l'argomento nel *Lehrbuch*, in un

La critica del marxismo illustrata in LScG e negli articoli delle «Stimmen» non esaurisce la *Sozialismuskritik* di Heinrich Pesch. Il gesuita era infatti uomo di cultura, versato nelle scienze economiche e profondo conoscitore dei testi fondamentali del socialismo moderno, ma in primo luogo era un uomo di fede, formato alla filosofia di San Tommaso e mosso dalla volontà di agire nell'interesse della Chiesa, anche difendendola dagli attacchi dei suoi nemici. Tale intento apologetico caratterizzò soprattutto *Die soziale Befähigung der Kirche*, opera ultimata da Pesch nel 1890 e poi riedita nel 1899 (durante il soggiorno magontino del gesuita) in una nuova versione notevolmente ampliata⁴⁷⁵. Nelle prime pagine di questa seconda edizione, lo stesso Pesch precisava che il volume voleva essere «kein wissenschaftliches Werk», piuttosto «eine schlichte Sammlung eigener und fremder Gedanken zur Vertheidigung der hl. Kirche gegen ungerechte Angriffe»⁴⁷⁶: all'origine dell'opera, infatti, vi era stata la volontà di replicare al teologo protestante Gerhard Uhlhorn, che in uno scritto del 1887 aveva affrescato la Chiesa Cattolica nelle vesti di nemica di ogni progresso sociale e materiale⁴⁷⁷. Pesch s'inseriva così nel clima della diatriba confessionale che contrapponeva cattolici ed evangelici, e fra le armi del proprio arsenale polemico sceglieva di ricorrere pure al *topos* della connessione tra socialismo e protestantesimo⁴⁷⁸, rivelando un antisocialismo connotato da tratti non riscontrabili nelle «Stimmen» e in *Liberalismus, Socialismus und christliche Gesellschaftsordnung*.

Rispondendo a Uhlhorn, il gesuita evidenziava senza remore un'inferiorità delle Chiese protestanti nel campo della *Sozialpolitik* – idea già incontrata parlando degli «Historisch-politische Blätter» –: a fronte di una dottrina sociale cattolica che fin dagli albori aveva percorso «die richtige Mittellinie»⁴⁷⁹ tra socialismo e liberalismo, il protestantesimo si sarebbe rivelato invece «ohnmächtig» al cospetto dei bisogni degli operai⁴⁸⁰. Pesch, d'altronde, riconosceva l'origine del disordine causato dall'economia liberale negli stessi principi della Riforma luterana, il che lo portava a trarre una logica conseguenza: «Ein Programm, welches von den religiös-sittlichen Grundsätzen des Protestantismus ausgehen wollte, würde die wahre

capitolo intitolato *Der innere Auflösungsprozess des Marxistischen Sozialismus* (cfr. *Lehrbuch der Nationalökonomie*, cit., p. 368 sgg.).

⁴⁷⁵ Cfr. F.H. Mueller, *Heinrich Pesch*, cit., p. 32; C. Ruhnu, *Der Katholizismus in der sozialen Bewährung*, cit., pp. 36-37. La seconda edizione dell'opera (H. Pesch, *Die soziale Befähigung der Kirche*, Berlin, Verlag der Germania, 1899) constava di 639 pagine a fronte delle 264 di quella del 1890 (e delle 643 di una terza edizione che sarebbe uscita nel 1911): essa fu peraltro recensita in Italia dalla «Rivista internazionale» di Giuseppe Toniolo (cfr. «Rivista internazionale di scienze sociali e discipline ausiliarie», vol. XXI, fasc. LXXXI, settembre 1899, pp. 138-140).

⁴⁷⁶ La citazione è tratta dalla dedica di Pesch all'amico Filippo Dematteis in apertura del volume (manca il numero di pagina).

⁴⁷⁷ Cfr. G. Uhlhorn, *Katholicismus und Protestantismus gegenüber der sozialen Frage*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1887.

⁴⁷⁸ A tal riguardo Pesch aveva un immediato precursore nel Wilhelm Hohoff di *Protestantismus und Sozialismus* (Paderborn, Bonifacius-Dr., 1881) e soprattutto di *Die Revolution seit dem sechzehnten Jahrhundert* (cit., 1887), dove il sacerdote aveva esplicitamente definito il socialismo come «ein genuines Product der Reformation und des Protestantismus» (*ibi*, p. 631).

⁴⁷⁹ H. Pesch, *Die soziale Befähigung der Kirche*, cit., p. 68.

⁴⁸⁰ *Ibi*, p. 134.

Lösung [der sozialen Frage] nicht nur aufhalten, sondern unfehlbar die Katastrophe beschleunigen»⁴⁸¹. Alla base di queste affermazioni vi era la prospettiva della genealogia degli errori moderni, dalla Riforma del XVI secolo fino al socialismo: nell'ambito della polemica confessionale, lo scopo di Pesch era allora di dimostrare non solo l'imprescindibilità della Chiesa Cattolica nel sanare i mali del consorzio civile, ma appunto anche l'intrinseca affinità tra socialismo e protestantesimo, funzionale a screditare l'immagine di quest'ultimo e a demolire la credibilità delle accuse di Uhlhorn e di altri come lui. Le prove addotte per tale affinità erano molteplici: Pesch sosteneva ad esempio che i movimenti religiosi aspiranti a forme di comunismo erano storicamente sorti in seno al protestantesimo – il riferimento principale era agli Anabattisti (*Wiedertäufer*) –, mentre guardando al presente notava che «die eigentliche Heimath der Socialdemokratie [war] das Gebiet der evangelischen Kirche», e che Marx, Engels e i principali leader socialdemocratici appartenevano tutti alla confessione evangelica⁴⁸²; inoltre, la stessa definizione delle Chiese protestanti come Chiese di Stato, secondo il sistema dello *Staatskirchentum*, avrebbe a suo dire favorito «die Stärkung staatssozialistischer Tendenzen»⁴⁸³: il fatto cioè che il potere religioso fosse dipendente da quello politico, rappresentava per il padre nativo di Köln una pericolosa connivenza con il principio dello Stato assoluto, con lo *Zukunftsstaat* prospettato dal socialismo. Da queste e da altre simili considerazioni, Pesch poteva derivare infine una conclusione funzionale alla propria polemica: «Kurz, Alles in Allem und seinem wesentlichen Inhalte nach ist der moderne Socialismus mit seinem Zukunftsstaat eine Zusammenthat von Lehren, die auf protestantischem Boden entstanden sind»⁴⁸⁴. Ne conseguiva che la lotta alla Socialdemocrazia dovesse necessariamente passare dalla Germania cattolica.

* * *

La *Sozialismuskritik* di Pesch, in definitiva, si muoveva in un arco che andava dalla critica attenta dei contenuti del marxismo, conosciuto e compreso a un buon livello, fino al riferimento all'origine protestante del socialismo nell'ambito della polemica confessionale: una vasta gamma di sfumature, in cui il profilo dello studioso di scienze economiche e sociali procedeva accanto a quello dell'uomo di fede. Tale duplicità si ritrova anche nei rimedi proposti da Pesch per arrestare concretamente l'avanzata socialdemocratica, peraltro gli stessi da lui adottati in merito all'anarchismo: da un lato «d[ie] Stärkung des Einflusses der christlichen Religion», dall'altro un'intensa attività «auf dem Boden der praktischen Socialreform»⁴⁸⁵. L'obiettivo era di prosciugare le fonti stesse da cui la Socialdemocrazia traeva forza: il materialismo e l'ateismo sul piano delle idee, la crescente povertà e le aspre disequaglianze nella sfera dei rapporti sociali. All'epoca della pubblicazione di *Liberalismus, Socialismus und christliche*

⁴⁸¹ *Ibidem*.

⁴⁸² *Ibi*, p. 216.

⁴⁸³ *Ibi*, p. 498.

⁴⁸⁴ *Ibi*, p. 641.

⁴⁸⁵ H. Pesch, LScG, *Der moderne Socialismus*, cit., p. 4.

Gesellschaftsordnung, Pesch aveva già compreso la necessità di definire con precisione una via mediana fra gli errori del liberalismo e del socialismo moderno, una via capace di rappresentare la soluzione ai problemi posti da ambedue. Proprio a questo il gesuita avrebbe lavorato alacremente negli anni successivi: nel 1902 le «Stimmen» ospitarono così un suo contributo dal titolo *Solidarismus*, dove per la prima volta erano abbozzati i contorni di un nuovo modello di società⁴⁸⁶. Per avere un'esposizione esaustiva dei principi del *Solidarismus* si sarebbe dovuto attendere comunque il *Lehrbuch der Nationalökonomie*, dove esso era presentato come «jenes soziale System, welches die solidarische Verbindung der Menschen als solcher sowie als Glieder der natürlichen Gemeinschaften von Familie und Staat zu rechten, d.[as] h.[eißt] dem Wesen der jedesmaligen Gemeinschaft entsprechenden, Geltung br[achte]»⁴⁸⁷: in pratica, un ordine imperniato sul *Solidarismus* avrebbe valorizzato l'individualità dei singoli, ma al contempo promosso la loro interdipendenza e gli aspetti comunitari del vivere civile, operando una sintesi fra quanto vi era di ricevibile nel liberalismo e nel socialismo, in conformità coi principi della Chiesa. Il nome di Pesch è rimasto legato soprattutto a questa sua tarda elaborazione, da lui concepita come l'alternativa e il rimedio ultimo per scongiurare l'avvento di un ordine socialista⁴⁸⁸: si può dire che il *Solidarismus* rappresenti il punto più alto di una vita di riflessioni, di cui la *Sozialismuskritik* degli anni Novanta costituì di fatto un'importante propedeutica.

Quale fu, nel complesso, l'impatto della critica antisocialista del gesuita fra i cattolici tedeschi? Oltre che autore di articoli e di contributi monografici dall'ampia circolazione, Pesch fu anche un attivo divulgatore e conferenziere, in contatto con le figure principali del cattolicesimo sociale e politico della Germania guglielmina, conosciute per lo più all'epoca del soggiorno magontino. Durante il primo *praktisch-sozialer Kurs* organizzato dal *Volkverein* (a Mönchengladbach, nel 1892) egli intervenne come relatore «über die Geschichte der sozialen Bewegung, über den Sozialismus und über das Eigentumsrecht»⁴⁸⁹: lo stesso avrebbe fatto nella slesiana Neiße nel 1893 e a Straßburg nel 1898, trattando sempre di socialismo. Il medesimo argomento avrebbe informato anche alcuni suoi cicli di conferenze itineranti (uno dei quali passò da München nel 1897) e rientrò

⁴⁸⁶ Id., *Solidarismus*, in «Stimmen aus Maria Laach», 1902, vol. LXIII, quad. I, pp. 38-60; quad. III, pp. 307-324. Cfr. T. Bohrmann, *Solidarität und Solidarismus bei Heinrich Pesch*, cit., p. 22.

⁴⁸⁷ Id., *Lehrbuch der Nationalökonomie*, cit., p. 414. Per maggiori informazioni sul sistema del *Solidarismus* rimando a T. Bohrmann, *Solidarität und Solidarismus bei Heinrich Pesch*, cit.; F. Dirsch, *Ansätze zur Neuinterpretation einer modernen Strömung der katholischen Sozialphilosophie*, cit., pp. 80-103 e 368-388; S.M. Krason, *Principles of Heinrich Pesch's Solidarism*, in «The Catholic Social Science Review», vol. XIV, 2009, pp. 477-483; R. Lay, *Christlicher Solidarismus gegen marxistischen Sozialismus*, in E. Braun (a cura di), *Gesellschaft als politische Auftrag*, Graz/Wien/Köln, Styria, 1977, pp. 193-220.

⁴⁸⁸ Il *Solidarismus*, sviluppato e aggiornato nei cinque volumi del *Lehrbuch* fra 1905 e 1923, sarebbe stato infine accolto nel magistero sociale della Chiesa da Pio XI con l'enciclica *Quadragesimo anno* (1931). Da notare come Pesch, all'indomani della Grande Guerra, presentasse il proprio sistema con il nome di *christlicher Sozialismus*, in opposizione al *kommunistischer Sozialismus*: si trattò tuttavia di una scelta dettata solo da motivi propagandistici, rivelatasi poi effimera. Cfr. F. Focke, *Sozialismus aus christlicher Verantwortung*, cit., p. 102 sgg.; F.J. Stegmann, *Geschichte der sozialen Ideen im deutschen Katholizismus*, cit., p. 446 sgg.

⁴⁸⁹ C. Ruhnau, *Der Katholizismus in der sozialen Bewährung*, cit., p. 37.

nell'intervento che il gesuita tenne, di nuovo a Neiß, in occasione del *Katholikentag* del 1899. Da tutti questi casi, che non esauriscono quelli possibili, si comprende come la *Sozialismuskritik* di Pesch abbia avuto modo di permeare a vari livelli il cattolicesimo di Germania – e in particolare l'ambiente del *Volksverein* – giungendo così a costituire un riferimento importante per clero e laicato cattolico nella quotidiana contrapposizione alla Socialdemocrazia.

b) *Giuseppe Toniolo: una sociologia al servizio dell'intransigentismo*

«Quale giudizio si deve portare del socialismo odierno in Italia? [...] Esso è l'espressione di un malessere reale, diffuso, diuturno, il quale alla sua volta è l'ultimo prodotto di una serie prolungata di violazioni dell'ordine sociale cristiano fondato sulla giustizia e sulla carità»: così recitava nel gennaio 1894 il *Programma dei cattolici di fronte al socialismo*⁴⁹⁰, di cui Giuseppe Toniolo era stato il principale ideatore. Il documento chiamava a raccolta le forze dei cattolici italiani per far fronte a una minaccia, quella rappresentata appunto dal socialismo, che si ammetteva riguardare ormai anche un paese economicamente arretrato come l'Italia: esso, in definitiva, poneva l'accento sul bisogno di rispondere alla crescente marea rossa tanto sul piano culturale che organizzativo⁴⁹¹. Toniolo si configurò come il principale interprete di tale bisogno, attraverso il suo impegno attivo nel movimento cattolico della penisola e l'elaborazione di una *Sozialismuskritik* che, al fondo, era espressione di quella cultura cattolica intransigente cui egli afferiva.

Nato a Treviso nel 1845, Giuseppe Toniolo⁴⁹² trascorse l'infanzia e l'adolescenza in varie città del Veneto, trasferendosi spesso con la propria famiglia

⁴⁹⁰ *Programma dei cattolici di fronte al socialismo*, in G. Toniolo, *Democrazia Cristiana. Concetti e indirizzi*, cit. p. 5.

⁴⁹¹ Cfr. C. Brezzi, *Movimento operaio e socialismo nel giudizio dei cattolici italiani dopo la "Rerum novarum"*, cit., pp. 198-201.

⁴⁹² Essendo impossibile dar conto di tutta la bibliografia esistente sulla figura di Giuseppe Toniolo, mi limito a segnalare solo alcuni lavori che ritengo maggiormente significativi: *Contributi alla conoscenza del pensiero di Giuseppe Toniolo. Atti del Convegno "Economia e Società nella crisi dello Stato moderno: il pensiero di Giuseppe Toniolo"*, organizzato dall'Università e dalla Camera di Commercio di Pisa (18-19 dicembre 1981), Pisa, Pacini, 1981; *Giuseppe Toniolo. Società e cultura tra Ottocento e Novecento*, numero monografico di «Humanitas», 1, 2014; A. Acerbi, *Toniolo nel suo tempo: "scienza cristiana" e prassi sociale nel pensiero di Giuseppe Toniolo*, in «Bollettino dell'archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia», 2, 1985, pp. 200-216; A. Ardigò, *Toniolo: il primato della riforma sociale per ripartire dalla società civile*, Bologna, Cappelli, 1978; S. Burgalassi, *Alle origini della sociologia. G. Toniolo e la scuola pisana (1878-1915)*, Pisa, ETS, 1984; A. Camaiti, *Giuseppe Toniolo. Alle origini del partito cattolico*, Pisa, ETS, 1984; A. Carera (a cura di), *Giuseppe Toniolo. L'uomo come fine*, Milano, Vita e Pensiero, 2014; R. Molesti, S. Trucco (a cura di), *Il pensiero economico-sociale di Giuseppe Toniolo*, Pisa, Ipe Edizioni, 1990; P. Pecorari, *Alle origini dell'anticapitalismo cattolico. Due saggi e un bilancio storiografico su Giuseppe Toniolo*, Milano, Vita e Pensiero, 2010; P. Poggi, *La concezione organica della società e lo sviluppo economico in Giuseppe Toniolo*, in «Bollettino dell'Archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia», 3, 1994, pp. 329-339; D. Sorrentino, *Giuseppe Toniolo: una chiesa nella storia*, Cinisello Balsamo, Edizioni paoline, 1987; A. Spicciati, *Per un diritto italiano del lavoro. Il pensiero e l'opera di Giuseppe Toniolo*, Pisa, ETS, 1997; C. Violante, *Il significato dell'opera storiografica di G. Toniolo nell'età di Leone XIII*, in G. Rossini (a

per via degli impegni di lavoro del padre ingegnere. Negli anni Sessanta frequentò la Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Padova, avendo come maestri Angelo Messedaglia, Fedele Lampertico e Luigi Luzzatti (rappresentanti della cosiddetta "scuola lombardo-veneta"), con i quali si avviò allo studio delle scienze economiche⁴⁹³. Conseguita la laurea nel 1867, Toniolo intraprese la carriera accademica dapprima a Padova e poi all'Università di Modena e Reggio Emilia; nel 1879 ottenne infine una cattedra all'Università di Pisa, dove avrebbe insegnato economia politica e statistica sino alla morte, nel 1918: non sorprende quindi che il professore sia definito "pisano" in molti dei contributi a lui dedicati, giacché fu appunto nella città toscana che egli trascorse gran parte della propria esistenza. Con la fine degli anni Ottanta ebbe inizio l'impegno di Toniolo nel movimento cattolico della penisola, attraverso l'Opera dei Congressi: su suo impulso fu costituita nel 1889 l'*Unione cattolica per gli studi sociali*, che nella mente del professore doveva servire a «propugnare scientificamente il restauro dell'ordine sociale giusta la dottrina cattolica e giusta le tradizioni della civiltà italiana nella sua storica colleganza colla missione della Chiesa e del pontificato»⁴⁹⁴. Nel corso degli anni Novanta l'*Unione* avrebbe tenuto congresso prima a Genova (1892) e poi a Padova (1896), puntando a diffondere lo studio della sociologia e delle altre scienze sociali in seno al cattolicesimo italiano: allo stesso fine si rivolse anche la «Rivista internazionale», che sempre per iniziativa di Toniolo avviò le pubblicazioni – come detto in precedenza – nel gennaio 1893⁴⁹⁵.

A dare uno stimolo decisivo all'attività del professore fu l'enciclica *Rerum novarum*: questa lo indusse a interessarsi sempre più alla questione sociale e alle problematiche a essa inerenti, dopo che gli anni Ottanta lo avevano visto dedicarsi soprattutto a studi di carattere economico⁴⁹⁶; dal 1891, insomma, Toniolo s'impegnò a offrire un fondamento scientifico al magistero sociale di Leone XIII, punto di riferimento della sua attività intellettuale. Anche l'interesse per il socialismo, secondo una tendenza generale nel cattolicesimo della penisola, si fece forte in lui a seguito dell'enciclica sulla condizione operaia: di ciò furono una precoce espressione due articoli comparsi sulla «Scuola Cattolica» fra 1892 e 1894⁴⁹⁷, nonché il già citato *Programma dei cattolici di fronte al socialismo*. Fu

cura di), *Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII*, cit., pp. 707-768. Rimando infine alla voce *Toniolo Giuseppe* di P. Pecorari in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia 1860-1980*, vol. II, cit., pp. 636-644.

⁴⁹³ Cfr. G. Gozzi, *Ideologia liberale e politica sociale: il socialismo della cattedra in Italia*, in P. Schiera, F. Tenbruck (a cura di), *Gustav Schmoller e il suo tempo: la nascita delle scienze sociali in Germania e in Italia*, Bologna, Il Mulino, 1989, pp. 181-216; A. Spicciani, *Giuseppe Toniolo e gli economisti italiani del suo tempo*, in «Bollettino dell'Archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia», 1, 1981, pp. 99-124.

⁴⁹⁴ G. Toniolo, *Lettere*, vol. I, cit., p. 146. Lettera di Toniolo a Filippo Crispolti, 31 dicembre 1889.

⁴⁹⁵ Sul percorso alla base della nascita della «Rivista internazionale di scienze sociali e discipline ausiliarie» si veda A. Colombo, *L'Unione cattolica per gli studi sociali e la Segreteria di Stato: appunti per una storia*, in «Bollettino dell'Archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia», 1, 1999, pp. 315-330.

⁴⁹⁶ In proposito potrà essere utile consultare G. Are, *I cattolici e la questione sociale in Italia 1894-1904*, Milano, Feltrinelli, 1963, pp. 9-115.

⁴⁹⁷ G. Toniolo, *O cattolicesimo o socialismo. A proposito di un libro di F. Prudenzeno*, in «Scuola Cattolica», Serie II, vol. IV, luglio 1892, pp. 13-18; Id., *Dell'opposizione sistematica del*

però sul finire del secolo, e più precisamente all'indomani della crisi del maggio 1898, che Toniolo arrivò a collocare il socialismo al centro della propria riflessione, cercando di dare «spessore culturale alla base etico-religiosa dell'antisocialismo intransigente»⁴⁹⁸. Frutto dell'elaborazione tonioliana furono alcuni contributi pubblicati fra il maggio 1899 e il marzo 1902 sulla «Rivista internazionale»⁴⁹⁹, aventi alla base delle lezioni tenute dal professore all'Università di Pisa: una volta rivenduti e ampliati, questi furono quindi raccolti in un unico volume dal titolo *Il socialismo nella storia della civiltà* (1902), considerabile a tutti gli effetti come l'opera principale di Toniolo in materia di socialismo⁵⁰⁰. Tale lavoro attingeva a una vasta letteratura italiana e internazionale: vi si trovano citati, fra gli altri, Avogadro della Motta, Steccanella, Nicotra, Soderini, al pari di autori in lingua francese come Nicolas e Antoine⁵⁰¹ e dei tedeschi Cathrein, Hohoff e Weiss⁵⁰². A esercitare un'influenza su Toniolo, tuttavia, furono soprattutto Giuseppe Ballerini e padre Heinrich Pesch.

Il professore pisano aveva avviato una corrispondenza con Ballerini nel 1892⁵⁰³, recensendo poi tre anni dopo sulla «Rivista internazionale» la prima edizione di *Analisi del socialismo contemporaneo* (edita a cura dell'Unione cattolica per gli studi sociali⁵⁰⁴), dalla quale avrebbe ricavato numerosi elementi per le sue future riflessioni. Nel maggio 1901, ormai pubblicata sulla «Rivista» gran parte degli articoli dedicati al socialismo, Toniolo inviò a Ballerini le bozze di quello che

programma cattolico sociale con quello socialistico. Lettera del prof. G. Toniolo all'illust. Mons. Bigliani, ibi, Serie II, vol. VIII, agosto 1894, pp. 49-58.

⁴⁹⁸ P. Pecorari, *Giuseppe Toniolo e il socialismo*, cit., p. 73.

⁴⁹⁹ *Cenni sulle crisi sociali e sulle corrispondenti dottrine socialistiche*, in «Rivista internazionale di scienze sociali e discipline ausiliarie», vol. XX, fasc. LXXVII, maggio 1899, pp. 3-16; *Cenni sulle dottrine socialistiche nella storia, ibi*, vol. XXI, fasc. LXXXIV, dicembre 1899, pp. 537-556; *Il socialismo nella cultura moderna, ibi*, vol. XXII, fasc. LXXXVI, febbraio 1900, pp. 161-176; vol. XXIII, fasc. XC, giugno 1900, pp. 169-189; vol. XXV, fasc. IC, marzo 1901, pp. 353-371; vol. XXVIII, fasc. CXI, marzo 1902, pp. 349-364.

⁵⁰⁰ G. Toniolo, *Il socialismo nella storia della civiltà. Linee direttive*, Firenze, Libreria editrice fiorentina, 1902. Nel citare quest'opera farò riferimento alla sua edizione integrale in Id., *Capitalismo e socialismo*, Città del Vaticano, Comitato Opera Omnia di G. Toniolo, 1947, pp. 269-446.

⁵⁰¹ Charles Antoine (1847-1921), gesuita, si distinse soprattutto per il suo *Cours d'économie sociale*, edito a Parigi nel 1896 e quindi ristampato nel 1899.

⁵⁰² Albert Maria Weiss (1844-1925), sacerdote dal 1867, entrò nell'ordine domenicano nel 1876. Dal 1890 al 1920 insegnò all'Università di Fribourg in Svizzera, dapprima scienze sociali e poi teologia. La sua opera più nota è *l'Apologie des Christentums*, edita in cinque volumi fra 1878 e 1889. Su di lui si veda la voce relativa in *Enciclopedia italiana*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1937, vol. XXXV, p. 705. È da segnalare come Weiss abbia avuto un ruolo di primo piano nel processo alla base della redazione dell'enciclica antimodernista *Pascendi* (1907) – peraltro grazie alla mediazione di Toniolo stesso, con cui il religioso era in corrispondenza dalla fine del XIX secolo –: il suo contributo in tale vicenda è illustrato da C. Arnold, *Antimodernismo e magistero romano: la redazione della Pascendi*, in «Rivista di storia del cristianesimo», 2, 2008, pp. 345-364 (in particolare pp. 350-352); si veda pure Id., *Kleine Geschichte des Modernismus*, Freiburg i.B., Herder, 2007, pp. 109-115.

⁵⁰³ Cfr. G. Toniolo, *Lettere*, vol. I, cit., pp. 289-290. Toniolo, stando alle sue stesse parole, avrebbe contattato Ballerini su suggerimento di Pietro Maffi, allora professore presso il Seminario di Pavia.

⁵⁰⁴ Cfr. Id., recensione a G. Ballerini – *Analisi del socialismo contemporaneo*, Siena, S. Bernardino, 1895, in «Rivista internazionale di scienze sociali e discipline ausiliarie», vol. VIII, fasc. XXXII, agosto 1895, pp. 667-671. In marzo il professore aveva richiesto a Ballerini le bozze del suo lavoro, come si apprende da una lettera contenuta in Id., *Lettere*, vol. I, cit., p. 362.

sarebbe stato *Il socialismo nella storia della civiltà*, cercando con il sacerdote un confronto in merito ad alcuni punti della trattazione⁵⁰⁵: non sembra irragionevole, allora, ipotizzare un contributo diretto di Giuseppe Ballerini all'analisi tonioliana, ipotesi suffragata anche da altre evidenze di cui dirò in seguito. Indiretto, ma comunque significativo, fu l'apporto di padre Pesch, l'autore citato più spesso nel volume del 1902, soprattutto in relazione alle vicende del socialismo moderno. Il suo *Liberalismus, Socialismus und christliche Gesellschaftsordnung* era menzionato già nel primo capitolo di *Il socialismo nella storia della civiltà*, fino a costituire l'unico riferimento bibliografico quando Toniolo andava a trattare de *L'universalizzazione del socialismo pratico dal 1870 ad oggi*⁵⁰⁶. Tutto ciò testimonia come il professore pisano conoscesse l'opera di Pesch (a lui accessibile grazie a una certa padronanza della lingua tedesca) e se ne servisse nella propria riflessione, di pochi anni successiva a quella del gesuita⁵⁰⁷. Considerando che anche *Der Socialismus* di Victor Cathrein, nella versione italiana del 1898, compariva citato nello scritto del 1902, si può allora concludere che i principali portati della *Sozialismuskritik* tedesca fossero ben noti a Toniolo. Al momento della pubblicazione del suo volume, peraltro, il professore aveva già cercato un contatto diretto con i due gesuiti: entrambi, nel 1896, erano stati invitati a partecipare al congresso cattolico di studi sociali organizzato a Padova, ed entrambi avevano dovuto declinare tale invito per l'occorrere di altri impegni⁵⁰⁸. Fatte queste debite puntualizzazioni sui riferimenti culturali di Toniolo, è tempo di vedere nel merito i contenuti e i fini della sua analisi del socialismo.

* * *

Base di partenza della critica tonioliana era l'associazione fra cristianesimo e civiltà, secondo un *topos* della cultura cattolica intransigente. A definire il grado di civiltà era per Toniolo il progresso etico: con la nozione d'*incivilimento*, egli intendeva il «procedimento cosciente dell'umanità che attua successivamente in modo sempre più completo la perfezione civile ossia la civiltà»⁵⁰⁹, la quale appunto non poteva darsi in assenza di virtù morali; in siffatto quadro, il «progresso cristiano» avrebbe riassunto in sé «l'unico, il vero, il normale progresso del genere

⁵⁰⁵ Cfr. Id., *Lettere*, vol. I, cit., pp. 245-246.

⁵⁰⁶ Cfr. Id., *Il socialismo nella storia della civiltà*, cit., p. 420.

⁵⁰⁷ È significativo notare come invece Pesch, nelle proprie opere, menzionasse Toniolo – «Der verdienstvolle Pisaner Socialpolitiker» – una volta soltanto, accennando in *Liberalismus, Socialismus und christliche Gesellschaftsordnung* a un importante scritto tonioliano del 1897 sul concetto di democrazia cristiana (H. Pesch, LScG, cit., *Heft* 8, p. 191 – in nota).

⁵⁰⁸ Nel rispondere a Toniolo, Cathrein volle comunque «significare, me adhaerere ex animo principiis et tendentiae congressus» (BAV, *Carteggio Toniolo*, 1655, lettera del 18 agosto 1896 da Valkenburg); anche Pesch, scrivendo in italiano dal palazzo vescovile di Mainz, affermò di sposare le finalità del congresso, scusandosi al contempo per la sua forzata assenza: «Mi duole vivamente, che le mie numerose occupazioni non mi permettano di prendere parte al Congresso per gli Studi Sociali in Padova. È mio desiderio però, di esprimere almeno per iscritto a Lei Ill.mo Signore Professore e al distinto Congresso la dovuta ammirazione, che sempre ho sentito per i lodevolissimi sforzi dei cattolici Italiani» (BAV, *Carteggio Toniolo*, 1653, lettera del 18 agosto 1896).

⁵⁰⁹ G. Toniolo, *Il socialismo nella storia della civiltà*, cit., p. 274. Cfr. anche Id., *Cenni sulle crisi sociali e sulle corrispondenti dottrine socialistiche*, cit., pp. 4-8.

umano»⁵¹⁰. A detta di Toniolo, però, durante questo sviluppo della civiltà si erano verificati dei momenti di *crisi sociale*, ovvero di «disordini nei rapporti esistenziali» – religioso-morali – della società⁵¹¹: proprio in tali frangenti avrebbero fatto la loro comparsa le *agitazioni socialistiche* (implicitamente associate, dunque, all’idea di immoralità), volte a «muta[re] l’assetto della civile convivenza contrariamente alle esigenze naturali e storiche dell’incivilimento»⁵¹². Il professore, in sostanza, presentava il socialismo nei panni di una patologia del corso dello sviluppo storico, fornendone la seguente concettualizzazione:

Il socialismo, come teoria, può definirsi “un sistema di dottrine riguardanti la riforma della società nei suoi istituti e rapporti fondamentali, col fine di introdurre in essa, a vario grado, una eguaglianza materiale o di fatto (e non già soltanto virtuale, etico-giuridica) ripugnante alla natura essenziale degli uomini e dell’incivilimento”⁵¹³.

Toniolo sosteneva che tutte le dottrine socialistiche succedutesi nella storia avevano teso a riformare non solo i rapporti economici, ma ogni ambito della vita sociale (religioso, morale, giuridico, politico): di fatto vi era in lui l’idea del socialismo come *Weltanschauung*, tipica della *Sozialismuskritik* tedesca. Nel cammino dell’umanità, egli individuava due forme in cui la patologia socialista si era tradizionalmente manifestata: il socialismo *panteistico-autoritario*, volto a sacrificare l’individuo alla società e a proclamare l’onnipotenza dello Stato, e il socialismo *individualistico-anarchico*, che al contrario dichiarava guerra all’autorità statale per consentire ai singoli di raggiungere un pieno sviluppo. È chiaro come questo dualismo descritto da Toniolo (e il suo ritornarvi ampiamente nel corso della trattazione) derivasse in primo luogo dalla familiarità con il contesto italiano, dove l’anarchismo – lo si è ricordato più volte – aveva conosciuto un precoce e intenso sviluppo, tanto da non poter essere considerato come un fenomeno meno rilevante del socialismo.

Per il professore pisano, la *causa intrinseca efficiente* del socialismo medesimo era da trovarsi nella corruzione delle idee religiose e filosofiche che aveva caratterizzato i periodi di *crisi sociale*, portando la civiltà a regredire: l’insorgere delle aspirazioni socialiste era da mettere in relazione «coi momenti critici per la religione, in cui si abbuia la fede e degenera in sette appassionate, o si contrasta in nome del dubbio e dell’ateismo sistematico»⁵¹⁴. Toniolo non negava il ruolo avuto nel corso dei secoli dai fattori materiali – in primis economici – nella genesi dei movimenti di matrice comunista, al contrario: essi però erano classificati come *cause estrinseche ed occasionali*, subordinate a quelle afferenti al piano delle idee⁵¹⁵. Tale gerarchia delle cause era l’ovvio portato di un’analisi informata al

⁵¹⁰ *Ibi*, p. 278.

⁵¹¹ *Ibi*, p. 280.

⁵¹² *Ibi*, pp. 285-286.

⁵¹³ *Ibi*, p. 286.

⁵¹⁴ *Ibi*, p. 291. Corsivo così nel testo. Già nell’articolo pubblicato sulla «Scuola Cattolica» nel 1892, Toniolo aveva sottolineato come «l’origine prima del socialismo odierno [fosse] nell’ordine delle idee e dei sentimenti interiori» (G. Toniolo, *O cattolicesimo o socialismo*, cit., p. 17).

⁵¹⁵ Si ricordi la distinzione fra *cause accidentali* e *cause primarie* del socialismo vista nel *Socialisme et Catholicisme* di Edoardo Soderini (1895): cfr. *supra*, p. 43.

prisma neotomista: in antitesi al sistema marxiano⁵¹⁶, Toniolo ricorreva al dualismo fra elementi spirituali e elementi materiali per spiegare la genesi del socialismo, attribuendo tuttavia una maggiore importanza ai primi e curandosi di evidenziare «la dipendenza dai processi ideali degli sviluppi sociali», in linea con quanto affermato da Leone XIII nell'enciclica *Aeterni Patris*⁵¹⁷.

Il taglio storico dato all'opera del 1902 doveva servire, allora, a dimostrare la proporzionalità diretta fra corruzione del pensiero e della religione e sorgere delle agitazioni socialistiche, e di conseguenza quella inversa tra salute della *societas christiana* e diffusione del morbo "rosso". Benché il professore pisano attribuisse un carattere per molti versi inedito al movimento socialista del suo tempo, egli tuttavia mostrava di considerare il socialismo come un attore da sempre esistito nella storia umana (o almeno fin dai tempi documentabili della civiltà classica): in questa prospettiva non credo sia errato riconoscere il peso culturale dell'intransigentismo, e nello specifico della concezione di una lotta fra bene e male, regno di Dio e regno di Satana, che avrebbe caratterizzato non soltanto l'epoca della *rivoluzione*, ma l'intera esistenza del mondo fin dalle origini⁵¹⁸.

Il punto d'avvio della ricostruzione storica di Toniolo coincideva quindi con la civiltà greco-romana: in quanto pagana, priva di qualunque progresso sul piano etico, essa avrebbe «custodito nel proprio seme il *germe del socialismo in permanenza*»⁵¹⁹. Di ciò era espressione ad esempio il panteismo di Stato, la *statolatria* della Roma imperiale, che implicitamente finiva per essere presentata quale antesignana dello Stato socialista. Il professore riconosceva inoltre il «dottrinario del socialismo» antico in Platone⁵²⁰, cui era contrapposto l'Aristotele alla base della filosofia tomista. In questo quadro di assenza di morale e di socialismo in potenza, solo l'avvento del cristianesimo avrebbe indotto un cambiamento radicale:

La dottrina di Cristo nella sua proclamazione e nella sua propaganda in questo momento preparatorio, che disegna la transizione fra la civiltà pagana dissolvendosi e l'elaborazione della civiltà cristiana [...], può considerarsi di fronte al socialismo come un sistema di principi, di forze effettive e di concrete istituzioni, aventi virtù di *prevenire* nelle sue fonti prime, cioè nel pensiero e nei sentimenti delle popolazioni, il sorgere e il propagarsi di dottrine socialistiche e delle rispettive applicazioni⁵²¹.

⁵¹⁶ Che la visione tonioliana rappresentasse l'antitesi di quella marxiana è stato notato anche da F. Traniello, *Aspetti della cultura sociale cattolica prima della Rerum novarum*, in G. De Rosa (a cura di), *I tempi della "Rerum novarum"*, cit., p. 54.

⁵¹⁷ Cfr. A. Acerbi, *Giuseppe Toniolo, tra filosofia neoscolastica e scienza economica*, in *Contributi alla conoscenza del pensiero di Giuseppe Toniolo*, cit., p. 60.

⁵¹⁸ Il Vescovo di Cremona Geremia Bonomelli aveva sostenuto nel 1895 che il socialismo era «antico non dirò quanto il mondo, ma almeno quanto antica è la storia, greca e romana» (*Resoconti delle conferenze sul socialismo tenute da Mons. G. Bonomelli Vescovo di Cremona nella Chiesa dei Santi Martiri in Torino*, Cremona, Enrico Maffezzoni Libraio-Editore, 1895, p. 10); «vieux comme le monde» lo aveva giudicato invece Sebastiano Nicotra nel 1890 (*Le Socialisme*, cit., p. 17).

⁵¹⁹ G. Toniolo, *Il socialismo nella storia della civiltà*, cit., p. 296. Corsivo così nel testo. Nel dicembre 1899 il professore aveva già parlato di un socialismo antico «morbo connaturato e cronico presso popolazioni delle più differenti stirpi e condizioni di territorio e di civiltà» (Id., *Cenni sulle dottrine socialistiche nella storia*, cit., p. 544).

⁵²⁰ *Ibi*, p. 298.

⁵²¹ *Ibi*, p. 308. Corsivo così nel testo.

Nella mente di Toniolo, insomma, i principi del cristianesimo avrebbero costituito un vero e proprio vaccino contro il pericolo d'infezioni socialiste, meritandosi così l'attributo di «profilattici»⁵²². La nascente civiltà cristiana si sarebbe preoccupata di adottare misure “preventive” anche nell'ordine dei fatti, in modo da togliere ogni pretesto all'insorgenza di rivendicazioni di tipo socialistico: ecco dunque l'abolizione della schiavitù, la sanzione delle nozze indissolubili, la limitazione del potere dello Stato di fronte all'individuo, l'affermazione dei doveri dei ricchi nei riguardi dei poveri. Il professore pisano attingeva evidentemente alle riflessioni di Giuseppe Ballerini: scrivendo sulla «Scuola Cattolica» nel marzo 1895, il sacerdote lombardo aveva infatti sostenuto che «apparso nel mondo il Cristianesimo e propagatesi le sue celesti e rigeneratrici dottrine di perfetta giustizia e di fratellevole carità, erasi posto un argine all'irrompere del socialismo, perché toglieva le cause stesse e i pretesti che spingono alla *lotta di classe*»⁵²³. A riprova dell'efficacia dei principi cristiani come diga contro il socialismo, Toniolo affermava che quest'ultimo, durante la lunga epoca medievale, era riuscito a manifestarsi solo quando la religione aveva conosciuto brevi momenti di crisi, assumendo allora la forma di *eresia*, quale ad esempio quella albigese nel XIII secolo⁵²⁴. Conviene rilevare subito le evidenti implicazioni racchiuse nella ricostruzione storica del professore: in una prospettiva che sembrava rimandare al rapporto fra bene e male in Sant'Agostino, Toniolo di fatto presentava il socialismo come *assenza* di cristianesimo o *deviazione* da esso: è in tale quadro che s'inseriva l'associazione concettuale fra rivendicazioni socialistiche ed eresia, in cui probabilmente deve individuarsi un'eco della visione del socialismo come “setta” che tanto aveva caratterizzato i documenti pontifici del XIX secolo. L'analisi tonioliana, in questo modo, veicolava un chiaro messaggio apologetico destinato alla contemporaneità: non solo evidenziava la netta antitesi fra cristianesimo e socialismo, ma soprattutto rendeva implicitamente manifesto che soltanto un rifiorire dello spirito cristiano – e quindi un *ritorno* all'osservanza del magistero ecclesiastico – avrebbe potuto impedire alla società di cadere nella barbarie socialista. Su questa decisiva questione tornerò più avanti.

Il riferimento ideale del professore pisano era lo stesso della cultura cattolica intransigente, ossia la cristianità del Medioevo: infatti, i vari movimenti eretici susseguitisi nell'età di mezzo, dagli Albigesi agli Hussiti, non sarebbero riusciti a turbare gli equilibri della *societas christiana*, che anzi avrebbe conosciuto la propria epoca d'oro nella seconda metà del Duecento⁵²⁵. Nel finire del Medioevo, tuttavia, Toniolo scorgeva i primi segnali di regresso da questa fase apicale nel percorso dell'*incivilimento* e l'inizio della catena genealogica degli errori moderni, secondo un *topos* che più volte si è detto aver caratterizzato la mentalità cattolica

⁵²² *Ibi*, p. 310.

⁵²³ G. Ballerini, *Vita, virtù e miracoli del socialismo contemporaneo*, cit., marzo 1895, p. 277. Corsivo così nel testo.

⁵²⁴ L'associazione fra socialismo ed eresia albigese era stata operata da Toniolo già nel 1892, nell'articolo *O cattolicesimo o socialismo*, cit., p. 15.

⁵²⁵ Nel 1898, a tal proposito, Toniolo aveva parlato di una «democrazia cristiana medievale» (G. Toniolo, *L'odierno movimento cattolico popolare ed il proletariato*, in «Rivista internazionale di scienze sociali e discipline ausiliarie», vol. XVII, fasc. LXII, febbraio 1898, p. 169).

del XIX secolo. All'origine di tutto vi sarebbe stato l'Umanesimo, «fattore latente e pressoché universale, di preparazione al moderno socialismo»⁵²⁶, colpevole di aver «preferi[to] la civiltà pagana alla eccellenza ed agli inestimabili benefici della civiltà cristiana»⁵²⁷. Il recupero degli autori classici (e soprattutto del “socialista” Platone) aveva coinciso per Toniolo con una ripresa dello spirito pagano ai danni di quello cristiano, dunque col crearsi delle condizioni per un rifiorire dell'errore socialista; al contempo, il Rinascimento aveva fornito il sostrato ideale – quello del razionalismo antropocentrico – alla Riforma di Lutero, e di qui alle deviazioni dei secoli successivi: in questo senso, la *rivoluzione* anticristiana avrebbe potuto dirsi legittimamente “neopagana” in virtù delle sue prime origini.

Toniolo ricostruiva lo sviluppo degli errori dell'età moderna, e con esso l'evoluzione del socialismo, attraverso uno schema in tre tappe, ciascuna coincidente con un momento rivoluzionario: la rivoluzione *germanica* – cioè la Riforma protestante –, la rivoluzione inglese del Seicento e quella francese del XVIII secolo; di fatto si trattava di un percorso analogo al «400jährige Revolutionsperiode» descritto solo pochi anni prima da padre Heinrich Pesch. Il gesuita deve certo aver costituito una fonte per la ripartizione operata da Toniolo: mi pare tuttavia che il riferimento decisivo sia da trovare nel Wilhelm Hohoff di *Die Revolution seit dem sechzehnten Jahrhundert*. In quest'opera del 1887, il sacerdote tedesco si era scagliato – come visto in precedenza⁵²⁸ – contro «der heidnische, widerchristliche Geist» del Rinascimento⁵²⁹, riconosciuto quale radice della Riforma e di tutta la successiva offensiva ai danni della civiltà cristiana: Hohoff aveva quindi articolato la propria esposizione secondo le tre rivoluzioni dell'età moderna – esattamente come avrebbe fatto il professore pisano⁵³⁰ – e infine nella “rivoluzione” del XIX secolo, coincidente con le vicende di socialismo, anarchismo e nichilismo⁵³¹. La tesi del debito di Toniolo nei confronti di Hohoff, ad ogni modo, può essere ulteriormente comprovata. Prima di darsi allo studio sistematico del socialismo, infatti, il professore aveva ricostruito la genealogia degli errori moderni in *L'odierno movimento cattolico popolare ed il proletariato*, contributo apparso sulla «Rivista internazionale» tra il febbraio e il marzo 1898: qui era già enucleato lo schema dei «tre secoli e tre rivoluzioni»⁵³², per il quale, in nota, si rimandava proprio a *Die Revolution seit dem sechzehnten Jahrhundert*⁵³³. La struttura della trattazione tonioliana, in definitiva, attingeva direttamente a riflessioni d'area tedesca.

⁵²⁶ Id., *Il socialismo nella storia della civiltà*, cit., p. 327.

⁵²⁷ *Ibi*, p. 329.

⁵²⁸ Cfr. *supra*, p. 90 (in nota).

⁵²⁹ W. Hohoff, *Die Revolution seit dem sechzehnten Jahrhundert*, cit., p. 14.

⁵³⁰ Questi gli estremi della trattazione di Hohoff sulle rivoluzioni moderne: *Die große deutsche Revolution des sechzehnten Jahrhunderts*, *ibi*, pp. 28-180; *Die große englische Revolution des siebzehnten Jahrhunderts*, pp. 181-474; *Die große französische Revolution des achtzehnten Jahrhunderts*, pp. 475-630.

⁵³¹ Cfr. *ibi*, pp. 631-753.

⁵³² G. Toniolo, *L'odierno movimento cattolico popolare*, cit., p. 168.

⁵³³ Così la nota in questione: «Questo processo di distruzione dell'ordine sociale cristiano, dal tempo della riforma fino ad oggi, sulle tracce delle recenti indagini storiche, è riassunto con erudizione da W. Hohoff, *Die Revolution seit dem sechzehnten Jahrhundert im Lichte der neuesten Forschung* (Herder, Freiburg, 1887)» (*ibi*, p. 169).

Figlia delle influenze umaniste in Germania e degli echi dell'eresia hussita, la Riforma protestante avrebbe contribuito alla successiva evoluzione del socialismo con l'affermazione del libero esame. Il frate Martin Lutero, a detta di Toniolo, non aveva fatto «professione esplicita di dottrine socialistiche se non incidentalmente»⁵³⁴, e tuttavia era riuscito a «segn[are] i vari indirizzi del socialismo che si svolse in tre secoli fino a noi»⁵³⁵, favorendo da un lato lo sviluppo del socialismo anarchico col suo iniziale appoggio alla rivolta dei contadini, dall'altro quello del socialismo autoritario «promovendo e sanzionando con la sua autorità l'*arbitrio illimitato dei governi*, mercé la confisca delle proprietà del clero e dei ribelli a favore dei principi e dell'aristocrazia»⁵³⁶. Dal ceppo della Riforma luterana sarebbero poi germogliate le varie «sette religiose» alla base della Rivoluzione inglese – presbiteriani, puritani, quaccheri –, che agli occhi del professore pisano «racchiudevano germi di *socialismo individualista*»⁵³⁷ (di nuovo, un'associazione fra eresia e socialismo). Era nel Settecento francese, ad ogni modo, che Toniolo scorgeva una tappa particolarmente significativa nel processo di deriva dai principi del cristianesimo: i Lumi avrebbero sostenuto la tesi della naturale bontà dell'uomo – l'allusione era in primis a Rousseau – e individuato la fonte di tutti i mali nell'ordinamento della società e dello Stato, preparando così il terreno all'Ottantanove e fornendo nuove argomentazioni al pensiero socialista: «Il socialismo teorico della rivoluzione francese – scriveva il professore – compie così il ciclo di sviluppo delle idee sorte, con l'umanismo e con la Riforma, in Germania e trasferite in Inghilterra e in Francia»⁵³⁸. Toniolo evidenziava il *continuum* storico durante il quale il socialismo aveva plasmato la propria fisionomia, di pari passo allo sgretolarsi della cristianità medievale: la Chiesa, unica forza in grado di sanare il consorzio civile, non avrebbe potuto opporsi a tale processo, inceppata nella propria azione dalle crescenti ingerenze dello Stato. Il giudizio finale sui secoli dell'età moderna non poteva quindi che essere negativo: allo scemare dell'influsso della religione cattolica si era accompagnato, in un rapporto di proporzionalità inversa, lo sviluppo progressivo di un socialismo teorico ormai pronto, dopo l'Ottantanove, a un decisivo salto di qualità.

* * *

«Il socialismo si matura dal principio del secolo XIX fino ai nostri giorni»⁵³⁹: così Toniolo apriva la parte della sua trattazione dedicata al socialismo moderno, citando fra gli autori di riferimento anche i padri Pesch e Cathrein. Secondo il professore, con l'Ottocento le due tendenze da sempre esistite nel socialismo, quella anarchica e quella autoritaria, erano giunte finalmente a dotarsi di una compiuta elaborazione teorica, attingendo ciascuna a un diverso idealismo filosofico: il socialismo *individualistico* aveva trovato un fondamento nel pensiero

⁵³⁴ G. Toniolo, *Il socialismo nella storia della civiltà*, cit., p. 334.

⁵³⁵ *Ibidem*.

⁵³⁶ *Ibi*, p. 335. Corsivo così nel testo.

⁵³⁷ G. Toniolo, *Il socialismo nella cultura moderna*, cit., p. 169. Corsivo così nel testo.

⁵³⁸ *Id.*, *Il socialismo nella storia della civiltà*, cit., p. 346.

⁵³⁹ *Ibi*, p. 353.

di Kant⁵⁴⁰, mentre il socialismo *panteistico* si era rivolto alla filosofia di Hegel e al suo concetto di Stato. Queste due correnti – l’una «dissolvente», l’altra «assorbente»⁵⁴¹ – avrebbero quindi tratto vantaggio da alcuni sviluppi intervenuti nel corso del XIX secolo e soprattutto dopo il 1870: la nascita del proletariato di fabbrica nell’ordine dei fatti⁵⁴², la diffusione e affermazione del positivismo – che per Toniolo era sinonimo di materialismo – in quello delle idee. Il moderno socialismo anarchico, il cui massimo rappresentante era indicato dal professore in Proudhon, si sarebbe contraddistinto per il ricorso alla violenza, meritando così l’appellativo di «partito extra-legale»⁵⁴³; al contrario, il socialismo autoritario (anche *collettivismo*) avrebbe scelto di operare entro il perimetro dell’ordine costituito, ricorrendo principalmente allo strumento delle elezioni. Toniolo, come detto, riconosceva il debito ideologico di questa seconda corrente nei confronti di Hegel, il quale aveva legittimato la prospettiva del «panteismo sociale»⁵⁴⁴, di una società, cioè, in cui lo Stato assorbisse in sé ogni lato dell’esistenza degli individui⁵⁴⁵. Proprio Hegel avrebbe costituito il riferimento decisivo non solo per gli utopisti francesi della prima metà del XIX secolo, ma soprattutto per la riflessione di Marx, la cui importanza nell’ambito del movimento socialista internazionale non sfuggiva al professore: egli era anzi dell’avviso che il pensiero marxiano avesse segnato «il passaggio del socialismo ad una vera elaborazione scientifico-sistematica»⁵⁴⁶.

Toniolo doveva aver letto *Il Capitale* – del resto citato in *Il socialismo nella storia della civiltà* – ed era a conoscenza della critica del marxismo svolta dai gesuiti Cathrein e Pesch, la più accurata nel cattolicesimo europeo dell’epoca: ciononostante, il professore non diede luogo ad alcun tentativo di confronto con i contenuti del socialismo scientifico. Se egli riconosceva l’influenza di Marx e della sua «dottrina della *concezione materialistica della storia* o del *materialismo storico* al servizio del *socialismo panteistico*»⁵⁴⁷, tuttavia in lui prevaleva la prospettiva del *continuum* storico nello sviluppo dell’errore socialista, con il marxismo che finiva

⁵⁴⁰ La filosofia kantiana costituiva per Toniolo l’essenza del liberalismo: nella riflessione del professore era quindi presente *in nuce* il tema della paternità liberale del socialismo, sebbene di fatto circoscritta al solo caso del socialismo anarchico. Cfr. *ibi*, p. 355.

⁵⁴¹ *Ibi*, p. 444. Si trattava di una distinzione di fatto analoga a quella operata pochi anni prima da Giuseppe Ballerini: cfr. *supra*, p. 38.

⁵⁴² Il proletariato era visto dal professore come il risultato «di un persistente lavoro storico di distruzione dell’ordine sociale cattolico, dal Rinascimento e da Lutero fino ad oggi» (G. Toniolo, *L’odierno movimento cattolico popolare*, cit., pp. 180-181), così come del caos caratteristico della moderna produzione capitalistica, in cui l’etica finiva per essere schiacciata dalle ragioni del profitto (cfr. Id., *L’economia capitalistica moderna nella sua funzione e nei suoi effetti*, in «Rivista internazionale di scienze sociali e discipline ausiliarie», vol. IV, fasc. XIII, gennaio 1894, pp. 26-37).

⁵⁴³ Id., *Il socialismo nella storia della civiltà*, cit., p. 413.

⁵⁴⁴ *Ibi*, p. 362.

⁵⁴⁵ Quest’ordine sarebbe stato affine a quello del panteismo antico, cioè pagano: a detta del professore, Hegel aveva infatti «ripre[so] in un sistema poderoso il panteismo idealistico di Platone e delle tradizioni orientali» (G. Toniolo, *Il socialismo nella cultura moderna*, cit., giugno 1900, p. 175). Corollario implicito di ciò era che il socialismo moderno recasse ancora in sé il germe del paganesimo antico, in linea con la visione del *continuum* storico espressa da Toniolo.

⁵⁴⁶ Id., *Il socialismo nella storia della civiltà*, cit., p. 374.

⁵⁴⁷ *Ibi*, p. 398. Corsivo così nel testo.

così per divenire una delle varie manifestazioni di socialismo autoritario succedutesi nel tempo, benché certo fra le più importanti (se non altro per la sua stringente attualità nel momento in cui Toniolo scriveva). A confronto con la *Sozialismuskritik* d'area tedesca, le differenze erano evidenti: Cathrein e Pesch – e non loro soltanto – avevano compreso la peculiarità del marxismo e la cesura che questo aveva rappresentato rispetto alle precedenti forme di socialismo, concentrandovi la propria attenzione e indirizzandovi una critica che voleva essere funzionale alla lotta contro la Socialdemocrazia. Il fatto che questa “esclusività” riservata a Marx non caratterizzasse invece l'analisi di Toniolo è facilmente spiegabile: lo studio del pensiero marxiano era agl'inizi in Italia – il professore trattò di socialismo a poca distanza dall'uscita dei saggi di Labriola sul materialismo storico –, con il cattolicesimo della penisola che al contempo appariva molto indietro, rispetto a quello tedesco, nell'ambito degli studi economico-sociali; il socialismo italiano, inoltre, era ben altra cosa rispetto alla Socialdemocrazia. In definitiva, l'opera tonioliana rispecchiava la situazione dell'ambiente da cui era scaturita.

A determinare il carattere delle riflessioni di Toniolo, ad ogni modo, non fu tanto la scarsa familiarità con il socialismo scientifico, quanto piuttosto l'influsso culturale dell'intransigentismo cattolico nell'Italia della “questione romana”. Dal prisma intransigente derivava ad esempio il giudizio del professore sul suo tempo, dunque la visione di una società moderna ormai prossima a precipitare nel baratro preparato dalla sua stessa apostasia: «Forse in nessuna epoca del mondo la civiltà cristiana corse, come oggi, un sì formidabile ed imminente pericolo di cadere e scomparire sotto l'imperio della forza materiale»⁵⁴⁸. Alfiere di questo pericolo mortale sarebbe stato proprio il socialismo⁵⁴⁹, che a Toniolo appariva come lo sfidante del cattolicesimo in un decisivo certame per decidere le sorti presenti e future dell'umanità. Si trattava di una prospettiva maturata da tempo dal professore pisano – e che l'avrebbe accompagnato per tutta la vita⁵⁵⁰ –, la quale s'inseriva

⁵⁴⁸ *Ibi*, p. 428.

⁵⁴⁹ Per Toniolo, a minacciare l'esistenza del consorzio civile era soprattutto il socialismo anarchico, che a suo parere stava progressivamente avendo la meglio su quello collettivista in tutte le nazioni latine. Gli argomenti addotti a favore di questa «prevalenza finale del socialismo individualistico» (*ibi*, p. 414) erano vari: da un lato lo stagliarsi di una crisi del marxismo – «il tramonto almeno teoretico del dottrinarismo collettivistico classico» (*ibidem*) – dovuto alla critica revisionista, dall'altro lo spirito individualistico della cultura moderna, fattore di «anarchia intellettuale» e «anarchia morale» (*ibi*, p. 419). È chiaro, tuttavia, come il giudizio di Toniolo risentisse al fondo della temperie di fine Ottocento, dunque dell'impressione provocata nell'opinione pubblica dalla “propaganda del fatto” di matrice anarchica.

⁵⁵⁰ Il dilemma «o l'annichilamento completo dell'ordine civile col socialismo o novello slancio della civiltà colla Croce, rappresentata dal Cattolicesimo» era stato espresso già nel 1892, nell'articolo non a caso intitolato *O cattolicesimo o socialismo* (cit., p. 18). Nel 1894, poi, tale bivio era stato riproposto da Toniolo nel *Programma dei cattolici di fronte al socialismo* (cit., p. 6) e in una lettera da lui indirizzata in febbraio a monsignor Giuseppe Alessi (cfr. G. Toniolo, *Lettere*, vol. I, cit., p. 324). Per il professore, questo dualismo dalle tinte apocalittiche rappresentò un motivo di *longue durée*: lo testimonia ad esempio un suo discorso tenuto alla Settimana Sociale di Firenze del 1909, in cui egli parlò di una «lotta finale di civiltà» fra cattolicesimo e socialismo (A. Robbiati [a cura di], *La cultura sociale dei cattolici italiani alle origini. Le “settimane” dal 1907 al 1913*, vol. II, Milano, Vita e Pensiero, 1995, p. 14. Corsivo così nel testo). Si ricordi, ad ogni modo, come negli anni Novanta l'alternativa cattolicesimo-socialismo comparisse anche negli scritti di Giuseppe Ballerini (in particolare fra 1895 e 1897) e in diversi contributi della «Civiltà Cattolica».

perfettamente nell'impostazione dell'opera del 1902, ossia nella ricostruzione del secolare scontro fra civiltà cristiana e civiltà anticristiana. Il socialismo che minacciava la società all'alba del Novecento, infatti, era visto come «la tarda ma sicura vendetta, maturatasi attraverso quattro secoli, dell'aver essa, nel dì del rinascimento neopagano e della riforma razionalistica, rigettato le supreme idee religiose e scientifiche che avevano generato storicamente, nel medioevo, la società cristiana»⁵⁵¹. Questa connessione fra presente e passato era stata già espressa in altri termini in uno degli articoli pubblicati da Toniolo sulla «Rivista internazionale»:

Si comprende come la battaglia che oggi ferve e si addensa più scura in quest'alba di secolo, non è che un atto del dramma della civiltà cristiana, nella cui storia passata sta scritta ancora la soluzione dell'avvenire; ma a patto di pensare e di operare con fede e con forza cristiana⁵⁵².

La «soluzione» prospettata da Toniolo coincideva con il ritorno al modello della *societas christiana*, ovvero a una società informata alle direttive della Chiesa sull'esempio della cristianità medievale: nel dilemma fra cristianesimo e socialismo, questa era presentata come l'unica alternativa al baratro. La trattazione tonioliana raggiungeva così il proprio scopo: promuovere la tesi della restaurazione cristiana quale rimedio all'inedito *rivoluzione*, secondo quello che era un cardine della cultura cattolica intransigente. Tenuto conto di quanto detto sin qui, mi pare allora che l'analisi di Toniolo debba a ragione considerarsi come il tentativo di dare abito e fondamento scientifico al punto di vista dell'intransigentismo cattolico della penisola: nelle scienze storiche e sociologiche il professore avrebbe trovato «strumenti nuovi per un fine ben tradizionale»⁵⁵³. Certo, il tono rigoroso assunto dalla sua riflessione gli imponeva di omettere ogni riferimento ai supposti legami fra massoneria e socialismo e di evitare la demonizzazione di quest'ultimo, come invece era tipico nel cattolicesimo italiano di fine Ottocento: ciò non toglie però che Toniolo fondasse su un prisma essenzialmente etico-religioso la propria critica, e che la sua opera mirasse a presentare il socialismo come l'incarnazione di un millenario spirito anticristiano piuttosto che a indagare puntualmente la sua versione più moderna e «scientifica», cioè il marxismo (il che, del resto, considerato l'intento ultimo del professore, poteva anche apparire superfluo).

Come già rilevato in precedenza, Toniolo attribuiva alla propria analisi del socialismo un'evidente finalità apologetica, non pretendendo che essa avesse risvolti concreti immediati – a differenza invece di padre Pesch e della sua confutazione del marxismo –: egli ad ogni modo non trascurò l'ambito della *praxis*, sforzandosi anzi d'individuare i mezzi con cui i cattolici italiani avrebbero potuto opporsi all'attività delle organizzazioni socialiste. I contributi sul socialismo usciti sulla «Rivista internazionale» erano cronologicamente vicini alle riflessioni del professore sulla «democrazia cristiana», da lui definita nel luglio 1897 – sempre sulle pagine della rivista – come un «ordinamento civile nel quale tutte le forze sociali, giuridiche ed economiche, nella pienezza del loro sviluppo gerarchico,

⁵⁵¹ G. Toniolo, *Il socialismo nella storia della civiltà*, cit., p. 446.

⁵⁵² Id., *Il socialismo nella cultura moderna*, cit., marzo 1902, p. 362.

⁵⁵³ D. Menozzi, *La chiesa cattolica e la secolarizzazione*, cit., p. 127.

cooperano proporzionalmente al bene comune, rifluendo nell'ultimo risultato a prevalente vantaggio delle classi inferiori»⁵⁵⁴: si trattava, com'è evidente, di una definizione che escludeva ogni implicazione politica dal concetto di democrazia, per darle invece il generico significato di «*un insieme di dottrine e di azioni pratiche per parte dei cattolici in favore del popolo*»⁵⁵⁵. Questa elaborazione tonioliana rappresentò l'effettivo punto d'avvio del movimento democratico-cristiano in Italia, il quale mosse i primi passi nell'alveo dell'Opera dei Congressi⁵⁵⁶: gli anni finali dell'Ottocento videro sorgere in tutta la penisola associazioni di giovani cattolici "democratici" che puntavano a dare applicazione ai principi della *Rerum novarum* per migliorare le condizioni di vita degli operai. Toniolo s'impegnò in prima persona nell'indirizzare queste energie nuove e nell'impedire che deviassero dagli orientamenti originari⁵⁵⁷: la democrazia cristiana costituiva per lui l'antitesi della «democrazia socialista, illusoria, iniqua, impossibile»⁵⁵⁸, lo strumento più adatto a far sentire alla classe operaia la vicinanza della Chiesa e a salvarla quindi dalle false promesse del socialismo. Al contempo, il professore non negava l'opportunità rappresentata dalle riforme sociali – purché sempre ispirate dal magistero leoniano – al fine di giovare alle masse proletarie e sottrarre terreno alla propaganda socialista⁵⁵⁹, riforme che le organizzazioni d.c. avrebbero potuto attuare giungendo alla guida delle amministrazioni locali⁵⁶⁰. Nella

⁵⁵⁴ G. Toniolo, *Il concetto cristiano di democrazia*, in *Democrazia cristiana. Concetti e indirizzi*, cit., p. 26.

⁵⁵⁵ Id., *L'odierno movimento cattolico popolare ed il proletariato*, cit., p. 165. Corsivo così nel testo.

⁵⁵⁶ È questa una vicenda che ha trovato ampio spazio nella storiografia italiana, soprattutto per la sua connessione con la figura di Murri e la questione modernista: tuttavia sono pochi i contributi monografici disponibili al riguardo, il che porta a constatare una diffusa mancanza di sintesi. Cfr. *Dalla prima Democrazia Cristiana al sindacalismo bianco: studi e ricerche in occasione del centenario della nascita di Giovanni Battista Valente*, Roma, Cinque Lune, 1983; L. Bedeschi, *I pionieri della D.C.: modernismo cattolico 1896-1906*, cit.; F.M. Cecchini, *La prima democrazia cristiana*, in F. Malgeri (a cura di), *Storia del movimento cattolico in Italia*, vol. II, Roma, Il Poligono, 1980, pp. 3-117; A. Gambasin, *Il movimento sociale nell'Opera dei Congressi*, cit.; P. Scoppola, *Dal neoguelfismo alla democrazia cristiana*, cit.; G.B. Valente, *Aspetti e momenti dell'azione sociale dei cattolici in Italia (1892-1926)*, Roma, Cinque Lune, 1968 (a cura di F. Malgeri); A. Zambarbieri, *La prima dc e il modernismo*, in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia 1860-1980*, vol. I/1, Casale Monferrato, Marietti, 1981, pp. 35-47; S. Zoppi, *Romolo Murri e la prima democrazia cristiana*, Firenze, Vallecchi, 1968.

⁵⁵⁷ Cosa che nei fatti sarebbe accaduta molto presto, com'è noto, per il proposito di Murri di dare alla democrazia cristiana una dimensione *politica*, alla base del sorgere di divisioni in seno all'Opera dei Congressi – divisioni che Toniolo cercò di ricomporre in ogni modo – e quindi della sua crisi finale. In merito tornerò *infra*, cap. VIII.

⁵⁵⁸ G. Toniolo, *L'odierno movimento cattolico popolare ed il proletariato*, in «Rivista internazionale di scienze sociali e discipline ausiliarie», vol. XVIII, fasc. LXIII, marzo 1898, p. 391.

⁵⁵⁹ Scriveva Toniolo nel 1902: «Molte illusioni, troppe accondiscendenze, inattese agevolezze, troveranno nelle campagne di propaganda pratica una *dottrina* ed un *programma*, che, pur custodendo nell'idea prima generatrice e nelle intenzioni finali il *virus socialista*, si presenteranno di volta in volta con l'aspetto di semplici, legittime e gradual *riforme sociali*. La battaglia che si prepara nell'indomani non sarà dunque soltanto più vasta per il teatro di guerra, ma soprattutto più insidiosa. Ad uscirne incolumi non occorre meno del più profondo e sottile accorgimento, per il quale percorrendo il nemico in tutte le *utili e oneste riforme sociali*, queste si assicurino (di fronte a quelle ingannevoli del socialismo) con l'altezza e sicurezza dei principi informativi» (Id., *Il socialismo nella cultura moderna*, cit., marzo 1902, p. 361. Corsivo così nel testo).

⁵⁶⁰ Sul piano di riforme concepito dal professore si veda il suo scritto *Provvedimenti sociali popolari*, in G. Toniolo, *Democrazia cristiana. Istituti e forme*, vol. I, Città del Vaticano, Comitato

sostanza, l'attenzione accordata da Toniolo al movimento democratico-cristiano – movimento dalla breve ma intensa vita – era figlia del grido d'allarme lanciato già nel *Programma dei cattolici di fronte al socialismo*, ossia dell'urgenza avvertita dal professore di opporsi in concreto al pericolo socialista, così da salvaguardare la presenza della Chiesa nella società e preparare l'agognata restaurazione cristiana. Alle soglie del nuovo secolo, in altre parole, Toniolo era convinto che fosse ormai «giunta l'ora di contrapporre con santo ardimento al grido di Carlo Marx l'intimazione: “Proletari di tutto il mondo, unitevi in Cristo, sotto il vessillo della Chiesa”»⁵⁶¹.

5. Le questioni del nuovo secolo

Se l'ultimo decennio del XIX secolo vide, in Italia come in Germania, la pubblicistica cattolica trattare di socialismo con un'intensità inedita rispetto al passato, l'avvento del Novecento sembrò invece coincidere con un calo dell'interesse per tale argomento, soprattutto nella penisola. Gli esempi per illustrare questo cambio di tendenza non mancano: scorrendo gli indici generali dell'italiana «Scuola Cattolica» per il periodo 1902-1922, si scopre che i termini “anarchismo”, “massoneria” e “Marx” non compaiono mai citati nei contributi della rivista, mentre la voce “socialismo” si trova solo sporadicamente⁵⁶². Ora, se è vero che sul comportamento del periodico milanese potrebbe aver influito il suo passaggio (proprio nel 1902) alla Pontificia Facoltà Teologica del capoluogo lombardo, è altrettanto vero che questo caso non rappresenta l'eccezione, bensì la regola: all'alba del nuovo secolo, pure la prestigiosa «Civiltà Cattolica», che in precedenza tanto si era dedicata alla critica del socialismo e dell'anarchismo – nonché all'attacco della massoneria – mostrò un'attenzione minore per tali questioni⁵⁶³. Con il Novecento diminuì anche la presenza della Socialdemocrazia nella pubblicistica cattolica tedesca, sebbene non negli stessi termini appena visti per l'Italia: se si considerano le «Stimmen aus Maria Laach», si nota come fra 1906 e 1909 possano ancora trovarsi interessanti contributi di padre Cathrein, che al contempo continuò ad aggiornare il suo *Der Socialismus*⁵⁶⁴. Nel complesso, e tenendo conto di questa generale riduzione dello spazio accordato all'argomento socialismo, può affermarsi che l'inizio del XX secolo non portasse con sé significativi aggiornamenti nella *Sozialismuskritik* cattolica dei due paesi: tanto la

Opera Omnia di G. Toniolo, 1951, pp. 3-198. Un elenco delle rivendicazioni sociali della prima democrazia cristiana si può trovare nel noto *Programma di Torino* del 1899: cfr. A. Zussini, *I programmi della prima Democrazia cristiana e il programma di Torino*, in B. Gariglio (a cura di), *Cristiani in politica. I programmi politici dei movimenti cattolici democratici*, Milano, Franco Angeli, 1987, pp. 15-38.

⁵⁶¹ G. Toniolo, *L'odierno movimento cattolico ed il proletariato*, cit., marzo 1898, p. 391.

⁵⁶² Cfr. U. Valentini (a cura di), *La Scuola Cattolica. Rivista di Scienze Religiose edita dalla Pontificia Facoltà Teologica del Seminario Arcivescovile di Milano. Indici Generali 1902-1922*, Venegono Inferiore, Seminario Arcivescovile, 1968, *passim*.

⁵⁶³ Cfr. *La Civiltà Cattolica. Indice analitico delle annate 1904-1910 compilato da Giuseppe Del Chiaro*, Roma, “Civiltà Cattolica”, 1911, *passim*.

⁵⁶⁴ Nel 1910 l'opera di Cathrein arrivò alla 10° edizione.

condanna del “nemico” che la sua rappresentazione continuarono a rifarsi sostanzialmente alla critica tardo ottocentesca esaminata in precedenza; nel cattolicesimo tedesco, ad esempio, le riflessioni dei gesuiti Cathrein e Pesch conservavano intatta la propria influenza ancora alla vigilia della Grande Guerra.

In che modo spiegare il mutamento intervenuto? Mi pare che le cause da addurre afferiscano ora a questioni legate ai singoli contesti nazionali, ora a sviluppi interni all’organismo della Chiesa Cattolica. Per l’Italia occorre considerare, intanto, come a inizio Novecento la spinta data dalla *Rerum novarum* a un intenso decennio di riflessioni sulla questione sociale e sul socialismo stesse ormai esaurendosi; sul piano politico, inoltre, il ricordo della crisi del 1898 portò il mondo cattolico a mutare progressivamente il proprio atteggiamento verso lo Stato liberale, che da parte sua scelse di tendere la mano ai cattolici per condurre una comune lotta contro il movimento socialista, percepito ora come una minaccia ben più reale di quella rappresentata dai “clericali”⁵⁶⁵. Negli anni successivi alla repressione di fine secolo si crearono così le basi per una collaborazione fra liberali e cattolici, testimoniata soprattutto dalle alleanze clerico-moderate formatesi dapprima in occasione delle elezioni amministrative e poi, dopo il 1904 e la prima deroga parziale al *non expedit*, di quelle politiche. In un clima di questo tipo, è evidente come potesse apparire fuori luogo dar eccessivo risalto a una critica del socialismo tradizionalmente legata a doppio filo con la condanna della civiltà liberale: attaccare i fondamenti del primo, infatti, avrebbe giocoforza implicato di screditare quel liberalismo con cui ora, non per comunanza di principi ma per mera opportunità politica, si sceglieva di cooperare. Il giudizio dei cattolici sul liberalismo non era mutato: le nuove circostanze, tuttavia, richiedevano di usare maggior accortezza.

Un fattore ancor più decisivo, ad ogni modo, fu senza dubbio costituito dall’avvicendamento che intervenne nel 1903 sul soglio pontificio: a succedere al “Papa degli operai” Leone XIII fu eletto quel Giuseppe Sarto che, con il nome di Pio X, sarebbe stato protagonista di un pontificato dagli indirizzi ben diversi rispetto al predecessore. Venuto meno il marcato interesse per l’ambito sociale che aveva caratterizzato Papa Pecci, il nuovo pontefice, come già rilevato, scelse di concentrare lo sguardo sulla vita interna della Chiesa, rivolgendosi soprattutto alla spinosa questione modernista. Ovviamente la pubblicistica cattolica della penisola risentì dei mutati impulsi provenienti da Roma: proprio il tema del modernismo finì per segnare in modo sostanziale la produzione culturale del cattolicesimo italiano nel primo decennio del XX secolo, specie dopo il 1907 e la promulgazione della nota enciclica *Pascendi dominici gregis*⁵⁶⁶.

L’avvio del nuovo pontificato e la questione modernista servono a spiegare anche il calo delle riflessioni sul socialismo in terra tedesca: qui, tuttavia, il peso avuto da questi due fattori fu minore che in Italia. La Germania cattolica tese a

⁵⁶⁵ Per i liberali «l’ordine delle paure si era per così dire rovesciato», stando alle parole di G. De Rosa, *Il movimento cattolico in Italia*, cit., p. 128. Un giudizio sostanzialmente analogo si trova in G. Spadolini, *L’opposizione cattolica da Porta Pia al ’98*, cit., p. 471 sgg.

⁵⁶⁶ Cfr. Pio X, *Pascendi dominici gregis*, 8 settembre 1907, in E. Lora, R. Simionati (a cura di), *Enchiridion delle encicliche*, vol. IV, cit., pp. 207-309.

ridurre la dimensione del pericolo modernista al proprio interno e a riconoscere piuttosto l'esistenza di "innocue" spinte in senso riformistico (*Reformkatholizismus*)⁵⁶⁷: gli stessi Vescovi chiesero e ottennero da Roma di non dover attuare i meccanismi di controllo e repressione della «sintesi di tutte le eresie»⁵⁶⁸ previsti dalla *Pascendi*, finendo così per neutralizzare la logica di quest'ultima⁵⁶⁹. D'altra parte, l'interesse per l'ambito sociale era originato in modo autonomo nel cattolicesimo tedesco ben prima di Leone XIII e della *Rerum novarum*, configurandosi di fatto come un suo tratto peculiare: a tal riguardo, quindi, il cambio di pontificato e dei relativi indirizzi non riuscì a incidere nella stessa misura che nella penisola. Proprio questi elementi, con ogni probabilità, servono a spiegare perché la pubblicistica cattolica tedesca, ancora a inizio Novecento, dedicasse al socialismo uno spazio maggiore di quello che si riscontra invece per l'Italia: anche in Germania, tuttavia, non si ebbe più quell'efflorescenza di scritti e riflessioni che aveva caratterizzato la fine del XIX secolo. Un ruolo in proposito dovette giocare pure la vicenda revisionista, a seguito della quale divenne chiaro come l'*Umsturzpartei* stesse gradualmente trasformandosi in *Reformpartei*, cioè in una forma di pericolo meno imminente. Un ulteriore fattore esplicativo della diminuita frequenza della *Sozialismuskritik* tedesca a inizio Novecento è stato addotto poi da Walter Friedberger:

Die Sozialismuskritik erreichte ihren Höhepunkt in den Jahren gegen die Jahrhundertwende, als sich die katholische Sozialbewegung von der rasch wachsenden Sozialdemokratie bedroht fühlte. Die agitatorische Stimmung flaut in den kommenden Jahren in dem Maß ab, als das Bewußtsein der Katholiken wächst, dass sie mit den Sozialdemokratie Schritt halten, ja diese vielleicht überflügeln können⁵⁷⁰.

Col nuovo secolo, in sostanza, la minor frequenza di scritti e di riflessioni critiche sul socialismo si sarebbe legata a una crescente attenzione dei cattolici tedeschi per l'ambito dell'opposizione concreta alla SPD e al sorgere fra loro della consapevolezza di poter tener testa alle organizzazioni socialdemocratiche. All'epoca, in effetti, i contributi dedicati alla Socialdemocrazia si rivolsero per lo

⁵⁶⁷ Sul fenomeno del *Reformkatholizismus* mi limito a rimandare a C. Arnold, *Kleine Geschichte des Modernismus*, cit., pp. 23-34; R. Aubert, *Der Reformkatholizismus in Deutschland*, in H. Jedin (a cura di), *Handbuch der Kirchengeschichte*, vol. VI/2 *Die Kirche in der Gegenwart – zweiter Halbband*, cit., pp. 437-446.

⁵⁶⁸ Così Pio X definì il modernismo nell'enciclica del 1907 (E. Lora, R. Simionati [a cura di], *Enchiridion delle encicliche*, vol. IV, cit., p. 277).

⁵⁶⁹ Cfr. E. Gatz (a cura di), *Akten der Fuldaer Bischofskonferenz*, vol. III, Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1985, pp. 110-112. Riporto quanto scritto da Claus Arnold sull'operazione compiuta dai Vescovi tedeschi: «Mit einem engen Modernismus-Begriff zur Auslegung der Enzyklika *Pascendi* operierten dagegen bereits Ende 1907 die deutschen Bischöfe. Sie schränkten den häretischen "Modernismus" auf einen philosophisch-theologischen Agnostizismus und Immanentismus ein, klammerten den "Reformismus" und "sozialen Modernismus" aus und konnten so behaupten, in ihren Diözesen gebe es so etwas praktisch nicht. Der Mainstream des deutschen Verbandskatholizismus folgte dieser Taktik und ging seinerseits in die Offensive gegen den sozialpolitischen Antimodernismus, der von seinen Gegnern wie seinen Verfechtern auch als "Integralismus" bezeichnet wurde» (*Kleine Geschichte des Modernismus*, cit., p. 15). Per una panoramica sulla situazione del modernismo in Germania rimando a O. Weiss, *Der Modernismus in Deutschland: Ein Beitrag zur Theologiegeschichte*, Regensburg, Pustet, 1995.

⁵⁷⁰ W. Friedberger, *Die Geschichte der Sozialismuskritik*, cit., p. 167.

più proprio a questioni *pratiche*, mentre la critica del socialismo come “dottrina” non sembrò ricevere molto spazio. Una considerazione essenzialmente analoga vale anche per l’Italia: qui, i pochi interventi sul socialismo pubblicati dalle riviste cattoliche a inizio Novecento trattavano soprattutto della contrapposizione al Partito Socialista nel campo della politica e dell’associazionismo. Di fronte alla forte crescita del PSI in età giolittiana, infatti, i cattolici della penisola parevano ormai attribuire al pericolo “rosso” una forma ben definita – proprio come avveniva da tempo in Germania –, marcando così un’importante differenza rispetto al passato.

A indirizzare l’attenzione della pubblicistica italiana verso la reazione al socialismo nella sfera della *praxis* fu inizialmente il movimento democratico-cristiano, opposto da Leone XIII alla “democrazia sociale” nell’enciclica *Graves de communi* del 1901. La pubblicistica tedesca, dal canto suo, fu indotta a concentrarsi su problematiche di tipo concreto dal cosiddetto *Gewerkschaftsstreit* (cui si collegava la questione della lotta ai sindacati socialdemocratici), avviatosi di fatto nell’agosto 1900 con la Pastorale dell’episcopato prussiano sulle associazioni operaie⁵⁷¹. La scelta del 1901 e del 1900 come termini *ad quem* dell’esposizione sulla *Sozialismuskritik* italiana e tedesca di fine Ottocento è dipesa, allora, proprio dalla volontà di segnalare lo stacco tra la fase apicale delle riflessioni cattoliche sul socialismo, riflessioni volte per lo più a dar conto dei caratteri del “nemico” e a confutarne i principi, e un’epoca successiva in cui tale interesse teorico sembrò invece venir meno, e dove l’attenzione per il socialismo, nella misura in cui continuò a caratterizzare la pubblicistica d’ambo i paesi, si legò soprattutto a questioni di natura concreta e a vicende peculiari dei singoli contesti nazionali. La trattazione particolare dei casi d’Italia e Germania chiarirà meglio quanto appena detto.

a) *Il caso italiano: fra azione cattolica e questione modernista*

Uno specchio indicativo degli sviluppi intervenuti nel cattolicesimo italiano a inizio Novecento è la «Civiltà Cattolica», molto vicina alla Santa Sede. Nel settembre 1901, il padre Gaetano Zocchi dedicava un contributo ai *Doveri dei cattolici in Italia nell’ora presente*, in cui accordava uno spazio notevole alle vicende del movimento democratico-cristiano⁵⁷²: alle spalle vi era il primo congresso regionale della d.c. lombarda, tenuto a Milano in aprile, e soprattutto l’enciclica *Graves de communi*, promulgata a gennaio. L’articolo mirava esplicitamente alla promozione delle associazioni democratiche nella penisola, il cui senso e la cui missione erano rivelati «dall’appellativo di *cristiano* dato[gli] universalmente, siccome *carattere specifico* e al tempo stesso come *segno di opposizione* al movimento socialista, [...] anticristiano, anzi irreligioso ed

⁵⁷¹ Cfr. E. Gatz (a cura di), *Akten der Fuldaer Bischofskonferenz*, vol. III, cit., pp. 3-19.

⁵⁷² Cfr. G. Zocchi, *Doveri dei cattolici in Italia nell’ora presente*, in «Civiltà Cattolica», Serie XVIII, vol. IV, 1901, pp. 23-43.

empio»⁵⁷³. A detta di Zocchi, «non soltanto al collettivismo, ossia alla *comunanza di tutti i mezzi di produzione*, ma sì ad ogni specie di socialismo, d[oveva] essere opposta la democrazia cristiana»⁵⁷⁴. Come già Toniolo, anche il padre gesuita riconosceva dunque nella d.c. la principale forma di associazionismo da contrapporre al pericolo “rosso”. Questa, d'altronde, all'epoca in cui Zocchi scriveva, era oggetto di una generale attenzione da parte del cattolicesimo italiano, con lo stesso episcopato che sembrava riporvi molte speranze in chiave antisocialista: proprio nel 1901, ad esempio, i Vescovi lombardi promulgarono una Pastorale dal titolo *La democrazia cristiana di fronte al socialismo*, mentre il Vescovo di Tortona intervenne a proposito de *La questione sociale, il socialismo e la democrazia cristiana*; solo due anni più tardi sarebbe stato quindi l'Ordinario di Mondovì a trattare del movimento d.c. nello scritto *La speranza cristiana e le promesse del socialismo*. Democrazia cristiana e socialismo, insomma, erano termini largamente associati, in un'antitesi che si collocava sul piano dell'azione sociale fra le classi lavoratrici.

Tali sviluppi avvenivano in un clima di graduale distensione fra mondo cattolico e Stato italiano dopo i fatti del 1898, generato dal comune interesse dei due a combattere il movimento socialista e dalla volontà dei cattolici di non esser percepiti dall'autorità civile alla stregua di nemici dell'ordine costituito: salito al soglio pontificio, Papa Pio X avrebbe confermato e promosso questa tendenza, ritenendola confacente al mutare dei tempi. La prima deroga al *non expedit* alla fine del 1904 sancì l'avvio della partecipazione dei cattolici italiani alle elezioni politiche⁵⁷⁵, con questi che in genere scelsero di affiancarsi ai liberali moderati in blocchi contrapposti ai partiti “popolari” (socialisti, radicali, repubblicani); al contempo, il 1904 vide lo scioglimento dell'Opera dei Congressi, per trent'anni incarnazione del più rigoroso intransigentismo verso lo Stato nato da Porta Pia: con essa si chiuse una fase nella storia del cattolicesimo della penisola, «quella “protestataria e temporalista”»⁵⁷⁶, e se ne aprì un'altra segnata da un diverso tipo di rapporto fra Stato e Chiesa. Tutto ciò, com'è intuibile, finì per riflettersi sui contenuti della pubblicistica cattolica: la rivista della Compagnia di Gesù non fece eccezione, al contrario. Gli ultimi mesi del 1904 coincisero infatti con un «cambio di prospettiva» nella vita della «Civiltà Cattolica»⁵⁷⁷, la quale si adeguò al nuovo indirizzo incoraggiato dalla Santa Sede: il tradizionale intransigentismo venne dismesso a favore di toni più moderati, con il periodico che fra l'altro si volse a caldeggiare la partecipazione politica dei cattolici italiani. Una conseguenza di questa evoluzione fu la messa da parte degli scrittori più compromessi con la

⁵⁷³ *Ibi*, p. 27. Corsivo così nel testo.

⁵⁷⁴ *Ibi*, p. 28. Corsivo così nel testo.

⁵⁷⁵ Alla base dell'apertura di Pio X vi erano i timori di fronte alla crescita elettorale del PSI, così come il ricordo dello sciopero generale – il primo in Italia – promosso da socialisti e sindacalisti rivoluzionari nel settembre 1904. In merito a quest'ultima vicenda si veda A. Riosa, *Il sindacalismo rivoluzionario in Italia e la lotta politica del Partito socialista nell'età giolittiana*, Bari, De Donato, 1976.

⁵⁷⁶ G. Sale, “*La Civiltà Cattolica*” nella crisi modernista, cit., p. 167.

⁵⁷⁷ F. Dante, *La politica culturale di “Civiltà Cattolica”*, in G. La Bella (a cura di), *Pio X e il suo tempo*, cit., p. 830.

vecchia linea: fra questi vi fu padre Raffaele Ballerini, la cui critica del socialismo si era indissolubilmente legata alla condanna del liberalismo. Caratterizzatosi per un'abbondante produzione a fine Ottocento, Ballerini (complice la morte sopraggiunta già nel 1907) non sarebbe più stato autore di contributi degni di nota, tantomeno in materia di socialismo.

La "nuova guardia" del periodico fu rappresentata da padri più giovani e di vedute conformi all'orientamento voluto da Papa Sarto: a tutti gli effetti si trattò di una terza generazione di scrittori, succeduta a quella che aveva operato per lungo tempo sotto Leone XIII. A distinguersi al suo interno furono in primis i padri Salvatore Maria Brandi, Angelo De Santi e Antonio Pavissich, ben presto chiamati da Pio X a collaborare alla redazione dell'enciclica *Il fermo proposito* sullo sviluppo dell'azione cattolica in Italia (1905)⁵⁷⁸. Proprio Pavissich è la figura che qui interessa maggiormente: fu soprattutto lui, infatti, a occuparsi per la «Civiltà Cattolica» delle questioni inerenti all'ambito politico e sociale dopo l'avvio del nuovo corso, e di conseguenza a scrivere di socialismo sul periodico⁵⁷⁹. Dopo l'articolo del 1904 dedicato al materialismo storico⁵⁸⁰, il gesuita nato a Spalato si diede a trattare de *Il pregiudizio anticlericale in Italia* in diversi contributi usciti durante il 1906⁵⁸¹, nei quali appariva evidente il mutamento di clima da poco intervenuto. L'anticlericalismo, che per Pavissich aveva avuto origine dal «liberalismo rivoluzionario», era rappresentato come una sciagura per la patria, come «il più grande ostacolo alla sua pacificazione religiosa e per ciò stesso alla sua vera unità nazionale»⁵⁸². Tuttavia, egli riconosceva che «l'accanimento o il furore patriottico contro il nemico o il pericolo clericale, [...] fino agli ultimi tempi [...] più o meno comune a tutti i partiti, [...] oggidì per varie ragioni [era] sbollito, concentrandosi in forma più moderna e più feroce nei gruppi radicali od estremi»⁵⁸³: da un lato, insomma, si alludeva in modo implicito all'avvicinamento che si era verificato fra liberali e cattolici e si esprimeva l'interesse di questi ultimi per il bene della nazione, dall'altro si puntava il dito contro quell'anticlericalismo che avrebbe costituito un danno per la vita e la prosperità del paese e che sarebbe stato da imputare «principalmente alle tendenze sovversive del socialismo e

⁵⁷⁸ Cfr. G. Sale, "La Civiltà Cattolica" nella crisi modernista, cit., pp. 213-214. L'enciclica, datata 11 giugno 1905, si soffermava fra l'altro sulla recente apertura della Santa Sede in campo politico: «Ora la possibilità di questa benigna concessione Nostra induce il dovere dei cattolici di prepararsi prudentemente e seriamente alla vita politica quando vi fossero chiamati. Onde importa assai, che quella stessa attività, già lodevolmente spiegata dai cattolici per prepararsi con una buona organizzazione elettorale alla vita amministrativa dei Comuni e dei Consigli Provinciali, si estenda altresì a prepararsi convenientemente e ad organizzarsi per la vita politica» (E. Lora, R. Simionati [a cura di], *Enchiridion delle encicliche*, vol. IV, cit., p. 140).

⁵⁷⁹ Le sole eccezioni al riguardo sono costituite dai tre contributi di padre Ferretti usciti nel 1910, di cui ho detto *supra*, p. 54. Al padre Pavissich sono da ascrivere anche due articoli sulla massoneria, in cui però non compaiono riferimenti al socialismo: *La nuova evoluzione della massoneria italiana*, in «Civiltà Cattolica», anno 60°, vol. I, 1909, pp. 257-270; *La religione massonica*, *ibi*, anno 60°, vol. III, 1909, pp. 3-17 e 513-528.

⁵⁸⁰ Cfr. *supra*, p. 54.

⁵⁸¹ A. Pavissich, *Il pregiudizio anticlericale in Italia*, in «Civiltà Cattolica», anno 57°, vol. II, 1906, pp. 129-146 e 398-407; anno 57°, vol. III, 1906, pp. 145-160 e 550-560; anno 57°, vol. IV, 1906, pp. 401-432.

⁵⁸² *Ibi*, vol. II, p. 133.

⁵⁸³ *Ibi*, vol. III, p. 152. Corsivo così nel testo.

dell'anarchia»⁵⁸⁴. Occorre notare come dietro a questa ricostruzione vi fosse senz'altro del vero: se infatti l'anticlericalismo liberale era andato scemando dalla fine dell'Ottocento, quello socialista al contrario si era fatto più aggressivo col nuovo secolo, soprattutto per la crescente presenza dei cattolici in campo politico e per la nascita di associazioni cattoliche dalla marcata funzione antisocialista, a partire dai gruppi democratico-cristiani⁵⁸⁵.

Sempre nel 1906 Pavissich redasse un contributo sul congresso del PSI di quell'anno, tenutosi in ottobre a Roma. L'intervento era l'occasione per guardare all'anatomia del partito e dunque per affermare di «non ammett[ere] né verità né giusta misura né preferibilità teoretica o pratica in alcune delle tre correnti o tendenze in cui esso si divide[va]»⁵⁸⁶: riformisti, integralisti, sindacalisti gli apparivano tutti ugualmente in errore. A differenza di quanto sarebbe accaduto solo pochi anni prima, il socialismo era trattato in relazione alla forma partitica da esso assunta: nella percezione di Pavissich (e ormai non solo nella sua), il pericolo «rosso» risultava infatti oggettivato nel PSI. Per spiegare questo sviluppo occorre far riferimento, come detto in precedenza, alla notevole crescita conosciuta dal partito nei primi anni del nuovo secolo, e d'altro canto alla maggior importanza che la dimensione politica assunse per i cattolici italiani dopo il 1904. In un quadro siffatto, la possibilità di debellare l'avanzata socialista sembrava dipendere dalla scelta di contrapporsi direttamente al PSI, non soltanto attraverso la battaglia delle urne, ma anche tramite la creazione di un'estesa rete associativa sotto bandiera cattolica: «A prevenire i pericoli e a sostenere quando che sia l'urto formidabile del socialismo nazionale ed internazionale – scriveva Pavissich –, non vi ha che un solo provvedimento radicale: l'organizzazione cristiana del lavoro»⁵⁸⁷; la via da percorrere, insomma, era quella dell'«azione sociale sul terreno costituzionale»⁵⁸⁸.

Finita la stagione degli anatemi su un socialismo dai tratti pressoché incorporei (o fatto incarnare nella dinamite degli anarchici), la «Civiltà Cattolica» si rivolgeva a considerare problematiche concrete e a puntare il dito contro un socialismo che poteva essere combattuto secondo modalità precise: d'altronde, stando alla definizione data dallo stesso Pio X nell'enciclica *Il fermo proposito*, si era ormai entrati nell'epoca dell'«azione cattolica ovvero azione dei cattolici»⁵⁸⁹. Dopo il 1906, ad ogni modo, la rivista dei gesuiti non avrebbe più ospitato contributi specifici sul socialismo: neppure Pavissich sarebbe ritornato sull'argomento. Il clima antimodernità prese sempre più piede in Vaticano arrivando a influire sui contenuti del periodico della Compagnia di Gesù, che negli anni successivi alla

⁵⁸⁴ *Ibidem*.

⁵⁸⁵ Cfr. G. Verucci, *L'Italia laica prima e dopo l'Unità (1848-1876). Anticlericalismo, libero pensiero e ateismo nella società italiana*, Roma/Bari, Laterza, 1981, p. 352; anche Id., *Le "due Italie". Il giudizio sul cattolicesimo italiano nella cultura laica*, in A. Acerbi (a cura di), *La Chiesa e l'Italia: per una storia dei loro rapporti negli ultimi due secoli*, Milano, Vita e Pensiero, 2003, p. 185.

⁵⁸⁶ A. Pavissich, *L'assemblea nazionale del socialismo italiano*, in «Civiltà Cattolica», anno 57°, vol. IV, 1906, p. 262.

⁵⁸⁷ *Ibi*, p. 270.

⁵⁸⁸ *Ibidem*.

⁵⁸⁹ Pio X, *Il fermo proposito*, in E. Lora, R. Simionati (a cura di), *Enchiridion delle encicliche*, vol. IV, cit., p. 135. Corsivo così nel testo.

Pascendi trovò soprattutto nel padre Enrico Rosa (membro della redazione romana dal 1905) uno zelante fustigatore dei nuovi “eretici”⁵⁹⁰.

I caratteri assunti a inizio Novecento dalla *Sozialismuskritik* di «Civiltà Cattolica» si ritrovano anche in altri esempi della pubblicistica dell’epoca, segno di una tendenza generale e non di uno sviluppo isolato. Al pari dell’organo dei gesuiti, la «Rivista internazionale di scienze sociali» ospitò ben pochi articoli sul socialismo (nessuno sull’anarchismo), in cui a esser preso in esame era principalmente il PSI nella sua dimensione politica e organizzativa⁵⁹¹. Il caso più rilevante in proposito fu quello di Filippo Meda⁵⁹², autore nel marzo 1907 di un contributo su *Le evoluzioni del socialismo in Italia* che mirava a «vedere in sintesi la via che l’azione socialista [aveva] percorso nel paese»⁵⁹³: esso rappresentò di fatto il punto d’avvio dell’indagine di Meda sulla storia del socialismo italiano considerato nella sua forma partitica, indagine che nel 1912 avrebbe condotto alla pubblicazione del volume *Il partito socialista in Italia*⁵⁹⁴. Iniziando dall’epoca della Prima Internazionale, l’avvocato milanese ricostruiva il tragitto compiuto dal socialismo nella penisola fino a focalizzarsi soprattutto sulle vicende recenti del PSI, ossia sul confronto tra le sue correnti interne: scopo di tale fatica era «fissare bene i fatti attraverso i quali si determinò lo svolgimento di un *partito*, l’opera del quale ha il massimo interesse per noi, come quella che rappresenta da una parte l’antitesi precisa della nostra concezione sociale, dall’altra la forza più potente che agisce tuttora sullo stesso terreno sul quale noi pure ci siamo collocati»⁵⁹⁵. In sostanza, Meda riconosceva l’avversario dei cattolici italiani nel socialismo inteso come Partito Socialista, soggetto che si opponeva loro tanto nell’ambito della competizione elettorale che in quello delle attività a favore delle classi meno

⁵⁹⁰ Per informazioni sulla figura di padre Rosa (1870-1938) all’epoca della repressione del modernismo rimando ad A. Zambarbieri, *Il cattolicesimo tra crisi e rinnovamento. Ernesto Buonaiuti ed Enrico Rosa nella prima fase della polemica modernista*, Brescia, Morcelliana, 1979.

⁵⁹¹ Cfr. G. Gorla, *Caratteri e tendenze del movimento socialista in Italia*, in «Rivista internazionale di scienze sociali e discipline ausiliarie», vol. XLV, fasc. CLXXXVI, 1908, pp. 43-58; C. Caristia, *Previsioni socialistiche, ibi*, vol. LXV, fasc. CCLVIII, 1914, pp. 145-163.

⁵⁹² Filippo Meda (1869-1939), milanese, fu una figura di spicco del cattolicesimo del capoluogo lombardo e poi di quello della penisola. Avvocato e giornalista, direttore del quotidiano «L’Osservatore Cattolico» e in seguito de «L’Unione» – nata nel 1907 dalla fusione del primo con «La Lega Lombarda» –, Meda si rivolse anche all’attività politica in ambito locale e nazionale: nel 1909 si candidò e fu eletto al Parlamento, ottenendo quindi un secondo mandato quattro anni più tardi. Nel 1916, in pieno dramma bellico, venne chiamato a ricoprire il ruolo di Ministro delle Finanze. Su di lui si veda la voce di A. Canavero in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia 1860-1980*, vol. II, cit., pp. 354-363; G. De Rosa, *Filippo Meda e l’età liberale*, Firenze, Le Monnier, 1959. Alla riflessione di Meda sul socialismo è dedicato L. Trezzi, *Filippo Meda di fronte al socialismo*, in «Bollettino dell’Archivio per la storia del movimento cattolico sociale in Italia», 2-3, 1990, pp. 150-180.

⁵⁹³ F. Meda, *Le evoluzioni del socialismo in Italia*, in «Rivista internazionale di scienze sociali e discipline ausiliarie», vol. XLIV, fasc. CLXXI, marzo 1907, p. 382.

⁵⁹⁴ F. Meda, *Il partito socialista in Italia*, Parma, Luigi Buffetti, 1912. Fra il contributo apparso sulla «Rivista internazionale» e quest’opera, a dire il vero, sono da collocare due prime versioni editoriali date da Meda alle sue riflessioni, sulle quali egli sentì il bisogno d’intervenire fino a giungere all’edizione del 1912: cfr. F. Meda, *Il Partito socialista in Italia: dall’internazionale al riformismo*, Firenze, Libreria editrice fiorentina, 1909; Id., *Dall’internazionale al riformismo: il Partito socialista in Italia*, Firenze, Libreria editrice fiorentina, 1911.

⁵⁹⁵ *Ibi*, p. 6. Il corsivo è mio.

abbienti: in mente egli aveva una contrapposizione concreta, quotidiana, che imponeva al cattolicesimo della penisola di mobilitare tutte le energie disponibili.

Vi è un ultimo caso che vorrei prendere in esame per illustrare l'attenzione alla *praxis* cui di solito si legarono, al tempo di Pio X, i riferimenti al socialismo: esso tuttavia non è da trovarsi nell'ambito della pubblicistica considerato finora, bensì nel più generale panorama della cultura cattolica d'inizio Novecento. Con il 1907, infatti, ebbe inizio anche in Italia l'esperienza delle Settimane Sociali, sull'esempio di quanto avveniva ormai da tre anni nella vicina Francia⁵⁹⁶. A promuoverla fu l'allora Arcivescovo di Pisa Pietro Maffi (presidente della prima Settimana di Pistoia⁵⁹⁷) coadiuvato da Giuseppe Toniolo: definibili, al fondo, come dei corsi d'aggiornamento culturale rivolti a una platea ristretta – per lo più costituita dalle personalità di spicco dell'azione cattolica italiana –, negli anni le Settimane Sociali si sarebbero occupate di questioni di vario genere, dalla politica all'emigrazione, dalla scuola allo sviluppo delle associazioni cattoliche. In questo quadro, il socialismo non fu mai l'oggetto specifico delle relazioni presentate, benché i riferimenti ad esso, specie nelle sembianze del Partito Socialista Italiano, non mancassero durante ogni edizione: ciò che emerge nel complesso dagli atti delle Settimane tenute fino al 1913⁵⁹⁸, è l'immagine del PSI come principale antagonista dei cattolici nel campo dell'organizzazione delle classi lavoratrici, organizzazione cui si assegnava proprio una marcata funzione antisocialista⁵⁹⁹. Esemplificativo di quanto appena detto è il rilievo assunto dalla discussione sulle Unioni professionali, nome col quale all'epoca ci si riferiva a una forma embrionale di sindacalismo cattolico. Intervenendo a Palermo nel 1908, Giovanni Maria Longinotti⁶⁰⁰ parlò di una «duplice funzione» da attribuire a tali sodalizi, ossia «la difesa [...] dei lavoratori dall'eventuale sfruttamento capitalista e dalla insidia

⁵⁹⁶ In merito si veda G. Di Capua (a cura di), *Le settimane sociali dei cattolici italiani (1907-1991)*, Roma, Edizioni Ebe, 1991; A. Robbiati (a cura di), *La cultura sociale dei cattolici italiani alle origini. Le "settimane" dal 1907 al 1913*, cit. Questi studi, ad ogni modo, non guardano ai contenuti delle relazioni presentate durante le Settimane Sociali: a tal riguardo va evidenziata una notevole lacuna storiografica.

⁵⁹⁷ Nel telegramma di risposta all'ossequio inaugurale inviato da Pistoia (per opera di Maffi stesso), Pio X salutò l'avvento delle Settimane Sociali in Italia riconoscendovi «una collaborazione forte e sincera in pro dell'impresa essenzialmente cattolica del risanamento popolare». Il documento in questione, datato 24 settembre 1907, è conservato presso BACPM, *Cartelle Archivio Personale*, n. 20.

⁵⁹⁸ La Settimana Sociale andata in scena a Milano alla fine del 1913 fu l'ultima prima dello scoppio della Grande Guerra: le vicende belliche coincisero con l'interruzione di tali appuntamenti, che sarebbero ripresi solo nel 1920.

⁵⁹⁹ Un'eccezione da segnalare è l'intervento di Carlo Minoretti, professore nel Seminario milanese, il quale alla Settimana di Brescia del 1908 preferì accennare alla natura e ai principi del socialismo, fra l'altro in un modo che rivelava chiaramente la *longue durée* della *Sozialismuskritik* elaborata a fine Ottocento: «Il socialismo, ben inteso considerato non in questa o in quella riforma propugnata, ma nella sua interezza, se teoricamente e praticamente si iniziò, si diffuse, si impose come reazione al liberalismo economico [...], venne impostato sui medesimi principi antimorali ed antireligiosi, sulla medesima negazione o pervertimento della natura umana, ed affogò la personalità umana nella collettività, spostando il trono della tirannia» (C. Minoretti, *Il clero nell'odierna ripresa del programma sociale cattolico*, in A. Robbiati [a cura di], *La cultura sociale dei cattolici italiani alle origini*, vol. I, cit., p. 263).

⁶⁰⁰ Su Longinotti (1876-1944), all'epoca Segretario della Federazione provinciale bresciana delle Unioni cattoliche del lavoro, si veda la voce di O. Cavalleri in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia 1860-1980*, vol. II, cit., pp. 314-318.

anticristiana del socialismo»⁶⁰¹: a suo parere, le Unioni dovevano curarsi in primo luogo della crescita morale e religiosa degli operai, al fine di «mantener[ne] viva ed agguerrita la coscienza cristiana per fronteggiare vittoriosamente ogni assalto del socialismo»⁶⁰². Tre anni dopo, durante la Settimana Sociale di Assisi, sarebbe stato Giuseppe Toniolo a tornare sull'argomento: il professore si era dedicato alla promozione delle Unioni fin dagli ultimi anni del XIX secolo, intravedendovi il germe di una società organizzata su base corporativa e un efficace scudo per i lavoratori di fronte alla propaganda socialista⁶⁰³. Nel suo intervento, dopo alcune parole sulla situazione del socialismo internazionale, Toniolo sottolineava proprio il ruolo delle Unioni professionali nel debellare il virus della lotta di classe e nel proteggere i lavoratori dal pericolo “rosso” avviandoli a un «paziente lavoro di educazione spirituale e religiosa»⁶⁰⁴. A quasi vent'anni di distanza dal *Programma* del 1894, gli auspici allora espressi dal professore sembravano ormai divenuti realtà, con i cattolici italiani (o almeno i loro leader) che non mettevano in dubbio l'importanza di combattere l'avanzata socialista agendo sullo stesso terreno su cui questa insisteva: il tema del socialismo si legava così a quello dell'azione cattolica.

* * *

Nel momento in cui Toniolo interveniva ad Assisi, il cattolicesimo della penisola era segnato in profondità dall'antimodernismo, tratto fondamentale del pontificato di Pio X. Ricostruire la vicenda modernista non è ovviamente compito di questo lavoro⁶⁰⁵: è noto, tuttavia, come alcune delle figure coinvolte in tale vicenda si siano interessate al socialismo fino a ipotizzare l'eventualità di una collaborazione con esso, se non addirittura a ricercare una sintesi fra aspirazioni cristiane e aspirazioni socialiste. In questa sede, dunque, mi pare opportuno trattare di modernismo e modernisti proprio nella misura in cui siano rintracciabili riferimenti al socialismo, prendendo in considerazione gli scritti e le esperienze editoriali più significative al riguardo.

⁶⁰¹ G.M. Longinotti, *L'organizzazione professionale*, in A. Robbiati (a cura di), *La cultura sociale dei cattolici italiani alle origini*, vol. I, cit., p. 551.

⁶⁰² *Ibidem*.

⁶⁰³ Sulla questione tornerò *infra*, cap. VIII.

⁶⁰⁴ G. Toniolo, *Le Unioni professionali nei loro principi informativi, nei loro uffici e ordinamenti sociali, economici, giuridico-politici, dinanzi allo Stato e nelle loro finalità etico-religiose*, in A. Robbiati (a cura di), *La cultura sociale dei cattolici italiani alle origini*, vol. II, cit., p. 278.

⁶⁰⁵ Per una bibliografia essenziale in proposito rimando a C. Arnold, G. Vian (a cura di), *La condanna del modernismo. Documenti, interpretazioni, conseguenze*, Roma, Viella, 2010; L. Bedeschi, *La curia romana durante la crisi modernista: episodi e metodi di governo*, Parma, Ugo Guanda editore, 1968; A. Botti, R. Cerrato (a cura di), *Il modernismo tra cristianità e secolarizzazione. Atti del convegno internazionale di Urbino*, cit.; M. Nicoletti, O. Weiss (a cura di), *Il modernismo in Italia e in Germania nel contesto europeo*, Bologna, Il Mulino, 2010; P. Scoppola, *Il modernismo in Italia: la Lega democratica nazionale*, Napoli, ESI, 1957; Id., *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*, Bologna, Il Mulino, 1961; G. Verucci, *L'eresia del Novecento. La Chiesa e la repressione del modernismo in Italia*, cit.; G. Vian, *Il modernismo. La Chiesa cattolica in conflitto con la modernità*, Roma, Carocci, 2012; A. Zambarbieri, *Modernismo e modernisti*, 2 voll., Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2013-2014. Per informazioni relative alla pubblicistica modernista si veda inoltre M. Benedetti, D. Saresella (a cura di), *La riforma della Chiesa nelle riviste religiose di inizio Novecento*, cit.

Il punto di partenza della trattazione non può allora non coincidere con Romolo Murri, il prete più famoso in Italia all'epoca di Pio X⁶⁰⁶. Come detto a proposito dei rapporti fra cattolicesimo italiano e marxismo, il giovane Murri ebbe modo di assistere alle lezioni romane di Antonio Labriola, giungendo alla conoscenza del materialismo storico grazie pure alla lettura dei testi di Marx e di Engels⁶⁰⁷. Uno specchio del suo rapporto con il movimento socialista negli anni fra Otto e Novecento è rappresentato da «Cultura sociale», rivista – di cui Murri fu direttore – nata nel gennaio 1898 per diffondere gli ideali della nascente democrazia cristiana⁶⁰⁸. Il periodico trattava di socialismo già nei primi due numeri, con un contributo che chiariva come il contrasto fra movimento socialista e cattolicesimo fosse insanabile sul piano dei principi, ma che al contempo riconosceva una sostanziale affinità tra i due nella ricerca «di un migliore assetto sociale, [ne]l desiderio di veder abolite tante ingiustizie sociali, di accostarsi un po' più a quella uguaglianza che – non è mai ricordato a sufficienza – è concetto prettamente cristiano»⁶⁰⁹. Il clima, com'è intuibile, era quello dell'inedito impegno sociale dei cattolici attraverso l'effervescenza dei gruppi d.c., oggetto della più viva approvazione da parte della rivista. Anche gli anni successivi avrebbero conosciuto un buon numero di articoli sul socialismo: a farsene carico sarebbero stati soprattutto alcuni collaboratori di Murri come Luigi Stirati e Alessandro Cantono, i quali si volsero a considerare con interesse i caratteri e la natura del socialismo contemporaneo, accordando inoltre uno spazio importante all'osservazione delle vicende interne al PSI⁶¹⁰.

⁶⁰⁶ All'interno della vasta bibliografia su Murri (1870-1944) mi limito a segnalare solo L. Bedeschi, *I pionieri della D.C.*, cit., pp. 401-494; M. Guasco, *Romolo Murri e il modernismo*, Roma, Cinque Lune, 1968; Id., *Romolo Murri: tra la "Cultura sociale" e "Il Domani d'Italia" (1898-1906)*, Roma, Studium, 1988; G. Rossini (a cura di), *Romolo Murri nella storia politica e religiosa del suo tempo: atti del Convegno di studio a Fermo, 9-11 ottobre 1970*, Roma, Cinque Lune, 1972; S. Zoppi, *Romolo Murri e la prima Democrazia cristiana*, cit.

⁶⁰⁷ Cfr. D. Saresella, *Romolo Murri e il movimento socialista 1891-1907*, cit., p. 13 sgg.; si veda anche L. Dal Pane, *Antonio Labriola e Romolo Murri*, in *Scritti di sociologia e politica in onore di Luigi Sturzo*, Bologna, Zanichelli, 1953, vol. I, pp. 519-553.

⁶⁰⁸ Per stessa ammissione di Murri, la rivista aveva quali modelli la «Critica sociale» (diretta dal leader socialista Filippo Turati) e la tedesca «Neue Zeit». Cfr. *ibi*, p. 44.

⁶⁰⁹ Serr. [Gianmaria Serralunga], *Il socialismo di casa nostra (II)*, in «Cultura sociale», anno I, n. 2, 16 gennaio 1898, p. 24.

⁶¹⁰ Cfr. L. Stirati, *Le cause religiose del socialismo*, *ibi*, anno I, n. 5, 1 marzo 1898, pp. 75-77; Id., *La donna nell'avvenire secondo Augusto Bebel*, *ibi*, anno I, n. 18, 16 settembre 1898, pp. 282-285; Id., *Agricoltura e socialismo*, *ibi*, anno IV, n. 75, 1 febbraio 1901, pp. 36-39; anno IV, n. 77, 1 marzo 1901, pp. 77-78; Id., *Socialismo e cooperativismo*, *ibi*, anno VII, n. 146, 1 febbraio 1904; A. Sirabatos, *Della definizione di socialismo*, *ibi*, anno III, n. 64, 16 agosto 1900, pp. 245-246; Id., *Il socialismo nel secolo XIX*, *ibi*, anno IV, n. 74, 16 gennaio 1901, pp. 26-28; anno IV, n. 75, 1 febbraio 1901, pp. 43-45; anno IV, n. 76, 16 febbraio 1901, pp. 59-61; Id., *La crisi del marxismo*, *ibi*, anno IV, n. 78, 16 marzo 1901, pp. 86-88; Id., *I primi passi del socialismo in Italia (note storiche)*, *ibi*, anno IV, n. 79, 1 aprile 1901, pp. 108-110; Id., *L'ultima fase del socialismo in Italia*, *ibi*, anno IV, n. 81, 1 maggio 1901, pp. 141-142; A. Cantono, *L'evoluzione del socialismo*, *ibi*, anno IV, n. 87, 1 agosto 1901, pp. 237-238; Id., *Il momento socialista e noi*, *ibi*, anno VII, n. 147, 16 febbraio 1904, pp. 60-61; Id., *Il congresso socialista di Bologna*, *ibi*, anno VII, n. 151, 16 aprile 1904, pp. 115-116; Id., *Socialismo evoluto*, *ibi*, anno VII, n. 166, 1 dicembre 1904, pp. 358-359. Su Luigi Stirati (1872-1935), direttore del murriano «Il domani d'Italia» fra 1901 e 1902, si veda la voce di G. Pellegrini in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia 1860-1980*, vol. III/2, cit., p. 820. Per informazioni biografiche su Alessandro Cantono (1874-1959) rimando invece a L. Bedeschi, *I pionieri della D.C.: modernismo cattolico*, cit., pp. 99-130.

Più in generale, si può parlare appunto di due tendenze rilevabili in «Cultura sociale» negli anni precedenti al 1903. Da un lato la rivista mostrò una grande attenzione per i fondamenti teorici del socialismo marxista, tanto da ospitare nel 1900 una serie di contributi in italiano di Victor Cathrein⁶¹¹: alla base vi era senz'altro l'eco del dibattito revisionista e la percezione di una crisi degli aspetti più irricevibili del marxismo – quali il materialismo storico e l'idea della collettivizzazione dei mezzi di produzione –, cui si collegava la speranza di Murri e del suo gruppo di assistere a un'evoluzione in senso riformista del socialismo italiano. Indipendentemente dalle sue motivazioni, tale interesse coincise con un ampliamento della conoscenza di Marx in seno al cattolicesimo della penisola, e con una ricezione della *Sozialismuskritik* tedesca attraverso gli articoli di padre Cathrein: considerato il contesto culturale in cui ciò avvenne, si trattò di un aggiornamento di non poco conto. Dall'altro lato, fin dal 1898 Murri guardò costantemente alle vicende del movimento socialista italiano, proprio mentre in lui stava maturando la convinzione che per un'efficace azione sociale fosse imprescindibile lo strumento del partito: il suo occhio si posò di conseguenza sul PSI, principale struttura partitica nell'Italia di fine Ottocento, preso a modello per un auspicato partito dei cattolici, ossia per una traduzione *politica* della democrazia cristiana. Le simpatie del prete di Monte San Pietrangeli s'indirizzarono soprattutto verso Turati, leader dell'ala riformista del Partito Socialista Italiano: d'altronde, se i cattolici combattevano nel socialismo «due cose [...], il collettivismo e lo spirito irreligioso»⁶¹², era possibile ipotizzare che in un futuro non lontano, dismesso il carattere ateo e accolti i contenuti della critica revisionista, il PSI avrebbe potuto rivelarsi una spalla per le organizzazioni democratico-cristiane, a tutto vantaggio delle classi più povere ed emarginate.

Alcuni sviluppi intervenuti fra 1901 e 1902 andarono tuttavia nella direzione contraria alle aspirazioni di Murri e di «Cultura sociale»: l'enciclica *Graves de communi* e le *Istruzioni* emanate nel febbraio 1902 dalla Congregazione per gli Affari Ecclesiastici Straordinari – espressioni dello scontro in atto nell'Opera dei Congressi⁶¹³ – resero evidente come la Santa Sede non ammettesse l'eventualità di un partito cattolico in Italia, mentre al contempo stava prendendo piede la pratica delle alleanze clerico-moderate; d'altro canto, il socialismo italiano sembrò avviarsi con più convinzione che in passato sulla china dell'anticlericalismo, cosa che lo stesso Murri avrebbe dovuto costatare sulle pagine della rivista⁶¹⁴. Deluso da quella che riteneva essere una chiusura conservatrice da parte della Chiesa – in seguito accentuatasi con l'avvicendamento fra Leone XIII e Pio X –, il sacerdote

⁶¹¹ V. Cathrein, *Il materialismo storico*, in «Cultura sociale», anno III, n. 62, 16 luglio 1900, pp. 212-214; Id., *Materialismo storico e collettivismo*, *ibi*, anno III, n. 63, 1 agosto 1900, pp. 227-229; anno III, n. 64, 16 agosto 1900, pp. 244-245; anno III, n. 65, 1 settembre 1900, pp. 269-271.

⁶¹² R. Murri, *Democrazia cristiana e socialismo*, *ibi*, anno IV, n. 85, 1 luglio 1901, p. 194.

⁶¹³ Le *Istruzioni* sancivano l'obbligo per i gruppi democratico-cristiani di avere un assistente ecclesiastico di nomina vescovile; più in generale, poi, il movimento d.c. italiano veniva inserito nell'Unione economico-sociale dell'Opera dei Congressi, cosa che di fatto lo rendeva soggetto a un maggiore controllo. Si veda in merito D. Secco Suardo, *Da Leone XIII a Pio X*, Roma, Cinque Lune, 1967, pp. 242-243.

⁶¹⁴ Cfr. M. [Romolo Murri], *Socialismo degenerante*, in «Cultura sociale», anno VI, n. 132-133, 1 e 16 luglio 1903, pp. 193-195.

marchigiano avrebbe assunto posizioni sempre più radicali e in contrasto con gli orientamenti di Roma: divenne palese come ormai, fra lui e i settori dell'intransigentismo cattolico, vi fosse in primo luogo una profonda distanza culturale. Di ciò è prova la rottura che intervenne fra Murri e Toniolo nel 1903: scrivendo sulla «Cultura sociale» nel giugno di quell'anno, il primo accusò il secondo di permanere nella rassicurante ma sterile fissità dell'abito mentale neoscolastico tanto da non rendersi conto dei mutamenti in corso nel mondo moderno e delle sfide da esso poste⁶¹⁵. La critica di Murri finì per rivolgersi anche contro *Il socialismo nella storia della civiltà*, edito da Toniolo appena un anno prima:

Leggete, ad esempio, il saggio di storia del socialismo del Toniolo. Quella rapida rassegna di dottrine che il Toniolo astrae dalla vita, schematizza, allinea e riassume in un ciclo gigantesco e uniforme non è storia: è una concezione ideale dell'autore, una sua astrazione, vestita alla meglio di nomi e di date che stanno lì, mostrando di rappresentare la storia, a lumeggiare una tesi⁶¹⁶.

Murri, in pratica, adottava un prisma culturale che non era quello di Toniolo e dell'intransigentismo della penisola: da parte sua, infatti, vi era la volontà di coniugare «la tradizione e gli ideali religiosi con una cultura radicalmente diversa e per certi aspetti antitetica, nel tentativo di elaborare una sintesi»⁶¹⁷; alla staticità della neoscolastica egli opponeva così l'idea di evoluzione applicata ai processi storici, la quale derivava evidentemente anche dalla sua conoscenza del marxismo⁶¹⁸. Un segno clamoroso del fossato creatosi fra Murri e la Chiesa Cattolica fu la lettera che il sacerdote inviò a Filippo Turati nell'ottobre 1905, al fine di proporre una collaborazione politica tra PSI e democrazia cristiana sulla base di un programma condiviso⁶¹⁹: a quella che poteva rappresentare un'inedita occasione di confronto e di osmosi fra il mondo socialista e una componente del mondo cattolico, Turati oppose tuttavia un secco rifiuto. Solo un mese più tardi Murri avrebbe costituito la Lega democratica nazionale, intesa come partito cattolico non subordinato alla gerarchia ecclesiastica: si trattava di una palese e cosciente contravvenzione degli indirizzi pontifici, ben presto condannata da Pio X con il divieto fatto ai sacerdoti italiani di aderire a tale sodalizio⁶²⁰. Il prete ribelle era ormai ai margini della vita della Chiesa: nel 1907 gli fu inflitta quindi la sospensione *a divinis*, dopo che appena un anno prima «Cultura sociale» aveva

⁶¹⁵ Così Murri: «Intellettualmente, il Toniolo ha ancora l'abito, la *mentalità* scolastica della decadenza: il suo ufficio è far gerarchie, alberi, definizioni, sintesi, palingenesi; ed egli porta, ripeto, nelle cose pratiche, rigidi e inflessibili i metodi dell'astrazione, i giudizi dell'assoluto» (Id., *La psicologia di un dubbio*, *ibi*, anno VI, n. 131, 16 giugno 1903, p. 178. Corsivo così nel testo).

⁶¹⁶ *Ibi*, p. 179.

⁶¹⁷ D. Saresella, *Romolo Murri e il movimento socialista*, cit., p. 151.

⁶¹⁸ È da notare come poco tempo prima di rivolgere la propria critica a Toniolo, Murri avesse trattato dell'adozione del materialismo storico in ambito storiografico: cfr. R. Murri, *Il materialismo storico e la storia del cristianesimo*, in «Cultura sociale», anno VI, n. 120, 1 gennaio 1903, pp. 5-8; anno VI, n. 122, 1 febbraio 1903, pp. 33-35; Id., *Materialismo storico e storia della Chiesa*, *ibi*, anno VI, n. 125, 16 marzo 1903, pp. 90-93.

⁶¹⁹ Cfr. Id., *Partiti ed accordi. Lettera aperta all'on. Turati*, *ibi*, anno VIII, n. 187, 16 ottobre 1905, pp. 305-306. Tale lettera è riportata in L. Bedeschi, *I pionieri della D.C.*, cit., pp. 483-487.

⁶²⁰ Cfr. Pio X, *Pieni l'animo*, 28 luglio 1906, in E. Lora, R. Simionati (a cura di), *Enchiridion delle encicliche*, vol. IV, cit., p. 180.

cessato le pubblicazioni. Ad ogni modo, il complesso percorso di Murri non si sarebbe interrotto qui: al 1909 risale la sua candidatura parlamentare tra le fila dei radicali, ma questa è una vicenda che non rientra nella presente trattazione⁶²¹.

Il rapporto con il socialismo segnò anche le riflessioni di Ernesto Buonaiuti, altra figura di spicco del modernismo italiano⁶²². In verità, il “socialismo cristiano” di Buonaiuti fu un’esperienza essenzialmente limitata al 1908, anno in cui si consumò l’intera vita della rivista «Nova et Vetera»: questa, di cui uscirono in tutto diciannove fascicoli, fu la principale espressione del piccolo gruppo di modernisti riunito attorno al sacerdote romano, gruppo al quale deve attribuirsi pure l’opuscolo anonimo *Perché siamo cristiani e socialisti*, apparso sempre in quell’anno⁶²³. Qui era stabilita una sorta di equazione fra identità cristiana e identità socialista e anticlericale: la distanza dagli orientamenti della Santa Sede, da poco palesatisi nel modo più evidente nell’enciclica *Pascendi*, appariva netta e inequivocabile⁶²⁴. Onde ricavare però una comprensione più profonda del “socialismo cristiano” di Buonaiuti, è indispensabile guardare a un altro scritto edito nel 1908, ovvero alle sue *Lettere di un prete modernista*⁶²⁵. Nelle epistole raccolte nel volume – risalenti, a detta dell’autore, agli inizi del 1907 –, il «modernista convinto» Buonaiuti⁶²⁶ si scagliava contro la direzione intrapresa dal Vaticano sotto Pio X, accusando quest’ultimo di aver «segnato il suo passaggio pontificale con tracce [*sic!*] di retrogrado che nessuno cancellerà più mai»⁶²⁷. Per il sacerdote romano, la pratica delle alleanze con i moderati da un lato, lo spegnimento degli ardori democratico-cristiani dall’altro, senza contare la perdurante egemonia culturale della neoscolastica, avevano portato la Chiesa a escludersi di fatto dal presente e dal futuro della vita italiana. A fronte di tutto questo, Buonaiuti scorgeva però una speranza in quella democrazia cristiana «fuori della grazia...del pontefice»⁶²⁸, che dopo aver abbandonato la prospettiva tradizionale (e tonioliana) di una società paternalista e gerarchica, aveva quindi compreso che «la sua posizione logica [era] a fianco del partito socialista»⁶²⁹:

⁶²¹ Al riguardo si può vedere però il contributo di D. Saresella, *Murri deputato e il mondo socialista (1909-1913)*, in I. Biagioli, A. Botti, R. Cerrato (a cura di), *Romolo Murri e i murrismi in Italia e in Europa cent’anni dopo*, Urbino, QuattroVenti, 2004, pp. 182-211. Cfr. inoltre L. D’Angelo, *Il radicalismo sociale di Romolo Murri (1912-1920)*, Milano, Franco Angeli, 2006.

⁶²² Per informazioni biografiche su Buonaiuti (1881-1946; sacerdote dal 1903) si veda la voce di A. Zambarbieri in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia 1860-1980*, vol. II, cit., pp. 58-66. Come Murri, anche Buonaiuti aveva seguito le lezioni di Labriola all’Università di Roma.

⁶²³ *Perché siamo cristiani e socialisti* (a cura dei socialisti cristiani di Roma), Roma, Libreria Editrice Romana, 1908.

⁶²⁴ Subito dopo la promulgazione dell’enciclica, peraltro, Buonaiuti aveva preso parte alla redazione del *Programma dei modernisti: risposta all’enciclica di Pio 10. “Pascendi dominici gregis”* (Roma, Società internazionale scientifico-religiosa editrice, 1908), anch’esso anonimo: cfr. D. Saresella, *Cattolici a sinistra. Dal modernismo ai giorni nostri*, cit., p. 19.

⁶²⁵ Si veda in proposito C. Lorusso, *Il modernismo cattolico e la cultura italiana nel primo Novecento*, Roma, EURoma, 2000, pp. 81-111. Rimando inoltre a P. Scoppola, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*, cit., pp. 261-326 (*Il “socialismo cristiano” e la frattura del movimento riformatore*).

⁶²⁶ E. Buonaiuti, *Lettere di un prete modernista*, Roma, Libreria Editrice Romana, 1908, p. 7.

⁶²⁷ *Ibi*, p. 80.

⁶²⁸ *Ibi*, p. 71.

⁶²⁹ *Ibi*, p. 65.

oggetto di riferimento esplicito era Murri e la sua lettera a Turati del 1905. Se allora la collaborazione ventilata dal prete marchigiano era morta ancor prima di nascere, Buonaiuti si mostrava tuttavia fiducioso circa i suoi possibili sviluppi futuri:

Io credo che col tempo gli equivoci possano essere chiariti, e la fusione dei cristiani autentici, quelli che amano il Vangelo di Gesù per il suo contenuto rivoluzionario, con i socialisti leali, quelli che ora combattono il Cristianesimo credendo che esso sia una cosa sola con il clericalismo, possa felicemente attuarsi⁶³⁰.

Buonaiuti distingueva in sostanza fra cristianesimo e cattolicesimo, sovrapponendo concettualmente a quest'ultimo il termine "clericalismo": quello rappresentato dalla Chiesa Cattolica sarebbe stato ormai un cristianesimo degenerato e privo del suo spirito originario, tanto che per il sacerdote romano l'obiettivo cui tendere era «un ritorno al cristianesimo antico»⁶³¹, un autentico rinnovamento religioso che riassume in sé l'aspirazione egalaritaria del socialismo in quanto aspirazione puramente cristiana⁶³². A questo proposito, Buonaiuti riteneva che l'elevazione del proletariato dovesse avvenire non secondo i parametri paternalistici della dottrina sociale cattolica, bensì attraverso un'azione volta a mutare in profondità le istituzioni esistenti e che perciò si meritava l'appellativo di «rivoluzionaria»⁶³³: l'opera dei "socialisti cristiani" andava immaginata «a fianco all'opera dei partiti operai»⁶³⁴, i quali per parte loro avrebbero dovuto ammainare la bandiera dell'ateismo per limitarsi alla semplice professione anticlericale. Quest'ultima, non sorprendentemente, si rivestiva di una connotazione positiva in Buonaiuti: a suo dire, infatti, esisteva un «anticlericalismo vero, efficace, rinnovatore, [...] che sapendo distinguere la religiosità pura dalle forme parassitarie depositatevi intorno dalle caste e dai pregiudizi, cerca[va] di riscattarla da questi detriti di un passato [...] e restituirla alla qualità di stimolo al miglioramento umano»⁶³⁵. Nelle *Lettere di un prete modernista*, in definitiva, quello che la Chiesa aveva sempre condannato come un sentimento distruttivo mosso dall'odio nei propri confronti assumeva la fisionomia del mezzo di rigenerazione religiosa: a ragione, quindi, il modernismo di Buonaiuti poteva dirsi anticlericale e aspirare alle simpatie non soltanto dei socialisti, ma più in generale di tutti gli italiani avversi al "clericalismo".

Fra i collaboratori di Ernesto Buonaiuti vi erano i "socialisti cristiani" Felice Perrone e Guglielmo Quadrotta (quest'ultimo responsabile di «Nova et Vetera»⁶³⁶), i quali nel 1908 si resero protagonisti di un'iniziativa inedita nel cattolicesimo della penisola: i due, infatti, chiesero di essere ammessi nel Partito Socialista Italiano in

⁶³⁰ *Ibidem*.

⁶³¹ *Ibi*, p. 125.

⁶³² Si noti come Buonaiuti, per distanziarsi dal cattolicesimo di Pio X, definisse sé e i propri collaboratori anche come «neo-cattolici» (*ibi*, p. 124).

⁶³³ *Ibi*, p. 163.

⁶³⁴ *Ibi*, p. 164.

⁶³⁵ *Ibi*, p. 280.

⁶³⁶ Per informazioni biografiche su Quadrotta (1888-1975) rimando alla voce di L. Bedeschi in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia 1860-1980*, vol. II, cit., pp. 523-525.

virtù delle convinzioni cristiane da cui erano animati⁶³⁷. La richiesta fu affidata a una lettera inviata a «L'Avanti»⁶³⁸ nel luglio di quell'anno: Perrone e Quadrotta dichiaravano di accettare il programma economico del socialismo, ma soprattutto motivavano la scelta di aderire al PSI facendo riferimento alla propria ispirazione religiosa, dunque a una presunta affinità tra il cristianesimo delle origini e l'idealità socialista. È chiaro come questa iniziativa avesse alle spalle l'influsso intellettuale di Buonaiuti: ciò che ne scaturì fu un lungo dibattito interno al Partito Socialista e ai suoi organi di stampa, conclusosi infine nel luglio 1909 con il respingimento della richiesta d'iscrizione avanzata dai due giovani.

L'intera vicenda di Perrone e Quadrotta sarebbe stata ricostruita nel 1911 in *Socialismo e religione*, raccolta di scritti curata dagli stessi ambienti romani del "socialismo cristiano"⁶³⁹. Questa, in origine, avrebbe dovuto veder la luce prima del congresso del PSI dell'ottobre 1910, di modo da spingere il partito ad affrontare in quella sede la questione della compatibilità fra coscienza cristiana e coscienza socialista: problemi dovuti a non meglio precisate «ragioni tipografiche» ne ritardarono tuttavia l'edizione⁶⁴⁰. Fra i documenti presentati nel volume vi era l'articolo a firma di Ivano Bonomi che «L'Avanti», nel luglio 1908, aveva pubblicato in risposta alla lettera dei due "socialisti cristiani": in esso l'esponente del PSI si era soffermato a notare come «nei paesi cattolici, e specie in Italia, sede del Papato, i movimenti democratici acquist[assero] sempre un carattere di opposizione alla Chiesa e alla religione», cioè come l'anticlericalismo – se non addirittura l'ateismo – costituisse un «carattere peculiare» del socialismo della penisola⁶⁴¹. Per questo motivo, l'ingresso nel PSI di due giovani che professavano apertamente principi cristiani avrebbe potuto «urtare contro prevenzioni e convinzioni ostili», a differenza di quanto sarebbe accaduto invece in un paese come la Germania, dove la SPD non aveva nel sentimento anticlericale un proprio tratto saliente: «La Germania socialista – si leggeva nell'articolo – non avrebbe [avuto] esitazione alcuna ad aprire le proprie braccia a questi due figliuoli prodighi»⁶⁴². Nell'esprimere parere negativo sulla richiesta di Perrone e Quadrotta, Bonomi evidenziava così una diversità decisiva fra il socialismo italiano e quello tedesco, sulla quale occorrerà tornare in seguito⁶⁴³.

⁶³⁷ Sulla vicenda, non molto investigata, è possibile trovare ragguagli in D. Saresella, *Il movimento socialista, il modernismo e la questione religiosa (1898-1907)*, in A. Botti, R. Cerrato (a cura di), *Il modernismo tra cristianità e secolarizzazione*, cit., pp. 144-159.

⁶³⁸ Nato nel 1896, «L'Avanti» era l'organo ufficiale del PSI: il nome era stato ripreso da quello del tedesco «Vorwärts», fondato dalla Socialdemocrazia nel 1876. Cfr. G. Arfé (a cura di), *Storia dell'Avanti!*, vol. I, Milano, Edizioni Avanti!, 1956.

⁶³⁹ *Socialismo e religione*, Roma, Libreria Editrice Romana, 1911. Fra gli autori degli scritti ivi contenuti comparivano sia rappresentanti di spicco del Partito Socialista che figure del modernismo italiano: fra gli altri Ivano Bonomi, Camillo Prampolini, Filippo Turati, Antonio Fogazzaro e Salvatore Minocchi.

⁶⁴⁰ Così si legge in una nota dell'editore stampata sul retro di copertina della raccolta.

⁶⁴¹ I. Bonomi, *Il punto di vista socialista*, in *Socialismo e religione*, cit., p. 18. L'articolo era apparso su «L'Avanti» del 17 luglio 1908, lo stesso numero in cui era stata pubblicata la lettera di Perrone e Quadrotta.

⁶⁴² *Ibidem*.

⁶⁴³ Cfr. *infra*, cap. II e VII.

A figurare tra gli autori di *Socialismo e religione* era anche il napoletano Gennaro Avolio, forse il più alto rappresentante del modernismo politico nel Mezzogiorno d'Italia⁶⁴⁴. Attivo nel movimento democratico-cristiano fin dalla prima ora⁶⁴⁵, Avolio aveva seguito il complesso itinerario di Romolo Murri (condividendo fra l'altro la sua aspirazione a un partito cattolico) ed era stato tra i fondatori della Lega democratica nazionale⁶⁴⁶. Di lui il volume del 1911 ospitava uno scritto dal titolo *Socialismo cristiano*, la cui lettura rivela posizioni per molti versi analoghe a quelle viste per Buonaiuti e per i suoi giovani collaboratori. Da un lato, infatti, Avolio condannava il "clericalismo" definendolo come «lo sfruttamento della religione per [...] la più anticristiana delle politiche, quella del dominio de' forti, dello sfruttamento de' deboli»⁶⁴⁷, mentre dall'altro rintracciava la presenza d'istanze socialiste nei Vangeli e nei testi dei Padri della Chiesa, fino al punto di affermare che il pensiero di Cristo era un «pensiero eminentemente socialista»⁶⁴⁸. Quale corollario di tutto ciò, il modernista napoletano sosteneva dunque che un cristianesimo concepito nel suo spirito autentico – qualcosa di ben diverso dal cattolicesimo di Pio X – non potesse essere in contrasto o in contraddizione con il socialismo, in quanto ambedue condividevano il medesimo interesse per le sorti degli emarginati e lo stesso moto di ribellione davanti alle ingiustizie sociali.

Il "socialismo cristiano" di Avolio non nasceva nel 1911: al contrario, l'aspirazione sincretistica a "socialisteggiare" il cristianesimo e "cristianeggiare" il socialismo⁶⁴⁹ era stata propria già del periodico «Battaglie d'oggi», da lui fondato a Napoli nel 1905, e sarebbe divenuta ancor più pressante in «La Nuova Riforma», pubblicata a partire dal 1912. Al pari di Buonaiuti, anche Avolio faceva esplicita professione di anticlericalismo, cosa che emerge con particolare evidenza dall'opuscolo *Siamo anticlericali, perché siamo cristiani* dato alle stampe nel 1913: a fronte di una religione corrotta dal "clericalismo" e da questo utilizzata come velo per coprire «ambizione, vanità, interessi personali, spesso loschi»⁶⁵⁰, la scelta

⁶⁴⁴ Così sostiene Antonio Cestaro nella voce su Avolio (1858-1928) in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia 1860-1980*, vol. II, cit., pp. 21-24. Su di lui si veda pure L. Bedeschi, *I pionieri della D.C.*, cit., pp. 29-60; U. Parente, *Riformismo religioso e sociale a Napoli tra Otto e Novecento: la figura e l'opera di Gennaro Avolio*, Urbino, QuattroVenti, 1996.

⁶⁴⁵ Un'espressione dell'interesse di Avolio per il nascente movimento democratico cristiano è l'opuscolo *La Chiesa e lo Stato. Il Socialismo e la questione operaia nel Mezzogiorno. Conferenze popolari* (Napoli, Luigi Pierro, 1895), in cui significativamente si trova esplicitata l'alternativa «o democrazia cristiana o anarchia» (*ibi*, p. 44).

⁶⁴⁶ L'idea della Lega pare sia da attribuire in origine ad Avolio stesso: intervenendo su «Cultura sociale» nell'aprile 1899, egli aveva proposto infatti la costituzione di «una *Lega nazionale* che d[esse] impulso in ogni centro ad una propaganda *attiva e cosciente* del programma nostro positivo in mezzo al popolo» (G. Avolio, *Per il movimento democratico cristiano italiano*, in «Cultura sociale», anno II, n. 31, 1 aprile 1899, p. 98. Corsivo così nel testo).

⁶⁴⁷ Id., *Socialismo cristiano*, in *Socialismo e religione*, cit., p. 164.

⁶⁴⁸ *Ibi*, p. 170.

⁶⁴⁹ Guardando al di fuori della cerchia dei modernisti, occorre segnalare *en passant* come tale desiderio di coniugare cristianesimo e socialismo avesse caratterizzato anche «La Plebe», giornale pubblicato da un gruppo di "preti socialisti" del reggiano fra 1904 e 1907. In proposito si veda D. Saresella, *Cattolici a sinistra*, cit., p. 16.

⁶⁵⁰ G. Avolio, *Siamo anticlericali, perché siamo cristiani*, Napoli, Tip. Ed. La Nuova Riforma, 1913, p. 5.

anticlericale sembrava essere l'unica possibile per giungere a un vero rinnovamento spirituale e quindi la sola via autenticamente cristiana, da percorrere a fianco del movimento socialista. Nel manifestare la propria opposizione al clima conservatore e repressivo che caratterizzava il pontificato di Pio X, Avolio – come gli altri modernisti visti sin qui – non riconosceva nel socialismo il nemico da combattere, bensì un'incarnazione delle più pure aspirazioni sociali del cristianesimo e un possibile alleato contro il “clericalismo”, forma degenerata del cattolicesimo.

b) *Il caso tedesco: l'epoca del “Gewerkschaftsstreit”*

La rapida crescita elettorale conosciuta dalla Socialdemocrazia nell'ultimo decennio dell'Ottocento non rallentò con il nuovo secolo, tutt'altro: malgrado l'opposizione condotta dai cattolici per mezzo del *Zentrum* e della loro estesa rete di associazioni, e il delinarsi di un fronte anti-socialdemocratico sempre più vasto e agguerrito⁶⁵¹, il voto socialista continuò ad allargarsi a macchia d'olio fino a contraddistinguere ormai anche alcune zone a maggioranza cattolica: emblematica, a tal proposito, fu la vittoria della SPD nelle cattolicissime Köln e Düsseldorf alle elezioni del 1912⁶⁵². Il Novecento, insomma, sembrò avviarsi portando con sé l'impressione che il cattolicesimo tedesco non fosse più una diga insormontabile contro la Socialdemocrazia, o che perlomeno in quella diga cominciasse ad aprirsi delle falle. Un primo segnale in questo senso si era avuto d'altronde già alla fine del XIX secolo, quando München era stata teatro di un massiccio voto dei cattolici – che costituivano l'80% della sua popolazione – a favore della SPD, tanto da apparire a tutti gli effetti come una «sozialdemokratische Stadt» agli occhi dell'opinione pubblica nazionale⁶⁵³. I successi elettorali della Socialdemocrazia dipendevano in buona parte dalla diffusione delle organizzazioni sindacali a lei afferenti, le *freie Gewerkschaften*, non a caso ritenute dai cattolici tedeschi come *Rekrutenschulen* della SPD, ossia come mezzi impiegati dal partito per procacciarsi nuovi sostenitori e dunque nuovi voti alle urne. Al cospetto dei concreti

⁶⁵¹ Nel 1904 fu costituito il *Reichsverband gegen die Sozialdemokratie* su iniziativa di ambienti conservatori e nazional-liberali: l'associazione avrebbe raggiunto i 200 mila aderenti nell'1909. Cfr. G. Wollstein, *Nazionalismo organizzato nel “Kaiserreich”*, in R. Lill, F. Valsecchi (a cura di), *Il nazionalismo in Italia e Germania fino alla prima guerra mondiale*, Bologna, Il Mulino, 1983, p. 253 sgg.

⁶⁵² A detta di Gerhard Ritter, proprio la vittoria del 1912 in queste due città sarebbe stata interpretata dalla Socialdemocrazia «als entscheidender Einbruch in den bisher so festen Turm des Zentrums» (G.A. Ritter, *Arbeiter, Arbeiterbewegung und soziale Ideen in Deutschland*, cit., p. 221). Anche Raymond Chien Sun ha sottolineato come la conquista di Köln fosse «the most significant of socialists' Catholic conquests. Not only did it signify the loss of the “crown” of the German Center, [...] but by virtue of Cologne's unique cultural and religious significance, it exposed geographically the deep vulnerability of Catholic workers to Social Democracy that lay behind the structures, and the myth, of Catholic cultural hegemony» (R. Chien Sun, *Before the enemy is within our walls. Catholic workers in Cologne, 1885-1912: a social, cultural and political history*, Boston, Humanities Press, 1999, p. 274).

⁶⁵³ K.H. Pohl, *Katholische Sozialdemokraten oder sozialdemokratische Katholiken in München: ein Identitätskonflikt?*, in O. Blaschke, F.M. Kuhlemann, *Religion im Kaiserreich*, Gütersloh, Chr. Kaiser, 1996, p. 235.

miglioramenti economici che questi sindacati riuscivano a conseguire, non era raro che anche operai cattolici prendessero la decisione d'iscrivervisi, convinti ormai che i propri interessi confessionali non fossero più in pericolo come in passato e inclini quindi ad accordare la priorità a bisogni di tipo materiale.

Tale situazione creava ovviamente un vivo allarme nel cattolicesimo tedesco, a cominciare dalla gerarchia episcopale: per farvi fronte appariva necessario imprimere un ulteriore sviluppo al sindacalismo cattolico – tuttavia afflitto da problematiche interne di cui dirò a breve – ma anche sgomberare il campo da ogni equivoco circa la compatibilità fra coscienza cattolica e militanza socialista. Quest'ultimo impegno fu assunto in misura considerevole dalla pubblicistica, che dunque si diede a trattare di socialismo in relazione a un problema contingente e con il fine di ottenere un preciso risultato politico: il caso delle «Stimmen aus Maria Laach» è forse il più indicativo al riguardo. Negli anni tra 1906 e 1909 la rivista dei gesuiti tedeschi ospitò una serie di contributi di padre Victor Cathrein, che soffermandosi su diversi aspetti della *Weltanschauung* socialista miravano appunto a dimostrare come un vero cattolico non potesse aver niente a che fare con la Socialdemocrazia. Per Cathrein questa non costituiva un'operazione inedita: si ricorderà, infatti, come già in *Der Socialismus* egli si fosse curato di dissipare ogni illusione sulla possibilità di una duplice professione identitaria, cattolica e socialdemocratica al contempo⁶⁵⁴. Nel primo articolo apparso sulle «Stimmen» nel 1906, il gesuita chiariva subito con quale *habitus* mentale avesse deciso di confrontarsi:

Bis in die neueste Zeit gab es Katholiken, ja es gibt deren noch heute hier und da, besonders unter den Arbeitern, die glaubten und glauben sich mit der Sozialdemokratie vertragen zu können. Warum, so hört man noch gelegentlich fragen, kann ein Katholik nicht Sozialdemokrat sein? Selbstverständlich billige ich die gehässigen Ausfälle vieler Sozialdemokraten auf die Religion nicht, aber diese sind etwas Zufälliges am Sozialismus. Ich halte mich an die wirtschaftliche Forderung der Sozialdemokratie. Ich unterstütze diese Partei bei den Wahlen, weil sie die Interessen der Arbeiter entschieden vertritt und die Produktionsmittel, die heute in den Händen weniger sind, in den Besitz der Gesellschaft überführen und dadurch dem Nutzen der Gesamtheit dienstbar machen will⁶⁵⁵.

Di fronte a questa posizione, Cathrein sosteneva che abbracciare la Socialdemocrazia unicamente per le sue rivendicazioni economiche era altrettanto incompatibile con la coscienza cattolica dello sposare anche i suoi principi filosofici, giacché le prime non potevano essere separate dai secondi: il socialismo rappresentava un *System*, e così considerato risultava evidente «de[r] unversöhnlich[e] Gegensatz zwischen ihm und dem Christentum»⁶⁵⁶. Per convincere i lettori della profondità di tale contrasto, il gesuita accennava quindi alla concezione materialistica della storia (oggetto peculiare delle sue riflessioni di quel periodo), ossia alla «Hauptgrundlage des wissenschaftlichen Sozialismus»⁶⁵⁷,

⁶⁵⁴ Cfr. *supra*, p. 75.

⁶⁵⁵ V. Cathrein, *Materialismus und Sozialdemokratie*, in «Stimmen aus Maria Laach», 1906, vol. LXX, quad. I, p. 32. Il corsivo è mio.

⁶⁵⁶ *Ibi*, p. 33.

⁶⁵⁷ *Ibi*, p. 34.

su cui poggiava la speranza palingenetica dello *Zukunftsstaat*: a livello di contenuti non vi erano novità rispetto alle edizioni di *Der Socialismus*, anche perché lo scopo dell'articolo non era tanto d'avventurarsi nell'indagine del marxismo, quanto piuttosto di dimostrare come il suo fondamento materialista fosse «religions- und christentumsfeindlich», e dunque che cristianesimo e socialismo – secondo la nota definizione di Bebel – potessero rapportarsi fra sé solo «wie Feuer und Wasser»⁶⁵⁸.

In un secondo contributo del 1906, l'intento di dissuadere i cattolici dall'unirsi alla Socialdemocrazia passava invece dall'illustrazione dell'antitesi fra morale socialista e morale cristiana. Dal momento che Marx aveva fatto rientrare le idee morali nell'*Überbau* (“sovrastuttura”), il quale mutava sulla base dei rapporti economici di ogni epoca, era chiaro come per il socialismo non potesse esservi alcuna forma di morale fissa ed eternamente valida, cosa tuttavia irricevibile per un cattolico: «Für jeden, der auf christlichen Standpunkte steht – scriveva il gesuita –, ist es [...] sofort klar, dass die Moral in ihren allgemeinen Grundsätzen nicht ändern kann»⁶⁵⁹. Il passo successivo di Cathrein era quindi l'analisi del concetto di famiglia e di morale familiare nel pensiero socialista, condotta ricorrendo ad alcuni motivi classici della *Sozialismuskritik* cattolica⁶⁶⁰: così, al socialismo s'imputava fra l'altro di voler dissolvere i legami interni alle mura domestiche e di aspirare a un'inammissibile parità di genere fra uomo e donna. Tralasciando di vedere nel dettaglio i contenuti degli articoli di Cathrein, è importante sottolineare come questi, nella mente del gesuita, dovessero rivelarsi funzionali al messaggio di fondo che s'intendeva veicolare: i casi specifici della legge morale e della concezione di famiglia servivano a dimostrare come non si potesse essere cattolici e insieme socialisti⁶⁶¹.

Sempre a tal proposito, Cathrein avrebbe assunto toni ben più espliciti nel 1909: in un intervento dal titolo *Christentum und Sozialismus*, egli si propose di precisare una volta ancora la posizione della Chiesa di fronte al socialismo, così da rispondere di riflesso alla domanda «ob ein guter Katholik Sozialdemokrat sein dürfte»⁶⁶². Il suo sguardo si posava dapprima sulle «religiösen oder besser gesagt irreligiösen Anschauungen des Sozialismus»⁶⁶³, dopodiché si volgeva ai contenuti economici del pensiero marxiano, per cui erano riprese argomentazioni presenti già nell'opera del 1890. Ciò che si puntava a evidenziare era soprattutto come «auch die wirtschaftlichen Ziele des Sozialismus widerspr[a]chen der Lehre der katholischen Kirche»⁶⁶⁴: la scelta di alcuni cattolici di aderire alla Socialdemocrazia per le sue rivendicazioni di carattere economico, anche qualora si fosse unita al rifiuto della *Weltanschauung* materialista e delle tendenze

⁶⁵⁸ *Ibi*, p. 50.

⁶⁵⁹ V. Cathrein, *Die sozialdemokratische Moral*, in «Stimmen aus Maria Laach», 1906, vol. LXX, quad. IV, p. 371.

⁶⁶⁰ Cfr. Id., *Die sozialdemokratische Familie der Zukunft*, *ibi*, 1907, vol. LXXII, quad. III, pp. 263-280; vol. LXXII, quad. IV, pp. 380-400.

⁶⁶¹ Su tale questione tornerò ampiamente *infra*, cap. II.

⁶⁶² V. Cathrein, *Christentum und Sozialismus*, in «Stimmen aus Maria Laach», 1909, vol. LXXVII, quad. III, p. 255.

⁶⁶³ *Ibidem*.

⁶⁶⁴ *Ibi*, p. 271.

antireligiose della SPD, sarebbe stata comunque da rigettare. È ovvio come qui il pensiero – benché solo implicitamente – andasse in primo luogo ai cattolici iscritti nelle *freie Gewerkschaften*: d'altronde, essi avrebbero dovuto sapere che «wer in die Reihen der Sozialisten tritt, wird notwendig von ihrem Geist ergriffen»⁶⁶⁵. Conclusione di tutto l'articolo, quindi, era che la professione della fede cattolica non potesse in alcun modo accompagnarsi alla militanza nelle organizzazioni socialdemocratiche⁶⁶⁶.

Cathrein non fu l'unico a marcare questa incompatibilità sulle pagine delle «Stimmen aus Maria Laach»: nel 1911 sarebbe intervenuto in merito anche padre August Lehmkuhl, collaboratore di vecchia data della rivista⁶⁶⁷. A differenza del confratello, egli in *Christentum und Sozialdemokratie* non si soffermava sui contenuti economici del marxismo, ma il messaggio che lasciava filtrare era comunque il medesimo, condito da considerazioni sull'irrimediabile opposizione del socialismo ai comandamenti di Dio e da toni che sembravano quasi voler intimorire il lettore:

Wird also ein katholischer Mann von den Sozialdemokraten umworben, oder kommt ihm selber aus Unzufriedenheit oder aus einem andern Beweggrund [...] die Versuchung, der Sozialdemokratie beizutreten, so muss er sich klar werden, dass er hier vor einer entscheidenden Wahl steht, vor einem Entweder-Oder, von dem Zeit und Ewigkeit abhängt⁶⁶⁸.

L'«Entweder-Oder» di Lehmkuhl costituiva in quel momento una sorta di *leitmotiv* all'interno della Germania cattolica: solo un anno prima, ad esempio, il *Katholikentag* di Augsburg aveva udito parole simili da parte di Heinrich Brauns, una delle figure di spicco del *Volkverein für das katholische Deutschland*⁶⁶⁹. Sempre nel 1911, inoltre, l'impegno a sottolineare l'inconciliabilità fra socialismo e cattolicesimo venne assunto anche dal cistercense Hugo Höver, tuttavia non sulle pagine delle «Stimmen» bensì su quelle del magentino «Der Katholik»: al cospetto del problema rappresentato da «eine große Anzahl Arbeiter, die mit dem Christentum noch nicht gebrochen hat[te] und nicht brechen w[ollte], und dennoch den Sozialisten sich anschl[oss]»⁶⁷⁰, Höver invitava i sacerdoti tedeschi a svolgere un intenso lavoro di *Aufklärung* – basandosi sul *Der Socialismus* di Cathrein!⁶⁷¹ – onde far comprendere agli operai quanto fosse sbagliata la loro adesione alla

⁶⁶⁵ *Ibi*, p. 272.

⁶⁶⁶ Non senza una vena polemica, Cathrein sosteneva che invece le cose stavano diversamente per i protestanti: «Von protestantischer Seite ist freilich wiederholt behauptet worden, auch ein ganz guter Christ dürfe sich den Sozialdemokraten anschließen» (*ibi*, p. 258).

⁶⁶⁷ Lehmkuhl (1834-1918) entrò nella Compagnia di Gesù nel 1853, venendo poi consacrato sacerdote nel 1862. Il suo interesse si rivolse in primo luogo alla teologia morale, ambito di cui si occupò in diverse opere pubblicate durante gli anni Ottanta. Nello stesso periodo, peraltro, egli prese parte alle attività di studio dell'*Union de Fribourg*. Su di lui si veda la voce di H. Bacht in *Neue Deutsche Biographie*, vol. XIV, cit., 1985, p. 103 sgg.

⁶⁶⁸ A. Lehmkuhl, *Christentum und Sozialdemokratie*, in «Stimmen aus Maria Laach», 1911, vol. LXXXI, quad. II, p. 158.

⁶⁶⁹ Così Brauns: «Entweder bin ich kein Sozialdemokrat oder kein Christ, wenn ich beides miteinander vereinigen will» (H. Brauns, *Katholische Sozialpolitik im 20. Jahrhundert* [a cura di H. Mockenhaupt], Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1976, p. 43).

⁶⁷⁰ H. Höver, *Religion und Sittlichkeit im Sozialismus*, in «Der Katholik», 1911, 4. Folge, vol. VIII, quad. VIII, p. 81.

⁶⁷¹ Cfr. *ibidem*.

Socialdemocrazia tramite le *freie Gewerkschaften*, benché magari maturata in buona fede. Più in generale, queste esortazioni a non illudersi sulla possibilità di considerarsi figli della Chiesa se al contempo si militava nelle organizzazioni socialiste vanno ricollegate, in misura non marginale, ai pressanti problemi che all'epoca caratterizzavano il sindacalismo cattolico tedesco, scisso al proprio interno dalla contrapposizione fra due diversi modi d'intenderlo e d'attuarlo: a ciò conviene rivolgersi adesso, in quanto tema di decisiva importanza.

* * *

La vicenda del *Gewerkschaftsstreit* fu quella che più di tutte agitò la Germania cattolica negli anni di Pio X: per l'attenzione che riuscì a captare, il numero di scritti che le venne dedicato e gli spasmi ed attriti che produsse in seno al cattolicesimo tedesco, essa può di fatto esser paragonata a ciò che la questione modernista rappresentò per l'Italia. Sull'argomento dovrò ampiamente ritornare nel corso di questo lavoro⁶⁷²: qui, dunque, vorrei limitarmi a una breve illustrazione dei principali contenuti del *Gewerkschaftsstreit* e del ruolo che in esso assunse il riferimento al socialismo ricorrendo in parte al consueto spoglio delle più note riviste cattoliche, quindi rivolgermi al caso particolare di Heinrich Pesch e tratteggiare la sua posizione in merito all'intera vicenda, grazie pure a un'inedita documentazione rinvenuta presso l'Archivio Segreto Vaticano.

Nel 1903 gli «Historisch-politische Blätter» pubblicavano un contributo di Johannes Giesberts, all'epoca redattore della «Westdeutsche Arbeiterzeitung»⁶⁷³: questo mirava a dar conto della storia e dei caratteri del movimento delle *christliche Gewerkschaften* (“sindacati cristiani”), una delle due parti in causa nella diatriba che già da qualche tempo stava dividendo i cattolici tedeschi. L'autore ricordava come tali sindacati fossero sorti, negli anni Novanta, al fine d'assicurare una forma di rappresentanza a quei lavoratori che non volevano veder sacrificate le proprie convinzioni cristiane nelle *freie Gewerkschaften* o in analoghi sodalizi di matrice liberale (le cosiddette *Hirsch-Dunkersche Gewerkschaften*), dopodiché menzionava il congresso di Mainz del 1899, il primo tenuto su scala nazionale dalla *christliche Gewerkschaftsbewegung*, onde chiarire i principi e gli scopi da cui questa era animata. Il congresso magontino aveva stabilito che i sindacati cristiani «soll[t]en interkonfessionell sein, d.[as] h.[eißt] Mitglieder beider christlichen Confessionen umfassen, aber auf dem Boden des Christentums stehen»⁶⁷⁴: cattolici e protestanti erano stati invitati ad agire fianco a fianco all'interno di siffatte organizzazioni, e ad evitarvi ogni discussione di natura politica e confessionale per scongiurare il rischio di possibili dissidi. D'altra parte, la *christliche Gewerkschaftsbewegung* si concepiva come del tutto indipendente dall'autorità

⁶⁷² Cfr. *infra*, cap. IV (dove si troveranno fra l'altro indicazioni sulla bibliografia disponibile in proposito).

⁶⁷³ Su Giesberts (1865-1938) si veda la voce di H. Grebing in *Neue Deutsche Biographie*, vol. VI, cit., 1964, pp. 375-376, e di K. Ruppert in *Lexikon der Christlichen Demokratie in Deutschland*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2002, p. 250.

⁶⁷⁴ J. Giesberts, *Die christlichen Gewerkschaften in Deutschland, ihre Entwicklung, Aufgaben und Organisation*, in «Historisch-politische Blätter», 1903, vol. CXXXII, p. 802.

ecclesiastica: i sindacati si ponevano come unico scopo il miglioramento economico dei loro iscritti, lasciando la cura del lato religioso e morale ad altri tipi di associazione, in primis agli *Arbeitervereine* cattolici.

A parere di Giesberts, la comparsa dei sindacati cristiani aveva costituito un fatto provvidenziale: «Wären nicht zu rechten Zeit christliche Gewerkschaften gegründet worden, so stände der größte Theil der katholischen Arbeiterschaft, die heute der christlichen Gewerkschaften angehört, wohl im Lager der Sozialdemokratie»⁶⁷⁵; a loro era da attribuire, in sostanza, il merito di aver fornito un'alternativa praticabile alle *freie Gewerkschaften*, alternativa che peraltro sembrava l'unica in grado di competere efficacemente con le organizzazioni socialdemocratiche: essendo di carattere interconfessionale, infatti, i sindacati cristiani non erano confinati all'ambito dei soli operai cattolici, bensì potevano aspirare ad aumentare il proprio peso rivolgendosi anche agli evangelici. Quasi a voler lanciare un monito per il presente e per il futuro, Giesberts concludeva quindi: «Ob die vollständige Aufsaugung der deutschen Arbeiterschaft durch die sozialdemokratischen Gewerkschaften zur That wird, hängt zum guten Theil von der Entwicklung der christlichen Gewerkschaften ab»⁶⁷⁶. A questa rappresentazione dei sindacati cristiani come unica salvezza di fronte all'eventuale conquista di tutto movimento operaio da parte della SPD, e insieme come sola forza che in virtù della propria natura avrebbe potuto opporsi davvero alle *freie Gewerkschaften* – le quali non facevano distinzione fra cattolici e protestanti – Giesberts sarebbe ricorso ancora al *Katholikentag* di Würzburg del 1907: come ha affermato giustamente Michael Schneider, di fatto il tema del confronto con la Socialdemocrazia costituiva «die zentrale Legitimationsargumentation für die Existenz der christlichen Gewerkschaften»⁶⁷⁷.

Una posizione radicalmente diversa da quella del movimento sindacale cristiano era espressa dalle associazioni del *Verband der katholischen Arbeitervereine (Sitz Berlin)*, e da una parte dell'episcopato in cui spiccavano il Cardinale di Breslau Georg von Kopp⁶⁷⁸ e il Vescovo di Trier Michael Felix Korum. Il loro orientamento è ben illustrato dalla Pastorale collettiva redatta durante la Conferenza di Fulda dell'agosto 1900 – cioè un anno dopo il congresso di Mainz –, sulla quale proprio Kopp esercitò un'influenza determinante. Il documento giudicava errata la pretesa dei sindacati cristiani di considerare le questioni economiche come estranee alla sfera della religione e della morale e dunque la scelta di rivolgersi ad esse soltanto, giacché questo avrebbe significato «de[r] Ausschluss religiöser Rücksichten aus den großen, die menschliche Gesellschaft so tief bewegenden sozialen Kämpfen der Gegenwart» e soprattutto «eine verhängnisvolle Connivenz gegenüber dem Hauptdogma des materialistischen

⁶⁷⁵ *Ibi*, p. 811.

⁶⁷⁶ *Ibidem*.

⁶⁷⁷ M. Schneider, *Die christlichen Gewerkschaften 1894-1933*, Bonn, Verlag Neue Gesellschaft, 1982, p. 212.

⁶⁷⁸ Su Kopp (1837-1914) si veda H.G. Aschoff, *Kirchenfürst im Kaiserreich: Georg Kardinal Kopp*, Hildesheim, Bernwald, 1987; soprattutto poi H. Heitzer, *Georg Kardinal Kopp und der Gewerkschaftsstreit 1900-1914*, Köln, Böhlau, 1983.

Socialismus, die Religion des Diesseits»⁶⁷⁹. Negata categoricamente ogni possibilità di collaborazione con i protestanti, la via per andare incontro alle esigenze dei lavoratori era individuata nella creazione di *Fachabteilungen* con funzioni sindacali all'interno dei già esistenti *Arbeitervereine* cattolici: all'opzione interconfessionale delle *christliche Gewerkschaften* s'opponeva insomma un rigido confessionalismo e la sottomissione all'autorità ecclesiastica, all'idea di arginare la SPD operando solo sul piano delle lotte economiche la convinzione che la miglior difesa contro il socialismo fosse costituita dall'influsso incontrastato della religione cattolica, *anche* nella sfera economica. Come detto in precedenza, la Pastorale del 1900 rappresentò il vero punto d'avvio del *Gewerkschaftsstreit*, vicenda che tormentò il cattolicesimo tedesco fino almeno alla Grande Guerra sollevando non poche preoccupazioni nella stessa Curia romana⁶⁸⁰: esso dev'essere compreso, più in generale, in quello che è stato etichettato come *Interkonfessionalismusstreit*, termine con cui s'allude al dibattito svoltosi all'epoca fra i cattolici di Germania riguardo alla legittimità di una cooperazione con gli evangelici, non solo in ambito sindacale, ma anche in quello politico e culturale.

Tradizionalmente attento alle vicissitudini del proprio tempo, padre Heinrich Pesch rivolse una notevole attenzione al *Gewerkschaftsstreit*. Un segno del suo interesse per la dimensione sindacale si rintraccia già nel 1900, e coincide con un articolo delle «Stimmen aus Maria Laach» in cui egli rifletteva sui rapporti fra Socialdemocrazia e *freie Gewerkschaften*⁶⁸¹: perché da parte sua si avessero considerazioni specifiche sulla diatriba che stava agitando il cattolicesimo tedesco si dovette attendere però il 1906, anno in cui Roma decise d'intervenire sulla questione. Nel gennaio di quell'anno, infatti, la Santa Sede affidò la propria parola a una nota apparsa su «L'Osservatore Romano», la quale invitava i due fronti contrapposti a giungere ad una pacificazione sulla base di un'equa *Gleichberechtigung*: scrivendo sulle «Stimmen» pochi mesi più tardi⁶⁸², Pesch mostrò di sposare questo indirizzo ritenendolo l'unico possibile, e tuttavia non mancò di far trasparire una certa simpatia per i principi sostenuti dai *Berliner*, ossia da quanti condividevano l'orientamento del *Verband der katholischen Arbeitervereine* con sede nella capitale tedesca. Questa preferenza per l'opzione confessionale sarebbe divenuta palese due anni dopo: nel 1908, infatti, il gesuita diede alle stampe *Ein Wort zum Frieden im Gewerkschaftsstreit*, opuscolo in cui

⁶⁷⁹ *Pastorale des in Fulda versammelten Preußischen Episkopates die Arbeiter-Vereine betreffend*, consultata in «Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Mainz», 20 ottobre 1900, n. 97.

⁶⁸⁰ Un segno della lunga durata del *Gewerkschaftsstreit* e dell'attenzione che seppa richiamare anche all'estero è costituito, per fare un esempio, da un articolo pubblicato nel 1911 da padre Josef Biederlack sulla «Civiltà Cattolica»: *Il movimento operaio cattolico in Germania*, in «Civiltà Cattolica», anno 62°, vol. III, 1911, pp. 513-534.

⁶⁸¹ H. Pesch, *Sozialdemokratie und Gewerkschaft*, in «Stimmen aus Maria Laach», 1900, vol. LVIII, quad. I, pp. 29-41. Qui Pesch notava come «den marxistischen Sozialisten galten die Gewerkvereine lediglich als Agitationsvereine, welche “aufklärend” wirken und vor allem jene Arbeiter für die Sozialdemokratie gewinnen sollten, denen mit der politischen Agitation nicht beizukommen war» (*ibi*, p. 29). A detta del gesuita, inoltre, esisteva una contraddizione fra l'attività delle organizzazioni sindacali e il fine rivoluzionario del socialismo marxista, giacché la prima avrebbe ritardato il raggiungimento del secondo.

⁶⁸² *Id.*, *Bisheriges und künftiges Verhalten der deutschen Katholiken in der Arbeiterfrage*, *ibi*, 1906, vol. LXX, quad. V, pp. 481-493.

accanto ai ripetuti appelli alla cessazione dei dissidi fra cattolici compariva un forte atto d'accusa nei confronti dell'interconfessionalismo, giudicato lesivo dell'azione della Chiesa e foriero d'indifferentismo religioso⁶⁸³; al contempo egli redasse un nuovo contributo destinato alle «Stimmen», che fin dalle prime pagine esprimeva a chiare lettere la sua posizione:

Wir sagen im Sinne Pius' X: Das Ideal ist uns die katholische Organisationsform. Aber unter bestimmten Voraussetzungen mag aus taktischen und praktischen Gründen, die interkonfessionelle Form der Organisation als zulässig erscheinen⁶⁸⁴.

Allineandosi all'orientamento della Curia romana, Pesch prendeva atto dell'esistenza di due diverse correnti sindacali in seno al cattolicesimo tedesco – «die christliche und die katholisch-soziale Bewegung»⁶⁸⁵ – e dunque della necessità di ricomporre il dissidio che le vedeva protagoniste: pur pronunciandosi a favore della sopravvivenza di entrambe, egli non celava però di ritenere inaccettabili, o perlomeno assai criticabili, i fondamenti ideali alla base del movimento sindacale cristiano. A essere sotto accusa era soprattutto la pretesa di quest'ultimo di agire in totale indipendenza dall'autorità ecclesiastica, pretesa che poco prima dell'uscita del contributo di Pesch era stata riaffermata dal congresso internazionale dei sindacati cristiani, andato in scena a Zürich nell'agosto 1908⁶⁸⁶: secondo il gesuita, essa si basava sull'idea che i Vescovi non avessero nulla a che fare con quelle «“rein wirtschaftlichen” Dingen»⁶⁸⁷ di cui i sindacati interconfessionali dicevano d'occuparsi in modo esclusivo, commettendo così un altro fondamentale errore di principio. Al materialismo della Socialdemocrazia e delle *freie Gewerkschaften*, infatti, solo «der Katholizismus, das kirchliche Lehr- und Hirtenamt»⁶⁸⁸ sarebbe stato in grado d'opporre una resistenza efficace: eliminare l'influsso della Chiesa e della religione dalla vita dei sindacati avrebbe coinciso al contrario con un'abdicazione al punto di vista della SPD, cosa peraltro già sostenuta dalla Pastorale dei Vescovi del 1900 e ribadita a ogni piè sospinto dai *Berliner*:

Das eigene Verhalten der christlichen Gewerkschaften beweist übrigens zur Genüge, wie sich das Prinzip des “rein Wirtschaftlichen” in der Praxis als unzulänglich und unbrauchbar zeigt. Kämen für das Leben und Betätigung der Gewerkschaften in der Tat ausschließlich und allein “rein wirtschaftliche” Gesichtspunkte in Betracht, warum dann die scharfe Scheidung von den Sozialisten?⁶⁸⁹

⁶⁸³ Id., *Ein Wort zum Frieden im Gewerkschaftsstreit*, Trier, Paulinus-Dr., 1908. È indicativo come lo scritto fosse pubblicato a Trier, uno dei principali poli del fronte favorevole alle *Fachabteilungen*. In merito cfr. J. Horstmann, *Katholizismus und moderne Welt. Katholikentage, Wirtschaft, Wissenschaft*, cit., p. 67.

⁶⁸⁴ Id., *Kirchliche Autorität und wirtschaftliche Organisation*, in «Stimmen aus Maria Laach», 1908, vol. LXXV, quad. IV, p. 411.

⁶⁸⁵ *Ibidem*.

⁶⁸⁶ Questa contrarietà di Pesch all'indipendenza delle *christliche Gewerkschaften* si trova espressa anche in tre suoi articoli apparsi sulla «Kölnische Volkszeitung» fra il 17 ottobre e il 16 novembre 1908: cfr. F.H. Mueller, *Heinrich Pesch*, cit., p. 50.

⁶⁸⁷ H. Pesch, *Kirchliche Autorität und wirtschaftliche Organisation*, cit., p. 415.

⁶⁸⁸ *Ibi*, p. 417.

⁶⁸⁹ *Ibi*, p. 418.

Per Pesch, insomma, l'azione in campo sindacale non poteva prescindere dai principi della religione e della morale: proprio in ciò, anzi, doveva palesarsi la differenza fondamentale con le organizzazioni socialiste. Considerazioni analoghe si trovano formulate guardando al profilo privato del gesuita, o meglio alla corrispondenza da lui intrattenuta alla fine del 1908, nelle settimane successive all'uscita del suo articolo sulle «Stimmen». Richiestogli un giudizio sul *Gewerkschaftsstreit* dal Nunzio di München Andreas Frühwirth⁶⁹⁰, il 30 ottobre Pesch inviò in risposta un'ampia relazione con le proprie osservazioni. Qui egli ricordava come nel 1899, subito dopo la chiusura del congresso di Mainz, avesse ricevuto una visita da parte di August Pieper, dalla quale aveva tratto l'impressione che il nascente movimento sindacale fosse «nach katholischen Grundsätzen, [...] ohne Ausschaltung der moralischen Leitung durch die kirchliche Autorität, aber mit großen Weitherzigkeit gegenüber solchen Protestanten, die sich auf den Boden derselben Grundsätze stellen woll[t]en»⁶⁹¹; tale valutazione si era però rivelata inesatta già un anno dopo, a seguito della seconda assemblea nazionale dei sindacati cristiani organizzata a Frankfurt: allora era apparsa chiara la scelta di orientarsi sulla base di una generica «christliche Weltanschauung» comune a cattolici e protestanti, onde ampliare il più possibile i ranghi dei sindacati e accrescerne la forza di fronte alle *freie Gewerkschaften*, «und auf diesem Wege schließlich zu einer Überwindung des Sozialismus zu gelangen»⁶⁹². Proprio dopo la riunione di Frankfurt avevano preso avvio le contrapposizioni intestine fra i cattolici tedeschi, motivo di massima preoccupazione per Pesch. Nell'esprimere un parere riassuntivo al Nunzio, egli diceva di ritenere accettabile una «Interkonalität der Personen», ossia una collaborazione fra evangelici e cattolici dettata da motivazioni pratiche, ma di respingere «die Interkonalität der Prinzipien, die religiöse Neutralität, eine bloß [sic!] christliche Weltanschauung als Leitprinzip der praktischen Betätigung, mit Ausschluss der kirchlichen Autorität»⁶⁹³. L'attività dei sindacati doveva essere accompagnata insomma da una chiarezza nei suoi principi informativi, principi che non potevano non essere quelli cattolici: inoltre, alla gerarchia ecclesiastica sarebbe stata da attribuire una forma di controllo sull'agire dei sindacati stessi. Questi accorgimenti, per Pesch, erano auspicabili anche nell'ottica della contrapposizione alle organizzazioni socialiste: d'altronde, «der Sozialismus [...] wird am wirksamsten durch die katholische Kirche bekämpft»⁶⁹⁴.

Nella relazione a Frühwirth, il gesuita faceva allusione a una missiva inviata pochi giorni prima da Giuseppe Toniolo⁶⁹⁵: quest'ultimo aveva letto il suo articolo

⁶⁹⁰ Frühwirth (1845-1933), austriaco e già Provinciale dell'Ordine domenicano per l'Austria-Ungheria, fu Nunzio Apostolico a München dal 1907 al 1916. Si veda la voce di A. Walz in *Neue Deutsche Biographie*, vol. V, cit., 1961, pp. 669-670.

⁶⁹¹ La relazione è contenuta in ASV, *Archivio della Nunziatura Apostolica di Baviera*, cartella 259, fasc. 4.

⁶⁹² *Ibidem*.

⁶⁹³ *Ibidem*.

⁶⁹⁴ *Ibidem*.

⁶⁹⁵ La lettera, stando a quanto scrive Pesch nella stessa relazione del 30 ottobre, era stata redatta «in Anfang dieser Woche» (*ibidem*): ora, il 30 ottobre era un venerdì, dunque l'intervento di Toniolo è da collocare verosimilmente fra il 26 e il 27 ottobre.

sulle «Stimmen» e aveva voluto comunicargli la propria adesione nel rigettare i contenuti del congresso di Zürich, cioè la pretesa dei sindacati cristiani di operare in modo autonomo dall'autorità della Chiesa; guardando poi all'evolversi del *Gewerkschaftsstreit*, Toniolo si era detto convinto che l'approvazione delle *Fachabteilungen* o delle *christliche Gewerkschaften* da parte dei singoli Ordinari tedeschi dipendesse fundamentalmente dalla situazione complessiva di ciascuna Diocesi, tesi che tuttavia Pesch respingeva come «völlig unhaltbar»⁶⁹⁶. Il professore pisano aveva già espresso idee analoghe in una lettera inviata il 24 ottobre ad Albert Maria Weiss⁶⁹⁷, figura con la quale era in contatto ormai da anni e con cui non era nuovo discutere della vicenda sindacale in Germania: i due, infatti, condividevano la medesima angoscia circa un eventuale rafforzamento delle posizioni a favore dell'interconfessionalismo e dell'indipendenza dei sindacati dall'autorità ecclesiastica⁶⁹⁸; il punto di vista dei *Berliner* gli era molto più congeniale di quello dei sindacati cristiani, proprio come nel caso di Pesch.

Quest'ultimo decise di rispondere a Toniolo il 31 ottobre: ringraziandolo del sostegno mostratogli, il gesuita si diceva tuttavia scettico circa la possibilità che le *christliche Gewerkschaften* arrivassero a dichiarare la propria subordinazione ai Vescovi, e al contempo auspicava che un paese cattolico come l'Italia restasse estraneo alla diffusione di organizzazioni interconfessionali. Riprendendo alcune considerazioni destinate a Frürwirth il giorno prima, Pesch affermava di ritenere la situazione in Germania «um so bedenklicher, weil es sich hier [...] mehr und mehr nicht nur um eine Interkonfessionalität der Personen, sondern der Grundsätze handelt[e]»⁶⁹⁹: la *christliche Weltanschauung* dei sindacati non corrispondeva del tutto alla *Weltanschauung* cattolica, e questo era un problema, anzi *il* problema. Il padre gesuita (il quale scriveva da Luxemburg, dove si era ritirato nel 1903) si soffermava poi sulla tesi presentatagli dall'interlocutore. A suo avviso, le scelte dei Vescovi non erano state dettate dalle situazioni nelle singole Diocesi: Köln e Breslau si trovavano su posizioni antitetiche nel *Gewerkschaftsstreit*, e tuttavia non erano granché dissimili dal punto di vista socio-economico, né da quello confessionale; per il gesuita, l'aspetto decisivo era rappresentato piuttosto dall'esistenza o meno dei sindacati cristiani: «Würden die “christlichen” Gewerkschaften nicht in Cöln de facto sein – scriveva Pesch –, Card. Fischer würde sie ganz gewiss nicht empfehlen. Auch andere Bischöfe, die nunmehr die christlichen Gewerkschaften zulassen, beklagen diese ihre Notlage sehr»⁷⁰⁰. In sostanza, alcuni Vescovi avrebbero dovuto *rassegnarsi* all'esistenza dei sindacati interconfessionali nelle loro Diocesi. Ad ogni modo, proseguiva l'ex *Spiritual* del

⁶⁹⁶ *Ibidem*.

⁶⁹⁷ Anche questo documento è conservato presso ASV, *Archivio della Nunziatura Apostolica di Baviera*, cartella 259, fasc. 4.

⁶⁹⁸ In una lettera inviata da Weiss a Toniolo in data 30 settembre 1908, il primo aveva scritto di seguire «mit steigender Angst das Wachsen eines [...] recht bedenklichen Geistes in Deutschland. [...] Überall dasselbe Geist: Einigung der Katholiken und der Protestanten auf “rein christlicher” Basis, [...] Auffassung der sozialen und der politischen Thätigkeit “rein wirtschaftlich” und “rein politisch”, und demzufolge Ausschluss der kirchlichen Autorität von allen diesen Gebieten» (BAV, *Carteggio Toniolo*, 5385. Sottolineature così nel testo).

⁶⁹⁹ BAV, *Carteggio Toniolo*, 5402.

⁷⁰⁰ *Ibidem*.

Seminario di Mainz, riguardo a ciò poco o nulla poteva farsi: ormai l'obiettivo fondamentale doveva coincidere con la fine delle divisioni interne al cattolicesimo tedesco, da raggiungere attraverso «Klarheit der Principien und Einigkeit des Herzen»⁷⁰¹.

La corrispondenza fra Pesch e Toniolo a proposito del *Gewerkschaftsstreit* non s'interruppe qui: i due furono protagonisti di un ulteriore scambio epistolare nel luglio 1909, di cui ho potuto reperire solo la risposta del religioso al professore dell'Università di Pisa. In questa lettera, Pesch continuava a sottolineare la preferibilità dell'opzione confessionale rispetto a quella costituita dai sindacati cristiani, che a suo dire avrebbero potuto ricevere un «*tolerari posse*», ma non un «*approbare*» dalla Santa Sede⁷⁰². Quanto ai rapporti fra cattolici e protestanti, egli suggeriva d'ispirarsi all'Olanda, paese in cui le due confessioni erano presenti con una proporzione analoga a quella della Germania: i cattolici olandesi, infatti, avevano provveduto a organizzarsi in modo autonomo e in seguito si erano associati agli evangelici con il sistema della federazione, non della fusione. «In Deutschland haben wir leider die Fusion oder Interkonfessionalität»⁷⁰³, notava invece il gesuita rivolgendosi a Toniolo: l'auspicata chiarezza nei principi gli appariva ancora lontana, la concordia fra i cattolici tedeschi pure, così che il futuro, secondo lui, si prospettava «*sehr dunkel*»⁷⁰⁴.

Da quanto detto, risulta chiaro come Heinrich Pesch fosse idealmente molto più vicino alla linea confessionale dei *Berliner* che a quella portata avanti dai sindacati cristiani: l'affermazione di Anton Rauscher, per cui il gesuita «*sich [...] im Gewerkschaftsstreit vor dem Ersten Weltkrieg auf keine Seite festlegen ließ*», necessita dunque di essere rivista⁷⁰⁵. Certo, è vero che Pesch tentò di evitare ogni genere di polemica, mostrando sempre di mettere al primo posto la ricerca di una soluzione conciliativa fra le due parti in causa, ma è altrettanto vero che egli non si risparmiò nel sottoporre a critica – privatamente e pubblicamente – i fondamenti dell'opzione interconfessionale, la quale peraltro aveva uno dei massimi sostenitori nel *Volksverein*⁷⁰⁶. In linea con il magistero neotomista, il gesuita poneva l'azione sindacale in diretta dipendenza dal piano dei principi: sarebbero stati questi ultimi a determinare il suo maggiore o minore successo. Si capisce quindi perché egli non potesse approvare una *christliche Weltanschauung* che non coincidesse appieno con il *depositum fidei* della Chiesa Cattolica, né una condotta non subordinata al controllo dell'autorità ecclesiastica, deputata a valutare la purezza e conformità degli indirizzi assunti dalle singole associazioni. È nel quadro appena descritto che

⁷⁰¹ *Ibidem*.

⁷⁰² BAV, *Carteggio Toniolo*, 5637. La lettera, scritta da Homburg von der Höhe, reca la data del 21 luglio. Da notare come Pesch intuisse correttamente la posizione di Roma, espressa due anni più tardi in un'enciclica fondamentale per la vicenda sindacale tedesca, la *Singulari quadam*. Cfr. *infra*, cap. IV.

⁷⁰³ *Ibidem*.

⁷⁰⁴ *Ibidem*.

⁷⁰⁵ Cfr. A. Rauscher, *Heinrich Pesch*, cit., p. 146.

⁷⁰⁶ Non mi pare affatto casuale, allora, che i rapporti di Pesch con l'organizzazione di Mönchengladbach, tradizionalmente buoni, conoscessero un peggioramento proprio all'epoca del pontificato di Pio X, ossia durante il *Gewerkschaftsstreit*. Cfr. C. Ruhnau, *Der Katholizismus in der sozialen Bewährung*, cit., p. 41.

deve collocarsi il giudizio di Pesch sul ruolo dell'attività sindacale nella lotta alla Socialdemocrazia. Ai suoi occhi, la posizione delle *christliche Gewerkschaften* era troppo appiattita su quella delle organizzazioni socialiste, le quali non contemplavano in alcun modo l'ambito della religione e della morale: coerente con quanto affermato già in *Liberalismus, Socialismus und christliche Gesellschaftsordnung*, il gesuita individuava invece nel principio cattolico la prima arma contro le schiere che militavano all'ombra della bandiera rossa, principio di cui i sindacati, per essere davvero utili, avrebbero dovuto farsi incarnazione.

6. Zwischenfazit

Il XIX secolo vide la Chiesa attestarsi su un netto rifiuto della modernità seguita all'Ottantanove: opponendo all'idea di "moderno" quella di "tradizione", la Santa Sede – soprattutto dall'età di Pio IX – scagliò senza mezzi termini il proprio anatema sul processo di secolarizzazione, indicando quale alternativa l'arresto di quest'ultimo e il ritorno a un assetto sociale analogo a quello della cristianità medievale, ovvero a un ordine di tipo ierocratico. La condanna del socialismo, articolatasi dalla fine degli anni Quaranta, rientrò appunto in questa complessiva condanna della modernità: esso fu interpretato come l'ultimo anello di una lunga catena di errori contrari alla fede, come l'alfiere di un redivivo paganesimo, in definitiva come la tappa finale della *rivoluzione* scristianizzatrice che mirava a cancellare dalla terra la religione di Cristo. Dopo aver caratterizzato il cattolicesimo ottocentesco, tale rappresentazione sarebbe apparsa dominante ancora all'alba del nuovo secolo, tanto che Pio X ricorse in più di un'occasione alle parole del Vangelo per proclamare che «le porte dell'inferno non prevarranno contro di lei (Mt 16,18)», cioè contro la Chiesa⁷⁰⁷. Ora, se quest'affermazione voleva veicolare un messaggio positivo, una fideistica certezza nel trionfo della Sposa di Cristo sui suoi nemici, tuttavia essa esprimeva al contempo la sindrome da accerchiamento che caratterizzava la mentalità della Santa Sede, la quale non faceva mistero di vedere nel mondo moderno una minaccia: non credo di errare, quindi, sostenendo che l'atteggiamento della Chiesa di fronte alla modernità in generale e al socialismo in particolare fosse, ancora fra XIX e XX secolo, di *reazione e difesa*.

Guardando all'Italia e alla Germania, si è notato come il socialismo abbia ottenuto l'attenzione del mondo cattolico in misura proporzionale al crescere della percezione della sua pericolosità e al manifestarsi fra i cattolici di un interesse per la questione sociale, giacché gli operai costituivano il principale bersaglio della propaganda "rossa". La pubblicistica dei due paesi offre testimonianza di ciò, e insieme rivela come il momento apicale dell'interesse teorico per il socialismo abbia coinciso in entrambi i casi con l'ultimo decennio dell'Ottocento: per la Germania cattolica, quella fu l'epoca della sistematizzazione di una *Sozialismuskritik* che aveva conosciuto i propri prodromi già nei decenni

⁷⁰⁷ Pio X, *Editae saepe*, 26 maggio 1910, in E. Lora, R. Simionati (a cura di), *Enchiridion delle encicliche*, vol. IV, cit., p. 375; si veda anche *Il fermo proposito*, *ibi*, p. 134.

precedenti (almeno fin dai tempi di Ketteler) e che prendeva in oggetto il socialismo della SPD; per il cattolicesimo italiano, invece, la fine del XIX secolo rappresentò il reale avvio di un confronto con la galassia socialista, nella quale doveva comprendersi pure un vivace movimento anarchico. Si è rilevato, inoltre, come dopo il 1890 i cattolici di Germania riconoscessero nella Socialdemocrazia il proprio *Hauptgegner*, anche per il venir meno della temperie del *Kulturkampf*; in Italia, al contrario, complice un movimento socialista ancora agli inizi e soprattutto il perdurare del riferimento alla “questione romana”, l’ultimo decennio del secolo vide la polemica cattolica continuare a colpire di preferenza il liberalismo: nel giro di pochi anni, tuttavia, la percezione del pericolo arrivò anche qui a modificarsi, con il socialismo figlio che sostituì il liberalismo padre nella gerarchia delle minacce.

Le caratteristiche e le vicende peculiari dei singoli contesti nazionali furono certo il fattore decisivo per l’emergere di differenze fra la *Sozialismuskritik* del cattolicesimo italiano e di quello tedesco: al contempo, però, le riflessioni elaborate a nord e a sud delle Alpi poterono attingere a una base comune, costituita dal magistero della Chiesa e dal pensiero neoscolastico. Proprio a queste due fonti devono farsi risalire in primo luogo i numerosi *topoi* che caratterizzavano la teorica antisocialista d’ambo i paesi: fra gli altri, quello del socialismo come frutto della genealogia degli errori moderni e come sviluppo del razionalismo protestante; nemico mortale della proprietà privata (diritto naturale); annientatore della libertà umana e della personalità dei singoli, che avrebbero finito per essere schiacciate dall’onnipotenza dello Stato socialista; negatore del peccato originale e del libero arbitrio, dunque propenso a individuare nella società e non nella natura umana la causa di ogni male; distruttore della famiglia basata sul Sacramento del matrimonio e sul principio che «le mogli siano sottomesse ai mariti come al Signore»⁷⁰⁸; banditore del materialismo e dell’ateismo di fronte al trascendente e alla Rivelazione divina.

All’alba del Novecento, la riflessione sul socialismo espressa dal cattolicesimo italiano si attestava per lo più su questa piattaforma comune senza dar l’impressione di muoversi significativamente in altre direzioni, a differenza di quanto avveniva invece in Germania: qui, infatti, la necessità di far fronte alla Socialdemocrazia – primo e più importante partito socialista europeo, incarnazione politica del marxismo – portò ad affiancare alla tradizionale critica fondata su un prisma religioso-morale il ricorso alle scienze economiche e sociali, nel tentativo di collocarsi sullo stesso piano di un socialismo che si definiva “scientifico”. Di questo processo, avviatosi già all’inizio degli anni Ottanta, furono espressione massima i gesuiti Victor Cathrein e Heinrich Pesch, i giganti della *Sozialismuskritik* cattolica tedesca fra XIX e XX secolo: essi compresero la peculiarità del socialismo marxista, la sua dimensione di “sistema” volto a modificare l’assetto economico e più in generale tutti i rapporti fondamentali della società, andando quindi a investigare in dettaglio i suoi contenuti. *Zukunftsstaat*, *Werththeorie*, *materialistische Geschichtsauffassung*, *Krisentheorie* sono tutti termini che

⁷⁰⁸ San Paolo, *Lettera agli Efesini* 5,22.

compaiono di frequente nelle loro riflessioni, le quali miravano a demolire i pilastri su cui si reggeva l'azione propagandistica della SPD: i due gesuiti, in definitiva, associarono al prisma neotomista, che di per sé rappresentava un'antitesi del materialismo marxiano, un livello di comprensione del socialismo moderno non riscontrabile nel cattolicesimo italiano dell'epoca.

Quest'ultimo appariva in grande ritardo nello studio del marxismo, la cui conoscenza rimase in genere superficiale, ben lontana dagli standard tedeschi: le poche eccezioni significative furono rappresentate da alcune figure a cavallo fra l'esperienza della prima democrazia cristiana e la vicenda modernista, come Romolo Murri e Iginio Petrone. Nel complesso, l'antisocialismo del cattolicesimo intransigente (egemone nella penisola) non si caratterizzò fra i due secoli per la critica del marxismo, del quale si faticava a percepire la peculiarità rispetto ai diversi socialismi apparsi nel corso dell'Ottocento: il caso di Toniolo è emblematico al riguardo. Va sottolineato, ad ogni modo, come la riflessione italiana risentisse senza dubbio della difficile accessibilità ai testi fondamentali del socialismo marxiano, cui si sopperiva per lo più con una bibliografia tedesca in traduzione o con scritti in francese: al contrario, Cathrein e Pesch poterono fondare la propria critica direttamente sulle opere di Marx ed Engels e sui documenti della SPD, consultabili nella loro madrelingua.

La *Sozialismuskritik* italiana risentì in modo importate del ritardo nella sua elaborazione e nell'approccio al marxismo, ma non solo: essa fu segnata pure dall'influsso della Santa Sede – in misura maggiore rispetto alla critica tedesca – e dalla temperie complessiva in cui venne a maturare, quella dell'Italia della “questione romana”. Tutto ciò contribuì al definirsi di una rappresentazione, tipica della cultura intransigente di fine Ottocento, dove il socialismo era strettamente associato alla “setta” massonica e alla figura di Satana – suo presunto padre spirituale – in un triangolo cui s'imputava di voler decretare la morte della civiltà cristiana: una lettura per nulla minoritaria nella pubblicistica cattolica della penisola, della quale invece non si trova traccia (se non in proporzioni irrisorie) in ambito tedesco. Qui, infatti, massoneria e demonio non erano tessere del mosaico della *Sozialismuskritik*, cosa che probabilmente è da spiegare facendo riferimento non da ultimo ai rapporti confessionali esistenti in Germania, dunque al confronto culturale fra cattolici e protestanti.

La teorica antisocialista elaborata sullo scorcio del XIX secolo continuò a mantenere la propria validità durante il pontificato di Pio X, periodo per il quale occorre registrare una complessiva riduzione dell'attenzione rivolta al socialismo da parte della pubblicistica cattolica dei due paesi. All'epoca, l'interesse di questa per il pericolo “rosso” sembrò legarsi soprattutto a problematiche concrete e contingenti: in Italia, al tentativo dei cattolici di contrastare l'avanzata socialista – adesso associata chiaramente alla forma partitica del PSI –, dapprima attraverso la democrazia cristiana e poi attraverso lo sviluppo di altre strutture organizzative; in Germania, alla vicenda del *Gewerkschaftsstreit* e alla necessità d'impedire un'emorragia di operai cattolici verso i sindacati socialdemocratici. Per gli inizi del Novecento, insomma, la produzione culturale dei due cattolicesimi nazionali testimonia una maggiore attenzione all'ambito della *praxis*, soprattutto nel caso

dell'Italia, dove la contrapposizione fra cattolici e socialisti nella sfera della politica e dell'associazionismo si configurava per molti versi come inedita.

Al di là delle notevoli differenze riscontrabili tramite un confronto fra le *Sozialismuskritiken* d'Italia e Germania, occorre però evidenziare, in conclusione, un fondamentale punto in comune tra le medesime: il riconoscimento della fede cattolica quale arma più efficace contro il pericolo rappresentato dal socialismo. Ciò emerge in modo chiaro dalla pubblicistica dei due paesi – oltre che dai documenti delle rispettive gerarchie ecclesiastiche –, complice il fatto che le figure intervenutevi a trattare di socialismo fossero in genere religiosi o sacerdoti: il prisma neoscolastico portava a collocare l'origine della minaccia socialista nell'ordine del pensiero e della morale, dunque a proporre d'agire proprio in tali sfere opponendo l'idea cattolica. È evidente che in una prospettiva di questo tipo debba scorgersi l'influenza dell'ideologia di cristianità elaborata dalla Chiesa nel corso dell'Ottocento, ossia del concepire il ritorno alla *societas christiana* come l'antitesi e l'annullamento di quel processo di secolarizzazione di cui il socialismo sarebbe stato espressione e veicolo. Diffondere lo spirito e il costume cristiano appariva insomma come la soluzione ultima, il rimedio ineludibile al cospetto della crescente marea “rossa”. Passando dall'ambito delle riflessioni teoriche a quello della quotidianità delle comunità cattoliche vissute all'epoca di Pio X – principale riferimento cronologico di questo lavoro –, ci si trova di fronte a qualcosa di analogo: la risposta al socialismo, in Italia come in Germania, coincideva sostanzialmente con il tentativo di difendere la posizione della Chiesa nella società e di rafforzarvi l'influsso della religione cattolica attraverso una molteplicità di canali. In tal senso, l'antisocialismo afferiva non a una singola branca, ma a *tutto* il complesso dell'azione che clero e laicato erano in grado di dispiegare. Lo si vedrà meglio nel prosieguo della trattazione, a cominciare dal caso tedesco.

PARTE SECONDA

Pratica dell'antisocialismo

Das Bistum Mainz



CAPITOLO I

Cura pastorale e *sozialistische Gefahr* nella Diocesi di Mainz

1. *In parrocchia. Seelsorge e Socialdemocrazia*

La sede episcopale di Mainz è una delle più antiche e ricche di storia nella costellazione delle Diocesi tedesche. A essa è legata ad esempio la figura di San Bonifacio (venerato ancora oggi come «Apostel der Deutschen»), Arcivescovo della città bagnata dal Reno attorno alla metà dell’VIII secolo¹, e quella di Rabano Mauro, uno dei protagonisti della rinascita culturale d’epoca carolingia, che proprio a Mainz ebbe i natali. È noto, inoltre, come a partire dal XIII secolo e per tutta l’età moderna l’Arcivescovo magontino fosse uno dei principi elettori (*Kurfürsten*) del Sacro Romano Impero: il suo duplice profilo di autorità religiosa e politica venne meno solo a seguito delle vicende della Francia rivoluzionaria e napoleonica – Mainz fu occupata dai francesi già nel 1792 –, vicende che in generale ebbero profonde ripercussioni sull’assetto della Chiesa Cattolica in area tedesca². Persa la tradizionale dignità di Arcidiocesi nel corso di quegli sconvolgimenti, i confini della nuova Diocesi di Mainz furono ridefiniti negli anni Venti dell’Ottocento, nell’ambito della riorganizzazione complessiva della mappa ecclesiastica della Confederazione germanica che fece seguito al Congresso viennese del 1815³: con la bolla *Provida solersque* del 1821 il territorio della Diocesi fu quindi fatto coincidere con quello del Granducato di Hessen-Darmstadt (retto da una casata

¹ È da notare come la figura di San Bonifacio (ca. 673-755), evangelizzatore di molte popolazioni germaniche a est del Reno, sia stata oggetto di utilizzi in chiave politico-identitaria nella Germania cattolica del XIX e dell’inizio del XX secolo, fungendo soprattutto da mezzo «der polemischen Außenabgrenzung des deutschen Katholizismus» (S. Weichlein, *Der Apostel der Deutschen. Die konfessionspolitische Konstruktion des Bonifatius im 19. Jahrhundert*, in O. Blaschke [a cura di], *Konfessionen im Konflikt*, cit., pp. 155-179).

² Una svolta fondamentale per la Chiesa nei territori del Sacro Romano Impero fu rappresentata dal *Reichsdeputationshauptschluss* del 1803 (tre anni prima, dunque, dello scioglimento dell’Impero stesso), il quale sancì la secolarizzazione dei domini ecclesiastici: il provvedimento riguardò nel complesso un’area di circa duemila miglia quadrate per un totale di oltre tre milioni di persone, che finirono col trovarsi improvvisamente sotto un nuovo governante. Cfr. in merito U. Hufeld (a cura di), *Der Reichsdeputationshauptschluss von 1803. Eine Dokumentation zum Untergang des Alten Reiches*, Köln, Böhlau, 2003; I. Knecht, *Der Reichsdeputationshauptschluss vom 25. Februar 1803. Rechtmäßigkeit, Rechtswirksamkeit und verfassungsgeschichtliche Bedeutung*, Berlin, Dunker & Humblot, 2007.

³ Cfr. W.G. Rödel, R. Schwerdtfeger (a cura di), *Zerfall und Wiederbeginn. Vom Erzbistum zum Bistum Mainz (1792/97-1830). Ein Vergleich*, Würzburg, Echter, 2002.

protestante) e inserito all'interno della neocostituita *oberrheinische Kirchenprovinz*⁴.

Tale assetto era destinato a durare a lungo: ancora a inizio Novecento, infatti, ossia nel periodo considerato da questa ricerca, la Diocesi cattolica sarebbe insistita sulla stessa area dello Stato con capitale Darmstadt – divenuto intanto uno dei membri del *Reich* di matrice prussiana – e della Chiesa evangelica assiana⁵. Dalla *relatio ad limina* redatta dal Vescovo di Mainz nel 1907 si apprende come la Diocesi contasse all'epoca circa 372 mila cattolici ripartiti in 187 parrocchie⁶: queste ultime erano suddivise in 19 Decanati territoriali (*Dekanate*), per ognuno dei quali il Vescovo nominava un Decano (*Dekan*) incaricato di fungere da cinghia di trasmissione fra l'Ordinariato e il clero locale⁷. Guardando proprio ai primi anni del XX secolo, ciò che emerge dall'analisi dei numeri relativi alle dimensioni della Diocesi magontina – una delle più piccole della Germania cattolica – è soprattutto la costante crescita delle anime di cui i parroci avevano la responsabilità d'occuparsi: a tal proposito, già per il 1911 si registra un incremento del 6% rispetto al dato del 1907⁸, che diviene ancora più evidente negli anni successivi⁹. A questo deve aggiungersi, infine, come la *relatio* inviata a Roma nel 1897 dal Vescovo Paul Leopold Haffner indichi per quella data una popolazione cattolica di poco superiore alle 300 mila unità¹⁰: se il calcolo fosse accurato, si sarebbe di

⁴ La *Provida solersque* sarebbe stata integrata da un'altra bolla papale di poco successiva (*Ad dominicis gregis custodiam*, 1827): cfr. E. Gatz (a cura di), *Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts: Die katholische Kirche*, vol. I *Die Bistümer und ihre Pfarreien*, Freiburg i.B., Herder, 1991, p. 457 sgg. Sulla storia della Diocesi di Mainz in età contemporanea rimando – oltre che a *ibi*, pp. 456-464, e a R. Schwerdtfeger, *Kirche auf dem Weg. Das Bistum Mainz*, vol. V, Strasbourg, Editions Du Signe, 1995 – al fondamentale lavoro di F. Jürgensmeier (a cura di), *Handbuch der Mainzer Kirchengeschichte*, vol. III/2 *Neuzeit und Moderne*, Würzburg, Echter, 2002. La *oberrheinische Kirchenprovinz* comprendeva la sede metropolitana di Freiburg assieme alle Diocesi suffraganee di Fulda, Limburg, Rottenburg e appunto Mainz.

⁵ Per informazioni sulla storia del Granducato (*Großherzogtum*) di Hessen-Darmstadt nel XIX e XX secolo rinvio a K.E. Demandt, *Hessen*, in G.W. Sante (a cura di), *Geschichte der deutschen Länder*, vol. II *Die deutschen Länder vom Wiener Kongress bis zur Gegenwart*, Würzburg, A.G. Ploetz Verlag, 1971, pp. 471-499; E.G. Franz, *Der Staat der Großherzöge von Hessen und bei Rhein 1806-1918*, in W. Heinemeyer (a cura di), *Das Werden Hessens*, Marburg, N.G. Elwert Verlag, 1986, pp. 481-515. Circa le vicende della Chiesa evangelica assiana (una delle 39 *Landeskirchen* protestanti esistenti nel *Kaiserreich*) mi limito a segnalare H. Steitz, *Geschichte der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau*, 5 voll., Marburg, Trautvetter & Fischer, 1961-1977.

⁶ ASV, Congregazione del Concilio, *Relationes Dioecesium*, 479. Relazione del 15 aprile 1907 a firma del Vescovo Georg Heinrich Maria Kirstein. È da notare come molte parrocchie avessero sotto di sé una o più chiese succursali (*Filialen*), in genere gestite dal parroco medesimo a causa della penuria di personale ecclesiastico che connotava la Diocesi a inizio secolo.

⁷ «Verwaltung und Aufsicht»: così riassume i compiti dei Decani Georg May, *Geistliche Ämter und kirchliche Strukturen im 19. und 20. Jahrhundert*, in F. Jürgensmeier (a cura di), *Handbuch der Mainzer Kirchengeschichte*, vol. III/2, cit., p. 1333. Gli ultimi *Dekanate* creati in Diocesi erano stati quelli di Offenbach e di Mainz-Land nel 1894.

⁸ Cfr. H.A. Krose (a cura di), *Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland*, vol. III, Freiburg i.B., Herder, 1911, p. 164. Nello specifico, a quella data la popolazione cattolica della Diocesi ammontava a 394.244 anime.

⁹ Nella *relatio ad limina* del 1913 il numero dei cattolici sale infatti a 397.046: cfr. ASV, Congregazione Consistoriale, *Relationes Dioecesium*, 516. Relazione del 12 aprile 1913 a firma del Vescovo Kirstein.

¹⁰ Cfr. ASV, Congregazione del Concilio, *Relationes Dioecesium*, 479. Relazione del 1 maggio 1897.

fronte a una crescita demografica di quasi il 25% in appena un decennio; non possono esservi dubbi, insomma, sul fatto che il periodo preso in esame abbia coinciso con un notevole aumento della popolazione battezzata con rito cattolico.

Alla base di questo fenomeno vi era soprattutto l'intenso sviluppo industriale che da tempo stava caratterizzando la Germania nel suo insieme, sviluppo i cui effetti, appunto, non mancarono di manifestarsi in modo significativo anche nel territorio della Diocesi. Nei decenni fra i due secoli le fabbriche – specie quelle di Offenbach, Frankfurt e Hanau, ma anche della stessa Mainz¹¹ – divennero un richiamo per la manodopera proveniente da altre zone del paese e perfino dall'estero, le condizioni di vita si fecero complessivamente migliori, le città crebbero a vista d'occhio. Tra la fondazione del *Reich* e il 1905 la popolazione di Mainz aumentò così del 41%, quella di Offenbach del 48%, quella di Darmstadt del 52%, quella di Worms addirittura del 62%¹². Ovviamente tale incremento demografico non riguardò solo i cattolici, bensì anche la ben più numerosa popolazione evangelica: a seguito delle ridefinizioni dei confini intervenute nei primi decenni del XIX secolo e della stessa crescita urbana e industriale, il territorio del Granducato di Hessen-Darmstadt risultava infatti fra quelli più caratterizzati dalla mescolanza confessionale. La *relatio ad limina* del 1913 parla di 849 mila protestanti presenti allora in Diocesi, i quali corrispondevano a circa due terzi dei sudditi assiani a fronte di un terzo di cattolici¹³ (un rapporto proporzionale grossomodo analogo a quello dell'intero *Reich* tedesco¹⁴). Non sorprende, dunque, che nel 1907 il Vescovo di Mainz segnalasse come «in omnibus fere locis catholici admixti haereticis vivunt»¹⁵: le dimensioni di tale fenomeno, ad ogni modo, non erano le medesime in tutto il territorio della Diocesi. La regione in cui il rapporto numerico fra evangelici e cattolici risultava più favorevole a questi ultimi era il *Rheinessen* (sud-ovest), dove essi rappresentavano circa la metà della popolazione¹⁶: qui i centri principali erano Mainz, Bingen (entrambi a maggioranza cattolica)¹⁷, Oppenheim e Worms (a maggioranza protestante); nella provincia di

¹¹ Occorre specificare come le città industriali di Frankfurt a.M. e Hanau, entrambe meta di lavoro per molti operai della Diocesi di Mainz, non fossero comprese nei confini della medesima: la prima, infatti, faceva parte della Diocesi di Limburg, la seconda di quella di Fulda.

¹² I dati sono ricavati da *Statistisches Handbuch für das Großherzogtum Hessen, herausgegeben von der Groß. Hessischen Zentralstelle für die Landesstatistik*, Darmstadt, G. Jonghausche Hofbuchhandlung Verlag, 1909, p. 31.

¹³ Cattolici e protestanti, tuttavia, non esaurivano il quadro confessionale del Granducato: è da segnalare pure la presenza ebraica (oltre 24 mila persone secondo la *relatio ad limina* del 1913) e quella di vari gruppi cristiani dissidenti che nel 1905 non superavano complessivamente le diecimila unità (cfr. *ibi*, p. 123). Fra questi ultimi meritano di essere ricordati soprattutto i *Freireligiöse* e i *Deutsch-Katholiken*, presenti in centri della Diocesi come Mainz, Offenbach, Darmstadt e Worms fin dagli anni Quaranta del XIX secolo: in proposito si veda P. Bahn, *Deutschkatholiken und Freireligiöse. Geschichte und Kultur einer religiös-weltanschaulichen Dissidentengruppe am Beispiel der Pfalz*, Mainz, Gesellschaft für Volkskunde in Rheinland-Pfalz, 1991.

¹⁴ All'inizio del XX secolo i cattolici erano quasi 18 milioni in Germania, il 35,8% della popolazione totale (cfr. E. Gatz, *Die katholische Kirche in Deutschland im 20. Jahrhundert*, Freiburg i.B., Herder, 2009, p. 27).

¹⁵ ASV, Congregazione del Concilio, *Relationes Dioecesium*, 479. Relazione del 15 aprile 1907.

¹⁶ Questo dato e quelli seguenti, tutti relativi all'anno 1905, sono tratti da *Statistisches Handbuch für das Großherzogtum Hessen*, cit., p. 122.

¹⁷ A Mainz i protestanti erano il 37% a inizio secolo: una percentuale di molto superiore a quella registrata nel 1800, quando essi avevano coinciso con appena il 4% della popolazione urbana (cfr.

Starkenbourg (sud-est) i cattolici erano invece il 30% degli abitanti: costituivano una minoranza importante nelle città di Offenbach e Dieburg, mentre non superavano la quota del 18% nella capitale Darmstadt. La parte più settentrionale della Diocesi, infine, non era lontana dall'apparire come una regione a totalità evangelica: l'*Oberhessen* vedeva infatti solo l'8% di cattolici, la cui presenza era quasi insignificante in centri maggiori come Gießen e Alsfeld. In questa zona si manifestava con la massima evidenza il fenomeno della *diaspora* – termine utilizzato per indicare le comunità cattoliche che insistevano in aree di popolamento protestante¹⁸ –, il quale era sinonimo di gravi difficoltà per i parroci nell'adempimento della *Seelsorge*. Nel complesso, quindi, la Diocesi di Mainz si configurava come una Diocesi cattolica in uno Stato dove il carattere dominante, per governo e maggioranza della popolazione, era quello evangelico: dire cattolici equivaleva a dire minoranza.

* * *

Proprio i contatti quotidiani fra protestanti e cattolici, frutto del quadro confessionale descritto, costituivano un primo motivo di preoccupazione per il clero diocesano¹⁹, come si apprende dai questionari compilati per le Visite Pastorali che ebbero luogo all'inizio del Novecento²⁰. Nel 1907 il parroco di Sauer-Schwabenheim lamentava ad esempio «das schlechte Beispiel der Protestanten», che a suo dire era la causa della diminuita frequenza dei fedeli a Messa – in modo analogo si sarebbero espressi molti altri sacerdoti negli anni seguenti²¹ –; a Hering,

H. Broo, *Arbeiter- und Volksbewegung in Mainz*, Mainz, Gesellschaft für Volkskunde in Rheinland-Pfalz, 1989, p. 43).

¹⁸ Sul significato di diaspora si veda H.G. Aschoff, *Der Diasporabegriff*, in E. Gatz (a cura di), *Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts: Die katholische Kirche*, vol. III *Katholiken in der Minderheit. Diaspora – Ökumenische Bewegung – Missionsgedanke*, Freiburg i.B., Herder, 1994, pp. 39-42. Rimando anche a Id., *Der Diaspora in der Phase der Hochindustrialisierung*, *ibi*, pp. 61-92.

¹⁹ Il rapporto fra cattolici ed evangelici nell'ambito di comunità locali è stato investigato da T. Dietrich, *Konfessionelle Gegnerschaft im Dorf im 19. Jahrhundert*, in O. Blaschke (a cura di), *Konfessionen im Konflikt*, cit., pp. 181-213.

²⁰ I due questionari alla base delle Visite svolte nei primi anni del secolo furono introdotti nel 1895 e rimasero invariati per tutto il periodo considerato da questa ricerca. Data la vastità del territorio diocesano, la prassi voleva che a svolgere le Visite non fosse il Vescovo bensì i singoli Decani, con cadenza triennale (cfr. «Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Mainz», 14 aprile 1905, n. 16); tuttavia, tale ufficio non fu adempiuto con lo stesso rigore in ogni zona della Diocesi, tanto che in merito l'Ordinariato fu costretto a richiamare l'attenzione dei Decani medesimi nel 1908 (cfr. *ibi*, 1 settembre 1908, n. 59). Assieme a probabili perdite archivistiche, ciò potrebbe spiegare perché il quadro documentario delle Visite risulti incompleto: per il Decanato di Offenbach, ad esempio, i primi documenti consultabili risalgono al 1916, mentre per quello di Darmstadt non si ha nulla fino agli anni Venti (ragione per cui non lo si è preso in considerazione nello spoglio dei questionari). È da notare, infine, come i parroci del Decanato di Mainz-Stadt, cuore della Diocesi, scegliessero di non rispondere a molti dei quesiti sottoposti: un fatto da spiegare probabilmente con la loro vicinanza fisica all'Ordinariato – che certo poteva conoscere la situazione delle parrocchie cittadine a prescindere dai questionari –, il quale tuttavia ha la conseguenza di privare lo storico d'informazioni utili circa la situazione del principale centro diocesano. Tutta la documentazione relativa alle Visite è conservata presso il Dom- und Diözesanarchiv des Bistums Mainz (DDAMz).

²¹ DDAMz, *Pfarrakten Sauer-Schwabenheim*, n. 1, *kanonische Visitation 1907*. Oggi questa località, all'epoca compresa nel Decanato di Ober-Ingelheim, porta il nome di Schwabenheim an der Selz.

località agricola a maggioranza cattolica, il problema era rappresentato invece dall'influsso «de[s] prot.[estantischen] Materialismus»²² e dall'attività dell'*Evangelischer Bund*, che nello Stato di Hessen-Darmstadt aveva una delle proprie roccaforti²³. In generale, i parroci erano dell'idea che il contatto con i protestanti avesse effetti deleteri, se non addirittura inibitori, sulla vita religiosa delle loro comunità: e nei centri della diaspora (come Neustadt, dove «die Katholiken unter den Nichtkatholiken fast versch[wanden]»²⁴) tale preoccupazione raggiungeva il massimo grado d'intensità. La lettura dei questionari delle Visite Pastorali sembra in effetti giustificare i timori del clero: i dati sulla partecipazione alla Messa e sulla frequenza ai Sacramenti, così come quelli sullo sviluppo delle associazioni religiose in parrocchia, risultano mediamente peggiori nelle località a maggioranza evangelica che in quelle a maggioranza cattolica; per le prime, al contempo, si registra di solito una più ampia gamma di motivi d'allarme elencati dai sacerdoti. A Butzbach, comunità dell'*Oberhessen* dove nel 1906 i cattolici erano poco più del 10% degli abitanti, la Messa era frequentata solo dal 30-40% di essi, la Comunione pasquale era omessa dal 15% e il panorama dell'associazionismo devozionale appariva alquanto povero²⁵; nelle non distanti città di Gießen e Alsfeld²⁶ la situazione era pure peggiore.

A spaventare i *Seelsorger* era in primo luogo il fenomeno dei *Mischehen*, ossia dei matrimoni misti fra cattolici ed evangelici, che ovviamente rischiavano di essere tanto più frequenti quanto più massiccia era la presenza di questi ultimi nel territorio delle parrocchie. Il clero individuava in tali unioni una fonte di possibili dissidi all'interno delle coppie, e soprattutto una via all'indifferenza religiosa – se non addirittura all'apostasia – del partner cattolico²⁷. Vietati in linea di massima, i matrimoni misti potevano essere contratti regolarmente da quei cattolici cui la Chiesa avesse concesso una dispensa sulla base di alcune condizioni specifiche, in

²² DDAMz, *Pfarrakten Hering*, n. 1, *kanonische Visitation 1907*. Hering faceva parte del Decanato di Dieburg.

²³ Il *Bund*, infatti, conobbe la massima diffusione nelle regioni in cui più accentuata era la mescolanza confessionale: nel 1913 avrebbe raggiunto quota 25.959 iscritti nel Granducato di Hessen-Darmstadt, corrispondente al 3% della locale popolazione evangelica. Cfr. A. Müller-Dreier, *Konfession in Politik*, cit., p. 88.

²⁴ DDAMz, *Pfarrakten Neustadt i.O.*, n. 1, *kanonische Visitation 1905*. Neustadt si trovava nel Decanato di Dieburg: i cattolici erano 75 contro 614 evangelici e 54 ebrei.

²⁵ Cfr. DDAMz, *Pfarrakten Butzbach*, n. 1, *kanonische Visitation 1906*. La comunità era compresa nel Decanato di Friedberg. Da notare come i dati percentuali riportati costituiscano valori ben sopra la media fra le analoghe informazioni fornite dai questionari.

²⁶ Alsfeld fu sede dell'assemblea annuale dell'*Evangelischer Bund* assiano nel 1905: in tale occasione venne ricordato come essa fosse stata la prima città della regione ad accogliere la Riforma luterana (cfr. «Darmstädter Zeitung», 25 agosto 1905, *XVI. Landesversammlung des hessischen Hauptvereins des Evangelischen Bundes in Alsfeld*).

²⁷ Tillmann Bendikowski ha definito i matrimoni misti come «das zentrale Konfliktthema zwischen Katholizismus und Protestantismus, [...] der Zankapfel im religiös tief gespaltenen Deutschland» («Eine Fackel der Zwietracht». *Katholisch-protestantische Mischehen im 19. und 20. Jahrhundert*, in O. Blaschke [a cura di], *Konfessionen im Konflikt*, p. 215). Nel 1900 essi costituivano il 15,8% dei matrimoni totali nella Diocesi di Mainz, in forte crescita rispetto ai decenni precedenti (cfr. «Mainzer Journal», 19 gennaio 1905, *Mischehen im Großherzogtum Hessen*). È da notare come gli evangelici, non riconoscendo il valore sacramentale del matrimonio e ammettendo dunque la possibilità del divorzio, offrirono ai parroci un'ulteriore argomentazione per sostenere la pericolosità dei *Mischehen*.

primis della promessa degli sposi a crescere la prole secondo la religione cattolica²⁸. Quel che emerge dai questionari delle Visite, ad ogni modo, è che nel caso dei *Mischehen* la fede dei figli dipendesse soprattutto dai rapporti di forza fra le due confessioni all'interno delle comunità in cui essi si trovavano a crescere²⁹: nella protestante Gießen, ad esempio, il 70% dei circa 400 matrimoni misti segnalati nel 1909 vedeva la prole allevata nella religione evangelica³⁰; dei 45 *Mischehen* registrati nel 1905 nella cattolica Budenheim, invece, soltanto sei si caratterizzavano per una *Kindererziehung* protestante³¹. I cattolici che contraevano il matrimonio misto privi di dispensa, o che pur dotati di questa decidevano in seguito di educare i figli nella fede del partner, dovevano fare i conti con conseguenze assai gravi, le quali di norma coincidevano con la loro esclusione dalla vita sacramentale.

Nelle località di campagna dove i cattolici erano minoranza, la principale preoccupazione dei parroci coincideva proprio con le conseguenze negative che potevano derivare dalla preponderanza degli evangelici: diversa era invece la situazione in quelle comunità rurali in cui il cattolicesimo era confessione dominante, comunità che dal punto di vista del clero rappresentavano l'*optimum* cui poteva aspirarsi. Al riparo dalle dinamiche della società industriale e solo marginalmente toccate dal contatto con i protestanti, queste ultime erano i luoghi in cui l'attaccamento alle pratiche della religione cattolica si esplicava con la massima evidenza. A Mosbach, paese che nel 1908 contava 519 cattolici e 30 evangelici, quasi tutti dediti all'agricoltura, la chiesa era gremita tanto alla domenica che nei giorni feriali, la Comunione pasquale veniva omessa da pochissimi, i giovani frequentavano in massa il catechismo (*Christenlehre*) ed erano ben inquadrati nelle associazioni parrocchiali, così che il sacerdote non aveva ragioni per lamentarsi³²: la situazione era analoga in altre località con le stesse caratteristiche, quali ad esempio Wattenheim, Gau-Bickelheim, Sörgenloch e Gau-Algesheim. In questi centri prosperavano meglio che altrove i sodalizi religioso-devozionali, che qui spesso costituivano l'unica forma di associazionismo cattolico presente nel territorio della parrocchia³³. Scorrendo i vari questionari delle Visite, si scopre come fra essi i più diffusi in Diocesi fossero le *Sakramentalische Bruderschaften* (culto eucaristico), i *Rosenkranzvereine* per la recita del Rosario e i *Vereine der*

²⁸ A tal riguardo, nella Diocesi di Mainz vigevano ancora a inizio Novecento le istruzioni emanate nel 1869 dal Vescovo Ketteler: cfr. *Allgemeines Sachregister zum Kirchlichen Amtsblatt für die Diözese Mainz. Seit seinem Erscheinen am 28. Januar 1859 bis 1. Juni 1905, herausgegeben von der Bischöflichen Kanzlei*, Mainz, Verlag der Bischöflichen Kanzlei, 1905, p. 12.

²⁹ Ciò è stato riconosciuto in generale anche da H.G. Aschoff, *Die Diaspora in der Phase der Hochindustrialisierung*, cit., p. 79.

³⁰ Cfr. DDAMz, *Pfarrakten Gießen*, n. 1, *kanonische Visitation 1909*.

³¹ Cfr. DDAMz, *Pfarrakten Budenheim*, n. 1, *kanonische Visitation 1905*. Budenheim faceva parte del Decanato di Ober-Ingelheim.

³² Cfr. DDAMz, *Pfarrakten Mosbach*, n. 1, *kanonische Visitation 1908*. Mosbach rientrava nel Decanato di Dieburg.

³³ Per una classificazione del *Vereinswesen* cattolico su base tipologica si veda J. Mooser, *Das katholische Milieu in der bürgerlichen Gesellschaft. Zum Vereinswesen des Katholizismus im späten Deutschen Kaiserreich*, in O. Blaschke, F.M. Kuhleemann, *Religion im Kaiserreich*, cit., pp. 59-92.

*heiligen Familie*³⁴; molto frequenti erano pure le *Herz-Mariä Bruderschaften* (culto mariano), i *Kindheit-Jesu Vereine* e le *Armenseelen-Bruderschaften* (preghiera per le anime del Purgatorio). Non vanno dimenticati infine i *Müttervereine*, le *Jünglingssozialitäten* e le *Jungfrauensodalitäten* – destinati rispettivamente a mogli, giovani uomini e ragazze –, sorta di punto di congiunzione fra l’associazionismo meramente devozionale e i cosiddetti *Standesvereine*³⁵. Ad animare tali sodalizi era soprattutto il sesso femminile, il quale del resto si distingueva da quello maschile anche per una maggiore frequenza alla Messa, ai Sacramenti e al catechismo parrocchiale: nella Diocesi di Mainz, in definitiva, era evidente quel processo di “femminizzazione” della religione che la storiografia ha riconosciuto come un fenomeno tipico del cattolicesimo tedesco già durante il XIX secolo³⁶.

Le comunità che vivevano d’agricoltura, fossero a maggioranza cattolica o protestante, offrivano ai parroci una grande consolazione: di solito, infatti, esse non apparivano minacciate – o almeno lo erano solo marginalmente – da un “pericolo” (*Gefahr*) che invece incombeva sui grandi centri e più in generale sui villaggi la cui quotidianità era condizionata dalla presenza o dalla vicinanza di fabbriche e officine di vario tipo. Tale “pericolo”, molto più recente rispetto all’atavico confronto con gli evangelici, coincideva con il socialismo incarnato dalla Socialdemocrazia, che per il clero cattolico della Diocesi magontina, considerato nel suo complesso, costituiva senza dubbio la principale ragione d’allarme.

* * *

I parroci erano ben consapevoli di come fosse difficile la cura pastorale nei contesti urbani, dove vigevano i ritmi frenetici del *Großstadtleben* e l’industria aveva modificato la composizione sociale degli abitanti, in primis ampliando i ranghi del proletariato di fabbrica. Appunto queste condizioni si rivelavano un terreno fertile per la Socialdemocrazia, i cui adepti – spesso giovani uomini – erano reclutati in massima parte proprio fra gli operai³⁷. Il sorgere di piccoli impianti produttivi in centri minori, così come l’impiego nelle industrie cittadine di

³⁴ Per informazioni su questi sodalizi devozionali rimando a A. Egler, *Frömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert*, in F. Jürgensmeier (a cura di), *Handbuch der Mainzer Kirchengeschichte*, vol. III/2, cit., pp. 1462-1532. È noto come la pratica del Rosario mariano fosse stata oggetto di numerosi interventi da parte di Leone XIII, tutti volti a promuoverne la diffusione: fra questi si ricordino le encicliche *Supremi apostolatus* (1883), *Superiore anno* (1884), *Octobri mense* (1891), *Magnae Dei Matris* (1892), *Laetitiae sanctae* (1893), *Iucunda semper* (1894), *Adiutricem populi* (1895), *Fidentem piumque* (1896), *Diuturni temporis* (1898).

³⁵ Cfr. *infra*, cap. III.

³⁶ Cfr. N. Busch, *Die Feminisierung der Frömmigkeit*, in I. Götz von Olenhusen (a cura di), *Wunderbare Erscheinung. Frauen und katholische Frömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1995, pp. 203-219; I. Götz von Olenhusen, *Die Feminisierung von Religion und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert: Forschungsstand und Forschungsperspektiven*, in Id. (a cura di), *Frauen unter dem Patriarchat der Kirchen. Katholikinnen und Protestantinnen im 19. und 20. Jahrhundert*, Stuttgart/Berlin/Köln, Verlag W. Kohlhammer, 1995, pp. 9-21.

³⁷ Come ha notato Gerhard A. Ritter, «nach der sozialen Zusammensetzung ihrer Mitglieder war die Sozialdemokratie vor 1914 eindeutig eine Arbeiterpartei» (*Arbeiter, Arbeiterbewegung und soziale Ideen in Deutschland*, cit., p. 204).

manodopera pendolare proveniente dalle zone rurali, costituiva inoltre un importante canale per l'espansione della SPD nelle campagne, che altrimenti si mostravano alquanto refrattarie alla propaganda socialista. La presenza della vita di fabbrica, in definitiva, rappresentava il decisivo brodo di coltura per la crescita della Socialdemocrazia. A tal riguardo, i questionari delle Visite mostrano come la distinzione fra comunità a maggioranza evangelica e comunità a maggioranza cattolica avesse un'importanza relativa: il prevalere dei protestanti era in genere accompagnato da un livello di presenza socialdemocratica superiore alla media, e tuttavia anche le località in cui il cattolicesimo era confessione dominante, se toccate dall'esistenza delle fabbriche, finivano per non essere immuni dal contagio socialista, contagio che non risparmiava i cattolici stessi.

Alcuni esempi chiariranno meglio quanto detto. Nel 1906 il paese di Ober-Roden (*Dekanat Dieburg*) contava 2.350 cattolici e appena 142 evangelici: ciononostante erano diffuse la stampa e le associazioni della SPD, e più in generale «der sozialdemokratische Geist von Offenbach – le cui industrie attiravano la manodopera locale – wirkt[e] sehr schädlich auf das ganze religiöse Leben»³⁸. Nella vicina località di Nieder-Roden, dove nel 1910 i cattolici costituivano il 98% della popolazione e il lavoro in fabbrica era «vorherrschend», la situazione appariva ancor più preoccupante: la gioventù aveva cominciato a disertare la Messa «infolge der maßlosen religiösen Hetze der Sozialisten», 23 affiliati alla Socialdemocrazia avevano tralasciato di adempiere l'ultimo precetto pasquale e le associazioni «rosse» risultavano ben radicate; a detta del parroco, inoltre, i socialisti erano soliti tenere «während des Hochamtes ihren “Gottesdienst”» in osteria, e un propagandista del luogo faceva venire i giovani «Sonntags statt in die Kirche in seine eigene Wohnung [...], um sie dort zu “belehren”»³⁹. Per comunità di poche anime come queste, il clero scorgeva la principale fonte del “virus” socialdemocratico nell'impiego dei parrocchiani nelle fabbriche dei centri maggiori, quali Darmstadt, Seligenstadt, e soprattutto Offenbach, Frankfurt e Hanau: a Ilbenstadt, così, «fast alle in Frankfurt arbeitenden männlichen Personen [waren] soziald.[emokratischer] Gesinnung»⁴⁰, e anche gli operai di Hainstadt che ogni giorno si recavano a lavorare negli impianti di Hanau e Offenbach «verf[ielen] meistens dem Sozialismus»⁴¹. Un'altra zona caratterizzata dalla vita di fabbrica era quella di Mainz: non tanto la città, tuttavia⁴², quanto piuttosto i vari sobborghi che la circondavano e che erano compresi nel Decanato di Mainz-Land, a netta

³⁸ DDAMz, *Pfarrakten Ober-Roden*, n. 1, *kanonische Visitation 1906*.

³⁹ DDAMz, *Pfarrakten Nieder-Roden*, n. 1, *kanonische Visitation 1910*.

⁴⁰ DDAMz, *Pfarrakten Ilbenstadt*, n. 1, *kanonische Visitation 1913*. La località era compresa nel Decanato di Vilbel, a nord di Frankfurt.

⁴¹ DDAMz, *Pfarrakten Hainstadt*, n. 1, *kanonische Visitation 1909*. Hainstadt faceva parte del Decanato di Seligenstadt, a sud di Hanau.

⁴² A inizio Novecento, infatti, Mainz si caratterizzava soprattutto per le professioni del settore del commercio e dei servizi (cfr. H. Broo, *Arbeiter- und Volksbildungsbewegung in Mainz*, cit., p. 59; M. Kläger, *Mainz auf dem Weg zur Großstadt [1866-1914]*, in F. Dumont, F. Scherf, F. Schütz [a cura di], *Mainz. Die Geschichte der Stadt*, Mainz, Philipp von Zabern, 1998, p. 436 sgg): nel 1908 la stessa leadership della SPD assiana definì la città come «keine Industriestadt, sondern eine Stadt des ausgesprochenen Kleinbürgertums» (*Bericht des Landeskomitees und des Partei-Sekretärs vom 1. Juli 1907 bis 30. Juni 1908. Protokoll der Landes-Konferenz in Mainz am 7. und 8. November 1908*, Offenbach, Offenbacher Abendblatt G.m.b.H., 1908, p. 10).

prevalenza cattolica. A Gonsenheim, stando alle parole del parroco locale, gli operai erano di conseguenza «von sozialistischen Ideen ergriffen»⁴³; Hechtsheim vedeva una grande diffusione della stampa socialdemocratica, mentre a Kastel – dal lato opposto del Reno rispetto alla città – «durch die Farbrückerarbeit ent[stand] der Umgang mit der Sozialdemokratie, durch diese ent[stand] Entfremdung vom kirchlichen Leben»⁴⁴. Le cose non andavano molto diversamente a Kostheim, dove nel 1913 il 93% dei parrocchiani era impiegato nel lavoro di fabbrica, con gravi ripercussioni sulla situazione morale e religiosa⁴⁵.

In effetti, i questionari delle parrocchie condizionate dal binomio industria-socialismo mostrano un quadro di partecipazione al culto peggiore rispetto a quello delle località a marcato carattere agricolo: da un lato, l'industrializzazione rappresentava di per sé un elemento capace di scardinare i tradizionali ritmi di vita delle comunità e quindi di allentare il legame con la Chiesa⁴⁶; dall'altro, la militanza socialdemocratica poteva accompagnarsi a un allontanamento consapevole dalle pratiche religiose (ad esempio dalla frequenza alla Messa e ai Sacramenti), e la stessa SPD non mancava talvolta d'intralcio il lavoro dei parroci, ad esempio organizzando attività sportive o ricreative alla domenica, in concomitanza con le principali funzioni liturgiche. Un altro pericolo per la salute religiosa delle comunità a forte presenza operaia era individuato nella frequentazione delle osterie (*Wirtshäuser*). A detta del clero, infatti, questa era all'origine di molti comportamenti immorali – come le *frühe Bekanntschaften*, motivo d'allarme specie riguardo alle ragazze – e per alcuni uomini costituiva un'alternativa alla partecipazione alle funzioni in chiesa; soprattutto, poi, i *Wirtshäuser* erano un luogo di socializzazione della classe operaia in cui i militanti della SPD avevano buon gioco a svolgere la propria azione di propaganda⁴⁷: di qui i ripetuti inviti dei parroci a disertare tali ritrovi.

In una lettera inviata all'Ordinariato di Mainz nel giugno 1909, il clero congiunto dei Decanati di Offenbach, Seligenstadt e Dieburg sostenne appunto che «die Sozialdemokratie, die aufs engste mit dem Freidenkertum verbunden [war], predigt[e] direkt den Unglauben, [...] h[ie]lt ihre Anhänger, selbst diejenige, welche noch christlich sein woll[t]en, vom Besuch des Gottesdienstes, der Predigt und Christenlehre ab und führt[e] sie dafür ins Wirtshaus»⁴⁸. In quelle zone, segnate dalla presenza del polo industriale di Offenbach, Frankfurt e Hanau⁴⁹, la

⁴³ DDAMz, *Pfarrakten Gonsenheim*, n. 1, *kanonische Visitation 1907*.

⁴⁴ DDAMz, *Pfarrakten Kastel*, n. 1, *kanonische Visitation 1905*.

⁴⁵ Cfr. DDAMz, *Pfarrakten Kostheim*, n. 1, *kanonische Visitation 1913*.

⁴⁶ «Geographische Mobilität, Urbanisierung und Industrialisierung beförderten insgesamt eindeutig den Verlust kirchlicher Bindungen» (S. Prüfer, *Sozialismus statt Religion*, cit., p. 201).

⁴⁷ Il ruolo del *Wirtshaus* nella *sociabilité* del movimento operaio tedesco è stato sottolineato da L. Abrams, *Workers' culture in Imperial Germany. Leisure and Recreation in the Rheinland and Westphalia*, London/New York, Routledge, 1992, pp. 81-85; S. Reck, *Arbeiter nach der Arbeit. Sozialhistorische Studie zu den Wandlungen des Arbeiteralltags*, Lahn-Gießen, Focus Verlag, 1977; G.A. Ritter, *Arbeiter, Arbeiterbewegung und soziale Ideen in Deutschland*, cit., p. 120.

⁴⁸ DDAMz, *Generalia*, V, XVII.6, *Kirchliches Begräbnis von Mitgliedern verbotener Vereine*. Lettera datata 14 giugno 1909.

⁴⁹ L'importanza di queste città come centri industriali emerge già da un questionario inviato da Ketteler ai suoi parroci nel 1871 e finalizzato a richiedere informazioni sulla condizione religiosa e materiale degli operai presenti in Diocesi (la relativa documentazione, conservata in DDAMz,

Socialdemocrazia presentava un radicamento che non aveva eguali in Diocesi – superiore anche a quello registrabile nelle aree di Mainz e Darmstadt – e che risaliva indietro fino agli anni Sessanta del XIX secolo. Di ciò il clero locale aveva una chiara consapevolezza, come si evince dalla lettera citata poc'anzi, in cui può leggersi fra l'altro: «Die uns anvertrauten Gemeinden sind wie wohl kaum andere im Deutschen Reich die Opfer sozialdemokratischer Agitation und Verwüstung geworden»⁵⁰. Dai sacerdoti dei tre Decanati in questione si apprende pure il *modus operandi* alla base dei successi della Socialdemocrazia in quelle comunità, fossero centri urbani o semplici *Dörfer*:

Die diesbezügliche Praxis der Sozialdemokraten besteht in der Gründung aller möglicher Vereine, unter harmlosen Titel, zu unschuldigen, manchmal sogar notwendigen Zwecken: z.[um] B.[eispiel] Gewerkschaften zum Schutze der Arbeiter, Krankenkassen, Gesangvereine, Turnvereine, Ruderklubs, Radfahrervereine, Athletenklubs, Rauchklubs. Besonders gefahr-drohend werden in letzter Zeit die sozialdemokratischen Frauen- und Jugendvereine, durch welche die Frauen und Jungfrauen, sowie die männliche Jugend allmählich leichtsinnig, unsittlich und gottlos gemacht werden⁵¹.

La Socialdemocrazia, in sostanza, si sarebbe servita in primo luogo dello strumento dell'associazionismo per veicolare la propria propaganda e trovare nuovi proseliti: nel far questo avrebbe puntato in particolare su sodalizi di tipo ricreativo, i quali in apparenza non mostravano marcanti intenti politici e al contempo erano in grado di riscontrare il favore di un vasto pubblico, soprattutto giovani. Che il *Vereinswesen* fosse un elemento chiave della presenza della SPD nei territori delle parrocchie emerge in modo inconfutabile anche dai questionari delle Visite: una prima spia dell'attività socialdemocratica nelle comunità è infatti rappresentata dalla segnalazione delle associazioni “rosse”, che di solito coincidevano con i *Wahlvereine*, i *Turn- und Gesangvereine* e le *freie Gewerkschaften*, e che i parroci non esitavano a bollare come «am gefährlichsten» per il proprio gregge⁵². Un altro elemento rivelatore dell'operosità della Socialdemocrazia è la diffusione della stampa di partito: fra le testate più menzionate dal clero si trovano la «Mainzer Volkszeitung» (fondata a Mainz nel 1890⁵³), l'«Offenbacher Abendblatt»⁵⁴, la «Hessische Volksstimme» di Darmstadt e la «Wormser Volkszeitung»; molto

Generalia, F, *Verhältnisse der Fabrikarbeiter*, è oggetto del mio contributo *Lavoro di fabbrica e origini del cattolicesimo sociale in Germania*, in «Contemporanea», 1, 2016, pp. 101-120). Si ricordi, inoltre, come il celebre discorso tenuto sempre da Ketteler nel 1869 di fronte a una folla di operai avesse avuto per palcoscenico il santuario di Liebfrauenheide, non molto distante proprio da Offenbach (cfr. *Die Arbeiterbewegung und ihr Streben im Verhältnis zu Religion und Sittlichkeit. Eine Ansprache gehalten auf der Liebfrauen-Heide bei Offenbach am 25. Juli 1869*, in J. Mumbauer [a cura di], *Wilhelm Emmanuel von Ketteler's Schriften*, vol. III, cit., pp. 184-214).

⁵⁰ DDAMz, *Generalia*, V, XVII.6, *Kirchliches Begräbnis von Mitgliedern verbotener Vereine*. Lettera del 14 giugno citata in precedenza.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² La citazione è tratta da DDAMz, *Pfarrakten Heppenheim*, n. 1, *kanonische Visitation 1914*. Heppenheim era parte dell'omonimo Decanato, posto a sud di Darmstadt.

⁵³ Questo giornale era l'organo ufficiale nella SPD nelle circoscrizioni elettorali di Mainz-Oppenheim, Darmstadt-Groß-Gerau e Bingen-Alzey. La sua pubblicazione sarebbe proseguita fino al 1933.

⁵⁴ Sulle vicende di questo foglio, diffuso nelle zone di Offenbach, Dieburg e Seligenstadt, dovrà ritornare *infra*, cap. II.

diffusi erano anche la rivista satirica «Der wahre Jacob» – una delle pubblicazioni socialiste più lette in Germania, nata nel 1879 – e il «Grundstein», organo del sindacato socialdemocratico dei muratori⁵⁵.

Di fronte all'attività della SPD nelle parrocchie non mancò certo di svilupparsi una reazione di parte cattolica, la cui efficacia dipendeva non secondariamente dalla consistenza delle forze di cui poteva disporsi: nel 1908 il parroco di Erbach, una comunità della diaspora, riferiva infatti che i cattolici del luogo erano «machtlos» contro la propaganda delle *freie Gewerkschaften* a causa del loro scarso numero (209 contro 7.756 evangelici)⁵⁶; un problema simile sarebbe stato segnalato da Bad-Wimpfen nel 1914⁵⁷. I questionari delle Visite sono decisivi per individuare i canali attraverso cui si articolò questa reazione: in particolare, un quesito posto ai sacerdoti voleva sapere quali attività economiche fossero prevalenti nelle parrocchie, quali eventuali *Gefahren* ne derivassero e in che modo si cercasse di ovviarvi⁵⁸. Le risposte fornite dal clero mostrano inequivocabilmente come i fattori d'allarme fossero associati per lo più alla presenza del lavoro di fabbrica, e come il principale fra essi venisse individuato proprio nell'azione della Socialdemocrazia: spesso, quindi, nell'elencare i rimedi adottati i parroci non fecero altro che indicare *de facto* le misure prese in chiave antisocialista. Conviene guardare diffusamente alla tipologia delle risposte pervenute all'Ordinariato di Mainz: ad Alzey, dove a preoccupare erano i «sozialdemokratische[n] Verbände unter den Fabrikarbeitern», si reagiva con «Arbeiterverein u.[nd] Gewerkschaft»⁵⁹; a Flonheim il sacerdote locale decise d'introdurre in parrocchia una sezione del *Volksverein* per salvare gli operai cattolici che «von den Sozialdemokraten stark umworben [waren]»⁶⁰, mentre nel piccolo centro di Zellhausen, dove i problemi erano «Socialismus und sittl.[iche]-relig.[iöse] Verrohung», la soluzione veniva individuata in «Seelsorge, Predigt, Christenlehre, Sakramenten-Empfang, Vereinsleben»⁶¹. A Mainflingen, località in cui quasi tutti gli abitanti erano cattolici, si lamentavano «die großen Gefahren des Sozialismus für Glauben und Sitte», a cui si opponeva una

⁵⁵ Occorre notare, ad ogni modo, come la stampa afferente alla SPD non fosse l'unica a preoccupare il clero cattolico: fonte di timori era pure la diffusione dei fogli liberali e soprattutto della cosiddetta *farblose Presse*, ossia della stampa “incolore”, che fra i giornali letti nella Diocesi di Mainz aveva un significativo rappresentante nel «Frankfurter Generalanzeiger». In merito si veda M. Schmolke, *Die schlechte Presse*, cit., p. 192 sgg.

⁵⁶ DDAMz, *Pfarrakten Erbach*, n. 1, *kanonische Visitation 1908*. Erbach rientrava nel Decanato di Dieburg.

⁵⁷ Cfr. DDAMz, *Pfarrakten Bad-Wimpfen*, n. 1, *kanonische Visitation 1914*. Sul caso della parrocchia di Bad-Wimpfen, *enclave* della Diocesi di Mainz nel territorio posto a confine fra quelle di Freiburg e di Rottenburg, rimando al contributo di C. Arnold, *Wimpfen und das Bistum Mainz im 19. und 20. Jahrhundert*, in «Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte», anno LIX, 2007, pp. 367-381.

⁵⁸ Così il testo del quesito n. 21 inserito nel primo dei due questionari inviati ai parroci per la Visita Pastorale: «Welche Erwerbszweige sind vorherrschend (Ackerbau, Fabrikarbeit, Handel, oder sonstige auswärtige Arbeit)? Ergeben sich daraus besondere Gefahren? Wie wird diesen zu begegnen gesucht?».

⁵⁹ DDAMz, *Pfarrakten Alzey*, n. 1, *kanonische Visitation 1910*. Alzey era parte del Decanato omonimo.

⁶⁰ DDAMz, *Pfarrakten Flonheim*, n. 1, *kanonische Visitation 1910*. Flonheim rientrava nel Decanato di Alzey.

⁶¹ DDAMz, *Pfarrakten Zellhausen*, n. 1, *kanonische Visitation 1905*. Zellhausen era una località del *Dekanat Seligenstadt*.

«Belehrung in den Standesvereinen»⁶²; similmente a Jügesheim il rimedio era rappresentato dalla «Vereinstätigkeit»⁶³, e a Klein-Steinheim dai «kirchliche Vereine»⁶⁴. A Eppertshausen, nel Decanato di Dieburg, la reazione ai pericoli derivanti dal lavoro di fabbrica coincideva con «Predigt, Christenlehre, Ermahnung zum öfteren Empfang der hl. Sakramente, Verbreitung guter Zeitungen, [...] Belehrung in dem Mütter-Jünglings-Verein»⁶⁵; i «gute[n] Blätter» costituivano una risorsa anche a Bieber, al pari dei «Vereine»⁶⁶. Fürth, piccolo centro agricolo del Decanato di Heppenheim, doveva fare i conti con una crescita del settore industriale cui si associavano casi di operai «die den soziald.[emokratischen] Geist immer mehr in sich aufn[a]hmen und verbreite[te]n»: in risposta a tutto ciò «wurde der Volksverein und der Jünglingsverein gegründet»⁶⁷. Nella vicina Birkenau, in cui «die Fabrikarbeit züchtet[e] Sozialdemokraten», il parroco si affidava ai «Männer- und Jünglingsvereine»⁶⁸, e analogamente a Ober-Ingelheim era il «kath.[olisches] Vereinsleben» ad essere contrapposto all'insieme dei «sozialistische Einflüsse»⁶⁹. A Nieder-Roden, infine, il parroco sosteneva di combattere la «sozial.[istische] Verseuchung» nel seguente modo: «Durch alle Mittel, die die Seelsorge in die Hand gibt, nichts, in letzter Linie durch Pflege des kirch.[lichen] Vereinswesens»⁷⁰.

La casistica appena elencata, rappresentativa del complesso delle risposte inviate a Mainz, non lascia spazio a dubbi: malgrado l'importanza conferita agli strumenti tradizionali della *Seelsorge* (predicazione, catechismo, amministrazione dei Sacramenti) e alla diffusione della “buona stampa”⁷¹, nella lotta alla SPD il clero assegnava il ruolo decisivo al *Vereinswesen* cattolico, in primis ai cosiddetti

⁶² DDAMz, *Pfarrakten Mainflingen*, n. 1, *kanonische Visitation 1908*. Il paese era compreso nel Decanato di Seligenstadt.

⁶³ DDAMz, *Pfarrakten Jügesheim*, n. 1, *kanonische Visitation 1906*. Anche Jügesheim si trovava nel Decanato di Seligenstadt.

⁶⁴ DDAMz, *Pfarrakten Kein-Steinheim*, n. 1, *kanonische Visitation 1906* (Decanato di Seligenstadt).

⁶⁵ DDAMz, *Pfarrakten Eppertshausen*, n. 1, *kanonische Visitation 1906*.

⁶⁶ DDAMz, *Pfarrakten Bieber*, n. 1, *kanonische Visitation 1914*. Bieber era un centro industriale del Decanato di Offenbach.

⁶⁷ DDAMz, *Pfarrakten Fürth*, n. 1, *kanonische Visitation 1912*.

⁶⁸ DDAMz, *Pfarrakten Birkenau*, n. 1, *kanonische Visitation 1908*. Anche Birkenau rientrava nel Decanato di Heppenheim.

⁶⁹ DDAMz, *Pfarrakten Ober-Ingelheim*, n. 1, *kanonische Visitation 1906*. Ober-Ingelheim era il centro principale del Decanato omonimo.

⁷⁰ DDAMz, *Pfarrakten Nieder-Roden*, n. 1, *kanonische Visitation 1910*.

⁷¹ È risaputo che la stampa cattolica tedesca fosse, a inizio Novecento, la più sviluppata nel panorama del cattolicesimo europeo: nel 1914 essa consisteva in 446 giornali per un totale di 2,6 milioni di abbonati (cfr. E. Gatz, *Die katholische Kirche in Deutschland*, cit., p. 50; si veda anche O.B. Roegele, *Presse und Publizistik des deutschen Katholizismus 1803-1963*, in A. Rauscher [a cura di], *Der soziale und politische Katholizismus. Entwicklungslinien in Deutschland 1803-1963*, vol. II, München/Wien, Günter Olzog Verlag, 1982, pp. 395-434). I questionari delle Visite rivelano una notevole varietà di giornali cattolici diffusi nelle parrocchie – ad esempio «Offenbacher Volkszeitung», «Frankfurter Volkszeitung», «Starkenburger Provinzialzeitung», «Wormser Nachrichten» – così come di riviste (in primis quelle editate dal *Pädagogische Stiftung Cassianum* di Donauwörth: «Monika», «Raphael», «Notburga»): la pubblicazione di punta del cattolicesimo diocesano coincideva tuttavia con il «Mainzer Journal» (fondato a Mainz nel 1848), la cui importanza sopravanzava la mera dimensione locale, e le cui attività sarebbero proseguite fino al 1941.

Standesvereine. Questi sodalizi, di solito assenti o ridotti al minimo nelle parrocchie a prevalente carattere rurale⁷², dove i sacerdoti non avevano da temere le conseguenze della vita di fabbrica, trovavano invece ampio sviluppo nelle comunità in cui la Socialdemocrazia rappresentava una minaccia per i *Pfarrkinder*, a riprova della peculiare funzione antisocialista riconosciutagli. A fare la parte del leone erano i *Männer- und Arbeitervereine*, cosa di per sé del tutto logica: proprio gli operai di sesso maschile costituivano la preda abituale della propaganda socialdemocratica, apparendo di conseguenza come i primi a necessitare dello “scudo” delle associazioni cattoliche, ovvero di uno spazio in cui essi avrebbero potuto curare i propri interessi e soprattutto ricevere un’adeguata formazione morale e religiosa⁷³. Un discorso simile vale per i *Jünglingsvereine* destinati ai giovani uomini di età inferiore ai 18-20 anni, anch’essi molto presenti nelle parrocchie: diffuse erano poi le sezioni del *Volksverein* e le *christliche Gewerkschaften* – da non ricomprendere però fra gli *Standesvereine* –, queste ultime chiamate esplicitamente a fare da argine ai sindacati socialdemocratici.

In conclusione si può affermare che il clero della Diocesi di Mainz riconoscesse nelle manifestazioni del *Vereinswesen* il principale mezzo da impiegare nella contrapposizione quotidiana al socialismo: era soprattutto – anche se certo non esclusivamente – dall’organizzazione oculata delle forze disponibili che si attendeva il successo contro il pericolo “rosso”⁷⁴. Ad avere un’opinione analoga era lo stesso Ordinariato magontino, cui adesso converrà rivolgere l’attenzione.

⁷² Il reclutamento nelle campagne della Diocesi, come detto, risultava estremamente difficile per la SPD: a condizionare le sue probabilità di successo era fra l’altro l’esistenza dei *Bauernvereine* interconfessionali, ossia di sodalizi volti a salvaguardare gli interessi dei contadini e a conservarli nell’osservanza dei fondamentali principi cristiani. Oltre a questi, fra gli agricoltori trovavano accoglienza anche le cooperative raccolte sotto il *Reichsverband der deutschen landwirtschaftlichen Genossenschaften*, la cui centrale fu fino al 1913 a Offenbach: cfr. K.E. Born, *Wirtschafts- und Sozialgeschichte des Deutschen Kaiserreichs (1867/71-1914)*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1985, p. 32 sgg.

⁷³ È interessante notare, a tal riguardo, come il clero diocesano si mostrasse incerto nel definire il carattere degli *Arbeitervereine*: rispondendo ai questionari, infatti, alcuni parroci li collocarono nella categoria dei *kirchliche Vereine*, fatto peraltro comprensibile vista la loro dipendenza dall’autorità ecclesiastica; molti altri, tuttavia, preferirono annoverarli fra i *weltliche Vereine*: un modo, forse, per distinguerli dai più tradizionali sodalizi di tipo devozionale.

⁷⁴ Era convinzione diffusa che lo sviluppo dell’associazionismo cattolico dovesse tener conto delle condizioni delle singole comunità: un numero di sodalizi superiore al bisogno, infatti, avrebbe potuto avere ripercussioni negative sui medesimi. Ciò si evince ad esempio da quanto scrisse il parroco di Bensheim nel 1912 riguardo alla propria parrocchia: «Für die im Ganzen kleinen Verhältnisse sind es auch zu viele Vereine. Dieselben beeinträchtigen sich gegenseitig; so kann die Jünglings-sodalität seit ihrem Bestehen nicht recht gedeihen, da der “Gesellen-Verein”, in dem nur sehr wenige “Gesellen” sind, die Bürschen von 17 Jahren schon aufnimmt» (DDAMz, *Pfarrakten Bensheim*, n. 1, *Rechenschaftsbericht über die katholische Pfarrei Bensheim in den Jahren 1900/1912*). Va rilevato, inoltre, come nei territori delle parrocchie fossero spesso presenti associazioni di matrice liberale capaci anch’esse di svolgere un ruolo in chiave antisocialista: è il caso soprattutto dei *Bürgervereine*, dei *Soldaten-* e dei *Kriegervereine* (su questi ultimi si veda G.A. Ritter, *Arbeiter, Arbeiterbewegung und soziale Ideen in Deutschland*, cit., p. 73).

2. In Ordinariato. La percezione del Vescovo

Dopo aver compiuto le Visite nelle singole parrocchie, i Decani si curavano di spedire una copia dei relativi questionari – con accluse le proprie osservazioni – al *Bischöfliches Ordinariat* di Mainz, l'istituzione collegiale preposta alla guida della Diocesi e presieduta dal Vescovo in persona⁷⁵. Questo, una volta presa visione dei documenti pervenuti, inviava ai parroci una breve relazione conclusiva che fungeva da commento sulla condizione religiosa delle parrocchie e che in genere conteneva suggerimenti volti a ottenerne il miglioramento, invitando i sacerdoti a far fronte ai “pericoli” segnalati e quindi anche al socialismo, che tuttavia si trova solo raramente come oggetto di riferimento esplicito. Ciò che nel complesso si evince dagli interventi dell'Ordinariato è una sostanziale concordanza con il punto di vista espresso dal clero parrocchiale, ossia la preferenza per i *Vereine* fra tutti gli strumenti impiegabili nella difesa del gregge. Di nuovo, alcuni esempi serviranno a chiarire meglio il quadro: scrivendo al parroco di Hesselbach nel gennaio 1907, il *Bischöfliches Ordinariat* consigliò di promuovere la stampa cattolica contro quella “cattiva” e di curare lo sviluppo dei sodalizi religiosi esistenti in parrocchia⁷⁶; anche il sacerdote di Jügesheim ricevette una comunicazione dai contenuti analoghi⁷⁷. In contemporanea fu redatta la relazione destinata al parroco di Erbach, in cui si legge: «In einer Zeit und unter örtlichen Verhältnissen, wo die gewöhnlichen Mittel der Seelsorge unzureichend sind, ist es umso mehr angezeigt, die außergewöhnlichen Mittel nicht unbenutzt zu lassen», e con ciò s'intendeva alludere alle associazioni cattoliche⁷⁸; due anni dopo lo stesso sacerdote fu invitato a opporsi ai sindacati socialdemocratici «durch Gründung von Männervereinen oder des Volksvereins»⁷⁹. Pure nel caso della parrocchia di Lindenfels si sarebbe suggerito, stavolta nel 1913, di valutare «ob nicht den religiös-sittlichen Gefahren, denen die Arbeiterbevölkerung [...] ausgesetzt [war], außer den Mitteln der ordentlichen Seelsorge auch durch die Gründung etwa des katholischen Volksvereins wirksam begegnet werden k[o]nnte»⁸⁰; per quella di Bieber, dove la cura pastorale era complicata «durch die Fabrikverhältnisse und die Nähe von

⁷⁵ Sulla base di un atto emanato dal Vescovo Joseph Vitus Burg nel 1830, il *Bischöfliches Ordinariat* risultava composto dal Capitolo del Duomo e dal Vescovo, rappresentando di fatto la massima «Verwaltungsbehörde» della Diocesi (cfr. H.J. Braun, *Das Bistum von 1886 bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs*, in F. Jürgensmeier [a cura di], *Handbuch der Mainzer Kirchengeschichte*, vol. III/2, cit., pp. 1187-1188). Nello specifico, a inizio Novecento tale organo comprendeva il *Domdekan* (“Vicario generale”) e sei *Domkapitulare* insigniti del titolo di *Geistlicher Rat*, oltre ovviamente all'Ordinario cui spettava il ruolo di Presidente; le sue sedute avevano luogo con cadenza settimanale: cfr. *Schematismus der Diözese Mainz. Neuer Personal-Schematismus fortgeführt bis Oktober 1904*, Mainz, Verlag der Bischöflichen Kanzlei, 1904, p. 28.

⁷⁶ Cfr. DDAMz, *Pfarrei Hesselbach*, n. 1, *kanonische Visitation 1905*. Relazione in data 30 gennaio 1907. La località si trovava nel Decanato di Dieburg.

⁷⁷ Cfr. DDAMz, *Pfarrei Jügesheim*, n. 1, *kanonische Visitation 1906*. Relazione del gennaio 1907 (manca l'indicazione del giorno).

⁷⁸ DDAMz, *Pfarrei Erbach*, n. 1, *kanonische Visitation 1905*. Relazione in data 30 gennaio 1907.

⁷⁹ *Ibi*, *kanonische Visitation 1908*. Relazione in data 20 aprile 1909.

⁸⁰ DDAMz, *Pfarrei Lindenfels*, n. 1, *kanonische Visitation 1913*. Relazione datata 6 maggio 1913. Lindenfels si trovava nel Decanato di Heppenheim.

Offenbach», fu consigliato invece di sostenere «der katholische Jünglingsverein für die heranwachsende männliche Jugend», giacché ormai «die Pflege des katholischen Vereinslebens» si rivelava senza dubbio «sehr notwendig»⁸¹. Alcune relazioni del 1916, seguite alla Visita di un Decanato di Offenbach infestato dalla SPD, confermano infine il primato riconosciuto allo strumento associazionistico: per la parrocchia di Neu-Isenburg il *Bischöfliches Ordinariat* ritenne necessaria la promozione della “buona stampa” e lo sviluppo ulteriore dei sodalizi esistenti «neben der ordentlichen Seelsorge»⁸²; similmente, il sacerdote di Obertshausen fu invitato a operare nell’ambito dei «katholischen Vereine»⁸³. Quel che occorre notare, in conclusione, è l’importanza strategica attribuita al *Vereinswesen* per la prosperità della vita religiosa in generale e per l’esplicarsi della lotta al socialismo in particolare, ma anche la consapevolezza da parte dell’Ordinariato di come esso rappresentasse qualcosa di diverso rispetto ai mezzi tradizionali dell’attività pastorale. È possibile rintracciare, infatti, una distinzione molto chiara fra *ordentliche Mittel* e *außerordentliche* (o *außergewöhnliche*) *Mittel*, questi ultimi fatti coincidere appunto con le diverse forme dell’associazionismo (nonché con l’universo della stampa cattolica).

Il punto di vista del *Bischöfliches Ordinariat* era il prodotto di un lavoro collegiale, dunque risulta difficile comprendere il peso avuto dalle singole personalità nella sua definizione: è logico supporre, ad ogni modo, che a determinare gli orientamenti dell’organo deputato alla guida della Diocesi fosse soprattutto la figura del Vescovo, il quale a inizio Novecento rispondeva al nome di Georg Heinrich Maria Kirstein, primo *Mainzer* a sedere sul seggio episcopale della città renana dai tempi di Rabano Mauro.

* * *

Kirstein⁸⁴ nacque a Mainz nel 1858: all’età di dieci anni cominciò a frequentare il *Gymnasium* cittadino, al termine del quale decise di entrare in Seminario sull’esempio del fratello maggiore Anton⁸⁵. Poiché sul *Priesterseminar* di Mainz vigeva il divieto di accogliere nuovi alunni a seguito dei provvedimenti repressivi del *Kulturkampf*, Kirstein chiese di essere ammesso in quello di Eichstätt su

⁸¹ DDAMz, *Pfarrei Bieber*, n. 1, *kanonische Visitation der Pfarrei Bieber und Religionsprüfung in den katholischen Volksschulen daselbst*. Relazione in data 31 marzo 1914.

⁸² DDAMz, *Pfarrei Neu-Isenburg*, n. 1, *kanonische Visitation 1916*. Relazione dell’11 luglio 1916.

⁸³ DDAMz, *Pfarrei Obertshausen*, n. 1, *kanonische Visitation 1916*. Relazione del 14 luglio 1916.

⁸⁴ La principale biografia disponibile sul Vescovo Kirstein è quella di L. Lenhart, *Dr. Georg Heinrich Kirstein. Der volkstümliche Seelsorgsbischof auf dem Mainzer Bonifatiusstuhl (1903-1921)*, in «Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte», anno XVII, 1965, pp. 121-191; si veda poi Id., *Der Herr ließ ihn wachsen in sein Volk. Zum 100. Geburtstag von Bischof Dr. Georg Heinrich Kirstein am 2. Juli 1958*, Mainz, Druckhaus Schmidt & Co., 1958, e l’opuscolo *Zum Gedächtnis des Hochseligen Herrn Bischofs Dr. Georg Heinrich Kirstein, gestorben am 15. April 1921 zu Mainz*, Mainz, Joh. Falk 3. Söhne, 1921.

⁸⁵ Anton Kirstein, nato nel 1854, sacerdote dal 1878, avrebbe insegnato nel Seminario magontino dal 1888 al 1914, anno della sua morte.

consiglio del Vescovo Ketteler⁸⁶: fu proprio nella cittadina bavarese, dunque, che egli compì gli studi teologici – improntati ai contenuti della filosofia neoscolastica – e che ricevette l'ordinazione sacerdotale nel novembre 1880. Tornato a Mainz, il giovane sacerdote non poté assumere alcun incarico ufficiale a causa del perdurare dei difficili rapporti fra Stato e Chiesa: di conseguenza, egli fu dapprima impiegato come collaboratore pro tempore del parroco di Hessloch e poi di quello di Bürstadt, località non distante da Worms; solo nel 1887, con il *Kulturkampf* ormai alle spalle, Kirstein ricevette finalmente il titolo di cappellano della chiesa di Sankt Ludwig a Darmstadt, dove rimase per tre anni. La tappa successiva del suo percorso coincise nel 1890 con la nomina a parroco della piccola parrocchia di Gau-Algesheim: in questa comunità a schiacciante maggioranza cattolica egli avrebbe operato come *Seelsorger* per oltre un decennio (dando vita peraltro a un *Männer- und Arbeiterverein*) e si sarebbe distinto all'interno del clero della zona, guadagnandosi così il titolo di Decano del Decanato di Ober-Ingelheim nel novembre 1900. Da quel momento, Kirstein avrebbe collezionato nel giro di pochissimi anni i più alti riconoscimenti previsti per un sacerdote della Diocesi: già nell'ottobre 1902 fu ammesso a far parte del *Domkapitel* magontino e dal giugno seguente sedette fra i membri del *Bischöfliches Ordinariat* in qualità di *Geistlicher Rat*; nell'ottobre 1903 venne quindi designato come nuovo direttore del Seminario vescovile, ultima responsabilità toccatagli prima che il suo nome fosse incluso, appena poche settimane più tardi, nella lista dei candidati alla successione del deceduto Vescovo Brück⁸⁷. Eletto il 30 novembre⁸⁸, Kirstein fu solennemente consacrato dall'Arcivescovo di Freiburg Thomas Nörber nel marzo 1904: avrebbe guidato la Diocesi di Mainz per quasi due decenni, fino alla morte nel 1921.

La prima volta che il nuovo Ordinario dovette render conto del proprio operato alla Santa Sede fu nel 1907, anno cui risale l'invio a Roma di una *relatio ad limina*: in essa, Kirstein affermava di voler seguire le orme dei propri predecessori – fra cui, ovviamente, spiccava la figura di Ketteler –, ma al contempo ammetteva che il ministero episcopale era gravato da una serie d'inconvenienti: «Gubernium

⁸⁶ Il Seminario magontino, nella forma in cui si presentava all'epoca in questione, era stato istituito dal Vescovo Joseph Ludwig Colmar nel 1805, configurandosi quindi per tutto il XIX secolo come una roccaforte del neotomismo in Germania. La sua chiusura, figlia dei provvedimenti adottati nel Granducato di Hessen-Darmstadt sull'esempio prussiano, sopraggiunse nell'estate del 1876 e si protrasse fino al 1887, costringendo gli aspiranti sacerdoti a recarsi per lo più a Eichstätt, ma anche a Innsbruck e a Roma (cfr. E. Gatz, [a cura di], *Die Bistümer und ihre Pfarreien*, cit., p. 462).

⁸⁷ Nell'ambito delle modalità d'elezione dei Vescovi, la Germania si caratterizzava, come ha giustamente affermato Erwin Gatz, per una «deutsche Besonderheit» rispetto ai paesi latini (*Die katholische Kirche in Deutschland*, cit., p. 22). In Baviera e in Alsazia-Lorena, infatti, la scelta avveniva tramite *Nomination* da parte dell'autorità politica cui faceva seguito il riconoscimento di Roma, mentre in tutti gli altri Stati del *Reich*, Granducato di Hessen-Darmstadt incluso, era il *Domkapitel* a eleggere il Vescovo e a richiedere successivamente l'approvazione del pontefice, non senza che il governo potesse esercitare un certo condizionamento. Nella Diocesi di Mainz, in particolare, il Granduca disponeva dal 1830 della facoltà d'escludere dalla lista presentatagli dal *Domkapitel* i nomi di quanti gli fossero apparsi *persona minus grata*, nonché d'inviare un proprio commissario a controllare lo svolgersi dell'elezione; il neoeletto Vescovo, inoltre, aveva l'obbligo di prestare giuramento di fedeltà al sovrano e alle leggi dello Stato prima d'insediarsi. Cfr. G. May, *Geistliche Ämter und kirchliche Strukturen im 19. und 20. Jahrhundert*, cit., pp. 1315-1316.

⁸⁸ Sull'elezione del 1903 si veda M. Hirschfeld, *Die Bischofswahlen im Deutschen Reich 1887-1914*, Münster, Aschendorff, 2012, pp. 640-648.

acatholicum, haeresis longe lateque per terram Hassiacam propagata, socialismus, error ille nefastus per regiones varias serpens, pars catholica pauperior, messis multa, operarii pauci»⁸⁹. Che il carattere protestante del Granducato di Hessen-Darmstadt e l'attività della Socialdemocrazia fossero problemi percepiti con grande preoccupazione si evince pure dalla *relatio* del 1913: qui Kirstein sosteneva che quasi nessuna Diocesi in Germania versava «in summo discrimine» quanto la sua «propter haereticos et propter socialistas»⁹⁰. Questi due elementi erano riconosciuti soprattutto come una causa di scadimento della vita religiosa: agli occhi del Vescovo, ad esempio, l'aumento del numero dei *Mischehen* era da collegare proprio «tum exemplo protestantium tum agitatione socialismi»⁹¹, mentre le assenze dei fedeli dalla Messa domenicale sarebbero state direttamente proporzionali alla vicinanza degli evangelici e alla presenza delle fabbriche. Nel complesso, le due relazioni inviate a Roma da Kirstein lasciano intuire un crescente allarme per lo sviluppo della Socialdemocrazia in Diocesi: sempre quella del 1913 affermava senza mezzi termini che «socialismus inter operarios magis magisque crescit»⁹²; nella stessa *relatio*, però, l'Ordinario indicava pure la via con cui si era riusciti a limitare almeno in parte tale minaccia: «Unionibus catholicis sive piis sive profanis adolescentes et viri colliguntur, ut avertantur ab hac peste. Quod socialismus non maiores progressus fecit, curis et laboribus sacerdotum et laicorum sedulorum in unionibus illis consumptis debetur»⁹³. Analogamente a quanto visto per le relazioni inviate ai parroci dal *Bischöfliches Ordinariat*, il Vescovo riconosceva insomma nell'*außerordentliches Mittel* dell'associazionismo (soprattutto maschile) la chiave principale per combattere la Socialdemocrazia: in ciò si dimostrava coerente con le affermazioni contenute nella sua Pastorale del 1909, in cui aveva invitato i cattolici a riunirsi «in Sodalitäten, in Jugend-, Männer- und Arbeitervereinen [...], um sich zu begeistern, und zu stärken im Widerstande gegen alle die schlimmen Einflüsse, die von außen an sie herantr[a]ten»⁹⁴. In verità, Kirstein era consapevole di come le associazioni non rappresentassero tanto un'arma in sé, ma che fossero piuttosto i contenitori in cui far agire il principale antidoto al socialismo, ossia i fondamenti della religione cattolica, che all'interno dei diversi sodalizi dovevano essere trasmessi agli iscritti tramite conferenze apologetiche, nell'ambito di appuntamenti ricreativi, curandovi la frequenza ai Sacramenti e l'insegnamento catechistico.

A differenza che nelle relazioni inviate alla Santa Sede, il Vescovo di Mainz non accennò mai esplicitamente al socialismo e alla SPD nelle sue Lettere Pastorali, probabilmente per la volontà di non scatenare eventuali diatribe politiche con atti

⁸⁹ ASV, Congregazione del Concilio, *Relationes Dioecesium*, 479.

⁹⁰ ASV, Congregazione Concistoriale, *Relationes Dioecesium*, 516. Nel segnalare a Roma il pericolo rappresentato dal socialismo, Kirstein si distinse dal proprio predecessore Paul Leopold Haffner, che nella relazione del 1897 non aveva fatto alcun accenno alla Socialdemocrazia. Quella di Haffner, si noti, era stata la prima *relatio ad limina* dal 1873.

⁹¹ *Ibidem*. La lamentela per i matrimoni misti aveva caratterizzato anche la *relatio* del 1907.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ *Hirtenbrief des Hochwürdigsten Herrn Georg Heinrich, Bischof des Heiligen Stuhles von Mainz für die heilige Fastenzeit 1909 nebst Fastenverordnung*, Mainz, Bischöfliche Kanzlei, 1909, pp. 21-22.

inerenti al proprio magistero episcopale: ciò non toglie che le allusioni non mancassero, e che la sua attenzione finisse spesso per posarsi su temi che rimandavano appunto alla necessità di combattere la Socialdemocrazia. Già nella Pastorale del 1904, così, Kirstein si soffermava brevemente sulle schiere di quanti, «irregeleitet durch allerlei Lehren, welche ihr Herz erfüllt ha[tt]en mit Unzufriedenheit auf die bestehende Ordnung und die wirtschaftlichen Verhältnisse», erano responsabili di aver generato una sorta di guerra in seno alla società (un riferimento implicito al *Klassenkampf* socialista⁹⁵); nel 1912, invece, il Vescovo avrebbe menzionato una lotta contro avversari («Widersacher») «die weder von unserem Glauben, noch überhaupt von einem Gotte und einer Religion etwas wissen woll[t]en»⁹⁶, invocando dunque un anno più tardi la protezione di Dio sulla Germania «gegen die Feinde im Innern, die in Wort und Tat christliche Ordnung und Gerechtigkeit zu untergraben und zu zerstören such[t]en»⁹⁷. In generale il Vescovo di Mainz non faceva nulla per nascondere il proprio giudizio negativo sull'epoca in cui si trovava a vivere, epoca a suo dire irta di difficoltà per lo svolgersi della missione della Chiesa nel consorzio umano e del cui spirito i nemici di Cristo si sarebbero fatti perfetti interpreti. «Es hat vielleicht noch nie eine Zeit gegeben, in der die Kirche angefeindet und bekämpft wurde, wie in unseren Tagen»: queste le parole usate da Kirstein nel maggio 1905 in una comunicazione destinata al clero e ai fedeli della Diocesi⁹⁸; qualche anno dopo, quindi, egli avrebbe parlato dell'esistenza di un rinato paganesimo (*Neuheidentum*), sottolineando come la società fosse ormai divenuta schiava di “dottrine” che nulla avevano a che fare con il messaggio del Vangelo⁹⁹.

Per far sentire la presenza della Chiesa nelle comunità e per opporsi efficacemente all'azione condotta dai socialisti si rivelava fondamentale disporre di parroci preparati e attivi nella *Seelsorge*: appunto al clero rivolse uno sguardo costante il Vescovo di Mainz, che fin dai primi giorni del proprio ministero esortò ogni sacerdote ad essere «populi christiani pastor et dux» e a vigilare sulla salute del gregge di fronte ai moderni “lupi”¹⁰⁰. In un periodo in cui Roma accordava grande attenzione al problema della condotta del clero, Kirstein si preoccupò di fornire indicazioni chiare ai sacerdoti sul profilo che avrebbero dovuto assumere in chiesa e fuori di essa: già nel 1905, ad esempio, egli rinnovò loro il divieto di

⁹⁵ *Hirtenbrief des Hochwürdigsten Herrn Georgius Heinrich, Bischof des Heiligen Stuhles von Mainz bei Antritt seines bischöflichen Amtes*, Mainz, Bischöflichen Kanzlei, 1904, p. 11.

⁹⁶ *Hirtenbrief des Hochwürdigsten Herrn Georg Heinrich, Bischof des Heiligen Stuhles von Mainz für die heilige Fastenzeit 1912 nebst Fastenverordnung*, Mainz, Bischöfliche Kanzlei, 1912, p. 11.

⁹⁷ *Hirtenbrief des Hochwürdigsten Herrn Georg Heinrich, Bischof des Heiligen Stuhles von Mainz für die heilige Fastenzeit 1913 nebst Fastenverordnung*, Mainz, Bischöfliche Kanzlei, 1913, p. 10.

⁹⁸ «Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Mainz», 17 maggio 1905, n. 32. Con tale comunicazione si rendeva noto il programma dei festeggiamenti diocesani per commemorare i 1150 anni dal martirio di San Bonifacio.

⁹⁹ Cfr. *Hirtenbrief des Hochwürdigsten Herrn Georg Heinrich, Bischof des Heiligen Stuhles von Mainz für die heilige Fastenzeit 1909*, cit., p. 6.

¹⁰⁰ *Epistola pastoralis reverendissimi domini Georgii Henricii Kirstein sactae sedis moguntinae Episcopi ad venerabilem clerum civitatis et dioeceseos Moguntinae a limine sui regiminis, Moguntiae*, Prostat in Cancellaria Episcopali, 1904, p. 10.

frequentare i *Wirtshäuser*, motivandolo con la necessità di non offrire ai nemici della Chiesa alcun appiglio per screditare il corpo ecclesiastico¹⁰¹. Rispetto al passato appariva evidente che i compiti dei parroci fossero aumentati, allargandosi anche ad ambiti un tempo non ritenuti di stretta competenza del clero¹⁰²: tuttavia, a fronte del crescere dei bisogni della *Seelsorge*, il Vescovo doveva registrare una preoccupante carenza di sacerdoti (*Priestermangel*), la quale era in primis un portato del *Kulturkampf* e delle ripercussioni da esso avute sul numero delle vocazioni anche dopo gli anni Ottanta del XIX secolo¹⁰³. Sulla questione Kirstein intervenne nella Pastorale del 1908, lamentando appunto una disponibilità di pastori inferiore al bisogno¹⁰⁴: in effetti, ancora nel 1911 la Diocesi avrebbe contato in tutto solo 310 sacerdoti consacrati, per un rapporto complessivo di un sacerdote ogni 1.271 anime¹⁰⁵. Com'è intuibile, da questa situazione derivavano non solo difficoltà oggettive nell'adempimento della cura pastorale, ma anche l'esigenza di ricorrere al laicato al fine di offrire una forma d'ausilio al clero; al contempo, poi, l'impossibilità di disporre di ranghi numericamente adeguati costituiva un elemento di preoccupazione nell'ambito del confronto con la Socialdemocrazia.

Il Vescovo di Mainz sapeva, purtroppo, di non poter fare granché affidamento sul clero regolare per sostenere l'attività di quello secolare, anche qui a causa principalmente delle perduranti ripercussioni del *Kulturkampf*. Uniformandosi all'esempio della Prussia¹⁰⁶, infatti, il governo assiano aveva adottato

¹⁰¹ «In unserer Zeit, wo die Feinde der Kirche mehr denn je darauf ausgehen, die Autorität und das Ansehen des Geistlichen zu untergraben, jeden Fehler, jede Schwäche des Einzelnen dem ganzen Stande aufzubürden, ist es doppelt notwendig, dass der Klerus völlig intakt erscheint» («Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Mainz», 14 aprile 1905, n. 16). Il divieto di frequentazione delle osterie risaliva già agli inizi del XIX secolo: l'atto del 1905 prevedeva un'eccezione al riguardo solo nel caso in cui la presenza del clero nel *Wirtshaus* fosse dipesa da attività inerenti al *Vereinswesen*, ad esempio dal bisogno di provvedere a un luogo di ritrovo per i membri dei sodalizi cattolici.

¹⁰² Ciò emerge fra l'altro da un documento inviato dal *Bischöfliches Ordinariat* di Mainz al Ministero degli Interni assiano nel 1906: «Kann doch nicht geleugnet werden, dass sich die Arbeiten für unsere Seelsorgsgeistlichkeit um ein Vielfaches vermehrt haben. [...] Auch an die Seelsorger in den einzelnen alten Pfarreien werden zumeist heutzutage vom pastorellen, sozialen und charitativen Standpunkt aus ganz andere Anforderungen gestellt, als in früherer Zeit und auch noch zu Beginn der 70er Jahre des vorigen Jahrhunderts» («Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Mainz», *Denkschrift des Bischöflichen Ordinariat an das Großherzogliche Ministerium des Innern vom 8. November 1906*).

¹⁰³ Rispetto alla media di 26,6 iscrizioni annue al Seminario magontino nel periodo 1851-1872, quella degli anni 1887-1914 fu di appena 13,5: una diminuzione complessiva di circa il 50% (cfr. M. Rommel, *Demut und Standesbewusstsein. Rekrutierung und Lebenswelt des Säkularklerus der Diözese Mainz 1802-1914*, Mainz, C.P. Verlag e.K., 2007, p. 121 e 125). A inizio Novecento, ad ogni modo, il problema del *Priestermangel* non riguardava soltanto la Diocesi di Mainz, configurandosi piuttosto come un tratto comune a tutta la Germania cattolica (cfr. E. Gatz, *Von der Beilegung des Kulturkampfes bis zum Ende des Ersten Weltkrieges*, in Id. [a cura di], *Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts: Die katholische Kirche*, vol. IV *Der Diözesanklerus*, Freiburg i.B., Herder, 1995, p. 125).

¹⁰⁴ Cfr. *Hirtenbrief des Hochwürdigsten Herrn Georg Heinrich, Bischof des Heiligen Stuhles von Mainz für die heilige Fastenzeit 1908 nebst Fastenverordnung*, Mainz, Bischöfliche Kanzlei, 1908, p. 4.

¹⁰⁵ Cfr. H.A. Krose (a cura di), *Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland*, cit., p. 164.

¹⁰⁶ L'*Ordensgesetz* prussiano era stato approvato nel 1875, con pesanti effetti sulla vita del clero regolare (maschile e femminile) che abitava nello Stato: il provvedimento aveva risparmiato in parte solo gli Ordini impegnati nell'assistenza agli infermi (*Krankenpflegeorden*). Proprio sul caso della

provvedimenti volti a limitare il numero e le attività degli Ordini religiosi presenti sul territorio, provvedimenti solo parzialmente smantellati una volta conclusosi il conflitto fra Stato e Chiesa; alle misure di portata locale dovevano poi aggiungersi gli effetti di una legge a carattere nazionale come il *Jesuitengesetz*, che già nell'agosto 1872 aveva condotto alla fine della presenza dei gesuiti a Mainz¹⁰⁷. Di conseguenza, all'inizio del XX secolo la situazione del clero regolare nel Granducato di Hessen-Darmstadt appariva sensibilmente peggiore che in Prussia e nella maggior parte degli altri Stati tedeschi: nel 1907 l'unico Ordine maschile esistente in Diocesi era quello dei Padri Cappuccini – con un convento a Mainz e uno a Dieburg –, i quali erano impiegati nella *Seelsorge* «verbum Dei praedicando et confessiones audiendo»¹⁰⁸; il quadro era più roseo per gli Ordini femminili, presenti in molte località e attivi soprattutto nel campo caritativo-assistenziale, ma anche in quello dell'educazione privata di bambine e ragazze¹⁰⁹. Nel complesso deve rilevarsi come i religiosi e le religiose della Diocesi di Mainz non fossero nelle condizioni di giocare un ruolo importante nell'opera di contrapposizione alla Socialdemocrazia¹¹⁰.

Riguardo al proprio clero, tuttavia, il Vescovo poteva trarre un motivo di consolazione dall'assenza di casi acclarati di modernismo: nella relazione inviata a Roma nel 1908 in ottemperanza a quanto previsto dalla *Pascendi*¹¹¹, Kirstein riferì infatti che «clerus Dioecesis Moguntinae [...] Modernismi doctrinis nullo modo locum dedit», e che all'interno del Seminario era ancora incontrastato il tradizionale dominio della filosofia neoscolastica¹¹². Certamente nella Diocesi di Mainz non si mancò di guardare con attenzione alle scelte della Santa Sede in materia di repressione del modernismo: dopo la promulgazione del motu proprio

Prussia si veda R. Müllejans, *Klöster im Kulturkampf. Die Ansiedlung katholischer Orden und Kongregationen aus dem Rheinland und ihre Klosterneubauten im belgisch-niederländischen Grenzraum infolge des preußischen Kulturkampfes*, Aachen, Einhard, 1992; W. Schaffer, *Ordensentwicklung seit dem 19. Jahrhundert*, Bonn, Halbert-Verlag, 2008.

¹⁰⁷ Cfr. E. Schmidt-Volkmar, *Der Kulturkampf in Deutschland*, cit., p. 193. È da notare come nel cattolicesimo tedesco, a cavallo fra Otto e Novecento, si ritenesse necessario il ritorno dei gesuiti in Germania (e quindi l'abrogazione del *Jesuitengesetz*) anche per un loro eventuale utilizzo in chiave antisocialista: cfr. in merito H. Mohr, *Katholische Orden und deutscher Imperialismus*, Berlin, Akademie Verlag, 1965, p. 65 sgg.

¹⁰⁸ ASV, Congregazione del Concilio, *Relationes Dioecesium*, 479. Relazione dell'aprile 1907.

¹⁰⁹ Gli Ordini femminili più diffusi erano quelli delle *Englische Fräulein*, delle *Franziskanerinnen*, delle *Schwestern vom allerheiligsten Heiland*, delle *Schwestern vom hl. Vinzenz von Paul* e soprattutto delle *Schwestern von der Göttlichen Vorsehung*: quest'ultimo nel 1911 contava 73 *Filialen* e 534 religiose (cfr. H.A. Krose [a cura di], *Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland*, cit., p. 164). Per informazioni in merito ai singoli Ordini rimando a K.J. Rivinius, *Das Bistum von der Säkularisation bis zum Kulturkampf*, in F. Jürgensmeier (a cura di), *Handbuch der Mainzer Kirchengeschichte*, vol. III/2, cit., p. 1106 sgg.

¹¹⁰ La rimozione definitiva delle limitazioni all'attività degli Ordini religiosi nel Granducato di Hessen-Darmstadt si sarebbe avuta solo nel 1919, dopo l'intercorrere di alcuni tentativi parlamentari in tal senso già fra 1913 e 1914: cfr. M. Rommel, *Orden und Kongregationen im 19. und 20. Jahrhundert*, *ibi*, pp. 1341-1369.

¹¹¹ Così l'enciclica del 1907: «Vogliamo e ordiniamo che i Vescovi di ciascuna diocesi, trascorso un anno dalla pubblicazione della presente lettera, e poi ogni triennio, con diligente e giurata esposizione riferiscano alla sede apostolica [...] sulle dottrine che corrono in mezzo al clero e soprattutto nei seminari e altri istituti cattolici» (Pio X, *Pascendi dominicis gregis*, in E. Lora, R. Simionati [a cura di], *Enchiridion delle encicliche*, vol. IV, cit., p. 307).

¹¹² ASV, Segreteria di Stato, *Spoglio Pio X*, 6, fasc. 26. Relazione in data 5 novembre 1908.

Sacrorum antistitum nel settembre 1910, peraltro, i professori del *Priesterseminar*, al pari dei sacerdoti autorizzati a confessare e a predicare, adempirono tutti senza eccezione al giuramento antimodernista¹¹³. In linea con l'atteggiamento generale assunto dall'episcopato tedesco sulla vicenda, il Vescovo Kirstein mostrò ad ogni modo di non considerare quella del modernismo come una questione particolarmente pressante per la propria Diocesi, tanto da non renderla oggetto d'interventi specifici: i motivi d'apprensione – lo si è visto nelle *relationes* – erano piuttosto altri, a partire dalla costante crescita dei consensi per la Socialdemocrazia fra la popolazione operaia. A questo punto, allora, sarà opportuno accennare brevemente alla storia del movimento socialista nel Granducato di Hessen-Darmstadt, onde ricostruire le dimensioni assunte dal “pericolo” tanto lamentato dal clero parrocchiale e dall'Ordinariato vescovile.

3. Il movimento socialista nella Diocesi di Mainz

Nella geografia della SPD tedesca d'inizio Novecento, il Granducato assiano non arrivava a eguagliare per importanza Stati della Germania settentrionale come il Ducato di Braunschweig o lo Schleswig-Holstein – per non parlare del Regno di Sassonia –, né Mainz era equiparabile a roccaforti socialiste quali Hamburg, Berlin o Bremen: ciononostante, la presenza della Socialdemocrazia nel territorio della Diocesi risultava tutt'altro che irrilevante, tanto che alle elezioni del 1907 e del 1912 vi si registrarono percentuali di voto “rosso” sensibilmente superiori alla media nazionale¹¹⁴. Nell'area attorno a Offenbach, poi, questa presenza assumeva dimensioni che non sfiguravano affatto a confronto con quelle raggiunte dal partito nei centri maggiori della galassia socialdemocratica.

Proprio a Offenbach si era assistito, nei primi anni Sessanta del XIX secolo, alla formazione di un nucleo di affiliati all'*Allgemeiner Deutscher Arbeiterverein* di Lassalle, favorita dall'esistenza di stabilimenti industriali nella zona e dalla vicinanza di Frankfurt, all'epoca tra le roccaforti dell'ADAV¹¹⁵. All'incirca nello stesso periodo le idee lassalliane trovarono accoglienza anche a Mainz, e però qui fu il pensiero di Marx a imporsi: già nel 1867 la città vide la nascita di una sezione dell'Internazionale per opera di Paul Stumpf¹¹⁶, il quale l'anno dopo avrebbe dato

¹¹³ Cfr. DDAMz, *Generalia*, M, VI, *Modernismus*. Relazione del *Bischöfliches Ordinariat* di Mainz al Ministero degli Interni assiano, in data 23 febbraio 1911.

¹¹⁴ Alle elezioni per il *Reichstag* del 1907 la SPD conquistò il 32,7% degli elettori del Granducato di Hessen-Darmstadt a fronte di una media nazionale del 28,9%; nel 1912 i consensi locali avrebbero toccato quota 39,3%, mentre nell'intero *Reich* si sarebbero fermati al 34,8% (cfr. G.A. Ritter, *Arbeiter, Arbeiterbewegung und soziale Ideen in Deutschland*, cit., pp. 201-202).

¹¹⁵ Sulla storia del movimento socialista nel Granducato di Hessen-Darmstadt, e dunque nella Diocesi di Mainz, rimando a G. Beier, *Arbeiterbewegung in Hessen. Zur Geschichte der hessischen Arbeiterbewegung durch einhundertfünfzig Jahre (1834-1984)*, Frankfurt a.M., Insel Verlag, 1984; A. Eckhardt, *Arbeiterbewegung und Sozialdemokratie im Großherzogtum Hessen 1860-1900*, in «Archiv für hessische Geschichte und Altertumskunde», *Neue Folge* XXXIV, 1976, pp. 171-493.

¹¹⁶ Circa le vicende della sezione magontina si veda G. Eckert, *Zur Geschichte der “Sektionen” Wiesbaden und Mainz der Internationalen Arbeiter-Assoziation*, in «Archiv für Sozialgeschichte», vol. VIII, 1968, pp. 365-523.

vita a un *Arbeiterverein* socialista e nel 1869 avrebbe ospitato Marx in casa propria. Una riprova dell'importanza assunta a Mainz dagli *Eisenacher* – ossia dai seguaci della linea d'ispirazione marxista promossa da Bebel e Liebknecht, fondatori proprio nel 1869 della *Sozialdemokratische Arbeiterpartei* a Eisenach – è data dal fatto che la città fosse scelta come sede per ospitare il primo congresso dell'Internazionale in terra tedesca: previsto per la fine del 1870, esso dovette però essere rimandato a causa dello scoppio della guerra franco-prussiana, finendo quindi per non aver mai luogo¹¹⁷. All'alba degli anni Settanta, gli *Eisenacher* riscuotevano notevoli adesioni anche nella capitale Darmstadt, mentre Offenbach continuava a presentarsi come un dominio lassalliano: nel giro di poco tempo, ad ogni modo, i seguaci del marxismo sarebbero riusciti a prevalere pure in questa località a due passi da Frankfurt, non da ultimo per l'opera di propaganda condotta in prima persona da Wilhelm Liebknecht, un *Hesse* originario di Gießen.

Nel settembre 1872 Mainz fu il palcoscenico del quarto congresso nazionale della SDAP, avente alle spalle un'ondata di scioperi che negli anni precedenti aveva caratterizzato la regione e più in generale tutto il territorio tedesco. Tale incontro ottenne una vasta eco soprattutto perché vide approvare una risoluzione che invitava gli iscritti al partito a rompere ogni legame formale con le Chiese di appartenenza¹¹⁸: la cosiddetta *Kirchenaustrittsbewegung* di cui si sarebbe parlato in seguito, tuttavia, non avrebbe mai assunto dimensioni davvero rilevanti nella Diocesi di Mainz così come nel resto della Germania, e comunque avrebbe finito per riguardare soprattutto le Chiese evangeliche, non apportando particolari danni al campo cattolico¹¹⁹. Gli anni Settanta coincisero nel complesso con un significativo sviluppo del socialismo assiano, che dal 1875, seguendo gli sviluppi nazionali, ebbe per riferimento unico la neonata SPD: fu un periodo di grande fioritura per la stampa di partito e per i sodalizi “rossi”, i quali potevano usufruire di un diritto d'associazione (*Koalitionsrecht*) che in Hessen-Darmstadt era assai più liberale che negli altri Stati tedeschi¹²⁰. A interrompere bruscamente questo trend positivo intervenne il *Sozialistengesetz* del 1878, che se non fu attuato con la stessa durezza che in Prussia¹²¹, tuttavia comportò un pesante regresso dell'organizzazione socialdemocratica nel territorio della Diocesi: già alla fine dell'anno furono sciolte le associazioni di Worms, Darmstadt, Gießen, Offenbach, Seligenstadt e di molte altre località minori, mentre a Mainz gli effetti del provvedimento si manifestarono con qualche ritardo¹²². Il decennio successivo rappresentò quindi una fase di stagnazione organizzativa per la Socialdemocrazia,

¹¹⁷ Cfr. G. Beier, *Arbeiterbewegung in Hessen*, cit., p. 149.

¹¹⁸ Ancora nel 1897 il «Mainzer Journal» avrebbe ricordato polemicamente il congresso socialista tenutosi in città: si veda il numero del 18 settembre 1897, *Auch ein Jubiläum!*

¹¹⁹ Cfr. in merito J.C. Kaiser, *Sozialdemokratie und “praktische” Religionskritik: Das Beispiel der Kirchenaustrittsbewegung 1878-1914*, in «Archiv für Sozialgeschichte», vol. XXII, 1982, pp. 263-288.

¹²⁰ Cfr. A. Eckhardt, *Arbeiterbewegung und Sozialdemokratie im Großherzogtum Hessen*, cit., pp. 223-224.

¹²¹ Cfr. G. Beier, *Arbeiterbewegung in Hessen*, cit., p. 186.

¹²² Cfr. A. Eckhardt, *Arbeiterbewegung und Sozialdemokratie im Großherzogtum Hessen*, cit., pp. 279-280.

che dopo il 1885 dovette peraltro far fronte a una recrudescenza delle misure antisocialiste per opera del governo assiano¹²³.

Com'è noto, la repressione poliziesca non impedì alla SPD di accrescere i propri consensi elettorali nel *Reich* e anzi, per molti versi, si rivelò uno dei fattori alla base di tale incremento. Il Granducato di Hessen-Darmstadt non fece eccezione al riguardo: qui la crescita del voto socialdemocratico fu evidente soprattutto nell'ambito delle elezioni politiche nazionali, con il partito che già nel 1890 e nel 1893 riuscì a imporre i propri candidati nei *Wahlkreise* di Mainz e di Offenbach¹²⁴, consentendo a Hermann Kuhn di rilevare nel 1894 sugli «Historisch-politische Blätter» che fra le grandi città cattoliche di Germania solo München e Mainz, appunto, erano cadute nelle mani della Socialdemocrazia¹²⁵. Le successive elezioni del giugno 1898 videro quest'ultima trionfare per la prima volta anche a Darmstadt, mentre al contempo s'inaspriva ovunque la contrapposizione frontale con il *Zentrum*, che tornò a far eleggere il proprio rappresentante a Mainz¹²⁶. Nel complesso, le *Reichstagswahlen* del periodo 1890-1914 si caratterizzarono per un costante aumento dei voti socialisti, particolarmente marcato agli appuntamenti elettorali del 1907 e del 1912 e con gli esiti più favorevoli nelle circoscrizioni di Mainz e di Offenbach-Dieburg¹²⁷. Al contrario, la SPD fece tradizionalmente grande fatica in *Oberhessen* e nel *Wahlkreis* agricolo di Bingen-Alzey, non riuscendo mai a mettervi in discussione il predominio liberale¹²⁸. I successi politici registrati dalla Socialdemocrazia assiana fra Otto e Novecento dipesero in misura considerevole dall'affermarsi di Eduard David come suo leader¹²⁹: sostenitore delle tesi revisioniste di Bernstein e favorevole a compromessi con le forze moderate pur di arrivare all'approvazione di misure vantaggiose per le classi lavoratrici, David

¹²³ Gli anni Ottanta furono invece un periodo di relativa effervescenza per l'anarchismo locale, il quale godeva di adesioni specie nella zona compresa tra Frankfurt e Offenbach: proprio a Frankfurt si verificarono due attentati rispettivamente nel 1883 e nel 1885 (cfr. G. Beier, *Arbeiterbewegung in Hessen*, cit., p. 178). Nel complesso, comunque, l'anarchismo ebbe sempre un'importanza marginale nelle vicende del movimento operaio del Granducato di Hessen-Darmstadt.

¹²⁴ Il territorio del Granducato di Hessen-Darmstadt era ripartito in nove circoscrizioni elettorali (*Wahlkreise*): 1) Gießen-Grünberg-Nidda; 2) Friedberg-Büdingen-Vilbel; 3) Alsfeld-Lauterbach; 4) Darmstadt-Groß-Gerau; 5) Offenbach-Dieburg; 6) Bensheim-Erbach-Lindensfeld; 7) Worms-Eppenheim; 8) Bingen-Alzey; 9) Mainz-Oppenheim. Solo quest'ultimo, fra Otto e Novecento, vedeva la popolazione cattolica essere in maggioranza.

¹²⁵ H.N. Kuhn, *Vom Berliner Bierkrieg zum "Zukunftsstaat". Correspondenz von auswärts*, in «Historisch-politische Blätter», 1894, vol. CXIV, p. 128.

¹²⁶ Come ha sottolineato Sebastian Prüfer in riferimento all'intero *Reich* tedesco, cattolici e socialisti si consideravano «gegenseitig als gefährlichste politische Gegner» (*Sozialismus statt Religion*, cit., p. 157). È da segnalare, tuttavia, come nel 1878 SPD e *Zentrum* si fossero resi protagonisti di un'alleanza elettorale contro i liberali nei *Wahlkreise* di Offenbach e Mainz: si veda in proposito A. Eckhardt, *Arbeiterbewegung und Sozialdemokratie im Großherzogtum Hessen*, cit., p. 272. I dati delle elezioni politiche del 1898 e di quelle successive sono consultabili in T. Klein, *Die Hessen als Reichstagswähler*, vol. III, Marburg, N.G. Elwert Verlag, 1995.

¹²⁷ Nel 1906 il *Wahlkreis* Offenbach-Dieburg contava 5.887 iscritti alla SPD e oltre 8.000 abbonati alla stampa di partito: i leader socialisti locali lo consideravano come un modello per le altre circoscrizioni elettorali assiane (cfr. *Protokoll der hessischen Landes-Konferenz zu Mühlheim a.M. abgehalten am 25. und 26. August 1906*, Offenbach, Druck von C. Ulrich, 1906, p. 4).

¹²⁸ Delle difficoltà della Socialdemocrazia in *Oberhessen* si legge ad esempio in «Mainzer Volkszeitung», 30 agosto 1897, *Die Landes-Konferenz in Gießen*.

¹²⁹ Sulla figura di David (1863-1930) rimando alla voce di G.A. Ritter in *Neue Deutsche Biographie*, vol. III, cit., 1957, p. 535.

contribuì a far uscire il Granducato di Hessen-Darmstadt dalla periferia del movimento socialista tedesco, come dimostrato dal fatto che nel settembre 1900 il partito decise di tenere il proprio congresso nazionale a Mainz, città di cui il politico renano fu eletto rappresentante al *Reichstag* per tre mandati consecutivi (1903, 1907 e 1912).

Nei decenni fra i due secoli la progressiva crescita dei consensi per la Socialdemocrazia riguardò anche il voto amministrativo: ai socialisti di Offenbach (guidati da Carl Ulrich) la vittoria arrise per la prima volta nel 1898, a quelli di Darmstadt nel 1901. L'ingresso di un deputato socialdemocratico nel Consiglio comunale di Mainz (*Stadtrat*) si ebbe già nel 1889, e ciononostante il partito faticò a imporsi in città fino all'inizio del Novecento. In occasione delle elezioni locali del 1901, la SPD magontina si presentò in un'inedita alleanza con vari raggruppamenti liberali e progressisti per condurre una comune battaglia contro «de[r] unduldsam[e] politisch[e] Ultramontanismus» identificato con il *Zentrum*¹³⁰: tale scelta si rivelò un successo e fu dunque ripetuta alle elezioni del 1904, a seguito delle quali divenne manifesto lo stato di difficoltà in cui versava il partito dei cattolici. Spaventati dalla scalata della Socialdemocrazia alle istituzioni cittadine, nel 1907 i liberali si risolsero tuttavia a tornare all'alleanza che aveva caratterizzato gli anni Novanta del XIX secolo e a schierarsi quindi con il *Zentrum* medesimo: obiettivo dichiarato di quest'ultimo era non soltanto «ein sozialistisches Regiment auf dem Stadthaus fernzuhalten», ma anche evitare che il partito perdesse gli ultimi seggi di cui ancora disponeva¹³¹. Alla fine la coalizione antisocialista riuscì ad avere la meglio, venendo riproposta pure nel 1910 e nel 1913 per l'insoddisfazione dei politici socialdemocratici, i quali ebbero a stigmatizzare vivamente questo «unnatürliche[r] Bund»¹³². Benché costretta ancora all'isolamento, la SPD sarebbe comunque riuscita a trionfare alle elezioni cittadine del 1913 e del 1914, presentandosi così come la forza di maggioranza nello *Stadtrat* di Mainz alla vigilia della Grande Guerra: l'epilogo di un complessivo processo d'ascesa cui si accompagnò in parallelo l'erosione del consenso degli altri partiti, a cominciare dal *Zentrum*. Come si può evincere da quanto detto finora, la scena politica della Mainz d'inizio Novecento vedeva quali principali poli contrapposti proprio cattolici e socialisti, con i diversi raggruppamenti d'orientamento liberale a fianco ora degli uni ora degli altri a seconda della convenienza del momento. Le vicende politiche nazionali non sembrano aver influito particolarmente sul quadro locale: il 1907 fu l'anno in cui il *Reichstag* assistette alla nascita del cosiddetto *Bülow-Block* liberal-conservatore contrapposto al *Zentrum*, e ciononostante a Mainz cattolici e liberali scelsero di andare controtendenza e di allearsi in campo amministrativo per tener testa alla minaccia socialista. Sempre nel 1907, fra l'altro, la Socialdemocrazia assiana riuscì a far

¹³⁰ Così si legge in un volantino elettorale diffuso dai *Demokratische, Deutschfreisinnige, Nationalliberale* e dai socialisti di Mainz: il documento, senza data, è conservato presso StAMz, busta ZGS/I 4, 1, *Stadtverordnetenwahl 1901*.

¹³¹ Volantino a cura del *Zentrum* magontino in data 9 dicembre 1907, conservato in StAMz, busta ZGS/I 4, 1, *Stadtverordnetenwahl 1907*.

¹³² Volantino senza data a firma del comitato elettorale della SPD, in StAMz, busta ZGS/I 4, 1, *Stadtverordnetenwahl 1910*.

eleggere i propri consiglieri comunali in tutti i *Wahlkreise* del Granducato, fatto mai verificatosi in precedenza: i risultati più consolanti furono quelli di Offenbach-Dieburg (129 *Gemeinderäte* in 25 località) e di Darmstadt-Groß-Gerau, mentre al contrario il dato peggiore fu registrato nel *Wahlkreis* di Alsfeld-Lauterbach, con appena due socialisti eletti¹³³.

L'ultimo momento della vita politica del Granducato assiano coincideva con le elezioni per la Seconda Camera del *Landtag* di Darmstadt¹³⁴: qui i *Nationalliberalen* furono la frazione più consistente fino al 1914, ma la SPD – entrata per la prima volta nel 1885 con due deputati eletti a Mainz – fu comunque in grado di raddoppiare il numero dei propri rappresentanti nel periodo compreso fra 1890 e 1908¹³⁵. A costituire all'epoca la novità più rilevante nel Parlamento del piccolo Stato della Germania centrale fu l'*Hessischer Bauernbund*, che negli anni a ridosso della guerra arrivò a insidiare la supremazia dei liberali¹³⁶: connotato da forti tratti antisemiti, il *Bauernbund* fondò il proprio successo soprattutto sulle campagne dell'*Oberhessen*, che invece costituivano il terreno più ostico per la Socialdemocrazia. Come già osservato in precedenza, era in generale tutto il mondo agricolo a mostrarsi quasi impermeabile alla propaganda socialista: ancora nel 1909 i quadri locali del partito dovettero constatare che «die Landarbeiter im Gegensatz zu allen anderen Arbeitergruppen der Sozialdemokratie wenig Verständnis entgegenbr[achten] und sich nicht politisch betätig[t]en»¹³⁷; d'altro canto, la retorica di parte cattolica non esitava a presentare le campagne come «das stärkste Bollwerk gegen die Sozialdemokratie»¹³⁸. Quest'oggettiva difficoltà non impedì alla SPD di accrescere i propri ranghi nel periodo anteguerra: nel 1911 essa contava quasi 20 mila iscritti (provenienti soprattutto dai *Wahlkreise* di Offenbach, Darmstadt e Mainz) e oltre 30 mila abbonati alla stampa “rossa”¹³⁹. Due anni dopo

¹³³ I dati sono tratti da *Bericht des Landeskomitees und des Partei-Sekretärs vom 1. Juli 1907 bis 30. Juni 1908. Protokoll der Landes-Konferenz in Mainz am 7. und 8. November 1908*, cit., p. 6. Sulla presenza socialdemocratica a livello amministrativo si veda B. Adelung, *Die Sozialdemokratie in der Gemeinde. Ein kommunalpolitischer Leitfadens für das Großherzogtum Hessen. Herausgegeben vom Landesvorstand der sozialdemokratischen Partei*, Offenbach, C. Ulrich, 1910.

¹³⁴ Il Parlamento del Granducato di Hessen-Darmstadt era infatti bicamerale: nella Prima Camera, non elettiva, sedevano fra gli altri i principi della famiglia reale, i capi dei casati nobiliari, il Vescovo di Mainz (o un suo rappresentante) e un *Prälat* per la Chiesa protestante; la Seconda Camera, invece, vedeva al proprio interno un numero di circa 50 deputati eletti dai cittadini in base a un suffragio censitario (cfr. H.J. Braun, *Das Bistum von 1886 bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges*, cit., p. 1151).

¹³⁵ Non sorprende, dunque, che anche nell'ambito delle elezioni per il *Landtag* il *Zentrum* di Mainz si vedesse costretto ad allearsi con i nazionali-liberali per frenare la crescita socialista: nel 1908 il partito affermava così che «nach 24 Jahren ha[tt]en die zwei großen bürgerlichen Parteien sich zum gemeinsamen Kampfe gegen die Sozialdemokratie zusammengefunden»; la SPD era definita dalla propaganda cattolica come «Todfeind jeder positiven Religion» e «Vertreterin des engherzigsten Klassenkampfes» (volantino a cura del *Wahlkomitee* del *Zentrum* magentino, senza data, in StAMz, busta ZGS/I 5, 1, *Landtagswahl 1908*).

¹³⁶ Cfr. K.E. Demandt, *Hessen*, cit., p. 497.

¹³⁷ *Bericht des Landes-Komitees und des Partei-Sekretärs vom 1. Juli 1908 bis 30. Juni 1909 – Protokoll der Landeskonferenz in Darmstadt am 4. und 5. September 1909*, Offenbach, Buchdruckerei Offenbacher Abendblatt, 1909, p. 38.

¹³⁸ «Mainzer Journal», 15 aprile 1903, *Das stärkste Bollwerk gegen die Sozialdemokratie*.

¹³⁹ Cfr. *Bericht des Landes-Vorstandes und des Parteisekretärs vom 1. Juli 1910 bis 30. Juni 1911 sowie des Landeskonferenz zu Worms vom 26. u. 27. Aug. 1911*, Mainz, Volkszeitung G.m.b.H., 1911, p. 19.

gli iscritti sarebbero saliti a 21.472: di questi, il 16,4% viveva nella circoscrizione di Darmstadt-Groß-Gerau e il 13,7% in quella di Mainz-Oppenheim, mentre Bingen-Alzey e Alsfeld-Lauterbach presentavano i dati peggiori (rispettivamente il 2,3% e lo 0,8% del totale dei *Parteimitglieder*). Il cuore della Socialdemocrazia assiana rimaneva ovviamente la zona di Offenbach-Dieburg, con il 38,7% degli iscritti e quasi un terzo degli abbonati ai giornali socialdemocratici¹⁴⁰: nell'ambito dell'organizzazione sindacale, poi, i numeri erano ancora più consistenti¹⁴¹. In definitiva, l'Ordinariato di Mainz e i parroci della Diocesi, benché non tutti in egual misura, avevano buone ragioni per essere allarmati: escogitare adeguate contromisure per arrestare l'espansione della SPD era una necessità reale, a cominciare come detto dalle zone caratterizzate dalla presenza di stabilimenti industriali.

¹⁴⁰ Cfr. «Mainzer Journal», 16 luglio 1913, *Die Sozialdemokratie im Großherzogtum Hessen*; «Mainzer Volkszeitung», 11 agosto 1913, *Die Landeskonferenz der Sozialdemokratie Hessens*.

¹⁴¹ Cfr. *infra*, cap. IV.

CAPITOLO II

«Kann ein Katholik Sozialdemokrat sein?»

1. *Un confine permeabile?*

Nella storiografia tedesca degli ultimi decenni si è molto discusso sul concetto di *Milieu*, introdotto per la prima volta dal sociologo Mario Rainer Lepsius negli anni Sessanta del secolo scorso. Analizzando il sistema partitico in Germania tra la fondazione del *Reich* e la fine della Repubblica di Weimar, Lepsius parlò appunto dell'esistenza di alcuni «sozialmoralische Milieus», da lui definiti come «soziale Einheiten, die durch eine Koinzidenz mehrerer Strukturdimensionen wie Religion, regionale Tradition, wirtschaftliche Lage, kulturelle Orientierung und schichtspezifische Zusammensetzung der intermediären Gruppen, gebildet werden»¹⁴². Nel dettaglio, i *Milieus* che egli identificava per la Germania guglielmina erano quattro: conservatore, liberale, socialdemocratico e cattolico. La determinazione della natura e dei caratteri esatti di quest'ultimo, considerato generalmente come l'«Idealtyp des sozialwissenschaftlichen Milieukonzeptes»¹⁴³, è stata oggetto di un acceso dibattito fra gli storici del cattolicesimo tedesco, dibattito che ha conosciuto una particolare intensità nel corso degli anni Novanta e che ancora pare non essersi concluso¹⁴⁴. Al di là dei punti di disaccordo, una sostanziale omogeneità di opinioni si è avuta nel riconoscimento del *Kulturkampf* come momento fondamentale nel processo di formazione del *Milieu* cattolico – processo i cui prodromi, però, sarebbero da collocarsi già alla fine degli anni

¹⁴² M.R. Lepsius, *Parteiensystem und Sozialstruktur: Zum Problem der Demokratisierung der deutschen Gesellschaft*, in W. Abel et al. (a cura di), *Wirtschaft, Geschichte und Wirtschaftsgeschichte. Festschrift zum 65. Geburtstag von Friedrich Lütge*, Stuttgart, Fischer, 1966, p. 383.

¹⁴³ S. Prüfer, *Sozialismus statt Religion*, cit., p. 140.

¹⁴⁴ Tra gli studi dedicati al concetto di *Milieu* cattolico segnalò Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte (AKKZG), *Katholiken zwischen Tradition und Moderne. Das katholische Milieu als Forschungsaufgabe*, in «Westfälische Forschungen», vol. XLIII, 1993, pp. 588-654; M. Klöcker, *Das katholische Milieu. Grundüberlegungen – in besonderer Hinsicht auf das deutsche Kaiserreich von 1871*, in «Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte», anno XLIV, 1992, pp. 241-262; A. Liedhegener, *Marktgesellschaft und Milieu. Katholiken und katholische Regionen in der wirtschaftlichen Entwicklung des deutschen Reiches 1895-1914*, in «Historisches Jahrbuch», anno CXIII, 1993, pp. 283-354; W. Loth, *Integration und Erosion: Wandlungen des katholischen Milieu in Deutschland*, in Id. (a cura di), *Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne*, Stuttgart/Berlin/Köln, Verlag W. Kohlhammer, 1991, pp. 266-281; Id., *Milieus oder Milieu? Konzeptionelle Überlegungen zur Katholizismusforschung*, in O.N. Haberl, T. Korenke (a cura di), *Politische Deutungskulturen*, Baden-Baden, Nomos Verlagsgesellschaft, 1999, pp. 123-136; J. Mooser, *Das katholische Milieu in der bürgerlichen Gesellschaft*, cit.

Quaranta del XIX secolo –: appunto la repressione governativa avrebbe avuto un ruolo primario nel plasmare i contorni di questa «Subgesellschaft»¹⁴⁵, che se dal punto di vista sociale appariva molto eterogenea, tuttavia disponeva di un decisivo fattore identitario nella professione e nella pratica condivisa della religione cattolica, potendo contare inoltre su una propria rappresentanza politica (il *Zentrum*) e su un'estesa rete associativa capace d'inquadrare i suoi membri *von der Wiege bis zur Bahre*, ovvero in tutte le fasi della loro esistenza. A parere di molti storici, l'epoca del *Kulturkampf* avrebbe assistito anche alla nascita di un altro *Milieu*, quello socialdemocratico: soprattutto a seguito dei provvedimenti del *Sozialistengesetz*, infatti, la Socialdemocrazia si sarebbe configurata «als Staat im Staate, als Gesellschaft in der Gesellschaft»¹⁴⁶, dotandosi anch'essa di strutture associative in grado di consentire ai suoi affiliati di svolgere quasi ogni tipo di attività al riparo dal contatto con altre *Weltanschauungen*. Nella formazione del *Milieu* cattolico e di quello socialista, in sostanza, sarebbe da riconoscere il frutto della marginalizzazione di una parte significativa della società tedesca di fronte alla dominante cultura nazional-protestante dello Stato bismarckiano: entrambi avrebbero svolto un ruolo di difesa contro la discriminazione e al contempo un'opera di salvaguardia identitaria.

Segnati da una sorte per certi versi simile, durante gli anni Settanta e Ottanta del XIX secolo cattolici e socialisti si videro associati sotto l'etichetta di “nemici dell'Impero” (*Reichsfeinde*), coniata da Bismarck e ampiamente diffusa nel dibattito pubblico liberal-evangelico: già all'epoca, tuttavia, il cattolicesimo tedesco fu risoluto nell'affermare che non poteva esservi nulla di comune con la Socialdemocrazia, ovvero, per usare un'altra immagine, che *Milieu* cattolico e *Milieu* socialista erano destinati a non presentare alcun momento di contatto fra loro. Il campo socialdemocratico, per parte sua, si mostrò invece molto più possibilista in merito alla permeabilità dei confini del *Milieu* cattolico: a partire soprattutto dall'ultimo decennio del secolo e facendo leva sulla nota formula *Religion ist Privatsache*, la propaganda di partito cercò infatti di veicolare l'idea che un cattolico potesse aderire alla SPD senza pregiudicare in alcun modo le proprie convinzioni religiose, che un'osmosi fra i due *Milieus*, insomma, fosse possibile. Quest'operazione era certo il portato di «taktische Überlegungen»¹⁴⁷, ossia della volontà di assicurarsi un seguito anche fra gli operai cattolici, solitamente molto più refrattari degli evangelici ai tentativi di reclutamento: al fondo, però, essa era pure una conseguenza plausibile del complesso atteggiamento della Socialdemocrazia verso la religione e la Chiesa, sul quale conviene soffermarsi un attimo.

¹⁴⁵ La definizione di «katholische Subgesellschaft» è stata utilizzata da Wilfried Loth in *Milieus oder Milieu? Konzeptionelle Überlegungen zur Katholizismusforschung*, cit., p. 134.

¹⁴⁶ G.A. Ritter, *Arbeiter, Arbeiterbewegung und soziale Ideen in Deutschland*, cit., p. 189. Occorre notare come il *Milieu* socialdemocratico risultasse molto più omogeneo nella sua composizione sociale rispetto a quello cattolico, constando fondamentalmente d'individui appartenenti alla classe operaia.

¹⁴⁷ L. Dittrich, *Antiklerikalismus in Europa. Öffentlichkeit und Säkularisierung in Frankreich, Spanien und Deutschland (1848-1914)*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, p. 134.

Come ha osservato Sebastian Prüfer, il socialismo tedesco si caratterizzò tradizionalmente per una pluralità di orientamenti circa la questione religiosa, e fin dall'inizio molti dei suoi leader – Bebel in testa – non nascosero di sostenere una dichiarata «antireligiöse Option»¹⁴⁸, la quale ebbe negli anni Settanta il momento di massima ricezione all'interno della propaganda di partito¹⁴⁹. Quella dell'ateismo radicale, tuttavia, non rappresentò mai la posizione maggioritaria in seno alla Socialdemocrazia¹⁵⁰, e ad ogni modo già negli anni Ottanta andò incontro a una progressiva marginalizzazione cui si accompagnò l'imporsi della linea “neutrale”: per ragioni d'ordine strategico¹⁵¹, si è detto, ma anche per la constatazione di come spesso la sfera religiosa continuasse a riscuotere l'interesse della stessa base socialdemocratica, che in questo dimostrava di non seguire la leadership del partito. Gli stessi principi del marxismo, d'altra parte, parevano opporsi all'eventualità di una politica e di una propaganda espressioni dell'ateismo militante: a detta di Marx ed Engels, infatti, una SPD che avesse assunto direttamente su di sé la lotta contro la religione avrebbe finito col deviare dal proprio scopo, cioè la realizzazione della società socialista; le credenze religiose sarebbero state da considerare piuttosto come «a purely secondary matter»¹⁵², un qualcosa destinato necessariamente a scomparire dopo l'abolizione dell'ordine capitalistico, che dunque non meritava un attacco frontale.

Anche nel rapporto con l'istituzione della Chiesa Cattolica e con i suoi ministri non fu l'atteggiamento dell'ostilità irriducibile a prevalere all'interno della SPD. Certo, è innegabile che la stampa e la pubblicistica socialdemocratica fossero ampiamente caratterizzate dalla cosiddetta *Pfaffenschelte* – la critica acuta e spesso infamante dei comportamenti morali del clero¹⁵³ – e dalla denuncia di ogni ingerenza ecclesiastica nella sfera pubblica, a cominciare dal settore scolastico, e che anche fra i militanti non mancassero segni d'intolleranza verso la Chiesa: ciononostante, però, il sentimento anticlericale non fu mai un tratto davvero saliente del socialismo tedesco. Come rilevato recentemente da Lisa Dittrich, «der deutsche Antiklerikalismus war vor allem ein Phänomen des Protestantismus»¹⁵⁴: fin dai tempi del *Kulturkampf*, cioè, fu soprattutto il liberalismo espressione del mondo evangelico a fare della lotta alla Chiesa un'arma politica¹⁵⁵, con la

¹⁴⁸ S. Prüfer, *Sozialismus statt Religion*, cit., p. 252.

¹⁴⁹ Cfr. V.L. Lidtke, *August Bebel and German Social Democracy's relation to the Christian Churches*, in «Journal of the History of Ideas», 2, 1966, p. 250 sgg.

¹⁵⁰ Sempre Prüfer parla infatti di «Scheitern der antireligiösen Option» (*Sozialismus statt Religion*, cit., p. 262 sgg.).

¹⁵¹ Nel 1883 il congresso della SPD organizzato clandestinamente a Copenaghen deliberò che la propaganda contro la religione dovesse cessare in quanto deleteria per il partito: cfr. V.L. Lidtke, *August Bebel and German Social Democracy's relation to the Christian Churches*, cit., p. 257.

¹⁵² *Ibi*, p. 251.

¹⁵³ Cfr. S. Prüfer, *Sozialismus statt Religion*, cit., p. 44 sgg. Heiner Grote utilizza invece l'espressione *Pfaffenstückchen* (*Sozialdemokratie und Religion*, cit., p. 177).

¹⁵⁴ L. Dittrich, *Antiklerikalismus in Europa*, cit., p. 359.

¹⁵⁵ Di ciò costituiscono una testimonianza, fra l'altro, alcuni sodalizi sorti fra Otto e Novecento in seno al protestantesimo tedesco, i quali si connotavano per l'esplicita vocazione anticattolica: non solo il più volte menzionato *Evangelischer Bund*, ma anche il *Giordano Bruno-Bund* (1900) e l'*Antiuiltramontaner Reichsverband* (1906). In proposito si veda N. Schlossmacher, *Der Antiuiltramontanismus im Wilhelminischen Deutschland*, in W. Loth (a cura di), *Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne*, cit., pp. 164-198.

Socialdemocrazia che al contrario scelse di porsi ai margini di tale offensiva anche per non rischiare di essere idealmente associata ai soggetti che ne erano protagonisti. Nel complesso, dunque, il carattere pluriconfessionale della Germania ebbe un ruolo importante nel determinare la composizione dello schieramento anticlericale e nel far emergere così una sostanziale differenza fra l'SPD e i partiti socialisti dei cattolicissimi paesi latini: se fra XIX e XX secolo il socialismo d'Italia, Francia e Spagna si connotava infatti per l'aperta professione di anticlericalismo, quello tedesco mostrava invece «ein sehr viel ambivalenteres Verhältnis» al riguardo¹⁵⁶. Questa diversità risultò particolarmente evidente nell'ottobre 1909, all'epoca cioè della condanna a morte del pedagogista anarchico Francisco Ferrer¹⁵⁷: l'esecuzione, addebitata dagli anticlericali e dai socialisti di tutta Europa allo Stato e alla Chiesa di Spagna, divenne motivo di manifestazioni clamorose, scioperi, assalti ai luoghi di culto e violenze a danno di ecclesiastici sia in area mediterranea che transalpina, mentre in Germania provocò reazioni di tono assai minore, in genere limitate a semplici proclami di protesta da parte di qualche assemblea anarchica o socialdemocratica¹⁵⁸. Ancora a inizio Novecento, insomma, la SPD tedesca non faceva dell'ostilità alla Chiesa Cattolica un proprio marker identitario, benché certo non potesse considerarsi – sia in patria che nella cerchia del socialismo europeo – come una forza posta al di fuori dello schieramento anticlericale.

Le considerazioni espresse finora spiegano perché la formula *Religion ist Privatsache* e l'idea di una conciliabilità fra coscienza cattolica e coscienza socialista, motivi tipici della propaganda socialdemocratica dispiegatasi appieno dopo l'abolizione del *Sozialistengesetz*, si rivelassero effettivamente in grado di apparire credibili all'operaio cattolico e di convincerlo magari a oltrepassare i confini del proprio *Milieu*: il pericolo per il cattolicesimo tedesco era reale, come del resto testimoniato già alla fine del XIX secolo dal caso di München, città dove «das katholische und sozialdemokratische Milieu blieben nicht strikt voneinander getrennt, sondern überlappten sich»¹⁵⁹. Di fronte alla propaganda della Socialdemocrazia, dunque, si reagì presentando il socialismo come una totale negazione della religione cristiana e i suoi adepti come banditori mascherati dell'ateismo, ossia assolutizzando l'opzione antireligiosa presente nel partito al fine d'escludere la possibilità che un buon cattolico potesse a ragione militare nei ranghi della SPD. Già nel 1890, ad esempio, il padre gesuita Ludwig von Hammerstein diede alle stampe un opuscolo dal titolo *Kann ein Katholik Sozialdemokrat sein?*¹⁶⁰, il quale mirava a dimostrare proprio l'incompatibilità fra

¹⁵⁶ L. Dittrich, *Antiklerikalismus in Europa*, cit., p. 508.

¹⁵⁷ In merito dovrò tornare ampiamente *infra*, cap. VII. Un quadro comparativo delle reazioni alla morte di Ferrer in Europa si trova *ibi*, pp. 219-277.

¹⁵⁸ Per una lettura di parte cattolica del caso Ferrer in Germania si veda l'opuscolo di F. Meffert, *Die Ferrer-Bewegung. Eine Selbstentlarvung des Freidenkertums*, M. Gladbach, Volksverein-Verlag, 1909.

¹⁵⁹ K.H. Pohl, *Katholische Sozialdemokraten oder sozialdemokratische Katholiken in München: ein Identitätskonflikt?*, cit., p. 234.

¹⁶⁰ L. von Hammerstein, *Kann ein Katholik Sozialdemokrat sein?*, Berlin, Verlag der Germania, 1890. Dopo essersi convertito dal protestantesimo al cattolicesimo al cospetto del Vescovo Ketteler (nel 1855), Hammerstein (1832-1905) entrò nell'Ordine gesuita e fu quindi consacrato sacerdote nel

cattolicesimo e socialismo attraverso il dialogo tra Riemer, convinto cattolico, e Barthel, simpatizzante socialdemocratico. Fin dalle prime pagine di questo scritto, l'atteggiamento della SPD verso la religione era presentato da Riemer come il frutto di pura ipocrisia: «Sie sagen: "Religion ist Privatsache"; somit thun sie, als wollten sie Jedem seine Religion lassen. In Wirklichkeit aber hassen sie unsere heilige, katholische Kirche und möchten sie ausrotten. Ihre Religion ist der Atheismus»¹⁶¹. Per convincere l'amico dell'ostilità della Socialdemocrazia nei confronti del credo cattolico, Riemer raccontava quindi a Barthel la storia di *Socialien*, un'isola utopica in cui i socialisti avrebbero finalmente realizzato il loro *Zukunftsstaat*: nella descrizione di Hammerstein, *Socialien* appariva come un luogo dove l'individuo era spogliato di ogni diritto di fronte all'onnipotenza dell'autorità statale, dove la famiglia tradizionale aveva cessato di esistere, i bambini erano educati dallo Stato ricevendo alla nascita un numero anziché un nome, dove la morale lasciava il posto all'immoralità e gli anziani venivano eliminati una volta divenuti non più funzionali alla produzione pianificata. Questa descrizione "apocalittica" del socialismo giunto a realizzazione serviva a Hammerstein per dar forza al messaggio di fondo dell'opuscolo, così riassunto da Riemer: «Nein, Barthel, ein Katholik, der Sozialdemokrat wird, ist entweder entsetzlich dumm oder entsetzlich schlecht»¹⁶².

Il pamphlet del gesuita fu il primo di una lunga serie che si sarebbe protratta fino agli anni Venti del Novecento, fatta di pubblicazioni recanti tutte più o meno lo stesso titolo e prodotte ora dal campo cattolico ora da quello socialdemocratico per antitetiche finalità propagandistiche, ossia per affermare o negare l'eventualità di una commistione fra i due *Milieus*¹⁶³. Nell'ambito di questa diatriba identitaria, i primi anni del Novecento coincisero con una forte offensiva da parte socialista. Nel 1902 Karl Kautsky pubblicava *Die Sozialdemokratie und die katholische Kirche*: con le elezioni politiche fissate per l'anno successivo, l'intento era di convincere i cattolici tedeschi che avrebbero potuto votare la SPD senza entrare in conflitto con la propria coscienza religiosa. Dopo aver addotto argomenti a favore della presunta affinità del socialismo con il cristianesimo delle origini¹⁶⁴, il principale teorico della Socialdemocrazia sosteneva che «der Begriff eines Christen ein höchst vager

1868. A lui si deve la pubblicazione di numerose opere religiose e apologetiche, in particolare fra anni Ottanta e Novanta del XIX secolo. All'opuscolo in questione accenna anche R. Chien Sun, *Before the enemy is within our walls*, cit., p. 120.

¹⁶¹ *Ibi*, pp. 5-6.

¹⁶² *Ibi*, p. 10.

¹⁶³ Opportunamente Rüdiger Reitz ha rilevato come appunto «der Zeitraum zwischen 1890 und dem Revolutionsjahr 1918 diente insbesondere der Klärung, ob ein Christ Sozialdemokrat sein könne» (*Christen und Sozialdemokratie. Konsequenzen aus einem Erbe*, cit., p. 279). La questione fu ripetutamente affrontata dai cattolici tedeschi anche in occasione dei *Katholikentage* di quegli anni, ad esempio a Krefeld nel 1898 (cfr. W. Friedberger, *Die Geschichte der Sozialismuskritik*, cit., p. 165). È interessante notare, infine, come anche il mondo protestante scegliesse di non rimanere al di fuori della discussione: di ciò offre testimonianza un opuscolo del pastore Adolf Stoecker dal titolo *Kann ein Christ Sozialdemokrat, kann ein Sozialdemokrat Christ sein?* (Berlino, Berliner Stadtmission, 1901).

¹⁶⁴ Quello di un *Urchristentum* dalle tinte socialisteggianti era stato un motivo presente nella propaganda socialdemocratica già durante gli anni Sessanta-Settanta del XIX secolo: cfr. S. Prüfer, *Sozialismus statt Religion*, cit., p. 59 sgg.

geworden [war] und ebenso wie der Begriff der Religion die gegensätzlichsten Auffassungen vertr[ug]. Man k[onnte] ihn also auch in einem Sinne nehmen, in dem er dem sozialistischen Streben entspr[ach]. [...] Man k[onnte] also sich als ein guter Christ fühlen und doch die wärmste Teilnahme für den Klassenkampf des Proletariats empfinden»¹⁶⁵. Nel 1903 sarebbe stato invece il leader della Socialdemocrazia renana Wilhelm Gewehr a pubblicare un opuscolo dal titolo *Kann ein Christ Sozialdemokrat sein?*¹⁶⁶, giudicato dal «Mainzer Journal» come un subdolo mezzo rivolto «auf politischen Bauernfang»¹⁶⁷, ovvero a far breccia nell'elettorato cattolico delle aree rurali. L'impegno a dimostrare la compatibilità fra religione cattolica e militanza socialista fu assunto infine da Heinrich Laufenberg, redattore del «Düsseldorfer Volkszeitung» e autore nel 1905 di un altro pamphlet intitolato *Kann ein Katholik Sozialdemokrat sein?*¹⁶⁸: egli ricordava come a porre per primo il quesito fosse stato addirittura il Vescovo Ketteler¹⁶⁹, e distingueva quindi fra un cristianesimo deformato in «Klerikalismus»¹⁷⁰ e il cristianesimo delle origini cui il socialismo sarebbe stato affine, arrivando ad affermare che un cattolico potesse accettare l'idea della lotta di classe e persino la concezione materialistica della storia; fra il genuino messaggio di Cristo e gli scopi della SPD, insomma, non vi sarebbe stato un contrasto: al contrario, l'autore concludeva che «ein Katholik gerade um seiner christlichen Überzeugung willen Sozialdemokrat sein muss[te]»¹⁷¹.

La campagna propagandistica condotta a inizio secolo dalla SPD provocò ovviamente una risposta di parte cattolica. Nel 1903 il padre von Hammerstein ripubblicava con il confratello Victor Cathrein un *Arbeiter-Katechismus* in cui la militanza socialdemocratica era definita “peccato grave” per un cattolico¹⁷²; pochi anni più tardi, quindi, lo stesso Cathrein – lo si è visto in precedenza¹⁷³ – si preoccupò di dimostrare sulle «Stimmen aus Maria Laach» come fosse errata la condotta di quegli operai cattolici che sceglievano di aderire alle organizzazioni socialdemocratiche. Il dibattito sulla possibilità di un'osmosi fra i due *Milieus* a livello individuale, così acceso nei primi anni del Novecento, si sarebbe rivelato in grado di superare gli sconvolgimenti della Grande Guerra e di ripresentarsi nel periodo successivo alla *Novemberrevolution* del 1918: di fronte a una

¹⁶⁵ K. Kautsky, *Die Sozialdemokratie und die katholische Kirche*, Berlin, Buchhandlung Vorwärts, 1919 (2° ed.), p. 14.

¹⁶⁶ Cfr. W. Gewehr, *Kann ein Christ Sozialdemokrat sein?*, Elberfeld, Molkenbuhr, 1903.

¹⁶⁷ «Mainzer Journal», 31 marzo 1903, *Kann ein Christ Sozialdemokrat sein?*

¹⁶⁸ H. Laufenberg, *Kann ein Katholik Sozialdemokrat sein?*, Düsseldorf, A. Gerisch, 1905. Su Laufenberg (1872-1932) si veda la voce di H. Weber in *Neue Deutsche Biographie*, vol. XIII, cit., 1982, pp. 709-710.

¹⁶⁹ Cfr. W.E. Ketteler, *Kann ein katholischer Arbeiter Mitglied der sozialistischen Arbeiterpartei sein?*, cit., p. 157 sgg. La domanda non aveva però trovato risposta: cominciato nei primi mesi del 1877, lo scritto era rimasto incompiuto per la scomparsa del Vescovo di Mainz. Stando a quanto detto in precedenza, comunque, non è da dubitare che Ketteler fosse orientato verso un parere decisamente negativo (cfr. *supra*, p. 66).

¹⁷⁰ H. Laufenberg, *Kann ein Katholik Sozialdemokrat sein?*, cit., p. 4.

¹⁷¹ *Ibi*, p. 53.

¹⁷² Cfr. L. von Hammerstein, *Arbeiter-Katechismus*, Trier, Paulinus-Druckerei, 1903 (2° ed. a cura di V. Cathrein).

¹⁷³ Cfr. *supra*, pp. 131-133.

Socialdemocrazia ascesa al potere e alla costante crescita dei suoi consensi – alle elezioni per la Costituente del 19 gennaio 1919 il partito ottenne quasi il 38% dei voti – la Chiesa tedesca si sentì chiamata ad affermare in modo inedito come un buon cattolico non potesse aver nulla a che fare con il socialismo¹⁷⁴, e nuovi scritti si fecero latori del medesimo messaggio. Fu ancora padre Cathrein a intervenire sulla questione nel 1919 con il pamphlet *Sozialdemokratie und Christentum oder Darf ein Katholik Sozialdemokrat sein?*: soffermandosi a dimostrare il carattere illusorio della formula *Religion ist Privatsache* e l'incompatibilità del programma socialdemocratico con la professione di fede cattolica, il gesuita evidenziava che «man k[onnte] nicht Christus und Belial zugleich dienen»¹⁷⁵. Nello stesso anno, infine, in Germania trovò larga circolazione anche il *Kann ein Katholik Sozialdemokrat sein?* del teologo austriaco Franz Zach, il quale poneva i figli della Chiesa di fronte a un «Entweder-Oder» che escludeva ogni sovrapposizione fra appartenenza religiosa e militanza socialdemocratica¹⁷⁶.

A dispetto dei toni perentori assunti dalla pubblicistica nei decenni a cavallo fra Otto e Novecento, quello dei cattolici che sceglievano di aderire alle organizzazioni della SPD non rappresentava un fenomeno troppo sporadico, benché tale scelta rischiasse spesso di avere risvolti molto negativi per chi la intraprendeva, in primis la perdita della cerchia di relazioni sociali sviluppate in seno al *Milieu* cattolico¹⁷⁷. Il fatto che la diatriba del *Kann ein Katholik Sozialdemokrat sein?* si sviluppasse a partire dagli anni Novanta del XIX secolo non è casuale: dopo la fine del *Kulturkampf*, infatti, divenne sempre più evidente come molti operai cattolici «ihre kirchlichen Interessen für minder gefährdet h[ielten], als ihre materiellen Interessen»¹⁷⁸, e come essi di conseguenza prendessero in considerazione l'ipotesi di rivolgersi alle organizzazioni sindacali socialdemocratiche e/o di accordare il proprio voto alla SPD spinti dal desiderio di migliori condizioni di vita; il lavoratore cattolico che sceglieva di oltrepassare le barriere del *Milieu* d'appartenenza, in definitiva, lo faceva di solito non per questioni relative al proprio rapporto con la religione o con la Chiesa, quanto piuttosto per il riconoscere nella Socialdemocrazia «die Vertretung seiner Standesinteressen»¹⁷⁹. Fu soprattutto in seguito alla conclusione del conflitto fra Chiesa e Stato, dunque,

¹⁷⁴ Sulla questione tornerò più avanti in questo capitolo.

¹⁷⁵ V. Cathrein, *Sozialdemokratie und Christentum oder Darf ein Katholik Sozialdemokrat sein?*, Freiburg i.B., Herder, 1919, p. 11.

¹⁷⁶ F. Zach, *Kann ein Katholik Sozialdemokrat sein?*, Klagenfurt, St. Josef-Bücherbruderschaft, 1919, p. 96.

¹⁷⁷ Cfr. G.A. Ritter, *Arbeiter, Arbeiterbewegung und soziale Ideen in Deutschland*, cit., p. 208.

¹⁷⁸ P.[aul] M.[ajunke], *Die scheinbare Zunahme der Sozialdemokratie in katholischen Wahlkreisen*, in «Historisch-politische Blätter», vol. CV, 1890, p. 462.

¹⁷⁹ M. Walzer, *Die deutsche Industriearbeiterschaft, ihre Bewegungen, ihre Gedankenwelt und ihre Stellung zur Kirche*, in «Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte», anno I, 1949, p. 216. Da questo punto di vista il *Zentrum* rischiava in effetti di apparire come un referente politico inadeguato, dal momento che esso aspirava a essere il rappresentante di una grande pluralità d'interessi fra loro difficilmente conciliabili, al contrario della SPD che invece era in tutto e per tutto *Arbeiterpartei*: su questo aspetto si veda W. Becker, *Die deutsche Zentrumspartei im Bismarckreich*, in Id. (a cura di), *Die Minderheit als Mitte. Die Deutsche Zentrumspartei in der Innenpolitik des Reiches (1873-1933)*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1986, p. 37; W. Loth, *Katholiken im Kaiserreich. Der politische Katholizismus in der Krise des wilhelminischen Deutschlands*, Düsseldorf, Droste Verlag, 1984, pp. 16-17.

che i legami del *Milieu* cominciarono ad allentarsi a tutto vantaggio di una propaganda socialista libera di dispiegarsi dopo la fine del *Sozialistengesetz*¹⁸⁰: fra i cattolici passati nelle fila della SPD poteva succedere che alcuni arrivassero a recidere ogni legame con la Chiesa e con il *Milieu* d'origine, e tuttavia più spesso si optava per mantenere questo legame e per continuare, fra l'altro, a sottostare alle principali forme del rito cattolico. Questa eventualità del cattolico-socialista poneva il clero in una notevole impasse: come comportarsi, infatti, con quei *Pfarrkinder* che in vario modo avevano deciso di sposare o comunque di simpatizzare per la causa della Socialdemocrazia? Alcuni esempi tratti dalla Diocesi di Mainz (nello specifico dall'area di Offenbach e Dieburg) serviranno a far luce su come poteva articolarsi la risposta a tale quesito e a evidenziare difficoltà e problematiche con cui i parroci dovevano fare quotidianamente i conti per la presenza socialista.

2. Lettura e confessionale: il caso dell'«Offenbacher Abendblatt»

Nell'agosto 1909 il parroco di Obertshausen Michael Eich¹⁸¹ indirizzò una lettera al *Bischöfliches Ordinariat* di Mainz: il sacerdote scriveva per dar conto di un'assemblea tenutasi poche settimane prima nella vicina Offenbach, in cui il clero della circoscrizione elettorale di Offenbach-Dieburg si era riunito per discutere delle conseguenze derivanti dalla lettura dell'«Offenbacher Abendblatt», organo ufficiale della SPD in quelle zone ad alto tasso d'industrializzazione¹⁸². A destare l'allarme dei parroci non erano solo i ripetuti attacchi portati dal giornale contro il corpo ecclesiastico, ma soprattutto la sua grande diffusione nel gregge cattolico, segno di come al suo interno vi fossero simpatizzanti socialdemocratici: a nome dell'assemblea, dunque, Eich chiedeva che il Vescovo redigesse un'apposita Pastorale dove «die Gläubigen in eindringlichster Weise vor diesem für den Glauben und die gute Sitte so gefährlichen Blatte gewarnt w[ü]rden», e che il clero interessato potesse ottenere in tempi rapidi indicazioni su come comportarsi in

¹⁸⁰ È da notare come nella storiografia tedesca si sia parlato non a caso di un processo di “erosione” del *Milieu* cattolico già per la fine del XIX secolo (cfr. ad esempio W. Loth, *Integration und Erosion*, cit.). Per spiegare tale fenomeno è possibile ricorrere al modello interpretativo del *cleavage* – originariamente elaborato in campo sociologico – che appunto nel contrasto Chiesa-Stato ha uno dei propri momenti principali: in proposito rimando al fondamentale lavoro di S.M. Lipset, S. Rokkan, *Party systems and other voter alignments: Cross-national perspectives*, New York, The Free Press, 1967; si veda pure C. Hiepel, *Konfession und Cleavages im 19. Jahrhundert: Ein Erklärungsmodell zur regionalen Entstehung des katholischen Milieus in Deutschland*, in «Historisches Jahrbuch», anno CXX, 2000, pp. 358-395.

¹⁸¹ Eich (1871-1948) era stato consacrato sacerdote nel 1897 dal Vescovo Haffner: dopo aver svolto la funzione di cappellano in numerosi centri della Diocesi, nel maggio 1905 era stato nominato parroco di Obertshausen, località a due passi da Offenbach in cui sarebbe rimasto fino al 1913. Cfr. H.J. Braun et al. (a cura di), *Necrologium Moguntinum (1802/03-2009)*, Mainz, Bischöfliche Kanzlei, 2009, p. 247.

¹⁸² «Offenbacher Abendblatt» era il nome assunto nel 1886 dalla «Neue Offenbacher Tageszeitung» (fondata nel 1874), unica pubblicazione socialista sopravvissuta alle misure del *Sozialistengesetz* nel Granducato di Hessen-Darmstadt: in proposito si veda G. Kaul, A.E. Bratu, S. Scholz, *Die Stromer vom roten Stinkblatt. Von den Anfängen der Offenbacher SPD und ihrer Zeitung*, Offenbach am Main, Saalbau Verlag, 1980.

confessionale con i cattolici noti per essere lettori abituali del foglio in questione, in modo da attuare così una prassi uniforme nell'amministrazione del Sacramento¹⁸³. Tali richieste sarebbero state reiterate pochi giorni più tardi da Matthäus Kemmerer, parroco di Dieburg, il quale non mancò di far notare all'Ordinariato che «ein Katholik, besonders ein Jugendlicher, um Glauben und Sittlichkeit kommen muss[te], wenn er längere Zeit dieses Blatt [as]»¹⁸⁴: proprio Kemmerer, quindi, ricevette sul finire di settembre una lettera di risposta da Mainz, che se non diceva nulla in merito all'eventualità di una Pastorale, tuttavia incaricava il clero del *Wahlkreis* Offenbach-Dieburg di elaborare autonomamente un *modus operandi* da applicare in confessionale. La decisione, insomma, era affidata in prima istanza ai parroci medesimi.

Perché questi potessero ritrovarsi a discutere dovettero passare alcuni mesi: solo il 16 febbraio 1910, infatti, Kemmerer comunicò all'Ordinariato i risultati di un'assemblea andata in scena due giorni prima a Dieburg, in cui i sacerdoti, dopo aver preso visione di numerosi articoli dell'«Offenbacher Abendblatt» e averli trovati “disgustosi” («scheußlich»), si erano convinti che la lettura di quel giornale «auch für einen Erwachsenen eine *occasio proxima* zur Gefährdung von Glaube und Sitte [war]»¹⁸⁵. Al fine di scongiurare il pericolo di un'ulteriore diffusione del “virus” socialdemocratico e di gravi danni alla fede e alla morale della popolazione cattolica, il clero aveva deciso di approvare, quindi, una risoluzione in cui si diceva favorevole a chiedere esplicitamente ai fedeli venuti a confessarsi se fossero lettori assidui del periodico socialista: agendo in questo modo – definito come «der einzig mögliche Weg» – i sacerdoti erano convinti di spingere i cattolici rei confessi a cessare la lettura dell'«Offenbacher Abendblatt» per ottenere l'assoluzione, in quanto un rifiuto avrebbe invece reso palese che il penitente era «indisponiert» e che «ihm [...] die Lossprechung zu verweigern oder auszuschließen [war]»¹⁸⁶. A Dieburg, insomma, la non assoluzione come deterrente per i lettori incalliti divenne un'eventualità concreta.

La risoluzione dell'assemblea ebbe il favore della grandissima maggioranza del clero partecipante, e tuttavia non fu presa all'unanimità: il parroco di Lämmerspiel Konrad Booß optò infatti per non firmare il documento e per esporre all'Ordinariato i motivi del proprio dissenso¹⁸⁷. Egli riteneva che domandare direttamente al penitente «Lesen Sie das Offenbacher Abendblatt?» costituisse «eine pastorelle Unklugheit», e non invece l'unica via percorribile: al massimo sarebbe stato da preferire un quesito generico, come «Lesen Sie Schriften oder

¹⁸³ DDAMZ, *Generalia*, Z, I, *Zeitungen*, fasc. 13 (*Offenbacher Abendblatt*). Lettera in data 30 agosto 1909 da Obertshausen.

¹⁸⁴ *Ibi*, lettera del 6 settembre 1909 da Dieburg. Kemmerer (1853-1929), consacrato sacerdote nel 1877, avrebbe ottenuto il titolo di Decano del *Dekanat Dieburg* tre giorni dopo l'invio della missiva (cfr. H.J. Braun et al. [a cura di], *Necrologium Moguntinum [1802/03-2009]*, cit., p. 7).

¹⁸⁵ *Ibi*, lettera in data 16 febbraio 1910 da Dieburg.

¹⁸⁶ *Ibi*, testo della risoluzione del 14 febbraio.

¹⁸⁷ Booß (1875-1955), sacerdote dal 1899, era divenuto parroco di Lämmerspiel nell'ottobre 1906: sarebbe rimasto in questa località posta tra Offenbach e Hanau fino al 1913, anno del suo trasferimento alla parrocchia di Sankt Emmeran a Mainz. Cfr. *Necrologium Moguntinum*, cit., p. 217.

Zeitungen gegen den Glauben?»¹⁸⁸. A sostegno di questa tesi, Booß adduceva una serie di ragioni tratte dalla sua esperienza quotidiana di *Seelsorger*: intanto, perché chiedere esplicitamente di un solo giornale, e non di tutti i periodici più o meno ostili alla religione cattolica (socialisti, liberali, “incolori”) che circolavano ogni giorno nelle parrocchie? E perché puntare il dito su di una «Folgeerscheinung», ossia sulla lettura di un foglio socialdemocratico, e non proprio sulla causa del problema («Ursache»), che spesso coincideva addirittura con la militanza nella SPD?¹⁸⁹ A determinare la convinzione del parroco di Lämmerspiel, però, era soprattutto un altro fattore: per quanto ne sapeva, la Socialdemocrazia esercitava sugli abbonati alla stampa di partito «ein sehr großer Druck», così che molti cattolici, posti davanti a una domanda diretta in confessionale, avrebbero preferito vedersi negare l’assoluzione piuttosto che dover disdire l’abbonamento all’«Offenbacher Abendblatt». Nel loro caso, quindi, un quesito esplicito avrebbe potuto avere la conseguenza di recidere «der letzte Faden mit der Kirche», anche perché in genere i possessori del foglio socialista non erano dell’avviso che la sua lettura costituisse un motivo di colpa, e pure facendogli notare come esso contenesse attacchi alla Chiesa e alla religione, erano soliti rispondere che «“Wenn etwas im Blatt gegen meinen Glauben steht, weiß ich, was ich davon zu halten habe”»¹⁹⁰. In sostanza, la paura di perdere definitivamente molti cattolici accostatisi al Vangelo della Socialdemocrazia faceva propendere Booß per l’adozione di una linea morbida, portandolo a dissentire dagli altri parroci: a dirimere la controversia era chiamato il *Bischöfliches Ordinariat*, giacché si reputava indispensabile che il clero adottasse una prassi condivisa per non dar luogo a disparità di trattamento fra le varie parrocchie.

Il parere dell’Ordinariato di Mainz fu redatto in data 24 febbraio per mano di Joseph Blasius Becker, *Domkapitular* e direttore del Seminario vescovile¹⁹¹: se da un lato si concordava con l’assemblea di Dieburg nel considerare la lettura dell’«Offenbacher Abendblatt» come «objektiv [...] schwer sündhaft», dall’altro si rilevava però che nella gran parte dei casi i possessori del giornale denotassero «subjektiv eine unverschuldete oder wenigstens nicht schwer verschuldete Unwissenheit» circa la gravità della cosa¹⁹²; ai penitenti venuti in confessionale, allora, il clero avrebbe dovuto far comprendere lo sbaglio commesso servendosi dei mezzi della persuasione e dell’ammaestramento, senza ricorrere a una linea dura che invece di ricondurli all’ovile avrebbe potuto spingerli a tagliare ogni ponte con la Chiesa: «Semper minus malum persistendo ad vere magnum vitandum»¹⁹³. Quale corollario di tutto ciò, Becker si diceva dunque convinto di come la via

¹⁸⁸ DDAMz, *Generalia*, V, XVII.4, *Seelsorgliche Behandlung der Leser des Offenbacher Abendblattes*. Lettera in data 16 febbraio 1910 da Lämmerspiel.

¹⁸⁹ *Ibidem*.

¹⁹⁰ *Ibidem*.

¹⁹¹ Informazioni sul profilo di Becker (1857-1926), professore nel Seminario magontino dal 1892, *Regens* del medesimo dall’aprile 1904 e *Domkapitular* dal 1907, sono reperibili in *Augustinerstraße 34. 175 Jahre Bischöfliches Priesterseminar Mainz*, Eltville am Rhein, Walter’s Druckerei, 1980, p. 268.

¹⁹² DDAMz, *Generalia*, V, XVII.4, *Seelsorgliche Behandlung der Leser des Offenbacher Abendblattes*. Rescritto in data 24 febbraio 1910 da Mainz.

¹⁹³ *Ibidem*.

indicata dal clero del *Wahlkreis* Offenbach-Dieburg non fosse l'unica possibile, mostrando di condividere al fondo le preoccupazioni del parroco Booß; sempre il *Domkapitular*, però, faceva presente che la scelta dell'atteggiamento da assumere in confessionale restava «Sache des Beichtvaters» variabile a seconda dei singoli casi¹⁹⁴: le considerazioni da lui espresse a nome dell'Ordinariato non erano vincolanti, né quest'ultimo avrebbe potuto emanare norme stringenti di portata universale come richiestogli in passato.

La comunicazione di Becker fu discussa a Seligenstadt in una nuova assemblea dei parroci, organizzata dopo la metà di aprile. Ancora una volta il possesso e la lettura dell'«Offenbacher Abendblatt» furono riconosciuti come *occasio proxima peccandi*: a essere in pericolo sarebbero state non solo la fede e la morale dei lettori, ma anche quelle delle loro famiglie e più in generale delle loro comunità. Muovendosi dunque dalle osservazioni inviate dal *Domkapitular* di Mainz, il clero fu pressoché unanime nell'affermare che ormai non poteva più supporre una «ignorantia invincibilis et inculpabilis» nei penitenti¹⁹⁵, e che di conseguenza i confessori avevano il *dovere* di chiedere espressamente della lettura del giornale socialdemocratico: in pratica, cioè, si optò per discostarsi dalle indicazioni date dal *Bischöfliches Ordinariat*. Questa decisione fu presa nella certezza di fare il bene delle anime e di adempiere nel modo più opportuno alle responsabilità della *Seelsorge*, ma anche per un'altro motivo, ossia «um den Wölfen die Schafskleider abzureißen, die gerade mit ihrem bisschen Kirchengen und Osternhalten den Schein erwecken und verbreiten woll[t]en, dass man waschechter Sozialdemokrat und guter Katholik zugleich sein k[o]nn[t]e»¹⁹⁶. Fra i motivi alla base delle scelte dei parroci della circoscrizione di Offenbach-Dieburg, insomma, vi fu pure la volontà di rendere manifesto ai fedeli che non potevano esservi sovrapposizioni tra identità cattolica e identità socialista: lo stare a cavallo fra i due *Milieus* non doveva apparire come una scelta contemplabile.

La questione pastorale legata alla lettura dell'«Offenbacher Abendblatt» non si concluse nell'aprile 1910, ma i documenti disponibili consentono di avere solo un quadro molto parziale di quanto avvenne in seguito. Sappiamo che nel marzo 1911 il clero tornò a domandare al Vescovo un atto magisteriale contro il periodico socialdemocratico e più in generale contro tutta la «schlechte Presse»¹⁹⁷, segno che i problemi non erano risolti. Kirstein rispose di non reputarlo opportuno, e tuttavia sembrò andare incontro al desiderio dei parroci con la Pastorale dell'anno seguente: benché non dedicata interamente al tema della lotta alla “cattiva stampa” e priva di rimandi espliciti all'«Offenbacher Abendblatt», questa infatti avrebbe contenuto vari richiami al dovere dei fedeli di evitare ogni forma di «glaubensfeindlich[e] Lektüre»¹⁹⁸ e di accordare una preferenza esclusiva alla stampa cattolica.

¹⁹⁴ *Ibidem*.

¹⁹⁵ DDAMz, *Generalia*, Z, I, *Zeitungen*, fasc. 13 (*Offenbacher Abendblatt*). Relazione in data 25 aprile 1910, inviata a Mainz dal Decano di Dieburg Kemmerer.

¹⁹⁶ *Ibidem*.

¹⁹⁷ *Ibi*, relazione inviata da Dieburg in data 15 marzo 1911, a firma del Decano Kemmerer.

¹⁹⁸ *Hirtenbrief des Hochwürdigsten Herrn Georg Heinrich, Bischof des Heiligen Stuhles von Mainz für die heilige Fastenzeit 1912 nebst Fastenverordnung*, cit., p. 6.

3. Esequie e identità

All'incirca negli stessi anni in cui furono protagonisti della vicenda appena descritta, i sacerdoti del *Wahlkreis* Offenbach-Dieburg dovettero fare i conti anche con un altro problema pastorale legato all'esistenza di cattolici militanti nella SPD e/o nelle sue organizzazioni. Nel 1905, il Presidente degli *Arbeitervereine* socialdemocratici di Groß-Zimmern scrisse al Decano di Dieburg per denunciare il comportamento di alcuni sacerdoti, colpevoli a suo dire di aver negato le esequie di rito cattolico (*kirchliches Begräbnis*) a quegli operai che i compagni avrebbero voluto onorare «durch Niederlegen von Kränzen mit roter Schleife»¹⁹⁹, ossia con l'esposizione di simboli che rimandavano inequivocabilmente all'appartenenza socialista. L'autore della lettera faceva presente come la condotta religiosa dei defunti non avesse offerto particolari pretesti per negar loro la sepoltura cattolica²⁰⁰, e come d'altra parte non si potesse stigmatizzarli per aver scelto di aderire a dei sodalizi della SPD: ciò in origine era dipeso dal bisogno, poiché «ohne Organisation k[onnte] fast kein Arbeiter mehr existieren»²⁰¹. Al Decano, dunque, si domandava se in futuro il clero locale avrebbe dato il proprio placet alla sepoltura dei soci delle associazioni operaie *nonostante* la presenza di emblemi “rossi”, o se invece esso avrebbe continuato a mostrarsi pervicacemente contrario.

Il fatto che dei militanti sotto bandiera socialdemocratica fossero interessati alle esequie di rito cattolico non deve sorprendere, specie dopo quanto detto all'inizio di questo capitolo: di solito, infatti, anche i socialisti più indifferenti verso la Chiesa e la religione si guardavano bene dal rinunciare ai riti tradizionali che da secoli scandivano la vita delle comunità (i cosiddetti *Kasualien*); nel caso specifico della sepoltura, poi, capitava spesso che anche di fronte a una dichiarata opposizione del defunto al rito religioso fossero la moglie e i parenti a scegliere di rivolgersi ugualmente al sacerdote²⁰². La documentazione disponibile non permette

¹⁹⁹ DDAMZ, *Generalia*, V, XVII.6, *Kirchliches Begräbnis von Mitgliedern verbotener Vereine*. Lettera del 17 settembre 1905 redatta dal muratore Philipp Herbert, Presidente dei “Vereinigten Arbeitervereine von Groß-Zimmern”.

²⁰⁰ I questionari delle Visite Pastorali rivelano come il rifiuto a dar luogo alle esequie di rito cattolico non fosse così inusuale nelle località della Diocesi di Mainz, e il motivo, ovviamente, riguardava quasi sempre il profilo religioso del defunto e la sua situazione al cospetto delle norme della Chiesa: la lontananza reiterata dalla vita della parrocchia e dalla frequenza ai Sacramenti, la scelta di sposarsi solo con rito civile, di contrarre un matrimonio misto senza dispensa o di allevare una prole acattolica, erano tutte ragioni che di solito portavano i sacerdoti a non ammettere il feretro in chiesa; lo stesso avveniva in caso di suicidio o di fronte alla volontà del defunto di essere cremato (a Mainz aprì un crematorio pubblico nel 1903, e già l'anno seguente il *Bischöfliches Ordinariat* emanò un decreto volto a condannare la cremazione: cfr. «Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Mainz», 14 settembre 1904, n. 67 [*Die Leichenverbrennung*]).

²⁰¹ DDAMZ, *Generalia*, V, XVII.6, *Kirchliches Begräbnis von Mitgliedern verbotener Vereine*. Lettera del 17 settembre citata in precedenza.

²⁰² Questo fenomeno è stato notato pure da Sebastian Prüfer nel suo studio sulla Socialdemocrazia ante 1890 (cfr. *Sozialismus statt Religion*, cit., pp. 322-324). Sempre Prüfer ha messo in evidenza come fra i militanti socialisti si sia tradizionalmente registrato un certo favore verso la cremazione (la prima cremazione legale in Germania risalirebbe al 1878), così come per il cosiddetto *sozialistisches Begräbnis*, una forma di rituale civile alternativo alla funzione religiosa: quest'ultimo, ad ogni modo, rimase sempre «mehr Programm als gelebte Realität» (*ibi*, p. 324). Ancora nel 1905, non a caso, il congresso nazionale della SPD avrebbe lamentato come molti

di conoscere cosa accadde nella località di Groß-Zimmern dopo la lettera inviata al Decano di Dieburg: ciò che si sa, però, è che nel settembre 1908 la questione delle esequie con emblemi socialisti riguardava ormai anche il clero della zona di Offenbach, che tramite il Decano Adam Faßbender arrivò a domandare all'Ordinariato di Mainz «politische Demonstrationen (sozialistische Fahnen, Kränze usw.) bei den kirchlichen Begräbnissen zu verbieten»²⁰³. Se una tale richiesta sembrava non lasciar dubbi sul punto di vista dei parroci del Decanato di Offenbach, il prosieguo della discussione nei mesi successivi avrebbe portato tuttavia al definirsi di due orientamenti contrapposti: da un lato quanti consideravano «die Beteiligung der Sozialisten bei den Begräbnissen mit roter Fahne u.[nd] roter Kränzen» come un'esplicita manifestazione antireligiosa²⁰⁴, e dunque erano dell'avviso che occorresse negare la presenza del sacerdote a tali funerali; dall'altro, invece, i parroci che sposando il punto di vista prevalente nelle loro comunità vedevano la presenza di simboli socialisti accanto al feretro solo come «Ausdruck der Zugehörigkeit zu einer politischen Partei»²⁰⁵ e che quindi, anche per evitare spiacevoli reazioni o il sorgere di turbolenze, avrebbero preferito acconsentire comunque alle esequie di rito cattolico. Nell'aprile 1909 Faßbender comunicò questa divergenza di vedute al *Bischöfliches Ordinariat*, affermando che per il momento i singoli parroci sarebbero stati liberi di agire nel modo da loro ritenuto più opportuno.

Poiché il problema della sepoltura dei cattolici militanti nella SPD e/o aderenti alle sue associazioni non interessava soltanto la zona di Offenbach, la discussione arrivò inevitabilmente ad allargarsi: in tal senso, nel giugno 1909 Dieburg fu scelta come sede per ospitare un'assemblea aperta a tutto il clero del *Wahlkreis* Offenbach-Dieburg. Nel riportare all'Ordinariato i contenuti e le decisioni di tale incontro, i parroci affermarono che se gli affiliati alla Socialdemocrazia sembravano dare una particolare importanza ai funerali religiosi dei loro compagni, al contempo rivendicando tenacemente «das Recht bei dieser kirchlichen Handlung die Insignien der ungläubigen Sozialdemokratie mittragen und ihre ungläubigen Reden [...] halten zu dürfen»²⁰⁶, ciò dipendeva in primo luogo da ragioni “tattiche” che afferivano alle logiche della propaganda di partito:

Dadurch führen die schlaunen sozialdemokratischen Betrüger sowohl ihre Anhänger, die noch nicht ganz mit Christus gebrochen, wie auch die lauen und leichtsinnigen Genossen, die den roten Organisationen noch nicht beigetreten sind, irre, sodass dieselben wännen: Man könne gleichzeitig Christ und Sozialdemokrat sein²⁰⁷.

Genossen cattolici persistessero nell'uniformarsi ai riti della loro Chiesa (cfr. «Mainzer Journal», 6 gennaio 1905, *Die Religionsfeindlichkeit der Sozialdemokratie*).

²⁰³ DDAMz, *Generalia*, V, XVII.6, *Kirchliches Begräbnis von Mitgliedern verbotener Vereine*. Relazione del 14 settembre 1908. Adam Faßbender (1839-1921), consacrato sacerdote da Ketteler nel 1864, era parroco di Bieber dal 1873 e Decano del Decanato di Offenbach dal 1899: cfr. H.J. Braun et al. (a cura di), *Necrologium Moguntinum (1802/03-2009)*, cit., p. 165.

²⁰⁴ *Ibi*, relazione di Faßbender inviata a Mainz in data 7 aprile 1909.

²⁰⁵ *Ibidem*.

²⁰⁶ *Ibi*, relazione a nome dei parroci dei Decanati di Offenbach, Dieburg e Seligenstadt in data 14 giugno 1909.

²⁰⁷ *Ibidem*.

In sostanza, l'assemblea si diceva convinta che le richieste socialdemocratiche celassero la volontà di mostrare pubblicamente che *Milieu* cattolico e *Milieu* socialista potevano sovrapporsi. La maggior parte dei parroci riuniti a Dieburg propendeva di conseguenza per adottare una pratica particolare, quella della *stille Einsegnung* – da alcuni già utilizzata in passato²⁰⁸ – nei casi in cui era presumibile attendersi una dimostrazione politica durante le esequie: i sacerdoti si sarebbero limitati a benedire la salma del defunto nella sua casa, per poi «nicht gemeinschaftlich mit der roten Partei die Leiche zu geleiten, sondern zur Kirche zurückzukehren, um dort für den Entschlafenen zu beten»²⁰⁹. In questo modo essi non avrebbero corso il rischio di camminare all'ombra della bandiera rossa, sgombrando il campo da ogni equivoco circa la possibilità di essere buoni cattolici e al contempo militare nei ranghi della SPD. Al pari che nei mesi precedenti, tuttavia, alcuni esponenti del corpo ecclesiastico mostrarono di avere un'opinione discordante da quella della maggioranza: c'era chi si riduceva a non approvare il metodo della *stille Einsegnung*, e chi invece era ancora orientato ad ammettere i funerali religiosi per i cattolici accompagnati al cimitero con emblemi socialisti. Fra il giugno e il luglio del 1909, le voci non allineate all'interno del clero del singolo Decanato di Offenbach chiarirono la propria posizione direttamente all'Ordinariato di Mainz: si trattava del parroco di Obertshausen Eich e di quello di Lämmerspiel Booß – entrambi già incontrati in precedenza –, così come del parroco di Mühlheim Johannes Dickerscheid²¹⁰.

Eich affermava di non aver mai acconsentito a presenziare alle esequie «beim Erscheinen der roten Fahne und des roten Kranzes»²¹¹, a lungo limitandosi alla semplice benedizione in casa del defunto: il suo comportamento era stato dettato principalmente dalla volontà di non scandalizzare i buoni cattolici, che vedendo i socialisti sepolti con il rito religioso avrebbero potuto perdere la propria fiducia nella Chiesa; ormai, tuttavia, egli era arrivato a ritenere la formula della *stille Einsegnung* come non più praticabile, giacché foriera di disordini «wenn der Geistliche nach Einsegnung der Leiche durch die Reihen der Genossen weggehen muss»²¹²: a parer suo, dunque, sarebbe stato meglio che i sacerdoti si fossero astenuti del tutto dal contatto con i militanti socialdemocratici, non prestandosi ad alcun genere d'intervento. Anche Konrad Booß si diceva contrario alla *stille Einsegnung*, e di conseguenza pregava l'Ordinariato di Mainz di non approvare tale prassi, da lui considerata come «entscheidende Vorstufe im Kampfe um das rein weltliche Begräbnis»²¹³: limitandosi alla sola benedizione domestica, infatti, i parroci avrebbero finito col lasciare alla Socialdemocrazia il controllo dello spazio

²⁰⁸ «Einmal still begraben» si legge ad esempio nel questionario compilato a Groß-Steinheim (Decanato di Seligenstadt) per la Visita del 1907: cfr. DDAMz, *Pfarrakten Groß-Steinheim*, n. 1, *kanonische Visitation 1907*.

²⁰⁹ DDAMz, *Generalia*, V, XVII.6, *Kirchliches Begräbnis von Mitgliedern verbotener Vereine*. Relazione del 14 giugno citata in precedenza.

²¹⁰ Dickerscheid (1865-1929), sacerdote dal 1892, fu parroco di Mühlheim dal 1899 all'ottobre 1910 (cfr. H.J. Braun et al. [a cura di], *Necrologium Moguntinum [1802/03-2009]*, cit., p. 166).

²¹¹ DDAMz, *Generalia*, V, XVII.6, *Kirchliches Begräbnis von Mitgliedern verbotener Vereine*. Relazione del parroco Eich da Obertshausen, in data 24 giugno 1909.

²¹² *Ibidem*.

²¹³ *Ibi*, relazione di Booß da Lämmerspiel, in data 15 luglio 1909.

sacro del cimitero, abdicando da quella che era una funzione chiave del ministero sacerdotale; in aggiunta a questo, poi, vi sarebbero state altre due conseguenze deleterie per la causa cattolica: se spesso i militanti socialisti abiuravano la propria fede politica in punto di morte «im Hinblick auf das kirchliche feierliche Begräbnis»²¹⁴, con la sanzione della *stille Begräbnis* questo incentivo sarebbe irrimediabilmente venuto meno; l'avallo dell'autorità ecclesiastica alla semplice benedizione privata, infine, avrebbe rischiato di veicolare ai fedeli un messaggio molto pericoloso:

Dieselben würden dann erst recht meinen, man könne guter Christ und Sozialdemokrat sein, denn sie würden christliche und sozialdemokratische Gebräuche schön nacheinander sehen, "hier segnet die Kirche ein, dort begräbt mit Pomp die Sozialdemokratie"²¹⁵.

Ribaltando quella che era stata la convinzione prevalente a Dieburg, Boob associava proprio alla *stille Einsegnung* il pericolo che sorgessero equivoci sulla compatibilità fra socialismo e cattolicesimo, e si dichiarava dunque a favore di una sorta di tutto o niente: o il rito cattolico nella sua interezza, o, qualora fossero mancate le condizioni per ammetterlo, l'assenza totale del sacerdote dalle stanze del defunto e dal cimitero; l'ultima parola spettava comunque al *Bischöfliches Ordinariat*, da cui si attendeva una parola chiara sulla strategia da adottare. Da parte sua, invece, il parroco Johannes Dickerscheid comunicava a Mainz di essere solito accompagnare il feretro anche quando si aveva uno sfoggio di simboli della militanza socialista: «In Mühlheim – sosteneva – hat das Mittragen dieser Embleme nicht einen ausgesprochen parteipolitischen oder antireligiösen Charakter, sondern weist hin auf die Zugehörigkeit zum s.[o] g.[enannten] sozialdemokratischen Arbeiter-Unterstützungsvereins»²¹⁶. La ragione principale alla base della sua condotta era però un'altra, ossia evitare di dar luogo ad agitazioni e proteste che avrebbero potuto sfociare anche in apostasia dalla religione cattolica: ciò che lo muoveva, insomma, era la logica del male minore. Di fronte a un contesto ambientale che riteneva complicato da gestire, il parroco di Mühlheim affermava di voler continuare a concedere le esequie religiose ai socialisti, ma si diceva pure pronto ad accogliere eventuali istruzioni di senso contrario da parte del *Bischöfliches Ordinariat*, che di fatto lo avrebbero esonerato dalla responsabilità delle conseguenze del proprio agire²¹⁷.

I successivi sviluppi di questa vicenda – che, è bene ricordarlo, fu in parte coeva al dibattito relativo alla lettura dell'«Offenbacher Abendblatt» – appaiono piuttosto confusi, soprattutto per il carattere frammentario della documentazione reperibile. Ciò che può dirsi con una certa sicurezza è che l'Ordinariato non si decise subito a intervenire sulla questione e che quest'ultima dovette scivolare per alcuni anni in secondo piano, tornando a farsi acuta solo nel gennaio 1913. All'epoca, infatti, il parroco Eich si risolse a non accompagnare in camposanto due militanti socialisti

²¹⁴ *Ibidem.*

²¹⁵ *Ibidem.*

²¹⁶ *Ibi*, relazione di Dickerscheid da Mühlheim, in data 28 giugno 1909.

²¹⁷ «Dann wird der unterzeichnete Pfarrer diesen Anordnungen *strictissime* nachkommen, und das umso bereitwilliger, als ihm die Verantwortung für die Folgen damit abgenommen ist» (*ibidem*).

vista l'intenzione dei loro compagni di dar luogo a dimostrazioni di partito, malgrado che le famiglie dei defunti si fossero dichiarate contrarie a tale eventualità e avessero espressamente richiesto la presenza del sacerdote²¹⁸. Queste vicissitudini esacerbarono gli animi e fecero precipitare Obertshausen nello scompiglio, finendo per essere discusse non solo sulla stampa locale ma anche nelle Camere del *Landtag* di Darmstadt²¹⁹. Nel mese di maggio sarebbe stato il nuovo parroco Knietsch (succeduto in aprile a Eich) a ritornare sull'accaduto: rivolgendosi all'Ordinariato, egli fece presente come la comunità a lui affidata risentisse ancora degli effetti delle agitazioni d'inizio anno²²⁰, e soprattutto espresse la propria preoccupazione circa la possibilità che si verificassero ulteriori «Begräbnisangelegenheiten»²²¹. Nel caso in cui un altro cattolico militante nella SPD avesse richiesto i funerali religiosi, infatti, Knietsch dava per scontato l'insorgere di problemi: rifiutandosi di accompagnare il feretro al cimitero, egli avrebbe generato risentimenti e proteste da parte dei parenti e dei compagni di partito, mentre d'altra parte il suo acconsentire avrebbe significato «eine Änderung in der Praxis und es k[onnte] in Konflikt kommen mit den kirchlich gesinnten Katholiken»²²². Di nuovo, quindi, era al *Bischöfliches Ordinariat* che si chiedeva di fornire indicazioni precise sul comportamento da adottare.

Proprio una minuta redatta in risposta alla lettera del parroco di Obertshausen – impossibile saperne l'autore – costituisce l'unica testimonianza di cui si dispone per far luce sul punto di vista di Mainz, dunque converrà riportarla per intero:

1. Bez.[üglich] der Begräbnisse ist festzuhalten, dass die Beerdigung, wenn der Geistliche begleitet, ein Gottesdienstlicher Akt ist. Es ist deshalb jeder störender Eingriff in diesen Akt durch die sozialdemokratische Beteiligung entschieden zurückzuweisen, dahin gehört das Tragen der Fahne, des Kranzes mit der roten Schleife vor der Leiche, wodurch dieses Tragen den Charakter einer offiziellen Feierlichkeit erhält. Ferner das Singen u.[nd] Redehalten vor Beendigung der kirch.[lichen] Einsegnung.

2. Das Mitgehen von Sozialdemokraten – auch mit ihren Abzeichen, selbst Fahne u.[nd] Kranz bei den Leidtragenden – wird kaum verhindert werden können. Es greift auch an sich nicht störend in die gottesdienstliche Funktion ein.

3. Ob Singen u.[nd] Redehalten am Grabe nach Weggang des Geistlichen mit Erfolg verhindert werden kann, erscheint sehr zweifelhaft. Die Verweigerung des Begräbnisses bei gutem Willen der Angehörigen in den Fällen 2 u.[nd] 3 ist nicht zu billigen. Im Fall 1, wird der Geistliche, wenn man ihm trotz, die Begleitung verweigern²²³.

²¹⁸ Si trattò di due episodi distinti, avvenuti uno a poca distanza dall'altro e sicuramente prima del 25 gennaio 1913: a questa data, infatti, Eich scrisse all'Ordinariato per domandare se esistesse una qualche forma di protezione legale per i parenti la cui volontà era calpestata dai militanti della SPD. La risposta di Mainz giunse un mese più tardi: la legge non poteva vietare l'intervento dei socialisti alle esequie, salvo che nel caso in cui questi si rendessero responsabili di disordini (la lettera contenente tale risposta, in data 27 febbraio 1913, è finita forse per errore in DDAMz, *Generalia*, V, XVII.4, *Seelsorgliche Behandlung der Leser des Offenbacher Abendblattes*).

²¹⁹ In merito tornerò alla fine del presente capitolo.

²²⁰ Knietsch affermava infatti «dass die Gemeinde Obertshausen durch die Angelegenheiten in folgenschwere Aufregungen geraten [war], die [...] nicht verschwunden [waren]» (DDAMz, *Generalia*, V, XVII.6, *Kirchliches Begräbnis von Mitgliedern verbotener Vereine*. Lettera di Knietsch da Obertshausen, in data 7 maggio 1913).

²²¹ *Ibidem*.

²²² *Ibidem*.

²²³ *Ibidem*. Minuta redatta sul bordo della lettera inviata da Knietsch.

L'Ordinariato, in pratica, affermava che la sepoltura di rito cattolico era da negarsi solo in quei casi in cui ad essa si fosse sovrapposta una palese dimostrazione politica da parte della Socialdemocrazia, con l'esposizione di simboli e con altre modalità che rischiavano di far apparire la funzione sacra come un atto ufficiale del partito: qualora invece i militanti della SPD non avessero disturbato il sacerdote nell'adempimento del suo ministero, la loro partecipazione avrebbe potuto essere tollerata, al pari del tenersi di canti e discorsi socialisti in cimitero una volta terminate le esequie. Il divieto rivelava insomma cautela e moderazione, non andando a colpire la presenza socialdemocratica in sé, ma solo il suo interferire nell'atto liturgico. Pur non affrontando la questione della *stille Einsegnung*, le considerazioni dell'Ordinariato parevano abbracciare il punto di vista espresso negli anni precedenti dalla maggioranza del clero del *Wahlkreis Offenbach-Dieburg*, facendo propria, al fondo, una necessità avvertita come fondamentale dai parroci: non lasciare spazio all'idea che la Chiesa potesse acconsentire alla militanza dei propri figli nelle fila della Socialdemocrazia, non veicolare un messaggio errato alle comunità mostrando che croce e bandiera rossa procedevano assieme attorno al feretro, che i canti della liturgia si mescolavano a quelli della SPD. Se poteva usarsi indulgenza nei confronti di coloro che, pur travati dai principi del socialismo, si erano però decisi a far ritorno all'ovile e a richiedere per sé le esequie religiose, tuttavia lo svolgersi pubblico del rito doveva contribuire a chiarire che non era ammessa in alcun modo la possibilità di essere buoni cattolici e socialisti.

Non sappiamo se la minuta del maggio 1913 sia poi arrivata a tradursi in un atto ufficiale del *Bischöfliches Ordinariat*²²⁴: al di là di questo, comunque, ciò che emerge palesemente dall'intera vicenda delle sepolture è come i parroci abbiano patito l'esistenza di un certo vuoto normativo – manifesto anche nel caso concernente la lettura dell'«*Offenbacher Abendblatt*» – che con ogni probabilità non riguardava la sola Diocesi di Mainz. La Conferenza dei Vescovi tedeschi fissata per l'agosto 1914, infatti, aveva in programma (ed era la prima volta) una discussione sulla «*Beteiligung sozialdemokratischer Vereine mit Abzeichen an kirchlichen Beerdigungen*», ma l'incontro non ebbe mai luogo a causa dell'inizio del conflitto europeo²²⁵: perché gli Ordinari di Germania facessero i conti con il problema rappresentato dai cattolici-socialisti, peraltro senza limitarsi a un singolo aspetto ma affrontandolo in maniera complessiva, si sarebbe dovuto attendere quindi fino ai primi anni del dopoguerra.

²²⁴ Il «*Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Mainz*» non contiene nulla al riguardo, né si hanno informazioni dalla documentazione d'archivio.

²²⁵ E. Gatz (a cura di), *Akten der Fuldaer Bischofskonferenz*, vol. III, cit., p. 228. La conferenza avrebbe dovuto tenersi a Köln. Viene da chiedersi, a questo punto, se le vicende occorse nella Diocesi magontina non abbiano avuto un qualche peso nel determinare l'inserimento della questione fra i punti all'ordine del giorno.

4. Uno sguardo sul futuro

La *Novemberrevolution* del 1918 costituì un autentico shock per la Chiesa Cattolica tedesca²²⁶: dopo la disfatta bellica e la caduta dell'Imperatore, la Socialdemocrazia si ritrovò in pratica a governare da sola fino al nuovo anno, quindi nel gennaio 1919 risultò essere il partito più votato alle elezioni per la *Nationalversammlung* incaricata di redigere una nuova Costituzione²²⁷. Al termine della guerra, insomma, la SPD era l'attore fondamentale del quadro politico tedesco. Fin dai primi mesi di pace, in tutti i vecchi Stati monarchici – ora sostituiti da regimi repubblicani – furono all'ordine del giorno temi quali la libertà di religione e di coscienza, la completa separazione fra Stato e Chiesa e la scuola laica: l'antico spettro del socialismo al potere sembrò esser divenuto realtà – e certo la coeva situazione in Russia alimentava le paure e le preoccupazioni in questo senso –, con parroci e Vescovi che al contempo dovevano constatare come il numero dei battezzati che sceglievano di militare all'ombra della bandiera rossa o di simpatizzare per essa crescesse di giorno in giorno. Il pericolo per la Germania cattolica appariva più grave che mai: a segnalare proprio «der furchtbare Ernst der Stunde» fu, poco prima del voto per la Costituente, una Pastorale collettiva promulgata dagli Ordinari della *Niederrheinische Kirchenprovinz*²²⁸, la quale non esitò a tuonare contro i cattolici che avevano abbracciato la causa del socialismo o che erano intenzionati a farlo²²⁹.

Anche il territorio della Diocesi di Mainz divenne teatro degli sviluppi rivoluzionari: il 9 novembre 1918 fu decretata la fine del Granducato di Hessen-Darmstadt ed eretta al suo posto una Repubblica socialista, il cui governo provvisorio fu affidato inizialmente a Carl Ulrich, leader storico della Socialdemocrazia di Offenbach²³⁰; nel gennaio seguente si tennero quindi le elezioni per il nuovo *Landtag*, che diedero alla SPD il 44% dei seggi²³¹. Per parte

²²⁶ A esprimersi in questi termini, fra gli altri, è stato R. Morsey, *Die deutsche Zentrumspartei 1917-1923*, Düsseldorf, Droste Verlag, 1966, p. 79. Sulle vicende occorse in Germania fra 1918 e 1919 si veda G.A. Ritter, S. Miller, *Die deutsche Revolution 1918-1919 – Dokumente*, Hamburg, Hoffmann und Campe, 1975 (2° ed).

²²⁷ L'Assemblea Costituente si sarebbe riunita per la prima volta il 6 febbraio: a presiederla fu chiamato inizialmente Eduard David, il leader della Socialdemocrazia assiana a cavallo fra Otto e Novecento. Com'è noto, la SPD non ottenne la maggioranza assoluta dei seggi, e per governare dovette coalizzarsi con liberali e cattolici: se il *Zentrum* si mostrò disponibile in tal senso, fu sostanzialmente per il suo intuire la possibilità di mitigare i provvedimenti più radicali presentati dai socialisti in Parlamento. Per le vicende di questa insolita collaborazione rimando al fondamentale studio di S. Ummenhofer, *Wie Feuer und Wasser? Katholizismus und Sozialdemokratie in der Weimarer Republik*, più volte citato in precedenza.

²²⁸ *Hirtenwort der Bischöfe der niederrheinischen Kirchenprovinz* (8 gennaio 1919), riportata in H. Hürten (a cura di), *Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche (1818-1945)*, vol. I 1918-1925, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2007, p. 47. Gli Ordinari in questione erano quelli di Köln, Trier, Paderborn, Osnabrück, Münster e Hildesheim.

²²⁹ «Man kann nicht überzeugter Anhänger des Sozialismus und gleichzeitig ein aufrichtiger katholischer Christ sein. Entweder – oder. Der Widerspruch und Kampf des Sozialismus gegen Christentum und Kirche ist unversöhnlich» (*ibidem*). È evidente che la Lettera avesse l'implicita finalità di dissuadere i cattolici dal votare SPD alle incombenti elezioni nazionali.

²³⁰ Cfr. K.E. Demandt, *Hessen*, cit., p. 497.

²³¹ Nello specifico, alla Socialdemocrazia andarono 31 seggi su 70 contro i 13 del *Zentrum* e dei democratici (cfr. K. Weitzel, *Konfessionelle Parteien in Rheinhessen 1862-1933*, cit., p. 172). Le

sua, il Vescovo Kirstein non nascose la propria preoccupazione per quanto stava accadendo: nella Pastorale del febbraio 1919 evidenziò anzi «die außerordentlich schwierigen und verwirrten Verhältnisse in unserem Vaterlande und die großen Gefahren, die den Einrichtungen und Rechten der Kirche in Deutschland droh[t]en»²³², quando solo pochi giorni prima non aveva potuto esimersi dal segnalare a Roma come molti cattolici – «praesertim adhaerentes socialismo» – si fossero risolti a votare per la Socialdemocrazia alle ultime elezioni nazionali²³³. Pure il clero diocesano dovette rendersi conto della straordinarietà della situazione, che ripropose con inedita urgenza il vecchio problema della cura pastorale di quei *Pfarrkinder* che a vario livello avevano scelto di sostenere la causa del socialismo. All'inizio di febbraio, il parroco di Klein-Krotzenburg Hermann Moser²³⁴ tenne un intervento dal titolo *Kann ein Katholik Sozialdemokrat sein?* alla Conferenza dei sacerdoti del Decanato di Seligenstadt: dopo aver scrupolosamente rilevato «d[ie] Gegenüberstellung der sozialistischen Grundsätzen und der Lehre der Kirche»²³⁵ e aver quindi escluso che un cattolico potesse in buona fede appoggiare o addirittura aderire alla Socialdemocrazia, Moser si soffermò sulle modalità concrete con cui combattere il partito nell'ambito della *Seelsorge* e su come dissuadere i credenti dal votarlo e/o dal militarvi. Il parroco parlò della possibilità di ricorrere all'esclusione dai Sacramenti per i cattolici noti come agitatori socialdemocratici, e dell'opportunità di evidenziare il carattere di «Irrlehre»²³⁶ del socialismo nel catechismo scolastico, in quello parrocchiale e nelle prediche tenute in chiesa: tutto ciò, ad ogni modo, gli appariva subordinato all'urgenza di ottenere «ein allgemeines bischöfliches Hirtenschreiben für das ganze deutsche Sprachgebiet»²³⁷, che al riguardo contenesse chiare disposizioni magisteriali. Al pari che in passato, insomma, il clero avvertiva il bisogno d'indicazioni dall'alto, indicazioni dalla portata più ampia possibile per far sì che la Chiesa mostrasse un unico volto a quei credenti che erano stati irretiti dalla propaganda socialdemocratica.

I contenuti della relazione di Moser furono ben presto comunicati al *Bischöfliches Ordinariat*, che in proposito decise di scrivere al Decano del Decanato di Seligenstadt attorno alla metà di marzo. Sulla Pastorale ventilata dal parroco, Mainz si limitò a dire che sarebbe stata la Conferenza dei Vescovi a dover

elezioni ebbero luogo il 26 gennaio: come primo Presidente del nuovo *Volksstaat Hessen* fu scelto ancora una volta Ulrich.

²³² *Hirtenbrief des Hochwürdigsten Herrn Georg Heinrich, Bischof des Heiligen Stuhles von Mainz für die heilige Fastenzeit 1919 nebst Fastenverordnung*, Mainz, Bischöfliche Kanzlei, 1919, p. 7. La Lettera era in data 4 febbraio.

²³³ ASV, Congregazione Concistoriale, *Relationes Dioecesium*, 516. Relazione datata 25 gennaio 1919. Il voto per la *Nationalversammlung*, come rilevato in precedenza, si era tenuto il 19 gennaio.

²³⁴ Consacrato da Kirstein nel 1904, Moser era stato nominato parroco di Klein-Krotzenburg (nota meta di pellegrinaggi a pochi chilometri da Hanau e da Seligenstadt) nell'aprile del 1913: vi sarebbe rimasto fino al 1932 (cfr. H.J. Braun et al. [a cura di], *Necrologium Moguntinum [1802/03-2009]*, cit., pp. 479-480).

²³⁵ DDAMz, *Generalia*, V, XVII.1, *Seelsorgliche Behandlung der Mitglieder verbotener Vereine*, "Referat über *Kann ein Katholik Sozialdemokrat sein?*", erstattet auf der Konferenz des Dekanats Seligenstadt in Klein-Auheim am 3. Februar 1919", inviata all'Ordinariato di Mainz in data 9 febbraio.

²³⁶ *Ibidem*.

²³⁷ *Ibidem*.

prendere l'iniziativa, quindi si focalizzò soprattutto sul caso dei cattolici elettori della SPD, segno evidente di come fosse ancora vivo il ricordo del voto di gennaio: se da un lato si ammetteva che essi ormai erano in genere consapevoli dell'inconciliabilità teorica fra cattolicesimo e socialismo, dall'altro però era riconosciuto come molti operai apparissero sinceramente convinti «dass die wirtschaftlichen Forderungen der Sozialdemokratie durchgesetzt werden k[on]n[t]en, ohne dass gleichzeitig die katholische Kirche Schaden l[itt]»²³⁸, e che in questo senso dunque potesse parlarsi di una loro *bona fides* nel votare per la SPD. In generale, l'Ordinariato non si mostrava favorevole all'adozione di misure troppo severe nei confronti dei cattolici contagiati dal socialismo: se approvava la proposta di Moser di una «eingehende Belehrung in Schule, Predigt, Christenlehre»²³⁹, si opponeva tuttavia all'eventualità di una «öffentliche Kommunionverweigerung»²⁴⁰. Come già negli anni precedenti alla guerra, era la prudenza, l'intenzione di non esasperare gli animi e quindi la logica del *minus malum persistendo* ad avere un gran peso nel determinare l'atteggiamento di Mainz, facendo preferire la via dell'ammaestramento a quella dell'esclusione dei cattolici-socialisti dalla vita delle parrocchie, esclusione che si temeva potesse condurre non a un loro ravvedimento, bensì all'aperta apostasia. La volontà di salvaguardare il loro legame con la dimensione religiosa era poi accentuata dalla costatazione delle gravi difficoltà cui la Chiesa doveva far fronte nel convulso periodo postbellico:

Der Weg der Strenge wirkt in gläubigen Zeiten, ob er in der heutigen Zeit und bei der Verquickung von religiöser Frage mit wirtschaftlichen und politischen Fragen günstig wirkt, bezweifeln wir. [...] Der Weg der Strenge ist [...] die *ultima ratio* und kann mit Nutzen nur beschritten werden, wenn der Weg der Milde völlig versagt²⁴¹.

Queste considerazioni erano perfettamente in linea con quelle contenute in una nota che il *Bischöfliches Ordinariat* aveva indirizzato a tutto il clero solo una settimana prima, e che era andata a occuparsi esplicitamente della questione «Sozialdemokratie und Seelsorge»²⁴², finendo così per rappresentare un qualcosa d'inedito per la Diocesi di Mainz. Tale nota ammetteva come la condotta da assumere verso i sostenitori del socialismo costituisse da molto tempo («von jeher»²⁴³) uno dei problemi più spinosi per l'attività pastorale dei sacerdoti: a creare dubbi e incertezze non era tanto la situazione «der zielbewussten Agitatoren und Führer», quanto quella «d[er] einfachen Mitläufer der sozialdemokratischen Partei»²⁴⁴, che a differenza dei primi erano in genere interessati a continuare la propria vita di cattolici all'interno della Chiesa. Esattamente come nella lettera di

²³⁸ *Ibi*, lettera con oggetto “Behandlung der Sozialdemokraten. Antwort auf Bericht des Dekans Keilmann”, in data 18 marzo 1919. La firma dell'autore non è riportata.

²³⁹ *Ibidem*.

²⁴⁰ *Ibidem*.

²⁴¹ *Ibidem*.

²⁴² *Beilage zum Kirchlichen Amtsblatt*, 1919, n. 4. Il documento, a firma del Vicario generale Franz Joseph Heinrich Selbst (1852-1919), reca la data 12 marzo.

²⁴³ *Ibidem*.

²⁴⁴ *Ibidem*.

pochi giorni più tardi, l'Ordinariato si diceva contrario a una linea di severità che non solo non prometteva il successo, ma anzi rischiava di provocare «größere Verbitterung und damit auch größere und tiefergehende Entfremdung von der Kirche»²⁴⁵: i parroci avrebbero dovuto ricorrere non a mezzi disciplinari, bensì a una capillare «Aufklärungsarbeit»²⁴⁶ finalizzata a far comprendere al gregge cattolico tutti i motivi per cui non era possibile avvicinarsi alla Socialdemocrazia, neppure se spinti da semplici motivazioni d'interesse economico e non, invece, da profonde convinzioni ideali²⁴⁷. Questo intervento del *Bischöfliches Ordinariat* rappresentò senza dubbio un salto di qualità rispetto al passato – se non altro per la sua portata generale –, e tuttavia non riuscì a placare completamente le ansie del clero, che nel contesto scaturito dalla Rivoluzione vedeva aumentare il numero dei casi su cui intervenire. Ancora verso la fine dell'anno, alcuni parroci scrissero all'Ordinariato per chiedere delucidazioni in merito a singoli aspetti della pastorale: quello di Mörlenbach, ad esempio, domandò come doveva comportarsi in confessionale e nell'amministrazione del Sacramento eucaristico con i cattolici iscritti al locale *Wahlverein* socialdemocratico, dal momento che nella nota di marzo non era riuscito a trovare «eine mein Gewissen befriedigende Antwort auf diese Fragen»²⁴⁸.

Nei primi mesi del 1919 non fu solo Mainz a intervenire sul problema della *Seelsorge* dei militanti o simpatizzanti della SPD: disposizioni al clero furono date anche nelle Diocesi di Freiburg e di Trier (marzo), in quella di Osnabrück (maggio) e prima ancora in quella di Breslau (gennaio). Proprio l'Arcivescovo di Breslau Adolf Bertram, nel dicembre 1920, avrebbe sottoposto agli altri Ordinari un questionario finalizzato a definire un punto di vista collettivo sulla condotta che i parroci avrebbero dovuto assumere con i cattolici-socialisti: fra i temi affrontati dai diversi quesiti vi erano pure il rifiuto dell'assoluzione in confessionale e la gestione delle esequie, nonché questioni dottrinali che concernevano la stessa militanza socialista²⁴⁹. Nella lettera che accompagnava il questionario, Bertram notava come

²⁴⁵ *Ibidem.*

²⁴⁶ *Ibidem.*

²⁴⁷ Fra le ragioni esposte nella nota che inducevano a consigliare la linea morbida vi era pure il confronto con la Chiesa protestante assiana: a detta dell'Ordinariato, infatti, l'atteggiamento dei pastori verso la Socialdemocrazia sarebbe stato ben diverso da quello dei sacerdoti cattolici, con i primi disposti a considerare i militanti socialisti di fede evangelica come tutti gli altri credenti (e dunque ad assisterli dal punto di vista spirituale) a patto che continuassero a far parte anche formalmente della *Landeskirche* e a pagare la specifica tassa derivante da tale appartenenza (*Kirchensteuer*). Il timore di Mainz, allora, era che l'adozione di una linea severa – magari con l'esclusione dai Sacramenti – potesse generare malumori non soltanto in sé e per sé, ma anche per il constatare appunto questa “liberalità” da parte protestante.

²⁴⁸ DDAMz, *Generalia*, V, XVII.1, *Seelsorgliche Behandlung der Mitglieder verbotener Vereine*. Lettera del parroco Feuerbach da Mörlenbach, in data 2 dicembre 1919. Il sacerdote faceva notare come gli iscritti al *Wahlverein* «woll[t]en, soweit sie Katholiken [waren], nach außen hin wohl alle auch noch als katholisch gelten», continuando quindi a frequentare con regolarità la chiesa e le sacre funzioni.

²⁴⁹ «Ist prinzipiell festzuhalten an der von der niederrheinischen Kirchenprovinz am 8. Januar 1919 gegebenen Verurteilung des Sozialismus [...] als scharfen Gegensatz zum katholischen Glaubensbekenntnis, zur katholischen Sittenlehre, zu den kirchlichen Interessen [...]? Bleibt daher festzuhalten, dass die Zugehörigkeit zu sozialistischen Parteien schwer sündhaft ist?» (*ibi*, “Aufgaben der Seelsorge gegenüber den sozialistischen Parteien”, 20 dicembre 1920). La dicitura “Parteien” si deve al fatto che all'epoca esistessero ormai anche la *Unabhängige*

sulla problematica esistessero ormai «zwei Richtungen»²⁵⁰, quella di coloro che propendevano per la severità e di chi invece avrebbe optato per una linea informata alla moderazione – l’Ordinariato di Mainz, come visto, era fra questi ultimi –: proprio il confronto e la sintesi delle diverse sensibilità dei Vescovi avrebbe condotto alla redazione di un documento finale, approvato dalla Conferenza di Fulda nell’agosto 1921. I *Winke betreffend Aufgaben der Seelsorger gegenüber glaubensfeindlichen Vereinigungen* erano concepiti come una sorta di vademecum che doveva servire al clero per orientarsi nella pastorale quotidiana: in essi, gli Ordinari vietavano ai cattolici di aver parte ai sodalizi socialdemocratici (incluse le *freie Gewerkschaften*) e di appoggiare in qualunque modo la SPD, ammettendo esplicitamente che si potesse arrivare all’esclusione dai Sacramenti per quanti, consapevoli dell’irreligiosità del socialismo, avessero scelto lo stesso di sostenerne la causa; al contempo, però, fuori dalla sfera delle problematiche pastorali, i Vescovi davano un implicito assenso alla collaborazione in corso fra *Zentrum* e Socialdemocrazia nel Parlamento nazionale – regolato secondo la nuova Costituzione di Weimar – «ad evitandum maiora mala»²⁵¹.

Con la promulgazione dei *Winke*, il vecchio quesito «Kann ein Katholik Sozialdemokrat sein?» sembrò finalmente trovare una risposta magisteriale (com’è ovvio negativa) da parte dell’intera Chiesa Cattolica tedesca: fu proprio la loro portata universale, senza dubbio, a costituire il principale elemento di novità rispetto al passato. Da quel momento, quindi, anche i parroci della Diocesi di Mainz disposero d’istruzioni precise: per molti versi, il documento del 1921 si configurava come la risposta a delle necessità che i sacerdoti non avevano esitato a segnalare nei decenni precedenti, ottenendo tuttavia solo risposte incerte.

* * *

La problematica esposta in questo capitolo merita alcune considerazioni riassuntive. È evidente come nel cattolicesimo tedesco d’inizio Novecento non vi fossero dubbi circa l’incompatibilità fra coscienza cattolica e coscienza socialista: i relativi *Milieus* erano rappresentati quali poli opposti, al contrario di quanto avveniva invece da parte socialdemocratica. Se nella propaganda e più in generale nella pubblicistica cattolica tale antitesi era espressa in modo netto, con l’eventualità della militanza nella SPD condannata senza mezzi termini, le cose però si facevano più complicate nella prassi quotidiana della *Seelsorge*, come si evince appunto dalle vicende della Diocesi di Mainz: anche in questo ambito si

Sozialdemokratische Partei Deutschlands (USPD) e la *Kommunistische Partei Deutschlands* (KPD) oltre alla SPD. Nell’iniziativa del questionario, si noti, Bertram coinvolse pure i Vescovi di Baviera, i quali facevano riferimento non alla Conferenza di Fulda bensì a quella che periodicamente si riuniva a Freising.

²⁵⁰ *Ibidem*.

²⁵¹ Cfr. C. Hübner, *Die Rechtskatholiken, die Zentrumspartei und die katholische Kirche in Deutschland bis zum Reichskonkordat von 1933. Ein Beitrag zur Geschichte des Scheiterns der Weimarer Republik*, Berlin, Lit Verlag, 2014, pp. 269-271. Sul testo della Costituzione di Weimar i Vescovi avevano espresso il proprio parere già nel novembre 1919, lamentandosi per alcuni articoli che a loro avviso comportavano inaccettabili limitazioni alla libertà della Chiesa: cfr. E. Gatz (a cura di), *Akten der Fuldaer Bischofskonferenz*, vol. III, cit., pp. 318-320.

voleva trasmettere alle comunità il messaggio che la Chiesa non poteva tollerare contaminazioni con l'universo socialista, e tuttavia vi era da tener conto dei singoli contesti, delle molteplici sensibilità, e soprattutto delle reazioni che gli atteggiamenti dei sacerdoti avrebbero potuto provocare, incluso il temuto distacco di molti cattolici dalla vita della parrocchia o ancor peggio la loro apostasia. La realtà concreta imponeva cautela nell'agire. D'altro canto, l'incertezza del clero diocesano era spesso amplificata dall'assenza di direttive specifiche, quando da parte sua si avvertiva invece il bisogno di giungere a una prassi il più possibile condivisa per non dar luogo a difformità di trattamento fra le varie comunità. Perché il problema ottenesse una soluzione definitiva fu necessario attendere anni: solo al cospetto dello scenario eccezionale del dopoguerra e della concreta ipotesi di una Germania "rossa" l'episcopato si risolse infine a intervenire collegialmente, con istruzioni che presto sarebbero servite per rapportarsi anche al Nazionalsocialismo in ascesa²⁵²: fu un'azione ad ogni modo tardiva, a fronte di bisogni della pastorale noti da tempo.

5. Una discussione al Landtag assiano (1913)

Torniamo adesso ai primi mesi del 1913, e per la precisione alle vicende occorse all'epoca a Obertshausen: come detto, il parroco Michael Eich si rifiutò di concedere le esequie religiose a due militanti socialisti per la volontà dei loro compagni d'inscenare manifestazioni politiche mentre il sacerdote era nell'esercizio del proprio ministero. Questi fatti, da cui scaturirono turbolenze trascinate per settimane nella piccola località non lontana da Offenbach, divennero oggetto d'attenzione per il *Landtag* di Darmstadt: a fine febbraio fu il leader del *Zentrum* assiano Adam Schmitt²⁵³ a toccare l'argomento nella Camera dei Deputati (*Zweite Kammer*)²⁵⁴, mentre il 14 marzo la discussione passò alla Prima Camera per iniziativa di Ludwig Bendix, *Domkapitular* e rappresentante del Vescovo Kirstein²⁵⁵.

²⁵² I *Winke*, infatti, avrebbero conosciuto una nuova edizione ampliata nel 1931, le cui disposizioni erano pensate per applicarsi «wie auf den Sozialismus und Kommunismus, so auch auf den Nationalsozialismus» (*Winke betr. Aufgaben der Seelsorger gegenüber glaubensfeindlichen Vereinigungen. Dem hochwürdigen Seelsorgklerus gemäß Beschluss der Bischofskonferenz zu Fulda zur Nachachtung dargeboten am 5. August 1931*, s.l., 1931, p. 7). In merito si veda R. Baumgärtner, *Weltanschauungskampf im Dritten Reich*, Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1977, p. 139.

²⁵³ Adam Joseph Schmitt (1855-1928) fu membro del *Landtag* dal 1893 al dopoguerra, e del *Reichstag* dal 1896 al 1903: guidò il *Zentrum* del Granducato di Hessen-Darmstadt fino agli anni Venti. Cfr. H.G. Ruppel, B. Groß (a cura di), *Hessische Abgeordnete 1820-1933*, Darmstadt, Verlag des Historischen Vereins für Hessen, 1980, p. 232.

²⁵⁴ Cfr. «Mainzer Journal», 5 marzo 1913, *Auszug aus der Rede des Justizrats Dr. Schmitt, gehalten in der Hessischen Kammer in Darmstadt am Donnerstag, den 27. Februar*.

²⁵⁵ Originario di Mainz, Bendix (1857-1923) aveva studiato diritto all'Università di Bonn e a quella di Gießen, quindi filosofia e teologia a Innsbruck ed Eichstätt. Consacrato sacerdote nel 1886, fra il 1895 e il 1910 era stato professore di diritto canonico, etica e pedagogia nel Seminario vescovile, mentre nel 1901 aveva ricevuto la nomina a *Domkapitular* e a *Geistlicher Rat*, sedendo dunque da quel momento fra i membri dell'Ordinariato. Figura di grande influenza nel clero

Nel proprio intervento, il prelado si soffermò inizialmente a ricostruire l'accaduto: a suo parere, il parroco di Obertshausen era stato per due volte *costrretto* a non partecipare alle esequie dall'ingerenza dei militanti socialdemocratici, i quali avevano trascurato il desiderio dei familiari dei defunti e si erano ugualmente proposti di allestire «die [...] Beteiligung mit Fahne, roter Schleife und obligaten Reden»²⁵⁶. Non si era trattato di episodi inediti nel loro genere, bensì dell'ennesimo manifestarsi di un problema diffuso, che portava Bendix a prendere la parola «um ein offenes und ehrliches Wort zum Schutze unseres Klerus zu sprechen»²⁵⁷. Di fronte alla Camera, egli evidenziò come il clero cattolico avesse «die Dienstpflicht, die sozialdemokratische Aktion zu bekämpfen», non in virtù di mere contrapposizioni politiche, bensì perché i principi della SPD erano «im direkten und unüberwindlichen Gegensatz zu der Auffassung, die der katholische Geistliche vertreten muss[te]»²⁵⁸: in sostanza, la lotta condotta contro il socialismo nelle parrocchie avrebbe coinciso con un dovere inerente al ministero sacerdotale, dettato in primo luogo dal sussistere di un'antitesi irriducibile fra *Weltanschauungen*.

Secondo Bendix, era proprio per il suo opporsi apertamente alla Socialdemocrazia che il clero doveva patire numerose difficoltà: da un lato i violenti attacchi indirizzatigli dalla stampa di partito, dall'altro le problematiche afferenti alla *Seelsorge*, con i socialisti che avrebbero voluto costringere i sacerdoti «öffentlich [...] hinter sozialdemokratischen Fahnen herzugehen»²⁵⁹. La situazione non era ormai più tollerabile, soprattutto nella zona di Offenbach: di conseguenza, il *Domkapitular* chiedeva al governo assiano di accordare ai sacerdoti cattolici una forma di protezione legale contro le “violenze” socialdemocratiche²⁶⁰, motivando tale istanza con le seguenti parole:

Wer ist es denn, der heute den Tendenzen der Sozialdemokratie mit dem Aufgebot seiner ganzen Kraft entgegentritt, wenn nicht der Geistliche? Er wirkt dabei, meines Erachtens, auch durchaus im öffentlichen Interesse. [...] Es handelt sich heutzutage darum, dass auch der Öffentlichkeit gegenüber gesagt wird, dass diejenigen, die die Autorität hochhalten wollen im staaterhaltenden Sinne, miteinander halten, und dass der katholische Geistliche in Vertretung dieser in eminenter Weise im öffentlichen Interesse liegenden Angelegenheiten auch des Schutzes und der Unterstützung derjenigen Organe sich zu erfreuen hat, die ja auf der Autorität beruhen und für die die Betonung der Autorität eine Lebensfrage ist²⁶¹.

magontino – fra i candidati per l'elezione a Vescovo nel 1903 –, ricoprì l'incarico di rappresentante di Kirstein nella Prima Camera dal 1911 al 1915: si veda in proposito la voce di A.P. Brück in E. Gatz (a cura di), *Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945. Ein biographisches Lexikon*, Berlin, Duncker & Humblot, 1983, pp. 34-35. Su di lui avrò modo di ritornare *infra*, cap. IV.

²⁵⁶ DDAMz, fondo 46,5 (*Ludwig Bendix Nachlass*), cartella n. 48, “Protokoll über die elfte Sitzung der Ersten Kammer der Landstände”.

²⁵⁷ *Ibidem*.

²⁵⁸ *Ibidem*.

²⁵⁹ *Ibidem*.

²⁶⁰ Il «Mainzer Journal» parlò in proposito di «Terrorismus» della SPD: si veda il numero del 18 marzo 1913, *Kirchen- und Schulpolitik im hessischen Landtag* (l'articolo fu pubblicato anche sulla «Kölnische Volkszeitung» dello stesso giorno e sulla «Germania» del 19 marzo).

²⁶¹ DDAMz, fondo 46,5 (*Ludwig Bendix Nachlass*), cartella n. 48, “Protokoll über die elfte Sitzung der Ersten Kammer der Landstände”.

Nel combattere la Socialdemocrazia, insomma, il clero cattolico avrebbe svolto una funzione d'interesse pubblico, ponendosi a sostegno e difesa dello Stato contro la minaccia rivoluzionaria: questa la convinzione di Bendix, che dunque reputava legittima la propria richiesta all'autorità. Certamente le parole del *Domkapitular* miravano in primis a ottenere un miglioramento della situazione dei parroci di fronte all'attività della SPD, e tuttavia, nei fatti, andavano anche a toccare la delicata sfera dei rapporti fra potere civile e potere religioso, alludendo alla necessità che Chiesa Cattolica e Stato unissero le forze per combattere il pericolo "rosso": proprio il clero avrebbe avuto il compito di rappresentare quest'unione a livello locale, operando «im Interesse der Kirche, als auch im Interesse der bestehenden Staats- und Gesellschaftsordnung»²⁶². Con il suo intervento, inoltre, Bendix sfiorò pure un'altra questione, stavolta relativa all'atavico confronto fra le due maggiori confessioni cristiane: i suoi uditori, infatti, dovettero aver chiaro che a protagonista della lotta alla Socialdemocrazia fosse eletto «namentlich der katholische Klerus [...] infolge der dogmatischen Auffassung der Kirche»²⁶³, e che ai pastori protestanti venisse riconosciuto invece un ruolo meramente secondario nella difesa dello Stato.

Il prosieguo del dibattito nella Prima Camera avrebbe contribuito ad accentuare quest'idea, andandosi a focalizzare sulla posizione del clero evangelico di fronte al socialismo. L'industriale Cornelius von Heyl, Vicepresidente dell'assemblea²⁶⁴, prese la parola per appoggiare le parole di Bendix e per lamentare come la Chiesa protestante del Granducato di Hessen-Darmstadt, a differenza di quella prussiana, sembrasse tollerare che alcuni pastori partecipassero alla vita politica «Arm in Arm mit der Sozialdemokratie»²⁶⁵, benché ciò fosse in palese contrasto con i doveri del loro ministero: egli si aspettava dunque che l'*Oberkonsistorium* assiano mostrasse la stessa risolutezza di Bendix nel pronunciarsi apertamente in senso antisocialista. Il rappresentante della *Landeskirche* evangelica in Parlamento, Friedrich Flöring, non poté esimersi dal rispondere a queste sollecitazioni. A suo dire, l'*Oberkonsistorium* aveva fatto capire da tempo ai pastori che non avrebbe approvato «ein Eintreten für die staats- und kirchenfeindlichen Tendenzen der Sozialdemokratie»²⁶⁶, così che se alcuni avevano scelto di appoggiare politicamente la SPD, la responsabilità di ciò era da imputare a loro soltanto; al contempo, però, egli sosteneva che il clero evangelico avesse tutto il diritto di partecipare alla vita politica, e infine terminava il proprio intervento con una frase che nei giorni seguenti avrebbe dato adito a molte critiche da parte della stampa locale: «Nun aber bis ins Einzelne durch Gesetz vorzuschreiben, wie weit der

²⁶² *Ibidem.*

²⁶³ *Ibidem.*

²⁶⁴ Cornelius Wilhelm von Heyl zu Herrnsheim (1843-1923) era proprietario di una delle principali concerie della zona di Worms: di confessione evangelica, era stato per molti anni esponente dei nazional-liberali nel *Reichstag* e nel *Landtag* assiano, prima di lasciare il partito nel 1909. Su di lui rimando alla voce di G. Kriegbaum in *Neue Deutsche Biographie*, vol. IX, cit., 1972, pp. 82-83.

²⁶⁵ «Mainzer Journal», 15 marzo 1913, *Hessische Landtag – Erste Kammer der Stände*. Si ricordi come nel 1895 un decreto dell'*Evangelischer Oberkirchenrat* prussiano avesse dissuaso il clero evangelico dall'agire sulla scena politica: cfr. *supra*, p. 84.

²⁶⁶ *Ibidem.*

Pfarrer gehen kann, das halte ich für unprotestantisch»²⁶⁷. Alla fine della seduta, i membri della Camera dovettero avere nitida l'impressione che clero cattolico e clero evangelico non si caratterizzassero per lo stesso grado d'inflessibilità verso la Socialdemocrazia.

* * *

Come in generale in tutta la Germania, anche nella Diocesi di Mainz la minoranza cattolica era solita ricorrere al tema della lotta alla SPD nell'ambito della polemica che vedeva protagoniste le due principali confessioni cristiane: nel 1903, ad esempio, il «Mainzer Journal» affermava «dass Deutschland von der Überflutung durch die Sozialdemokratie entweder nur durch Rom oder überhaupt nicht mehr gerettet werden k[onnte]»²⁶⁸, quindi nel 1907 non esitava a definire il cattolicesimo come «das stärkste Bollwerk gegen den Umsturz»²⁶⁹. Dichiarazioni di questo tipo, che implicitamente fissavano una gerarchia di ruoli nella contrapposizione al pericolo “rosso”, erano per lo più giustificate adducendo il precoce interesse del clero cattolico per la questione operaia, il contrasto insolubile fra i principi del socialismo e la dottrina della Chiesa e viceversa la loro affinità con il protestantesimo, e soprattutto rilevando ad ogni occasione buona (e specialmente dopo gli appuntamenti elettorali) come la SPD ottenesse la gran parte dei propri consensi nelle aree a dominanza evangelica, a fronte invece di una Germania cattolica che sembrava in grado di resistere meglio all'avanzata socialdemocratica. Questi riferimenti polemici, che si collocavano nel contesto del già citato «zweites konfessionelles Zeitalter»²⁷⁰ e che afferivano al complesso problema del rapporto con la maggioranza protestante nel *Reich* del 1871, miravano di fatto a far emergere i cattolici come «“gut[e]” und womöglich “besser[e]” Deutsch[e]»²⁷¹, concorrendo in tal modo a demolire l'idea di una loro inferiorità socio-culturale e di una loro cittadinanza di secondo livello rispetto alla popolazione evangelica, idea che era appunto un prodotto «d[es] konfessionalistischen Denkens» tipico della società tedesca di Otto-Novecento²⁷² e che risultava particolarmente diffusa nel Granducato di Hessen-Darmstadt, non da ultimo per la propaganda condottavi da un ben radicato *Evangelischer Bund*²⁷³.

²⁶⁷ *Ibidem*. Si veda anche «Frankfurter Zeitung», 16 marzo 1913, *Eine kirchenpolitische Auseinandersetzung*; «Neue Hessische Volksblätter», 18 marzo 1913, *Geistliche und Politik*.

²⁶⁸ «Mainzer Journal», 3 settembre 1903, *Protestantismus und Sozialdemokratie*.

²⁶⁹ *Ibi*, 16 febbraio 1907, *Der Katholizismus, das stärkste Bollwerk gegen den Umsturz*. Si noti come appena un anno prima la stessa opinione fosse stata rappresentata in Italia da padre Antonio Pavissich: «Lo sa la Germania che solo nel popolo cattolico trova il baluardo contro il socialismo e l'anarchia, mentre il protestantesimo ufficiale non si mostra capace di alcuna resistenza» (*Il pregiudizio anticlericale*, in «Civiltà Cattolica», anno 57°, vol. III, 1906, p. 556).

²⁷⁰ Cfr. *supra*, p. 82.

²⁷¹ R. Morsey, *Die deutsche Katholiken und der Nationalstaat zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg*, cit., p. 63.

²⁷² M. Baumeister, *Parität und katholische Inferiorität*, cit., p. 75.

²⁷³ Sono molti gli articoli del «Mainzer Journal» che nei primi anni del XX secolo si scagliarono contro l'associazione anticattolica nata nel 1886: si vedano ad esempio i numeri del 9 gennaio 1904 (*Für den konfessionellen Frieden*); 17 giugno 1904 (*Zum konfessionellen Kampf*); 4 ottobre 1907 (*Generalversammlung des Evang. Bundes*); 6 marzo 1911 (*Protestanten und Katholiken – Eine Mahnung zum Frieden*).

Evidenziando la migliore capacità della propria Chiesa di contrastare la SPD, i cattolici della Diocesi di Mainz, come d'altronde gli altri cattolici tedeschi, puntavano a esibire una loro imprescindibilità nella difesa della patria – il Granducato assiano in particolare, il *Reich* in generale – contro lo spettro della rivoluzione socialista, rivendicando per questa via il diritto a essere considerati come cittadini alla pari con i protestanti. La lotta alla Socialdemocrazia finiva così per divenire una leva per il processo d'integrazione dei cattolici nello Stato.

Ritardato dal *Kulturkampf*, questo processo aveva potuto avviarsi di fatto solo con gli anni Novanta del XIX secolo²⁷⁴: a inizio Novecento era ormai chiara la volontà dei cattolici tedeschi d'inserirsi pienamente nella vita della nazione, superando l'annoso dilemma fra patriottismo e appartenenza religiosa. Tale contesto fu un terreno fertile per il diffondersi nel mondo cattolico della retorica che invitava Stato e Chiesa, *Thron und Altar*, a sostenersi a vicenda al fine di combattere l'anti-nazionale Socialdemocrazia e scongiurare il pericolo rivoluzionario: al riguardo la Diocesi di Mainz non fece eccezione, con lo stesso Ordinariato che in diverse occasioni manifestò la propria vicinanza ideale sia alla casa regnante assiana che all'Imperatore Wilhelm II, assicurando di dare il proprio contributo alla preservazione dell'ordine. Di qui si ritorna al discorso tenuto da Bendix nella Prima Camera, discorso in cui i parroci attivi nel contrastare la SPD apparivano di fatto come i depositari di una funzione al contempo religiosa e civile, come rappresentanti dell'autorità della Chiesa e dello Stato. Al fondo, il *Domkapitular* riprese un tema caro al Vescovo di cui era chiamato a far le veci in Parlamento: solo nel 1907, infatti, Kirstein aveva affermato che le due autorità erano connesse e destinate a crescere o a scemare assieme in quanto «beide [...] ruh[t]en auf demselben Fundament», l'autorità di Dio²⁷⁵. È bene precisare, ad ogni modo, che i richiami di parte cattolica all'alleanza fra Stato e Chiesa contro il socialismo non erano solo l'espressione di un sincero e riscoperto sentimento nazionale (oltre che di una tradizionale concezione “costantiniana” dei rapporti fra i due poteri): dietro ad essi vi era pure il concreto interesse a godere del sostegno dell'autorità civile²⁷⁶, così come il ricordo del *Kulturkampf* a fare da monito.

L'accentuazione del binomio Trono-Altare, peraltro, costituiva di per sé una risposta indiretta alla parola d'ordine socialdemocratica «Trennung von Staat und Kirche» e ai contenuti del sesto punto del Programma di Erfurt: «Abschaffung aller Aufwendung aus öffentlichen Mitteln zu kirchlichen und religiösen Zwecken. Die kirchlichen und religiösen Gemeinschaften sind als private Vereinigung zu

²⁷⁴ Cfr. E. Gatz, *Die katholische Kirche in Deutschland im 20. Jahrhundert*, cit., p. 27; H. Gründer, *Nation und Katholizismus im Kaiserreich*, in A. Langner (a cura di), *Katholizismus, nationaler Gedanke und Europa seit 1800*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1985, p. 68.

²⁷⁵ Cfr. *Hirtenbrief des Hochwürdigsten Herrn Georg Heinrich, Bischof des Heiligen Stuhles von Mainz für die heilige Fastenzeit 1907 nebst Fastenverordnung*, Mainz, Bischöfliche Kanzlei, 1907, p. 10.

²⁷⁶ È interessante notare, a questo proposito, come già nel 1899 un collaboratore del Nunzio di München avesse scritto al Cardinale Rampolla (all'epoca Segretario di Stato della Santa Sede) per segnalare che «die Situation der katholischen Kirche in Hessen-Darmstadt ha[tte] sich aufgrund des Erstarkens der Sozialdemokratie verbessert, weil der Großherzog sie jetzt als Bündnispartner braucht[e]» (cito da M. Hirschfeld, *Die Bischofswahlen im Deutschen Reich*, cit., p. 632). Il collaboratore in questione era Sebastiano Nicotra, incontrato già *supra*, p. 42.

betrachten, welche ihre Angelegenheiten vollkommen selbständig ordnen»²⁷⁷. Nel Granducato di Hessen-Darmstadt, infatti, come anche altrove in Germania, la Chiesa Cattolica poteva contare su un appoggio economico da parte dello Stato, che su di essa esercitava una forma di tutela per certi versi analoga a quella cui era sottoposta la Chiesa evangelica (*Staatskirchentum*): l'autorità pubblica garantiva inoltre la riscossione della *Kirchensteuer*, la tassa che le Chiese cristiane potevano esigere dalle rispettive comunità di fedeli per sostentarsi²⁷⁸. Obbediente al programma di partito, la Socialdemocrazia assiana ebbe sempre ad attaccare uno Stato che le appariva come «Steuer-Exekutor der kirchlichen Verbände», ponendosi risolutamente «gegen jede staatlich aufgedrungene Kirchensteuer»²⁷⁹ e contro ogni altra forma di connessione fra autorità pubblica e autorità religiosa, fosse questa cattolica o protestante. Per parte sua, a inizio Novecento la Chiesa magontina sembrava invece ritenere vantaggioso il complesso dei rapporti che la legava allo Stato: in ciò, a dire il vero, essa si allineava a un punto di vista generalizzato nella Germania cattolica dell'epoca, espresso con particolare chiarezza al *Katholikentag* di Metz del 1913 – a pochi mesi, cioè, dall'intervento di Bendix al *Landtag* – dall'allora Vescovo di Speyer Michael von Faulhaber.

In quell'occasione, il futuro Cardinale di München e Freising²⁸⁰ parlò dell'esistenza di tre modelli di relazioni fra Stato e Chiesa che a suo dire avrebbero caratterizzato l'alba del XX secolo: un modello francese informato alla «Knechtung der Kirche» di fronte all'autorità civile, un modello americano di totale «Trennung» fra i due poteri, e infine un modello tedesco che prevedeva la loro «Verbindung»²⁸¹. Proprio quest'ultimo – «das freundschaftliche Miteinander nach guter deutscher Art»²⁸² – costituiva per Faulhaber il sistema di gran lunga preferibile: benché non esente da difetti, esso avrebbe garantito alla Chiesa protezione e sostegno economico²⁸³, consentendole di svolgere «ihre religiös-sittliche, [...] ihre soziale, [...] ihre nationale Mission»²⁸⁴. L'intervento del

²⁷⁷ *Das Erfurter Programm in seinem grundsätzlichen Theil erläutert von Karl Kautsky*, cit., p. 256.

²⁷⁸ Cfr. K. Weitzel, *Konfessionelle Parteien in Rhein Hessen*, cit., p. 151. Nel Granducato di Hessen-Darmstadt la *Kirchensteuer* era stata introdotta nel 1875.

²⁷⁹ «Mainzer Volkszeitung», 3 febbraio 1897, *Der kleine "Herold" der freien kirchlichen Gemeinde*.

²⁸⁰ Sulla figura di Faulhaber (1869-1952), Arcivescovo di München e Freising dal 1917 fino alla morte, Cardinale dal 1921 e autore nel 1937 della bozza dell'enciclica *Mit brennender Sorge* con cui la Santa Sede avrebbe condannato il Nazionalsocialismo, rimando al recente volume di P. Pfister (a cura di), *Kardinal Michael von Faulhaber (1869-1952): Beiträge zum 50. Todestag und zur Öffnung des Kardinal-Faulhaber-Archivs; Predigt und Vorträge, Ansprachen und Berichte*, Regensburg, Schnell und Steiner, 2002, così come alla voce di K. Fitschen in *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, vol. XXIV, Nordhausen, Bautz, 2005, pp. 602-615.

²⁸¹ M. von Faulhaber, *Die Freiheit der Kirche. Erweiterte Ausgabe einer Rede auf der 60. Generalversammlung der Katholiken Deutschlands in Metz am 18. August 1913*, Mainz, Kirchheim, 1913, p. 22. Tale intervento s'inseriva nel contesto dei festeggiamenti per il Giubileo Costantiniano, decretato da Pio X proprio nel 1913 per commemorare la sedicesima ricorrenza centenaria dell'Editto di Milano. In merito a questa manifestazione tornerò *infra*, cap.VII.

²⁸² *Ibi*, p. 25.

²⁸³ «Schutz und [...] finanzielle Beihilfe»: così affermava espressamente il Vescovo (*ibidem*).

²⁸⁴ *Ibidem*. Il corsivo è mio. I casi di Francia, Stati Uniti e Germania come modelli per l'analisi dei rapporti fra Stato e Chiesa in età contemporanea sono considerati in I. Dingel, C. Tietz (a cura di), *Kirche und Staat in Deutschland, Frankreich und den USA. Geschichte und Gegenwart einer*

Vescovo, in sostanza, si poneva nella direzione di avallare i rapporti fra Stato e Chiesa Cattolica in Germania (non da ultimo per la constatazione di come la seconda altrove navigasse in acque ben peggiori), finendo in tal modo per esorcizzare lo spettro della separazione invocata in primis dalla Socialdemocrazia, ma anche da alcune aree dello schieramento liberale.

Ora, è evidente che le questioni toccate in questa sede partendo dal discorso del *Domkapitular* Bendix meriterebbero una trattazione più ampia di quella invece fornita: qui interessava solo rilevare come il tema della lotta alla SPD abbia rappresentato, negli anni precedenti alla Grande Guerra, un fattore funzionale al processo d'integrazione della minoranza cattolica nella società tedesca. Da un lato, infatti, esso servì ai cattolici per addurre una specifica superiorità rispetto alla maggioranza protestante e per rivendicare per sé la patriottica veste di primi difensori della nazione, dall'altro portò a segnalare con insistenza la necessità che Stato e Chiesa si schierassero in un fronte unito contro la minaccia rivoluzionaria, il fronte di quanti volevano proteggere «[das] geliebt[e] deutsch[e] Vaterlande» – per usare le parole del Vescovo Kirstein²⁸⁵ – dall'avanzata della *vaterlandslose* SPD. In questo, la Diocesi di Mainz si allineò a sviluppi che erano in corso sul piano nazionale²⁸⁶.

spannungsreichen Beziehung, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2012 (di particolare interesse per la presente ricerca è il contributo di H. de Wall, *Die Entstehung der deutschen Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat*, pp. 101-120).

²⁸⁵ *Hirtenbrief des Hochwürdigsten Herrn Georg Heinrich, Bischof des Heiligen Stuhles von Mainz für die heilige Fastenzeit 1913*, cit., p. 10.

²⁸⁶ Si ricordi anche quanto detto *supra*, p. 85.

CAPITOLO III

«Organisation! heißt das Lösungswort»:

I'associazionismo cattolico come argine al socialismo

1. *Cattolicesimo tedesco e Vereinswesen*

Nel primo capitolo di questo lavoro si è visto come nella Diocesi di Mainz clero e Ordinariato concordassero nell'individuare nel *Vereinswesen* il principale strumento di contrapposizione alla Socialdemocrazia. Tale preferenza deve certo essere messa in relazione con il fatto che la Germania, a inizio Novecento, fosse «il paese dell'associazionismo cattolico per eccellenza»²⁸⁷, in grado addirittura di rappresentare un modello per i cattolici dei paesi vicini: alla base di questo primato vi era la lunga durata della cultura associazionistica tedesca – che affondava le proprie radici già nel Settecento²⁸⁸ – e soprattutto le peculiari vicende che avevano caratterizzato la storia del cattolicesimo nazionale nei decenni precedenti.

Manifestazioni di un associazionismo cattolico diverso da quello di tipo devozionale-religioso si ebbero già negli anni Quaranta dell'Ottocento. Fu nel marzo 1848, ad esempio, che Mainz vide la nascita del *Piusverein*, primo esempio di organizzazione politica dichiaratamente cattolica, capace in pochissimo tempo di diffondersi anche in altre regioni, soprattutto al centro-ovest: sullo sfondo vi erano le vicende del biennio rivoluzionario, che senza dubbio esercitarono un peso

²⁸⁷ R. Lill, *L'associazionismo cattolico in Germania dal 1848 al 1914*, in E. Passerin d'Entrèves, K. Repgen (a cura di), *Il cattolicesimo politico e sociale in Italia e Germania dal 1870 al 1914*, cit., p. 74. In merito alla storia e ai caratteri del *Vereinswesen* cattolico tedesco rimando pure a J. Aretz, *Katholische Arbeiterbewegung und christliche Gewerkschaften – Zur Geschichte der christlich-sozialen Bewegung*, in A. Rauscher (a cura di), *Der soziale und politische Katholizismus. Entwicklungslinien in Deutschland 1803-1963*, vol. II, cit., pp. 159-214; R. Ascarelli, *L'associazionismo cattolico in Germania 1830-1930*, in «Rivista di storia contemporanea», 4, 1985, pp. 521-553; K. Buchheim, *Der deutsche Verbands-katholizismus. Eine Skizze seiner Geschichte*, in B. Hanssler, *Die Kirche in der Gesellschaft. Der deutsche Katholizismus und seine Organisationen im 19. und 20. Jahrhundert*, Paderborn, Verlag Bonifacius-Druckerei, 1961, pp. 30-83; H. Hürten, *Katholische Verbände*, in A. Rauscher (a cura di), *Der soziale und politische Katholizismus. Entwicklungslinien in Deutschland 1803-1963*, vol. II, cit., pp. 215-277; J. Mooser, *Das katholische Milieu in der bürgerlichen Gesellschaft. Zum Vereinswesen des Katholizismus im späten Deutschen Kaiserreich*, cit.; sempre di Mooser si veda, quale esempio di studio sull'associazionismo in ambito locale, *Das katholische Vereinswesen in der Diözese Paderborn um 1900*, in «Westfälische Zeitschrift», vol. CXLI, 1991, pp. 447-461.

²⁸⁸ Cfr. O. Dann, *Die Anfänge politischer Vereinsbildung in Deutschland*, in U. Engelhardt, V. Sellin, H. Stuke, *Soziale Bewegung und politische Verfassung. Beiträge zur Geschichte der modernen Welt*, Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1976, pp. 197-232.

decisivo nel determinare tale forma di mobilitazione²⁸⁹. Dopo due decenni di progressi del *Vereinswesen* in campo caritativo-assistenziale, politico, sociale e culturale, la costituzione del *Reich* nel 1871 rese evidente ai cattolici tedeschi come solo una solida organizzazione avrebbe potuto permettergli di contare qualcosa in uno Stato dov'erano minoranza²⁹⁰. A complicare le cose ci si mise però il *Kulturkampf*, il quale ebbe pesanti ripercussioni sullo sviluppo dei diversi sodalizi, ma che d'altro canto contribuì a fare di essi un elemento fondamentale nella vita del *Milieu*, chiamandoli a fungere «als Mittel zur Abgrenzung nach außen und Stabilisierung nach innen»²⁹¹. Conclusosi lo scontro fra Stato e Chiesa, l'associazionismo cattolico poté conoscere quindi un nuovo periodo di fioritura, nel quale si accentuò il suo carattere *organico*, ossia la sua capacità di strutturarsi in modo da inquadrare i singoli individui in tutte le fasi della loro vita, tenendo conto delle differenze di età, genere e professione: non è un caso che nella storiografia tedesca si sia parlato al riguardo dell'esistenza di un *dichtes Netz*, in riferimento soprattutto agli inizi del XX secolo²⁹². Il punto più alto raggiunto in questa fase di sviluppo fu la nascita del *Volkverein* (1890), che alla vigilia della guerra avrebbe contato circa 800 mila soci, risultando la più grande organizzazione cattolica del mondo²⁹³: le vicende relative alla sua attività, al pari di quelle concernenti il movimento sindacale cristiano, si caratterizzarono per l'importante ruolo assunto dal laicato, il quale non esitò fra l'altro a rivendicare un proprio spazio di autonomia di fronte all'autorità ecclesiastica²⁹⁴.

Fra le tipologie di associazioni cattoliche esistenti in Germania a cavallo tra i due secoli vi erano i cosiddetti *Standesvereine*: tale definizione fu coniata in origine per quei sodalizi destinati a precisi gruppi professionali – è il caso ad esempio dei *Gesellenvereine* di Adolph Kolping, sorti già negli anni Quaranta dell'Ottocento²⁹⁵, dei *kaufmännische Vereine*, dei *Bauernvereine* –, ma col tempo arrivò a essere impiegata anche in riferimento ad associazioni come i *Müttervereine* e i *Jünglingsvereine*, dove lo «Stand», di fatto, coincideva non con l'attività svolta,

²⁸⁹ L'iniziativa della fondazione del primo *Piusverein* a Mainz («Piusverein für religiöse Freiheit») è da ascrivere al *Domkapitular* Adam Franz Lennig (1803-1866): il sodalizio, la cui denominazione fu scelta in onore di Pio IX, aspirava a difendere i diritti e più in generale le libertà della Chiesa di fronte al nascente liberalismo politico. Assieme alle analoghe associazioni sorte intanto in territorio tedesco, il *Piusverein* magontino fu all'origine dell'assemblea in seguito ricordata come primo *Katholikentag*, organizzato proprio a Mainz nell'ottobre 1848: cfr. H.J. Scheidgen, *Der deutsche Katholizismus in der Revolution von 1848/49: Episkopat – Klerus – Laien – Vereine*, Köln, Böhlau, 2008, p. 432 sgg. Sempre a Mainz sarebbe sorto nel 1872 il *Verein der deutschen Katholiken* – con finalità simili a quelle del *Piusverein* –, il quale tuttavia dovette sciogliersi già nel 1876: si veda in merito K. Buchheim, *Ultramontanismus und Demokratie. Der Weg der deutschen Katholiken im 19. Jahrhundert*, München, Kösel Verlag, 1963, p. 261.

²⁹⁰ Di ciò ebbe una particolare consapevolezza il Vescovo Ketteler, come si evince dal suo *Die Katholiken im Deutschen Reiche. Entwurf zu einem politischen Programm*, Mainz, Kirchheim, 1873, p. 2.

²⁹¹ J. Mooser, *Das katholische Milieu in der bürgerlichen Gesellschaft*, cit., p. 62.

²⁹² Cfr. *ibi*, p. 75.

²⁹³ Cfr. *supra*, pp. 70-71.

²⁹⁴ Ciò si vedrà meglio trattando la vicenda del *Gewerkschaftsstreit*: cfr. *infra*, cap. IV.

²⁹⁵ Sulla figura di Kolping (1813-1865) si veda C. Feldmann, *Adolph Kolping. Ein Leben der Solidarität*, Freiburg i.B., Herder, 2008, oltre che la voce di H. Göbels in *Neue Deutsche Biographie*, vol. XII, cit., 1980, pp. 475-477.

bensì con la condizione di madre o di giovane uomo. Ad assumere una particolare rilevanza all'interno di questa categoria furono soprattutto gli *Arbeitervereine* (ossia i sodalizi per gli operai di sesso maschile), com'è emerso pure dai questionari delle Visite tenute nella Diocesi di Mainz a inizio Novecento. Il primo *Arbeiterverein* in terra tedesca vide la luce già nel 1849²⁹⁶, ma per una diffusione generalizzata di questa forma associativa dovettero attendersi gli anni Ottanta, quando a farsene promotore fu l'*Arbeiterwohl* diretto dall'industriale Franz Brandts²⁹⁷. Fu in particolare il Segretario dell'associazione, Franz Hitze, ad attivarsi per i sodalizi operai, ricorrendo in più di un'occasione al palcoscenico dei *Katholikentage* per sensibilizzare il mondo cattolico circa la loro importanza: egli, fra l'altro, si rivelò un convinto assertore del loro ruolo in chiave antisocialista. Nell'intervento tenuto ad Amberg nel 1884, Hitze presentò gli *Arbeitervereine* come il mezzo più indicato per salvare i lavoratori dai «Propheten des Unglaubens in der Arbeiterbluse»²⁹⁸; un anno più tardi avrebbe articolato meglio lo stesso concetto al *Katholikentag* di Münster, affermando che

die Sozialdemokratie bilde eine wachsende Gefahr. [...] Nur die Religion mit ihrer Macht über Gemüter und Leidenschaften, nur der feste kameradschaftliche Zusammenschluss um den Priester schütze gegen sozialdemokratische Verführung. Die Sozialdemokratie müsse isoliert und Organisation gegen Organisation gestellt werden. [...] Die Mädchen müssten gesammelt werden in Arbeiterinnenvereinen, die Jünglinge in Vereinen für jugendliche Arbeiter, die Männer in Arbeitervereinen²⁹⁹.

Per Hitze, in sostanza, la minaccia rappresentata dalla SPD rendeva necessaria l'organizzazione, a partire da quella degli operai cattolici: gli *Arbeitervereine* dovevano servire appunto a preservare il loro legame con la Chiesa e a rafforzare la loro coscienza religiosa, così da fornirgli uno scudo contro la propaganda socialdemocratica³⁰⁰. Gli sforzi dell'allora Segretario dell'*Arbeiterwohl* vennero premiati: associazioni cattoliche operaie furono costituite in tutta la Germania durante gli anni Ottanta e ancor più nell'ultimo decennio del secolo³⁰¹. Rispetto ai *christlich-soziale Vereine*³⁰² diffusi negli anni precedenti, gli *Arbeitervereine*

²⁹⁶ Si tratta del *St. Josephs-Arbeiter-Unterstützungs-Verein* fondato in quell'anno a Regensburg: cfr. P. Jostock, *Deutschland*, in H. Scholl (a cura di), *Katholische Arbeiterbewegung in Westeuropa*, cit., p. 102.

²⁹⁷ L'associazione nacque nel 1880 allo scopo di migliorare le condizioni di vita della classe operaia e di riavvicinare capitale e lavoro, promuovendo anche forme di paternalismo imprenditoriale: fu un'esperienza inedita nel suo genere e per certi versi antesignana di quella del *Volksverein*. In merito alla figura di Franz Brandts (1834-1914) si veda la voce di K. Apelt in *Neue Deutsche Biographie*, vol. II, cit., 1955, p. 534.

²⁹⁸ Citato in J. Horstmann, *Katholizismus und moderne Welt*, cit., p. 55.

²⁹⁹ E. Filthaut, *Deutsche Katholikentage 1848-1958 und soziale Frage*, cit., p. 97.

³⁰⁰ Cfr. W. Loth, *Katholiken im Kaiserreich*, cit., p. 83.

³⁰¹ Nell'agosto 1889 proprio Hitze poté rilevare al *Katholikentag* di Bochum come in Germania esistessero ormai 168 *Arbeitervereine*: cfr. P. Jostock, *Deutschland*, cit., p. 106. Gli anni Ottanta videro anche la fondazione di associazioni operaie da parte evangelica (la prima fu creata a Gelsenkirchen nel 1882), le quali tuttavia avrebbero sempre rappresentato un fenomeno di poca rilevanza a confronto con il movimento degli *Arbeitervereine* cattolici: cfr. N. Friedrich, *Zur Geschichte der protestantischen Arbeiterbewegung zwischen Kaiserreich und früher Bundesrepublik*, in C. Hiepel, M. Ruff (a cura di), *Christliche Arbeiterbewegung in Europa 1850-1950*, Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 2003, pp. 42-63.

³⁰² Cfr. *supra*, p. 67.

presentavano alcune fondamentali differenze: accoglievano quasi esclusivamente individui appartenenti alla classe operaia e non si occupavano in alcun modo di questioni politiche e sindacali; soprattutto, poi, essi denotavano un marcato carattere confessionale – un’ovvia conseguenza del clima instauratosi con il *Kulturkampf* – ed erano posti direttamente sotto la guida di sacerdoti cui l’autorità vescovile aveva attribuito la carica di *Arbeiterpräses*.

Proprio i Vescovi si decisero a trattare dei sodalizi operai nella loro Pastorale collettiva dell’agosto 1890, dedicata alla questione sociale: in verità, gli *Arbeitervereine* non erano menzionati esplicitamente, ma certo dovevano essere compresi nella definizione di «neue Vereine» che gli Ordinari invitavano a costituire «wo eine zahlreiche und durch die Strömungen der Zeit religiös und sittlich gefährdete Arbeiterbevölkerung sich f[and]»³⁰³. La successiva e controversa Lettera Pastorale dell’estate 1900 si sarebbe invece focalizzata in modo sostanziale sull’argomento – fin dal titolo, infatti, essa era «die Arbeiter-Vereine betreffend» –, occupandosi di problematiche che sarebbero state alla base dell’incipiente *Gewerkschaftsstreit*. Entrambi questi documenti avevano un fondamentale punto in comune: la religione cattolica era riconosciuta come il principale strumento utile a proteggere la popolazione operaia da qualsiasi influsso nocivo, dunque anche dalla propaganda socialdemocratica; le associazioni erano presentate di conseguenza come uno spazio in cui i lavoratori avrebbero potuto – e dovuto – rinsaldare le proprie convinzioni cristiane per far fronte ai pericoli che minacciavano la loro fede e la loro moralità.

A partire dagli anni Novanta del XIX secolo, gli *Arbeitervereine* cattolici si riunirono in alcune federazioni su base regionale: per primo nacque il *Verband süddeutscher katholischer Arbeitervereine* (1891), inizialmente formato solo da sodalizi della Baviera³⁰⁴, quindi nel 1897 fu la volta del *Verband katholischer Arbeitervereine Nord- und Ostdeutschlands*, che nel 1903 avrebbe assunto la denominazione di *Verband der katholischen Arbeitervereine (Sitz Berlin)*. Quest’ultimo, alfiere indiscusso della linea confessionale durante il *Gewerkschaftsstreit*, raccoglieva le associazioni operaie del Brandeburgo, della Pomerania, della Slesia, e dal 1902 anche quelle della Diocesi di Trier³⁰⁵. Nel 1904, infine, fu il *Verband katholischer Arbeitervereine Westdeutschlands* a vedere la luce: a dirigerlo fu chiamato August Pieper, mentre la carica di Segretario generale andò a Otto Müller³⁰⁶. Alla vigilia della Grande Guerra sarebbe stata proprio questa federazione a vantare il maggior numero di aderenti (oltre 200 mila), distanziando di molto tutte le altre.

³⁰³ *Hirtenschreiben der Bischofskonferenz zur sozialen Frage*, Fulda, 22 agosto 1890, in E. Gatz (a cura di), *Akten der Fuldaer Bischofskonferenz*, vol. II, cit., p. 114.

³⁰⁴ Si veda in merito H.D. Denk, *Die christliche Arbeiterbewegung in Bayern bis zum ersten Weltkrieg*, Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1980.

³⁰⁵ Cfr. M. Sander, *Katholische Arbeitervereine Berliner Richtung*, in «Archiv für mittelhessische Kirchengeschichte», anno XXXVII, 1985, pp. 115-135. Da una scissione interna a questa federazione sarebbe nato nel 1910 l’*Ostdeutscher Verband der katholischen Arbeitervereine*, con sede a Neiße, nella Slesia superiore.

³⁰⁶ Su Müller (1870-1944), a lungo tra le figure di riferimento del *Volksverein*, si veda la voce di J. Aretz in *Neue Deutsche Biographie*, vol. XVIII, cit., 1997, pp. 464-465.

In una nota del dicembre 1890, finalizzata a illustrare i contenuti della Pastorale promulgata dalla Conferenza di Fulda qualche mese prima, il Vescovo di Mainz Paul Leopold Haffner riconosceva come la propria Diocesi non fosse povera di sodalizi cattolici – «Wir haben an vielen Orten Lehrlings- und Gesellenvereine, verschiedene Arten von Sodalitäten, christliche Arbeiter- und Männer-Vereine und Bruderschaften»³⁰⁷ –, e al contempo sollecitava il clero a promuovere in tutte le comunità parrocchiali l'adesione al neonato *Volksverein*³⁰⁸ in modo da contrastare le «Umsturz-Bestrebungen der Gegenwart»³⁰⁹, ovvero l'azione della Socialdemocrazia. Era proprio con il pericolo socialista che Haffner poneva in diretta correlazione il bisogno di sviluppare l'associazionismo cattolico e in particolare quello operaio, giacché a suo dire «in der gegenwärtigen Bewegung k[am] Alles darauf an, die Arbeiter von dem ihnen durch die sozialdemokratischen Führer eingepflanzten Wahn zu befreien»³¹⁰: i parroci della Diocesi erano quindi invitati a curare i sodalizi esistenti e a crearne di nuovi, ovviamente tenendo conto del contesto e delle necessità specifiche delle singole parrocchie.

Anche Kirstein, una volta salito al seggio episcopale, avrebbe sottolineato in più di un'occasione la necessità di sostenere il *Vereinswesen* cattolico: nel farlo non andò mai a nominare esplicitamente la SPD, e tuttavia era chiaro che egli attribuisse ad alcune associazioni una precipua funzione antisocialista, soprattutto per l'accentuazione da parte sua del loro carattere difensivo e per l'esortazione a organizzare in primo luogo le categorie più minacciate dalla propaganda socialdemocratica. Già nel 1904, ad esempio, il Vescovo spronò il clero a riunire «in certis unionibus christianis» gli operai e i giovani uomini³¹¹; lo stesso avrebbe fatto ancora nel 1912, tratteggiando al contempo i contorni di una società divisa «in zwei Heerlager»: da un lato quanti erano «mit Christus», dall'altro invece le forze «gegen Christus und gegen die Kirche und gegen die göttliche Offenbarung»³¹². L'utilizzo di un lessico militare si ritrova pure in una relazione presentata nel palazzo vescovile di Mainz nel febbraio 1908, durante una Conferenza di tutti i Decani della Diocesi: l'autore – il parroco Keilmann, Decano del Decanato di Seligenstadt – parlò in quella sede dell'esistenza di un «gewaltige[s] Schlachtheer» formato dai nemici «der gegenwärtigen staatlichen und sozialen Ordnung, [...] des positiven Christentums und insbesondere der katholischen Kirche»³¹³, intendendo riferirsi così ai militanti e alle organizzazioni della SPD; anche il campo cattolico,

³⁰⁷ Cfr. «Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Mainz», 12 dicembre 1890, n. 84.

³⁰⁸ Fino al 1908 il *Volksverein* avrebbe avuto il proprio domicilio legale a Mainz: ciò fu determinato dalle norme sull'associazionismo vigenti nel Granducato di Hessen-Darmstadt, le quali – come già notato in precedenza – erano molto più liberali di quelle degli altri Stati tedeschi. Cfr. H. Heitzer, *Der Volksverein für das katholische Deutschland*, cit., p. 37.

³⁰⁹ «Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Mainz», 12 dicembre 1890, n. 84.

³¹⁰ *Ibidem*.

³¹¹ *Epistola pastoralis reverendissimi domini Georgii Henricii Kirstein sactae sedis moguntinae Episcopi ad venerabilem clerum civitatis et dioeceseos Moguntinae*, cit., p. 10.

³¹² *Hirtenbrief des Hochwürdigsten Herrn Georg Heinrich, Bischof des Heiligen Stuhles von Mainz für die heilige Fastenzeit 1912*, cit., p. 12.

³¹³ DDAMz, *Generalia*, C, III, *Konferenz der Dekane im Bischöflichen Hause (Diözesan-Synode)*, «Konferenz der Dekane im Bischöflichen Hause zu Mainz, 18. Februar 1908».

di conseguenza, avrebbe dovuto disporre di un proprio “esercito”, e stando al Decano «die einzelnen Abteilungen dieses Heeres [waren] die Vereine»³¹⁴. Ancora una volta, quindi, all’associazionismo cattolico erano conferiti chiari tratti antisocialisti, in particolare agli *Arbeitervereine*, che Keilmann riconosceva come i sodalizi più indicati per quelle località in cui era predominante il lavoro industriale. Nel proprio intervento egli si soffermò pure sui compiti e sui doveri dei sacerdoti, sostenendo l’imprescindibilità dello strumento associazionistico nella moderna *Seelsorge*, soprattutto se si aveva a che fare appunto con la Socialdemocrazia:

Es gibt wenige Gemeinde, in denen in unseren Tagen der Seelsorge mit den unmittelbaren Mittel der Pastoration auskommen wird. [...] Wo die Feinde ihre Macht organisieren und die Aufklärungsapostel die Massen zu gewinnen suchen, kann der eifrige Seelsorger nicht zögern, auch seinen Einfluss geltend zu machen. Dazu bedarf er in den meisten Fällen außer der Kirche der Vereine (Männervereine, Arbeitervereine, Volksverein)³¹⁵.

Nella relazione del Decano, l’associazionismo cattolico finiva di fatto per essere classificato fra gli *außerordentliche Mittel* (analogamente a quanto già visto per l’Ordinariato³¹⁶): esso era percepito come un qualcosa che non rientrava fra gli strumenti tradizionali a disposizione del clero, e che tuttavia si rivelava fondamentale per rispondere adeguatamente ai bisogni delle parrocchie e contrastare l’attività dei militanti socialisti.

All’epoca vi era ormai un’acuta consapevolezza, a Mainz al pari che nel resto della Germania cattolica, di come la fisionomia del ministero sacerdotale fosse cambiata rispetto al passato, ovvero di come il confronto con i problemi sociali e con la minaccia rappresentata dalla Socialdemocrazia avesse portato nel tempo a un ampliamento delle competenze teoriche e pratiche dei sacerdoti, ampliamento in cui rientrava appunto anche il loro impegno nell’ambito del *Vereinswesen*. Si era trattato di un processo lungo, dipanatosi nel corso di alcuni decenni: già nel 1869, del resto, Ketteler aveva segnalato ai Vescovi prussiani la necessità che il clero rivolgesse lo sguardo alle condizioni dei lavoratori di fabbrica e che nella sua formazione fossero comprese anche nozioni di natura socio-economica³¹⁷. Tempo dopo, e precisamente nel 1890, questo pensiero dell’*Arbeiterbischof* sarebbe stato alla base di un dibattito in seno alla Conferenza di Fulda tradottosi poi in un documento sulla «soziale Vorbildung» dei sacerdoti. In esso vennero forniti precisi suggerimenti sui contenuti da dare alle materie studiate nei Seminari (storia della Chiesa, apologetica, filosofia, etica, morale ecc.) all’esplicito scopo di attrezzare i futuri parroci contro la SPD: a detta dell’assemblea degli Ordinari, infatti, «der Klerus soll[t]e den Kampf gegen die Sozialdemokratie aufnehmen»³¹⁸, e quindi

³¹⁴ *Ibidem*.

³¹⁵ *Ibidem*.

³¹⁶ Cfr. *supra*, p. 161.

³¹⁷ Così il Vescovo di Mainz: «Die Arbeiterfrage darf daher bei der Ausbildung des Klerus in der Philosophie, in der Pastoral nicht mehr übergangen werden. Es wäre höchst wünschenswert, dass einzelne Geistliche zum Studium der Nationalökonomie veranlasst [...] würden» (W.E. Ketteler, *Sozialcaritative Fürsorge der Kirche für die Arbeiterschaft*, in J. Mumbauer [a cura di], *Wilhelm Emmanuel von Kettelers Schriften*, cit., pp. 162-163).

³¹⁸ *Erklärung zur Vorbildung des Klerus für die Aufgaben auf sozialem Gebiet*, 20 agosto 1890, in E. Gatz (a cura di), *Akten der Fuldaer Bischofskonferenz*, vol. II, cit., p. 89.

doveva disporre di adeguati strumenti culturali per poter condurre questa battaglia nelle comunità, oltre che di cognizioni basilari circa «die Gründung von Vereinen für Arbeiter, Arbeitervereine, Vereine für jugendliche Arbeiter, Meister, Gesellen, Lehrlinge, Kaufleute, katholische Mütter ecc.»³¹⁹.

Nella Diocesi di Mainz ci si adeguò a tali sviluppi di portata generale: la formazione dei sacerdoti venne via via aggiornata, e nuove discipline potenzialmente “utili” alla lotta contro il socialismo furono introdotte in Seminario (il caso più interessante è quello dell’apologetica, inserita nel piano degli studi nel 1891)³²⁰. Il tema delle ampliate competenze del clero, e soprattutto del suo impiego come promotore e guida delle associazioni cattoliche, fu discusso nel settembre 1902 dalla Conferenza degli Ordinari della *Oberrheinische Kirchenprovinz*, in un incontro organizzato proprio a Mainz. Su incarico dell’assemblea, il Vescovo di Rottenburg Paul Wilhelm von Keppler presentò un mese più tardi la bozza di un’istruzione «betreffend die Vereinstätigkeit des Klerus», che oltre a rilevare l’importanza assunta dall’associazionismo nella società moderna, sosteneva senza mezzi termini che «sich der Vereinspflicht zu entziehen k[o]nnte der Klerus in heutiger Zeit nicht»³²¹: nel documento, le attività connesse ai sodalizi cattolici apparivano come una specifica funzione dei sacerdoti, funzione che per essere svolta accuratamente avrebbe dovuto accompagnarsi a una solida formazione al riguardo. Certo, Keppler non nascondeva che il lavoro nell’ambito del *Vereinswesen* presentasse una lunga serie di difficoltà e incognite, ma chiariva come l’alternativa fosse lasciare campo libero alla Socialdemocrazia: «Die Feinde würden sich dieses Boden bemächtigen, ihn zu ihrer Operationsbasis machen, ihn mit Unkraut besamen und so würde er dem Geistlichen noch viel mehr Nöten und Schwierigkeiten bereiten»³²². In definitiva, per il clero cattolico non vi sarebbe stata altra scelta.

Mentre ci si accorgeva dell’evoluzione dei caratteri del ministero sacerdotale e si dichiarava la necessità di parroci in grado di creare e far prosperare diversi tipi di associazione, a Mainz come altrove ci si dovette confrontare con gli interventi di Pio X in materia di condotta e disciplina del corpo ecclesiastico³²³. È noto come Papa Sarto, fin dagli avvisi del proprio pontificato, rivolgesse a queste problematiche un’attenzione costante, puntando a promuovere un modello di sacerdote informato alla «santità»³²⁴ (cioè all’imitazione di Cristo) e chiamato a essere l’attore fondamentale nel processo di restaurazione cristiana della società, di ri-subordinazione del temporale al sacro. Le personali convinzioni del pontefice da un lato, e soprattutto la sua preoccupazione di tenere il clero al riparo dal contagio modernista dall’altro, fecero sì però che questo modello s’improntasse molto più

³¹⁹ *Ibi*, p. 90.

³²⁰ Cfr. M. Rommel, *Demut und Standesbewusstsein*, cit., p. 73.

³²¹ DDAMz, *Generalia, Abteilung 87*, fasc. 2, “Instruktion für die Beteiligung des Klerus an dem katholischen Vereinsleben der Gegenwart”.

³²² *Ibidem*.

³²³ Questi interventi, e più in generale la concezione di sacerdozio cattolico espressa dal pontefice, saranno oggetto di trattazione specifica *infra*, cap. X.

³²⁴ Cfr. Pio X, *Haerent animo*, 4 agosto 1908, in E. Lora, R. Simionati (a cura di), *Enchiridion delle encicliche*, vol. IV, cit., p. 799.

all'immagine del parroco "da sacrestia" che a quella del *sozialer Pfarrer* che da tempo andava imponendosi in terra tedesca, al «prete del sacramento» – volendo ricorrere a una nota espressione – piuttosto che al «prete del movimento» incoraggiato in precedenza da Leone XIII³²⁵. Lo stesso Pio X mostrò apertamente di accordare la propria preferenza alla tipologia del prete curato attivo nei compiti tradizionali del ministero, poco interessato a muoversi in campi di non sua stretta competenza e soprattutto restio a confrontarsi con la cultura moderna, percepita come intrinsecamente anticristiana³²⁶. Il carattere divergente di questo indirizzo da quello prevalente in seno al cattolicesimo tedesco, assieme al fatto che lo sguardo disciplinatore del Papa scegliesse di concentrarsi primariamente sull'Italia³²⁷, comportò tuttavia che le direttive pontificie finissero per non avere granché incidenza in Germania³²⁸: qui si dava ormai per scontato – a partire dagli Ordinari, come visto – che il clero dovesse estendere la propria azione a una molteplicità di campi, non rifugiandosi in «ein[e] "heilsam[e] Isolierung"»³²⁹, ma operando attivamente e con cognizione di causa anche sulla scena sociale e persino su quella politica³³⁰. Non sorprende, allora, che nella Diocesi di Mainz l'esortazione apostolica *Haerent animo* del 1908 fosse discussa dall'assemblea dei Decani solo nell'aprile 1910³³¹, e che in un pamphlet apparso un anno più tardi il sacerdote Georg Lenhart³³², pur allineandosi al magistero pontificio nel riconoscere l'importanza di un clero modellato «nach Christi Urbild und Vorbild»³³³, non esitasse a rimarcare come ad esso «die Zeitlage legt[e] [...] auch die Beschäftigung mit den sozialen und wirtschaftlichen Fragen der Gegenwart sehr nahe»³³⁴.

³²⁵ Cfr. A. Erba, *Preti del sacramento e preti del movimento. Il clero torinese tra azione cattolica e tensioni sociali in età giolittiana*, Milano, Franco Angeli, 1984.

³²⁶ Cfr. G. Miccoli, "Vescovo e re del suo popolo". *La figura del prete curato tra modello tridentino e risposta controrivoluzionaria*, in G. Chittolini, G. Miccoli (a cura di), *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea* (Annali Storia d'Italia 9), Torino, Einaudi, 1986, pp. 881-928.

³²⁷ A testimonianza di ciò si consideri il caso dell'enciclica *Pieni l'animo* del 28 luglio 1906, dedicata espressamente alla «formazione e disciplina del clero in Italia» (cfr. E. Lora, R. Simionati [a cura di], *Enchiridion delle encicliche*, vol. IV, cit. pp. 173-181).

³²⁸ Erwin Gatz ha affermato non a caso che i provvedimenti di Papa Sarto «wirkten sich vor allem in Italien aus» (*Der Diözesanklerus*, cit., p. 132).

³²⁹ *Ibidem*.

³³⁰ Cosa che di fatto avveniva, come riconosciuto da Michael Klöcker: «Die Aufgabefülle des Pfarrers bzw. Kaplans erstreckte sich im Kaiserreich weit über seelsorgerische Pflichten im engeren Sinne hinaus» (*Das katholische Milieu. Grundüberlegungen*, cit., p. 250).

³³¹ Cfr. «Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Mainz», *Konferenz der Hochwürdigen Herren Dekane im bischöflichen Palais am 20. April 1910 unter dem Vorsitz Seiner Bischöflichen Gnaden (Anlage)*.

³³² Georg Lenhart (1869-1941), consacrato sacerdote nel 1893, insegnante nel *Lehrerseminar* di Bensheim dal 1894, a partire dal 1909 fu alla guida del *Verband der katholischen Jüngend-Vereinigungen der Diözese Mainz* e dal 1912 delle *Borromäusvereine* diocesane. Negli anni Venti avrebbe guidato il *Zentrum* nel Parlamento di Darmstadt. Si veda la voce di A.P. Brück in *Neue Deutsche Biographie*, vol. XIV, cit., 1985, p. 210.

³³³ G. Lenhart, *Der Priester und sein Tagwerk im Lichte des Papstprogrammes*, Mainz, Kirchheim, 1911, p. 19.

³³⁴ *Ibi*, p. 28. A Lenhart sono da attribuire anche altri due scritti dedicati al sacerdozio: *Persönlicher Verkehr des Seelsorgers mit seinen Pfarrkinder*, Trier, Paulinus-Druckerei, 1907; *Durch die Klippen der ersten Priesterjahre*, in «Der Katholik», 1915, 4. Folge, vol. XV, quad. VI, pp. 411-426.

Nella Diocesi magontina, e più in generale nella Germania cattolica d'inizio Novecento, l'idealtipo di sacerdote coincideva dunque con il pastore zelante nel proprio ministero e nella cura del gregge attraverso il ricorso ai tradizionali mezzi della predicazione, del confessionale e dell'amministrazione dei Sacramenti, ma anche interessato alle questioni sociali e alla politica nei panni di attivo sostenitore del *Zentrum*, versato e meticoloso nel campo dell'associazionismo cattolico e, ovviamente, alfiere della lotta contro il socialismo. Non tutti i parroci erano in grado di aderire appieno a questo modello: a Mainz, tuttavia, uno in particolare sembrava corrispondervi meglio degli altri, fino al punto di essere considerato come un esempio di *sozialer Pfarrer* da proporre ai chierici più giovani. Il personaggio in questione è Carl Forschner, parroco della chiesa cittadina di Sankt Quintin e *Präses* del *Verband der Männer- und Arbeitervereine* diocesano: nel prosieguo di questo capitolo, egli sarà il filo conduttore per prendere in esame quelle forme di associazionismo cattolico che nella Diocesi furono chiamate più direttamente ad agire in senso antisocialista, a partire dai sodalizi pensati per gli operai di sesso maschile.

2. Sacerdozio cattolico e azione sociale: Carl Forschner

Forschner nacque a Dienheim, nei pressi di Oppenheim, nel 1853³³⁵. Entrato nel convitto ecclesiastico di Mainz, frequentò il ginnasio cittadino negli anni dal 1868 al 1872, quindi fu alunno del Seminario Vescovile fino al 1876³³⁶. Alla formazione di netto orientamento neoscolastico ricevuta in quegli anni, egli affiancò un precoce interesse per l'ambito sociale, in massima parte scaturito dall'influenza esercitata su di lui dal Vescovo Ketteler, che lo consacrò sacerdote nell'agosto

³³⁵ Per ricostruire la vita di Forschner mi sono avvalso, oltre che dei suoi scritti personali – di cui darò conto in seguito –, anche di *Zum Gedächtnis des hochwürdigsten Herrn Prälaten Karl Forschner, Pfarrers von St. Quintin in Mainz, Dekans des Stadtkapitels in Mainz und Diözesanpräses des kath. Männer- und Arbeiter-Vereine am 8. Januar 1918 zu Mainz. Gedenkblätter seinen Pfarrkindern, zahlreichen Freunden und Verehrern gewidmet von Franz Koepgen, Schriftleiter des Mainzer Journals*, Mainz, Joh. Falk 3. Söhne, 1918; H.J. Braun et al. (a cura di), *Necrologium Moguntinum (1802/03-2009)*, cit., pp. 11-12; E. Filthaut, *Deutsche Katholikentage 1848-1958 und soziale Frage*, cit., pp. 113-114; H. Heitzer, *Der Volksverein für das katholische Deutschland*, cit., p. 18; M. Hirschfeld, *Die Bischofswahlen im Deutschen Reich*, cit., p. 636; T. Van Osselaer, P. Pasture (a cura di), *Christian Homes. Religion, Family and Domesticity in the 19th and 20th centuries*, Leuven, Leuven University Press, 2014, p. 32. Proprio questa letteratura compare citata nel mio recente contributo *Carl Forschner. Pfarrer zu Sankt Quintin, Diözesanpräses des Verbandes der Männer- und Arbeitervereine*, in C. Arnold, C. Nebgen (a cura di), *Lebensbilder aus dem Bistum Mainz*, vol. I, Mainz/Würzburg, Bistum Mainz & Echter Verlag, 2016, pp. 177-192. Segnalo infine come alcuni accenni alla figura di Forschner siano rinvenibili pure in B. Schneider, "Ora et labora". *Der Umbruch der Arbeitswelt und die Liturgie im langen 19. Jahrhundert*, in J. Bärsch, B. Schneider (a cura di), *Liturgie und Lebenswelt. Studien zur Gottesdienst- und Frömmigkeitsgeschichte zwischen Tridentinum und Vatikanum II*, Münster, Aschendorff, 2006, pp. 141-183 (nello specifico pp. 163-164 e 178-179); Id., *Auf der Suche nach dem katholischen Mann. Konstruktionen von Männlichkeit in deutsch-sprachigen katholischen Männerbüchern im 19. und 20. Jahrhundert*, in «Historisches Jahrbuch», anno CXXX, 2010, pp. 245-295 (*passim*).

³³⁶ Forschner fu dunque uno degli ultimi a poter frequentare il Seminario di Mainz prima che il *Kulturkampf* ne imponesse la chiusura, avvenuta proprio nel 1876.

dello stesso 1876. Nel corso di tutta la sua vita, Forschner non avrebbe mai esitato a presentarsi come un epigono ed esecutore del magistero dell'*Arbeiterbischof*, riconoscendo anzi il proprio debito nei confronti di quest'ultimo: «Wir haben das Glück gehabt, wenn auch nur kurze Zeit, als junger Priester neben ihm zu stehen und unter seinen Augen zu arbeiten; er selbst hat uns als seinen geistigen Söhne neben sich gestellt, und heute noch sehen wir ihn im Geiste, uns alle voraneilen als Führer und leuchtendes Beispiel»³³⁷. Non tener conto del peso dell'eredità ketteleriana impedirebbe di comprendere appieno l'impegno di Forschner nell'associazionismo cattolico e nella lotta contro la Socialdemocrazia a cavallo fra i due secoli.

Il primo incarico toccato al giovane sacerdote dopo l'ordinazione fu quello di *Vizepräses* del *Gesellenverein* magontino, creato nel 1851 per volontà di Ketteler medesimo: l'infuriare del *Kulturkampf* rese infatti impossibile, per il momento, una collocazione di Forschner nell'ambito dell'ordinaria *Seelsorge*. Quel periodo gli servì, fra l'altro, per approfondire il suo interesse per la questione sociale e per avviare la sua attività di collaboratore del «Mainzer Journal», la quale si sarebbe protratta per diversi decenni³³⁸. Quando il conflitto fra Stato e Chiesa cominciò a diminuire d'intensità, egli poté finalmente passare all'esercizio del ministero sacerdotale, dapprima come prelado domestico del convento delle suore francescane di Mainz (fino al 1884), poi come *Pfarrkurat* della chiesa cittadina di Sankt Bilhildis e di quella di Sankt Josef dal 1894. Nel 1898, all'età di 45 anni, Forschner fu quindi nominato parroco di Sankt Quintin (la più antica parrocchia di Mainz, nei pressi del Duomo), dove sarebbe rimasto ininterrottamente per due decenni fino alla morte, avvenuta nel 1918³³⁹.

In parallelo a questi sviluppi, il sacerdote si ritagliò il ruolo di pioniere del locale associazionismo cattolico operaio: nel 1885 fu alla base della nascita di un *Arbeiterverein* a Mainz, il primo nella Diocesi, grazie pure alla collaborazione di Christoph Moufang, già braccio destro di Ketteler e all'epoca *Administrator* diocesano nel periodo di sedivacanza del seggio episcopale imposto dal *Kulturkampf*³⁴⁰. Tutto ciò avvenne a poca distanza dalle esortazioni di Hitze a organizzare gli operai contro il socialismo, esortazioni che dovettero avere

³³⁷ C. Forschner, *Der Arbeiterpräses (Briefe an einen jungen Geistlichen)*, Mainz, Kirchheim, 1909, p. 9. Nel 1911 Forschner avrebbe pubblicato una biografia di Ketteler in occasione del centenario della sua nascita: cfr. Id., *Wilhelm Emmanuel von Ketteler Bischof von Mainz. Zu seinem 100jährigen Geburtstag*, Mainz, Kirchheim, 1911.

³³⁸ L'impegno nel campo della carta stampata, del resto, era un tratto caratteristico del clero tedesco dell'epoca: cfr. M. Schmolke, *Priester als Journalisten*, in E. Gatz (a cura di), *Der Diözesanklerus*, cit., pp. 399-424; anche Id., *Die schlechte Presse*, cit., p. 318 sgg.

³³⁹ A inizio Novecento Sankt Quintin contava circa 3.600 anime, presentato un profilo religioso piuttosto soddisfacente: si vedano in proposito i questionari contenuti in DDAMz, *Pfarrakten St. Quintin*, n. 1, *kanonische Visitation 1905*; *kanonische Visitation 1908*; *kanonische Visitation 1912* (tutti recano la firma di Forschner).

³⁴⁰ Dalla morte di Ketteler (1877) all'elezione di Haffner (1886) la Diocesi di Mainz non ebbe un Vescovo: l'elezione di Moufang per opera del *Domkapitel* non fu riconosciuta dal governo assiano, cosa che di fatto aprì il periodo di sedivacanza. Su Moufang (1817-1890) si veda la voce di M. Weitlauff in *Neue Deutsche Biographie*, vol. XVIII, cit., 1997, pp. 232-234, e soprattutto M. Klose, «Weil es Gott durch die Kirche befiehlt»: *der Moraltheologe Christoph Moufang (1817-1890) im Spannungsfeld seiner Zeit. Ein Beitrag zur Geschichte der neuscholastischen Moraltheologie*, St. Ottilien, EOS-Verlag, 2003.

un'incidenza importante sulle vicende magontine. Al sodalizio cittadino – di cui Forschner avrebbe sempre mantenuto la guida – si unirono ben presto quelli costituiti intanto nei sobborghi di Budenheim, Hechtsheim e Weisenau, così che nel 1888 sarebbero stati già 1.230 gli operai organizzati sotto bandiera cattolica³⁴¹. Fu con ogni probabilità per questo suo ruolo nell'ambito del *Vereinswesen* locale che nel 1889 Forschner venne invitato a parlare al *Katholikentag* di Bochum (dove presentò un intervento dal titolo *Die Arbeit im Lichte des Christentums*) e che l'anno dopo poté partecipare alla prima riunione preparatoria del futuro *Volksverein*, tenuta in marzo nel palazzo vescovile di Mainz³⁴². Dal nucleo delle prime associazioni operaie esistenti nella Diocesi giunse a costituirsi nel 1891 il *Verband der Männer- und Arbeitervereine des Bistums Mainz*, di cui Forschner fu nominato *Präsident* cinque anni più tardi: da quel momento il numero di *Arbeitervereine* cattolici nel Granducato di Hessen-Darmstadt sarebbe cresciuto costantemente, con il parroco di Sankt Quintin impegnato in prima persona nelle vesti di oratore e conferenziere itinerante per suggerire al clero le modalità più opportune per far nascere e prosperare tali sodalizi.

Gli interessi di Forschner non si limitarono tuttavia al solo campo dell'associazionismo operaio: egli fu anche un attivo militante del *Zentrum* di Mainz, tanto che un suo biografo ha potuto scrivere di lui che «namentlich zu Zeiten der Wahl hat man niemals auf seinen Rat verzichtet»³⁴³. Un fatto del genere non deve sorprendere, in quanto rientra appieno fra le caratteristiche del clero tedesco di allora: del resto, come ben evidenziato da Margaret Lavinia Anderson, proprio il clero era il perno su cui si reggeva l'attività locale del partito cattolico, i cui deputati erano spesso individui appartenenti al corpo ecclesiastico; era vero, in sostanza, che «no clergy, no Center»³⁴⁴. Forschner indirizzò la propria attenzione anche alle problematiche del lavoro e alle questioni sindacali: di ciò offre un'importante testimonianza la sua partecipazione al congresso internazionale di Zürich del 1897, dove liberali, cattolici e socialisti si ritrovarono per discutere di possibili forme di protezione legale per gli operai di fabbrica³⁴⁵, e soprattutto la sua presenza come oratore al primo congresso dei sindacati cristiani tenuto a Mainz nel 1899. Nell'ambito del *Gewerkschaftsstreit*, il parroco di Sankt Quintin appoggiò apertamente l'opzione interconfessionale, facendosene promotore nel territorio della Diocesi: per adesso tuttavia sarà opportuno lasciare da parte questa questione, rimandandola a un momento successivo³⁴⁶.

³⁴¹ Cfr. «Mainzer Journal», 30 aprile 1906, *Delegiertentag der katholischen Männervereine Hessens*.

³⁴² A tale incontro presero parte, fra gli altri, anche il Vescovo Haffner, Moufang, il futuro Vicario generale Selbst, il principe von Löwenstein e il gesuita Tilmann Pesch (cfr. H. Heitzer, *Der Volksverein für das katholische Deutschland*, cit., p. 18).

³⁴³ *Zum Gedächtnis des hochwürdigsten Herrn Prälaten Karl Forschner*, cit., p. 9.

³⁴⁴ M.L. Anderson, *Interdenominationalism, Clericalism, Pluralism: the "Zentrumsstreit" and the dilemma of Catholicism in Wilhelmine Germany*, in «Central European History», vol. XXI, 1988, p. 367. Si veda pure E. Gatz, *Priester als Partei- und Sozialpolitiker*, in Id. (a cura di), *Der Diözesanklerus*, cit., pp. 376-398.

³⁴⁵ Questo lo si apprende da Forschner stesso in *Der Arbeiterpräsident*, cit., p. 108.

³⁴⁶ Cfr. *infra*, cap. IV.

Il suo duplice profilo di sacerdote e attivo organizzatore – c'è chi lo ha definito persino «sozialer Agitator»³⁴⁷ – consentì a Forschner di guadagnarsi tutta una serie di riconoscimenti all'interno del clero della Diocesi. Già nel 1899 il suo nome fu incluso nella lista dei candidati alla successione del Vescovo Haffner, ma il Granduca Ernst Ludwig lo fece cancellare ritenendolo di *persona minus grata*: probabilmente il parroco di Sankt Quintin appariva al sovrano troppo impegnato, troppo caratterizzato in senso sociale. Anni dopo, nel 1908, Forschner ottenne quindi la nomina a prelado domestico del Papa (*päpstlicher Hausprälat*)³⁴⁸, mentre nel 1912 venne elevato al rango di Decano del *Dekanat Mainz-Stadt*: è verosimile credere che se non fu mai chiamato a far parte dell'Ordinariato vescovile, ciò fu per la convinzione che egli fosse più utile nei panni di *Diözesanpräses*, ossia di guida dell'associazionismo cattolico operaio della Diocesi.

* * *

Forse già durante la sua vita, Forschner ricevette l'insolito appellativo di «roter Prälat», che in seguito si sarebbe legato indissolubilmente al suo nome nella memoria del clero magontino: con ciò non si voleva certo alludere a una condivisione dei principi socialisti da parte del sacerdote, bensì al suo tentativo di emulare specularmente l'attività della Socialdemocrazia in campo sociale, politico e sindacale al fine di far trionfare la causa cattolica. Forschner assunse la lotta alla SPD come parte fondamentale del proprio ministero e della propria azione di organizzatore, riconoscendo nel socialismo la prima minaccia per la civiltà cristiana e per la sopravvivenza del consorzio civile. Grazie soprattutto a una numerosa serie di scritti da lui redatti nei primi anni del Novecento, è possibile ricostruire i caratteri della sua opposizione alla minaccia incarnata dalla Socialdemocrazia, un'opposizione, si noti, che prima di articolarsi nella sfera dell'associazionismo fu condotta dal pulpito, con le prediche che Forschner tenne effettivamente nella parrocchia di Sankt Quintin³⁴⁹.

In verità, le prediche di cui si dispone non fanno menzione esplicita del socialismo o della SPD, e tuttavia alcune si caratterizzano per allusioni che vi rimandano inequivocabilmente: lo spazio sacro della chiesa non fu utilizzato, insomma, per portare attacchi *diretti* (un atteggiamento dettato forse dalla cautela) ma Forschner se ne servì comunque per svolgere in modo dissimulato la propria azione in chiave anti-socialdemocratica. In una predica edita nel 1909, ad esempio, egli si scagliò contro quelli che definiva «falsch[e] Propheten» del suo tempo³⁵⁰,

³⁴⁷ H.J. Braun, *Das Bistum von 1886 bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs*, cit., p. 1146.

³⁴⁸ Cfr. «Mainzer Journal», 9 maggio 1908, *Die Ernennung des Herrn Pfarrers Forschner zum päpstlichen Hausprälaten*.

³⁴⁹ Queste le raccolte di prediche pubblicate dal sacerdote, in ordine cronologico: *Fest- und Gelegenheitspredigten*, Mainz, Kirchheim, 1909; *Predigten für die Sonntage des Kirchenjahres*, Mainz, Kirchheim, 1909; *Predigten für die Sonntage des Kirchenjahres (Zweiter Jahrgang)*, Mainz, Kirchheim, 1912; *Predigten für die Sonntage des Kirchenjahres (Dritter Jahrgang)*, Mainz, Kirchheim, 1914.

³⁵⁰ C. Forschner, *Predigten für die Sonntage des Kirchenjahres*, cit., p. 276 (*Falsche Propheten*). Un'altra predica con lo stesso titolo si trova in Id., *Predigten für die Sonntage des Kirchenjahres (Zweiter Jahrgang)*, cit., p. 337 sgg.

accusati di essere negatori del Cristianesimo e nemici della Chiesa, di reclutare specialmente fra la gioventù presentandosi «in Schafskleidern»³⁵¹, e in generale di essere alfieri di un cinico materialismo: «Sie reißen dem armen, werktätigen Volke Himmel und Seligkeit aus dem Herzen und überlassen es der trostlosesten Verzweiflung»³⁵². È evidente come il bersaglio del parroco di Sankt Quintin fossero i militanti della SPD: del resto, già nel 1879 Ludwig Windthorst era ricorso allo stesso epiteto – intervenendo al *Katholikentag* di Aachen – per riferirsi proprio agli adepti del socialismo³⁵³. Anche la predica intitolata *Religion ist nicht Privatsache, sondern Hauptsache* non può lasciare dubbi circa l’oggetto della critica di Forschner: essa alludeva ovviamente alla formula contenuta nel Programma socialdemocratico di Erfurt, formula i cui banditori erano definiti come «elende Heuchler» intenti a mascherare il proprio odio per la religione³⁵⁴. Di fronte all’intenzione di confinare lo spirituale in uno spazio privato, il sacerdote rivendicava invece la dimensione pubblica della religione cattolica, che appunto avrebbe costituito «die Hauptsache in allem»³⁵⁵. Ai fedeli di Sankt Quintin che ascoltarono tale predica, la sfida alla Socialdemocrazia difficilmente poté non apparire chiara.

Negli interventi dal pulpito, Forschner non celava la preoccupazione per la società del proprio tempo: l’indifferentismo, l’incredulità indotta dalla scienza moderna, le campagne denigratorie dell’*Evangelischer Bund*, il crescente desiderio di piaceri e divertimenti erano tutti riconosciuti come pericoli, da lui subordinati tuttavia all’«Antichristentum unter der Fahne der Revolution» che a suo dire minacciava di dare un colpo decisivo alla civiltà della croce³⁵⁶. Innanzi a tale scenario, il parroco di Sankt Quintin cercava nel complesso di trasmettere un senso di fiducia circa i destini della Chiesa – «Die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen»³⁵⁷ –, e insieme di veicolare ai fedeli alcuni principi che si ponevano in netto contrasto con quelli del socialismo, così da aumentare la loro capacità di resistenza ai messaggi della propaganda. Forschner, ad esempio, sottolineava la necessità di accettare l’ordine esistente con le sue differenze sociali e di respingere dunque la prospettiva della lotta di classe – il cui antidoto sarebbe stato da trovare nel Sacramento eucaristico, «das vorzüglichste Mittel, die Menschen zu versöhnen und zu vereinigen»³⁵⁸ –, così come l’imprescindibilità di salvaguardare la famiglia cristiana, cellula capace di rigenerare il consorzio civile e di proteggere uomini e giovani dalle insidie della Socialdemocrazia, soprattutto in virtù dell’azione del

³⁵¹ *Ibi*, p. 278.

³⁵² *Ibi*, p. 280.

³⁵³ Cfr. W. Friedberger, *Die Geschichte der Sozialismuskritik*, cit., p. 112.

³⁵⁴ C. Forschner, *Predigten für die Sonntage des Kirchenjahres (Zweiter Jahrgang)*, cit., p. 420 (*Religion ist nicht Privatsache, sondern Hauptsache*). Si noti come la stessa affermazione contenuta nel titolo di questa predica venisse ripetuta in un articolo del «Mainzer Journal» del 2 agosto 1911 (*Religion ist Privatsache*): è lecito ipotizzare che a redigerlo fosse proprio Forschner, visti i rapporti di collaborazione che il parroco aveva con il quotidiano della Diocesi.

³⁵⁵ *Ibi*, p. 423.

³⁵⁶ C. Forschner, *Predigten für die Sonntage des Kirchenjahres (Dritter Jahrgang)*, cit., p. 377 (*Predigt auf den fünften Sonntag nach Pfingsten*).

³⁵⁷ *Id.*, *Predigten für die Sonntage des Kirchenjahres*, cit., p. 80 (*Wozu das Böse in der Welt?*).

³⁵⁸ *Id.*, *Predigten für die Sonntage des Kirchenjahres (Zweites Jahrgang)*, cit., p. 198 (*Die heilige Kommunion und das soziale Leben*).

sesso femminile³⁵⁹. Ad ogni modo, ciò che traspare dall'opera di predicazione di Forschner è soprattutto l'importanza attribuita alla religione come strumento decisivo per salvare la società: «Ein ungläubiges Volk ist im Aufruhr gegen Gott, damit ist aber die Voraussetzung für jede Revolution gegeben»³⁶⁰. Davanti ai propri parrocchiani, il sacerdote evidenziò più volte la funzione di “vaccino” della fede cattolica contro le aspirazioni di tipo rivoluzionario, di “scudo” innanzi alla propaganda socialdemocratica. La cura della dimensione religiosa con le sue molteplici pratiche appariva insomma fondamentale: enucleata dal pulpito, questa stessa convinzione sarebbe stata alla base dell'attività di Forschner come protagonista del *Vereinswesen* diocesano, cui ora conviene rivolgersi.

3. *La falange cattolica: i Männer- und Arbeitervereine*

In occasione del quarantesimo anniversario del discorso tenuto da Ketteler al santuario di Liebfrauenheide, Forschner diede alle stampe un opuscolo intitolato *Der Arbeiterpräses*, pensato per essere una sorta di manuale per i sacerdoti che volevano impegnarsi alla guida degli *Arbeitervereine* cattolici. In esso, il parroco di Sankt Quintin affermava chiaramente che «die Vereinsseelsorge [war] nur und kann[te] nur eine Hilfe und Unterstützung der Pfarrseelsorge sein»³⁶¹; il lavoro all'interno del *Vereinshaus*, in sostanza, doveva considerarsi come una prosecuzione ed estensione del ministero sacerdotale, e in quanto tale era finalizzato al medesimo scopo: il bene delle anime. Forschner si rendeva conto di come l'impegno pastorale nel campo dell'associazionismo costituisse una significativa differenza rispetto al passato e di come richiedesse al clero fatiche e sacrifici una volta impensabili, ma ammetteva anche che erano le stesse necessità dei tempi a imporlo: a suo dire, occorreva comprendere «wie die Beschäftigung mit der Arbeitersache und darum die Vereinstätigkeit für den Geistlichen in unseren Tagen zur heiligen Pflicht geworden ist»³⁶². Per adempiere convenientemente a tale dovere, i sacerdoti coinvolti nella vita dei sodalizi operai – ma in generale tutti quelli attivi nel *Vereinswesen* cattolico – avrebbero dovuto caratterizzarsi per un adeguato bagaglio di saperi socio-economici³⁶³, fondato in primo luogo sulla familiarità con le opere di Ketteler, Hitze, Pesch, Cathrein³⁶⁴. Il possesso di queste conoscenze era indispensabile, secondo Forschner, perché il clero potesse svolgere con successo quell'attività di formazione (*Bildungsarbeit*) che assieme al rafforzamento della coscienza religiosa dei singoli costituiva la parte più importante del lavoro in seno alle associazioni, soprattutto negli *Arbeitervereine*.

³⁵⁹ Così Forschner in una predica edita nel 1912: «Wie wird die Welt wieder christlich? Die Antwort lautet kurz und bündig: “Durch die Familie”» (*ibi*, p. 60).

³⁶⁰ C. Forschner, *Predigten für die Sonntage des Kirchenjahres*, cit., p. 353 (*Die Folgen der Sonntags-Entheiligung*).

³⁶¹ Id., *Der Arbeiterpräses*, cit., p. 57.

³⁶² *Ibi*, p. 2.

³⁶³ «Sozialpolitische und wirtschaftliche Kenntnisse» (*ibi*, p. 47).

³⁶⁴ Cfr. *ibi*, p. 48.

Gli operai di sesso maschile erano i primi cui si rivolgeva la Socialdemocrazia tedesca e quelli fra cui il partito riscuoteva i maggiori consensi: il parroco di Sankt Quintin lo sapeva, dunque era cosciente di come fosse indispensabile “immunizzare” i lavoratori cattolici di fronte all’azione della propaganda. Era appunto alle associazioni che spettava questo compito, un compito cui Forschner, nel momento in cui scriveva, aveva già ottemperato per decenni nel *Männer- und Arbeiterverein* della città di Mainz: in base alla sua esperienza, egli proponeva di ricorrere a tal fine al «Vereinstheater»³⁶⁵ e a contenuti educativi veicolabili attraverso diapositive (*Lichtbilder*), ma era specialmente dalle conferenze di tipo apologetico che il sacerdote sosteneva di avere visto arrivare i risultati migliori. Queste dovevano servire da un lato ad alimentare la fede dei soci andando a trattare argomenti religiosi e offrendo loro modelli di vita spirituale, dall’altro a far conoscere agli operai gli elementi fondamentali della *Sozialismuskritik* cattolica, così da fornirgli «Waffen in die Hand»³⁶⁶ per ribattere ai discorsi dei militanti socialdemocratici, in fabbrica come nei comizi politici. Forschner indicava tre momenti utili per allestire le conferenze, che poi, assieme alle varie funzioni religiose, erano quelli attorno a cui ruotava l’intera vita dei sodalizi operai: i «Vereinsabende» e le «offizielle Versammlungen», appuntamenti in genere riservati ai soli soci, e i «Familienabende» destinati invece anche alle loro famiglie, ossia aperti alla partecipazione di mogli e figli adolescenti³⁶⁷.

Negli anni precedenti alla guerra, il parroco di Sankt Quintin si curò di pubblicare alcune raccolte degli interventi da lui tenuti in questi ritrovi, il che permette di avere un’idea dei contenuti che egli tramise agli operai – e talvolta anche ai loro congiunti – in chiave antisocialista³⁶⁸. Nel complesso, Forschner raffigurava la Socialdemocrazia attingendo ai motivi classici della critica cattolica: socialismo come negazione del trascendente e quindi ateo, socialismo come

³⁶⁵ *Ibi*, p. 99. Sul ruolo del teatro negli *Standesvereine* cattolici si veda G. Clemens, “*Erziehung zu anständiger Unterhaltung*”. *Das Theaterspiel in den katholischen Gesellen- und Arbeitervereinen im deutschen Kaiserreich. Eine Dokumentation*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2000.

³⁶⁶ *Ibi*, p. 73. Riporto in forma estesa il passo in questione, in quanto interessante per comprendere alcune specifiche dinamiche della vita dei *Vereine* e del loro rapporto con la Socialdemocrazia: «Wir haben früher zuweilen Versammlungen abgehalten, zu denen alle Arbeiter eingeladen waren und zu denen auch Gegner erschienen. Jedesmal erlebten wir einen regelrechten Religionskrieg, den die Sozialdemokraten hervorriefen. Es ist daher unbedingt von großem Vorteil, wenn wir wenigstens den fähigeren Leuten Waffen in die Hand geben, sich ihrer Haut zu wehren und die katholische Lehre siegreich zu verfechten» (*ibidem*).

³⁶⁷ *Ibi*, p. 94.

³⁶⁸ Cfr. C. Forschner, *Vorträge für Vereins- und Familienabende (Erster Zyklus)*, Mainz, Kirchheim, 1906; Id., *Vorträge für Vereins- und Familienabende (Zweiter Zyklus)*, Mainz, Kirchheim, 1907; Id., *Vorträge für Vereins- und Familienabende (Dritter Zyklus)*, Mainz, Kirchheim, 1909; Id., *Vorträge für Vereins- und Familienabende (Vierter Zyklus)*, Mainz, Kirchheim, 1910. Questi opuscoli, assieme al già citato *Der Arbeiterpräses*, facevano parte della collana «*Soziale Briefe*» pubblicata da Forschner tra 1906 e 1912, che comprendeva pure: *Fürsorge für die schulentlassene Jugend*, Mainz, Kirchheim, 1906; *Der christliche Gewerkschaftsgedanke*, Mainz, Kirchheim, 1907; *Die christliche Familie. Briefe für junge Eheleute und solche, die es werden wollen*, Mainz, Kirchheim, 1910; *Fürsorge für die verwahrloste Jugend*, Mainz, Kirchheim, 1912; *Vorträge für Gesellen- und Jünglingsvereine*, Mainz, Kirchheim, 1912. Da notare come Forschner ricavasse contenuti per i propri scritti dai corsi organizzati annualmente dal *Volkverein*, di cui era un assiduo frequentatore.

filiazione del liberalismo, socialismo come *Zuchthaus* e annientamento del singolo³⁶⁹, socialismo come distruzione della famiglia e glorificazione dei piaceri. Di fronte allo spettro della lotta di classe, il sacerdote puntava a proporre ai lavoratori l'alternativa dello *Standesbewußtsein*: essi, cioè, avrebbero dovuto acquisire consapevolezza del proprio posto nel consorzio civile e riconoscere come le diverse condizioni sociali fossero una necessità imposta dal volere divino; chi si diceva cattolico non poteva agire nel senso d'inasprire i rapporti fra capitale e lavoro, bensì era chiamato a compiere un'opera di riconciliazione:

Auch die Sozialdemokraten haben Vereinigungen und Gewerkschaften, aber ihre Wege und unsere Wege liegen weit auseinander. Klassenhass ist die Unterlage jener, edles Standesbewußtsein und christliche Liebe ist unser Fundament. Nicht verbittern und trennen, sondern nach Gerechtigkeit und Liebe versöhnen und vereinigen ist unser Programm³⁷⁰.

Per tenere lontano il contagio della propaganda socialdemocratica, gli operai dovevano ispirarsi alla figura di Cristo, «der Sohn Gottes, [...] [der] ein Arbeiter geworden ist und dadurch die Arbeit und den Arbeiterstand geadelt und geheiligt hat»³⁷¹, non riconoscere nel lavoro un peso ma un mezzo di elevazione e di esercizio della virtù (*Tugendmittel*) e affidare le proprie speranze di migliori condizioni di vita non alle promesse del socialismo, bensì all'attuazione della *christliche Sozialpolitik*. Quest'ultima, a detta di Forschner, avrebbe percorso «den goldenen Mittelweg» fra il regime di concorrenza sfrenata del liberalismo e quello di onnipotenza statale del socialismo³⁷², puntando a salvare la società tanto dalla dissoluzione che dal dispotismo, e al contempo sarebbe stata capace di provvedere adeguatamente ai bisogni della classe operaia: a riprova di ciò, il parroco di Sankt Quintin faceva spesso riferimento al caso delle assicurazioni sociali varate dal *Reichstag* durante gli anni Ottanta del XIX secolo, la cui approvazione era dipesa in modo sostanziale dal concorso del *Zentrum*³⁷³. Nel parlare ai lavoratori, Forschner non inventava insomma nulla di nuovo, ma si limitava a riallacciarsi alla *Sozialismuskritik* tedesca e alla dottrina sociale della Chiesa di matrice leoniana.

Le conferenze tenute negli incontri dei soci degli *Arbeitervereine*, oltre a trattare di contenuti religiosi e a illustrare le ragioni della condanna cattolica del socialismo, servirono spesso a evidenziare la necessità dell'organizzazione, in

³⁶⁹ «Der Sozialismus schützt die Freiheit nicht; er ist eher dazu angetan, die Welt in ein großes Zuchthaus zu verwandeln. Nach seiner Theorie ist der Staat Arbeitgeber größten Stils, Produzent, Bauer, Fabrikant, kurz er ist alles und der Einzelne ist nichts» (Id., *Vorträge für Vereins- und Familienabende [Zweiter Zyklus]*, cit., p. 42 [*Die Kirche und die Freiheit*]).

³⁷⁰ Id., *Vorträge für Vereins- und Familienabende (Dritter Zyklus)*, cit., p. 116 (*Die gesellschaftliche Stellung des Arbeiters*).

³⁷¹ Id., *Vorträge für Vereins- und Familienabende (Erster Zyklus)*, cit., p. 1 (*Christus, der göttliche Arbeiter von Nazareth. Ein Beitrag zur Hebung des Standesbewußtseins der christlichen Arbeiter*).

³⁷² *Ibi*, p. 56 (*Die christliche Sozialpolitik*).

³⁷³ Cfr. H. Heitzer, *Deutscher Katholizismus und Sozialpolitik bis zum Beginn der Weimarer Republik*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1991, p. 21 sgg.; E. Ritter, *Il movimento cattolico sociale in Germania nel XIX secolo*, cit., p. 198 sgg. In generale, Forschner era solito evidenziare due posizioni antitetiche di cattolici e socialisti di fronte al tema della protezione legale dei lavoratori: da un lato la linea estremista dell'«Entweder alles oder nichts» che egli attribuiva alla SPD, dall'altro quella moderata del «Besser etwas als gar nichts» perseguita dal *Zentrum*.

particolare come argine contro la SPD. Il *Diözesanpräses* attribuiva esplicitamente ai sodalizi operai il compito di riunire i lavoratori in «eine starke und unüberwindliche Phalanx»³⁷⁴ da opporre alla forza rivoluzionaria che minacciava l'esistenza di «Gesellschaft, Kirche, Staat und Familie»³⁷⁵; anche tramite l'ampio ricorso a un lessico militare, Forscher non mancò di delineare i termini di una contrapposizione da cui era fatta dipendere la stessa sopravvivenza dell'ordine sociale, e nella quale i lavoratori cattolici sarebbero stati chiamati a giocare un ruolo di primo piano rifiutandosi di sposare la causa socialista e scegliendo invece di schierarsi sotto il vessillo della Chiesa. Solo un'organizzazione solida ed estesa avrebbe permesso di uscire vittoriosi dallo scontro:

Schon dröhnt die Erde unter dem Tritt der Umsturbataillone. [...] Organisation! heißt das Lösungswort. Unsere katholischen Vereine müssen die Sammelpunkte und die Organisationsinstitute für die katholischen Männer und Arbeiter sein. Hinein darum in die katholischen Vereine; ihr Handwerker außerdem in die Innungen, ihr Arbeiter außerdem in die Gewerkschaften. Dann, aber auch nur dann werden wir siegreich den Sturm abschlagen³⁷⁶.

* * *

«Exstat in urbe per aliquot annos unio virorum et operariorum catholicorum, quae in dies crescit multumque prodest ad corroborandam in familiis fidem et pietatem necnon ad propulsandos errores socialisticos»: con queste parole, il Vescovo Kirstein riconobbe i meriti del *Männer- und Arbeiterverein* di Mainz nella *relatio ad limina* del 1907³⁷⁷. Il sodalizio diretto da Forscher era visto come un importante contenitore e amplificatore della vita religiosa delle famiglie operaie, e ovviamente come una diga di fronte al pericolo socialista. Più in generale, Kirstein segnalò a Roma la crescita complessiva dell'associazionismo operaio all'interno della Diocesi, crescita che alla base aveva l'attività svolta dal *Verband der katholischen Männer- und Arbeitervereine* e quindi dal suo *Präses*³⁷⁸. Nel 1904 il *Verband* aveva contato 65 associazioni per un totale di circa 10.800 membri: erano bastati meno di vent'anni, insomma, perché l'impulso dato dalla fondazione del primo sodalizio operaio arrivasse a riverberarsi in tutto il territorio diocesano³⁷⁹. Una conseguenza di questo progressivo sviluppo fu, all'inizio del 1907, la creazione di un Segretariato operaio (*Arbeitersekretariat*) nella città di Mainz, il secondo in Diocesi dopo quello che già da tempo esisteva a Offenbach³⁸⁰. Tale

³⁷⁴ C. Forscher, *Vorträge für Vereins- und Familienabende (Zweiter Zyklus)*, cit., p.87 (*Die Pflicht des katholischen Mannes*).

³⁷⁵ *Ibi*, p. 88.

³⁷⁶ *Ibi*, pp. 95-96.

³⁷⁷ ASV, Congregazione del Concilio, *Relationes Dioecesium*, 479. *Relatio* del 15 aprile 1907.

³⁷⁸ Nel notare la diffusione degli *Arbeitervereine* nelle località della Diocesi, il Vescovo tornò a evidenziare il ruolo antisocialista di questa forma associativa: «Crescunt in dies uniones virorum et operariorum et a parochis aliisque sacerdotibus magna cum diligentia nec sine magnis sumptibus et laboribus adiuvantur et coluntur, ut viri catholici eo ferventius praeliari praelia Domini pergant, quo maiore in dies impetu ac velut agmine facto christianae reipublicae hostes, praesertim socialismus, error ille nefastus, per omnes regiones serpens, ecclesiam appetere adnituntur» (*ibidem*).

³⁷⁹ Cfr. *Schematismus der Diözese Mainz*, cit., p. 222.

³⁸⁰ Il mondo cattolico mutuò il modello dei Segretariati operai dalla Socialdemocrazia: il primo *Arbeitersekretariat* in terra tedesca, infatti, fu creato dalla SPD a Nürnberg nel 1894.

istituto era pensato per aiutare i parroci impegnati alla guida degli *Arbeitervereine* e per offrire informazioni professionali ai lavoratori, ma Forschner, nello scritto *Der Arbeiterpräses*, adduce anche un'altra motivazione alla base della sua nascita: «Gegenüber der rührigen Agitation der Sozialdemokraten, die über eine ganze Zahl von freigestellten Arbeiter verfügte, war es notwendig geworden, dass auch wir in dieser Richtung einen Schritt vorwärts machten»³⁸¹. La necessità di non essere da meno rispetto all'azione condotta dalla Socialdemocrazia fu quindi un elemento importante nel determinare la creazione del Segretariato magontino. La carica di Presidente di questo nuovo organismo fu assunta dallo stesso Forschner, mentre a ricoprire il ruolo di Segretario venne chiamato Wilhelm Knoll, già a capo del cartello dei sindacati cristiani di Mainz³⁸².

Il *Verband* guidato da Forschner accordò sempre un grande interesse alle vicende sindacali, benché queste esulassero dall'ambito di competenza degli *Arbeitervereine*, pensati per occuparsi in primis della formazione religiosa e morale dei loro iscritti: soprattutto, il parroco di Sankt Quintin s'impegnò attivamente nell'orientare il movimento operaio cattolico della Diocesi verso l'adesione alle *christliche Gewerkschaften*, in particolare negli anni turbolenti del *Gewerkschaftsstreit*, quando tale preferenza implicava una precisa scelta di campo e una netta collocazione nella geografia della controversia che a lungo scisse il cattolicesimo tedesco. Nel 1906, così, l'assemblea generale dei rappresentanti degli *Arbeitervereine* diocesani approvò una risoluzione che andava nel senso di favorire lo sviluppo dei sindacati cristiani³⁸³, mentre l'anno seguente avrebbe discusso la proposta – illustrata nei dettagli da Forschner medesimo – di aderire al *Verband katholischer Arbeitervereine Westdeutschlands*³⁸⁴, principale sostenitore, assieme al *Volksverein* e alla «Kölnische Volkszeitung», dell'opzione interconfessionale: dopo ulteriori valutazioni, tale proposta sarebbe stata infine accolta nei mesi successivi³⁸⁵.

Alla vigilia della Grande Guerra, la situazione complessiva della federazione diocesana guidata dal parroco di Sankt Quintin avrebbe presentato luci e ombre: nel 1913 il *Verband* poteva vantare 99 sodalizi (+ 52% rispetto al 1904) e 14.956 iscritti (+ 38%), numeri che testimoniavano la buona salute dell'associazionismo cattolico operaio³⁸⁶; d'altro canto, però, questo sviluppo non sembrava sufficiente a contrastare l'azione della Socialdemocrazia, o almeno non nella misura auspicata da Forschner e dal suo collaboratore Knoll. Quest'ultimo espresse preoccupazioni

³⁸¹ C. Forschner, *Der Arbeiterpräses*, cit., p. 85.

³⁸² Knoll (1873-1947) fu Presidente del *christliches Gewerkschaftskartell* di Mainz dal 1903 al 1917. Negli anni 1924-1928 e 1932-1933 sarebbe stato deputato al *Reichstag* per il *Zentrum*. Cfr. H.G. Ruppel, B. Groß (a cura di), *Hessische Abgeordnete 1820-1933*, cit., p. 155.

³⁸³ Cfr. «Mainzer Journal», 30 aprile 1906, *Delegiertentag der katholischen Männervereine Hessens*.

³⁸⁴ Cfr. *ibi*, 10 giugno 1907, 13. *Delegiertentag der kath. Männer- und Arbeitervereine der Diözese Mainz*.

³⁸⁵ La Diocesi di Mainz andò così a unirsi a quelle di Köln, Münster, Paderborn, Fulda, Limburg, Hildesheim e Osnabrück nel far riferimento alla federazione degli *Arbeitervereine* della Germania occidentale.

³⁸⁶ Cfr. «Arbeiter-Freund. Organ der katholischen Männer- und Arbeitervereine der Diözese Mainz», 20 luglio 1913, *Verbandsbericht 1913*.

al riguardo nella relazione sulle attività dell'*Arbeitersekretariat* pubblicata nel maggio 1912: alle spalle vi erano le elezioni di gennaio, che anche nella Diocesi di Mainz avevano coinciso con una grande affermazione della SPD. Knoll indicava «die erste und wichtigste Aufgabe des Sekretariats» nell'organizzazione degli operai cattolici «um durch eine starke christlich-nationale Arbeiterbewegung dem vorwärtsdringenden Strom des Umsturzes einen kräftigen Damm entgegen zu stellen»³⁸⁷: da un lato, tuttavia, vi era da constatare la scarsa diffusione della coscienza sindacale fra gli operai iscritti agli *Arbeitervereine*, dall'altro appariva necessario raggiungere «ein einheitlicheres Zusammenarbeiten der einzelnen Vereine», in particolare di *Arbeitervereine* e associazioni giovanili³⁸⁸; infine, erano sempre più evidenti i tentativi della Socialdemocrazia di conquistare le lavoratrici, fatto allarmante specie in considerazione dell'influenza che queste, in quanto madri, esercitavano sulla gioventù³⁸⁹. Nel complesso Knoll, e con lui certamente anche Forschner, si rendeva conto di come vi fosse ancora molto lavoro da fare, e di come gli *Arbeitervereine*, benché fondamentali, non potessero sobbarcarsi da soli il compito di tener testa all'avanzata socialdemocratica: al loro fianco occorreva dare impulso ai sindacati cristiani, e allo stesso tempo curare la diffusione delle associazioni destinate a donne e a giovani uomini, categorie cui la propaganda socialista, negli anni a ridosso della guerra, si rivolse in effetti con un'insistenza maggiore che in passato.

4. *L'associazionismo femminile*

Carl Forschner non si occupò mai di sodalizi destinati alle donne o ai ragazzi se non nell'ambito della *Seelsorge* parrocchiale: a dispetto di quest'attività limitata, le sue pubblicazioni d'inizio Novecento – le raccolte di conferenze come gli scritti monografici – lasciano però emergere con chiarezza il profilo di un sacerdote convinto della necessità di organizzare la gioventù e il mondo femminile per impiegarli al servizio della causa cattolica e per proteggerli dall'azione di reclutamento della SPD.

Osservazioni in merito alla figura e al ruolo della donna si trovano soprattutto in connessione al tema della salvaguardia della famiglia cristiana. Per il parroco di Sankt Quintin, infatti, la Socialdemocrazia, anche attraverso il movimento di emancipazione femminile a lei associato, avrebbe cercato di accattivarsi il consenso di mogli e madri per giungere a demolire l'istituto della famiglia tradizionale e aver quindi gioco facile nello sconvolgere l'ordine esistente e

³⁸⁷ *Jahresbericht des katholischen Arbeitersekretariats und Volksbureaus zu Mainz vom 1. Januar 1911 bis um 31. Dezember 1911 – Erstattet am 5. Mai 1912*, Mainz, Joh. Falk 3. Söhne, 1912, p. 4.

³⁸⁸ *Ibidem*.

³⁸⁹ «Weiter ist es zu konstatieren, dass die Sozialdemokratie alles versucht, auch die weiblichen Arbeiterinnen in ihre Organisationen zu bekommen, um so nicht nur die Zahl ihrer organisierten Mitglieder zu vergrößern, sondern wohl in erster Linie deswegen, um auch in den Herzen der Arbeiterinnen, der Frau und Erzieherin der Kinder, die religiöse Grundsätze zu ersticken, um so schon zum Voraus in frühesten Jahren die Jugend zu bekommen» (*ibi*, p. 5).

nell'imporre la società socialista³⁹⁰: riunire le donne in sodalizi volti a mantenere il loro legame con lo spazio della chiesa e a tener salda la loro religiosità doveva servire, allora, a garantire la sopravvivenza dello spirito cristiano fra le mura domestiche e da qui nel consorzio civile, dunque a impedire la realizzazione dei piani rivoluzionari. In questo senso, il mondo femminile si rivelava indispensabile alla salvezza della società:

Ein vollendeter Sieg der Umstürzbewegung gegen die christliche Gesellschaftsordnung wird nur dann möglich sein, wenn die Frauen in ihrer Mehrheit Trägerinnen dieser Bewegung werden. [...] Wollen wir daher einen Maßstab haben für die Widerstandsfähigkeit der gegenwärtigen Gesellschaft gegen die Umsturzbestrebungen, dann müssen wir die sittliche Festigkeit der Frauenwelt messen³⁹¹.

Certamente Forschner sapeva che le donne non correvano lo stesso rischio di contagio socialdemocratico degli uomini: esse erano molto meno impiegate in fabbrica (concentrandosi in prevalenza nel settore tessile) e di base mostravano una maggiore attenzione per la dimensione spirituale, segno di quel processo di "femminizzazione" della religione di cui si è detto in precedenza³⁹². Buona parte delle donne cattoliche – specialmente nei contesti rurali – divideva il proprio tempo fra lo spazio della chiesa e lo spazio domestico, in linea con quello che il parroco di Sankt Quintin individuava come il paradigma ideale del comportamento femminile, ossia il tradizionale modello della madre dedita all'educazione cristiana dei figli e insieme moglie capace di alimentare la vita cristiana fra le pareti di casa e di guidare il marito nelle scelte di ogni giorno, tenendolo al riparo dagli influssi deleteri³⁹³. Fra questi ultimi, ovviamente, vi era quello del socialismo: per Forschner era naturale che le donne intervenissero ad ammonire i loro congiunti di fronte a tale pericolo, ad esempio dissuadendoli dall'isciversi ai sindacati socialdemocratici³⁹⁴. Proprio la diffusione e perfezionamento del modello di sposa e madre virtuosa doveva rientrare fra i compiti principali dei sodalizi femminili, a partire da quelli rivolti alle ragazze più giovani: si potrebbe dire, in conclusione, che il parroco di Sankt Quintin non vedesse le donne come soldati in prima linea nella falange cattolica, bensì come pedine chiamate ad agire nella dimensione del privato, quasi in qualità di estensione dell'opera del sacerdote nello spazio

³⁹⁰ «Ist die Familie gerettet, dann ist alles gerettet; ist die Familie verloren, dann ist alles verloren»: così Forschner in una delle sue prediche (*Fest- und Gelegenheitspredigten*, cit., p. 97 [*Die Grundpfleiler der christlichen Familie*]).

³⁹¹ C. Forschner, *Vorträge für Vereins- und Familienabende (Erster Zyklus)*, cit., p. 112 (*Die soziale Stellung der Frau*). Un concetto analogo si trova espresso in *Der Arbeiterpräses*: «Solange die Sozialdemokraten die Frauen nicht für ihre unchristliche Idee gewonnen haben, so lange bleibt ihr Zukunftsstaat ein Traum» (p. 44).

³⁹² Cfr. *supra*, p. 153.

³⁹³ Siffatto modello si trova delineato anche in un opuscolo del padre cappuccino Matthias von Bremscheid (1846-1911), Provinciale dell'Ordine in Renania, risiedente nel convento di Dieburg: *Leitstern für christliche Frauen und Mütter*, Mainz, Kirchheim, 1909 (2° ed. 1912).

³⁹⁴ Al contempo il parroco di Sankt Quintin si aspettava che le mogli cattoliche perorassero la causa delle *christliche Gewerkschaften*: «Nehmet vielmehr Euere Männer einmal ins Gebet [...] und wie der alte Cato im Römischen Senat, so müsst Ihr ihnen morgens, mittags und abends sagen: "Mann, du mußt in die christliche Gewerkschaft"» (C. Forschner, *Vorträge für Vereins- und Familienabende [Zweiter Zyklus]*, cit., p. 106).

domestico, comunque destinatarie, però, di una funzione vitale per le sorti finali dello scontro con il socialismo. Conviene notare come questa visione fosse pienamente in linea con gli indirizzi magisteriali dati da Leone XIII – il primo pontefice a occuparsi in modo diffuso dei compiti della donna – e quindi riproposti nella sostanza da Pio X: le donne potevano e dovevano contribuire alla salvezza del consorzio civile, ma agendo con ruoli e in spazi diversi da quelli degli uomini. L’ambito “naturale” a loro riservato era appunto il focolare domestico, dove esercitare al massimo grado la funzione insostituibile di moglie e madre veicolo del messaggio cristiano.

* * *

Nella Diocesi di Mainz, la tipologia di associazionismo femminile più diffusa ancora a inizio Novecento era quella religioso-devozionale. Nelle parrocchie si trovavano di solito unioni e congregazioni per sole donne, le cui attività erano improntate al concetto di «Selbsteiligung»³⁹⁵ e all’imitazione delle virtù mariane, e dove le iscritte potevano sviluppare una *sociabilité* al di fuori della cerchia di familiari e parenti; accanto a queste non devono dimenticarsi poi i vari sodalizi di preghiera (in alcuni casi vecchi di secoli), non destinati esclusivamente al sesso femminile, ma che di fatto molte volte non vedevano uomini al proprio interno o ne vedevano pochissimi (si pensi in primo luogo ai *Rosenkranzvereine*). A queste associazioni – che più di tutte vivevano all’ombra del sacerdote – era assegnato un qualche ruolo in chiave antisocialista? Rispondere a tale quesito non è semplice, soprattutto perché obbliga ad avventurarsi in un campo per cui la documentazione disponibile è in genere scarsa e poco omogenea: ad ogni modo, vi sono testimonianze che indicano come per alcune espressioni dell’associazionismo religioso femminile non fosse così insolita l’attribuzione di tratti antisocialisti.

I questionari delle Visite rivelano l’esistenza di *Jungfrauensodalitäten* o *Jungfrauenvereine* per ragazze nubili in quasi ogni parrocchia della Diocesi: i più antichi di questi sodalizi risalivano all’incirca alla metà dell’Ottocento, e molti erano dedicati a Maria sotto il titolo di Immacolata. Si tratta di una forma di associazionismo che nei primi anni del XX secolo era ancora vitale, tanto che si ebbero nuove fondazioni da parte del clero: nel novembre 1906, ad esempio, il parroco di Nieder-Roden comunicò all’Ordinariato la nascita di una *Jungfrauensodalität* con il nome di «Immacolata Conceptio»³⁹⁶. Non si hanno prove esplicite di un coinvolgimento di queste unioni femminili nell’opposizione alla Socialdemocrazia: sappiamo però che lo Statuto della *Jungfrauensodalität* di Darmstadt prevedeva come scopi associativi «die Jungfrauen der Pfarrei kirchlich zu sammeln, zur Pflege des religiösen Lebens anzuhalten und vor *sittlichen Gefahren zu bewahren*»³⁹⁷, e certo è ipotizzabile che il socialismo rientrasse fra i

³⁹⁵ A. Kall, *Katholische Frauenbewegung in Deutschland. Eine Untersuchung zur Gründung katholischer Frauenvereine im 19. Jahrhundert*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1983, p. 96.

³⁹⁶ DDAMz, *Generalia*, S, II, fasc. 4 (*Errichtung von Jungfrauen-Sodalitäten*). Lettera in data 12 novembre 1906.

³⁹⁷ *Ibi*, *Statuten der Marian. Jungfrauen-Sodalität St. Elisabeth, Darmstadt* (in data 4 luglio 1909). Il corsivo è mio.

pericoli temuti per la moralità delle iscritte in un contesto urbano come quello della capitale del Granducato. Lo stesso ragionamento sembra potersi applicare con maggiore fondatezza al caso di Obertshausen: nella piccola località infestata dalla SPD, infatti, il parroco Eich si risolse a creare un *Jungfrauenverein* nel 1907 «wegen der besonders in hiesiger Gegend bestehenden Gefahren für Glauben und Tugend»³⁹⁸.

Fra i sodalizi religioso-devozionali femminili, quello che più di tutti venne riconosciuto come potenzialmente funzionale a contrastare la diffusione del socialismo fu senza dubbio il *Mütterverein*: in esso i parroci individuavano uno strumento adatto non solo a proteggere le affiliate dai messaggi della propaganda, ma anche a far svolgere loro una funzione attiva – benché indiretta – in chiave antisocialista, connessa con il ruolo di mogli e di madri che esse ricoprivano nella vita di ogni giorno. Il *Verein der christlichen Mütter* costituito a Mainz nel 1860 era stato il primo nel suo genere in terra tedesca, con Ketteler che mutuando tale istituto dalla vicina Francia aveva aperto la strada alla sua diffusione nel resto della Germania³⁹⁹. Dalla fine degli anni Ottanta era stato quindi Haffner a promuovere la nascita di *Müttervereine* in Diocesi: nel 1889 lo stesso Vescovo aveva rivolto una Pastorale ai genitori cattolici – ma in particolare alle madri – per invitarli a proteggere la fede dei loro figli dalle minacce della società moderna, comprese «jene Vereine, welche unter dem Scheine für die gesellschaftlichen Interessen der Arbeiter zu sorgen, die geistliche wie weltliche Autorität untergr[u]ben, gegen die Religion mit Lügen und Spottreden aufhetz[t]en und die sittliche Grundsätze erschütter[te]n»⁴⁰⁰. Come già notato in precedenza, il *Mütterverein* era spesso annoverato fra gli *Standesvereine*, in quanto la sua attività principale, anche secondo lo *Schematismus* edito nel 1904 dalla cancelleria vescovile di Mainz, consisteva in una «Belehrung der Mütter über ihre Standespflichten»⁴⁰¹. Fra questi doveri inerenti al ruolo di madre, il primo a essere sottolineato era certamente quello dell'educazione cristiana della prole e della protezione di quest'ultima dalle compagnie e dalle attività dannose sotto il profilo morale e religioso: al contempo, tuttavia, nei *Müttervereine* erano date anche indicazioni sui doveri di moglie e di responsabile del focolare domestico, doveri che si facevano particolarmente pressanti nei casi in cui il marito era un affiliato alla SPD. Un esempio chiarirà quanto appena detto. Nel 1904 il parroco di Mainflingen (una località presso Seligenstadt) scrisse all'Ordinariato per discutere della situazione del locale associazionismo femminile: nel lamentarsi di come la sua parrocchia «so wenig widerstandsfähig sich zeigt[e] gegen die sozialistischen Umtriebe», egli riportò

³⁹⁸ *Ibi*, lettera da Obertshausen in data 18 agosto 1909 (il parroco scrisse di avvenimenti risalenti a due anni prima).

³⁹⁹ Cfr. A. Egler, *Frömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert*, cit., p. 1529; A. Kall, *Katholische Frauenbewegung in Deutschland*, cit., p. 72.

⁴⁰⁰ *Hütet den Glauben Eurer Kinder – Hirtenbrief des Hochwürdigsten Herrn Paulus Leopold Bischof des hl. Stuhles von Mainz bei Beginne der heiligen Fastenzeit*, Mainz, Kirchheim, 1889, p. 7 (copia conservata in DDAMz, *Generalia*, V, IX, *Verein der christl. Mütter*).

⁴⁰¹ *Schematismus der Diözese Mainz*, cit., p. 222. Si noti come anche Irmtraud Götz von Olenhusen abbia parlato dei *Müttervereine* – e persino dei *Jungfrauenvereine* – come *Standesvereine*: cfr. *Die Feminisierung von Religion und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert*, cit., p. 13.

quello che costituisce un particolare di grande interesse per la questione qui trattata:

Den irregeleiteten Männern stehen eben (ganz anders wie z.[um] B.[ispiel] in Zellhausen) keine tüchtigen Frauen zur Seite, ein Gedanke, der mich bestimmte, den Verein der christlichen Mütter hier einzuführen, der inzwischen auch kanonisch errichtet worden ist⁴⁰².

Il parroco di Mainflingen, in sostanza, affermava di essersi risolto a creare un *Mütterverein* per formare donne in grado di ricondurre alla ragione i loro uomini irretiti dalla propaganda socialdemocratica: è certo che ciò dovesse avvenire anche altrove, e che tale bisogno fosse avvertito non solo in relazione ai mariti, ma anche ai figli adolescenti. Sempre lo *Schematismus* del 1904, d'altronde, mostra come all'epoca i *Müttervereine* fossero diffusi soprattutto in due zone della Diocesi: da un lato a Mainz e sobborghi (Finthen, Gonsenheim, Kostheim, Mombach, Weisenau), dall'altro nell'area ad alta densità industriale posta a sud-est di Frankfurt (Offenbach, Dieburg, Jügesheim, Seligenstadt, Weiskirchen, Zellhausen), ossia in territori dove più profondo era il radicamento socialdemocratico⁴⁰³.

Un momento fondamentale per le vicende dell'organizzazione femminile in Diocesi fu il 1908, anno in cui entrò in vigore il *Reichsvereinsgesetz* che unificò il diritto d'associazione in tutta la Germania. La legge, per la prima volta, concesse alle donne sia il diritto di aderire a partiti e sindacati che di partecipare ad assemblee e manifestazioni politiche: ad esse, di conseguenza, si presentò pure la possibilità di militare formalmente sotto bandiera socialista. Da quel momento la Socialdemocrazia tedesca rivolse alla popolazione femminile un'attenzione per molti versi inedita, anche nel Granducato di Hessen-Darmstadt⁴⁰⁴. Qui il partito allestì un «Frauen-Agitationstour» – il primo in assoluto – tra il febbraio e l'aprile 1908⁴⁰⁵, quando la legge era ancora in discussione: sul territorio furono organizzate in tutto 42 assemblee volte a conquistare il consenso delle donne, soprattutto delle lavoratrici impiegate nelle fabbriche e nelle officine. In seguito la campagna di reclutamento sarebbe continuata a ritmi forzati, tanto che nel 1913 il numero delle iscritte arrivò a superare quota 1.800⁴⁰⁶; nello stesso anno, la *Landeskonferenz* della SPD riconobbe l'importanza dell'appoggio femminile non solo in sé e per sé, ma anche come via per arrivare ai più giovani: «Die Frau hat als Mutter den größten Einfluss auf die Kinder. Sind die Mütter für uns gewonnen, so ist die Gewinnung der Kinder für die Arbeiterjugendbewegung umso leichter»⁴⁰⁷.

Una dichiarazione di questo tipo era in grado da sola di suscitare la più vivida preoccupazione in campo cattolico: in generale, però, era tutta la mobilitazione

⁴⁰² DDAMz, *Generalia*, S, II, fasc. 4 (*Errichtung von Jungfrauen-Sodalitäten*). Lettera del parroco Franzmathes in data 10 marzo 1904.

⁴⁰³ Cfr. *Schematismus der Diözese Mainz*, cit., p. 222.

⁴⁰⁴ Circa la questione dell'organizzazione femminile nella SPD si veda W. Albrecht et al., *Frauenfrage und deutsche Sozialdemokratie vom Ende des 19. Jahrhunderts bis zum Beginn der zwanziger Jahre*, in «Archiv für Sozialgeschichte», vol. XIX, 1979, pp. 459-510.

⁴⁰⁵ *Bericht des Landeskomitees und des Partei-Sekretärs vom 1. Juli 1907 bis 30. Juni 1908. Protokoll der Landes-Konferenz in Mainz am 7. und 8. November 1908*, cit., p. 7.

⁴⁰⁶ Cfr. «Mainzer Journal», 16 luglio 1913, *Die Sozialdemokratie im Großherzogtum Hessen*.

⁴⁰⁷ Supplemento al «Mainzer Volkszeitung», 12 agosto 1913, *Landeskonferenz der Sozialdemokraten des Großherzogtums Hessen*.

socialdemocratica a destare grande allarme. Non è un caso che nel marzo del 1911 il «Mainzer Journal» esortasse a organizzare le operaie e «durch katholische Mütter-, Arbeiterinnenvereine und Jungfrauenkongregationen einen Damm gegen die rote Flut des Unglaubens zu errichten»⁴⁰⁸; un anno più tardi era invece Knoll, nella sua relazione annuale sulla vita dell'*Arbeitersekretariat*, a sottolineare la necessità di costituire *Arbeiterinnenvereine* e di riunirle tutte in una federazione diocesana⁴⁰⁹. Si avvertiva insomma l'urgenza d'intervenire, e al contempo si faceva strada la consapevolezza di come il semplice associazionismo religioso-devozionale non bastasse nel caso delle lavoratrici di fabbrica: qui occorrevo sodalizi di categoria, dove l'attività di formazione religiosa e di "immunizzazione" dalla propaganda socialista andasse di pari passo con il rafforzamento di un peculiare *Standesbewußtsein*, esattamente come per gli operai di sesso maschile. Fu una consapevolezza che però emerse in ritardo: ancora alla vigilia della Grande Guerra, vuoi per la persistenza di alcune resistenze culturali, vuoi per la duratura preferenza accordata ai *Junfrauenvereine* e ai *Müttervereine* – e in parte anche per il timore di polverizzare troppo l'associazionismo cattolico nelle parrocchie –, gli *Arbeiterinnenvereine* risultavano scarsamente diffusi⁴¹⁰. Nell'archivio diocesano di Mainz è conservato un documento dal titolo *Die Arbeiterinnen-Frage in unserer Diözese*: autore e data non sono indicati, ma con ogni probabilità esso risale ai primi mesi del 1914. Vi sono elencate cinque località in cui all'epoca sarebbero esistite associazioni cattoliche per le operaie: Mainz, Seligenstadt, Offenbach, Heppenheim e Viernheim⁴¹¹. Ben poca cosa, considerati anche i motivi che erano addotti per sostenere la necessità di questo genere di sodalizi – «Bewahrung vor dem Radicalismus» e «Schulung in sozialistischen und politischen Fragen» – e i compiti attribuitigli: «Warmhalten des hl. Glaubensfeuers und der weiblichen Sitte und Züchtigkeit. [...] Die ganze Luft im Verein muss katholisch sein, sodass sie unbemerkt eingeatmet wird»⁴¹². Nel complesso, anche dopo il *Reichsvereinsgesetz* del 1908 furono sodalizi religioso-devozionali come i *Müttervereine* e i *Junfrauenvereine* a dominare il panorama dell'associazionismo femminile in Diocesi.

Tale giudizio appare confermato da un altro elemento, ossia dal fatto che prima della guerra il *Katholischer Deutscher Frauenbund*, la grande organizzazione nazionale delle donne cattoliche tedesche, non riuscisse a impiantarsi in territorio diocesano. Il KDF era nato a Köln nel 1903 come alternativa ai movimenti emancipatori di matrice liberale e socialdemocratica, presentandosi fin da subito

⁴⁰⁸ «Mainzer Journal», 7 marzo 1911, *Allerlei aus dem roten Lager – Aus dem Kreis Offenbach*.

⁴⁰⁹ Cfr. *Jahresbericht des katholischen Arbeitersekretariats und Volksbureaus zu Mainz vom 1. Januar 1911 bis um 31. Dezember 1911 – Erstattet am 5. Mai 1912*, cit., p. 5.

⁴¹⁰ Questa era in generale una caratteristica comune a tutta la Germania cattolica dell'epoca: cfr. J. Mooser, *Das katholische Milieu in der brügerlichen Gesellschaft*, cit., p. 79.

⁴¹¹ Dell'associazione di Mainz si ha notizia già per il 1908: peraltro, nel marzo 1913 il Vescovo Kirstein vi avrebbe tenuto un discorso per mettere in guardia le iscritte contro «das große Verbrechen des Sozialismus» («Mainzer Journal», 4 marzo 1913, *Bischof Georg Heinrich im Kathol. Arbeiterinnen-Verein zu Mainz*).

⁴¹² DDAMz, *Generalia*, A, XVIII, *Arbeiterinnen-Verein*, "Die Arbeiterinnen-Frage in unserer Diözese", s.l., s.d. (ma 1914). È ipotizzabile che a redigere il documento fosse uno dei membri del *Bischöfliches Ordinariat*, ma è impossibile averne la certezza.

come un'organizzazione non dipendente dall'autorità ecclesiastica benché informata ai principi del cattolicesimo⁴¹³: in pochi anni arrivò a metter piede in quasi tutte le Diocesi tedesche, ma a Mainz, ancora nel 1913, la sua introduzione appariva «schwierig», seppur auspicabile⁴¹⁴. Il motivo era il seguente: il quadro complessivo dell'associazionismo femminile destinato a «Frauen und Töchter besserer Stände»⁴¹⁵ appariva saturo, così che era difficile ipotizzare una rapida fioritura dell'organizzazione, anche esortando le donne cattoliche ad aderirvi. Ciò, ad ogni modo, non dovette avere particolari ripercussioni dal lato della lotta alla Socialdemocrazia: proprio perché si rivolgeva in prima istanza alle donne delle classi più elevate⁴¹⁶, è verosimile supporre che il *Frauenbund* non avrebbe giocato comunque un ruolo rilevante nella difesa della popolazione femminile dal socialismo.

5. «Wem die Jugend gehört, dem gehört die Zukunft»

Nel 1906 Forscher diede alle stampe *Fürsorge für die schulentlassene Jugend*, opuscolo volto a fornire indicazioni al clero sulla cura pastorale dei ragazzi che avevano assolto l'obbligo scolastico, ossia di età superiore ai 14 anni. Il parroco di Sankt Quintin definiva tale branca della *Seelsorge* come una delle più importanti e gravide di conseguenze, anche perché ormai era sempre più evidente come la Socialdemocrazia non esitasse a cercare nuove reclute fra i giovani uomini che avevano trovato impiego in fabbrica o in officina una volta scelto di non proseguire gli studi. «Wem die Jugend gehört, dem gehört die Zukunft»⁴¹⁷: Forscher sosteneva che dalla conservazione del sentimento religioso nelle nuove generazioni di cattolici dipendesse il destino della Chiesa e della civiltà cristiana nell'avvenire, e che viceversa una gioventù militante in massa nei ranghi della SPD avrebbe rischiato di avvicinare la realizzazione dello *Zukunftsstaat* socialista. La posta in gioco era alta. Da questa consapevolezza il *Diözesanpräses* derivava la necessità di una solida organizzazione della gioventù maschile, soprattutto nelle città e nei centri vicini alle periferie urbane⁴¹⁸: i parroci non potevano limitarsi all'istruzione dei ragazzi nelle ore di catechismo, bensì servivano ritrovi che offrissero la possibilità di curare la loro formazione religiosa con conferenze apologetiche e con spettacoli educativi, che consentissero la loro partecipazione a momenti di preghiera collettiva e che gli assicurassero inoltre una cerchia di frequentazioni

⁴¹³ Sulle vicende del *Frauenbund* mi limito a rimandare a U. Baumann, *Religion und Emanzipation. Konfessionelle Frauenbewegung in Deutschland 1900-1933*, in I. Götz von Olenhusen (a cura di), *Frauen unter dem Patriarchat der Kirchen*, cit., pp. 89-119; G. Breuer, *Frauenbewegung im Katholizismus: Der Katholische Frauenbund 1903-1918*, Frankfurt a.M., Campus-Verlag, 1998; A. Kall, *Katholische Frauenbewegung in Deutschland*, cit., pp. 264-322.

⁴¹⁴ DDAMz, *Generalia*, F, XI, *Kath. Frauenbund*, "Kath. Frauenbund. Für dessen Einführung in Mainz" (relazione manoscritta in data 26 febbraio 1913, senza firma).

⁴¹⁵ *Ibidem*.

⁴¹⁶ Cfr. U. Baumann, *Religion und Emanzipation*, cit., p. 94.

⁴¹⁷ C. Forscher, *Fürsorge für die schulentlassene Jugend*, cit., p. 43.

⁴¹⁸ Cfr. *ibi*, p. 98.

sicure, al riparo dalle cattive compagnie⁴¹⁹. A tal proposito Forschner riconosceva le strutture più adatte nei *Jünglingsvereine*, cui avrebbero dovuto affiancarsi all'occorrenza le *christliche Gewerkschaften*⁴²⁰; inoltre, dal momento che i militanti socialisti attiravano i giovani con numerose attività ricreative (canto, ballo, e soprattutto sport), le quali si rivelavano in genere «Vor- und Fangschulen der Sozialdemokratie»⁴²¹, occorre offrire ai ragazzi delle occasioni di svago alternative e moralmente sane: giochi da tavolo, esercizi ginnici, escursioni all'aria aperta, buone letture⁴²². La conquista della gioventù, insomma, passava anche dall'imitazione delle tattiche del nemico⁴²³.

* * *

I questionari delle Visite Pastorali rivelano una notevole diffusione di *Jünglingsodalitäten* e *Jünglingsvereine* confessionali nelle parrocchie della Diocesi di Mainz: le prime – costituite fin dagli anni Cinquanta del XIX secolo – dovevano prefiggersi in teoria solo scopi religiosi, mentre i secondi, sorti più recentemente, erano pensati anche per curare la formazione sociale dei ragazzi e per garantire loro momenti di divertimento e di socializzazione all'interno del *Milieu* cattolico⁴²⁴. Il problema della *Seelsorge* giovanile era all'ordine del giorno nei primi anni del Novecento, e nel febbraio 1906 venne affrontato a Mainz dalla Conferenza dei Decani, nello specifico da una relazione presentata in tale sede dal *Domkapitular* Ludwig Bendix. A detta di quest'ultimo, «bei der Fürsorge für die aus der Schule entlassene Jugend handelt[e] es sich ja vor allem um Erhaltung des religiösen Einflusses im Interesse der Erhaltung von Glauben und Sitte»⁴²⁵; certo, garantire quest'influsso non sempre era semplice, specialmente nei contesti urbani e industriali: a tal proposito, Bendix affermava che nelle comunità rurali a maggioranza cattolica poteva bastare la presenza di «eine rein religiöse Vereinigung», mentre nei centri con alte percentuali di popolazione operaia sarebbero servite «Vereine auf breiterer Basis, die den jungen Leuten auch das

⁴¹⁹ «Der Verein unterstützt hierin seine Mitglieder, indem er sie vor schlechter Gesellschaft bewahrt und durch das gegenseitige gute Beispiel ermuntert und aneifert» (*ibi*, p. 36).

⁴²⁰ Nell'opuscolo del 1906 il parroco ammetteva che i cattolici erano arrivati tardi ad affacciarsi in campo sindacale, così che le generazioni più mature avevano ormai scelto di aderire in gran parte alle associazioni socialdemocratiche: reclutare i giovani nei sindacati cristiani si rivelava dunque un imperativo categorico. Cfr. *ibi*, p. 43.

⁴²¹ *Ibi*, p. 49.

⁴²² Forschner era tendenzialmente contrario ai giochi di carte: «Soll man die Jugend auch Karten spielen lassen? Ich bin nicht dafür, jedenfalls aber muss ausnahmslos als Regel gelten, es darf nie um Geld gespielt werden» (*ibi*, p. 48).

⁴²³ Circa la storia della *Jugendfürsorge* e dell'associazionismo cattolico giovanile mi limito a rimandare a P. Hastenteufel, *Katholische Jugend in ihrer Zeit*, vol. I 1900-1918, Bamberg, St. Otto-Verlag, 1988; G. Schmitz, *Die katholische Jugendbewegung: Von den Anfängen bis zu den Neuaufbrüchen*, Stein am Rhein, Christiana-Verlag, 1997.

⁴²⁴ Si noti come lo *Schematismus der Diözese Mainz* del 1904 collocasse i *Jünglingsvereine* nella categoria di *Standesvereine* (cit., p. 222). È da tener presente quanto opportunamente rilevato da Josef Mooser, ossia che a inizio XX secolo i profili di *Jünglingsvereine* e *Jünglingsodalitäten* non sempre apparivano distinti con chiarezza (cfr. *Das katholische Milieu in der bürgerlichen Gesellschaft*, cit., p. 73).

⁴²⁵ DDAMz, *Generalia*, C, III, *Conferenz der Dekane im Bischöflichen Hause (Diözesan-Synode)*. Protocollo manoscritto della conferenza del 22 febbraio 1906.

ersetzt]en, was ihnen Turn- und andere Vereine b[o]ten»⁴²⁶. Il *Domkapitular* mostrava quindi di propendere per il modello delle *Jünglingsvereine*, dicendosi convinto, peraltro, della necessità di riunire sotto un'unica direzione quelle già esistenti in Diocesi.

Tutto l'intervento di Bendix muoveva dalla constatazione di come la SPD si stesse adoperando per trovare consensi fra i giovani appena usciti da scuola, e con molta più insistenza che in passato⁴²⁷. Solo nei primissimi anni del Novecento, infatti, la Socialdemocrazia tedesca si rivolse convintamente al tema dell'organizzazione giovanile: fu in quel periodo che associazioni socialdemocratiche pensate per i ragazzi cominciarono a diffondersi in tutta la Germania, e nel settembre 1906 il congresso nazionale di Bremen stabilì addirittura che nelle *freie Gewerkschaften* fossero create apposite *Jugendabteilungen* quando le condizioni lo avessero permesso⁴²⁸. Fu soprattutto in conseguenza di questi sviluppi che il *Reichsvereinsgesetz* del 1908 vietò ai minori di 18 anni d'isciversi alle associazioni politiche e di partecipare alle relative assemblee: la cosa non scoraggiò però i militanti socialisti, che anzi cercarono di eludere il divieto mascherando gli scopi delle loro organizzazioni. Anche nel Granducato di Hessen-Darmstadt l'azione di reclutamento della SPD andò avanti: sappiamo, ad esempio, che nel 1909 il *Wahlkreis* Offenbach-Dieburg vedeva la presenza di 14 *Jugendorganisationen* socialdemocratiche con 28 biblioteche annesse⁴²⁹, e che sempre qui – per la precisione a Offenbach – fu costituito nel 1913 un *Jugend-Agitationsbezirk Hessens*, incaricato di fungere da centrale di coordinamento per la propaganda destinata ai giovani in tutto il territorio assiano⁴³⁰.

In parallelo all'intensificarsi delle attività della Socialdemocrazia, nella Diocesi di Mainz si giunse all'unificazione del movimento giovanile cattolico: nel luglio 1907 vide la luce il *Verband der katholischen Jünglings-Vereinigungen der Diözese Mainz*, il quale raggruppava i *Jünglingsvereine* e le *Jünglingssozialitäten* esistenti nelle diverse parrocchie⁴³¹. La nuova organizzazione cercò subito d'instaurare contatti al di fuori dei confini diocesani, e nel mese di ottobre proprio

⁴²⁶ *Ibidem*.

⁴²⁷ La relazione del *Domkapitular* s'intitolava non a caso *Jugendfürsorge gegenüber den Bestrebungen des Sozialismus*: i ragazzi presi in esame erano proprio gli *schulentlassene*, che nel caso della rinuncia a proseguire gli studi – come in genere avveniva per i giovani d'estrazione operaia – finivano per cercare lavoro, magari in fabbrica (cfr. in proposito «Mainzer Journal», 3 aprile 1912, *Wer die Jugend hat, hat die Zukunft*).

⁴²⁸ *Ibi*, 6 ottobre 1906, *Sozialdemokratie und Jugendorganisation*.

⁴²⁹ *Bericht des Landes-Komitees und des Partei-Sekretärs vom 1. Juli 1908 bis 30. Juni 1909 – Protokoll der Landeskongress in Darmstadt am 4. und 5. September 1909*, cit., p. 7.

⁴³⁰ Cfr. *Bericht der sozialdemokr. Landes-Organisation für das Großherzogt. Hessen und Bericht der sozialdemokr. Landtagsfraktion für die Zeit vom 1. Juli 1912 bis 31. März 1913 an die Landeskongress zu Mainz 1913 – Protokoll der Landes-Kongress in Mainz am 9. u. 10. August 1913*, Offenbach, Buchdruckerei Offenbacher Abendblatt G.m.b.H, 1913, p. 13; anche «Mainzer Journal», 16 luglio 1913, *Die Sozialdemokratie im Großherzogtum Hessen*.

⁴³¹ Il primo articolo dello Statuto della nuova organizzazione recitava: «Der Verband der katholischen Jünglings-Vereinigungen der Diözese Mainz hat den Zweck, die Fürsorge für die schulentlassene männliche Jugend in der Diözese zu organisieren und die sittlichen, religiösen und sozialen Bestrebungen in den einzelnen Vereinen nach einheitlichen Grundsätzen zu fördern» (copia conservata in DDAMz, *Generalia*, J, IX.2, *Diözesan-Verband der katholischen Jugendvereine und Jungmännervereine*).

Mainz fu teatro di un'assemblea del *Verband der Präsides der katholischen Jugend-Vereinigungen Deutschlands*, che da un lato evidenziò il carattere nazionale della minaccia per la gioventù rappresentata dalla Socialdemocrazia, dall'altro ammise che «rein religiöse Jugendvereine [...] ohne Schulung in wirtschaftlichen Fragen, ohne Unterrichtskurse usw.» non erano più in grado di corrispondere adeguatamente ai bisogni della *Jugendfürsorge*⁴³²: l'urgenza di contrapporsi all'opera di reclutamento condotta dalla SPD fra agli adolescenti imponeva un'evoluzione dei caratteri dei sodalizi parrocchiali.

Che l'impegno dei cattolici nelle organizzazioni giovanili fosse posto in relazione alla necessità d'evitare il contagio socialdemocratico emerge pure dai contenuti di una conferenza delle *Jünglingsvereine* della zona di Bingen, tenutasi nel settembre 1908. I sacerdoti che vi presero parte individuarono nelle città e nei centri di campagna con un gran numero di giovani impiegati nell'industria le aree a maggiore criticità; il pericolo era appunto la Socialdemocrazia con le sue promesse di benessere materiale, cui la gioventù pareva dare ascolto, e di fronte a questo si ammetteva come fosse ormai impossibile pensare di limitarsi alle prediche e alle ore di catechismo: «Pflicht der Seelsorger muss es daher sein, auch außerhalb der Christenlehre für unsere Jugend zu sorgen. [...] Wenn wir nicht die Jugend zusammenschließen, dann tu[n] es andere. Wer aber die Jugend hat, der hat die Zukunft»⁴³³. Ancora una volta, dunque, vi era il riconoscimento dell'importanza degli *außerordentliche Mittel* in ambito pastorale: la contrapposizione al socialismo richiedeva un aggiornamento delle attività del clero rispetto al passato. Le associazioni giovanili, fra l'altro, secondo quella che era una convinzione diffusa all'epoca, avrebbero dovuto inquadrarsi organicamente all'interno del complesso del *Vereinswesen* cattolico: ai *Jünglingsvereine* spettava il compito di accogliere i ragazzi appena usciti da scuola, proteggerli di fronte ai pericoli cui erano esposti e prepararli all'ingresso nei *Männer- und Arbeitervereine* e nei sindacati cristiani. In questo modo, essi non avrebbero mai corso il rischio di perdere il contatto con la Chiesa.

Nell'aprile 1910 si riunì a Mainz una conferenza dei *Präsides* delle varie associazioni giovanili, aperta comunque a tutto il clero diocesano. In quella sede, il parroco Jung di Hainstadt presentò una relazione dal titolo *Die sozialdemokratische Jugendbewegung*⁴³⁴, fonte di un'accesa discussione fra i partecipanti, a seguito della quale fu approvata una risoluzione che imputava al movimento giovanile socialista «einen durchaus verhetzenden und religionsfeindlichen Charakter»⁴³⁵, e che invitata tutti i parroci a compiere un lavoro di «Aufklärung»⁴³⁶ rivolto ai ragazzi nella *Christenlehre* parrocchiale, nell'insegnamento scolastico della

⁴³² «Mainzer Journal», 9 ottobre 1907, *Jugendfürsorge – Generalversammlung der Präsides der katholischen Jugend-Vereinigungen Deutschlands*.

⁴³³ *Ibi*, 12 settembre 1908, *Katholische Jugendbewegung in Hessen*.

⁴³⁴ Cfr. *ibi*, 1 aprile 1910, *Der Verband der katholischen Jugend-Vereinigungen der Diözese Mainz (Frühjahr-Konferenz in Mainz)*. L'incontro ebbe luogo il 6 del mese.

⁴³⁵ DDAMz, *Generalia*, J, IX.2, *Diözesan-Verband der katholischen Jugendvereine und Jungmännervereine*. Relazione in data 8 maggio 1910, inviata da Georg Lenhart all'Ordinariato vescovile di Mainz.

⁴³⁶ *Ibidem*.

religione, nelle prediche e, ovviamente, in seno alle associazioni. La risoluzione chiedeva inoltre all'autorità vescovile di valutare la possibilità di emanare un decreto finalizzato a istruire i sacerdoti «über die Behandlung der Mitglieder sozialistischen Jugendvereine»⁴³⁷, ma l'Ordinariato, per tutta risposta, avrebbe affermato che la pericolosità delle organizzazioni socialdemocratiche era così manifesta che non vi era bisogno di un apposito documento. La conferenza magontina affrontò pure il tema delle occasioni ricreative per i giovani: di lì a poco fu costituito quindi il *Turn- und Spielverband der Diözese Mainz*, posto in stretto collegamento con il *Verband der katholischen Jünglingsvereine*⁴³⁸. All'epoca, nel mondo cattolico, si stava ormai superando la diffidenza a lungo mostrata verso le attività ginniche e sportive⁴³⁹, anche per la constatazione di come fossero proprio queste a condurre molte volte gli adolescenti fra le braccia della Socialdemocrazia, la quale era in grado di offrire loro un'ampia gamma di possibilità di svago. Come auspicato da Forschner nel suo *Fürsorge für die schulentlassene Jugend*, i sodalizi cattolici dovevano poter garantire alla gioventù lo stesso – se non qualcosa di più – delle associazioni socialiste.

Negli anni precedenti alla guerra, la federazione giovanile diocesana conobbe un certo sviluppo sotto la guida di Georg Lenhart, nominato *Präses* nel 1909: i 4.720 ragazzi organizzati alla fine del 1908⁴⁴⁰ divennero 5.925 (+ 25,5%) quattro anni più tardi, quando i sodalizi affiliati erano ormai 88⁴⁴¹. Nel luglio 1913 gli iscritti sarebbero stati quindi 7.648 (le associazioni 102), con più della metà compresi nella fascia fra i 14 e i 17 anni e il 34% impiegato in fabbrica⁴⁴². Nel complesso non si trattava di numeri eccezionali, e certo la Diocesi di Mainz non risultava fra quelle più avanti nella promozione di un movimento cattolico giovanile: è innegabile, però, che nell'arco di pochi anni si riuscisse a compiere progressi notevoli, spinti dalla volontà di evitare che le nuove generazioni rispondessero in massa al richiamo socialdemocratico.

* * *

L'attività del clero diocesano nell'ambito dell'associazionismo giovanile, come visto, aveva alla base soprattutto «die Pflicht der Abwehr»⁴⁴³, un dovere inerente anche a molte altre espressioni del *Vereinswesen* cattolico. Ciò che ho voluto

⁴³⁷ *Ibidem*.

⁴³⁸ Nel 1913 il *Turn- und Spielverband* avrebbe tenuto la sua seconda festa diocesana a Hausen, presso Offenbach: ne dà notizia H.E. Rösch, *Sport um der Menschen willen. 75 Jahre DJK-Sportverband "Deutsche Jugendkraft" 1920-1995*, Aachen, Meyer & Meyer Verlag, 1995, p. 11.

⁴³⁹ Persino la *soziale Kommission* nominata dalla Conferenza di Fulda alla fine del 1910 (cfr. *infra*, p. 236) rilevò, già nei suoi primi mesi di attività, l'importanza della «Pflege der körperlichen Übungen» all'interno delle associazioni giovanili (E. Gatz [a cura di], *Akten der Fuldaer Bischofskonferenz*, vol. III, cit., p. 188).

⁴⁴⁰ Cfr. «Mainzer Journal», 8 settembre 1908, *Kath. Jugendbewegung in Rheinhessen*.

⁴⁴¹ Cfr. *ibi*, 23 novembre 1912, *Die Organisation der katholischen Jugend*.

⁴⁴² Cfr. «Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Mainz», 5 marzo 1914, n. 28 (*Verband der kath. Jugendvereinigungen in der Diözese Mainz*).

⁴⁴³ DDAMz, *Generalia*, J, IX.7, *Correspondenz-Blatt für den Verband der Jugendvereinigungen der Diözese Mainz*, «Mitteilungen des Verbandes der kath. Jugendvereinigungen der Diözese Mainz», n. 3, maggio 1910.

evidenziare in questo capitolo è come la lotta alla Socialdemocrazia, fra Otto e Novecento, costituisse una potente molla – probabilmente la principale – per la nascita o l'evoluzione di tutta una serie di sodalizi chiamati a fare da argine alla propaganda socialista, e come essa inducesse cambiamenti profondi nella fisionomia del sacerdozio cattolico. Si tratta di sviluppi che ovviamente non possono essere confinati alla sola Diocesi di Mainz, ma che riguardarono in generale tutto il cattolicesimo tedesco. Se la storiografia ha rilevato la funzione svolta in chiave anti-socialdemocratica dagli *Arbeitervereine*, ha trascurato però il ruolo che in tal senso poté essere attribuito ad alcune forme associazionistiche destinate a donne e ragazzi (a cominciare da *Müttervereine* e *Jünglingsvereine*). Questi sodalizi, è bene ribadirlo ancora una volta, dovevano servire in primo luogo a rinsaldare l'appartenenza al *Milieu* cattolico e a curare la formazione religiosa dei loro membri, dal momento che era nella religione che s'individuava il fondamentale anticorpo contro la propaganda della SPD.

Il caso della Diocesi di Mainz, inoltre, rivela come per il clero esistesse una chiara gerarchia di genere all'interno del fronte antisocialista: le donne avrebbero dovuto operare soprattutto nello spazio privato delle mura domestiche, mentre agli uomini (giovani inclusi) sarebbe spettata la dimensione pubblica, quella della contrapposizione ai militanti socialdemocratici nelle fabbriche, nelle officine, nei comizi, nelle manifestazioni politiche. Un altro spazio a prevalente caratterizzazione maschile era quello sindacale, dove il confronto con la Socialdemocrazia e le sue organizzazioni si faceva più evidente che mai: e per il cattolicesimo tedesco, dire sindacalismo all'inizio del Novecento voleva dire *Gewerkschaftsstreit*.

CAPITOLO IV

Gewerkschaftsstreit e socialismo

1. *I caratteri di una scissione interna*

Il *Gewerkschaftsstreit*, come osservato in precedenza⁴⁴⁴, fu costantemente al centro del dibattito interno al cattolicesimo tedesco negli anni precedenti alla guerra: esso vide il confronto, spesso aspro, fra due modi fondamentalmente diversi di concepire il sindacalismo dei cattolici, ma più in generale furono parecchi i temi che andarono a intrecciarsi in tale controversia. Uno fu quello della contrapposizione alla Socialdemocrazia in campo sindacale, giacché entrambe le *Richtungen* protagoniste della vicenda si consideravano come l'opzione migliore per contrastare l'avanzata del socialismo. Proprio le caratteristiche assunte dal riferimento alla SPD nel corso del *Gewerkschaftsstreit* sarà l'argomento principale del presente capitolo, in cui si guarderà alla specifica situazione della Diocesi di Mainz: prima però converrà considerare un piano più ampio, quello nazionale, e presentare brevemente i caratteri salienti della diatriba che agitò la Germania cattolica all'inizio del XX secolo⁴⁴⁵.

Il movimento sindacale tedesco conobbe i propri avvii fra anni Sessanta e Settanta dell'Ottocento, epoca che assisté alla diffusione dei primi sindacati d'ispirazione socialista e delle liberali *Hirsch-Dunckersche Gewerkschaften*⁴⁴⁶. Il *Sozialistengesetz* del 1878 ebbe l'effetto di limitare di molto lo sviluppo del sindacalismo legato alla Socialdemocrazia, senza riuscire però a soffocarlo del tutto: dall'ultimo decennio del secolo, quindi, i numeri delle *freie Gewerkschaften* crebbero esponenzialmente, tanto che nel 1911 esse avrebbero contato nel complesso quasi due milioni e mezzo d'iscritti sul territorio nazionale⁴⁴⁷. Nel

⁴⁴⁴ Cfr. *supra*, p. 134.

⁴⁴⁵ A dispetto della sua importanza nella storia del cattolicesimo tedesco, il *Gewerkschaftsstreit* non è stato oggetto di grandi attenzioni da parte degli studiosi. I lavori da segnalare sono fondamentalmente i seguenti: R. Brack, *Deutscher Episkopat und Gewerkschaftsstreit 1900-1914*, Köln/Wien, Böhlau, 1976; E.G. Deuerlein, *Der Gewerkschaftsstreit*, in «Theologische Quartalschrift», vol. CXXXIX, 1959, pp. 40-81; H. Heitzer, *Georg Kardinal Kopp und der Gewerkschaftsstreit 1900-1914*, cit.; B. Koch, *100 Jahre Christliche Gewerkschaften. Historisches-Grundsätzliches-Erlebtes*, Würzburg, Edition Bentheim, 1999, pp. 70-82; E. Ritter, *Il movimento cattolico-sociale in Germania nel XIX secolo*, cit., pp. 561-617; M. Schneider, *Die christlichen Gewerkschaften 1894-1933*, cit.; fuori dall'ambito della storiografia tedesca è da citare inoltre É. Poulat, *La dernière bataille du pontificat de Pie X*, in «Rivista di storia della chiesa in Italia», vol. XXV, 1971, pp. 83-107.

⁴⁴⁶ Cfr. G.A. Ritter, *Arbeiter, Arbeiterbewegung und soziale Ideen in Deutschland*, cit., p. 133.

⁴⁴⁷ Cfr. R. Brack, *Deutscher Episkopat und Gewerkschaftsstreit*, cit., p. 257.

cattolicesimo tedesco fu il Vescovo Ketteler, per primo, ad ammettere per gli operai la liceità di unirsi in sindacati⁴⁴⁸: le persistenti difficoltà create dal *Kulturkampf*, ad ogni modo, fecero sì che solo con gli anni Novanta potesse parlarsi effettivamente della nascita di una peculiare forma di sindacalismo cattolico. Al fondo, le *christliche Gewerkschaften* rappresentavano una reazione all'esistenza dei sindacati socialdemocratici, dettata dalla consapevolezza di come i soli *Arbeitervereine* non potessero garantire gli interessi economici dei lavoratori cattolici e di come si palesasse, di conseguenza, il rischio concreto che questi ultimi scegliessero di rivolgersi alla SPD. I primi sindacati di questo tipo furono costituiti nel 1894 nella Germania occidentale: essi erano interconfessionali, allo stesso modo dei più antichi *christlich-soziale Vereine* e dei *Bauernvereine*. Tale caratteristica sarebbe poi divenuta intrinseca a tutto il movimento sindacale cristiano, come stabilito dall'importante congresso di Mainz del 1899.

Le ragioni dietro alla scelta interconfessionale erano molteplici. Da un lato vi era il riconoscimento di un dato di fatto: in Germania non esisteva quasi alcuna zona in cui operai cattolici ed evangelici non lavorassero assieme, fianco a fianco; per essere davvero efficaci, dunque, le associazioni sindacali avrebbero dovuto includere entrambi, evitando di configurarsi come un fattore di divisione⁴⁴⁹. Dall'altro lato vi era invece la volontà strategica di contare su un bacino di forze il più ampio possibile così da potere tener testa alle *freie Gewerkschaften*: inoltre, la collaborazione con i protestanti avrebbe dovuto scongiurare il pericolo che i sindacati cristiani – i quali videro sempre una schiacciante maggioranza di operai cattolici al proprio interno – risultassero stritolati fra le organizzazioni socialdemocratiche e quelle propriamente evangeliche. Lo stesso termine *christlich* finiva a conti fatti per apparire come un sinonimo di *nicht-sozialdemokratisch*: ciò a cui si aspirava era una rappresentanza degli interessi economici garantita da organismi che non prescindessero dai fondamentali principi del cristianesimo, e che di conseguenza si rivelassero ontologicamente diversi dai sindacati legati alla Socialdemocrazia.

Il 1900 fu un anno cruciale per il sindacalismo cattolico in Germania, l'anno in cui divenne chiaro come al suo interno sussistesse una contrapposizione ideale, e che in pratica segnò l'avvio del *Gewerkschaftsstreit*. All'epoca si tenne il secondo congresso dei sindacati cristiani a Frankfurt⁴⁵⁰, dominato dalla discussione sull'eventualità di dar vita a organizzazioni paritetiche (*paritätisch*) aperte a tutti i lavoratori a prescindere dalle differenze politiche e confessionali: alle spalle vi erano i contenuti dello scritto programmatico *Christliche Gewerkvereine, ihre Aufgabe und Thätigkeit*, scaturito dagli ambienti del *Volksverein*⁴⁵¹, e soprattutto il

⁴⁴⁸ Cfr. W. Friedberger, *Die Geschichte der Sozialismuskritik*, cit., p. 64; M. Schneider, *Die christlichen Gewerkschaften*, cit., p. 28.

⁴⁴⁹ Cfr. M. Schneider, *Die christlichen Gewerkschaften*, cit., p. 181.

⁴⁵⁰ Poco dopo questo congresso fu costituito il *Gesamtverband der Christlichen Gewerkschaften Deutschlands*, che dal 1903 avrebbe avuto per proprio Segretario Adam Stegerwald (1874-1945). Su quest'ultimo si veda B. Forster, *Adam Stegerwald. Christlich-nationaler Gewerkschaftler, Zentrumpolitiker, Mitbegründer der Unionsparteien*, Düsseldorf, Droste, 2003.

⁴⁵¹ *Christliche Gewerkvereine, ihre Aufgabe und Thätigkeit*, Mönchengladbach, Verlag der Westdeutschen Arbeiter-Zeitung, 1900.

terzo congresso nazionale delle *freie Gewerkschaften* del 1899, che pronunciandosi a favore dell'indipendenza dei sindacati dalle finalità politiche della SPD, aveva alimentato le speranze di giungere a un movimento sindacale unitario, capace di dare una forza inedita alle rivendicazioni dei lavoratori⁴⁵². Questi sviluppi destarono allarme in seno all'episcopato tedesco e condussero alla nota Pastorale collettiva dell'agosto 1900, in cui non a caso si affermava «dass es keiner religiös-neutralen Neuschöpfung bed[urfte]»⁴⁵³. Nel documento non erano menzionati i sindacati cristiani: come detto in precedenza⁴⁵⁴, però, emergeva molto chiaramente la disapprovazione per una forma di sindacalismo che escludendo la religione dalla sfera economica pareva avvicinarsi alla SPD, e d'altro canto veniva perorata la costituzione di *Fachabteilungen* all'interno dei sodalizi operai, proprio come fatto solo un anno prima dallo scritto *Arbeitervereine und Gewerkschaftsorganisationen im Lichte der Enzyklika "Rerum novarum"*, frutto delle riflessioni dell'aristocratico prussiano Franz von Savigny⁴⁵⁵, che assieme a Heinrich Fournelle e Paul Fleischer sarebbe stato fra i principali promotori del sindacalismo confessionale nella Germania cattolica⁴⁵⁶.

Sui contenuti della Pastorale del 1900 ebbe un influsso decisivo l'Arcivescovo di Breslau Kopp, che in una memoria presentata alla Conferenza di Fulda espresse le ragioni della propria preoccupazione sul movimento sindacale cristiano: al centro della sua attenzione vi era la pretesa delle *christliche Gewerkschaften* di concentrarsi solo sulle «“rein wirtschaftliche” Fragen»⁴⁵⁷ perseguendo al contempo una sorta di neutralismo confessionale che il Cardinale reputava inaccettabile, «denn wenn jene interkonfessionellen “christlichen” Gewerkvereine auf angeblich religiös neutralem Boden st[anden], so [waren] sie, eben weil sie prinzipiell von der religiösen Autorität abstrahier[t]en, prinzipiell antireligiös, und sollte daher die Bezeichnung “christlich” vermieden werden»⁴⁵⁸. Kopp, insomma, mostrava di considerare l'aggettivo *neutro* come sinonimo di *antireligioso*, da intendere però non tanto nell'accezione di ostile alla religione, quanto piuttosto in quella di *ateo*: la collaborazione con i protestanti e l'indipendenza dall'autorità ecclesiastica erano viste come gravi errori, ma in primis era proprio il carattere dei sindacati a generare ansie e timori, in quanto sembrava rimandare pericolosamente ai «sozialdemokratischen Prinzipien»⁴⁵⁹. La possibilità di organizzazioni paritetiche ventilata a Frankfurt era per l'Arcivescovo di Breslau una riprova della fondatezza delle sue preoccupazioni: il rischio, secondo lui, era quello di veder sorgere infine

⁴⁵² Cfr. G. Beier, *Arbeiterbewegung in Hessen*, cit., p. 215. Sempre nel 1899, anche il congresso annuale della Socialdemocrazia si era espresso per la neutralità politica dei sindacati: cfr. F. Kempel, *Die “christliche” und die “neutrale” Gewerkvereins-Bewegung*, Mainz, Kirchheim, 1901, p. 34.

⁴⁵³ *Pastorale des in Fulda versammelten Preußischen Episkopates die Arbeiter-Vereine betreffend*, cit.

⁴⁵⁴ Cfr. *supra*, pp. 135-136.

⁴⁵⁵ F. von Savigny, *Arbeitervereine und Gewerkschaftsorganisationen im Lichte der Enzyklika “Rerum novarum”*, Berlin, Germania, 1899.

⁴⁵⁶ Per informazioni biografiche su queste tre figure rimando a R. Brack, *Deutscher Episkopat und Gewerkschaftsstreit*, cit., p. 6.

⁴⁵⁷ E. Gatz (a cura di), *Akten der Fuldaer Bischofskonferenz*, vol. III, cit., p. 15.

⁴⁵⁸ *Ibidem*.

⁴⁵⁹ *Ibi*, p. 16.

«eine große religionslose Arbeiterpartei, welche ihre Vertretung in einer mehr oder weniger modifizierten sozialdemokratischen Partei suchen und finden wird»⁴⁶⁰.

In verità, il dibattito sui sindacati paritetici si sarebbe esaurito già nel 1902, quando il congresso delle *freie Gewerkschaften* tenuto in giugno a Stuttgart avrebbe riaffermato l'affinità ideologica e la complementarità fra partito e sindacati, dissipando ogni illusione tra i leader delle organizzazioni cristiane circa la possibilità di giungere a un grande movimento unitario. Ciò tuttavia non pose fine alle divergenze nel campo cattolico: al contrario, col tempo divenne sempre più evidente la contrapposizione fra i sostenitori dell'opzione interconfessionale (promossa in primis dal *Volksverein*, dal *Verband katholischer Arbeitervereine Westdeutschlands* e dalla «Kölnische Volkszeitung», e perciò ribattezzata *Kölner-Gladbacher Richtung*) e i fautori di uno stretto confessionalismo cattolico e della sottomissione incondizionata all'autorità ecclesiastica, i quali avevano i propri riferimenti principali nel *Verband der katholischen Arbeitervereine (Sitz Berlin)* e nei Vescovi di Trier e Breslau (*Trier-Berliner Richtung*).

Proprio l'episcopato seguì con costante apprensione l'evolversi del *Gewerkschaftsstreit* negli anni anteriori alla guerra, dovendo confrontarsi con un'eterogeneità di vedute al proprio interno che era indice della più generale divisione in due fronti presente nel cattolicesimo tedesco. Nelle loro riunioni collettive di quel periodo, ad ogni modo, gli Ordinari diedero prova di ricercare in primo luogo una conciliazione fra le parti in causa, invitando ripetutamente le diverse organizzazioni sindacali a cessare gli attriti: già nel 1904, ad esempio, essi auspicarono «ein friedliches Verhältnis zwischen den beiden bestehenden Richtungen in der fachlichen Berufsorganisation, die sich zu den Grundsätzen des Christentums bek[annt]en»⁴⁶¹. Sulla stessa scia si pose la nota pubblicata da «L'Osservatore Romano» nel gennaio 1906, in cui Papa Pio X dichiarava d'incoraggiare in egual misura le *christliche Gewerkschaften* e le *Fachabteilungen* riconoscendo come l'esistenza d'entrambe fosse imposta dai «besonder[e] Verhältnisse der verschiedenen Diözesen und Provinzen Deutschlands»⁴⁶²: questa, peraltro, sarebbe rimasta l'unica presa di posizione ufficiale della Santa Sede sul *Gewerkschaftsstreit* fino al 1912, malgrado Roma seguisse con non poca sollecitudine l'intera vicenda⁴⁶³.

I ripetuti appelli alla pace non riuscirono a placare gli animi in Germania, dove i *Berliner* e i sostenitori dei sindacati interconfessionali non perdevano occasione per screditarsi a vicenda. Nel 1908 il Cardinale Kopp scriveva così a Rafael Merry del Val, Segretario di Stato di Pio X⁴⁶⁴: «Il [est] impossible d'unir ce deux partis. [...] Les principes catholiques parlent pour les Berlinoises, le soutien et les sympathies de

⁴⁶⁰ *Ibi*, p. 17.

⁴⁶¹ *Ibi*, p. 56.

⁴⁶² Ricavo il testo della nota dalla «Kölnische Volkszeitung» del 12 dicembre 1909 (*Kirchliches*). Si veda anche R. Brack, *Deutscher Episkopat und Gewerkschaftsstreit*, cit., p. 109.

⁴⁶³ Per una ricostruzione del punto di vista romano sulla controversia sindacale rimane imprescindibile il citato contributo di É. Poulat, *La dernière bataille du pontificat de Pie X*.

⁴⁶⁴ Rafael Merry del Val (1865-1930) fu Cardinale Segretario di Stato della Santa Sede dal novembre 1903 all'agosto 1914. La principale biografia disponibile su di lui è ancora quella di P. Cenci, *Il cardinale Raffaele Merry del Val*, Roma/Torino, L.I.C.E.-Berruti, 1953 (1° ed. 1933).

la plupart des catholiques pour les syndicats chretiens»⁴⁶⁵. L'anziano Cardinale continuava a ritenere inaccettabili i fondamenti teorici del movimento sindacale interconfessionale e la sua pretesa di non dipendere dall'autorità ecclesiastica: le tensioni del *Gewerkschaftsstreit* lo portavano inoltre a scontrarsi con il *Volksverein*, cui nel 1910 avrebbe addirittura proibito di condurre attività all'interno della Diocesi di Breslau. D'altra parte erano ormai in maggioranza gli Ordinari che simpatizzavano per i sindacati cristiani o che quantomeno li consideravano come un male necessario, dettato dall'urgenza di opporsi efficacemente alle organizzazioni socialdemocratiche.

Nel dicembre 1910 una Conferenza straordinaria dei Vescovi stabilì la creazione di una *soziale Kommission* incaricata di analizzare i caratteri della questione sindacale e di preparare una via alla conciliazione fra le due *Richtungen*: a comporla furono chiamati Karl Joseph Schulte, da poco Vescovo di Paderborn e fautore della collaborazione fra operai cattolici ed evangelici, l'allora Vescovo di Hildesheim Adolf Bertram e Aloys Schaefer, Vicario Apostolico della Sassonia, entrambi su posizioni tendenzialmente più neutre⁴⁶⁶. La Conferenza ebbe al centro la discussione sui sindacati cristiani, e furono molte le voci che vollero pronunciarsi: una fu quella dell'Arcivescovo di Freiburg Thomas Nörber, che definì i sindacati cristiani come «die einzige aussichtsvolle Organisation», l'unica in grado di tenere testa alle *freie Gewerkschaften*⁴⁶⁷; per parte sua, invece, Kopp continuò a stigmatizzare il rifiuto dei sostenitori delle associazioni interconfessionali di sottostare a ogni direttiva ecclesiastica⁴⁶⁸. Tutti i Vescovi concordarono però su una cosa, ossia sul fatto che «der Kampf im eignen Lager» dovesse cessare⁴⁶⁹: a tal fine furono approvati dei *Grundsätze betreffend gewerkschaftliche Organisationen* – a proporli fu Bertram – da sottoporre ai leader di ambedue gli schieramenti. Fra i punti allora definiti, uno prevedeva che i lavoratori cattolici iscritti ai sindacati cristiani dovessero essere anche membri degli *Arbeitervereine* confessionali⁴⁷⁰.

Come notato da Rudolf Brack, quello del 1910 costituì un apprezzabile tentativo dei Vescovi di ricomporre le divisioni interne alla Germania cattolica, i cui fondamenti erano tuttavia fragili: i più importanti nodi della contrapposizione non furono sciolti dai *Grundsätze*, bensì solo elusi⁴⁷¹. Pure all'atto pratico non si ebbero cambiamenti degni di nota, con i contrasti intestini che non avrebbero accennato a diminuire negli anni successivi; malgrado poi la *soziale Kommission* si mettesse a lavorare fin da subito, essa non riuscì a conseguire gli scopi alla base della sua creazione. A dispetto degli sforzi dell'episcopato, quindi, le organizzazioni cattoliche continuarono a restare divise, quando al contempo vi era da fare i conti

⁴⁶⁵ ASV, *Segreteria di Stato*, 1909, rubrica 12, fasc. 5. Lettera di Kopp in data 22 settembre 1908, da Breslau.

⁴⁶⁶ Cfr. R. Brack, *Deutscher Episkopat und Gewerkschaftsstreit*, cit., pp. 197-198.

⁴⁶⁷ E. Gatz (a cura di), *Akten der Fuldaer Bischofskonferenz*, vol. III, cit., p. 169.

⁴⁶⁸ Cfr. *ibi*, p. 171.

⁴⁶⁹ *Ibidem*.

⁴⁷⁰ Cfr. *ibi*, p. 175.

⁴⁷¹ Cfr. R. Brack, *Deutscher Episkopat und Gewerkschaftsstreit*, cit., p. 200.

con un movimento sindacale socialdemocratico capace di vantare numeri impressionanti.

Fu di fronte a tale scenario che Roma si risolse infine a intervenire con l'enciclica *Singulari quadam* del settembre 1912, dopo che a lungo lo stesso episcopato tedesco era stato dell'avviso di non coinvolgere direttamente il pontefice nella questione sindacale⁴⁷². Sul fatto che le simpatie di Pio X andassero al movimento delle *Fachabteilungen* non possono esservi dubbi, così come sulla consistenza delle preoccupazioni in lui suscitate dai sindacati interconfessionali: una fotografia delle personali convinzioni del Papa si ricava, prima ancora che dal testo dell'enciclica, da una lettera inviata da Merry del Val al Nunzio di München nel giugno 1912:

Ora i sindacati interconfessionali, sebbene ammessi praticamente e quindi non riprovati fin qui dalla Santa Sede, prescindono come tali dai principi cattolici e dall'autorità ecclesiastica, e possono così costituire un pericolo per i loro membri cattolici. Non già che debba ritenersi proibito in massima agli operai cattolici ed alle loro società di lavorare insieme ai protestanti nella vita economica o di venire ad intesa con organizzazioni protestanti per qualche iniziativa pratica; ma è indispensabile che in tale collaborazione ed in tali intese rimangano saldi i sacrosanti principi della Chiesa cattolica, che non s'introduca la tendenza a livellare il cattolicesimo colle altre confessioni religiose, mettendo quasi da parte ciò che rappresenta le differenze essenziali di quello, con evidente danno per la integrità della fede cattolica nelle masse⁴⁷³.

Pio X poteva ammettere le *christliche Gewerkschaften* sul piano pratico, ma non ne condivideva in alcun modo i principi teorici: la loro autonomia dai Vescovi, il non subordinare le questioni economiche ai contenuti del magistero ecclesiastico e la cooperazione con i protestanti erano considerati come pericoli per la fede degli operai cattolici, in perfetta assonanza con quello che era il punto di vista dei *Berliner*. Ciononostante, Roma non arrivò mai a condannare i sindacati interconfessionali, neppure con l'enciclica del settembre 1912, la quale rappresentò la parola definitiva della Santa Sede in merito al *Gewerkschaftsstreit*. In tale documento, il Papa esortava a costituire e a promuovere le «associazioni confessionali cattoliche»⁴⁷⁴, ma ammetteva comunque la possibilità di organizzarsi assieme agli evangelici – purché «con cautela [*cautione adhibita*]⁴⁷⁵» –, dichiarando che i sindacati cristiani erano tollerabili «in considerazione della speciale situazione del cattolicesimo in Germania [*respicientes peculiarem rei catholicae rationem in Germania*]⁴⁷⁶. Quale condizione indispensabile, però, Pio X esigeva che tutti i lavoratori cattolici aderenti alle *christliche Gewerkschaften* fossero inquadrati anche negli *Arbeitervereine*, dove essi avrebbero potuto curare la

⁴⁷² Così si era espresso ad esempio l'Arcivescovo Nörber alla Conferenza del dicembre 1910: «Ich schlage vor, [...] den Hl. Vater ganz aus dem Spiel zu lassen und sich nicht auf ihn zu berufen. Der General kämpft nicht vor der Front; er beobachtet die Schlacht hinter der Front, um mit seinen Befehlen einzugreifen, wenn die Lage es erheischt!» (E. Gatz [a cura di], *Akten der Fuldaer Bischofskonferenz*, vol. III, cit., p. 173).

⁴⁷³ ASV, *Archivio della Nunziatura Apostolica di Baviera*, 258. Lettera dal Vaticano, in data 2 giugno 1912.

⁴⁷⁴ Pio X, *Singulari quadam*, in E. Lora, R. Simionati (a cura di), *Enchiridion delle encicliche*, vol. IV, cit., p. 443.

⁴⁷⁵ *Ibidem*.

⁴⁷⁶ *Ibi*, p. 445.

propria formazione religiosa e rafforzarsi nella professione della fede cattolica. Già all'inizio dell'enciclica, infine, Sarto sosteneva di essere stato spinto a intervenire dalla volontà di «rimuovere qualsiasi causa di dissensi, che disperdendo le forze dei buoni, non po[tevano] giovare se non agli avversari della religione»⁴⁷⁷, con ciò intendendo riferirsi senza dubbio alla Socialdemocrazia, da pochi mesi divenuta il partito più rappresentato nel *Reichstag*. La paura del socialismo, certo unita alla più generale preoccupazione per un cattolicesimo tedesco diviso al proprio interno, dovette insomma contribuire a piegare un Papa che per il resto fu sempre uno strenuo difensore della più schietta ortodossia, e che in Italia non esitò a imporre uno stretto confessionalismo ai diversi sodalizi cattolici, sindacati inclusi⁴⁷⁸.

Tuttavia, deve notarsi come a orientare le scelte di Pio X sul *Gewerkschaftsstreit* concorresse pure (se non soprattutto) il confronto con le opinioni dell'episcopato tedesco: nei mesi precedenti alla promulgazione dell'enciclica *Singulari quadam*, infatti, Roma richiese a ciascun Ordinario di esprimere il proprio pensiero in merito ai sindacati cristiani e al movimento delle *Fachabteilungen*. Fu un processo che si articolò appunto nell'estate del 1912. In giugno, la stampa tedesca rese nota una comunicazione del Nunzio di München che invitava le due *Richtungen* a cessare ogni contrapposizione e «dem Heiligen Stuhle [zu] überlassen, diese wichtige Frage im Einverständnis mit den Bischöfen zu prüfen und dann angemessene Verhandlungsmaßregeln zu geben»⁴⁷⁹: con ciò, in pratica, veniva ventilato un successivo intervento magisteriale. Seguì quindi la consultazione con i Vescovi, che a poco a poco fecero pervenire al Papa le loro relazioni: si tratta di documenti conservati presso l'Archivio Segreto Vaticano e finora non considerati in sede storiografica, in quanto gli studi esistenti sul *Gewerkschaftsstreit* hanno ignorato le fonti di provenienza romana⁴⁸⁰.

Gran parte degli Ordinari si disse favorevole all'esistenza dei sindacati cristiani, e a sostegno di questa posizione non si mancò di evidenziare il ruolo giocato da tali organizzazioni in chiave antisocialista: il Vescovo di Münster Felix von Hartmann sottolineò ad esempio come «syndicatus christiani id utilitatis attulerunt, ut opificum permulti a peste socialismi praemunirentur et alii multi in uniones catholicas traducerentur»⁴⁸¹; quello di Rottenburg, Paul Wilhelm von Keppeler, rilevava invece che «opifices nostri numero invalidiores haud aliter quam praesidio syndicatum mixtorum corroborati [...] a saeva socialistarum tyrannide defendi possunt», e pregava quindi la Santa Sede di volere «si non approbare at saltem tolerare» i sindacati cristiani, cosa che di fatto sarebbe avvenuta con l'enciclica

⁴⁷⁷ *Ibi*, p. 441.

⁴⁷⁸ Cfr. É. Poulat, *La dernière bataille du pontificat de Pie X*, cit., p. 92 sgg. Della questione mi occuperò *infra*, cap. VIII.

⁴⁷⁹ Cito da «Germania», 20 giugno 1912, *Eine päpstliche Weisung zum Gewerkschaftsstreit*.

⁴⁸⁰ Nel proprio volume, Rudolf Brack ha segnalato come Pio X, verso la metà di giugno, richiedesse ai Vescovi d'inviare un parere (*Gutachten*) circa la questione sindacale, e negli archivi delle Diocesi tedesche ha reperito una copia delle relazioni inviate da Fischer e da Schulte (*Deutscher Episkopat und Gewerkschaftsstreit*, cit., p. 285 sgg.): nulla di più, però. Per parte sua, Horstwalter Heitzer si è rifatto esattamente a quanto esposto dallo stesso Brack (*Georg Kardinal Kopp und der Gewerkschaftsstreit*, cit., pp. 208-209).

⁴⁸¹ ASV, *Segreteria di Stato*, 1914, rubrica 255, fasc. 3. Relazione da Münster in data 5 agosto 1912.

*Singulari quadam*⁴⁸². Dal canto suo, il Vescovo Bertram affermava che non era da temersi un aumento dell'indifferentismo religioso legato alla diffusione delle organizzazioni interconfessionali, ma che al contrario queste avrebbero avuto il merito di condurre gli operai negli *Arbeitervereine*, ossia sotto l'influsso della dottrina cattolica: «Hoc est discrimen inter Syndicatus Socialistarum et Syndicatus Christianos»⁴⁸³. Schulte, scrivendo da Paderborn, difendeva i sindacati cristiani dalle accuse di cui erano destinatari, dichiarando inoltre che le *Fachabteilungen* «in vita oeconomica Germaniae nihil sunt, nihil possunt»⁴⁸⁴: di conseguenza, la loro capacità di opposizione alle organizzazioni socialdemocratiche sarebbe stata inesistente. In effetti, i dati relativi ai *Berliner* erano impietosi: ancora alla fine del 1911 si erano avuti circa 100 mila lavoratori negli *Arbeitervereine* afferenti alla federazione berlinese, ma di essi solo il 10% era risultato iscritto alle *Fachabteilungen*, a fronte di 350 mila operai organizzati nei sindacati cristiani. Fra gli elementi che potevano spingere a perorare la causa di questi ultimi, insomma, vi era pure la forza dei numeri⁴⁸⁵. A schierarsi per le *christliche Gewerkschaften* fu anche il Vescovo Georg Heinrich Kirstein, seppur con cautela; alla base del suo giudizio vi era soprattutto il riconoscimento dei pericoli che sarebbero derivati da un divieto dei sodalizi interconfessionali: «Timendum sane est, si nunc vetaretur interesse hisce societatibus, ne difficultates quam maximae creentur multique ex societatibus istis in manus unionum socialistarum cadant»⁴⁸⁶. Quale rimedio al rischio di un propagarsi dell'indifferentismo fra i cattolici che collaboravano con gli evangelici, Kirstein suggeriva di promuovere la formazione religiosa dei primi all'interno degli *Arbeitervereine*: lo stesso, si ricorderà, era stato affermato dalla Conferenza di Fulda del dicembre 1910, e ancor prima, addirittura, dal *Katholikentag* di Neißa del 1899⁴⁸⁷. Questo elemento, al pari di quanto detto in precedenza, porta a rilevare come la *Singulari quadam* si adegua al fondo a delle convinzioni largamente diffuse nella Germania cattolica, convinzioni di cui certo la Santa Sede doveva essere a conoscenza da tempo ma che le furono ribadite attraverso il coinvolgimento diretto dei Vescovi⁴⁸⁸.

La parola autoritativa del Papa non riuscì a placare del tutto gli attriti che da oltre un decennio contrassegnavano ormai il cattolicesimo tedesco: solo con il 1914, anno dello scoppio della guerra, ma anche della scomparsa di Pio X e del Cardinale Kopp, il *Gewerkschaftsstreit* parve davvero conoscere una conclusione⁴⁸⁹. Ciò fu vero pure per la Diocesi di Mainz, caso di particolare

⁴⁸² *Ibi*, relazione del 6 luglio 1912 da Rottenburg.

⁴⁸³ *Ibi*, relazione del 2 luglio da Hildesheim.

⁴⁸⁴ *Ibi*, relazione da Paderborn, senza data.

⁴⁸⁵ Cfr. R. Brack, *Deutscher Episkopat und Gewerkschaftsstreit*, cit., p. 257.

⁴⁸⁶ ASV, *Segreteria di Stato*, 1914, rubrica 255, fasc. 3. Relazione da Mainz, in data 1 luglio 1912.

⁴⁸⁷ Cfr. M. Schneider, *Die christlichen Gewerkschaften*, cit., p. 174.

⁴⁸⁸ Una traduzione tedesca dell'enciclica *Singulari quadam* sarebbe stata approntata dalla Conferenza di Fulda nel novembre 1912: cfr. E. Gatz (a cura di), *Akten der Fuldaer Bischofskonferenz*, vol. III, cit., p. 195.

⁴⁸⁹ In verità, l'atto finale del *Gewerkschaftsstreit* andrebbe individuato nell'incorporamento delle *Fachabteilungen* all'interno dell'organizzazione dei sindacati cristiani, avvenuto a guerra conclusa, nel 1919.

interesse per guardare allo svolgersi della vicenda sul piano locale: se in generale, infatti, essa era da inscrivere fra le Diocesi schierate a favore dei sindacati cristiani (con lo stesso Kirstein che mostrava di andare in questa direzione, benché non sempre in modo chiaro e tenendo comunque un basso profilo al riguardo), al suo interno erano attivi però anche alcuni sostenitori delle associazioni confessionali, forti soprattutto della vicinanza con la Diocesi di Trier. Appunto per l'esistenza di questo dualismo e per le proporzioni che esso assunse, il cattolicesimo magentino si presenta come uno specchio piuttosto indicativo della più complessa situazione nazionale⁴⁹⁰.

2. Il movimento sindacale cristiano nella Diocesi di Mainz

Il principale alfiere del sindacalismo cristiano nella Diocesi di Mainz fu il *Prälat* Carl Forschner: si è già detto della sua presenza al congresso organizzato a Mainz nel 1899, così come della sua stretta collaborazione con Wilhelm Knoll, Presidente del cartello cittadino dei sindacati interconfessionali. Forschner dedicò uno dei suoi scritti all'attività dei cattolici in campo sindacale, e di conseguenza non poté esimersi dall'affrontare i contenuti del *Gewerkschaftsstreit*: l'opuscolo in questione, risalente al 1907, reca il titolo di *Der christliche Gewerkschaftsgedanke* e costituisce una fonte preziosissima per conoscere le convinzioni del parroco di Sankt Quintin in merito all'intera vicenda. In apertura di questo documento, il sacerdote affermava di ritenere auspicabile l'unità del movimento operaio tedesco, un'unità tuttavia resa impossibile dal perdurante «antichristliche[r] Charakter der "freien Gewerkschaften"»⁴⁹¹ che aveva condotto alla nascita dei sindacati cristiani. A questi ultimi, secondo Forschner, non doveva essere vietato di collaborare di volta in volta con le organizzazioni socialdemocratiche, ma tale collaborazione, ad ogni modo, sarebbe stata ammissibile solo se finalizzata a raggiungere singoli obiettivi specifici, ossia se basata su considerazioni *pratiche*, mentre al contrario «ein prinzipielles Zusammengehen [war] vollständig ausgeschlossen. Hie Christentum, hie Materialismus!»⁴⁹². Con ogni probabilità queste considerazioni risentivano ancora dell'eco del precedente dibattito sui sindacati paritetici, in particolare degli argomenti esposti al congresso di Frankfurt del 1900. Il parroco di Sankt Quintin non aveva dubbi sul fatto che il movimento sindacale cristiano fosse totalmente antitetico a quello socialdemocratico: le rispettive *Weltanschauungen* non presentavano alcuna commistione, e dunque all'accusa lanciata alle *christliche Gewerkschaften* di tendere ai principi della SPD poteva risponderci che il loro sviluppo procedeva non «nach links, sondern in der Hauptsache gerade aus»⁴⁹³. Dovere dei lavoratori cattolici era di evitare le *freie Gewerkschaften*, non solo per il

⁴⁹⁰ Del *Gewerkschaftsstreit* nella Diocesi di Mainz ha parlato sommariamente solo Hermann-Josef Braun in *Das Bistum von 1886 zum Ende des Zweiten Weltkriegs*, cit., p. 1156 sgg.

⁴⁹¹ C. Forschner, *Der christliche Gewerkschaftsgedanke (Briefe an einen Arbeiterfreund)*, cit., p. 18.

⁴⁹² *Ibi*, p. 21.

⁴⁹³ *Ibi*, p. 25.

sussistere di questa inconciliabilità ideale, ma anche perché le organizzazioni socialiste si sarebbero rivelate inconcludenti all'atto pratico: per Forschner, infatti, la Socialdemocrazia non poteva permettere la realizzazione di una politica sindacale davvero efficace, in quanto questa avrebbe rappresentato «nur ein Hindernis für ihre umstürzlerischen Ziele»⁴⁹⁴. Se voleva accrescere i propri ranghi, la SPD doveva sperare in un aumento dell'insoddisfazione dei lavoratori⁴⁹⁵.

L'opuscolo del 1907 esprimeva chiaramente la convinzione che i sindacati interconfessionali fossero l'unica alternativa credibile alle *freie Gewerkschaften* nel condurre le contrattazioni fra capitale e lavoro, dunque l'unica forza in grado di arginare la diffusione delle idee socialiste nella classe operaia e di contrastare i piani della Socialdemocrazia: «Die christlichen Gewerkschaften [...] – affermava il *Diözesanpräses* magontino – stellen die Kolonnen, welche dem Sturm der Umstürzler sich entgegenstellen»⁴⁹⁶. In linea con quanto rilevato già in precedenza⁴⁹⁷, la capacità di contrapposizione al socialismo finiva per costituire anche in Forschner il principale argomento addotto per giustificare l'esistenza dei sindacati interconfessionali: il sacerdote però non si limitava a questo, e per legittimare tali sodalizi chiamava in causa addirittura la figura del Vescovo Ketteler, presentato come un sostenitore *ante-litteram* della collaborazione sindacale fra cattolici ed evangelici:

Wenn Bischof von Ketteler aus dem Grabe auferstehen würde, dann würde er, der große Arbeiterbischof und Arbeiterführer den Arbeitern zurufen: *Christliche Arbeiter, sammelt euch in konfessionellen, im katholischen und evangelischen Arbeitervereine und vereinigt euch in christlichen Gewerkschaften*⁴⁹⁸.

Il parroco di Sankt Quintin mostrava di non essere granché preoccupato degli eventuali pericoli per la sfera religioso-morale che potevano derivare dal contatto con i lavoratori protestanti, o almeno di ritenere tali pericoli come secondari rispetto alla necessità di opporsi al comune nemico, la Socialdemocrazia⁴⁹⁹. Certo, da parte sua era posta molta importanza sul fatto che gli operai cattolici militassero non solo nei sindacati cristiani, ma anche negli *Arbeitervereine* confessionali: mentre i primi si occupavano di garantire gli interessi materiali dei lavoratori, i secondi dovevano essere attivi «in der Pflege des religiösen Geistes und Lebens gegenüber der Verödung und Entchristlichung durch die sozialistische Propaganda»⁵⁰⁰, così che in pratica le due forme di organizzazione avrebbero finito per integrarsi a vicenda. Quanto all'indipendenza delle *christliche Gewerkschaften* dall'autorità ecclesiastica, questa era per Forschner un'esigenza imposta dal loro

⁴⁹⁴ *Ibi*, p. 33.

⁴⁹⁵ La stessa idea si trova espressa in «Mainzer Journal», 15 marzo 1906, *Ein unvorsichtiges sozialdemokratisches Geständnis*.

⁴⁹⁶ C. Forschner, *Der christliche Gewerkschaftsgedanke (Briefe an einen Arbeiterfreund)*, cit., p. 42.

⁴⁹⁷ Cfr. *supra*, p. 135.

⁴⁹⁸ C. Forschner, *Der christliche Gewerkschaftsgedanke (Briefe an einen Arbeiterfreund)*, cit., p. 98. Corsivo così nel testo.

⁴⁹⁹ Forschner parlava espressamente di un «gemeinsame[r] Feind, d[ie] auf materialistischem Boden stehend[e] Sozialdemokratie» (*ibi*, p. 94).

⁵⁰⁰ *Ibi*, p. 96.

carattere, un “male” comunque tollerabile: d’altra parte, egli era dell’avviso che i sacerdoti avrebbero potuto assicurarsi una sorta d’influsso indiretto sui sindacati attraverso il lavoro svolto negli *Arbeitervereine*.

Se l’importanza del movimento sindacale cristiano era legata in primis alla sua funzione antisocialista, il contrasto con i sostenitori del confessionalismo nell’ambito del *Gewerkschaftsstreit* risultava deleterio proprio perché rischiava di andare a tutto vantaggio della SPD: questo, nella sostanza, è ciò che si ricava dallo scritto del parroco di Sankt Quintin a proposito dei rapporti con i *Berliner*⁵⁰¹. La fine degli attriti era vista perciò come un traguardo da raggiungere quanto prima, attraverso il riconoscimento della legittimità d’entrambe le parti in causa: voler vietare i sindacati cristiani avrebbe avuto conseguenze disastrose per la Germania cattolica, di fatto rivelandosi «der beste Weg, unsere christlichen Arbeiter in das sozialdemokratische Lager zu treiben»⁵⁰². Proprio l’intenzione di opporsi alla SPD avrebbe dovuto costituire invece un punto d’incontro fra le due *Richtungen*, portando i *Berliner* a non ostacolare lo sviluppo di una «christlich-nationale Bewegung» che vedeva cattolici ed evangelici impegnati a combattere l’ateo e antinazionale socialismo per la salvezza della religione e della patria⁵⁰³.

Quella di Forschner non fu l’unica voce schierata in prima linea nel sostenere il movimento sindacale cristiano nella Diocesi di Mainz: al suo fianco si collocò il «Mainzer Journal», probabilmente non senza che vi fosse un’influenza diretta dello stesso *Diözesanpräses*. Negli anni della diatriba sindacale, il quotidiano destinò molti articoli alla promozione delle *christliche Gewerkschaften* e all’attacco dei sindacati “rossi”, presentati come un tutt’uno con la Socialdemocrazia⁵⁰⁴. A parte questo, però, il «Mainzer Journal» si concentrò principalmente sul confronto con i *Berliner*, che nel febbraio 1905 furono apostrofati con la durissima espressione di «Feinde im eigenen Lager»⁵⁰⁵: il periodico magontino andò così a unirsi alla «Kölnische Volkszeitung» e ad altre testate del cattolicesimo tedesco nella difesa del sindacalismo interconfessionale, rilevando a più riprese come lo scontro interno non facesse altro che giovare alla SPD. Per far fronte a quest’ultima, infatti, sarebbe servita «eine möglichst starke Phalanx»⁵⁰⁶ – frequente era il ricorso a una terminologia di tipo militare –, e invece le *christliche Gewerkschaften* si trovavano a dover sopportare attacchi provenienti da due lati, dai socialisti, cioè, e da alcuni fra gli stessi cattolici. Il giornale, inoltre, si fece attento osservatore della situazione in Diocesi, denunciando i ripetuti tentativi di crearvi delle organizzazioni afferenti al *Verband der katholischen Arbeitervereine (Sitz Berlin)*: a tal riguardo, nel luglio 1907 esso affermò che i cattolici del Granducato di Hessen-Darmstadt non

⁵⁰¹ «Der Streit zwischen uns und den Fachabteilungen ist um so bedauerlicher, als damit die Stoßkraft der christlichen Arbeiterbewegung gegenüber der Sozialdemokratie erheblich abgeschwächt wird» (*ibi*, p. 105).

⁵⁰² *Ibi*, p. 102.

⁵⁰³ *Ibi*, p. 118.

⁵⁰⁴ Si veda ad esempio «Mainzer Journal», 18 aprile 1903, *Sozialdemokratie und Gewerkschaften Arm in Arm*; *ibi*, 30 maggio 1905, «*Sozialdemokratie und Gewerkschaften sind eins*».

⁵⁰⁵ *Ibi*, 28 febbraio 1905, *Feinde im eigenen Lager*.

⁵⁰⁶ *Ibi*, 12 luglio 1906, *Konfessionelle oder interkonfessionelle Gewerkvereine?*

potavano concedersi il lusso di sgretolare «eine Bewegung gegen die freien Gewerkschaften, die der Erstarkung noch sehr bedarf. [...] Wenn wir etwas ausrichten wollen, dann bleiben wir bei den christlichen Gewerkschaften»⁵⁰⁷. Con ciò, il «Mainzer Journal» non soltanto dichiarava la propria opposizione di principio ai *Berliner*, ma al contempo riconosceva implicitamente come fossero stati i sindacati interconfessionali ad avere una maggiore diffusione nelle comunità assiane, collocando così il movimento operaio cattolico della Diocesi nello stesso schieramento del *Volkverein*, del *Verband katholischer Arbeitervereine Westdeutschlands* e della federazione della Germania meridionale. Ma quali erano all'epoca le dimensioni dello sviluppo raggiunto dai sindacati cristiani in territorio diocesano?

* * *

Malgrado l'impegno di Forschner e dei suoi collaboratori, i numeri delle *christliche Gewerkschaften* a Mainz e nel resto della Diocesi rimasero piuttosto esigui per tutto il periodo anteriore alla guerra, soprattutto se comparati con quelli dei sindacati socialdemocratici. Una rilevazione condotta nel 1907 dall'Ufficio statistico del Granducato di Hessen-Darmstadt indica come in quell'anno fossero in tutto 4.069 gli iscritti ai sindacati cristiani (il 7,5% dei lavoratori organizzati) a fronte di 48.576 operai nelle *freie Gewerkschaften* (90,5%): il rapporto fra le due organizzazioni, insomma, era di quasi 1:12⁵⁰⁸. La zona dove il sindacalismo interconfessionale risultava più sviluppato era quella di Offenbach (2.083 lavoratori, il 51% del totale), fatto da spiegare con il suo carattere industriale e dunque con la presenza di una numerosa manodopera operaia: quest'ultima, ad ogni modo, preferiva di gran lunga i sindacati vicini alla Socialdemocrazia, che in loco potevano contare su oltre 16 mila aderenti. A Mainz e dintorni i lavoratori nelle *christliche Gewerkschaften* erano poco meno di 600, contro i 10.434 delle associazioni socialiste: numeri simili si registravano anche nelle regioni di Dieburg e Bensheim, mentre a Worms i sindacati interconfessionali erano sopravanzati persino dalle *Hirsch-Dunckersche Gewerkschaften*. Nelle altre località le cose andavano ancora peggio: in *Oberhessen*, ad esempio, gli unici sindacati esistenti erano le *freie Gewerkschaften*, con oltre 4.500 adesioni. Ad accordare il favore maggiore al movimento sindacale cristiano erano le categorie dei calzolai e dei conciatori, degli addetti ai trasporti, dei sigarai e degli operai del settore metallurgico, mentre al polo opposto si trovavano muratori, sarti, fornai e impiegati nel tessile.

Queste cifre costituivano un indubbio progresso rispetto a pochi anni prima – nel 1903 gli iscritti ai sindacati cristiani erano stati appena 625⁵⁰⁹ –, ma ciò non impedì al «Mainzer Journal» di commentarle con grande insoddisfazione: il quotidiano sostenne che «die Gewerkschaftsverhältnisse Hessens wirk[t]en

⁵⁰⁷ *Ibi*, 6 luglio 1907, *Christliche Gewerkschaften – "Einigkeit macht stark"*.

⁵⁰⁸ Cfr. *Statistisches Handbuch für das Großherzogtum Hessen*, cit., p. 77. Sempre da qui sono tratti i dati esposti di seguito.

⁵⁰⁹ Cfr. M. Schneider, *Die christlichen Gewerkschaften*, cit., p. 111.

geradezu lähmend auf die gesamte christliche Arbeiterbewegung», riconoscendo insomma nella situazione locale una macchia all'interno del più vasto panorama nazionale⁵¹⁰. Certamente queste difficoltà non potevano dipendere da un unico fattore: vi era l'attrito con i sostenitori dell'opzione confessionale, capaci di riscuotere qualche consenso soprattutto nell'area occidentale della Diocesi; le tensioni fra cattolici e protestanti, particolarmente evidenti in un territorio dove era molto attivo l'*Evangelischer Bund*; infine la stessa diffusione dei sindacati socialdemocratici, i quali potevano contare su una storia e su un radicamento di lungo corso, e che anche per questo finivano per incontrare simpatie e adesioni non soltanto fra i lavoratori evangelici. Infatti, nella relazione del 1911 sulle attività dell'*Arbeitersekretariat* di Mainz, Knoll lamentava che «sehr viele ältere kath.[olische] Arbeiter sich den sozialdemokratischen Gewerkschaften angeschlossen ha[tt]en, und auch den Übertritt zu den christlichen Gewerkschaften nur langsam vollz[og]en»⁵¹¹: è la prova di come alcuni cattolici della Diocesi (soprattutto fra quanti avevano cominciato a lavorare in un'epoca in cui i sindacati cristiani non erano esistiti o avevano avuto ancora scarsa diffusione) non disdegnassero di militare nelle organizzazioni sindacali vicine alla Socialdemocrazia, benché essi fossero ormai coscienti – diceva sempre Knoll – del fatto che «Gewerkschaften und sozialdemokratische Partei eins [waren] und dass auch Gelder des freien Gewerkschaftskartells zur Propaganda und Förderung antichristlicher Grundsätze [...] verwendet w[urden]»⁵¹². Si trattava, come detto più volte, di un problema che riguardava la Germania cattolica nel suo complesso: secondo stime attendibili, prima della guerra sarebbero stati circa 600-700 mila gli operai di confessione cattolica iscritti ai sindacati socialdemocratici⁵¹³. D'altronde, nello stesso anno in cui uscì il rapporto di Knoll, le *freie Gewerkschaften* vantavano nel Granducato di Hessen-Darmstadt un numero di operai organizzati che era più del doppio di quello degli iscritti al partito⁵¹⁴: queste associazioni sindacali, in definitiva, potevano disporre di un bacino di consensi che si estendeva ben al di là di coloro che abbracciavano il socialismo per intima convinzione ideologica.

Ancora nel 1912, Knoll rilevava come gli operai cristiani avessero poco compreso «den Gewerkschaftsgedanken in all [*sic!*] seinen Konsequenzen»⁵¹⁵, un giudizio certo motivato dalla constatazione di come le *christliche Gewerkschaften* apparissero molto lontane dal poter insidiare il predominio socialdemocratico. I propugnatori di una collaborazione con i protestanti, peraltro, non si attendevano

⁵¹⁰ «Mainzer Journal», 26 agosto 1908, *Die Gewerkschaften in Hessen*.

⁵¹¹ *Jahresbericht des katholischen Arbeitersekretariats und Volksbureaus zu Mainz vom 1. Januar 1910 bis zum 31. Dezember 1910 – Erstattet am 26. März 1911*, Mainz, Joh. Falk 3. Söhne, 1911, p. 11.

⁵¹² *Ibidem*.

⁵¹³ S. Ummenhofer, *Wie Feuer und Wasser?*, cit., p. 51.

⁵¹⁴ 19.803 erano gli iscritti alla SPD, 46.690 gli aderenti ai sindacati (in leggero calo rispetto al 1907, soprattutto per il presentarsi di una difficile congiuntura economica che penalizzò tutte le organizzazioni sindacali): cfr. *Bericht des Landes-Vorstandes und des Parteisekretärs vom 1. Juli 1910 bis 30. Juni 1911*, cit., p. 19.

⁵¹⁵ *Jahresbericht des katholischen Arbeitersekretariats und Volksbureaus zu Mainz vom 1. Januar 1911 bis um 31. Dezember 1911 – Erstattet am 5. Mai 1912*, cit., p. 3.

alcun aiuto in chiave antisocialista da parte delle associazioni del *Verband der katholischen Arbeitervereine (Sitz Berlin)* esistenti in Diocesi, ma al contrario scorgevano in queste ultime «eine indirekte Förderung der sozialdemokratischen Bewegung»⁵¹⁶, ritenendole responsabili d'indebolire un fronte dei sindacati interconfessionali di per sé fragile. D'altro canto, però, i numeri su cui tali associazioni potevano contare erano irrisori, di molto inferiori a quelli delle stesse *christliche Gewerkschaften*. È il caso di vedere quale fosse l'effettivo peso della *Trier-Berliner Richtung* nella Diocesi di Mainz, non senza individuare chi si fece carico di promuoverla.

3. L'altra faccia della medaglia: i partigiani del confessionalismo

Dietro alla penetrazione dei principi del sindacalismo confessionale in Diocesi e al sorgere di associazioni che di tali principi erano espressione deve individuarsi fondamentalmente un architetto, ossia il *Domkapitular* Ludwig Bendix. Fu lui ad attivarsi più di ogni altro per tali obiettivi, configurandosi in questo senso come il diretto antagonista di Forschner nell'ambito del *Gewerkschaftsstreit* magontino. Bendix, fra l'altro, poteva fare affidamento su tutta una serie di contatti con i principali leader nazionali delle organizzazioni *Berliner*, contatti che lo collocavano all'interno di una rete che andava ben al di là dei confini della Diocesi e di cui egli si avvaleva, a seconda delle circostanze, per la propria opera di promozione dell'ortodossia cattolica. Da una lettera del novembre 1908 inviata da Bendix al Nunzio di München Andreas Frühwirth, si viene a sapere ad esempio di un incontro da poco avvenuto a Mainz fra lo stesso *Domkapitular* e Franz von Savigny, e di come il primo fosse stato destinatario di un messaggio di padre Heinrich Pesch, il quale lo aveva invitato a battersi per contribuire a superare quella confusione nella sfera dei principi che tante ansie generava nel gesuita⁵¹⁷: «Helfen Sie mit, dass Klarheit kommt; sonst gehen wir zu Grunde»⁵¹⁸.

Nella stessa missiva, Bendix stigmatizzava la retorica impiegata dalle organizzazioni interconfessionali nel rivolgersi all'opinione pubblica, e in particolare la pretesa che la loro azione avesse per oggetto solo gli interessi materiali dei lavoratori: in ciò, a suo modo di vedere, si sarebbe avuto «ein Nachbild sozialdemokratischer Kampfweise»⁵¹⁹. Il *Domkapitular* riprendeva così la principale critica portata dai *Berliner* contro i sindacati cristiani: questi, escludendo l'influsso della religione cattolica dalle questioni economiche, avrebbero finito per avvicinarsi di fatto al materialismo della SPD e delle *freie Gewerkschaften*, accrescendo in tal modo la forza della propaganda

⁵¹⁶ «Mainzer Journal», 5 giugno 1912, *Zum Gewerkschaftsstreit*.

⁵¹⁷ Cfr. *supra*, p. 136 sgg.

⁵¹⁸ ASV, *Archivio della Nunziatura Apostolica di Baviera*, 259, fasc. 4. Lettera da Mainz in data 2 novembre 1908. Bendix e Pesch dovevano certamente essersi frequentati negli anni in cui il gesuita era stato *Spiritual* del Seminario del Seminario magontino: nel suo *Liberalismus, Socialismus und christliche Gesellschaftsordnung*, fra l'altro, si trova citato più volte *Kirche und Kirchenrecht*, opera edita dallo stesso Bendix nel 1895.

⁵¹⁹ *Ibidem*.

socialdemocratica presso i lavoratori. Il tentativo di salvaguardare la coscienza religiosa di questi ultimi con l'invito a iscriversi negli *Arbeitervereine* oltre che nei sindacati non sarebbe bastato: il principio cattolico doveva informare anche le associazioni di rappresentanza degli interessi, in tutta la sua interezza, senza essere annacquato fino a divenire un vago "cristianesimo" utile a garantire la collaborazione con i protestanti, di per sé deleteria. Era un errore, per Bendix, ricorrere alle associazioni interconfessionali nella speranza di disporre di maggiori forze dinanzi ai sindacati socialdemocratici: senza l'influsso della religione cattolica, e quindi senza la dovuta sottomissione all'autorità ecclesiastica, i soli numeri non sarebbero stati sufficienti a vincere il socialismo. Ai sindacati cristiani veniva contestato inoltre il loro carattere *kämpferisch*, rivelato in primo luogo dal loro ammettere il ricorso allo sciopero: per il *Domkapitular* ciò era inconciliabile con la dottrina sociale della Chiesa di matrice leoniana, e allo stesso tempo sembrava rimandare in modo preoccupante al principio socialista della lotta di classe. Al fondo, com'è evidente, vi era una visione paternalista dei rapporti fra imprenditori e operai, che se in teoria non era aliena neppure alle *christliche Gewerkschaften*, tuttavia non coincideva con l'orizzonte d'azione di quest'ultime, se non altro per la loro necessità di tenere il passo con i sindacati socialdemocratici nel conseguire risultati davvero vantaggiosi per i lavoratori.

Bendix non si espose in prima linea nella propaganda di queste idee all'interno della Diocesi di Mainz: personalmente egli cercò sempre di evitare l'insorgere di attriti e dissapori con i leader del movimento interconfessionale, a partire da Forscher; la sua azione si rivelò quindi discreta, cauta, e si appoggiò soprattutto sul sostegno di cui egli disponeva nella vicina Diocesi di Trier, una delle roccaforti del movimento *Berliner* su scala nazionale. Sono documentate due conferenze che il *Domkapitular* tenne proprio in questa Diocesi negli anni precedenti alla guerra: la prima ebbe luogo nell'ottobre 1909 durante una riunione dei delegati del locale *Diözesanverband der katholischen Arbeitervereine*, avendo come palcoscenico la piccola località di Sankt Wendel⁵²⁰; la seconda, allestita a Trier, risale invece al febbraio 1910: in tale occasione Bendix invitò i propri uditori a considerare «welcher Zusammenhang best[and] zwischen dem ökonomischen Materialismus eines Karl Marx [...] und zwischen der auch in christlichen Kreisen vertretenen Ansicht von der Selbständigkeit des Rein-Wirtschaftlichen gegenüber der Religion»⁵²¹. Di nuovo, i principi del sindacalismo interconfessionale erano presentati come uno scivolamento verso la *Weltanschauung* socialista.

* * *

Nel novembre del 1909 si tenne a Fürfeld (nel Decanato di Bingen) un'assemblea dei delegati degli *Arbeitervereine* di tutto il territorio circostante, posto al confine con la Diocesi di Trier: in quella sede, un'ampia maggioranza dei

⁵²⁰ Il testo di questa conferenza è reperibile in DDAMz, fondo 46,5 (*Ludwig Bendix Nachlass*), cartella n. 43.

⁵²¹ «Trierische Landeszeitung», 15 febbraio 1910, *Katholisches Christentum im heutigen Gesellschaftsleben (Schluss des Vortrages von Domkapitular Dr. Bendix aus Mainz, gehalten am 13. Februar 1910 in der Treviris zu Trier)*.

presenti espresse il proprio disappunto per l'avvenuta costituzione di alcuni sodalizi operai che non sempre avevano goduto del consenso dei parroci, e che soprattutto avevano scelto di aderire alla federazione berlinese campione della linea confessionale, rifiutandosi di entrare nel *Verband* diocesano diretto da Forscher. Ciò che si denunciava, in sostanza, era il tentativo di penetrazione della *Trier-Berliner Richtung* in una zona in cui da tempo prevaleva il sostegno ai sindacati cristiani. L'assemblea approvò dunque la seguente risoluzione:

Die am 7. November 1909 in Fürfeld stattgehabte Bezirksversammlung der katholischen Männer- und Arbeitervereine der Diözese Mainz erklärt, dass sie nach wie vor in wirtschaftlicher Beziehung auf dem Standpunkte der christlichen Gewerkschaft steht, der Stellung entsprechend, die der Diözesanverband in dieser Beziehung einnimmt. Die Bezirkskonferenz protestiert gegen die in letzter Zeit versuchte und teilweise durchgeführte Gründung von Vereinen Berliner Richtung, die ohne Wissen und Anschluss an den Diözesanverband gegründet und dazu angetan sind, Verwirrung unter die katholischen Männer der Diözese zu tragen, ein Vorgehen, das geeignet ist, Spaltung in den einzelnen Gemeinden hervorzurufen und die so notwendige Einheit des Verbandes zu stören⁵²².

All'assemblea di Fürfeld era presente anche Jacob Roßkopf, *Arbeitersekretär* della circoscrizione (*Bezirk*) di Kreuznach, una di quelle in cui si articolava l'organizzazione nazionale del *Verband der katholischen Arbeitervereine (Sitz Berlin)*. Poche settimane più tardi egli scrisse una lettera a Ludwig Bendix per informarlo dei fatti e per comunicargli come la riunione avesse avuto «keine blasse Ahnung vom Programm des Berliner Verbandes»⁵²³: a suo dire, insomma, quella espressa dalla maggioranza dei partecipanti era stata un'opposizione per partito preso, non fondata su una reale conoscenza dei principi alla base dell'opzione confessionale. Al contempo Roßkopf riferì al *Domkapitular* di avere appena convinto 20 operai di Flonheim (nel Decanato di Alzey) a sposare la propria causa, e che il parroco di Wöllstein, in seguito a un suo intervento nel locale *Männer- und Arbeiterverein*, si era risolto a permettere la nascita di un sodalizio aderente alla federazione berlinese. In chiusura della lettera, quindi, l'*Arbeitersekretär* chiedeva a Bendix se vi erano le condizioni «[um] ruhig für den Berliner Verband weiter[zu]arbeiten»⁵²⁴ senza rischiare una reprimenda da parte del Vescovo Kirstein, che seppur con cautela mostrava di propendere per i sindacati cristiani.

Il *Bezirk* di cui Roßkopf era Segretario aveva il proprio nucleo nell'area più orientale della Diocesi di Trier – dove si trovava appunto Kreuznach⁵²⁵ –, ma la missiva inviata a Bendix rivela chiaramente come fosse in atto un'espansione della *Trier-Berliner Richtung* da quella zona verso est, oltre i confini occidentali della Diocesi magontina: appunto il *Domkapitular* appare nelle vesti di referente di Roßkopf, come l'uomo con cui quest'ultimo comunicava per discutere degli sviluppi dell'organizzazione *Berliner* e per pianificare nuove strategie. La

⁵²² Il testo della risoluzione è tratto da «Mainzer Journal», 9 novembre 1909, *Bezirksversammlung der kath. Männer- und Arbeitervereine in Fürfeld (Stellungnahme für christliche Gewerkschaften)*.

⁵²³ DDAMz, fondo 46,5 (*Ludwig Bendix Nachlass*), cartella n. 43. Lettera in data 2 dicembre 1909.

⁵²⁴ *Ibidem*.

⁵²⁵ Oggi la località porta il nome di Bad Kreuznach.

documentazione disponibile – che comprende alcune altre lettere – non permette di ricostruire nei dettagli questo rapporto e i frutti che esso fu in grado di produrre: sappiamo però che alla fine del 1909 il *Verband der katholischen Arbeitervereine (Sitz Berlin)* vantava adesioni a Gau-Weinheim, Gau-Bickelheim, Flonheim, Planig, Spredlingen e Wöllstein (località incluse nei Decanati di Alzey, Bingen e Gau-Bickelheim), per un totale degli iscritti che oltrepassava di poco le cento unità⁵²⁶. Si tratta di numeri esigui, capaci di far apparire esagerate le preoccupazioni espresse dai sostenitori dei sindacati cristiani nella Diocesi di Mainz: probabilmente, però, queste si basavano non tanto sui risultati concretamente ottenuti dai banditori del confessionalismo a tutti i costi, quanto piuttosto sui ripetuti tentativi da essi attuati per guadagnare proseliti, tentativi che ogni volta rischiavano di condurre a un'esasperazione degli animi.

Proprio questo avvenne nell'aprile del 1911, quando la città di Mainz fu teatro di un ciclo di conferenze d'argomento socio-economico tenuto da Paul Fleischer, uno dei leader nazionali del *Verband* berlinese. La cosa non mancò di suscitare le proteste di quanti parteggiavano per i sindacati interconfessionali, e finì per essere ampiamente trattata dalla stampa locale: il periodico «Wormser Nachrichten» – fautore delle *christliche Gewerkschaften* – interpretò l'intervento di Fleischer come «de[r] erst[e] praktisch[e] Versuch, die Gedankengänge der “Berliner Richtung” in der Diözese Mainz heimisch zu machen»⁵²⁷; persino la socialista «Mainzer Volkszeitung» parlò di un «ultramontaner Vernichtungsfeldzug gegen die christlichen Gewerkschaften», mostrando quasi una sorta di simpatia verso questi ultimi a confronto con le organizzazioni rigidamente confessionali⁵²⁸. Il «Mainzer Journal» cercò invece di smorzare i toni, sostenendo la scarsa importanza dell'evento e riducendolo a una «rein private “Aktion” einiger Herren [...], die sich um das katholische Leben von Mainz unbestreitbare Verdienste errungen ha[tt]en»⁵²⁹. In verità, l'uomo dietro all'iniziativa del *sozialer Kurs* – come questa fu ribattezzata – era Ludwig Bendix, il quale se ne attribuì la paternità in una lettera inviata al Nunzio di München all'inizio di maggio: le conferenze tenute da Fleischer si erano poste lo scopo di far conoscere ai «gebildet[e] katholisch[e] Kreis[e]» (e dunque non agli operai) «die rechten katholischen Grundsätze» da applicare in campo sociale, il tutto nella speranza di contribuire a vincere «die geradezu ungläubliche Abneigung gegen die Berliner-Richtung» che si doveva registrare a Mainz⁵³⁰. Il *Domkapitular* diceva d'aver provato a evitare ogni frizione con i fautori della linea opposta, e che tuttavia, non appena si era diffusa la notizia della presenza di Fleischer in città, erano cominciati i problemi. Anche Carl

⁵²⁶ Cfr. *Statistik des Verbandes der katholischen Arbeitervereine – Ende 1909*, in ASV, *Archivio della Nunziatura Apostolica di Baviera*, 259, fasc. 3. Il nome di Roßkopf vi compare in qualità di *Arbeitersekretär* della circoscrizione di Kreuznach.

⁵²⁷ «Wormser Nachrichten», 21 aprile 1911, *Ein Aktionsversuch der “Berliner Richtung”*.

⁵²⁸ Supplemento alla «Mainzer Volkszeitung», 21 aprile 1911, *Ultramontaner Vernichtungsfeldzug gegen die christlichen Gewerkschaften*. Sulla stessa linea anche *ibi*, 22 aprile 1911, *Schwarze Arbeiterverdummung in Mainz*.

⁵²⁹ «Mainzer Journal», 22 aprile 1911, *Fanfaren! Die Mainzer sozialen Konferenzen und die Kritik*.

⁵³⁰ La lettera di Bendix, datata 1 maggio 1911, è conservata in ASV, *Archivio della Nunziatura Apostolica di Baviera*, 259, fasc. 4.

Forschner si sarebbe opposto alla presenza del leader *Berliner*: a detta di Bendix, il *Diözesanpräses* era una persona che a parole affermava di essere «in Herzen der katholischen Richtung zugetan», ma che nella pratica «[ließ] jedoch nichts aufkommen und mit ihm g[ing] [die] politische Leitung [...] Hand in Hand»⁵³¹. La missiva spedita al Nunzio Frühwirth lascia emergere così una netta contrapposizione fra due fronti che avevano a Mainz il loro quartier generale: da un lato Forschner e i suoi collaboratori intenti a difendere le posizioni dei sindacati cristiani, dall'altro il *Domkapitular* al lavoro per accrescere i consensi verso l'opzione confessionale. Il *sozialer Kurs* ebbe fra l'altro l'approvazione di Kirstein⁵³²: ciò dipese probabilmente dalla sua amicizia di lungo corso con Bendix, ma anche da quella «zurückhaltend[e] Stellungnahme»⁵³³ che contraddistinse sempre il Vescovo riguardo al *Gewerkschaftsstreit*. Gli eventi di aprile, infine, non mancarono di avere delle ripercussioni concrete sui rapporti fra le due *Richtungen* in Diocesi: alla metà di maggio, infatti, un'assemblea dei lavoratori iscritti ai sindacati cristiani di Mainz approvò una risoluzione che condannava i tentativi d'ingerenza dei *Berliner*, risoluzione che alla base aveva un dibattito incentrato proprio sul caso delle conferenze del mese precedente:

Die Versammlung christlich-nationaler Arbeiter der Stadt Mainz erklärt sich mit der Verurteilung der Berliner Bewegung einverstanden. Da die grundlegenden Ideen und Begründungen derselben sich weder praktisch noch theoretisch rechtfertigen lassen, würde bei Ein- und Durchsetzung dieser Bewegung im Bezirk eine große Gefahr und Schaden für das Arbeiterfeld daraus entstehen. Besonders schädlich würde diese Bewegung für Mitteldeutschland wirken, wo die Sozialdemokratie bereits den weitaus größten Teil der Arbeiter an sich gezogen hat⁵³⁴.

Come si vede, il pericolo incarnato dalla Socialdemocrazia, le cui organizzazioni dominavano il panorama sindacale del Granducato di Hessen-Darmstadt, era addotto come motivo per condannare gli sforzi di penetrazione della *Trier-Berliner Richtung*: al fondo, ciò che si voleva far apparire chiaro era che «Mainz kein Boden für sie [war]»⁵³⁵. Nel difficile lavoro di contrapposizione alle *freie Gewerkschaften*, il fronte dei sindacati interconfessionali affermava di non potersi permettere un indebolimento causato da attacchi provenienti dallo stesso campo cattolico.

* * *

È arduo comprendere in dettaglio quale fosse l'atteggiamento dei parroci della Diocesi di Mainz in merito al *Gewerkschaftsstreit*: in base ai documenti disponibili si può comunque ipotizzare che la maggior parte di loro si allineasse alla posizione

⁵³¹ *Ibidem.*

⁵³² Lo si apprende dalla «Germania», 26 aprile 1911, *Soziales*; dal liberale «Mainzer Tageblatt», 29 aprile 1911, *Zentrum, Volksverein und Bischöfe*; infine da una lettera senza firma, con luogo e data «Mainz, Mai 1911», conservata in DDAMz, fondo 46,5 (*Ludwig Bendix Nachlass*), cartella n. 24 (*Katholischer-Sozialer Kurs in Mainz – 20.-22. April 1911*).

⁵³³ L. Lenhart, *Dr. Georg Heinrich Kirstein*, cit., p. 162.

⁵³⁴ La risoluzione si trova riportata in «Kölnische Volkszeitung», 18 maggio 1911, *Eine Kundgebung für die christlichen Gewerkschaften, Mainz, 18. Mai 1911*.

⁵³⁵ *Ibidem.*

del *Verband* diretto da Forschner – basti pensare al numero di *Arbeitervereine* ad esso aderenti – e che solo pochi accordassero invece il proprio favore alla *Berliner Richtung*. Uno dei più strenui avversari dell'interconfessionalismo si trovò dal 1909 a Mainflingen, località situata a pochi chilometri da Seligenstadt e popolata quasi esclusivamente da cattolici. Si trattava per l'esattezza del parroco Hugo Holzamer⁵³⁶, che nel settembre 1912 – pochi giorni prima della promulgazione dell'enciclica *Singulari quadam* – diede alle stampe *Turm und Block*, opera capace di ottenere una certa risonanza all'interno dei confini nazionali e anche negli altri paesi di lingua tedesca. Holzamer si schierava contro la collaborazione con gli evangelici non soltanto in campo sindacale, ma più in generale in tutte le articolazioni della vita civile: vi era insomma una piena sintonia con il punto di vista di Ludwig Bendix, che non a caso intratteneva con il parroco frequenti rapporti epistolari. Proprio il *Domkapitular* fu il primo a ricevere dall'autore una copia del libro, inviato anche ai Vescovi Kirstein, Kopp, Hartmann e Korum, nonché a Umberto Benigni, fondatore del giornale integrista «La Correspondance de Rome» e fiero oppositore del modernismo⁵³⁷. La tesi di Holzamer era che oramai da quattro secoli – cioè dai tempi della Riforma – fosse in corso una lotta «zwischen dem Turm des katholischen Glaubens und dem Block des Irr- und Unglaubens»⁵³⁸, e che l'idea di ammettere una collaborazione fra cattolici ed evangelici «nach gewissen allgemeinen Grundsätzen»⁵³⁹ costituisse un passo decisivo verso la vittoria del secondo. Il parroco si spingeva però anche oltre, e stabiliva una diretta associazione fra interconfessionalismo e modernismo, a suo dire colpevolmente disconosciuta dalla maggioranza dei cattolici tedeschi. Il pericolo che Holzamer voleva segnalare era quello di un progressivo cedimento del mondo cattolico di fronte alla *Weltanschauung* del «Block», la quale si sarebbe fondata sul «Gedank[e] der absoluten Trennung zwischen Natur und Übernatur»⁵⁴⁰, scaturito dai principi del protestantesimo e riconoscibile pure nella pretesa di considerare la sfera dei rapporti socio-economici come indipendente dalla religione cattolica e dal magistero della Chiesa. Proprio il mondo evangelico finiva quindi per costituire il principale soggetto compreso nel «Block» di Holzamer, che tuttavia includeva più in generale ogni deviazione dal punto di vista cattolico. Il sacerdote, in definitiva, percepiva nella proposta di una «allgemein-christlich[e]

⁵³⁶ Holzamer (1872-1936), nativo di Worms, era stato consacrato sacerdote nel 1897; parroco di Mainflingen appunto dal 1909, sarebbe rimasto in questa località sino al dopoguerra: cfr. H.J. Braun et al. (a cura di), *Necrologium Moguntinum (1802/03-2009)*, cit., p. 153.

⁵³⁷ Ciò si apprende da una lettera in data 4 settembre 1912 spedita da Holzamer a Bendix (DDAMz, fondo 46,5 [*Ludwig Bendix Nachlass*], cartella n. 28 [*Holzamer, "Turm und Block"*]). Su Benigni (1862-1934), figura cui dev'essere fatta risalire l'esperienza del *Sodalitium pianum* – la rete d'informazione antimodernista nata durante il pontificato di Pio X – rimando al fondamentale studio di É. Poulat, *Catholicisme, démocratie et socialisme: le mouvement catholique et Mgr. Benigni de la naissance du socialisme à la victoire du fascisme*, Tournai, Casterman, 1977.

⁵³⁸ H. Holzamer, *Turm und Block. Betrachtungen über die Hauptaufgaben der deutschen Katholiken in den konfessionellen Kämpfen der Gegenwart*, Trier, Petrus Verlag, 1912, p. VII. Il fatto che il libro uscisse a Trier, dove ottenne anche l'imprimatur, rimanda inequivocabilmente alla collocazione ideologica dell'autore, e al contempo è una riprova indiretta degli orientamenti che invece prevalevano a Mainz.

⁵³⁹ *Ibi*, p. V.

⁵⁴⁰ *Ibi*, p. 24.

Grundlage» – ossia nel venir meno di una netta separazione delle confessioni sul piano dei principi – una grave minaccia per il futuro del cattolicesimo e un arrendersi di fatto al protestantesimo: i cattolici avrebbero dovuto opporsi a questo sviluppo ed evitare ogni sorta di commistione, puntando a far valere i contenuti della propria fede in campo politico, economico, culturale⁵⁴¹.

Il riferimento esplicito a queste tre sfere rimandava ai rami del cosiddetto *Interkonfessionalismusstreit* che all'epoca agitava il cattolicesimo tedesco: il principale fra essi coincideva con la questione sindacale, ma poi vi era il *Literaturstreit*, avente al centro il tentativo della rivista «Hochland» di aprire il mondo cattolico all'incontro con la cultura moderna, e infine lo *Zentrumsstreit*⁵⁴². Quest'ultimo aveva tratto impulso da un articolo pubblicato nel 1906 da Julius Bachem⁵⁴³, che sugli «Historisch-politische Blätter» aveva parlato della necessità di un partito aperto all'apporto degli evangelici e non sottomesso alle direttive ecclesiastiche, ossia di un *Zentrum* che avesse riaffermato il suo originario carattere non confessionale. Proprio al contributo in questione, *Wir müssen aus dem Turm heraus!* («Turm» era un epiteto tradizionalmente attribuito al *Zentrum*⁵⁴⁴), voleva forse rinviare polemicamente il titolo scelto da Holzamer per il suo libro, nel quale era espressa una posizione agli antipodi da quella di Bachem ma in linea con gli orientamenti che invece dominavano nella curia romana di Pio X⁵⁴⁵.

Il volume del parroco di Mainflingen, come detto, ottenne attenzioni da parte della pubblicistica tedesca e persino estera⁵⁴⁶, e non si fece attendere neppure il commento del «Mainzer Journal», ovviamente di tono critico. Di fronte alle tesi di Holzamer e alla sua equiparazione fra interconfessionalismo e modernismo, il quotidiano ribadì la necessità dei sindacati cristiani e sostenne come non potesse disconoscersi «dass die Gegenwart die Anspannung aller Kräfte und eine geschlossene Phalanx gegen die atheistische Sozialdemokratie fordert[e]»⁵⁴⁷: in pratica, la principale minaccia all'interno del «Block» descritto dal sacerdote era riconosciuta non nel mondo protestante, bensì in una «materialistisch-sozialistische

⁵⁴¹ Gli ultimi tre capitoli del libro s'intitolavano non a caso *Der katholische Glaube als äußere Norm des politischen Lebens* (*ibi*, pp. 187-207); *Der katholische Glaube als äußere Norm des wirtschaftlichen Lebens* (*ibi*, pp. 208-226); *Der katholische Glaube als äußere Norm des künstlerischen Lebens* (*ibi*, pp. 227-239).

⁵⁴² Riguardo allo *Zentrumsstreit* rimando al già citato contributo di Margaret Lavinia Anderson, *Interdenominationalism, Clericalism, Pluralism: the "Zentrumsstreit" and the Dilemma of Catholicism in Wilhelmine Germany*.

⁵⁴³ Su Julius Bachem (1845-1918), figura di spicco del *Zentrum* all'inizio del XX secolo, si veda la voce di A. Ritthaler in *Neue Deutsche Biographie*, vol. I, cit., 1953, pp. 493-494.

⁵⁴⁴ J. Bachem, *Wir müssen aus dem Turm heraus!*, in «Historisch-politische Blätter», 1906, vol. CXXXVII, pp. 503-513.

⁵⁴⁵ Fra chi era preoccupato a Roma per il crescere dei sostenitori dell'interconfessionalismo e dell'indipendenza dall'autorità ecclesiastica in Germania vi era il già menzionato Umberto Benigni, che in proposito parlava di «antiromanismo esplicito od implicito di direzione o di impronta bachemista» e di un agonizzare del «romanismo cosciente ed attivo» (ASV, *Fondo Benigni*, busta 6, 813a, appunto del dicembre 1911).

⁵⁴⁶ Una recensione di *Turm und Block* apparve sugli «Historisch-politische Blätter» (1912, vol. CL, pp. 813-830) così come sul viennese «Reichspost» del 22 settembre 1912. Quest'ultimo definì il volume «ein Buch, das im Deutschen Reiche einiges Aufsehen macht[e]».

⁵⁴⁷ «Mainzer Journal», 2 settembre 1912, «*Turm und Block*». *Gegen den Interkonfessionalismus*.

Gefahr»⁵⁴⁸ a cui, sempre secondo il «Mainzer Journal», Hugo Holzamer non aveva accordato la dovuta attenzione, preferendo focalizzarsi sugli atavici contrasti confessionali con gli evangelici. Per il periodico, insomma, il parroco non aveva definito la corretta gerarchia dei pericoli per il cattolicesimo tedesco.

Questo giudizio era una palese dimostrazione delle divergenze esistenti fra le due correnti di pensiero protagoniste del *Gewerkschaftsstreit*. I fautori dell'interconfessionalismo ritenevano che l'urgenza di contrapporsi alla Socialdemocrazia giustificasse l'avvicinamento agli evangelici, poiché a essere minacciata era tutta la civiltà cristiana in quanto tale: il dualismo fra cattolicesimo e protestantesimo passava dunque in secondo piano rispetto a quello fra cristianesimo e ateismo. Per parte loro, invece, figure quali Bendix e Holzamer vedevano nel principio interconfessionale (indipendentemente dall'ambito in cui questo trovasse applicazione) un cedimento allo «Zeitgeist»⁵⁴⁹ e un progressivo disintegrarsi dell'identità cattolica a tutto vantaggio del protestantesimo e quindi anche del socialismo, ultimo portato storico della Riforma: l'interconfessionalismo avrebbe messo a seria prova la resistenza del *Milieu* cattolico e rischiato di contribuire in misura decisiva alla sua erosione. Ad ogni modo, al momento dell'uscita del libro di Holzamer era ormai chiaro come fosse proprio la *Kölner-Gladbacher Richtung* a riscuotere la maggior parte dei consensi nella Germania cattolica: un'importante dimostrazione di ciò si era avuta appena un anno prima, durante il *Katholikentag* organizzato nella città di Mainz.

4. La 58° Generalversammlung dei cattolici tedeschi a Mainz (1911)

La scelta di Mainz come sede dell'assemblea generale dei cattolici tedeschi del 1911 – la quinta ospitata dalla città renana⁵⁵⁰ – dipese in gran parte dal coincidere di quell'anno con la ricorrenza centenaria della nascita di Ketteler, cui l'evento venne interamente dedicato⁵⁵¹. Il comitato locale responsabile dell'organizzazione si costituì già nel dicembre 1910: a essere investito della carica di suo Presidente fu il leader del *Zentrum* magontino, Adam Schmitt; Forschner ottenne la guida della *Presskommission* (responsabile di pubblicizzare il *Katholikentag* e di fornire le necessarie informazioni al riguardo), mentre Ludwig Bendix fu posto a capo della *Rednerkommission*⁵⁵². Quest'ultima mansione era particolarmente delicata, in

⁵⁴⁸ *Ibi*, 5 settembre 1912, «Mainz wieder voran!».

⁵⁴⁹ H. Holzamer, *Turm und Block*, cit., p. V.

⁵⁵⁰ Gli appuntamenti precedenti erano stati quelli del 1848 (1°), 1851 (5°), 1871 (21°) e 1892 (39°). Sull'incontro del 1911 si trovano alcune notizie in M. Rommel, K. Lehmann, *Stationen der Hoffnung – Katholikentage in Mainz 1848-1998*, Mainz, Bischöfliches Ordinariat, 1998, pp. 100-123, così come in E. Filthaut, *Deutsche Katholikentage*, cit., pp. 244-253.

⁵⁵¹ Cfr. «Mainzer Journal», 24 agosto 1910, *Die 58. Generalversammlung der Katholiken Deutschlands tagt in Mainz* (nell'articolo, che riporta l'ufficialità della decisione di allestire il *Katholikentag* del 1911 a Mainz, la città è definita significativamente come «Ausgangspunkt und Zentrum für die Wiederbelebung des katholischen Deutschlands im 19. Jahrhundert»). Si veda inoltre E. Gatz (a cura di), *Akten der Fuldaer Bischofskonferenz*, cit., vol. III, p. 139.

⁵⁵² Cfr. *Bericht über die Verhandlungen der 58. General-Versammlung der Katholiken Deutschlands in Mainz vom 6. bis 10. August 1911, herausgegeben vom Lokalkomitee*, Mainz, Joh.

quanto da essa «h[ing] in erster Linie der Erfolg der Generalversammlung ab»⁵⁵³: si trattava di trovare gli oratori per gli interventi principali della manifestazione, quelli tenuti nelle assemblee aperte, e di stabilire assieme a loro i temi da presentare. È significativo che questo incarico toccasse a Bendix, l'uomo di punta della *Trier-Berliner Richtung* in una Diocesi dove prevaleva il sostegno alla linea interconfessionale: ciò dipese con ogni probabilità dall'importanza del *Domkapitular* all'interno del clero di Mainz e soprattutto dal suo stretto rapporto con Kirstein⁵⁵⁴, ma resta il fatto, comunque, che tale designazione rischiasse palesemente di rivelarsi gravida di conseguenze. Lo stesso Bendix ne era cosciente, tanto che in una lettera inviata a maggio al Nunzio di München parlò in senso ironico di una *Rednerkommission* «unter meiner so gefährlichen Leitung»⁵⁵⁵.

Tuttavia, egli non lasciò che a prevalere fossero gli interessi di parte, e nel definire la lista degli oratori durante il luglio 1911 puntò unicamente sulla loro qualità e sul loro prestigio all'interno della Germania cattolica, preoccupandosi inoltre del fatto che nessun intervento andasse a toccare punti che rimandavano alla questione sindacale e più in generale al dibattito sull'interconfessionalismo⁵⁵⁶. Nel dirigere la *Rednerkommission*, insomma, Bendix mostrò prudenza e l'intenzione di non dare adito a polemiche, memore forse di quanto avvenuto ad aprile, in occasione del *sozialer Kurs* organizzato sempre a Mainz. Il suo atteggiamento era peraltro in sintonia con quello del Cardinale Kopp, che circa un mese prima dell'inizio del *Katholikentag* esortò espressamente ad evitare «die Verhandlungen über alle Organisationsfragen sozialer Vereinigungen»⁵⁵⁷: la manifestazione avrebbe dovuto dare l'immagine di una Germania cattolica unita lasciando da parte le divergenze fra le due *Richtungen*, secondo quella che fin da inizio secolo era stata un'usanza (più o meno rispettata) delle assemblee annuali dei cattolici tedeschi⁵⁵⁸. Tutto ciò non toglie, comunque, che Bendix fosse destinatario di diverse lettere volte a influenzare il suo operato, inviate in primo luogo da chi come lui era un sostenitore della linea confessionale. Alla metà di giugno, ad esempio, il Segretario della circoscrizione di Mayen del *Verband der katholischen*

Falk 3. Söhne, 1911, p. 29 (si tratta del rapporto ufficiale della manifestazione andata in scena a Mainz, pubblicato alcuni mesi dopo la sua conclusione).

⁵⁵³ *Ibi*, p. 49.

⁵⁵⁴ In effetti, pare che il *Domkapitular* disponesse di una certa influenza sul Vescovo: cfr. M. Rommel, K. Lehmann, *Stationen der Hoffnung*, cit., p. 105.

⁵⁵⁵ ASV, *Archivio della Nunziatura Apostolica di Baviera*, 259, fasc. 4. Lettera in data 1 maggio 1911.

⁵⁵⁶ Questa la lista finale degli oratori scelti per le *öffentliche Versammlungen*: 1) Friedrich von Galen (Presidente del *Katholikentag*) – Discorso d'apertura; 2) Georg von Hertling – *Kettelergedächtnisrede*; 3) Michael Faulhaber – *Klerus und Volk*; 4) Karl Trimborn – *Rückblick und Vorschau auf dem Gebiete der Sozialpolitik*; 5) Benedikt Schmittmann – *Caritas und Leben*; 6) Adolf Donders – *Der Bonifatiusverein*; 7) Wilhelm Marx – *Die Schulfrage*; 8) Anton Gisler, *Kirchlichkeit und Wissenschaft*; 9) Max Kassiepe – *Die katholische Heidenmission der Gegenwart*; 10) Albanus Schachtleiter – *Christliche Kunst*; 11) Alois zu Löwenstein – *Die Regierung Papst Pius' X.*; 12) Friedrich von Galen – Discorso di chiusura (cfr. *Bericht über die Verhandlungen der 58. General-Versammlung der Katholiken Deutschlands*, cit., p. 49).

⁵⁵⁷ ASV, *Archivio della Nunziatura Apostolica di Baviera*, 259, fasc. 1, d.III. Lettera di Kopp a Kirstein dell'11 luglio 1911, i cui contenuti erano da comunicarsi al comitato locale alle prese con l'organizzazione della *Generalversammlung*.

⁵⁵⁸ Cfr. J.B. Kissling, *Geschichte der deutschen Katholikentage*, vol. II, cit., p. 373.

Arbeitervereine (Sitz Berlin) gli scrisse per richiedere la presenza di un oratore *Berliner* all'assemblea operaia prevista per il primo giorno del *Katholikentag*, supponendo che all'incontro si sarebbe avuta una schiacciante maggioranza di fautori delle *christliche Gewerkschaften*: «Wir brauchen uns in Mainz doch keine Redner aufnötigen zu lassen, die unserer Bewegung fern stehen»⁵⁵⁹.

Terminata la fase dei preparativi, la manifestazione ebbe inizio il 6 agosto e proseguì durante i quattro giorni seguenti⁵⁶⁰: malgrado l'appello di Kopp e la cautela usata da Bendix, essa finì per non caratterizzarsi in senso neutrale, bensì mostrò complessivamente di tendere a favore del movimento sindacale cristiano, segno dei rapporti di forza allora esistenti nel cattolicesimo tedesco e, localmente, anche in quello magontino. Nelle assemblee che scandirono le attività del *Katholikentag*, infatti, furono numerose le voci che seppur solo *en passant* si espressero positivamente sulle *christliche Gewerkschaften*: il più delle volte ciò avvenne in relazione al problema di rispondere all'avanzata del socialismo, che al solito si configurò come il principale argomento di giustificazione del sindacalismo interconfessionale. Già nell'*Arbeiterversammlung* del 6 agosto il deputato del *Reichstag* Philipp Übel, da Dieburg, intervenne parlando di una battaglia fra *Weltanschauungen* in cui la «christliche Arbeiterschaft» sarebbe stata chiamata a combattere contro un avversario descritto con una retorica che rimandava inequivocabilmente alla Socialdemocrazia⁵⁶¹; l'oratore dopo di lui, per parte sua, si rivolse al mondo evangelico affermando che i cattolici tendevano la mano «jedem protestantischen Mitbruder»⁵⁶² intenzionato a salvaguardare l'ordine cristiano della società: «Mit Gott für König, Kirche und Vaterland!»⁵⁶³. La sera dello stesso giorno fu quindi Adam Schmitt a tenere un discorso in qualità di Presidente del comitato organizzatore: anch'egli addusse l'esistenza di uno scontro decisivo fra civiltà, quella del cristianesimo da un lato e di un paganesimo materialista dall'altro; in tale contesto, le differenze confessionali avrebbero dovuto passare in secondo piano:

In diesem Kampfe muss alles zusammenstehen, was auf positivem christlichen Boden steht! Das, was die christlichen Konfessionen trennt, wird uns auf beiden Seiten selbstverständlich stets bewusst bleiben, wir wollen aber das, was uns einigt, nie aus dem Auge verlieren! Auf dem Boden der Achtung vor der religiösen Überzeugung unserer Mitbürger wollen wir in dem friedlichen Nebeneinanderwirken der Konfessionen und dem gemeinsamen Kampf gegen den gemeinsamen Feind die sichere Bürgerschaft des Sieges erblicken⁵⁶⁴.

⁵⁵⁹ DDAMz, fondo 46,5 (*Ludwig Bendix Nachlass*), cartella n. 20. Lettera di Caspar Offersbach a Bendix, in data 13 giugno 1911.

⁵⁶⁰ La SPD magontina non mancò di palesare la propria opposizione al *Katholikentag*, convocando per la giornata inaugurale una propria assemblea di protesta: cfr. «Mainzer Journal», 14 agosto 1911, *Der Mainzer Katholikentag und die Sozialdemokratie*.

⁵⁶¹ *Bericht über die Verhandlungen der 58. General-Versammlung der Katholiken Deutschlands*, cit., p. 124.

⁵⁶² *Ibi*, p. 129.

⁵⁶³ *Ibi*, p. 131.

⁵⁶⁴ *Ibi*, pp. 138-139. Si noti a margine come il tema del «positiv christlicher Boden» sarebbe stato ripreso anni dopo dalla retorica nazionalsocialista: cfr. D. Hastings, *Catholicism and the roots of Nazism: religious identity and National Socialism*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

Difficile avere dubbi su quale fosse il nemico comune indicato da Schmitt: di fatto egli riaffermava la necessità di una collaborazione fra cattolici ed evangelici per opporsi alla Socialdemocrazia e al suo materialismo, legittimando così implicitamente la posizione dei sindacati interconfessionali. In chiusura del proprio intervento, il politico magentino mostrava fiducia circa l'esito di questa battaglia, certo del trionfo finale della civiltà cristiana e della Chiesa: «Die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen!»⁵⁶⁵. Sulla stessa scia si sarebbe posto due giorni più tardi Karl Trimborn, un uomo del *Volksverein*, il quale avrebbe ringraziato la «christlich-nationale Arbeiterbewegung» per non aver lasciato cadere l'intero movimento sindacale in mano alla SPD⁵⁶⁶.

Il momento più controverso del *Katholikentag* di Mainz fu la discussione delle mozioni (*Anträge*) presentate alla commissione che si occupava di temi sociali, una delle quattro incaricate di redigere le deliberazioni finali dell'assemblea generale dei cattolici tedeschi⁵⁶⁷. Si svolse tutto nella mattinata del 9 agosto, in una riunione non aperta al pubblico. La prima mozione dibattuta e quindi approvata conteneva un omaggio a Ketteler e un invito a sostenere gli *Arbeitervereine*: in essa, significativamente, si parlava di un merito del Vescovo nell'aver contribuito «[für] die Anbahnung einer christlichen Arbeiter-Bewegung»⁵⁶⁸. Alla commissione era giunto anche un altro testo dedicato a Ketteler e ai sodalizi operai, ma la maggioranza dei presenti decise di lasciarlo cadere. Con ogni probabilità si trattava dell'*Antrag* inviato da Heinrich Fournelle e da altri leader della *Berliner Richtung*, di cui si trova una copia fra le carte personali di Bendix: vi mancava il riferimento alle organizzazioni sindacali, ma in compenso vi si esortava a promuovere «[die] auf religiöser Grundlage aufgebaute[n] Standesorganisationen»⁵⁶⁹. Di seguito fu approvata una deliberazione sulla cura pastorale della gioventù, nata dalla fusione di due documenti espressi rispettivamente da ognuna delle contrapposte *Richtungen*, quindi una mozione che sosteneva la necessità dell'insegnamento religioso nelle cosiddette *Fortbildungsschulen* – un livello secondario del sistema scolastico tedesco – e che era stata redatta da Joseph Baron, collaboratore del Cardinale Kopp e *Diözesanpräses der katholischen Jugendvereine* dell'Arcidiocesi di Breslau⁵⁷⁰. Dopo queste prime tre deliberazioni, il prosieguo dei lavori della commissione portò ad approvarne rapidamente altre cinque, che tuttavia non risentirono del dualismo esistente nel *Gewerkschaftsstreit* in quanto proposte da personalità di profilo “neutro”⁵⁷¹.

⁵⁶⁵ *Ibi*, p. 141.

⁵⁶⁶ *Ibi*, p. 279.

⁵⁶⁷ Queste, nel dettaglio, le commissioni (*Ausschüsse*): 1) *Kirchliche Fragen und Generalversammlung*; 2) *Soziale Fragen*; 3) *Christliche Caritas*; 4) *Christliche Bildung*.

⁵⁶⁸ DDAMz, fondo 46,5 (*Ludwig Bendix Nachlass*), cartella n. 17 (*Beschlüsse der 58. Generalversammlung der Katholiken Deutschlands in Mainz 1911*), “Huldigung an Bischof von Ketteler – Arbeitervereine”. Il corsivo è mio.

⁵⁶⁹ DDAMz, fondo 46,5 (*Ludwig Bendix Nachlass*), cartella n. 21 (*Lokal-Komitee zur Vorbereitung der 58. General-Versammlung der Katholiken Deutschlands, Mainz 1911*), “Antrag 2” (a firma di Heinrich Fournelle, Joseph Windolph, Paul Richter).

⁵⁷⁰ Il testo della mozione con la firma di Baron si trova *ibi*, sotto il titolo di “Antrag 6”.

⁵⁷¹ Questi i temi al centro delle altre deliberazioni: 1) Assistenza dei militari (*Militärfürsorge*); 2) Associazioni dei marinai (*Schiffvereine*); 3) Ceto medio (*Mittelstand*); 4) *Katholischer*

Questi sviluppi coincisero nel complesso con un successo dei sostenitori dell'interconfessionalismo, dettato soprattutto dall'esser riusciti a far approvare il documento su Ketteler e gli *Arbeitervereine*: d'altra parte, era difficile aspettarsi qualcosa di diverso da una commissione che aveva il proprio Presidente in August Pieper, l'anima di un *Volksverein* impegnato in prima linea per la causa dei sindacati cristiani. Fu però tutta la manifestazione magontina, come già rilevato, a rappresentare un'affermazione della *Kölner-Gladbacher Richtung* sul piano nazionale: ciò fu evidente anche a Franz Pichler, Preposto del Capitolo della Cattedrale di Passau, incaricato da Roma di riferire in merito allo svolgimento del *Katholikentag*. Scrivendo a lavori ormai terminati, egli non ebbe dubbi nell'indicare il carattere assunto dall'assemblea dei cattolici tedeschi:

Es war ein entschlossener Protest gegen die fortgesetzten Versuche der Berliner Richtung [...] durch Bekämpfung der christlichen Gewerkschaften und durch die Verketzerung und Beschimpfung ihrer Gegner als Modernisten, den von ihnen hervorgerufenen Zwiespalt zu erweitern und zu vertiefen. [...] Die Vertreter der Berliner Richtung waren offensichtlich in ganz geringer Zahl gegenüber einer gewaltigen Mehrheit aus allen Volkskreisen⁵⁷².

Pichler parlò anche della commissione sociale, e dei ripetuti tentativi dei *Berliner* di ostacolarne le attività («Schwierigkeiten zu machen») opponendosi all'approvazione di alcune deliberazioni: alla fine, però, essi avevano dovuto constatare il proprio essere in minoranza («Sie blieben auch hier allein»⁵⁷³). Appunto queste vicende, a mio avviso, sono da porre alla base di un fatto enigmatico: nell'elenco delle deliberazioni finali del *Katholikentag* di Mainz, consultabile nel resoconto ufficiale edito alcuni mesi dopo la chiusura dei lavori, non vi è infatti alcuna traccia dei tre *Anträge* approvati dalla commissione sociale a partire dalle mozioni presentate dai rappresentanti delle due *Richtungen*, mentre si trovano pubblicati regolarmente gli altri cinque. Dietro a questa scelta – compiuta dal comitato locale responsabile dell'organizzazione – vi fu quasi certamente la volontà di cancellare i riferimenti che potevano rimandare agli attriti generatisi nelle giornate d'inizio agosto o provocare malumori a *Katholikentag* concluso, di modo da consegnare alla storia l'immagine di un incontro contraddistintosi per l'unità del cattolicesimo tedesco, un'unità più volte invocata dall'episcopato e pure da alcuni degli intervenuti alla stessa manifestazione del 1911. Ciò potrebbe spiegare anche perché sempre il *Bericht über die Verhandlungen der 58. General-Versammlung der Katholiken Deutschlands* non faccia menzione della nascita del *Kartellverband katholischer Arbeitervereine West-, Süd- und Ostdeutschlands* avvenuta a Mainz il 7 agosto⁵⁷⁴: in effetti, l'unione di tutte le federazioni regionali

Frauenbund; 5) Protezione della giovane operaia (*Schutz der jugendlichen Industriearbeiterin*). Cfr. *Bericht über die Verhandlungen der 58. General-Versammlung der Katholiken Deutschlands*, cit., pp. 572-573.

⁵⁷² ASV, *Archivio della Nunziatura Apostolica di Baviera*, 259, fasc. 1, d.III. Relazione da Passau in data 12 agosto 1911.

⁵⁷³ *Ibidem*.

⁵⁷⁴ La mancanza di accenni alla costituzione di questo cartello nel resoconto ufficiale del *Katholikentag* è stata notata pure da Rudolf Brack (*Deutscher Episkopat und Gewerkschaftsstreit*, cit., p. 223 – in nota).

schierate a sostegno dei sindacati cristiani era un avvenimento che non poteva non rimandare al complesso del *Gewerkschaftsstreit*, e probabilmente fu per questo che si pensò di ometterlo⁵⁷⁵. A tal riguardo è indicativo come la Conferenza di Fulda, a pochi giorni dalla fine della manifestazione e su proposta del Cardinale Kopp, giudicasse auspicabile che «die Generalversammlung der Katholiken Deutschlands solche Resolutionen vermeide, die als Billigung einer von Katholiken angenommenen Gruppenbildung gegenüber einer anderen katholischen Organisation angesehen und ausgelegt werden müssen»⁵⁷⁶: di fatto i Vescovi stigmatizzarono quanto avvenuto a Mainz pur senza lasciarsi andare a riferimenti espliciti, cosa che potrebbe aver influito sulla redazione della cronaca del *Katholikentag* da parte del comitato locale. Quel che è certo, è che la 58° assemblea generale dei cattolici tedeschi non fu immune dalle contrapposizioni e dai malumori insiti nel decennale confronto sull'interconfessionalismo, pur ponendosi l'obiettivo di comunicare un'impressione di armonia e compatezza della Germania cattolica.

* * *

Si è detto di come la Santa Sede venisse a sapere delle divergenze palesatesi a Mainz, il tutto a poco più di un anno dalla promulgazione dell'enciclica *Singulari quadam*. Nel settembre 1912 il Papa si sarebbe risolto a un intervento per molti versi ormai non più rimandabile, ma che nei fatti giungeva tardi rispetto al bisogno. Pio X finì per tollerare in Germania qualcosa che andava contro alle sue più intime convinzioni, l'esistenza di sindacati interconfessionali e indipendenti dall'autorità ecclesiastica: a piegare le sue resistenze furono le voci di quella maggioranza di Vescovi che auspicava il riconoscimento di tali organizzazioni, la constatazione del loro sviluppo e il timore delle conseguenze derivabili da un loro divieto, assieme alla preoccupazione per la crescita della Socialdemocrazia e delle *freie Gewerkschaften*. Furono principalmente considerazioni concrete, insomma, quelle che spinsero Roma a mettere in secondo piano la paura dell'interconfessionalismo – percepito come una forma di «praktische[r] Modernismus»⁵⁷⁷ – in terra tedesca, portandola a fare concessioni che sarebbero state impensabili in ambito italiano. Certo, negli anni del *Gewerkschaftsstreit* il Papa non mancò di far intuire la propria preferenza di fondo per le organizzazioni schiettamente cattoliche: i sindacati cristiani gli apparivano come una deviazione dalla dottrina della Chiesa e dal magistero pontificio, come un pericoloso avvicinamento al protestantesimo in un

⁵⁷⁵ Della nascita del *Kartellverband* tratta un documento conservato nel Fondo Benigni dell'Archivio Segreto Vaticano, forse inviato a Roma da un collaboratore del responsabile del *Sodalitium pianum*: in esso si legge di un organismo costituito «in segretissima adunanza», con i rappresentanti delle singole federazioni che si sarebbero recati nel Duomo di Mainz per deporre una corona di fiori sulla tomba di Ketteler, indirizzando al Vescovo la dedica «“Quello che tu hai insegnato e operato sarà per sempre la nostra guida”» (ASV, *Fondo Benigni*, 860, appunto manoscritto del 19 agosto 1911).

⁵⁷⁶ E. Gatz (a cura di), *Akten der Fuldaer Bischofskonferenz*, vol. III, cit., p. 181.

⁵⁷⁷ La definizione è di K. Schatz, *Zwischen Säkularisation und Zweiten Vatikanum. Der Weg des deutschen Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt a.M., Verlag Josef Knecht, 1986, p. 189.

frangente in cui la lotta al modernismo imponeva la massima ortodossia dei principi⁵⁷⁸. In Germania, tuttavia, proprio questi sindacati incontravano la maggioranza dei consensi nel mondo cattolico e si rivelavano gli unici in grado di offrire ai lavoratori cristiani un'alternativa praticabile alle organizzazioni socialiste: essi, fra l'altro, stando a Michael Schneider, avrebbero svolto un ruolo non trascurabile nel processo d'integrazione dei cattolici nella società guglielmina⁵⁷⁹, a fronte di una *Trier-Berliner Richtung* che se fosse prevalsa nel complesso dell'*Interkonfessionalismusstreit* avrebbe rischiato invece di accentuare il loro isolamento sociale, politico e culturale.

Resta da discutere brevemente un'ultima questione che non può essere elusa: il *Gewerkschaftsstreit*, e più in generale l'intera diatriba sull'interconfessionalismo, con le incomprensioni e i contrasti che generò, ebbe l'effetto di danneggiare l'azione dei cattolici della Diocesi di Mainz, avvantaggiando indirettamente la Socialdemocrazia? In riferimento alla dimensione nazionale, alcuni storici hanno risposto in modo affermativo a tale quesito⁵⁸⁰: quanto allo specifico contesto locale è però difficile esprimere un giudizio, soprattutto per il non disporre di dati completi sullo sviluppo dei sindacati cristiani nel periodo precedente al 1914. Le preoccupazioni espresse da Forschner e dal «Mainzer Journal», le testimonianze della presenza di operai cattolici nelle *freie Gewerkschaften*, e la constatazione di come nella Diocesi non mancassero occasioni di conflitto fra le due *Richtungen* spingerebbero a credere ragionevolmente che anche a Mainz e dintorni la SPD facesse da *tertius gaudens* di fronte alla scissione del campo cattolico, ma occorre appunto rimanere nella sfera dell'ipotetico. Con più fondatezza si potrebbe sostenere che lo scontro sull'interconfessionalismo – che come detto comprendeva anche il dibattito sul carattere del *Zentrum* – avesse un'incidenza sul confronto politico: nel *Wahlkreis* di Mainz-Oppenheim, ad esempio, l'unico a maggioranza cattolica nel Granducato di Hessen-Darmstadt, le elezioni nazionali del 1912 videro il *Zentrum* raccogliere 185 voti in più rispetto al 1907, quando nel frattempo, però, il numero degli aventi diritto al voto era salito di 2.118 unità⁵⁸¹. La Socialdemocrazia registrò invece un successo netto, persino superiore a quello di cinque anni prima: nella cattolica Mainz essa raggiunse il 56,6% dei consensi, mentre il *Zentrum* si fermò al 19,5%⁵⁸². Guardando all'intero panorama tedesco, Rudolf Morsey ha posto proprio l'*Interkonfessionalismusstreit* alla base della sconfitta del partito cattolico nel 1912⁵⁸³, tesi che sembrerebbe avvalorata dai dati magontini: ciononostante, questi ultimi non possono essere presi come un'evidenza

⁵⁷⁸ Cfr. É. Poulat, *La dernière bataille du pontificat de Pie X*, cit., p. 102.

⁵⁷⁹ Cfr. M. Schneider, *Evangelische Christen und Christliche Gewerkschaften im Kaiserreich*, in F. von Auer, F. Segbers (a cura di), *Sozialer Protestantismus und Gewerkschaftsbewegung. Kaiserreich. Weimarer Republik. Bundesrepublik Deutschlands*, Köln, Bund Verlag, 1994, p. 86.

⁵⁸⁰ Cfr. P. Jostock, *Deutschland*, cit., p. 123; W. Loth, *Katholiken im Kaiserreich*, cit., pp. 273-274.

⁵⁸¹ Cfr. *Jahresbericht des katholischen Arbeitersekretariats und Volksbureaus zu Mainz vom 1. Januar 1911 bis zum 31. Dezember 1911 – Erstattet am 5. Mai 1912*, cit., p. 3.

⁵⁸² I dati del voto del 1912 nel *Wahlkreis* di Mainz-Oppenheim sono consultabili in «Mainzer Journal», 13 gennaio 1912, *Ergebnis der Reichstagswahl im Wahlkreise Mainz-Oppenheim*. Si veda inoltre *ibi*, 24 gennaio 1912, *Die rote Flut*.

⁵⁸³ Cfr. R. Morsey, *Die deutsche Zentrumspartei*, cit., p. 42.

diretta degli effetti deleteri delle divergenze fra cattolici, in quanto l'erosione dell'elettorato del *Zentrum* rappresentava un fenomeno di lungo corso, che certo poté essere accentuato, ma comunque non determinato, dalle vicende esposte in questo capitolo⁵⁸⁴. In ultima istanza, è possibile solo *supporre* che le divisioni scaturite dal *Gewerkschaftsstreit* e dal dibattito sull'interconfessionalismo siano andate a discapito del tentativo d'arginare il socialismo in Diocesi, in linea con quanto avvenne sul piano nazionale: i dati disponibili non consentono di avere una certezza al riguardo, anche perché si presenta l'impossibilità di definire la consistenza del danno che il mondo cattolico si sarebbe auto-inflitto. Ciò che invece è innegabile e che dev'essere riaffermato, è come la Diocesi di Mainz fosse pienamente partecipe della scissione che caratterizzava il cattolicesimo tedesco, vedendo al proprio interno l'azione di convinti rappresentanti d'ambo le parti in causa.

⁵⁸⁴ Per un'analisi di portata generale sugli sviluppi elettorali del *Zentrum* nei decenni fra Otto e Novecento si veda J. Schauff, *Das Wahlverhalten der deutschen Katholiken im Kaiserreich und in der Weimarer Republik* (a cura di R. Morsey), Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1975.

CAPITOLO V

Motivi di allarme

Nel redigere la *relatio ad limina* dell'aprile 1913, il Vescovo Kirstein elencò tre fattori che a suo parere erano responsabili d'aver provocato un «regressum religionis»⁵⁸⁵ rispetto alla situazione riferita a Roma nel 1907: il primo e principale era costituito dall'azione dei socialisti, «quorum et numerus et imprudentia crevit»⁵⁸⁶; oltre a questo, tuttavia, egli menzionava anche l'immigrazione «multorum operariorum aliorumque hominum catholicorum et acatholicorum»⁵⁸⁷ che da anni ormai caratterizzava il territorio della Diocesi, e la diminuzione del numero delle scuole elementari interamente informate ai principi della religione cattolica (*Konfessionsschulen*). Kirstein non lo diceva nella *relatio*, ma anche sulle vicende della scuola e dell'immigrazione gravava l'ombra del socialismo: da un lato, infatti, la Socialdemocrazia stava tentando da tempo di giungere all'abolizione degli istituti confessionali e alla cancellazione dell'insegnamento religioso dai piani scolastici ricorrendo allo strumento legislativo, dall'altro era assidua nel reclutare nuovi proseliti fra i migranti in cerca di un impiego o già occupati in fabbrica, fossero questi tedeschi spostatisi dalle campagne alle città o stranieri arrivati in Diocesi dopo aver lasciato il proprio paese d'origine. Converrà guardare separatamente a tali questioni, motivi d'allarme non solo per l'Ordinariato, ma più in generale anche per il clero parrocchiale.

1. Scuola e religione

Per un cattolico tedesco, il termine *Konfessionsschule* rimandava inequivocabilmente a una specifica tipologia d'istituto scolastico, ossia a una scuola primaria (*Volksschule*) in cui sia i maestri che gli allievi professavano la fede cattolica, dove era prevista la loro partecipazione regolare a Messe e a momenti di preghiera collettiva, l'insegnamento della religione (*Religionsunterricht*) era obbligatorio e impartito dal sacerdote e da un docente appositamente incaricato dal Vescovo, e dove i libri di testo di ciascuna materia avevano l'approvazione dell'autorità ecclesiastica. Quest'ultima, inoltre, avrebbe dovuto assicurarsi che l'influsso della religione permeasse ogni momento della vita

⁵⁸⁵ ASV, Congregazione Concistoriale, *Relationes Dioecesium*, 516.

⁵⁸⁶ *Ibidem*.

⁵⁸⁷ *Ibidem*.

della *Konfessionsschule* così da salvaguardarne il peculiare carattere, attraverso una specifica funzione di controllo e sorveglianza svolta localmente dai sacerdoti (*Schulaufsicht*): nella Germania d'inizio Novecento, tuttavia, questo diritto non sempre era riconosciuto nella pratica o lo era solo in parte, cosa che portava qualcuno a parlare di una «geminderte konfessionelle Volksschule»⁵⁸⁸.

Considerato nella propria interezza, il modello della *Konfessionsschule* – caratteristico anche del mondo protestante – vedeva la sfera dell'istruzione elementare configurarsi come un veicolo dell'azione ecclesiastica⁵⁸⁹, definendo un legame fra scuola e Chiesa che per secoli era apparso come la norma ma che poi, soprattutto durante il XIX secolo, era stato progressivamente messo in discussione dall'autorità pubblica⁵⁹⁰. In questo senso, per la Chiesa Cattolica fu il *Kulturkampf* a rivelarsi particolarmente drammatico: all'epoca, infatti, in tutto il *Reich* furono adottati provvedimenti volti ad affermare la supremazia dei singoli Stati sul settore dell'istruzione – che non rientrava fra le competenze del governo centrale – e a ridurvi di conseguenza l'influsso e la capacità di controllo dell'autorità religiosa. In generale, le misure prese andarono soprattutto in due direzioni: quella di attribuire la responsabilità totale o parziale della *Schulaufsicht* allo Stato⁵⁹¹ (in proposito dev'essere ricordato soprattutto lo *Schulaufsichtsgesetz* prussiano del 1872, di fatto coincidente con l'avvio del *Kulturkampf* in Germania⁵⁹²) e di diffondere un modello di scuola primaria non caratterizzato in senso confessionale, che dunque prevedesse la compresenza nello stesso istituto di alunni e maestri professanti tanto la religione cattolica che quella evangelica (*Simultanschule*)⁵⁹³. Il cattolicesimo tedesco percepì questi provvedimenti come un attacco a quelle che erano tradizionali prerogative della Chiesa, mobilitandosi fin da subito a difesa della *Konfessionsschule*: ad attivarsi fu in primo luogo il neonato *Zentrum*, che già nel suo programma del 1870 aveva compreso la salvaguardia delle scuole cattoliche fra gli obiettivi da perseguire, segno palese dell'importanza attribuita alla questione. Il timore era che diminuendo il controllo ecclesiastico sulle scuole e venendo meno il loro carattere confessionale si affievolisse conseguentemente l'influsso della fede cattolica sui bambini, benché le *Simultanschulen* garantissero un insegnamento

⁵⁸⁸ E.M. Roloff (a cura di), *Lexikon der Pädagogik*, vol. II, Freiburg i.B., Herder, 1913, p. 1140.

⁵⁸⁹ «Annexum religionis», secondo le parole di Erwin Gatz (*Die katholische Kirche in Deutschland*, cit., p. 32).

⁵⁹⁰ Sulla storia della *Konfessionsschule*, e più in generale del sistema scolastico tedesco in età contemporanea, mi limito a rimandare a C. Berg (a cura di), *Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte*, vol. IV 1870-1918, München, C.H. Beck, 1991; K. Erlinghagen, *Die Säkularisierung der deutschen Schule*, Hannover, Hermann Schroedel Verlag, 1972; W. Hug, *Das katholische Schulwesen im Industriezeitalter*, in C. Kronabel (a cura di), *Zur Geschichte des katholischen Schulwesens*, Köln, J.P. Bachem, 1992, pp. 147-178; F.M. Konrad, *Geschichte der Schule. Von der Antike bis zur Gegenwart*, München, C.H. Beck, 2007.

⁵⁹¹ «Die S.[chulaufsicht] im engern Sinne ist die auf den gesetzlichen und verwaltungsrechtlichen Bestimmungen fußende Überwachung des gesamten innern Schullebens und der äußern Verhältnisse, soweit sie fördernd oder hemmend auf das innere Schulleben einwirken» (E.M. Roloff, *Lexikon der Pädagogik*, vol. IV, Freiburg i.B., Herder, 1915, pp. 667-668).

⁵⁹² Cfr. C. Berg (a cura di), *Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte*, cit., p. 184 sgg.

⁵⁹³ La tipologia della *Simultanschule* (o anche *gemeinsame Schule*) aveva avuto origine nello Stato di Hessen-Nassau, a partire già dal 1817: cfr. W. Hug, *Das katholische Schulwesen im Industriezeitalter*, cit., p. 152.

della religione separato per confessioni⁵⁹⁴. L'opposizione manifestata dai cattolici, ad ogni modo, non poté impedire che lo Stato imponesse ovunque la propria autorità sulla sfera dell'istruzione elementare: dalla Prussia lo scontro relativo a questo ambito si estese al resto della Germania, assumendo caratteristiche ed esiti diversi a seconda dei singoli contesti.

La conclusione del *Kulturkampf* non coincise con un ritorno allo *status quo ante*, e tuttavia vide l'autorità pubblica disposta a fare alcune concessioni: in particolare, molte *Simultanschulen* furono riconvertite in scuole confessionali, così che a inizio Novecento queste ultime costituivano di gran lunga la tipologia di scuola primaria più diffusa nella maggior parte degli Stati del *Reich*⁵⁹⁵. Cionostante, la Conferenza di Fulda non si trattenne dall'indirizzare ripetuti appelli al governo prussiano affinché fosse ristabilita nella sua pienezza la *Schulaufsicht* ecclesiastica sugli istituti d'istruzione: è quanto accadde ad esempio nel 1901, nel 1902 e di nuovo nel 1905⁵⁹⁶. In seguito l'attenzione dell'episcopato per la scuola non venne meno, ma certo perse d'intensità dopo che in Prussia fu approvato lo *Schuldotationsgesetz* del luglio 1906, il quale facilitava la costituzione di nuove scuole confessionali e dichiarava queste ultime come la norma nel panorama dell'insegnamento elementare⁵⁹⁷. Guardando all'ambito nazionale, insomma, i primi anni del XX secolo rivelavano un quadro piuttosto favorevole per la *Konfessionsschule*, benché l'autorità ecclesiastica non cessasse di richiamare alla situazione precedente al *Kulturkampf* denunciando l'avvenuto passaggio di responsabilità fra Chiesa e Stato circa la vigilanza sugli istituti scolastici.

Ciò che contava per i Vescovi era soprattutto la sopravvivenza dell'insegnamento obbligatorio della religione cattolica in tutte le scuole primarie, sia in quelle confessionali che nelle *Simultanschulen*, cosa che permise alla Conferenza di Fulda di definire come «gegenstandlos» le disposizioni contenute nell'enciclica *Acerbo Nimis* del giugno 1905, con la quale Papa Pio X volle regolare l'insegnamento catechistico nelle parrocchie⁵⁹⁸: in Germania, infatti, tale insegnamento trovava il proprio veicolo principale appunto nel sistema scolastico, al contrario di quanto avveniva invece in Italia, dove esso molte volte non era garantito agli alunni⁵⁹⁹. Di conseguenza, la *Christenlehre* impartita dai sacerdoti tedeschi in chiesa o in canonica si rivolgeva per lo più a quei ragazzi e ragazze che

⁵⁹⁴ Da parte cattolica, l'insegnamento della religione era ritenuto indubbiamente come il più importante fra tutti, giacché il suo contenuto «auf göttlicher Offenbarung und nicht auf menschlicher Weisheit beruht[e]» (H. Rolfus, A. Pfister [a cura di], *Real-Enzyklopädie des Erziehungs- und Unterrichtswesens nach katholischen Principien*, vol. IV, Mainz, Kupferberg, 1864, p. 97). Si veda in merito B. Weber, *Aspekte zu einer Sozialgeschichte des (evangelischen und katholischen) Religionsunterrichts*, in A. Mannzmann (a cura di), *Geschichte der Unterrichtsfächer*, vol. II, München, Kösel, 1983, pp. 108-176; E.C. Helmreich, *Religionsunterricht in Deutschland*, Hamburg, Furcht-Verlag, 1966.

⁵⁹⁵ Nel 1906, ad esempio, in Prussia erano solo 900 le *Simultanschulen* su un totale di 37.761 scuole elementari pubbliche, pari cioè al 2,3%: cfr. E.C. Helmreich, *Religionsunterricht in Deutschland*, cit., p. 105.

⁵⁹⁶ Cfr. E. Gatz (a cura di), *Akten der Fuldaer Bischofskonferenz*, vol. III, cit., pp. 24-25, 36, 84-85.

⁵⁹⁷ Cfr. *ibi*, p. 107.

⁵⁹⁸ *Ibi*, p. 84.

⁵⁹⁹ Cfr. *infra*, cap. IX.

avevano già terminato il primo ciclo di studi (*schulentlassene*), finendo in pratica per fare da prosecuzione del *Religionsunterricht* tenuto a scuola.

* * *

Nel *Reich* d'inizio Novecento, il Granducato di Hessen-Darmstadt era con il Baden lo Stato in cui la situazione della *Konfessionsschule* risultava peggiore: qui, infatti, lo *Schulgesetz* approvato nel 1874 sull'esempio prussiano aveva riconosciuto nella *Simultanschule* il cardine dell'istruzione elementare, definendo uno stato di cose destinato a perdurare ben oltre la fine del *Kulturkampf*⁶⁰⁰. La legge affermava che le scuole confessionali già esistenti sarebbero potute sopravvivere – senza ricevere fondi dallo Stato – nelle comunità abitate tanto da cattolici che da evangelici e caratterizzate dalla presenza di una pluralità d'istituti, mentre dove fosse stata disponibile un'unica scuola, questa avrebbe dovuto essere obbligatoriamente una *Simultanschule* (art. 5). La possibilità di costituire nuove *Konfessionsschulen* non era negata, ma era resa comunque di difficile attuazione e sempre subordinata all'assenza di un impegno economico da parte dello Stato: soprattutto, poi, era espressamente previsto che le scuole confessionali potessero essere convertite in ogni momento in *Simultanschulen* sulla base di una decisione presa dall'autorità politica locale e dai competenti *Schulvorstände* incaricati di vigilare sugli istituti scolastici (art. 8)⁶⁰¹. Di fatto, quindi, la legge del 1874 non lasciava speranze circa un aumento del numero delle *Konfessionsschulen*, ma al massimo solo di una (sempre minacciata) sopravvivenza di quelle già diffuse. Quanto all'insegnamento della religione cattolica, questo era garantito anche nelle scuole miste attraverso una separazione fra gli alunni e l'impiego di un apposito maestro e di un sacerdote⁶⁰²: la supervisione su tale insegnamento era assegnata allo *Schulvorstand* così come all'autorità ecclesiastica, tanto che si parlava di uno specifico *Mitaufsichtsrecht* (art. 68).

A protestare contro la normativa assiana fu dapprima Ketteler, che già in una Pastorale del 1873 si era opposto all'idea della separazione fra Chiesa e scuola

⁶⁰⁰ Di una «irreversible Situation» ha parlato Hermann-Josef Braun (*Das Bistum von 1886 bis zum Ende des zweiten Weltkriegs*, cit. p. 1258). Potrà essere utile vedere al riguardo K. Schlupp, *Schule, Staat und Kirche: Die katholische Volksschule im Bistum Mainz 1830-1877*, Nordhausen, Bautz, 2005.

⁶⁰¹ La composizione dello *Schulvorstand* era regolata dall'art. 69 della legge del 1874: nelle comunità con una o più *Simultanschulen* questo era unico e vedeva al proprio interno la presenza del sindaco (o di un suo rappresentante), di un sacerdote per ciascuna delle principali confessioni cristiane, di un ispettore scolastico, del maestro con più anzianità di servizio e di tre, quattro o sei membri nominati dall'autorità politica a seconda delle dimensioni della comunità stessa. Nei centri dov'erano presenti *Konfessionsschulen*, invece, doveva costituirsi uno *Schulvorstand* per ogni comunità religiosa interessata, la cui composizione era analoga a quella appena descritta salvo che per la presenza di un solo sacerdote, quello «für die betreffende Konfessions- (Religions-) Gemeinde» (C.J. Reidel, *Die katholische Kirche im Großherzogtum Hessen*, cit., p. 135). Gli *Schulvorstände* potevano comprendere così fra le sei e le undici persone: specialmente nelle grandi comunità, il potere politico rischiava di avere un peso decisivo nel condizionarne gli orientamenti e le scelte.

⁶⁰² Solitamente al sacerdote spettava la responsabilità d'impartire il *Katechismus* vero e proprio, mentre il maestro insegnava la *biblische Geschichte*: nel complesso, l'insegnamento della religione così strutturato disponeva di almeno tre ore settimanali (cfr. *ibi*, p. 138).

sbandierata dall'incipiente *Kulturkampf*⁶⁰³. Anni dopo, ovvero nel 1890, fu quindi il Vescovo Paul Leopold Haffner a parlare delle scuole non confessionali (cioè delle *Simultanschulen*) come di un danno alla fede dei bambini, compiendo fra l'altro un notevole salto qualitativo rispetto al predecessore: egli affermò infatti che «wahrhaft christliche und ächt [*sic!*] kirchliche Schulen [waren] die sichersten Schutzmittel gegen die Socialdemokratie», mentre invece «glaubensarme und der Frömmigkeit verschlossene Schulen [waren] die natürlichen Vorschulen derselben»⁶⁰⁴. Haffner, in sostanza, indicava nella *Konfessionsschule* un mezzo indispensabile per fortificare l'animo dei più giovani e renderli capaci di resistere in futuro alla propaganda socialdemocratica, dal momento che in essa poteva agire al massimo grado l'influsso della religione cattolica, presente in tutte le materie d'insegnamento; viceversa, gli istituti non informati in senso confessionale avrebbero svolto una funzione di senso opposto, preparando il terreno al lavoro dei militanti socialisti: il fatto che anche qui fossero previste delle ore di religione non induceva a modificare un giudizio sostanzialmente negativo. Con ogni probabilità, queste considerazioni volevano rispondere alle sollecitazioni provenute nel maggio 1889 da un decreto di Wilhelm II, in cui l'Imperatore aveva assegnato alla scuola elementare il compito di limitare la diffusione delle idee socialiste «durch Pflege der Gottesfurcht und der Liebe zum Vaterlande»⁶⁰⁵, implicitamente riconoscendo il ruolo che insegnamenti come quello della storia e della religione potevano svolgere nella lotta contro l'atea e antinazionale Socialdemocrazia⁶⁰⁶.

La preoccupazione per la sopravvivenza delle scuole confessionali in Diocesi emerge dalla *relatio ad limina* che Haffner inviò a Roma nel 1897, dove egli rilevò come ormai degli istituti d'istruzione primaria «non nisi quinta pars mere catholica est»⁶⁰⁷: per il resto, «liberi catholici cum haereticis et etiam judaiciis permixti sunt»⁶⁰⁸. L'unico motivo di consolazione era individuato nel fatto che l'insegnamento della religione fosse ancora impartito ovunque «a sacerdotibus et ludimagistris catholicis»⁶⁰⁹. Tale quadro, di per sé non buono, era tuttavia destinato

⁶⁰³ Cfr. *Hirtenbrief des Hochwürdigsten Herrn Wilhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler an die Geistlichkeit und die Gläubigen seines Kirchensprengels am Anfange der hl. Fastenzeit 1873 über die Trennung der Schule von der Kirche*, Mainz, Kirchheim, 1873.

⁶⁰⁴ Nota in data 12 dicembre 1890, consultabile in «Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Mainz», 12 dicembre 1890, n. 84.

⁶⁰⁵ Il testo del decreto è consultabile in G.A. Ritter, J. Kocka, *Deutsche Sozialgeschichte. Dokumente und Skizzen*, vol. II, München, C.H. Beck, 1974, p. 333, da cui è tratta la presente citazione.

⁶⁰⁶ Di questo stesso avviso sarebbe stata nel 1915 la voce *Sozialdemokratie und Schule* in E.M. Roloff (a cura di), *Lexikon der Pädagogik*, vol. IV, cit., pp. 1102-1104, in cui appunto erano prese in considerazione le discipline potenzialmente utili a combattere il socialismo. È da segnalare come nella Diocesi di Mainz fosse approntato un nuovo testo del Catechismo nel 1893, espressamente finalizzato all'insegnamento nelle scuole primarie: come la versione precedente, anch'esso si basava sul Catechismo del gesuita Joseph Deharbe, risalente al 1847 e adottato in tutte le Diocesi tedesche ad eccezione che in quella di Rottenburg (a Mainz era stato introdotto per volontà di Ketteler). Cfr. «Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Mainz», 25 marzo 1893, n. 21. Sugli sviluppi della catechesi in Germania dalla metà del XIX secolo mi limito a rimandare ad A. Läßle, *Kleine Geschichte der Katechese*, München, Kösel Verlag, 1981, p. 160 sgg.

⁶⁰⁷ ASV, Congregazione del Concilio, *Relationes Dioecesium*, 479. Relazione in data 1 maggio 1897.

⁶⁰⁸ *Ibidem.*

⁶⁰⁹ *Ibidem.*

a peggiorare in breve tempo: la relazione di Kirstein del 1907, infatti, avrebbe ricalcato quasi letteralmente quella di Haffner nel descrivere la situazione complessiva delle scuole, ma la «quinta pars» di *Konfessionsschulen* constatata dieci anni prima sarebbe divenuta ora «esigua pars»⁶¹⁰. In effetti, sappiamo che nel periodo compreso fra il 1900 e il 1912 le scuole confessionali presenti in Diocesi passarono da 61 a 30⁶¹¹. Alcune testimonianze di questa progressiva erosione del loro numero provengono dai questionari delle Visite Pastorali d'inizio secolo, molto scrupolosi nel richiedere informazioni sul settore scolastico: fra 1906 e 1907, così, i sacerdoti di Nieder-Ingelheim, Sauer-Schwabenheim, Oppenheim e Guntersblum riferirono di come l'introduzione delle *Simultanschulen* (chiamate *Kommunalschulen*) fosse avvenuta nelle loro parrocchie per volontà delle locali autorità politiche, ossia «durch Abstimmung»⁶¹²; dai questionari di Bad-Vilbel si apprende invece di una richiesta presentata nel 1903 dai consiglieri comunali socialisti per convertire le scuole confessionali in *Simultanschulen*: inizialmente respinta, essa fu quindi riproposta e accolta nel 1906.

Quest'ultima costituisce l'unica prova disponibile circa l'azione condotta dalla SPD nelle comunità per abolire le *Konfessionsschulen*: ad ogni modo, sebbene non sia da escludere in proposito un concorso delle forze liberali, può certamente supporre che anche altrove la Socialdemocrazia sia stata in prima linea nel portare avanti tale battaglia, logica conseguenza di quanto tradizionalmente enunciato dai suoi programmi. L'idea di fondo che animava l'attività socialdemocratica era quella di una «Trennung von Schule und Kirche» propria in origine ad alcune correnti del liberalismo e già esplicitata nel Programma di Eisenach del 1869⁶¹³: l'influsso ecclesiastico sulla scuola doveva essere del tutto rimosso, così come ogni traccia d'insegnamento religioso; in tal senso, la *Simultanschule* non costituiva ancora l'*optimum* raggiungibile, ma certo rappresentava un importante passo in avanti rispetto alla scuola confessionale. L'ambito dell'istruzione primaria fu quello in cui la SPD concentrò sempre la maggior parte degli sforzi riformatori, dal momento che proprio la *Volksschule* era di solito l'unica scuola accessibile alla classe operaia: abolito qualunque tipo d'intervento del sacerdote al suo interno, essa sarebbe dovuta divenire un mezzo d'elevazione del proletariato nel percorso verso la rivoluzione socialista. Date queste premesse, si capisce perché il Programma di Erfurt del 1891 ponesse come obiettivo la completa laicità della scuola («Weltlichkeit der Schule»⁶¹⁴), che quindi costituiva il fine cui tendere anche per l'attività condotta dalla Socialdemocrazia assiana sia in ambito amministrativo che parlamentare.

Nella Diocesi magontina, la crociata socialista contro la presenza della religione nelle scuole assunse una particolare intensità nel decennio precedente allo scoppio della Grande Guerra. In un discorso tenuto a Mainz nel giugno 1905, Eduard David

⁶¹⁰ *Ibi*, relazione del 15 aprile 1907.

⁶¹¹ Cfr. «Mainzer Journal», 15 luglio 1912, *Organisation zur Verteidigung der christlichen Schule und Erziehung*.

⁶¹² DDAMz, *Pfarrakten Oppenheim*, n. 1, *kanonische Visitation 1906*.

⁶¹³ Cfr. S. Prüfer, *Sozialismus statt Religion*, cit., p. 178 sgg.

⁶¹⁴ *Das Erfurter Programm in seinem grundsätzlichen Theil erläutert von Karl Kautsky*, cit., p. 256.

evidenziò l'intenzione del proprio partito di porre fine all'esistenza delle scuole confessionali attraverso «eine Scheidung von Kirche und Schule», ma anche di giungere alla totale cancellazione dell'insegnamento religioso – «eine das nationale Interesse schädigende verderbte Einrichtung» – in ogni genere d'istituto, comprese le *Simultanschulen*⁶¹⁵. A detta del leader socialdemocratico, l'influsso del prete nelle scuole era deleterio in quanto aveva l'effetto di condizionare le menti dei bambini. Gli sviluppi successivi lascerebbero pensare che quelle di David fossero parole programmatiche: alcuni mesi più tardi, infatti, i deputati socialisti Ulrich e Genossen presentarono alla Seconda Camera del *Landtag* una proposta «die Trennung von Schule und Kirche betreffend», cosa che spinse il Ministero degli Interni – cui spettava la responsabilità del settore scolastico – a chiedere all'Ordinariato di esprimere un proprio parere al riguardo. Rispondendo a tale sollecitazione, quest'ultimo affermò di riconoscere nell'iniziativa della SPD «nur ei[n] beklagenswerte[r] Vorstoß der Umsturzpartei gegen die Grundlagen der christlichen Gesellschaftsordnung», e nella rottura di ogni legame fra Chiesa e scuola «der erste Schritt zur Trennung von Kirche und Staat»⁶¹⁶. L'ovvio auspicio era che la proposta fosse rigettata in blocco, soprattutto per la sua richiesta di abolire il *Religionsunterricht* confessionale in qualunque tipo d'istituto, eventualità da cui l'Ordinariato faceva derivare fosche conseguenze: «Eine Zucht- und Sittenlosigkeit der Jugend, eine Zunahme der Disziplinlosigkeit unter den Lehrern, ein Anwachsen revolutionärer, anarchistischer Strömungen»⁶¹⁷. Il legame fra Chiesa e scuola era presentato insomma come un elemento naturale, dalla cui salvaguardia sarebbe dipesa la conservazione dell'ordine e la capacità di resistenza del consorzio civile davanti al pericolo rivoluzionario: evidentemente, poi, a dettare la risposta del *Bischöfliches Ordinariat* non era la sola paura di veder sparire le scuole confessionali, ma più in generale anche la volontà di tutelare l'insegnamento religioso nelle *Simultanschulen*. Il testo presentato dai deputati socialdemocratici condusse fra l'altro a mobilitazioni di protesta in diverse località della Diocesi: i lavoratori cattolici della zona di Seligenstadt, ad esempio, sfruttarono l'occasione del Primo Maggio per dichiarare la propria contrarietà all'iniziativa e per invitare il *Zentrum* a dar vita a una strenua opposizione in sede parlamentare⁶¹⁸.

In effetti, la proposta di Ulrich e Genossen alla fine non venne accolta, ma tale fallimento non dissuase la Socialdemocrazia assiana dal perseverare nel tentativo: d'altronde, come rivelato dal congresso di Mannheim del settembre 1906, quello della scuola era all'epoca un tema all'ordine del giorno nel dibattito interno al partito. Ancora nel 1908, così, il *Landtag* si trovò a discutere una mozione socialista analoga a quella presentata due anni prima, e anche stavolta finì col respingerla⁶¹⁹. Dopo questo nuovo esito negativo le acque si sarebbero calmate per

⁶¹⁵ «Mainzer Journal», 5 luglio 1905, *Dr. David und die Religion*.

⁶¹⁶ DDAMz, *Abteilung* 138, XVII, fasc. 1 («Antrag der Abgeordneten Ulrich u. Genossen, die Trennung von Schule und Kirche betreffend 1906»). Relazione da Mainz in data 15 giugno 1906 (non è riportato il nome del membro del *Bischöfliches Ordinariat* autore del documento).

⁶¹⁷ *Ibidem*.

⁶¹⁸ Cfr. «Mainzer Journal», 9 maggio 1906, *Eine christliche Maifeier*.

⁶¹⁹ Cfr. *ibi*, 20 giugno 1908, *Vollständige Trennung von Schule und Kirche (Ein Nachtrag zu den Landtags-Verhandlungen vom 16. Juni)*.

un po', almeno fino agli ultimi mesi del 1912. Fu allora, infatti, che una commissione della Seconda Camera dovette confrontarsi con un'altra proposta di Carl Ulrich, la quale prevedeva l'immediata conversione delle scuole confessionali ancora esistenti in *Simultanschulen* e la fine del carattere obbligatorio dell'insegnamento religioso. La commissione dette preventivamente un parere positivo sul testo, che quindi passò all'attenzione della Seconda Camera, da poco rinnovatasi con le elezioni del 1911⁶²⁰. Da quel momento l'attenzione del mondo cattolico per lo sviluppo del dibattito parlamentare fu massima: il «Mainzer Journal» dedicò innumerevoli articoli all'argomento, non perdendo occasione per affermare che «die Katholiken Hessens st[anden], soweit sie noch kirchentreu [waren], auf dem Standpunkt der Konfessionsschule»⁶²¹. Lo stesso Vescovo Kirstein toccò la questione nella Pastorale del gennaio 1913, riconducendo il tentativo di rimuovere l'influsso della religione dagli istituti scolastici all'opera di un redivivo paganesimo:

Noch sei hier eine Sache unserem fortgesetzten frommen Gebete empfohlen, von der für die Kirche und das Vaterland, man möchte sagen, unendlich viel abhängt: es ist die Erhaltung der christlichen Schule. Auf ihre Zerstörung haben es die Gegner des christlichen Glaubens abgesehen: Gott, Religion, Kirche sollen aus der Schule verbannt werden. Das Neuheidentum will Heiden erziehen. [...] Den Vertretern der neuheidnischen Weltanschauung sind die wenigen Religionsstunden, die in unseren Schulen noch erteilt werden, noch zu viele. Der Geistliche soll ganz aus der Schule verbannt werden, der Lehrer vielleicht noch die Kinder eine weltliche Moral lehren, der die wesentliche Grundlage, Gott und sein Gesetz, fehlt⁶²².

Kirstein riaffermava così la necessità del collegamento fra religione e scuola, e benché non menzionasse la Socialdemocrazia, era evidente, viste anche le circostanze del momento, che proprio essa fosse il primo soggetto da lui compreso nel fronte neopagano. Il Vescovo parlava di scuole *cristiane*, con ciò intendendo porsi a difesa anche dell'obbligatorietà dell'insegnamento religioso impartito nelle *Simultanschulen*, ma faceva comunque presente che «wer in Wahrheit die christliche Schule w[ollte], muss[te] auch die Konfessionsschule wollen», l'unica in cui la religione cattolica aveva la possibilità d'informare ogni aspetto della formazione dei bambini⁶²³.

Il *Zentrum* assiano non era tuttavia nelle condizioni d'impedire da solo l'approvazione della proposta socialista, disponendo di soli 8 deputati sui 56 totali: alla Seconda Camera, così, il testo di Ulrich passò nel marzo 1913 con il favore della Socialdemocrazia, del Partito Nazional-liberale e del Partito Liberal-progressista⁶²⁴. Si trattava di un duro colpo per i cattolici della Diocesi di Mainz, che per la prima volta vedevano concretizzarsi la possibilità di una completa scomparsa delle scuole confessionali: ad ogni modo non tutto era perduto, visto che

⁶²⁰ Cfr. *ibi*, 6 dicembre 1912, *Kirche und Schule in Hessen – Die Neugestaltung des Schulgesetzes*.

⁶²¹ *Ibi*, 30 gennaio 1913, *Zur Schulgesetzreform in Hessen (II)*.

⁶²² *Hirtenbrief des Hochwürdigsten Herrn Georg Heinrich, Bischof des Heiligen Stuhles von Mainz für die heilige Fastenzeit 1913 nebst Fastenverordnung*, cit., pp. 11-12.

⁶²³ *Ibidem*.

⁶²⁴ Cfr. «Mainzer Journal», 13 marzo 1913, *Der Kampf um die Konfessionsschule in Hessen*.

l'ultima parola sulla questione spettava alla Prima Camera⁶²⁵. Alla fine dell'anno una commissione espressa da quest'ultima avrebbe dato parere negativo sull'*Antrag* di Ulrich, forse condizionata dalla presa di posizione dell'*Evangelischer Pfarrverein*, dichiaratosi intanto contrario alla cancellazione del carattere cristiano della *Volksschule* e all'abolizione delle scuole confessionali: il clero protestante mostrò insomma di essere dalla stessa parte di quello cattolico in questa battaglia⁶²⁶. Non si hanno notizie in merito agli sviluppi successivi, ma con ogni probabilità la mozione parlamentare della Socialdemocrazia dovette essere respinta o cadere in conseguenza dell'inizio della guerra: solo nel periodo postbellico, quindi, la questione scolastica sarebbe tornata al centro del confronto tra socialismo e cattolicesimo.

* * *

Dal punto di vista cattolico, come detto, il carattere confessionale degli istituti primari e la persistenza dell'insegnamento religioso nell'orario scolastico erano elementi indispensabili per l'educazione cristiana delle nuove generazioni e quindi per la loro difesa contro ogni influenza deleteria, socialismo incluso. A tale scopo erano rivolte anche le scuole private rette dagli Ordini religiosi, che tuttavia a inizio Novecento non avevano una grande diffusione in Diocesi, principalmente per due motivi: da un lato vi era da fare i conti con le conseguenze dei provvedimenti presi dal governo assiano durante il *Kulturkampf*, che ancora facevano sentire i propri effetti sulla vita del clero regolare; dall'altro, la sopravvivenza (seppur incerta) delle scuole confessionali e il poter contare sulle ore obbligatorie di religione anche nelle *Simultanschulen* rendeva meno urgente la necessità di disporre d'istituti privati, ammessi sulla base dell'art. 28 della legge del 1874. Di conseguenza, a dedicarsi all'insegnamento nei primi anni del XX secolo erano solo alcuni Ordini femminili, fra cui quello delle cosiddette *Englische Fräulein*, che gestivano scuole a Mainz e in altre cinque località della Diocesi⁶²⁷.

Vorrei accennare ora a un'ultima questione, che esula dall'ambito dell'insegnamento scolastico ma che rimanda sempre al problema della difesa spirituale dei giovani attraverso l'influsso della religione cattolica: mi riferisco all'importanza attribuita in tal senso al Sacramento eucaristico, tema di particolare attualità negli anni di Pio X, dal momento che il magistero pontificio vi si concentrò in più di un'occasione determinando mutamenti significativi rispetto al passato. Risale ad esempio al settembre 1905 il decreto *Sacra Tridentina Synodus*

⁶²⁵ Della decisione della Seconda Camera assiana avrebbe parlato il protestante Wilhelm Ilgenstein in *Die religiöse Gedankenwelt der Sozialdemokratie. Eine aktenmäßige Beleuchtung der Stellung der Sozialdemokratie zu Christentum und Kirche*, Berlin, Verlag der Vaterländischen Verlags- und Kunstanstalt, 1914, pp. 24-25. Com'è ovvio, gli sviluppi parlamentari della proposta di Ulrich furono discussi al congresso annuale della SPD assiana: cfr. *Bericht der sozialdemokr. Landes-Organisation für das Großherzogt. Hessen und Bericht der sozialdemokr. Landtagsfraktion für die Zeit vom 1. Juli 1912 bis 31. März 1913 an die Landes-Konferenz zu Mainz 1913 – Protokoll der Landes-Konferenz in Mainz am 9. u. 10. August 1913*, cit., p. 37.

⁶²⁶ Cfr. «Mainzer Journal», 3 novembre 1913, *Die hessischen Schulanträge*.

⁶²⁷ «Tam Moguntiae quam in quinque aliis locis maioribus dioecesis»: così Kirstein nella *relatio* del 1907 (ASV, Congregazione del Concilio, *Relationes Dioecesium*, 479). Il nome ufficiale dell'Ordine era *Institutum Beatae Mariae Virginis*, oggi *Congregatio Jesu*.

sulla Comunione frequente e quotidiana, e all'agosto 1910 il *Quam singulari Christus amore*, che prevedeva l'abbassamento dell'età dei bambini da ammettere per la prima volta al banchetto eucaristico. Il Vescovo Kirstein non mancò di ricordare la funzione protettiva dei Sacramenti: lo fece già nel 1904, sostenendo che i bambini avessero bisogno della grazia divina «zum Kampf gegen das Böse und zum Wachstum im Guten»⁶²⁸, quindi affrontò di nuovo l'argomento nella Pastorale del 1909. Nel dare disposizioni conseguenti al decreto del 1910, Kirstein avrebbe evidenziato inoltre come «das Böse sich früher als in vergangenen Zeiten dem kindlichen Herzen naht[e] und es zu verderben droht[e]»⁶²⁹: di fronte all'aumentare dei pericoli per la fede e la morale dei più giovani era necessario anticipare il momento in cui essi avrebbero goduto del contatto con Cristo nel Sacramento eucaristico, in modo da fortificarli e accompagnarli così al passaggio all'adolescenza. Già Haffner aveva portato l'età della prima Comunione da 14 a 12-13 anni⁶³⁰: allineandosi alle istruzioni pontificie Kirstein stabilì di abbassarla ulteriormente, e tuttavia il nuovo uso faticò a imporsi nelle comunità della Diocesi. Nella *relatio ad limina* del 1913, il Vescovo affermava che circa una metà dei bambini riceveva la prima Comunione fra i 7 e i 12 anni, ma che un'altra metà continuava a seguire le precedenti norme e ad accedervi dunque fra i 12 e i 14. In genere erano le resistenze delle famiglie a impedire il cambiamento, resistenze che per lo più dipendevano dall'attaccamento alle vecchie abitudini, ma che qualche volta, invece, avevano un'origine ben diversa. Sempre nella relazione del 1913, Kirstein riferiva infatti che «socialistae, ecclesiae et religionis odio moti, liberos suos a prima comunione arce[nt], priusquam e scholis publicis dimittantur», ossia prima del compimento dei 14 anni⁶³¹: un'ulteriore testimonianza della presenza diffusa di cattolici-socialisti in Diocesi, il cui rapporto con la dimensione ecclesiastica poteva risultare alquanto complesso.

In conclusione, le vicende riguardanti il settore della scuola primaria, ma anche quelle relative all'amministrazione del Sacramento eucaristico, portano a sottolineare ancora una volta come la religione cattolica fosse percepita quale mezzo principale per combattere il socialismo e per impedire che questo facesse breccia nelle coscienze dei singoli: certo, i bambini in età scolare parevano ancora lontani dall'incorrere in tale pericolo, ma ad ogni modo si riteneva necessario fornire loro una solida formazione religiosa e un contatto con la vita sacramentale che poi avrebbe dovuto sostenerli pure in seguito, nella fase adolescenziale, quando la loro salute spirituale sarebbe stata affidata alle associazioni giovanili e alla *Christenlehre* organizzata in parrocchia. Gli strumenti messi in campo erano molteplici e pensati per ogni momento dell'esistenza, ma essi, al fondo, si configuravano tutti come veicoli dei medesimi contenuti: quelli della fede cattolica professata della Chiesa.

⁶²⁸ *Hirtenbrief des Hochwürdigsten Herrn Georgius Heinrich, Bischof des Heiligen Stuhles von Mainz bei Antritt seines bischöflichen Amtes*, cit., p. 7.

⁶²⁹ «Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Mainz», 14 luglio 1911, n. 71 (*Die erste heilige Kommunion*).

⁶³⁰ Cfr. H.J. Braun, *Das Bistum von 1886 bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs*, cit., p. 1224.

⁶³¹ ASV, Congregazione Concistoriale, *Relationes Dioecesium*, 516.

2. Dalle campagne alla fabbrica

Il notevole sviluppo demografico che connotava il territorio della Diocesi di Mainz fra Otto e Novecento, assieme alla crescente importanza assunta dal settore industriale, portò un gran numero di persone – in particolare giovani uomini – a spostarsi dalle campagne alle città in cerca di un impiego in fabbrica: più in generale si trattava di una tendenza caratteristica della Germania dell'epoca, un paese attraversato da un'imponente processo di urbanizzazione in grado di modificarne in profondità la fisionomia. Tali vicende, fra l'altro, ebbero l'effetto di accentuare significativamente la consistenza della *diaspora*, la dispersione dei cattolici in aree a popolamento protestante, fenomeno cui si cercava di far fronte con l'attività del *Bonifatiusverein* (introdotto in Diocesi nel 1851)⁶³². Il fatto che molti cattolici patissero uno sradicamento dal proprio contesto d'origine per ritrovarsi a vivere e a lavorare in un ambiente ignoto e ricco di minacce dal punto di vista morale e religioso era percepito con grande preoccupazione dal clero: si temeva un allentarsi dei vincoli del *Milieu*, un conseguente scadimento dei costumi e della partecipazione alla vita della parrocchia e quindi anche un aumento del rischio che la propaganda socialdemocratica sortisse effetto.

Il problema venne affrontato con decisione a partire dal febbraio 1909, quando a Hanau fu organizzata una conferenza interdiocesana aperta ai sacerdoti delle Diocesi di Würzburg, Fulda, Limburg e Mainz, cioè di quelle che risentivano della presenza del polo industriale di Frankfurt-Offenbach-Hanau⁶³³. In tale sede si affermò l'importanza di limitare i futuri spostamenti dalle campagne creando sufficienti opportunità di lavoro nelle medesime: di base, poi, sarebbe stato necessario provvedere alla salute spirituale dei migranti attraverso «eine planmäßige vernünftige Aufklärung über die Gefahren des Großstadtlebens» e soprattutto «mit einer einheitlich durchgeführten und in ihrem Erfolg kontrollierten Überweisung an die katholischen Vereine»⁶³⁴. In cosa consistesse questo *Überweisungssystem* (“sistema di trasferimento”) e a quali minacce si sperava che potesse ovviare, emerge con chiarezza dal piano approvato al termine della conferenza di Hanau:

Die abwandernden Arbeiter sind womöglich schon zuhause den katholischen Jugendvereinen, Arbeitervereinen und christlichen Gewerkschaften zuzuführen. Sie sollen im Heimatsort durch Versammlungen aufgeklärt werden über die Bestrebungen der Sozialdemokratie und der freien Gewerkschaften einerseits und der katholischen Vereine und christlichen Gewerkschaften andererseits. Vor der Abreise soll der katholische Arbeiterverein oder event.[uell] das christliche

⁶³² «Numerus catholicorum inter haereticos dispersorum in dies crescit»: così Kirstein nella *relatio* del 1907 (ASV, Congregazione del Concilio, *Relationes Dioecesium*, 479). Si noti come Erwin Gatz abbia posto la Diocesi di Mainz fra quelle più caratterizzate dal fenomeno della *diaspora*: cfr. *Die katholische Kirche in Deutschland*, cit., p. 28. Il compito del *Bonifatiusverein* (la cui sede centrale era a Paderborn) consisteva nella «Unterstützung der deutschen Katholiken in der Diaspora durch Gebet und Almosen» (*Schematismus der Diözese Mainz*, cit., p. 222).

⁶³³ Cfr. «Mainzer Journal», 18 febbraio 1909, *Hanau – Soziale Konferenz*. I sacerdoti della Diocesi di Mainz presenti all'incontro furono in tutto 22.

⁶³⁴ DDAMz, *Generalia*, A, III, *Seelsorge der abwandernden Landbevölkerung*. Relazione in data 15 febbraio 1909, senza firma.

Gewerkschaftsbüro des Ortes, an dem sie Arbeit suchen, Mitteilung vom Tage der Ankunft erhalten. Wenn an dem Ort, wohin die Abwanderung bisher führte, keine katholischen oder christlichen Organisationen bestehen und sozialdemokratischer Terrorismus zu befürchten ist, so soll durch Vermittlung katholischer oder christlicher Organisationen eine andere Arbeitsstelle gesucht werden, welches gleiches Verdienst aber keine religiöse Gefahr bietet⁶³⁵.

In pratica, ciò che si proponeva era che i lavoratori, spostandosi dalle campagne ai centri urbani, passassero senza soluzione di continuità da un sodalizio cattolico a un altro, in modo da restare sempre a contatto con la dimensione religiosa ed ecclesiastica e da non cadere così nella rete della Socialdemocrazia, riconosciuta esplicitamente come la principale minaccia per i migranti: si trattava di un meccanismo ventilato già al *Katholikentag* di Regensburg del 1904⁶³⁶, il quale costituisce un'ulteriore prova dell'importanza attribuita al *Vereinswesen* cattolico in chiave antisocialista. Il carattere interdiocesano della conferenza di Hanau doveva rendere più efficace il funzionamento del sistema proposto, garantendo la possibilità di coordinare l'azione di assistenza dei lavoratori che oltrepassavano i confini della Diocesi d'origine.

A farsi carico d'informare il *Bischöfliches Ordinariat* di Mainz sugli esiti della conferenza da poco terminata fu il sacerdote Friedrich Kronenberger, parroco della chiesa di Sankt Paul a Offenbach: nella propria lettera, egli evidenziò come la popolazione operaia di quella città e dell'area industriale limitrofa fosse «wenn auch nicht bereits äußerlich, so doch innerlich zum großen Teil dem Glauben und kirchlichen Leben abgestorben», a causa soprattutto dell'azione della SPD⁶³⁷; serviva correre ai ripari: il metodo proposto a Hanau era certamente inedito, ma d'altra parte il soccorso spirituale degli operai provenienti dalle campagne necessitava di percorrere proprio «ungewohnte Bahnen»⁶³⁸. Kronenberger si diceva quindi favorevole all'*Überweisungssystem* e sperava in una sua adozione generalizzata.

Durante la primavera del 1909 i contenuti dell'incontro di Hanau furono discussi dal clero dei singoli Decanati della Diocesi: lo stesso Kronenberger fu presente alla conferenza dei parroci del Decanato di Offenbach, che a inizio maggio si dichiarò pronta a mettere in pratica l'«Überweisung der Abwandernden» e a illustrare a questi ultimi – «in Predigt und Christenlehre und Schule, sowie in den bestehenden Vereinen» – i pericoli cui erano esposti⁶³⁹. Di particolare interesse è la relazione presentata dal parroco di Engelthal alla conferenza del Decanato di Vilbel, poiché da essa emerge molto chiaramente la preoccupazione del clero circa l'opera di reclutamento condotta dalla Socialdemocrazia fra i lavoratori venuti dalle campagne. Il sacerdote notava come buona parte dei nuovi operai di fabbrica finisse ben presto per abbandonare la pratica religiosa e per cadere in uno stato di

⁶³⁵ *Ibidem*.

⁶³⁶ Cfr. J.B. Kissling, *Geschichte der deutschen Katholikentage*, vol. II, cit., p. 377.

⁶³⁷ DDAMz, *Generalia*, A, III, *Seelsorge der abwandernden Landbevölkerung*. Lettera di Kronenberger inviata da Offenbach in data 17 febbraio 1909, due giorni dopo la fine della conferenza di Hanau.

⁶³⁸ *Ibidem*.

⁶³⁹ *Ibi*, «Konferenz des Dekanates Offenbach a.M. am 5. Mai 1909» (protocollo firmato dai partecipanti all'incontro).

abbruttimento morale («sittlich[e] Verrohung»)⁶⁴⁰, nonché per abbracciare la causa del socialismo senza mostrare alcuna capacità di resistenza alla propaganda (essi erano cioè «widerstandsunfähig»⁶⁴¹). La Socialdemocrazia si rivelava capace di sopperire meglio di tutti – parroci compresi – alle necessità immediate di quanti avevano lasciato le zone rurali per recarsi nei centri urbani, offrendo loro una rete di legami che li aiutava a superare lo spaesamento iniziale e che spesso arrivava a sostituirsi a quella del paese d'origine. In ciò giocavano un ruolo di primo piano i sindacati socialdemocratici:

Schon am Bahnhof werden sie [gli operai emigrati] von Mitgliedern der freien Gewerkschaften in Empfang genommen, anfangs als Gäste eingeführt, in die Versammlungen mitgenommen, sind sie nach kurzer Zeit Mitglieder des sozialdemokratischen Turn- oder Gesangvereins und Stammgäste im Gewerkschaftshause ohne gezwungen zu sein, etwas zu verzehren. Geschickt wird die geistige Giftsaat gesät, die dann hundertfältige Frucht hervorbringt. Man frage einmal die jugendlichen Wanderarbeiter, warum sie in die freien Gewerkschaften eingetreten sind, man wird fast immer die Antwort hören: "Die sind zuerst zu mir gekommen und haben ihre Organisation in den schönsten Farben geschildert; jetzt bin ich drin und gehe auf keinen Fall mehr heraus". Gerade diese vom Lande Abgewanderten werden dann die besten Agitatoren für die Sozialdemokratie und speziell für die freien Gewerkschaften⁶⁴².

Di fronte a questa situazione – proseguiva il parroco di Engelthal – era necessario ricorrere alle disposizioni decretate a Hanau, dunque rendere consapevoli i lavoratori del pericolo rappresentato dalla SPD e utilizzare i *Vereine* esistenti per tenerli al riparo dalla propaganda socialdemocratica e per fornire loro una forma di *sociabilité* alternativa. Quello che si presentava ai sacerdoti era un compito complesso e per molti versi nuovo, reso tuttavia ineludibile dagli sviluppi sociali e demografici connessi con l'industrializzazione e dall'assenza d'indugi mostrata dai militanti socialisti nel ricercare nuovi adepti.

Alla fine, dopo che in tutti i Decanati della Diocesi si fu discusso al riguardo, l'Ordinariato arrivò a decretare l'attuazione del sistema stabilito dalla conferenza di Hanau, invitando i parroci a combinare l'*Aufklärung* di quanti erano intenzionati a emigrare con il sostegno alle associazioni cattoliche e con l'adozione dell'*Überweisungssystem*⁶⁴³. Mainz, insomma, mostrava di essere sensibile ai cambiamenti in atto e decideva di correre ai ripari, accettando che la *Seelsorge* si aprisse a quelle «ungewohnte Bahnen» cui aveva accennato Kronenberger: non è chiaro, tuttavia, se le misure prese negli anni seguenti si collocassero all'interno di una dimensione interdiocesana (come auspicato a Hanau) o se invece riguardassero le sole parrocchie della Diocesi magontina.

⁶⁴⁰ *Ibi*, "Seelsorge der abwandernden Landbevölkerung. Referat des Pfarrers Jakob in Engelthal auf der Dekanatskonferenz zu Heldenbergen am 27. April 1909".

⁶⁴¹ *Ibidem*.

⁶⁴² *Ibidem*.

⁶⁴³ Cfr. «Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Mainz», 20 agosto 1909, n. 59 (*Kirchliche Überweisung und Seelsorge der abwandernden Landbevölkerung*).

3. *Venuti da lontano: Italienerseelsorge e pericolo socialista*

L'espansione industriale conosciuta dalla Germania nei decenni a cavallo fra XIX e XX secolo fu all'origine non solo di spostamenti di manodopera all'interno dei confini nazionali, ma anche dell'arrivo d'ingenti flussi migratori dall'estero, i quali fecero sì che nell'arco di una generazione il *Reich* passasse dalla condizione di «Auswanderungsland» a quella di «Einwanderungsland»⁶⁴⁴. Tale processo interessò anche il territorio della Diocesi di Mainz, finendo per avere delle ripercussioni sull'attività pastorale condotta dal clero nelle parrocchie. Da un documento sulla *Seelsorge* degli stranieri redatto nel gennaio 1908 per conto dell'Ordinariato si apprende come la popolazione non tedesca in Diocesi ammontasse all'epoca a circa duemila unità: al suo interno vi erano soprattutto polacchi e italiani, che in generale costituivano le due nazionalità più rappresentate fra quanti avevano scelto di emigrare in Germania. I primi non davano motivi di preoccupazione: «Die Polen werden allgemein als religiös geschildert. Sie kommen regelmäßig Sonntags zur hl. Messe, sind dankbar für alles, was man ihnen tut, benutzen die Gelegenheit, die ihnen zum Empfang der Sakramente geboten wird»⁶⁴⁵; diversa era invece la situazione degli italiani, definiti come «religiös unwissend» e «sehr gleichgiltig [*sic!*]»⁶⁴⁶, quasi assenti dalle funzioni in chiesa e dal confessionale. Non era solo dal lato religioso, tuttavia, che questi immigrati del sud destavano allarme: «Außerdem sind sie frei organisiert, also Sozialdemokraten, gehen ohne Bedenken gemischte Ehen ein mit prot.[estantischer] Kindererziehung und Trauung oder leben im Konkubinat und reichen den Gemeinden vielfach zum Ärgernis»⁶⁴⁷. Ignoranti in fatto di religione, immorali e addirittura iscritti alle associazioni socialdemocratiche: è questo il profilo degli italiani nella Diocesi di Mainz che emerge dalla relazione del 1908.

Cinque anni più tardi, rispondendo a un questionario inviato da Roma, Kirstein avrebbe indicato in 5.347 il numero complessivo degli stranieri all'interno dei confini diocesani, nel quale rientravano oltre 2.800 polacchi (per lo più giunti dall'Impero asburgico) e 932 italiani: in merito a questi ultimi si sottolineava ancora una volta l'assenza costante dalle sacre funzioni e l'azione di propaganda condotta nei loro confronti dai militanti socialdemocratici⁶⁴⁸. Il pericolo di contagio socialista, in conclusione, era associato unicamente agli immigrati venuti dalla penisola: ciò dipendeva soprattutto dal fatto che la maggior parte di loro trovasse impiego nel settore secondario, quando i polacchi, al contrario, erano dediti in modo pressoché esclusivo all'agricoltura e quindi finivano per essere molto meno esposti ai messaggi della propaganda "rossa". Tale constatazione mi porta a

⁶⁴⁴ Cfr. K.J. Bade, *Vom Auswanderungsland zum Einwanderungsland? Deutschland 1880-1980*, Berlin, Colloquium Verlag, 1983.

⁶⁴⁵ DDAMz, *Generalia*, J, III, *Pastoration der italienischen Arbeiter*. Relazione in data 18 gennaio 1908 con oggetto "Pastoration der Italiener und Polen" (l'autore non è noto).

⁶⁴⁶ *Ibidem*.

⁶⁴⁷ *Ibidem*.

⁶⁴⁸ Cfr. DDAMz, *Generalia*, A, XVI, *Ausländer-Seelsorge*. Relazione di Kirstein in data 1 aprile 1913, redatta in risposta a un questionario inviato dalla *Congregatio Consistorialis de Emigrantium Cura*.

concentrarmi soltanto sul problema della cura pastorale degli italiani – ossia sull’*Italienerseelsorge* –, dapprima attraverso una rapida panoramica sulle iniziative che a tal fine furono attuate a livello nazionale, quindi tornando a vedere nello specifico la situazione della Diocesi di Mainz.

* * *

Alla vigilia della guerra dovevano essere circa 200 mila gli italiani che vivevano in Germania: difficile affidarsi a cifre esatte, dal momento che la maggior parte di essi era solita rientrare in Italia nei mesi invernali dopo aver trascorso il resto dell’anno a lavorare in territorio tedesco; si trattava insomma di un’emigrazione a carattere prevalentemente stagionale, i cui protagonisti erano non a caso etichettati come *Sainsonarbeiter*⁶⁴⁹. La destinazione degli spostamenti coincideva in genere con le regioni meridionali e occidentali del *Reich*: Alsazia-Lorena, Baden, Württemberg, Baviera, ma anche Renania e Vestfalia; quanto alle aree di provenienza, la principale era il Veneto, quindi il Friuli, la Lombardia, l’Emilia e la Toscana: in sostanza, l’emigrazione italiana verso la Germania aveva origine dal Nord e dal Centro della penisola⁶⁵⁰. Come già rilevato a proposito della Diocesi di Mainz, questi migranti trovavano occupazione soprattutto nei diversi rami del settore secondario, in primis nell’edilizia, nell’industria mineraria ed estrattiva, nel metallurgico e nel tessile – che vedeva una netta prevalenza di manodopera femminile –, mentre erano quasi del tutto assenti in agricoltura.

Quella italiana era un’emigrazione di cattolici verso i territori tedeschi a maggioranza cattolica: a interessarsi per primo della salute materiale e spirituale degli immigrati e a mobilitarsi in loro soccorso non fu però l’episcopato, bensì il *Caritasverband* costituito a Freiburg nel 1897 dal sacerdote Lorenz Werthmann⁶⁵¹, il quale lo concepì significativamente come un’organizzazione non sottoposta a diretto controllo ecclesiastico. Già in precedenza Werthmann aveva aperto, sempre

⁶⁴⁹ Tra gli studi sulla presenza italiana in Germania a cavallo fra i due secoli segnalò G. Corni, C. Dipper (a cura di), *Italiani in Germania tra Otto e Novecento. Spostamenti, rapporti, immagini, influenze*, Bologna, Il Mulino, 2006; R. Del Fabbro, *Wanderarbeiter oder Einwanderer? Die italienischen Arbeitsmigranten in der Wilhelminischen Gesellschaft*, in «Archiv für Sozialgeschichte», vol. XXXII, 1992, pp. 207-229; Id., *Transalpini. Italienische Arbeitswanderung nach Süddeutschland im Kaiserreich 1870-1918*, Osnabrück, Universitätsverlag Rasch, 1996; J. Petersen (a cura di), *L’emigrazione tra Italia e Germania*, Manduria, Pietro Lacaita Editore, 1993. Sul rapporto fra Chiesa Cattolica tedesca ed emigrazione italiana si veda invece E. Gatz, *Seelsorge an nichtdeutschsprachigen Arbeitswanderern im Deutschen Reich bis zum Ende des Ersten Weltkriegs*, in Id. (a cura di), *Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts: Die katholische Kirche*, vol. II *Kirche und Muttersprache. Auslandsseelsorge. Nichtdeutschsprachige Volksgruppen*, Freiburg i.B., Herder, 1992, pp. 188-198; soprattutto poi L. Trincia, *Emigrazione e diaspora. Chiesa e lavoratori italiani in Svizzera e Germania fino alla prima guerra mondiale*, Roma, Edizioni Studium, 1997 (ed. tedesca *Migration und Diaspora. Katholische Kirche und italienische Arbeitswanderung nach Deutschland und in die Schweiz vor dem Ersten Weltkrieg*, Freiburg i.B., Lambertus, 1998).

⁶⁵⁰ Cfr. R. Del Fabbro, *Emigrazione proletaria italiana in Germania all’inizio del XX secolo*, in J. Petersen (a cura di), *L’emigrazione tra Italia e Germania*, cit., p. 29.

⁶⁵¹ In merito alla figura di Werthmann (1858-1921) si veda W. Liese, *Lorenz Werthmann und der Deutsche Caritasverband*, Freiburg i.B., Caritasverlag, 1929; H.J. Wollasch, *Lorenz Werthmann*, in J. Aretz, R. Morsey, A. Rauscher (a cura di), *Zeitgeschichte in Lebensbildern*, vol. IV, Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1980, pp. 79-91.

a Freiburg, il primo *Italienischer Arbeitersekretariat* della Germania e si era messo in contatto con alcuni Vescovi e missionari della penisola: la nascita del *Caritasverband* segnò tuttavia un salto di qualità, con l'associazione che fin da subito si occupò prevalentemente dell'assistenza agli italiani. Al riguardo, i cardinali su cui essa voleva poggiare la propria attività erano fondamentalmente due, ossia l'utilizzo di sacerdoti e religiosi provenienti dall'Italia e il carattere itinerante della loro azione pastorale⁶⁵²: Werthmann, infatti, riteneva indispensabile poter disporre di ecclesiastici in grado di parlare la stessa lingua degli immigrati e di comprenderne la mentalità, in modo da ricreare anche nella terra d'emigrazione quel rapporto di fiducia fra parroco e fedeli esistito nella madrepatria. Vi era dunque da trovare una collaborazione a sud delle Alpi, e in fretta, giacché i motivi d'allarme circa gli italiani erano molti, a partire dalla loro «incuria religiosa» e dall'attenzione non di rado accordata «ai sobillatori della propaganda socialista»⁶⁵³. Preoccupazioni di questo tipo emergono anche da *Gli operai italiani in Germania*, opuscolo pubblicato a Freiburg nel 1900 e redatto da Werthmann assieme al sacerdote piemontese Pietro Pisani, figura con cui il fondatore del *Caritasverband* era da tempo in contatto: qui si lamentava soprattutto «la mancanza d'istruzione religiosa, [...] piaga più dolorosa di questa disgraziatissima emigrazione italiana»⁶⁵⁴, ma al contempo non mancava un riferimento alle «segrete mene dei socialisti» e a «possibili perturbazioni sovversive» fra gli immigrati⁶⁵⁵. In conclusione del documento, quindi, era esplicitamente ammesso il bisogno di missionari dall'Italia.

Anche grazie alla mediazione dello stesso Pisani⁶⁵⁶, l'aiuto sperato arrivò a Werthmann dal Vescovo di Cremona Geremia Bonomelli e dall'*Opera di assistenza agli operai italiani in Europa e nel Levante* da lui fondata proprio nel 1900⁶⁵⁷. A partire da quel momento ebbe luogo un costante afflusso di sacerdoti italiani verso la Germania, con l'*Opera di assistenza* bonomelliana che, coadiuvata

⁶⁵² Cfr. L. Trincia, *Emigrazione e diaspora*, cit., p. 148.

⁶⁵³ Lettera di Werthmann al Vescovo di Piacenza Giovanni Battista Scalabrini, 2 dicembre 1896, citata *ibi*, p. 156.

⁶⁵⁴ *Gli operai italiani in Germania – Promemoria pubblicato dal Segretariato degli Operai italiani di Friburgo nel Baden*, Friburgo nel Baden, Caritas-Druckerei, 1900, p. 8.

⁶⁵⁵ *Ibi*, p. 17.

⁶⁵⁶ Si noti come proprio Pisani, in un articolo pubblicato nel 1904 sulla «Rivista internazionale» di Toniolo, si sarebbe soffermato lungamente sul tema del contagio socialista dei lavoratori italiani in Germania, contagio che questi avrebbero diffuso nelle terre d'origine durante i mesi di permanenza a casa: cfr. P. Pisani, *Il vero pericolo dell'emigrazione temporanea*, in «Rivista internazionale di scienze sociali e discipline ausiliarie», vol. XXXVI, fasc. CXLIII, novembre 1904, pp. 338-358.

⁶⁵⁷ L'*Opera* sarebbe stata attiva anche in Francia, Svizzera e Austria. Sulla sua nascita e sul suo rapporto con l'organizzazione di Werthmann si veda C. Bellò, *La fondazione dell'Opera di assistenza agli operai emigrati in Europa e nel Levante*, in «Bollettino dell'archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia», 1, 1966, pp. 5-25; R. Sala, *L'assistenza di parte italiana tra gli immigrati in Germania*, in G. Corni, C. Dipper (a cura di), *Italiani in Germania tra Otto e Novecento*, cit., pp. 223-238; L. Trincia, *Braune Söhne des Südens. Lorenz Werthmann, Geremia Bonomelli und die Anfänge der Italienerfürsorge in Deutschland*, in M. Manderscheid, H.J. Wollasch (a cura di), *Die ersten hundert Jahre. Forschungsstand zur Caritas-Geschichte*, Freiburg i.B., Lambertus, 1998, pp. 35-55; Id., *Geremia Bonomelli e mons. Lorenz Werthmann, fondatore del "Caritasverband" tedesco*, in G. Rosoli (a cura di), *Geremia Bonomelli e il suo tempo. Atti del convegno storico 16-19 ottobre 1996*, Brescia, Fondazione Civiltà Bresciana, 1999, pp. 569-609.

dal *Caritasverband*, sviluppò in terra tedesca una propria rete di *Arbeitersekretariate* – aperti fra l'altro a München, Berlin e Mannheim – attorno cui concentrare l'attività in favore dei lavoratori trasferitisi dalla penisola. Per un po' questa collaborazione sembrò dare buoni esiti (a Freiburg, dal 1904, fu persino pubblicato un giornale cattolico in lingua italiana, «La Patria»), ma con il passare degli anni la spinta iniziale andò via via esaurendosi, portando Werthmann a dubitare dell'efficacia della convivenza venutasi a creare. Per questo motivo, e forse anche per l'insorgere d'incomprensioni personali con alcuni missionari dell'*Opera*, nel 1909 il padre dell'*Italienerseelsorge* decise di riorganizzare le modalità di assistenza ai lavoratori italiani e di porre fine al rapporto di collaborazione avviato meno di un decennio prima. In seno al *Caritasverband* nacque allora un apposito *Comitato di protezione degli operai italiani in Germania*, incaricato di radunare sotto di sé «alle diejenigen deutschen katholischen Geistlichen, [...] die der italienischen Sprache mächtig [waren]»⁶⁵⁸: nei piani di Werthmann, infatti, la futura *Seelsorge* degli italiani avrebbe dovuto dipendere principalmente da sacerdoti tedeschi attivi nelle rispettive Diocesi e sottoposti al controllo dei Vescovi, venendo condotta in totale autonomia dall'*Opera* bonomelliana. Le attività di quest'ultima, è bene precisarlo, proseguirono comunque anche dopo il 1909: fino alla deflagrazione della guerra – la quale determinò il rimpatrio di massa dei *Saisonarbeiter* italiani – in Germania coesisterono di fatto due diverse strutture d'assistenza, «non contrapposte», come evidenziato da Luciano Trincia, «ma ognuna con una sua precisa sfera d'influenza»⁶⁵⁹, anche se è innegabile che il definirsi del nuovo assetto voluto da Werthmann portasse a un isolamento dell'organizzazione italiana e la privasse dell'appoggio del clero locale, ora coinvolto in un'azione di sostegno agli immigrati dalla matrice esclusivamente tedesca.

* * *

Prima della guerra, la Conferenza di Fulda non s'interessò al problema dell'assistenza spirituale degli immigrati di confessione cattolica, o meglio rivolse qualche sporadica attenzione alla sola nazionalità polacca, quella maggioritaria fra gli stranieri presenti nel paese⁶⁶⁰. Nell'ambito dell'*Italienerseelsorge*, di conseguenza, le singole Diocesi furono libere di muoversi come meglio credettero e di prendere i provvedimenti che ritennero più opportuni. Le prime attestazioni della presenza italiana nella Diocesi di Mainz risalgono agli anni Novanta del XIX secolo: nel 1894, ad esempio, il parroco di Mörtenbach (*Dekanat Heppenheim*) segnalò all'Ordinariato come nella sua parrocchia vi fossero operai italiani impiegati nella costruzione della locale ferrovia, e come «die meisten derselben

⁶⁵⁸ *Das Auswandererproblem. Verhandlungen der Konferenz für Auswandererwesen auf dem vierzehnten Caritastag zu Erfurt am 11. Oktober 1909*, Freiburg i.B., Caritasverband für das katholische Deutschland, 1910, p. 28. Il *Comitato di protezione* aveva sede a Freiburg, centro nevralgico dell'*Italienerseelsorge* in Germania.

⁶⁵⁹ L. Trincia, *Emigrazione e diaspora*, cit., p. 318.

⁶⁶⁰ Cfr. E. Gatz, *Akten der Fuldaer Bischofskonferenz*, vol. III, cit., p. 33 (1902), pp. 202-203 (1912). La *Polenseelsorge* avrebbe dovuto essere oggetto di discussione anche alla Conferenza del 1914, poi non tenutasi a causa dell'inizio del conflitto europeo (cfr. *ibi*, p. 228).

sch[ie]nen der Kirche entfremdet zu sein und ihre kirchlichen Pflichten völlig zu vernachlässigen»; si richiedeva quindi l'invio di un sacerdote in grado di parlare la loro lingua, così da poterli riavvicinare alla chiesa⁶⁶¹. Il successivo dispiegarsi della collaborazione fra il *Caritasverband* e l'*Opera di assistenza* bonomelliana non apportò particolari benefici, giacché l'attività congiunta delle due organizzazioni s'indirizzò prevalentemente altrove: il territorio della Diocesi, infatti, non coincideva con le regioni tradizionali dell'emigrazione italiana in Germania, e dunque finì per essere messo in secondo piano nella geografia delle zone d'intervento. Ciò non toglie che nel luglio 1903 l'*Arbeitersekretariat* creato dall'*Opera* a Mannheim (non distante da Worms, ma nell'Arcidiocesi di Freiburg) chiedesse all'Ordinariato il permesso d'inviare due missionari italiani nelle località della Diocesi dove si trovavano cattolici venuti dalla penisola, permesso immediatamente accordato⁶⁶². Benché le fonti in proposito siano molto scarse, è da ipotizzare tuttavia che l'azione condotta da questi sacerdoti non potesse bastare al bisogno, soprattutto di fronte al progressivo aumento del numero degli immigrati.

Proprio la crescita della presenza straniera in Diocesi portò il *Bischöfliches Ordinariat* a promuovere una sorta d'indagine in materia, ovvero a richiedere informazioni sui polacchi e gli italiani che vivevano nelle parrocchie: era l'estate del 1907⁶⁶³. Tale sondaggio avrebbe dovuto chiudersi nel giro di un mese, ma le relazioni dei parroci sarebbero continuate ad arrivare a Mainz ancora nell'anno seguente. Alcuni di questi documenti sono di grande interesse, non solo perché fotografano la condizione degli immigrati, ma soprattutto perché ci riportano al punto che qui interessa maggiormente, ossia alla connessione fra lavoratori originari della penisola e propaganda socialista. Scrivendo da Kirschhausen (presso Heppenheim) nell'agosto 1907, il locale *Pfarrkurat* riferì della presenza di circa 80 italiani, in maggioranza tagliapietre (*Steinhauer*): la loro situazione religiosa era preoccupante, anche per il fatto che nessuno riceveva i Sacramenti⁶⁶⁴; per giunta, poi, essi erano quasi tutti «frei d.[as] h.[eißt] sozialdemokratisch organisiert»⁶⁶⁵. Pochi mesi più tardi, il parroco di Rüsselsheim (località compresa fra Mainz e Frankfurt) chiese all'Ordinariato d'indicargli il nome di un sacerdote conoscitore della lingua italiana: egli tuttavia dubitava dell'efficacia della *Seelsorge* condotta fra gli immigrati presenti in parrocchia, dal momento che questi erano sempre più preda dell'influsso del socialismo:

⁶⁶¹ DDAMz, *Generalia*, J, III, *Pastoration der italienischen Arbeiter*. Lettera da Mörlenbach in data 24 gennaio 1894.

⁶⁶² Cfr. *ibi*, lettera da Mannheim in data 8 luglio 1903 a firma di Pietro Scotton (uno dei due missionari in questione: l'altro era Oreste Antonione).

⁶⁶³ Cfr. «Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Mainz», 1 agosto 1907, n. 56 (*Pastoration der Italiener und Polen*).

⁶⁶⁴ La negligenza degli italiani in ambito religioso emerge anche da alcuni riferimenti che si trovano nei questionari delle Visite Pastorali: il parroco di Weisenau, nel settembre 1907, avrebbe sottolineato come gli italiani nella sua parrocchia trascurassero di adempiere al precetto pasquale; quello di Birkenau, cinque anni più tardi, si sarebbe lamentato del fatto che le funzioni mattutine fossero frequentate da tutti eccetto che da alcune famiglie, «ausgesprochene Sozialdemokraten und Italiener» (DDAMz, *Pfarrakten Birkenau*, n. 1, *kanonische Visitation 1912*).

⁶⁶⁵ DDAMz, *Generalia*, P, II, *Pastoration der polnischen Arbeiter*. Lettera da Kirschhausen in data 8 agosto 1907.

Der antiklerikale, sozialistische und teilweise anarchistische Geist ist in der letzten Zeit durch gewisse aufrührerische Führer und durch die Lektüre der schlechtesten italienischen Blätter wie "L'Asino" u.[nter] a.[anderen] sehr stark verbreitet und hat auch die früher recht eifrigen italienischen Mädchen, die in der Fabrik arbeiten, angesteckt⁶⁶⁶.

A fare opera di propaganda fra gli immigrati italiani erano talvolta agitatori provenienti dalla stessa penisola, cosa che spiega la diffusione d'idee anarchiche e la lettura di un foglio come «L'Asino», principale rivista satirica del socialismo italiano⁶⁶⁷: in genere, però, la promozione del messaggio rivoluzionario passava dai militanti della Socialdemocrazia tedesca, e ancor più dai responsabili delle *freie Gewerkschaften*. Gli studiosi che hanno cercato di ricostruire il rapporto delle organizzazioni socialiste con i lavoratori italiani in Germania hanno evidenziato come questi ultimi fossero poco propensi a farsi conquistare dalla propaganda e a entrare nei sindacati⁶⁶⁸: la barriera linguistica costituiva certo un problema, e oltre a questo vi era da fare i conti con tutta una serie di misure legislative tendenti a scoraggiare l'attività sindacale degli stranieri, misure che potevano prevedere anche la loro espulsione dal paese⁶⁶⁹. Le testimonianze relative alla Diocesi di Mainz, benché frammentarie e poco numerose, sembrano tuttavia andare in controtendenza rispetto a questo risultato dato per acquisito in sede storiografica: quella fra socialismo e italiani era una connessione che appariva evidente ai parroci, e che faceva percepire come ancor più necessaria la messa in atto di un'adeguata opera di assistenza religiosa per questi immigrati, di per sé poco propensi ad avvicinarsi alla chiesa. Nel gennaio 1908, cioè due mesi prima della lettera citata in precedenza, sempre il parroco di Rüsselsheim comunicò all'Ordinariato la propria impressione circa le necessità immediate dell'*Italienserseelsorge*:

Es gäbe kein anderes Mittel zur erfolgreichen Pastoration der Italiener als ein italienischer Priester. [...] Nur zu einem italienischen Geistlichen werden die Italiener das rechte Zutrauen haben. Wie ich erfahren habe, erschweren auch die verschiedenen italienischen Dialekte den deutschen Geistlichen, die sonst gut italienisch verstehen und sprechen, die Pastoration und vor allem das Zutrauen der Italiener, die wie Kinder sind und als solche behandelt werden sollen⁶⁷⁰.

⁶⁶⁶ DDAMz, *Generalia*, J, III, *Pastoration der italienischen Arbeiter*. Lettera da Rüsselsheim in data 31 marzo 1908, firmata dal parroco Metzger.

⁶⁶⁷ Che «L'Asino» fosse letto anche in Germania fu rilevato da Pietro Pisani durante la prima *Settimana Sociale* italiana del settembre 1907: cfr. A. Robbiati (a cura di), *La cultura sociale dei cattolici italiani alle origini*, vol. I, cit., p. 85. Sulla rivista socialista, nata a Roma nel 1892, si veda F. Andreucci, *Fra il pianto e il riso. La satira e l'umorismo dei socialisti italiani nel periodo della seconda internazionale*, in «Movimento Operaio e Socialista», 1, 1982, pp. 3-28, e soprattutto G. Candeloro, *I temi, le battaglie e gli smarrimenti di una rivista "popolare"*, presentazione a *L'Asino è il popolo utile, paziente e bastonato (1892-1925)*, Milano, Feltrinelli, 1970, pp. VII-XXIII.

⁶⁶⁸ Cfr. R. Del Fabbro, *Transalpini. Italianische Arbeitswanderung nach Süddeutschland*, cit., p. 191 sgg.; M. Forberg, *Manodopera italiana e sindacati tedeschi nell'Impero (1890-1916)*, in J. Petersen (a cura di), *L'emigrazione tra Italia e Germania*, cit., p. 46; Id., *Gewerkschaftsbewegung und Arbeitsmigranten: Agitationsstrategien und Organisationsversuche der freien Gewerkschaften in Deutschland 1890-1914*, in G. Hauch (a cura di), *Arbeitsmigration und Arbeiterbewegung als historisches Problem*, Wien, Europa-Verlag, 1987, p. 100; Id., *Ausländerbeschäftigung, Arbeitslosigkeit und gewerkschaftliche Sozialpolitik. Das Beispiel der Freien Gewerkschaften zwischen 1890 und 1918*, in «Archiv für Sozialgeschichte», vol. XXVII, 1987, p. 55.

⁶⁶⁹ Cfr. M. Forberg, *Manodopera italiana e sindacati tedeschi nell'Impero*, cit., p. 61.

⁶⁷⁰ DDAMz, *Generalia*, P, II, *Pastoration der polnischen Arbeiter*. Lettera da Rüsselsheim datata 1 gennaio 1908, a firma del parroco Metzger.

Nell'invitare a Mainz questa missiva, il parroco di Rüsselsheim esprimeva un punto di vista ormai diffuso fra il clero della Diocesi: per un'efficace cura pastorale degli immigrati italiani, e quindi per proteggerli dai tentativi di reclutamento socialdemocratico, erano necessari sacerdoti anch'essi italiani, in grado di comunicare e di comprendere la mentalità dei loro connazionali. Il fatto che tale bisogno fosse segnalato al *Bischöfliches Ordinariat* è una prova indiretta di come l'*Opera di assistenza* bonomelliana facesse poco all'interno della Diocesi magontina: qui, del resto, l'organizzazione italiana non mise mai radici durante tutto il periodo precedente alla guerra⁶⁷¹. Il parroco evidenziava anche le difficoltà cui dovevano far fronte quei sacerdoti tedeschi che pure parlavano italiano: la mera conoscenza della lingua, insomma, pareva non bastare. Da questo punto di vista, la riorganizzazione dell'*Italienserseelsorge* voluta da Werthmann nel 1909 non andò esattamente incontro alle necessità segnalate dal clero diocesano, poiché essa prevedeva l'utilizzo esclusivo di ecclesiastici locali. All'appello del *Comitato di protezione degli operai italiani in Germania* furono inizialmente in cinque a rispondere dalla Diocesi, ossia i parroci di Friedberg, Heßloch (*Dekanat Osthofen*), Neckarsteinach (*Dekanat Heppenheim*), Sulzheim (*Dekanat Gau-Bickelheim*) e Weinheim (*Dekanat Alzey*)⁶⁷²: pochi, troppo pochi rispetto alle centinaia di persone arrivate dalla penisola nel corso degli anni, e peraltro posti in aree in cui la minaccia socialista non raggiungeva la massima intensità e dove non si esauriva l'intera presenza italiana. Anche sul piano meramente religioso i risultati ottenuti con il nuovo assetto non dovettero essere significativi, seppure i documenti disponibili non permettano di dare un giudizio troppo fondato: da una pubblicazione in italiano edita nel 1912 dallo stesso *Comitato di protezione*, si apprende ad esempio di come il parroco di Friedberg avesse avuto a che fare con «una grande folla di lavoratori [che] lavoravano nella ferrovia. Li feci parecchie volte invitare, ma inutilmente. A Pentecoste volli tenere funzione speciale, mandai un italiano in giro ad invitare i suoi compagni, ma fu deriso e cacciato via»⁶⁷³.

Concludendo, deve constatarsi come nella Diocesi di Mainz non si riuscisse a dar luogo a un'adeguata *Seelsorge* degli immigrati italiani e quindi a contrastare seriamente l'azione indirizzata verso di loro dalla Socialdemocrazia: da un lato per la presenza di difficoltà oggettive (in primis in ambito linguistico e culturale), dall'altro per il non disporre di un sufficiente sostegno da parte delle

⁶⁷¹ Solo nei primi mesi del 1914, infatti, il Segretariato Generale dell'*Opera* si rivolse al *Bischöfliches Ordinariat* per proporre la costituzione di una «Italiener-Mission» a Mainz: è verosimile, comunque, che l'inizio del conflitto europeo facesse naufragare il tutto (DDAMz, *Generalia*, A, XVI, *Ausländer-Seelsorge*. Lettera da Milano del Segretario Generale Pacini, in data 26 marzo 1914). Per informazioni sulla vita dell'*Opera di assistenza* negli anni a ridosso della guerra si veda C. Bellò, *I segretariati dell'Opera di assistenza per gli emigrati italiani in Europa (dal 1908 al 1913)*, in «Bollettino dell'archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia», 1, 1971, pp. 32-52; G. Rosoli, *L'Opera Bonomelliana di Assistenza agli operai italiani emigrati in Europa durante la fase milanese tra confessionalismo e azione sociale (1908-1914)*, in Id. (a cura di), *Geremia Bonomelli e il suo tempo*, cit., pp. 611-693.

⁶⁷² Cfr. *L'Italiano in Germania. Pubblicato dal Comitato di Protezione degli Italiani in Germania*, Freiburg (Baden), Liberia della «Caritas», 1910, *passim*.

⁶⁷³ *Il Comitato di Protezione degli Operai italiani in Germania (Sezione del Caritasverband per la Germania Cattolica). Sede centrale a Friburgo-Baden. Relazione dell'anno 1910-1911*, Friburgo, Tipografia della Caritas, 1912, p. 21.

organizzazioni d'assistenza preposte ad aiutare i lavoratori venuti da sud, l'azione pastorale dispiegata in questo campo si rivelò nel complesso incerta e poco efficace. Probabilmente sono da attribuire delle responsabilità allo stesso Ordinariato magontino, il quale pare aver affrontato il problema con scarsa decisione, lasciando che a prendere l'iniziativa fossero piuttosto i parroci. Da ultimo, poi, occorre notare come il *Vereinswesen* cattolico, solitamente posto al centro delle attività del clero, non si trovi mai menzionato fra gli strumenti contemplati per soccorrere i lavoratori stranieri: questo perché le varie associazioni presentavano un marcato carattere *deutsch*, e perché d'altro canto gli italiani erano assai restii a entrare in sodalizi tradizionalmente pensati per i cattolici tedeschi. Ciò a cui poteva assistersi, al massimo, era la nascita di un peculiare «ethnisches Vereinswesen»⁶⁷⁴ – come a Budenheim, dove nel 1905 esisteva un «italien.[ischer] Verein»⁶⁷⁵ –, in cui gli immigrati venuti dalla penisola avevano modo di rafforzare i legami comunitari in uno spazio precluso ai non italiani.

⁶⁷⁴ R. Del Fabbro, *Transalpini. Italienische Arbeitswanderung nach Süddeutschland*, cit., p. 222.

⁶⁷⁵ DDAMz, *Pfarrakten Budenheim*, n. 1, *kanonische Visitation 1905*.

Zwischenfazit

Come si articolò la reazione cattolica al socialismo – perché appunto di *reazione* si trattò – nella Diocesi di Mainz d’inizio Novecento? I capitoli precedenti hanno cercato di rispondere principalmente a tale interrogativo, concentrandosi tanto sul punto di vista del clero parrocchiale che su quello dell’Ordinariato vescovile, e cercando, nei limiti del possibile, di mettere in relazione le vicende locali con quelle nazionali. Questo mio tentativo di ricerca si è incrociato per forza di cose con alcune questioni di ampia portata che avrebbero meritato ben altra trattazione rispetto a quella accordatale (si pensi al *Gewerkschaftsstreit*, alle vicissitudini del sistema scolastico, al problema dell’integrazione dei cattolici nello Stato nazionale), ma d’altra parte ciò che interessava in modo peculiare erano solo le dinamiche dell’antagonismo fra cattolicesimo e Socialdemocrazia, via via inquadrare all’interno di ambiti e problematiche differenti. Detto questo, conviene rispondere in forma riassuntiva al quesito suddetto e al contempo cercare di determinare se e quanto la pratica dell’antisocialismo ricostruita per la Diocesi di Mainz possa essere presa come campione valido per l’intero cattolicesimo tedesco: tutto ciò, si badi bene, non vuole anticipare le conclusioni finali di questo lavoro, bensì esserne per certi versi una perpedeutica.

La grande crescita demografica e industriale caratteristica della Germania a cavallo fra i due secoli, assieme al progressivo e massiccio fenomeno d’inurbamento, si rivelò un fattore capace di dare impulso all’azione di propaganda della SPD e di favorire l’opera di reclutamento del partito: questo fu vero anche per il territorio del Granducato di Hessen-Darmstadt, ovvero, volendo guardare all’ambito della geografia ecclesiastica, per la Diocesi di Mainz. I questionari delle Visite Pastorali, al pari di molte altre fonti citate in precedenza, rivelano infatti un’associazione diretta fra industria e presenza socialista, cui fa da contraltare la situazione delle campagne. Di norma, nelle zone toccate dalla vita di fabbrica accadeva che anche fra i cattolici alcuni scegliessero di rispondere positivamente al richiamo della Socialdemocrazia e delle sue organizzazioni: i *Wahlvereine*, le molteplici strutture ricreative, e soprattutto le *freie Gewerkschaften*, capaci di dominare il panorama del sindacalismo assiano negli anni precedenti alla guerra. A spingere al superamento dei confini del *Milieu* non era in genere l’ostilità alla religione o alla Chiesa – la SPD peraltro non si caratterizzò mai in senso marcatamente anticlericale – ma il desiderio di migliori condizioni economiche: benché relativamente marginale dal punto di vista quantitativo, si è visto però come il fenomeno dei cattolici-socialisti abbia senza dubbio riguardato la Diocesi di Mainz, portando i parroci a interrogarsi su come dovesse rapportarvisi la *Seelsorge*.

Nel complesso, la reazione cattolica al socialismo fu affidata al clero secolare talvolta coadiuvato da laici – si pensi a una figura come Knoll –, mentre d’altro canto risultò minimo il contributo degli Ordini religiosi, penalizzati dagli effetti duraturi del *Kulturkampf*. Tale reazione passò in primo luogo dalle diverse articolazioni dell’associazionismo cattolico, e in particolare dagli *Standesvereine*: ad alcuni fra essi, parroci e Ordinariato attribuirono un esplicito ruolo in chiave

antisocialista (basti ricordare il caso più evidente, quello degli *Arbeitervereine*) e fu proprio la paura del socialismo a determinarne molte volte la costituzione, in un processo di emulazione e risposta all'attività del "nemico". Come ho spesso sottolineato, il *Vereinswesen* era ritenuto uno strumento fondamentale soprattutto perché utile alla diffusione dei contenuti della religione cattolica, individuata come il vero antidoto alla propaganda socialdemocratica: le varie associazioni prese in esame, ritagliate sulla base del genere, dell'età e della professione, erano concepite come uno spazio in cui allo sviluppo di una sociabilità degli iscritti nell'ambito del *Milieu* cattolico avrebbe dovuto accompagnarsi un loro maggiore radicamento nella fede e un loro addestrarsi all'esercizio delle virtù cristiane, assieme magari a un'opera di familiarizzazione con i contenuti della dottrina sociale della Chiesa e della *Sozialismuskritik*. Nei *Vereine* cattolici, inoltre, era prevista la partecipazione dei soci alla Messa e la loro frequenza ai Sacramenti, momenti di educazione catechistica e di predicazione, a riprova di come la difesa del gregge fosse fatta dipendere in primis dal contatto con la dimensione religiosa ed ecclesiastica. D'altra parte, una manifestazione del medesimo punto di vista si è trovata in riferimento al settore scolastico, con la grande importanza attribuita alla salvaguardia del carattere confessionale delle scuole e dell'insegnamento religioso impartitovi.

Tanto il clero parrocchiale che l'Ordinariato arrivarono a determinare una distinzione fra mezzi ordinari dell'attività pastorale e *außerordentliche Mittel*, questi ultimi fatti coincidere proprio con le diverse espressioni del *Vereinswesen* ma anche con la "buona stampa". Entrambe le tipologie, poiché entrambe veicoli di contenuti religiosi – e nel caso dei Sacramenti, della stessa grazia divina – furono chiamate in causa nella lotta contro il socialismo, ma si è visto come fosse diffusa la convinzione che i mezzi ordinari da soli non bastassero: il carattere della società moderna, la sua complessità, e non da ultimo le modalità operative adottate dai militanti socialisti, portarono ad ammettere che la *Seelsorge* non potesse prescindere dai cosiddetti mezzi straordinari. Ecco quindi che per la difesa degli operai dal reclutamento della SPD, per l'istruzione delle donne sui doveri di moglie e madre virtuosa, per la formazione della gioventù al riparo dai sodalizi socialdemocratici (e dalle loro attività ricreative) e per l'assistenza ai migranti trasferitisi dalle campagne alle città, il clero della Diocesi di Mainz scelse di ricorrere in prima istanza allo strumento associazionistico. Oltre a questo, ovviamente, non si deve dimenticare il ruolo di alternativa alle *freie Gewerkschaften* attribuito ai sindacati cristiani.

La necessità d'impegnarsi nel *Vereinshaus* e di occuparsi della difesa dei parrocchiani dal contagio socialista – il che implicava un interesse per le condizioni anche materiali degli operai – portò nel tempo a un graduale cambiamento della fisionomia del ministero sacerdotale e al diffondersi di quel modello di *sozialer Pfarrer* incarnato al massimo grado da Carl Forschner, personalità profondamente influenzata dal magistero di Ketteler e capace di muoversi a proprio agio in una pluralità di ambiti che fino a qualche decennio prima non sarebbero stati ritenuti di competenza del sacerdote cattolico. Nel complesso, il clero diocesano si dimostrò versatile, in grado di adattarsi al mutare dei tempi e consapevole dell'insorgere di

nuovi bisogni pastorali, compresi quelli derivanti dalla presenza socialista: per parte sua, l'autorità vescovile non mancò di notare e accompagnare quest'evoluzione.

In linea con quanto avveniva nel cattolicesimo tedesco d'inizio secolo, nella Diocesi di Mainz non fu tanto la questione modernista ad agitare gli animi e a essere oggetto di dibattito, quanto piuttosto il *Gewerkschaftsstreit* e la connessa diatriba sull'interconfessionalismo. Le contrapposte *Richtungen*, aventi i propri alfieri rispettivamente in Forschner e Bendix, operarono entrambe per conquistare terreno a livello locale: a prevalere, come visto, furono i sostenitori dei sindacati cristiani, convinti che questi ultimi fossero gli unici capaci di scongiurare l'adesione dei lavoratori alle *freie Gewerkschaften*. A questo punto, tenendo conto di quanto ribadito poco fa, sorge naturale un quesito: la promozione dei sindacati cristiani – ossia di unioni informate a principi religiosi comuni a cattolici e protestanti e non dipendenti dall'autorità ecclesiastica – e il loro impiego contro le organizzazioni socialdemocratiche mette in discussione la tesi della religione cattolica come prima arma contro il socialismo? Mi sento di rispondere negativamente a tale interrogativo: occorre ricordare, infatti, come già prima dell'enciclica *Singulari quadam* fosse convinzione della maggior parte dei Vescovi, e anche di Kirstein e Forschner a Mainz, che gli operai cattolici dovessero essere inquadrati al contempo negli *Arbeitervereine* a guida ecclesiastica; il ricorso ai sodalizi interconfessionali era dettato al fondo da ragioni strategiche (la volontà di creare un ampio fronte contro il socialismo) e dal riconoscimento di alcune condizioni oggettive del panorama tedesco, a cominciare dalla mescolanza più o meno accentuata di cattolici ed evangelici sul territorio: era, insomma, un'opzione pensata per rispondere a necessità concrete sulla base di uno schietto pragmatismo, ma ciò non toglie che a dispetto delle critiche di parte *Berliner* i suoi sostenitori (cattolici) fossero dell'avviso che solo l'attaccamento alla religione cattolica potesse davvero salvare gli operai dal socialismo.

La ricerca di una collaborazione con i protestanti in campo sindacale portò i leader delle *christliche Gewerkschaften* a evidenziare ciò che poteva unire le due confessioni, in particolare l'esistenza di un nemico comune – la Socialdemocrazia – e il profilarsi di una contrapposizione escatologica fra civiltà cristiana e civiltà neopagana: rimando in proposito agli interventi tenuti al *Katholikentag* magontino del 1911. Si è rilevato a suo tempo come il tema della lotta al socialismo costituisse, a cavallo fra Otto e Novecento, un importante leva per l'integrazione dei cattolici della Diocesi di Mainz (come dei cattolici tedeschi in generale) nella società guglielmina, declinandosi nel confronto polemico con l'atteggiamento degli evangelici verso la SPD e con la capacità della loro Chiesa di opporsi all'avanzata socialista. Tuttavia, in virtù dell'analisi delle vicende riguardanti il sindacalismo interconfessionale, deve constatarsi ora come il riferimento al mondo protestante assumesse a seconda degli attori e delle circostanze *due* tonalità, fra loro contrastanti ma sempre funzionali allo sforzo dei cattolici di ottenere un riconoscimento all'interno dello Stato: da un lato gli evangelici erano presi appunto come il termine di paragone utile a evidenziare l'importanza della Chiesa Cattolica e dei suoi fedeli nella difesa della società dal caos rivoluzionario; dall'altro, al

contrario, essi apparivano come gli alleati necessari in una crociata volta a contrastare l'azione dei sindacati socialdemocratici e a scongiurare la minaccia che gravava sulla civiltà cristiana e sulla sopravvivenza di Trono e Altare. Nell'ambito di un triangolo fra cattolici, socialismo e protestanti, il riferimento a questi ultimi si articolava insomma in un doppio binario, che in entrambi i casi andava nella direzione di favorire l'integrazione nazionale dei primi.

Gli aspetti di cui ho parlato finora riguardo alla Diocesi di Mainz possono essere ritenuti caratteristici – certo usando la dovuta cautela – anche del complesso della Germania cattolica, come ho cercato di evidenziare nel corso dei capitoli precedenti: parlo appunto di *complesso* e dunque di tendenze generalmente riscontrabili, visto che ogni Diocesi tedesca, presa a sé, mostrerebbe una serie più o meno ampia di elementi peculiari. Per la Diocesi magontina occorre ricordare, a tal proposito, come la situazione della scuola confessionale e degli Ordini religiosi apparisse sensibilmente peggiore rispetto alla media, in conseguenza soprattutto del vigere di provvedimenti risalenti al *Kulturkampf* e del perdurare dei loro effetti. Vi era da fare i conti, inoltre, con un quadro di mescolanza confessionale che aveva pochi eguali – molto dissimile da quello di una Sassonia protestante o di una Baviera cattolica – ma che si presta bene al confronto con la dimensione nazionale in quanto ne ripropone la proporzione fra cattolici ed evangelici. La Diocesi si rivela un campione interessante anche per ciò che attiene alla vicenda del *Gewerkschaftsstreit*, mostrando in sede locale il dualismo fra partigiani dei sindacati cristiani e fautori del confessionalismo assieme alla netta prevalenza dei primi; lo stesso può dirsi in relazione all'entità della presenza socialdemocratica, che nella zona di Offenbach risultava di assoluto rilievo. Non credo di errare, quindi, affermando che la Diocesi di Mainz può a ragione considerarsi come uno specchio dei caratteri generali della pratica dell'antisocialismo nel cattolicesimo tedesco d'inizio Novecento. Ciò che resta da fare adesso è rivolgersi alla situazione italiana, alla ricerca di eventuali analogie e differenze fra i due contesti nazionali.

PARTE TERZA

Pratica dell'antisocialismo

L'Arcidiocesi di Pisa



CAPITOLO VI

Una Chiesa, molti nemici

1. *Quotidiane difficoltà. Il punto di vista dei parroci.*

Nell'agosto del 1908 Pietro La Fontaine, Vescovo di Cassano Jonio in Calabria, giunse nell'Arcidiocesi di Pisa in qualità di visitatore apostolico incaricato dalla Santa Sede¹: ormai era da circa quattro anni che Roma promuoveva questo tipo di sopralluoghi nelle numerosissime Diocesi italiane, scorgendovi non da ultimo uno strumento utile a individuare i casi di modernismo eventualmente presenti a livello locale². Sede metropolitana, l'Arcidiocesi di Pisa coincideva con una delle 25 unità ecclesiastiche in cui era ripartita la sola Toscana³: qui La Fontaine si trattenne per tre settimane, il tempo necessario per farsi un'idea tanto degli aspetti positivi che dei problemi da segnalare alla Curia romana. Dalla sua relazione finale⁴ si viene a sapere di come sul territorio diocesano – costituito da quattro zone fra loro non contigue – vi fossero all'epoca 136 parrocchie per oltre 213 mila anime⁵: i sacerdoti impegnati nella cura pastorale erano 336, con un rapporto di uno ogni 634 abitanti, «sufficiente ai bisogni della Diocesi»⁶. Il visitatore non poté esimersi dall'accordare una propria valutazione ai costumi e alla religiosità delle popolazioni via via incontrate, così come dall'evidenziare le minacce che incombevano su di esse. In Versilia, cioè nella parte più settentrionale dell'Arcidiocesi, le località isolate offrivano ancora uno scenario consolante, ma altrove, a cominciare dai centri maggiori di Pietrasanta, Querceta e Seravezza,

¹ La Fontaine (1860-1935), in Calabria dal 1906, sarebbe divenuto Patriarca di Venezia nel 1915, rimanendo nella città lagunare per due decenni, fino alla morte. Su di lui si veda la voce di S. Tramontin in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia 1860-1980*, vol. III/1, cit., pp. 459-460.

² Lo studio fondamentale sulle visite apostoliche compiute sotto Pio X è quello già citato di G. Vian, *La riforma della Chiesa per la restaurazione cristiana della società. Le visite apostoliche delle diocesi e dei seminari d'Italia promosse durante il pontificato di Pio X (1903-1914)*.

³ È da rilevare come ad oggi manchino studi approfonditi sulle vicende dell'Arcidiocesi di Pisa in età contemporanea: una lacuna storiografica che necessiterebbe di essere colmata quanto prima. Alcune informazioni di carattere generale sono comunque reperibili in S. Sodi, *Pisa – L'età contemporanea*, in *Le Diocesi d'Italia*, vol. III, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2008, pp. 966-969.

⁴ La relazione del visitatore apostolico è conservata in ASV, Congregazione Concistoriale, *Visita Apostolica 41, Pisa*. La Visita si svolse fra il 18 agosto e il 7 settembre 1908.

⁵ Rispetto al 1885, quando la popolazione dell'Arcidiocesi era assommata a 174.307 unità, si trattava di un incremento demografico di circa il 22% (cfr. *Statistica ecclesiastica d'Italia compilata dal Sac. Bertolotti Giuseppe direttore dell'Avvisatore Ecclesiastico*, Savona, Tip. Andrea Ricci, 1885, pp. 458-461).

⁶ ASV, Congregazione Concistoriale, *Visita Apostolica 41, Pisa*.

occorreva registrare invece un «buon numero di giornali cattivi» e una popolazione «assalita dal socialismo», il quale trovava adepti soprattutto fra i lavoratori delle vicine cave marmifere⁷; fortunatamente la situazione appariva migliore a circa quaranta chilometri di distanza, nella regione di Barga, dove «il popolo [era] buono» e poco toccato dalla propaganda delle forze ostili alla Chiesa⁸. Anche le parrocchie situate più a sud davano pretesti per allarmarsi. Per quelle che insistevano sul bacino del fiume Serchio (Valdiserchio), La Fontaine era costretto a lamentare l'azione di proselitismo condotta dai protestanti, dotati di scuole e asili propri⁹, e l'invasione quotidiana del «socialismo»¹⁰; sulle alture dei cosiddetti Monti Pisani, dove si trovavano le cittadine di Buti, Calci, Bientina e Vicopisano, «il socialismo [...] lavora[va] forte»¹¹, senza contare che la zona vedeva da decenni la radicata presenza del movimento repubblicano, per nulla tenero nei confronti della Chiesa e dei suoi ministri¹². A destare preoccupazioni erano pure le località che si estendevano lungo il corso del fiume Arno per un tratto di venti chilometri, ossia quelle del cosiddetto “Piano di Pisa” – dove spiccava Cascina con i suoi stabilimenti tessili e i suoi mobilifici¹³ – e i centri di Calcinaia e Pontedera, quest'ultimo il più popoloso dell'Arcidiocesi (con circa 15 mila abitanti) dopo la città di Pisa. Agli occhi del visitatore apostolico, tutta l'area era «rovinata assai dal socialismo e dall'anarchia organizzati e attivissimi»: appariva più che mai necessaria «un'azione cattolica intensa e assennata, poiché i paesi [erano] assai vicini fra loro e vi [erano] ferrovie, tramvie ecc.»¹⁴. Abbastanza simile era la descrizione fornita per le parrocchie della Maremma Pisana, la parte più meridionale dell'Arcidiocesi, posta a confine con le Diocesi di San Miniato, Livorno e Volterra: «Socialismo e incredulità» vi risultavano piaghe molto diffuse, specie fra i lavoratori del settore estrattivo, anche se non mancavano località dal profilo religioso soddisfacente¹⁵.

⁷ *Ibidem*. Stando a La Fontaine le parrocchie della Versilia erano 20, con in tutto 39 mila anime.

⁸ *Ibidem*. Le parrocchie del Vicariato di Barga erano sette, gli abitanti 10.465. Questa zona e quella della Versilia erano state accorpate all'Arcidiocesi di Pisa nel 1789 per volontà di Papa Pio VI, dopo che in precedenza avevano fatto parte dell'Arcidiocesi di Lucca. D'altra parte, a livello amministrativo tali territori cadevano proprio sotto la giurisdizione di Lucca, a differenza di tutte le altre località diocesane, comprese nella Provincia di Pisa.

⁹ La presenza protestante nella zona era stata motivo d'apprensione anche per Roma – e nello specifico per il Sant'Uffizio – già nel gennaio del 1899: in particolare, i timori avevano riguardato il paese di Pontasserchio, «rocca del Protestantismo, [...] ribelle alla Chiesa Cattolica», proprio per l'azione quotidiana dispiegatavi dagli “eretici” (ASDPi – AAPi, *Affari colla Santa Sede*, n. 9 [Anni 1882-1899], lettera del Cardinale Lucido Maria Parocchi alla Curia pisana, in data 27 gennaio 1899).

¹⁰ ASV, Congregazione Concistoriale, *Visita Apostolica 41, Pisa*. A proposito della Valdiserchio La Fontaine registrava 19 parrocchie e 18.324 anime.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Erede dell'esperienza risorgimentale e in particolare del pensiero di Giuseppe Mazzini e di Giuseppe Garibaldi, il movimento repubblicano era organizzato in partito dalla fine del XIX secolo. Dei suoi caratteri (a cominciare dall'anticlericalismo) e della sua diffusione in area pisana dirò meglio più avanti.

¹³ Il “Piano di Pisa”, chiamato così per la morfologia del suo territorio, constava di una miriade di paesi disposti l'uno accanto all'altro: stando a La Fontaine, nel 1908 esso vedeva la presenza di 38 parrocchie e di quasi 65 mila anime.

¹⁴ ASV, Congregazione Concistoriale, *Visita Apostolica 41, Pisa*.

¹⁵ *Ibidem*. In Maremma le parrocchie erano 12, gli abitanti 16.822.

Le zone elencate fin qui¹⁶ presentavano tutte un accentuato carattere rurale: benché in alcuni centri più grandi esistessero da tempo attività di tipo industriale, era infatti dall'agricoltura (e secondariamente dall'artigianato) che la popolazione traeva in massima parte il necessario per vivere. Questo ad ogni modo non si rivelava di particolare ostacolo alla diffusione della propaganda socialista, anarchica e repubblicana, di quei movimenti politici, cioè, che le autorità di polizia riunivano comunemente sotto l'etichetta di "sovversivi" onde evidenziare la loro natura antagonista all'ordine costituito¹⁷. Se la situazione delle campagne spesso non era delle più rosee, quella dell'agglomerato urbano formato da Pisa e dai sobborghi posti nelle sue immediate vicinanze, sedi d'importanti stabilimenti industriali, era però ben peggiore. Stando al visitatore apostolico, nel 1908 vivevano nel cuore dell'Arcidiocesi circa 60 mila anime ripartite in 33 parrocchie (19 nella città vera e propria, 14 nei sobborghi¹⁸): qui «il malcostume [era] grande» ed era testimoniato ad esempio dalle centinaia di matrimoni contratti unicamente con il rito civile e dal precetto pasquale adempiuto in media solo dal 20% dei fedeli; «i partiti politici, poi, benché talora opposti di principi, conven[ivano] nell'essere avversi alla Chiesa»¹⁹: La Fontaine si soffermava a notare la forza di cui disponevano i repubblicani – «ben organizzati» – e gli anarchici, presenti in tutti i quartieri e sobborghi della città, senza dimenticare infine i socialisti. Il contesto urbano rivelava insomma le criticità più evidenti²⁰, ma nel complesso il visitatore apostolico si rendeva conto di come la minaccia "sovversiva" fosse un problema da segnalare a Roma in relazione all'intero territorio dell'Arcidiocesi: «Dei sovversivi ve n'ha un po' da per tutto dove di più, dove di meno, tranne quei paeselli di montagna di difficile accesso e quei luoghi dove gli abitanti sono in casolari sparsi»²¹. Non potevano esservi dubbi, insomma, sul fatto che il clero diocesano si trovasse alle prese con uno scenario alquanto complicato.

* * *

Le osservazioni di La Fontaine erano certamente figlie anche dei dialoghi da lui intrattenuti con i parroci delle varie località, il cui pensiero emerge in modo diretto

¹⁶ Ho ripreso la ripartizione – basata su un criterio geografico – che si trova nella relazione del visitatore apostolico, grossomodo la stessa utilizzata dalla Curia pisana per riferirsi al territorio dell'Arcidiocesi.

¹⁷ Tale etichetta è stata da tempo recepita in ambito storiografico – un esempio immediato è dato da G. Sacchetti, *Sovversivi in Toscana (1900-1919)*, Todi, Altre edizioni, 1983 – e dunque vi ricorrerò in maniera sistematica da qui in avanti per riferirmi al complesso di socialisti, anarchici e repubblicani.

¹⁸ La relazione di La Fontaine non fornisce alcuna informazione circa le minoranze religiose presenti in città e nel resto dell'Arcidiocesi: sappiamo tuttavia che tre anni più tardi il Comune di Pisa avrebbe contato 520 protestanti, 368 ebrei e 18 ortodossi, e ciò sulla base del censimento nazionale effettuato appunto nel 1911 (cfr. Ministero dell'Agricoltura, Industria e Commercio – Direzione generale della statistica e del lavoro, *Censimento della popolazione del Regno d'Italia al 10 giugno 1911*, Roma, Tip. Nazionale Berterio, 1915, pp. 6-9).

¹⁹ ASV, Congregazione Concistoriale, *Visita Apostolica 41, Pisa*.

²⁰ Non è un caso che Giuseppe Toniolo, a Pisa dal 1879, fosse arrivato a suo tempo a definire la città come «disgraziata» (G. Toniolo, *Lettere*, vol. I, cit., p. 316. Lettera a Giovanni Battista Paganuzzi in data 6 novembre 1893).

²¹ ASV, Congregazione Concistoriale, *Visita Apostolica 41, Pisa*.

dai questionari delle Visite Pastorali compiute nell’Arcidiocesi a inizio Novecento: proprio come nel caso della Diocesi di Mainz, essi si rivelano una fonte preziosissima per far luce sul punto di vista del basso clero, dunque per conoscere i motivi di preoccupazione che quotidianamente si legavano all’esplicarsi dell’attività pastorale nelle parrocchie²². Un primo elemento che si ricava è il giudizio sostanzialmente negativo che i parroci avevano della loro epoca: la critica dei «tempi che corrono»²³, assieme all’allarme per la progressiva diffusione di «idee nuove»²⁴ tra i fedeli, caratterizza infatti numerosi questionari. Al fondo, questo giudizio costituiva un portato di quella cultura intransigente che dalla metà del XIX secolo era riuscita a imporsi anche fra il clero curato della penisola²⁵, e che induceva a privilegiare la tradizione e a diffidare delle novità, dei cambiamenti, come pure ad avvertire un forte senso di disagio in una società ritenuta preda di una grave crisi valoriale, sempre più vittima del proprio distacco dai principi del cristianesimo e della propria insubordinazione ai dettami della Chiesa, prossima al collasso a meno di porre fine a tale processo apostatico: non stupisce, allora, che già nel gennaio 1900, in uno scritto che risulta essere una chiara espressione della mentalità intransigente, il parroco di Bientina avesse parlato dell’esistenza di un bivio ormai ineludibile, quello tra il «far ritorno a Dio, o vederci presto ingoiati dai vortici della rivoluzione»²⁶.

Appunto come una conseguenza, e insieme come un veicolo della *rivoluzione* cristianizzatrice, erano percepiti i movimenti “sovversivi” con i loro adepti all’opera nelle comunità. Nel rispondere ai questionari, i parroci si mostrarono in genere piuttosto scrupolosi nell’elencare quali «partiti anticlericali»²⁷ facessero propaganda in mezzo al gregge e quale fosse l’entità della loro presenza, considerata come un fattore di corruzione dei costumi e della fede del popolo. Fra gli indicatori più tipici dell’attività svolta dai «tristi emissari di Satana» – come

²² Nel decennio anteriore alla Grande Guerra furono avviate e completate due Visite Pastorali: la prima negli anni 1904-1907, la seconda fra 1909 e 1913. I documenti di entrambe si sono conservati quasi integralmente: solo in pochi casi, infatti, si deve registrare lo smarrimento del questionario inviato da ciascun parroco alla Curia pisana nelle settimane che precedevano l’arrivo dell’Arcivescovo. Una terza Visita fu aperta nel maggio 1913 essendo pensata per chiudersi già agli inizi del 1915: la guerra, tuttavia, fece sì che questa si protraesse fino al 1919. Alcuni documenti di tale Visita risalgono agli anni 1913-1914, ossia rientrano nell’epoca considerata dal presente studio. Occorre segnalare infine – ed è cosa non da poco – come per ognuna delle tre Visite fosse preparato un apposito questionario: di conseguenza la tipologia delle informazioni ricavabili non sempre è la medesima, vuoi per la parziale diversità dei campi investigati dai singoli questionari, vuoi per la differente qualità delle risposte fornite dai parroci (le risposte al questionario del 1909 tendono ad essere generalmente molto più ampie e articolate di quelle date al questionario del 1904, visto pure che il primo conteneva solo 26 quesiti a fronte dei 112 del secondo).

²³ ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, cartella n. 54 (*Visita Pastorale 1904-1907. Piano di Pisa*), fasc. 10 (*San Lorenzo a Pagnatico*). Questionario in data 1 gennaio 1907.

²⁴ ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, cartella n. 57 (*Visita Pastorale 1909-1913. Barga. Versilia. Maremma*), fasc. 6 (*Maremma*). Questionario compilato dal parroco di Pastina nel settembre 1909 (manca l’indicazione del giorno).

²⁵ Cfr. G. Miccoli, “*Vescovo e re del suo popolo*”. *La figura del prete curato tra modello tridentino e risposta controrivoluzionaria*, cit., p. 915.

²⁶ *Il Rosario mariano. Discorso del Sac. Alfredo Della Pace pievano di Bientina*, Pisa, Tip. Orsolini-Prosperti, 1900, p. 23.

²⁷ ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, cartella n. 52 (*Visita Pastorale 1904-1907. Valle del Serchio. Calci*), fasc. 4 (*S. Martino Ulmiano*). Questionario in data 4 aprile 1905.

ebbe a scrivere il parroco di Cappella, in Versilia, nel 1907²⁸ – vi era l'esistenza di circoli e sezioni del partito repubblicano o socialista, ma anche di circoli dalla generica coloritura anticlericale: per gli anarchici, invece, era molto più raro dare luogo a qualsivoglia struttura organizzativa. Polo di aggregazione per quanti professavano un comune credo politico e/o si caratterizzavano per un marcato orientamento anticlericale, il circolo assumeva a tutti gli effetti la conformazione dell'anti-parrocchia, specie nelle comunità di piccole dimensioni. Altro segno tangibile della presenza "sovversiva" era la diffusione della "cattiva stampa", stando alla terminologia impiegata universalmente dai sacerdoti: i giornali più letti erano quelli socialisti, «L'Avanti» e «L'Asino» in primis, ma anche fogli locali come la «Versilia Nova»; un buon successo riscuoteva pure «La Voce del Popolo», organo dei repubblicani pisani. I periodici libertari ebbero al contrario una vita piuttosto stentata, almeno fino al 1910, quando a Pisa cominciò a essere stampato «L'Avvenire Anarchico», in grado in poco tempo di ottenere una rilevanza nazionale. Circoli e giornali "sovversivi" erano elementi ricorrenti nei centri maggiori, e non di rado finivano per connotare anche la quotidianità di paesi di poche centinaia d'abitanti: come osservato da La Fontaine, era però nella città di Pisa, e soprattutto nei suoi sobborghi, che il clero si trovava a fronteggiare le situazioni più difficili.

Nel sobborgo di San Marco alle Cappelle, sede di una parrocchia fra le più popolate dell'Arcidiocesi con le sue novemila anime, i costumi erano «apparentemente pessimi» e la vita religiosa scadente²⁹: le operaie delle vicine fabbriche tessili e i parecchi ferrovieri che vi abitavano erano in massima parte preda della propaganda dei militanti "sovversivi". Dati analoghi si registravano nel sobborgo di San Michele degli Scalzi (oltre tremila abitanti) e in quello di Santo Stefano Extra Moenia, dove un circolo anticlericale insisteva proprio nello spazio antistante la canonica. Anche in città molte parrocchie versavano in condizioni critiche: in quella di San Martino in Kinseca – nella quale risiedeva Toniolo con la propria famiglia – esistevano nel 1907 «due club, dove si gioca e si beve e si odia il sacerdote»³⁰; addirittura drammatica la situazione di Santa Marta, parrocchia in cui vivevano molti operai e operaie del principale stabilimento tessile cittadino: «Abbandonata da tutti», terreno favorevole per la propaganda anticlericale, il parroco sottolineava nel 1906 come i costumi della popolazione fossero «affatto da pagani»³¹. In effetti era proprio in parrocchie come questa che incontravano massima diffusione i matrimoni civili e le esequie senza croce, e dove al contempo si registrava un alto numero di bambini non battezzati: tutti segni inequivocabili di una cultura alternativa promossa dai socialisti e dagli altri attori del fronte

²⁸ ASDPi – AAPi, *Carteggio e atti relativi alle parrocchie*, fasc. 44 (Cappella S. Martino). Lettera all'Arcivescovo in data 23 dicembre 1907.

²⁹ ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, cartella n. 55 (Visita Pastorale 1904-1907. Città monasteri. Chiese non parrocchiali. Sobborghi), fasc. 9 (S. Marco alle Cappelle). Questionario in data 27 settembre 1907.

³⁰ ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, cartella n. 56 (Visita Pastorale 1904-1907. Città), fasc. 14 (S. Martino in Kinseca). Questionario in data 20 gennaio 1907.

³¹ *Ibi*, fasc. 13 (S. Marta). Questionario datato 18 novembre 1906.

“sovversivo”, i quali miravano a scardinare il tradizionale dominio del rito cattolico³².

Agli occhi del clero diocesano, la città e i sobborghi con le loro industrie – e in misura minore alcuni degli altri centri più grandi – apparivano indubbiamente come i luoghi dove più manifesti erano il distacco dalla religione e la decadenza dei costumi, dove, insomma, gli effetti della modernità anticristiana si avvertivano con la massima evidenza³³. Il modello ideale individuato al polo opposto coincideva dunque, similmente a quanto visto per la Diocesi di Mainz, con quello della piccola comunità rurale isolata³⁴, che la civiltà moderna – e con essa la propaganda socialista, anarchica o repubblicana – sembrava incapace di raggiungere. Gli esempi più caratteristici in tal senso erano dati da alcune parrocchie della Versilia e della zona attorno a Barga, protette da rilievi montuosi capaci di fare da argine naturale: ad Albiano, che nel 1904 contava meno di 500 anime, i costumi erano «buoni e morigerati», nessuno ometteva il precetto pasquale e non vi era la minima traccia di presenza “sovversiva”³⁵; a Pomezzana, l’unico elemento da lamentare nel 1905 era la circolazione di «un numero dell’Asino»!³⁶ In queste comunità, di solito, le sole associazioni presenti erano quelle religioso-devozionali con a capo un sacerdote: «Nessuna associazione laica», come ebbe a riferire il parroco di Farnocchia (sempre in Versilia) nel questionario del 1909³⁷. Di grande importanza per il clero era che tali parrocchie risultassero ancora non contagiate dalla pratica dei riti civili e che tutti i loro abitanti, nessuno escluso, professassero la fede cattolica: i sacerdoti che nel questionario potevano asserire di non aver «acattolici» da contare, del resto, facevano percepire quasi una sorta d’orgoglio al riguardo³⁸. In centri con siffatte caratteristiche, l’obiettivo era di difendere la *totalità cattolica* intesa come uniformità nel credo degli abitanti e come adesione senza eccezioni a quei riti della Chiesa che scandivano i ritmi della vita collettiva. Era un’aspirazione che appunto appariva ancora valida solo in poche parrocchie isolate della campagna, mentre altrove ormai ci si accontentava d’impedire che il manto cattolico delle comunità fosse ulteriormente intaccato.

Propria a molti parroci dei centri rurali era l’idea che il male e la corruzione provenissero per lo più dall’*esterno* della parrocchia, che non avessero, cioè, un carattere endogeno: si temeva quindi il trasferimento da fuori di singoli individui o

³² Tale questione sarà affrontata in modo più ampio e sistematico *infra*, cap. VII.

³³ È noto, d’altronde, come la polemica contro l’ambiente urbano fosse di per sé un tratto tipico della mentalità del clero italiano dell’epoca, specie se di estrazione contadina: cfr. G. Battelli, *Clero secolare e società italiana tra decennio napoleonico e primo Novecento. Alcune ipotesi di rilettura*, in M. Rosa (a cura di), *Clero e società nell’Italia contemporanea*, Roma/Bari, Laterza, 1992, p. 107.

³⁴ Cfr. *supra*, pp. 152-153.

³⁵ ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, cartella n. 50 (*Visita Pastorale 1904-1907. Barga e Vicariato*), fasc. C (*Albiano*). Questionario in data 29 agosto 1904.

³⁶ ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, cartella n. 51 (*Visita Pastorale 1904-1907. Versilia: Pietrasanta, Seravezza, Stazzema*), fasc. H (*Pomezzana*). Questionario in data 12 agosto 1905. Il corsivo è mio.

³⁷ ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, cartella n. 57 (*Visita Pastorale 1909-1913. Barga. Versilia. Maremma*), fasc. 4 (*Versilia A*). Questionario in data generica “settembre 1909”.

³⁸ Fu questo il caso, ad esempio, del parroco di Fornacette (località poco distante da Cascina), come emerge da un questionario datato 20 gennaio 1907: cfr. ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, cartella n. 54 (*Visita Pastorale 1904-1907. Piano di Pisa*), fasc. 22 (*Fornacette*).

d'interesse famiglie, l'arrivo dai paesi vicini di propagandisti in cerca di proseliti, e in generale il «contatto [...] con persone estranee», non appartenenti al gregge³⁹. Grandi apprensioni scaturivano pure dal pendolarismo dettato da motivi di lavoro e dall'emigrazione temporanea verso altre aree della penisola. A esprimere timori per gli spostamenti giornalieri dei parrocchiani erano in primis i sacerdoti delle località più vicine a Pisa, giacché le fabbriche della città costituivano un potente polo d'attrazione per chi era in cerca d'impiego; essi comunque non erano i soli: nel 1909, ad esempio, il parroco di Bientina riferì di «certi giovani che [erano] andati ad apprendere l'arte del falegname a Cascina ed [avevano] portato a Bientina il primo germe cattivo»⁴⁰.

Alla stregua di possibili veicoli di diffusione del male erano considerati anche quanti rientravano in parrocchia dopo un periodo più o meno lungo di soggiorno all'estero: nel 1912 il parroco di Agnano informò la Curia di alcune famiglie ritornate dal Sudamerica, «che là si [erano] rese ferventi massoni» e che ora in paese conducevano «una subdola e triste propaganda d'odio e di intolleranza» a danno della Chiesa e del prete⁴¹. Come in generale in tutta la penisola italiana, a inizio Novecento l'emigrazione verso l'estero costituiva un fenomeno quantitativamente rilevante nell'Arcidiocesi di Pisa, assumendo spesso un carattere stagionale: Stati Uniti, Brasile, Argentina, Inghilterra e Scozia le destinazioni citate più di frequente nei questionari delle Visite, seguite da Francia e Germania. Il clero, complice le sollecitazioni dell'Arcivescovo, non mancò di porsi il problema di come soccorrere materialmente e spiritualmente quanti erano sul punto di partire, ma solo in Valdisechio si riuscì a dar luogo a qualcosa di concreto, con la creazione di quattro centri appositamente pensati per prestare aiuto e consiglio ai migranti⁴². Iniziative a carattere diocesano non si ebbero prima del 1914, e di solito, quindi, l'assistenza offerta a chi lasciava la parrocchia coincideva con le sole raccomandazioni del parroco sulla necessità di conservare la fede e la morale cristiana anche nel paese d'arrivo: «Io raccomando loro che abbiano il timor di Dio e che non si dimentichino della loro cara Madonna», confessava ad esempio il parroco di Retignano nel 1909⁴³. Qualche volta, tuttavia, il clero si trovava di

³⁹ ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, cartella n. 59 (*Visita Pastorale 1913*), fasc. T (*Vicariato di Seravezza*). Questionario compilato dal parroco di Basati in data 3 luglio 1913.

⁴⁰ ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, cartella n. 58 (*Visita Pastorale 1909-1913. Città e Piano di Pisa. Valle del Serchio*), fasc. 4. Questionario in data 1 agosto 1909.

⁴¹ ASDPi – AAPi, *Carteggio e atti relativi alle parrocchie*, fasc. 6 (*Agnano*). Lettera in data 19 giugno 1912. Agnano è una località dei Monti Pisani, a circa dieci chilometri da Pisa.

⁴² I centri avevano sede a Ripafratta, Pontasserchio, Bagni San Giuliano (oggi San Giuliano Terme) e Vecchiano: i risultati conseguiti da tale iniziativa furono però molto modesti. La risposta del cattolicesimo italiano al massiccio fenomeno migratorio dispiegatosi fra Otto e Novecento è stata investigata da G. Rosoli, *Insieme oltre le frontiere: momenti e figure dell'azione della Chiesa tra gli emigrati italiani nei secoli XIX e XX*, Caltanissetta/Roma, Salvatore Sciascia Editore, 1996. Rimando inoltre a Id., *Movimento cattolico ed emigrazione in Dizionario storico del movimento cattolico in Italia 1860-1980*, vol. I/2, Casale Monferrato, Marietti, 1981, pp. 137-142, e ai contributi sull'Opera bonomelliana citati *supra*, p. 275 (in nota).

⁴³ ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, cartella n. 57 (*Visita Pastorale 1909-1913. Barga. Versilia. Maremma*), fasc. 4 (*Versilia A*). Questionario in data 28 settembre 1909. Retignano si trova non molto distante da Stazzema. È da notare come nel settembre 1911, dando indicazioni al clero italiano sulle forme con cui assistere quanti si accingevano a emigrare, la stessa Santa Sede, attraverso il Cardinale Segretario di Stato Merry del Val, definisse un *modus operandi* fondato sulla

fronte all'impossibilità d'intervenire, e ciò nel caso in cui i migranti mostrassero un palese sentimento d'ostilità nei suoi confronti: il parroco di Calcinaia rilevò come alcuni suoi parrocchiani che ogni tanto si recavano in Francia per poi ritornare «non vole[ssero] sapere del prete per niente»⁴⁴, e che quindi nulla poteva farsi per loro. Il sentimento anticlericale, insomma, costituiva una barriera che limitava o addirittura annullava i margini d'azione del sacerdote.

* * *

In modo analogo a quanto visto per il contesto tedesco, i questionari delle Visite Pastorali dell'Arcidiocesi rivelano inequivocabilmente quel fenomeno di “femminizzazione” della religione che anche in Italia era stato caratteristico già dell'Ottocento⁴⁵: stando alle parole dei parroci, infatti, erano le donne a frequentare con maggiore assiduità le funzioni liturgiche, a fronte di un mondo maschile che in tal senso invece lasciava molto a desiderare, in città come nelle zone rurali, seppur con diverse gradazioni. Le stesse pratiche di culto erano per lo più declinate al femminile: donne adulte e ragazze costituivano di norma la quasi totalità degli iscritti ai sodalizi di preghiera, cosa tanto più vera nel caso delle Congregazioni del Rosario e di quelle dedicate a vario titolo alla Vergine, principale destinataria della devozione popolare⁴⁶. Un altro ambito in cui la “femminizzazione” della vita

semplice esortazione personale del parroco e sul contatto con i Sacramenti: «Approssimandosi il giorno della partenza, il Parroco farà ultima prova del suo zelo sacerdotale e della sua sollecitudine paterna per quei poveri operai. Li adunerà presso di sé, li conforterà nel bene, li metterà in guardia contro le particolari insidie, [...] e soprattutto, avrà pensiero di non lasciarli partire senza che siansi, in apposita funzione religiosa e con devota solennità, accostati tutti insieme alla Sacra Mensa» (*Circolare dell'Eminentissimo Sig. Cardinale di Stato sulla Emigrazione*, 8 settembre 1911, riportata in P. Maffi, *Circolare* n. 45 del 25 ottobre 1911, p. 10, in BACPM, 65.4.1.38).

⁴⁴ ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, cartella n. 58 (*Visita Pastorale 1909-1913. Città e Piano di Pisa. Valle del Serchio*), fasc. 4. Questionario senza data.

⁴⁵ In proposito può essere utile rimandare a M. De Giorgio, *Il modello cattolico*, in G. Fraisse, M. Perrot (a cura di), *Storia delle donne in Occidente. L'Ottocento*, Roma/Bari, Laterza, 1991, pp. 155-191; P. Gaiotti De Biase, *Vissuto religioso e secolarizzazione. Le donne nella “rivoluzione più lunga”*, Roma, Studium, 2006; L. Scaraffia, “*Il cristianesimo l'ha fatta libera, collocandola nella famiglia accanto all'uomo*” (dal 1850 alla “*Mulieris dignitatem*”), in L. Scaraffia, G. Zarri (a cura di), *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, Bari/Roma, Laterza, 1994, pp. 441-493.

⁴⁶ Come osservato a suo tempo da Pier Giorgio Camaiani, il culto della Vergine, specialmente sotto il titolo di Immacolata Concezione, era veicolo di un implicito messaggio anti-razionalista e quindi antitetico alla civiltà secolarizzata: Maria diveniva in questo senso il «simbolo di una mistica controrivoluzionaria» utile a riaffermare la necessità di una Chiesa alla guida del consorzio civile (*Il diavolo, Roma e la rivoluzione*, cit., p. 503; si veda inoltre il recente contributo di D. Menozzi, *Contro la modernità politica. L'Immacolata Concezione di Maria*, in «Politica e religione», 2014, pp. 149-176). Circa i caratteri generali della devozione mariana cfr. E. Fattorini, *Il culto mariano tra Ottocento e Novecento, simboli e devozione. Ipotesi e prospettive di ricerca*, Milano, Franco Angeli, 1999. I questionari dei parroci dell'Arcidiocesi di Pisa mostrano pure un certo rilievo assunto localmente dal culto del Sacro Cuore, in cui Menozzi ha ravvisato uno strumento di diffusione dell'ideologia della regalità sociale di Cristo e quindi un mezzo pensato per essere funzionale alla restaurazione della *societas christiana* (cfr. D. Menozzi, *Devozione al Sacro Cuore e instaurazione del regno sociale di Cristo: la politicizzazione del culto nella Chiesa ottocentesca*, in E. Fattorini [a cura di], *Santi, culti, simboli nell'età della secolarizzazione [1815-1915]*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1997, pp. 161-194; Id., *Sacro Cuore. Un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società*, Roma, Viella, 2001). Segnalo infine due lavori di Arnaldo Nesti in cui è possibile trovare informazioni interessanti sulla vita religiosa nell'Arcidiocesi di Pisa a cavallo fra XIX e XX secolo: *Ritualità e vita quotidiana nella società pisana*, in G. Menichetti (a cura di),

religiosa risultava percepibile in modo chiaro era quello dell'adempimento del precetto pasquale e più in generale della frequenza al Sacramento eucaristico: non è un caso che molti parroci attribuissero soprattutto al comportamento negligente degli uomini la responsabilità di una complessiva diminuzione del numero delle Comunioni. Sollecitati a indicare le ragioni alla base di questo distacco dalla vita sacramentale, alcuni sacerdoti menzionarono esplicitamente la propaganda "sovversiva", che proprio fra il sesso maschile riusciva a mietere i maggiori successi: per il parroco di Cappella, così, la colpa era da dare alla crescita dell'«anticlericalismo settario per la propaganda antireligiosa dei socialisti»⁴⁷; a Collesalveti, in Maremma, le Comunioni sarebbero diminuite per via «della propaganda socialista e antireligiosa che v[eniva] fatta»⁴⁸, mentre a Visignano – nel "Piano di Pisa" – l'origine del problema era riconosciuta nell'«aumento di società sovversive»⁴⁹. Più spesso, ad ogni modo, le cause individuate dai parroci erano di tutt'altra natura. Comune a gran parte di loro era la condanna categorica del *rispetto umano*⁵⁰, associato in modo univoco agli uomini: con tale termine ci si riferiva alla tendenza a non manifestare pubblicamente la propria fede per timore del giudizio altrui e/o a evitare la confessione auricolare, passaggio tuttavia indispensabile per essere ammessi a ricevere il Sacramento eucaristico.

Alla base di tale comportamento mi pare che non sia infondato scorgere l'influsso – anche in contesti diversi da quello urbano – della cultura borghese con la sua concezione dell'onore maschile e con l'accento posto sulla sfera del privato, che nel caso specifico portava a non riconoscere il sacerdote come un'autorità deputata a giudicare la condotta individuale. Questa cultura, profondamente connotata dall'idea di una netta divisione delle competenze fra i due sessi, può anche essere chiamata in causa per spiegare viceversa la propensione delle donne verso l'atto del confessarsi e verso la partecipazione intensa alla vita della parrocchia: per loro, infatti, il controllo esercitato dal parroco avrebbe finito per costituire un prolungamento della tradizionale *coverture* cui erano sottoposte nello spazio domestico per opera del padre, del marito o di un fratello. Oltre al *rispetto umano*, i questionari segnalano poi un'altra fondamentale fonte di diserzione dalla pratica eucaristica ravvisata dal clero: a Zambra le Comunioni diminuivano «per ragione d'indifferentismo, principalmente»⁵¹; anche nella parrocchia di Santa Apollonia, a Pisa, la colpa era data al «dilagare spaventoso della miscredenza e dell'indifferenza religiosa in ogni ceto di persone»⁵²; a Buti, d'altra parte, lo

Immagini di una Provincia, vol. II, Tirrenia, Edizioni Del Cerro, 1993, pp. 7-42; *Alle radici della Toscana contemporanea. Vita religiosa e società dalla fine dell'Ottocento al crollo della mezzadria*, Milano, Franco Angeli, 2008, pp. 377-417.

⁴⁷ ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, cartella n. 57 (*Visita Pastorale 1909-1913. Barga. Versilia. Maremma*), fasc. 5 (*Versilia B*). Questionario compilato in data 8 settembre 1909.

⁴⁸ *Ibi*, fasc. 6 (*Maremma*). Questionario senza data.

⁴⁹ ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, cartella n. 58 (*Visita Pastorale 1909-1913. Città e Piano di Pisa. Valle del Serchio*), fasc. 2. Questionario senza data.

⁵⁰ In tedesco *Menschenfurcht*.

⁵¹ ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, cartella n. 58 (*Visita Pastorale 1909-1913. Città e Piano di Pisa. Valle del Serchio*), fasc. 2. Questionario senza data. Zambra si trova poco distante da Cascina.

⁵² *Ibi*, fasc. 6 (*Città*). Questionario senza data.

scenario d'indifferentismo generalizzato portava il parroco a concludere che la vita sacramentale languiva «perché i tempi [erano] cambiati»⁵³.

Proprio la diffusa indifferenza in fatto di religione, assieme alla presenza “sovversiva”, risulta essere stata nel complesso la principale fonte d'allarme per i parroci. Si trattava di un fenomeno riconoscibile pressoché ovunque, nei grandi centri come in quelli più piccoli: a salvarsi, al solito, erano soltanto alcune parrocchie rurali, situate specialmente nella parte settentrionale del territorio diocesano. «Non vi sono grandi disordini: domina l'indifferentismo generale»: così scriveva il parroco di Calci nel 1906⁵⁴; quello di Bagni San Giuliano, nel 1909, segnalava molti cattolici «di nome, praticanti pochissimi»⁵⁵, e anche nelle immediate vicinanze, ossia a Gello, dovevano registrarsi «molti atei pratici»⁵⁶. A detta poi del parroco di Pomaia, «per principi contrari alla Religione» erano in pochi a non frequentare la chiesa, ma «per indifferentismo quasi la metà, generalmente parlando»⁵⁷. Più che in un distacco totale dalla vita della parrocchia, l'indifferentismo sembrava declinarsi in una professione di fede nominale che raramente si traduceva nella partecipazione alle varie funzioni liturgiche, anche se al contempo, magari, non ci si vergognava d'apparire «attaccat[i] quasi superstiziosamente a particolari pratiche di culto esterno»⁵⁸: restava tuttavia il ricorso al rito cattolico per sanzionare i momenti di passaggio dell'esistenza umana, dalla nascita fino alla morte⁵⁹. Alcuni sacerdoti più sensibili al problema provvidero nel questionario a fornire la loro personale interpretazione sull'origine del fenomeno: il parroco di San Giorgio a Bibbiano, ad esempio, correlò il diffondersi dell'indifferentismo in quella comunità agricola al sorgere di moderne strutture ricreative:

[Gli uomini] fino a un certo tempo (quando non si parlava di *club*) venivano alla S.[anta] Messa la domenica, prendevano Pasqua ecc., ma erano indotti da questa idea: “Faccio così perché i miei vecchi mi insegnarono così; son cose (i Sacramenti) che ci si son trovate, bisogna osservarle”. [...] Vennero i club, piano piano se ne fecero assidui frequentatori, sperando di trovarci un onesto passatempo, e poi finirono col lasciare alla libertà dei figliuoli piccoli e delle donne l'andare alla Chiesa, ai Sacramenti, riservandosi per sé la libertà di farne a meno. [...] Queste, a mio avviso, sono le cause della indifferenza religiosa che qua regna⁶⁰.

⁵³ *Ibi*, fasc. 4. Questionario senza data.

⁵⁴ ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, cartella n. 52 (*Visita Pastorale 1904-1907. Valle del Serchio. Calci*), fasc. 25 (*Calci*). Questionario in data 4 dicembre 1906.

⁵⁵ ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, cartella n. 58 (*Visita Pastorale 1909-1913. Città e Piano di Pisa. Valle del Serchio*), fasc. 7 (*Sobborghi*). Questionario datato 10 settembre 1909. La parrocchia di Bagni San Giuliano, a circa sei chilometri da Pisa, era compresa appunto fra quelle dei sobborghi.

⁵⁶ *Ibidem*. Questionario senza data.

⁵⁷ ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, cartella n. 53 (*Visita Pastorale 1904-1907. Pontedera e Maremma*), fasc. D (*Pomaia*). Questionario del 7 aprile 1906.

⁵⁸ ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, cartella n. 58 (*Visita Pastorale 1909-1913. Città e Piano di Pisa. Valle del Serchio*), fasc. 3. Relazione del canonico convissatore in data 2 maggio 1912, redatta a proposito della parrocchia di San Alessandro di Vecchiano, in Valdiserchio.

⁵⁹ Sulla categoria degli “indifferenti” può essere interessante vedere quanto scritto da Gaetano Salvemini nelle sue *Lezioni di Harvard*: cfr. G. Salvemini, *Scritti sul fascismo*, vol. I, in *Opere*, vol. VI, Milano, Feltrinelli, 1961, pp. 419-420.

⁶⁰ ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, cartella n. 58 (*Visita Pastorale 1909-1913. Città e Piano di Pisa. Valle del Serchio*), fasc. 2. Questionario in data 20 novembre 1912, corsivo così nel testo. San Giorgio a Bibbiano si trova nel “Piano di Pisa”, a poca distanza da Cascina.

Il documento citato rivela un tratto fondamentale della situazione religiosa nell’Arcidiocesi di Pisa, riscontrabile grossomodo dappertutto: le pratiche di culto vissute spesso come un’abitudine, come un elemento della routine di una comunità che in massima parte o addirittura nella propria totalità professava la stessa fede. Ciò rischiava di amplificare l’effetto di certe innovazioni culturali – come appunto la diffusione di circoli ricreativi nelle campagne –, che modificando la quotidianità dei singoli con l’offrire nuove occasioni di socialità potevano condurre non da ultimo a un consistente abbandono dello spazio della chiesa, almeno nel caso degli uomini: per le donne, infatti, la principale (se non l’unica) occasione per sviluppare una cerchia di relazioni esterna alla famiglia era data in ogni caso dalla parrocchia. Di qui l’origine dell’indifferentismo stigmatizzato dal clero, che invece, volendo accennare un breve confronto, sembra non aver caratterizzato le parrocchie della Diocesi di Mainz. Per spiegare questa diversità credo che debba chiamarsi in causa soprattutto il biconfessionalismo del contesto tedesco: qui, infatti, la presenza protestante faceva sì che la professione della fede cattolica fosse vissuta non solo come un affare di coscienza, ma anche come un elemento capace di determinare in modo sostanziale l’identità del singolo e la sua appartenenza a una precisa comunità, tanto nel luogo particolare in cui si trovava a vivere che più in generale all’interno della nazione. Nel monofessionale contesto italiano, al contrario, l’adesione alle pratiche del culto cattolico aveva meno possibilità di venire percepita come una scelta identitaria, correndo quindi un maggior rischio di essere ridotta a un semplice retaggio della tradizione, proprio come affermato dal parroco di San Giorgio.

Tenendo conto di quanto appena detto, riterrei allora un’esagerazione voler attribuire alla propaganda dei movimenti “sovversivi” un ruolo preponderante o addirittura esclusivo nella genesi di fenomeni di distacco dalla vita della parrocchia e dalla professione religiosa, perlomeno nel caso di quanti non arrivavano a militare all’interno di tali forze politiche⁶¹. Percorrendo le comunità della Maremma Pisana nella primavera del 1906, uno dei canonici che accompagnavano l’Arcivescovo in Visita si curò di annotare la «grande ignoranza in fatto di religione tanto nella gioventù quanto negli adulti; [...] [la] quasi assoluta mancanza di frequenza ai SS. Sacramenti, l’indifferenza e l’apatia per le cose di Chiesa. [...] A tutto questo si p[oteva] *aggiungere* la propaganda di idee socialiste e sovversive»⁶², che dunque non era posta direttamente alla base di quella sconcertante situazione. I questionari dei parroci, d’altronde, rivelano come funzioni liturgiche e Sacramenti potessero essere disertati anche quando nelle parrocchie non esisteva alcuna associazione anticlericale e nessun giornale

⁶¹ Di diverso avviso è Danilo Veneruso, secondo cui appunto «la conseguenza più immediata e appariscente della predicazione socialista era proprio l’apostasia cristiana delle masse» (*Cattolici e socialisti in Italia tra il raggiungimento dell’Unità e l’avvento del fascismo [1870-1924]*, cit., p. 77): una lettura certo non del tutto infondata, ma che evita di fare i conti con la complessità degli elementi in gioco, riducendosi quindi a un’univoca estremizzazione degli effetti della propaganda socialista.

⁶² ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, cartella n. 53 (*Visita Pastorale 1904-1907. Pontedera e Maremma*), fasc. 1 (*Maremma Pisana*). Relazione in data generica “aprile-maggio 1906”. Il corsivo è mio.

“cattivo” circolava tra le mani dei fedeli. In buona sostanza si ha l'impressione che la propaganda dei socialisti e degli altri militanti “sovversivi” abbia potuto contribuire tendenzialmente ad *aggravare* le condizioni di un quadro religioso di per sé già deficitario, senza tuttavia determinarlo all'origine: l'indifferentismo stigmatizzato dai parroci poteva certo scaturire in qualche misura dall'attività dispiegata dai vari soggetti politici, ma soprattutto doveva rappresentare la base su cui tale attività s'innestava. Un discorso parzialmente diverso merita la città di Pisa, dove la circolazione delle idee (in primis del positivismo) legata al suo ambiente universitario giocò fin dalla metà dell'Ottocento un ruolo importante nel promuovere il processo di scristianizzazione e nel favorire lo sviluppo di movimenti avversi alla Chiesa. Arrivati a questo punto, dunque, si ha l'immagine di un clero diocesano stretto fra il diffuso indifferentismo religioso delle popolazioni affidategli e la dichiarata ostilità dei “sovversivi”, presenti pressoché ovunque anche se in modo non uniforme. Erano queste, al fondo, le principali difficoltà con cui il ministero pastorale era messo alla prova ogni giorno.

* * *

Come contavano i parroci di contrastare l'azione di socialisti, anarchici e repubblicani? Da qualche parte intanto, e soprattutto nelle campagne, essi potevano trovare un aiuto nel notabilato, ossia nelle personalità più influenti che abitavano nel territorio della parrocchia e che in genere arrivavano a ricoprire le principali cariche pubbliche tra le fila dei liberali moderati. Tale rapporto era segno del perdurare di una tradizionale rete di relazioni locali fra autorità civile e autorità religiosa che neppure le vicende risorgimentali e la “questione romana” erano riuscite a infrangere – almeno nei centri di minori dimensioni – e che si fondava sulla reciproca convenienza, tanto più avvertita di fronte al crescere della minaccia socialista⁶³: il parroco s'impegnava a inculcare al proprio gregge il dovere di rispettare l'ordine costituito e di obbedire all'autorità, e in cambio si guadagnava l'orecchio benevolo di quest'ultima, che qualche volta poteva mostrarsi ben felice di accondiscendere alle sue richieste. Nell'aprile del 1911, ad esempio, il parroco di Bientina ricorse all'appoggio del potere civile per impedire una manifestazione socialista: «L'autorità ha ascoltato e fatto quanto io ho suggerito – riferì poi egli all'Arcivescovo – sicché [...] è stato proibito il comizio e il corteo. [...] L'autorità è tutta con noi»⁶⁴. All'epoca di Pio X, artefice della prima deroga al *non expedit*, questa comune avversione al socialismo trovava ormai sbocco anche nella sfera della politica nazionale, attraverso quelle alleanze clerico-moderate⁶⁵ che già da

⁶³ Si veda al riguardo P.G. Camaiani, *Motivi e riflessi religiosi della questione romana*, cit., p. 104.

⁶⁴ ASDPi – AAPi, *Carteggio e atti relativi alle parrocchie*, fasc. 39 (Bientina). Lettera in data 29 aprile 1911.

⁶⁵ Sul clerico-moderatismo si può vedere P. Bellu, *I cattolici alle urne. Chiesa e partecipazione politica in Italia dall'Unità al Patto Gentiloni*, Cagliari, Edizioni Della Torre, 1977; C. Brezzi, *Alcune considerazioni sulle origini del clerico-moderatismo*, in E. Passerin d'Entrèves, K. Repgen (a cura di), *Il cattolicesimo politico e sociale in Italia e Germania dal 1870 al 1914*, cit., pp. 233-244; C. Giovannini, *Contributi alla storia del clerico-moderatismo*, in «Quaderni storici», 9, 1974, pp. 596-611; F. Malgeri, *Dall'intransigentismo al cattolicesimo democratico: la presenza dei*

tempo caratterizzavano lo svolgersi delle elezioni amministrative⁶⁶: parroci e laicato avevano interesse a influire soprattutto sulle decisioni del governo locale (cominciando da quelle riguardanti la presenza del catechismo nelle scuole pubbliche⁶⁷) e ovviamente a scongiurare l'eventualità di una conquista del potere da parte di repubblicani e socialisti.

Da solo, comunque, l'aiuto del notabilato non poteva bastare, e d'altronde non sempre era garantito: a conti fatti, anzi, esso presentava un carattere di eccezionalità, con il clero che in via ordinaria doveva ricorrere ad altri mezzi per difendere il proprio gregge dalle mire dei militanti "sovversivi". Come nel caso della Diocesi di Mainz, sono i questionari delle Visite – e nello specifico di quella tenuta fra il 1904 e il 1907 – a far luce in tale direzione, rivelando i canali cui il clero accordava la propria preferenza per migliorare la situazione religiosa delle comunità, dunque anche per contrastarvi la diffusione della propaganda "sovversiva": uno dei quesiti, infatti, domandava ai parroci quali fossero i bisogni riscontrati in loco, quali i provvedimenti considerati più utili per rimediare ai problemi esistenti⁶⁸. Mi limito a riportare un campione rappresentativo delle risposte inviate alla Curia pisana: il parroco di Orzignano, località della Valdisechio dove si trovavano «persone appartenenti a partiti anticlericali», auspicava per la propria parrocchia «Sacre Missioni e diffusione di buoni giornali e libri»⁶⁹; secondo quello di San Frediano a Vecchiano, invece, erano necessari «corsi di predicazione e scuole dirette da suore»⁷⁰. In Versilia, e precisamente a Seravezza, le speranze di contrastare la crescita del socialismo erano riposte per lo più nella creazione di una «scuola cattolica maschile»⁷¹, mentre a Pastina, in Maremma, ci si sarebbe accontentati di «un buon predicatore e danaro»⁷². A Pontedera, dove esistevano associazioni di ogni colore politico, il parroco credeva opportuno «chiamare una famiglia religiosa maschile per l'istruzione della gioventù»⁷³, proprio come a San Giovanni alla Vena, roccaforte repubblicana in cui appariva indispensabile «una casa religiosa di suore per l'insegnamento»⁷⁴. Poco distante, ossia a Vicopisano, la massima importanza era assegnata al «guadagnare [...] la gioventù colla istituzione di un Gruppo Democratico Cristiano e colla

cattolici italiani nelle trasformazioni politiche e sociali del paese (1904-1922), in «Bollettino dell'archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia», 2, 1995, pp. 97-115; F. Traniello, *I clerico-moderati*, in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia 1860-1980*, vol. I/1, cit., pp. 29-34.

⁶⁶ Cfr. M. Belardinelli, *Movimento cattolico e questione comunale dopo l'Unità*, Roma, Edizioni Studium, 1979.

⁶⁷ Cfr. *infra*, cap. IX.

⁶⁸ Si trattava nello specifico del quesito n. 112 (l'ultimo) del questionario del 1904.

⁶⁹ ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, cartella n. 52 (*Visita Pastorale 1904-1907. Valle del Serchio. Calci*), fasc. 7 (*Orzignano*). Questionario in data 3 luglio 1906.

⁷⁰ *Ibi*, fasc. 9 (*S. Frediano a Vecchiano*). Questionario datato 2 giugno 1907. Anche questa località si trova in Valdisechio.

⁷¹ ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, cartella n. 51 (*Visita Pastorale 1904-1907. Versilia: Pietrasanta, Seravezza, Stazzema*), fasc. O (*Prepositura Seravezza*). Questionario in data 23 settembre 1904.

⁷² ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, cartella n. 53 (*Visita Pastorale 1904-1907. Pontedera e Maremma*), fasc. E (*Pastina*). Questionario datato 1 marzo 1905.

⁷³ *Ibi*, fasc. S (*Pontedera*). Questionario in data 1 settembre 1904.

⁷⁴ *Ibi*, fasc. Z (*S. Giovanni alla Vena*). Questionario senza data (ma 1906).

sollecita apertura del [...] ricreatorio festivo»⁷⁵; «istituzioni cattoliche» erano la priorità anche per il parroco di San Prospero, nei pressi di Cascina, ma queste si rivelavano «ineffettuabili per mancanza di mezzi»⁷⁶. La nascita di «istituti d'educazione» e di un «asilo infantile» rappresentava il desiderio principale del parroco di San Lorenzo a Pagnatico⁷⁷ e di quello di Riglione, località del “Piano di Pisa” in cui gli anticlericali erano presenti in buon numero. Nel sobborgo di Gello, sede di «socialisti, repubblicani e forse alcuni anarchici», si sperava di dar luogo a «un corso di missioni», ma al solito mancavano quasi del tutto le necessarie risorse economiche⁷⁸. Nella vicina Bagni San Giuliano, minacciata dal socialismo, il parroco sottolineava invece l'importanza di «predicazioni per far rivivere nel popolo lo spirito religioso»⁷⁹. L'estesa parrocchia di San Marco alle Cappelle, sobborgo alle porte di Pisa, vedeva una delle più alte concentrazioni di “sovversivi”: il parroco locale si augurava in primis un «maggior sviluppo dell'Oratorio salesiano» ivi esistente⁸⁰; anche quello di Santa Marta, in città, desiderava «un oratorio festivo per i ragazzi» (assieme a «una scuola serale per gli adulti») onde salvare una parrocchia preda dell'anticlericalismo⁸¹. Infine, merita di essere riportata una voce risalente al 1914, quella del parroco di San Frediano a Settimo, che «per impedire la propaganda del male» si diceva intenzionato ad «aprir[e] un asilo con cinque suore»⁸².

Nel complesso, ciò che emerge dalle indicazioni del clero è una chiara predilezione per alcuni degli strumenti tradizionali del ministero sacerdotale – gli *ordentliche Mittel* visti per il caso tedesco: predicazioni, Missioni, e soprattutto istruzione religiosa – unita al riconoscimento dell'utilità degli Ordini maschili e femminili: i riferimenti all'associazionismo cattolico e alla “buona stampa” non mancano, e tuttavia non costituiscono la regola. Dovunque, poi, i primi destinatari delle preoccupazioni dei parroci erano i giovani, di cui si riteneva fondamentale curare la conoscenza del Catechismo. Per spiegare il perché delle preferenze espresse dal clero deve certo tenersi conto dell'influsso esercitato dal magistero di Pio X con la sua priorità accordata all'azione di tipo puramente religioso, e tuttavia mi pare che siano da addurre anche altre ragioni, a cominciare dalla scarsa diffusione fra i parroci (specie tra i più anziani) di una cultura associazionistica che esulasse dai tradizionali ritrovi religioso-devozionali: un fatto da imputare fra l'altro al relativo ritardo col quale nuove tipologie di associazioni cattoliche avevano preso a sorgere nell'Arcidiocesi di Pisa al pari che in gran parte del resto

⁷⁵ *Ibi*, fasc. O (Vicopisano). Questionario datato 24 novembre 1906.

⁷⁶ ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, cartella n. 54 (*Visita Pastorale 1904-1907. Piano di Pisa*), fasc. 4 (S. Prospero). Questionario in data 1 agosto 1906.

⁷⁷ *Ibi*, fasc. 10 (S. Lorenzo a Pagnatico). Questionario in data 1 gennaio 1907.

⁷⁸ ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, cartella n. 55 (*Visita Pastorale 1904-1907. Città monasteri. Chiese non parrocchiali. Sobborghi*), fasc. 5 (Gello). Questionario del 13 ottobre 1907.

⁷⁹ *Ibi*, fasc. 1 (Bagni S. Giuliano). Questionario senza data (ma 1907).

⁸⁰ *Ibi*, fasc. 9 (S. Marco alle Cappelle). Questionario del 27 settembre 1907.

⁸¹ ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, cartella n. 56 (*Visita Pastorale 1904-1907. Città*), fasc. 13 (S. Marta). Questionario in data 18 novembre 1906.

⁸² ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, cartella n. 59 (*Visita Pastorale 1913*), fasc. P (*Piviere di S. Casciano*). Questionario datato 1 settembre 1914. La località di San Frediano a Settimo si trova nelle vicinanze di Cascina.

d'Italia, cui vanno sommati i momenti di crisi conosciuti dal movimento cattolico della penisola negli anni fra i due secoli, in grado di condizionare lo sviluppo dei sodalizi locali. Su questa decisiva questione mi soffermerò ampiamente in seguito⁸³. Un ulteriore elemento da considerare, riscontrabile con evidenza in diversi questionari, è la cronica penuria di risorse con cui i parroci dovevano fare i conti, che certo limitava i loro margini d'iniziativa. All'inizio del XX secolo, del resto, la situazione economica del clero italiano non era delle migliori: di norma i parroci avrebbero dovuto sostentarsi con i ricavi del beneficio parrocchiale loro accordato, ricevendo un contributo dallo Stato (*congrua*) solo quando questi si fossero rivelati insufficienti per vivere. Come osservato da Achille Erba, però, i parroci costretti a richiedere la congrua nel 1910 erano il 68% del totale, con tale assegno fissato sulla soglia delle 900 lire annue, pari a circa 3.700 euro odierni⁸⁴. Solo i titolari di parrocchia, peraltro, potevano usufruire della combinazione di beneficio e congrua: tutti gli altri sacerdoti si trovavano invece a non disporre di alcuna forma di reddito proprio⁸⁵. È chiaro che l'azione dispiegata contro i movimenti "sovversivi" dovesse risentire di questa difficoltà a monte, che in misura perlomeno minima, forse, può contribuire a spiegare la netta predilezione dei parroci per gli strumenti più tipici dell'attività pastorale.

Fermo assertore dell'importanza di questi ultimi era l'allora Arcivescovo di Pisa Pietro Maffi: «Insisto – come ebbe a scrivere al parroco di Santa Cecilia nel 1912 – perché coi catechismi, colle predicazioni [...] e poi coi sacramenti sia mantenuto e cresciuto alle anime il nutrimento del quale la nequizia dei tempi rende più sentito e forte il bisogno»⁸⁶. L'influsso della religione cattolica era riconosciuto come l'unico elemento in grado di garantire la salute spirituale del gregge, e d'impedire quindi che i lupi vi facessero strage.

2. *L'occhio del Cardinale Pietro Maffi*

«Erano le undici del 28 giugno 1903 e chiudendo l'indimenticabile udienza [...], il S.[anto] Padre Leone XIII, guardando a me, usciva in queste testuali parole: "A questo penserà Monsignor Maffi". S'era detto del dominio dei partiti popolari o meglio sovversivi in Pisa [...]: il Papa aveva dimostrato il suo rammarico e profondo dolore, e a me dava così un programma e precisava un compito e un dovere»⁸⁷. In questo modo, rivolgendosi al clero della città nella primavera del 1909, Pietro Maffi ricordava il giorno della propria nomina ad Arcivescovo di Pisa,

⁸³ Cfr. *infra*, cap. VIII.

⁸⁴ Cfr. A. Erba, *Preti del sacramento e preti del movimento*, cit., p. 18 sgg.

⁸⁵ Cfr. M. Guasco, *Storia del clero in Italia dall'Ottocento a oggi*, Roma/Bari, Laterza, 1997, p. 139.

⁸⁶ ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, cartella n. 58 (*Visita Pastorale 1909-1913. Città e Piano di Pisa. Valle del Serchio*), fasc. 6. Relazione del 3 dicembre 1912. Santa Cecilia è ancora oggi una delle numerose parrocchie della città di Pisa.

⁸⁷ ASV, Congregazione Concistoriale, *Visita Apostolica 41, Pisa*. Allegato dal titolo "Tre discorsi del Card. Arcivescovo al Clero nelle Conferenze dei Casi. Aprile-Maggio-Giugno 1909", terzo discorso (19 giugno 1909).

giorno nel quale Papa Pecci, fra l'altro, gli aveva esplicitamente affidato una missione particolare: opporsi all'azione di socialisti, anarchici e repubblicani nella sua nuova Diocesi.

Maffi⁸⁸ nacque nel 1858 a Corteolona, nei dintorni di Pavia: entrato nel Seminario pavese all'età di quindici anni per compiere gli studi filosofico-teologici, nel 1881 fu consacrato sacerdote dal Vescovo Agostino Riboldi⁸⁹, che in seguito, apprezzandone le qualità, lo avrebbe nominato dapprima prorettore e poi rettore del Seminario medesimo⁹⁰. Quando nell'aprile del 1901 Riboldi fu creato Cardinale e trasferito a Ravenna, in Romagna, Maffi lo seguì in qualità di Vicario Generale: passò appena un anno e il giovane sacerdote, venuto a mancare il neo-porporato, si ritrovò a svolgere la funzione di amministratore apostolico dell'Arcidiocesi ravennate e a essere consacrato a sua volta Vescovo nel giugno 1902. Non molto tempo più tardi, come visto, Leone XIII gli avrebbe assegnato la sede pisana, ormai vacante da circa tre mesi: il suo ingresso ufficiale nell'Arcidiocesi risale al gennaio del 1904.

Dotato di una personalità interessante sotto molti punti di vista, Maffi fu certo una delle figure più importanti dell'episcopato italiano d'inizio Novecento: prova di ciò sono la sua nomina a Cardinale quando ancora non aveva compiuto cinquant'anni (aprile 1907) e l'esito da lui conseguito al conclave del 1914, dove alla prima votazione risultò *ex aequo* con il Cardinale Giacomo Della Chiesa, poi Papa Benedetto XV⁹¹. Più in generale, Maffi si rese protagonista di alcune delle principali iniziative che animarono il cattolicesimo italiano della sua epoca, come cercherò di rilevare puntualmente nel seguito della trattazione. Ad accrescere il prestigio del prelado era inoltre la sua fama di uomo di scienza, versato soprattutto nella fisica e nell'astronomia, discipline a lungo coltivate fin dagli anni pavesi: non è un caso che nel 1905 egli fosse chiamato a guidare la Specola Vaticana – l'osservatorio astronomico della Santa Sede – e che fra il 1900 e il 1912 dirigesse

⁸⁸ La letteratura disponibile sulla figura di Pietro Maffi è costituita fondamentalmente dai seguenti titoli: *Il cardinale Pietro Maffi arcivescovo di Pisa. Primi contributi di ricerca*, Pisa, Pacini, 1983; M. Andreatta, *Alle origini del movimento cattolico pisano: il card. Pietro Maffi e il prof. Giuseppe Toniolo*, Pisa, Giardini, 1991; G. Cavagnini, *Patriota, vescovo, scienziato: il cardinal Maffi ricordato, 1931-2008*, in «Italia contemporanea», 3, 2011, pp. 439-456; Id., *Per una più grande Italia: il cardinale Pietro Maffi e la prima guerra mondiale*, Pisa, Pacini, 2015; W. Dolfi, *Vescovi e Arcivescovi di Pisa. I loro stemmi e il Palazzo*, vol. I, Pisa, Opera della Primarziale, 2000, pp. 467-498; I. Felici, *Il cardinale Maffi*, Roma/Milano, Augustea, 1931; F. Ingrassiotta, *Il cardinale Pietro Maffi e la sua attività pastorale a Pisa (1904-1931)*, Pisa, Offset Grafica, 1984; L. Righi, *Maffi Pietro*, in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia 1860-1980*, vol. II, cit., pp. 319-321; F. Rodolfi, *Monsignor Pietro Maffi Arcivescovo di Pisa – Cenni biografici*, Pisa, Libreria Salesiana Editrice, 1903; G. Rossetti et al., *Pietro Maffi Arcivescovo di Pisa (1903-1931). Un tempo difficile, un grande pastore, una eredità culturale significativa*, Pisa, Pisa University Press, 2012; A. Spicciati, *Uomini di Chiesa. Vescovi e preti nella cultura e nella società toscana tra XIX e XX secolo*, Pisa, ETS, 2003, pp. 15-74; P. Stefanini, *Il cardinale Maffi*, Pisa, Giardini, 1958; N. Zucchelli, *Cronotassi dei vescovi e arcivescovi di Pisa*, Pisa, Tip. Orsolini-Prosperi, 1907, pp. 280-300.

⁸⁹ Riboldi (1839-1902) fu Vescovo di Pavia dal 1877 al 1901: su di lui si veda la voce di A. Robbiati in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia 1860-1980*, vol. III/2, cit., pp. 713-714.

⁹⁰ Cfr. I. Felici, *Il cardinale Maffi*, cit., p. 14.

⁹¹ Cfr. A. Scottà, *Papa Benedetto XV. La Chiesa, la Grande Guerra, la pace (1914-1922)*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2009, p. 19.

la «Rivista di fisica, matematica e scienze naturali», organo della terza sezione della *Società cattolica italiana per gli studi scientifici* fondata da Toniolo nel 1899⁹². Si capisce allora perché i contatti tra il professore e Maffi siano databili a prima dell'arrivo di quest'ultimo a Pisa. Addirittura risulta che Toniolo abbia invitato il futuro Arcivescovo a partecipare al primo congresso dell'*Unione cattolica per gli studi sociali*, nel 1892: i prodromi di una collaborazione destinata a dare i maggiori frutti nei primi anni del Novecento, quando Maffi avrebbe trovato nell'anziano professore la spalla più fidata non solo per organizzare l'azione cattolica nella sua nuova Diocesi, ma anche per estendere la propria capacità d'influenza su alcune questioni di portata nazionale.

Memore del mandato ricevuto da Leone XIII, l'Arcivescovo considerò la lotta contro il socialismo e le altre forze “sovversive” come un tratto imprescindibile del proprio ministero episcopale, in quanto chiave per proteggere la salute delle anime affidategli⁹³. Già nell'omelia letta in occasione dell'ingresso a Pisa, Maffi rassicurò i fedeli circa il suo essere «per voi nel resistere al nemico, per voi nel combattere, per voi anche nel morire, sicché se un dì [...] nell'ovile urlerà e farà strage il lupo, almeno vedranno gli agnelli che sulla soglia primo cadavere sarà caduto il pastore»⁹⁴. Era il punto d'avvio di un'abbondante retorica sui *nemici* che Maffi avrebbe continuato a sviluppare in seguito, nel quale spicca la ripresa dell'immagine del lupo in mezzo al gregge, tradizionalmente associata dalla gerarchia ecclesiastica all'azione dei militanti socialisti. Un anno più tardi, quindi, nella Pastorale redatta per la Quaresima del 1905, l'Arcivescovo avrebbe descritto l'«invasione del male e la guerra molteplice e incessante che si fa[ceva] al Salvatore»⁹⁵, esortando i cattolici ad accorrere in difesa della Chiesa: ampio era il ricorso a un lessico di tipo militare, che culminava nella contrapposizione fra «l'esercito di Cristo» e «quello del demonio»⁹⁶. Il socialismo e gli altri attori del fronte “sovversivo” non erano menzionati esplicitamente – un dato comune a tutti i documenti pubblici dell'Ordinario –, ma non possono esservi dubbi sul fatto che Maffi li concepisse come i principali antagonisti nella guerra da lui affrescata, la quale in definitiva coincideva con lo scontro in atto fra la civiltà cristiana e la *rivoluzione* scristianizzatrice di cui essi apparivano gli alfieri. Secondo questa prospettiva, le parrocchie dell'Arcidiocesi si configuravano in pratica come gli

⁹² Cfr. A. Spicciari, *Uomini di Chiesa*, cit., p. 34 sgg. Alcune produzioni scientifiche di Maffi – risalenti agli anni pavesi – sono consultabili in P. Maffi, *Scritti vari*, Siena, Tip. S. Bernardino, 1904.

⁹³ Riguardo alla contrapposizione al fronte “sovversivo”, Maffi non ebbe modo di concertare linee d'azione comune con gli altri Ordinari della Conferenza episcopale toscana (istituita nel 1890 e da lui presieduta fra 1904 e 1914), giacché quest'ultima non rivolse mai particolare attenzione all'argomento: gli incontri annuali dei Vescovi, tenuti sempre nel Seminario pisano, s'incentrarono per lo più sulla discussione dei provvedimenti via via emanati dalla Santa Sede, quasi che fosse quest'ultima a dettare di fatto l'agenda. Si veda in proposito il fondamentale studio di A. Marani, *Una nuova istituzione ecclesiastica contro la secolarizzazione. Le conferenze episcopali regionali (1889-1914)*, Roma, Herder, 2009, pp. 241-353.

⁹⁴ 10 gennaio 1904 – Omelia letta da sua Eccellenza Mons. Arcivescovo Pietro Maffi nel suo primo ingresso alla Primaziale di Pisa, Pisa, Tip. Orsolini-Prosperi, 1904, p. 12.

⁹⁵ P. Maffi, *Difendete Gesù. Lettera Pastorale per la Quaresima del 1905*, Pisa, Tip. Orsolini-Prosperi, 1905, p. 1.

⁹⁶ *Ibi*, p. 4.

avamposti difensivi dove il clero avrebbe dovuto guidare la resistenza⁹⁷. Anche la Pastorale del 1908 andava ad accennare alla «guerra, di giorno in giorno maggiormente insidiosa e violenta, che si fa[ceva] alla Religione»⁹⁸, guerra i cui artefici avrebbero assunto una fisionomia più nitida nella *relatio ad limina* del 1911: in essa, infatti, si legge che «in civitate et aliis extra majoribus oppidis dioecesis *socialismus* radicem fixit et propagatur, et *aliae sectae politicae*, forsitan in omnibus diversae et adversae, unanimes contra catholicam vitam et fidem»⁹⁹.

Quest'affermazione contenuta nella *relatio* destinata a Roma si fondava su una solida conoscenza delle parrocchie da parte dell'Arcivescovo, il quale ormai non era lontano dal portare a termine la sua seconda Visita Pastorale: proprio le relazioni di quest'ultima costituiscono delle fonti di grande interesse poiché redatte dallo stesso Maffi, attento osservatore delle criticità presenti a livello locale, pronto ad annotare anche i caratteri assunti dalla presenza "sovversiva" nelle singole comunità. Da tali documenti emergono nuove testimonianze sulla percezione che l'Arcivescovo aveva del proprio tempo, trasfigurato in un'epoca in cui i cattolici erano chiamati loro malgrado a combattere una guerra difensiva: la parrocchia di Cerreta appariva infatti «*minacciata* dall'incendente socialismo»¹⁰⁰, il popolo di Fornacette «*assediato* da più parti dai cattivi»¹⁰¹, quello di Riglione vittima delle «*invasioni* di propagandisti dell'errore»¹⁰², e l'elenco potrebbe continuare a lungo. A preoccupare Maffi non erano tuttavia i soli partiti "sovversivi", ma anche il dilagare di quell'indifferentismo religioso universalmente stigmatizzato dai parroci: a Uliveto, nei Monti Pisani, il problema principale era rappresentato appunto dal «socialismo, o meglio [dal]la indifferenza e [dal]l'incredulità bassa» che vi abbondavano¹⁰³; nella vicina Castelmaggiore la popolazione non si mostrava apertamente ostile, bensì «fredda e indifferente» nella maggioranza¹⁰⁴; in città, poi, le cose andavano pure peggio¹⁰⁵. Proprio come il clero, l'Arcivescovo idealizzava il modello della piccola comunità agricola non contaminata dal moderno, i cui ritmi secolari non erano stati ancora alterati dalla presenza delle fabbriche e dall'azione dei militanti politici. Tale era il caso della parrocchia di San Salvatore del Colle,

⁹⁷ Per Maffi, infatti, «noi Vescovi, noi Sacerdoti [...], i primi alle difese saremo noi, ma voi, cristiani, ricordatelo, che se noi siamo i capitani, voi siete i soldati, e che l'esito di una battaglia, se legata al valore e alla tattica del generale, non lo è meno però anche alla fedeltà e al valore con cui ciascun soldato manterrà la propria posizione» (*ibi*, p. 8). Riguardo a tale concezione si può vedere quanto scritto da L. Allegra, *Il parroco: un mediatore fra alta e bassa cultura*, in C. Vivanti (a cura di), *Intellettuali e potere* (Annali Storia d'Italia 4), Torino, Einaudi, 1981, p. 945.

⁹⁸ P. Maffi, *Dopo la prima Visita Pastorale. Lettera Pastorale per la Quaresima del 1908*, Pisa, Tip. Orsolini-Prosperi, 1908, p. 10.

⁹⁹ ASV, Congregazione Concistoriale, *Relationes Dioecesium*, 626. Documento in data 5 novembre 1911, il corsivo è mio: si tratta dell'unica *relatio ad limina* inviata dall'Arcidiocesi di Pisa nei primi anni del XX secolo.

¹⁰⁰ ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, cartella n. 57 (*Visita Pastorale 1909-1913. Barga. Versilia. Maremma*), fasc. 5 (*Versilia B*). Relazione del 7 settembre 1909. Il corsivo è mio.

¹⁰¹ ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, cartella n. 58 (*Visita Pastorale 1909-1913. Città e Piano di Pisa. Valle del Serchio*), fasc. 1. Relazione del 3 novembre 1912. Il corsivo è mio.

¹⁰² *Ibi*, fasc. 2. Relazione in data 4 agosto 1912. Il corsivo è mio.

¹⁰³ *Ibi*, fasc. 1. Relazione in data 30 ottobre 1911.

¹⁰⁴ *Ibi*, fasc. 5. Relazione del 30 settembre 1912.

¹⁰⁵ L'«indifferentia» si trova stigmatizzata da Maffi anche nella *relatio ad limina* del 1911, dove è definita «*plaga maxima*» (ASV, Congregazione Concistoriale, *Relationes Dioecesium*, 626).

presso Calci, dove nel 1912 l'Ordinario non registrava «nessun matrimonio civile, nessuna sepoltura civile. Tutto finora secondo la Chiesa»¹⁰⁶. L'isolamento, se capace di ostacolare la diffusione d'idee pericolose provenienti dall'esterno (specie dalla città e dai centri maggiori), era valutato come positivo, anzi quasi provvidenziale: «Il popolo sta a sé e non vuole disturbo di partito» – così l'Arcivescovo nel 1910 sulla parrocchia di San Lorenzo a Pagnatico – «è un bene, speriamo che continui»¹⁰⁷. Anche a Macerata, sempre nel “Piano di Pisa”, la popolazione dispersa qua e là per la campagna presentava un profilo religioso più che soddisfacente: «Speriamo non entrino lupi!», ebbe ad annotare l'Ordinario nel dicembre del 1911¹⁰⁸.

La documentazione della Visita Pastorale del 1909-1913 consta pure delle relazioni che Maffi era solito inviare privatamente ai parroci delle comunità da poco incontrate, relazioni dove egli esprimeva il proprio giudizio sulla salute delle parrocchie e suggeriva gli strumenti reputati più opportuni per rimediare ai problemi di cui era venuto a conoscenza, fra i quali poteva anche esservi (e spesso anzi vi era) l'azione condotta dai militanti ostili alla Chiesa: dall'insieme degli apprezzamenti, dei rimproveri e delle esortazioni fatte in questo modo al clero, è possibile ricavare un'idea piuttosto precisa dei mezzi sui quali l'Arcivescovo intendeva far maggiore affidamento nella *guerra* da lui più volte evocata.

Maffi, ad esempio, invitò il parroco di Sommocolonia (località nei dintorni di Barga) a promuovere «il Catechismo, la frequenza ai SS. Sacramenti, [e] le predicazioni, anche straordinarie», onde proteggere la fede «assalita e minacciata» dei parrocchiani¹⁰⁹; qualche giorno più tardi «Catechismo e Sacramenti» furono prescritti anche al parroco di Stazzema, impegnato in un contesto non facile¹¹⁰, mentre quello di Pomezzana venne lodato «per lo sviluppo dato al Catechismo», per la «curata frequenza dei Sacramenti» e per la «vigilanza per escludere i giornali cattivi»¹¹¹. «Contro il male che invade[va]» la piccola comunità di Luciana, in Maremma, l'Arcivescovo sollecitò a ricorrere massicciamente a «vere missioni» e «predicazioni», a introdurre «giornali e stampe anche fra i secolari» e a promuovere «la frequenza ai SS. Sacramenti ed ai catechismi»¹¹²; similmente anche il parroco di Uliveto, località in mano a repubblicani e socialisti, fu esortato a «procurare quanto prima un buon corso di Missioni e [...] corsi straordinari di predicazioni», nonché a diffondere «un po' di buona stampa: opponiamo pagine buone a tante disastrose»¹¹³. Nella comunità di Arena, dove non mancavano «le propagande del male», sarebbero stati necessari d'altra parte «i catechismi buoni e frequenti, le predicazioni sacre ed efficaci, le istituzioni di spirito e di vita

¹⁰⁶ *Ibidem*. Relazione datata 2 ottobre 1912.

¹⁰⁷ *Ibi*, fasc. 2. Relazione del 28 febbraio 1910.

¹⁰⁸ *Ibidem*. Relazione in data 14 dicembre 1911.

¹⁰⁹ ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, cartella n. 57 (*Visita Pastorale 1909-1913. Barga. Versilia. Maremma*), fasc. 3 (*Barga Vicariato*). Relazione del 7 ottobre 1910.

¹¹⁰ *Ibi*, fasc. 4 (*Versilia A*). Relazione in data 20 ottobre 1910.

¹¹¹ *Ibidem*. Relazione del 14 ottobre 1910.

¹¹² *Ibi*, fasc. 6 (*Maremma*). Relazione del 13 dicembre 1910.

¹¹³ ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, cartella n. 58 (*Visita Pastorale 1909-1913. Città e Piano di Pisa. Valle del Serchio*), fasc. 1. Relazione in data 14 ottobre 1912.

veramente cristiana»¹¹⁴. Benché la cosa possa almeno in parte sorprendere, le indicazioni date dall'Arcivescovo per le parrocchie dei sobborghi e della città di Pisa risultano grossomodo analoghe a quelle destinate al clero di campagna: così, il parroco della chiesa di San Ranierino ottenne un esplicito apprezzamento per la provvidenziale cura rivolta ai «catechismi, [al]la frequenza ai SS. Sacramenti e [al]la retta educazione della gioventù»¹¹⁵, elementi ritenuti imprescindibili anche per la salvezza di Santa Marta, «parrocchia [...] delle desolate»¹¹⁶; per il sobborgo di Sant'Ermete, infine, ciò che si auspicava nell'immediato era «un parroco che attirasse la gioventù col catechismo e col ricreatorio»¹¹⁷.

Da questo tipo di relazioni, in definitiva, emerge una netta preferenza per gli strumenti tipici del ministero sacerdotale, al pari di quanto già registrato nel caso dei parroci: a ciò deve aggiungersi l'accento posto sulla diffusione della “buona stampa”, figlio non da ultimo della personale biografia di Maffi, come si vedrà meglio in seguito. Le stesse conclusioni potrebbero trarsi guardando ai discorsi pubblici tenuti dall'Ordinario nelle comunità di volta in volta visitate¹¹⁸, e però sarebbe errato credere che egli sottovalutasse l'importanza dell'associazionismo cattolico – soprattutto di quello a carattere economico-sociale – nell'ambito della contrapposizione alle forze “sovversive”: nel 1912, ad esempio, Maffi suggerì al parroco di Basati di «avviare meglio le associazioni cattoliche ad argine contro l'invadente incredulità che minaccia[va], con ogni forma di propaganda, di invadere» quella parrocchia, in cui i socialisti erano molto attivi¹¹⁹; «buone associazioni» erano state consigliate già due anni prima anche al parroco di Santa Luce, in Maremma¹²⁰. L'Arcivescovo era quindi consapevole dell'aiuto significativo che poteva venire dai sodalizi cattolici di tipo non devozionale: solo, nella gerarchia degli strumenti da impiegare per giungere alla «sospirata restaurazione» della *societas christiana*¹²¹, egli pareva affidarsi prima ancora ad altri canali, quale la diffusione dell'istruzione catechistica (specialmente fra i più giovani) e la frequenza ai Sacramenti, concepiti come mezzi di fortificazione spirituale e dunque come un sostegno, una difesa contro le influenze pericolose per la salute dell'anima¹²².

¹¹⁴ *Ibi*, fasc. 3. Relazione del 9 giugno 1912. Arena si trova in Valdiserchio.

¹¹⁵ *Ibi*, fasc. 6 (*Città*). Relazione del 29 giugno 1912.

¹¹⁶ *Ibidem*. Relazione datata 9 novembre 1912.

¹¹⁷ *Ibi*, fasc. 7 (*Sobborghi*). Relazione del 26 agosto 1912.

¹¹⁸ Mi limito a due soli esempi, risalenti all'epoca della prima Visita Pastorale: ad Avane, nel novembre 1907, Maffi raccomandò ai fedeli venuti ad ascoltarlo «l'istruzione religiosa e la frequenza ai SS. Sacramenti» (ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, cartella n. 53 [*Visita Pastorale 1904-1907. Pontedera e Maremma*], fasc. T [*Avane*]. Relazione del canonico convisitatore in data 3 novembre 1907), dopo che già a Oratoio, comunità in cui forte era la presenza anticlericale, aveva «esort[ato] tutti e specialmente i giovani all'istruzione religiosa» (ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, cartella n. 54 [*Visita Pastorale 1904-1907. Piano di Pisa*], fasc. 18 [*Oratoio*]. Relazione del canonico convisitatore, datata 14 gennaio 1907).

¹¹⁹ ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, cartella n. 57 (*Visita Pastorale 1909-1913. Barga. Versilia. Maremma*), fasc. 4 (*Versilia A*). Relazione del 26 giugno 1912.

¹²⁰ *Ibi*, fasc. 6 (*Maremma*). Relazione in data 19 settembre 1910.

¹²¹ *L'Immacolata – Aurora consurgens – omelia di S.E. Rev. Mons. Arcivescovo Pietro Maffi letta nella chiesa di S. Francesco, l'8 dicembre 1904*, Pisa, Tip. Orsolini-Prosperi, 1904, p. 12.

¹²² La convinzione dell'efficacia protettiva dei Sacramenti, e in particolare dell'Eucaristia, emerge da molti interventi di Maffi. Nella Pastorale per la Quaresima del 1911, l'ormai Cardinale

Al centro dell'azione volta ad alimentare la vita religiosa delle parrocchie e a proteggere i fedeli dai messaggi della propaganda "sovversiva", l'Arcivescovo di Pisa poneva insomma il sacerdote cattolico con le funzioni peculiari del suo sacro ministero: in ciò deve scorgersi l'influsso esercitato dal modello borromaico, molto forte nell'ambiente lombardo dove Maffi si era formato¹²³, ma anche e soprattutto la tendenza a recepire le direttive romane. Come notato più volte, infatti, Pio X fondava la propria aspirazione alla riconquista cristiana della società non tanto sull'impiego di mezzi nuovi, quanto piuttosto sul perfezionamento di quelli tradizionali. Lo stesso Arcivescovo, guidando un gruppo di pellegrini toscani che nel 1908 si recò a Roma in occasione del giubileo sacerdotale di Sarto, si sentì ribadire da quest'ultimo i cardini del programma pontificio, del resto chiaramente delineati fin dall'enciclica *E supremi apostolatus* dell'ottobre 1903:

Il mio programma, la mia stella, la mia bandiera, fu ognora la stessa: restaurare tutte le cose in Cristo. [...] La restaurazione di ogni cosa in Cristo debbono cercarla in modo speciale i sacerdoti, i quali sulla terra rappresentano Gesù Cristo stesso ed ogni mattina offrono sull'altare la stessa immacolata Ostia incruenta, che un giorno fu offerta cruenta sul Calvario. La restaurazione di ogni cosa in Cristo cercheranno tutte quelle anime buone che accostandosi con frequenza e fervore alla Santa Comunione parteciperanno in qualche modo fin da questa terra alle delizie dei Beati nella Patria celeste. Si adopereranno a restaurare ogni cosa in Cristo i padri di famiglia, quando con la loro condotta faranno regnare in essa la concordia e la pace, mantenendo l'amore reciproco e curando amorosamente l'educazione cristiana dei figliuoli. [...] È necessario anzitutto conoscere la dottrina di Gesù: leggere non libri grandi e voluminosi che sono riserbati ai dotti, ma leggere un libro piccolo, assai piccolo; ma che nella sua piccolezza raccoglie tutta la sapienza più largamente diffusa nei libri grandi: il Catechismo¹²⁴.

Nel proprio discorso, in definitiva, Pio X evidenziò l'importanza strategica di un clero informato a santità, della frequenza assidua al Sacramento eucaristico e dell'istruzione religiosa: tutti elementi che anche Maffi, come emerge dalla documentazione d'archivio, dava prova di reputare fondamentali. Nell'Arcivescovo di Pisa, ad ogni modo, non è da scorgere un mero ricettore ed esecutore degli impulsi provenienti da Roma, dal momento che il suo giudizio finiva col divergere da quello del pontefice su alcuni aspetti niente affatto secondari: l'importanza dell'azione laicale condotta attraverso le associazioni cattoliche, e i caratteri e le

andò a esporre i contenuti del decreto *Quam singulari Christus amore*, il quale, come si ricorderà, aveva stabilito l'anticipo dell'età con cui i bambini dovevano essere ammessi alla prima Comunione. Per giustificare la decisione di Roma, Maffi non esitò a sostenere come in genere i ragazzi di 13-14 anni avessero ormai perso la propria innocenza e fossero divenuti preda dei nemici della Chiesa, tanto che appunto si rivelava urgente assicurare loro la protezione del Sacramento fin da prima: «Quando adunque avranno saputo il male, quando saranno già stati tocchi e contaminati dal demonio, quando nelle officine e nelle scuole e per le vie nel dilagare di tanta corruzione già si saranno incontrati i compagni iniqui o i maestri d'empietà che li avranno istruiti alla colpa, allora i figli vostri, in vesti bianche, li porterete a Gesù?» (P. Maffi, *Quaresima dell'anno 1911 – La SS.ma Comunione frequente e quotidiana e la prima Comunione dei fanciulli*, Pisa, Tip. Orsolini-Prosperi, 1911, p. 17).

¹²³ Cfr. A. Plotti, *L'ecclesialità di S. Carlo Borromeo nelle scelte pastorali di Pietro Maffi*, in G. Rossetti et al., *Pietro Maffi Arcivescovo di Pisa*, cit., pp. 39-57.

¹²⁴ *Ai pellegrini pisani – Ricordo del pellegrinaggio toscano a Roma, 10 ottobre 1908*, Pisa, Tip. Beato Giordano, 1908, pp. 17-20. Del pellegrinaggio guidato da Maffi dà conto anche il «Mainzer Journal» del 17 ottobre, *Italienische Pilger beim Hl. Vater (Eine Rede des Papstes über seinen Wahlspruch "Alles in Christo erneuern")*.

funzioni da dare alla “buona stampa”¹²⁵. Qui Maffi tentò di ritagliarsi dei margini d’iniziativa all’interno degli stretti confini disegnati dalle direttive curiali, mostrando di accordare al giornalismo cattolico e all’attività dispiegata in campo sociale dal laicato (e per certi versi anche dal clero) un peso maggiore di quello che il Papa pareva invece riconoscere loro ai fini della restaurazione cristiana. Dietro ciò vi era soprattutto la volontà di porre un argine all’incedere del socialismo e degli altri movimenti “sovversivi” in territorio diocesano, a sua volta figlia della percezione concreta dello stato e dei bisogni delle parrocchie. Tuttavia, il sussistere di questa divergenza non si rivelò privo di conseguenze per l’Arcivescovo, che finì addirittura per incappare nei sospetti di modernismo della Santa Sede. Gli ultimi tre capitoli del presente lavoro, dedicati ciascuno a una tematica specifica, consentiranno di chiarire meglio quanto appena detto.

* * *

Per allestire la risposta alle forze ostili alla Chiesa, Maffi decise di servirsi in misura consistente dell’apporto del clero regolare, soprattutto nell’ambito dell’istruzione religiosa della gioventù e dello sviluppo di alcune forme di azione cattolica. È noto come le vicende risorgimentali e i provvedimenti legislativi presi dal nuovo Stato italiano durante gli anni Sessanta dell’Ottocento avessero pesanti ripercussioni sulla vita degli Ordini, determinando un crollo del numero di frati e monache presenti nella penisola¹²⁶. Negando la personalità giuridica agli istituti religiosi, la legge di soppressione del 1866 – estesa alla provincia romana nel 1873 – portò all’incameramento dei loro beni da parte dell’autorità statale: ciononostante, i decenni successivi non avrebbero assistito a una progressiva scomparsa degli Ordini, bensì a un loro riorganizzarsi su nuove basi giuridiche ed economiche. Da questo punto di vista, già il pontificato di Leone XIII coincise con un periodo positivo per gli istituti di vita religiosa e in particolare per le nuove Congregazioni di voti semplici, capaci di adattarsi con maggiore facilità alla mutata situazione: i Salesiani di don Giovanni Bosco e gli Oblati di Pio Brunone Lanteri rappresentano alcuni fra gli esempi più significativi al riguardo¹²⁷, benché a veder crescere con maggiore rapidità i propri effettivi fossero soprattutto le Congregazioni femminili. Nella sostanza, quindi, se i provvedimenti del legislatore avevano voluto colpire l’universo del clero regolare in modo violento nella speranza di produrre conseguenze durature, essi alla fine dovettero fare i conti invece con il proprio «fallimento sostanziale», o almeno con la propria «efficacia soltanto parziale»¹²⁸.

¹²⁵ Di questo avviso è pure A. Marani, *Una nuova istituzione ecclesiastica contro la secolarizzazione*, cit., p. 344.

¹²⁶ Sulla questione rimando a G. Martina, *La situazione degli istituti religiosi in Italia intorno al 1870*, in *Chiesa e religiosità in Italia dopo l’Unità (1868-1878)*, vol. *Relazioni I*, cit., pp. 194-335; G. Rocca, *Istituti religiosi in Italia tra Otto e Novecento*, in M. Rosa (a cura di), *Clero e società nell’Italia contemporanea*, cit., pp. 207-256.

¹²⁷ Cfr. G. Rocca, *La vita religiosa dal 1878 al 1922*, in E. Guerriero, A. Zambarbieri (a cura di), *Storia della Chiesa*, vol. XXII/1 *La Chiesa e la società industriale*, cit., pp. 137-159.

¹²⁸ G. Martina, *La situazione degli istituti religiosi in Italia intorno al 1870*, cit., p. 194.

Fin dall'inizio dell'episcopato a Pisa, Maffi si adoperò per far stabilire nuove famiglie religiose in territorio diocesano, secondo una prassi caratteristica già del suo predecessore, l'Arcivescovo Ferdinando Capponi¹²⁹, il quale aveva permesso nel 1897 l'apertura di un primo oratorio salesiano in città¹³⁰. Il numero dei religiosi e delle religiose presenti nell'Arcidiocesi tese dunque a crescere nel decennio anteriore alla guerra: nel 1909 gli Ordini e le Congregazioni femminili erano in tutto 17 con 31 case, in buona parte concentrate a Pisa; quanto a quelli maschili, uno dei maggiori successi registrati da Maffi fu l'arrivo dal Piemonte degli Oblati di Maria Vergine, che s'insediarono nel sobborgo di San Michele degli Scalzi nel 1906: negli anni successivi l'Arcivescovo avrebbe dovuto riconoscere i buoni frutti del lavoro da essi svolto in una delle parrocchie più segnate dall'attività dei militanti "sovversivi", ma che d'altronde presentava un'alta concentrazione d'istituti religiosi, ben cinque. Per iniziativa soprattutto dei padri Felice Prinetti e Domenico Pechenino¹³¹, gli Oblati realizzarono in breve tempo un'ampia gamma d'istituzioni cattoliche: circoli giovanili, scuole di religione, ma anche un gruppo democratico-cristiano e alcune associazioni di miglioramento economico per i lavoratori di fabbrica¹³²; così, a detta del visitatore apostolico La Fontaine, già nel 1908 questi religiosi erano riusciti a «mitiga[re] i furori anticlericali» della zona in cui operavano¹³³. L'abbondante disponibilità di clero regolare caratterizzava anche la parrocchia di San Marco alle Cappelle, fra le «più infelici e invase dalla empietà», che nel 1912, tuttavia, grazie all'azione svolta dai Salesiani, dai Cappuccini e dalle suore Stimatine, «accenna[va] a migliorare»¹³⁴.

Quanto detto, senza voler addurre altri esempi possibili, porta a ipotizzare che Maffi perseguisse una strategia ben precisa nell'utilizzo dei religiosi, destinandoli soprattutto alle parrocchie dove più se ne avvertiva il bisogno, dove, cioè, la propaganda socialista, anarchica o repubblicana sembrava incontrare minor resistenza. All'Ordinario non sfuggivano i benefici ricavabili in primo luogo dal

¹²⁹ Cfr. A. Banci, *Elogio funebre di Monsignor Ferdinando Conte Capponi Arcivescovo di Pisa, letto nella Chiesa prioria di S. Martino in Kinseca il XXIX maggio MCMIII*, Pisa, Tip. Orsolini-Prosperti, 1903, pp. 13-14. Informazioni biografiche su Capponi, Arcivescovo di Pisa dal 1883 al 1903, sono reperibili in N. Zucchelli, *Cronotassi dei vescovi e arcivescovi di Pisa*, cit., pp. 272-279.

¹³⁰ All'attività dei Salesiani nell'Arcidiocesi è dedicato il lavoro di A. Miscio, *Pisa e i salesiani. Don Bosco, Toniolo, Maffi*, Pisa, Vigo Corsi, 1994. Nel 1914 essi avrebbero avuto oratori in quattro località, fra cui il sobborgo di San Marco alle Cappelle. La grande espansione conosciuta dalla Società di San Francesco di Sales nei decenni fra Otto e Novecento è oggetto del contributo di G. Malizia, F. Motto, *L'evoluzione dell'Opera Salesiana in Italia*, in F. Motto (a cura di), *Salesiani di don Bosco in Italia. 150 anni di educazione*, Roma, LAS, 2011, pp. 21-58.

¹³¹ Per Prinetti (1842-1916) si dispone di una raccolta di *Pensieri* (Cagliari, Tip. Ed. G. Fossataro, 1968) che contiene numerosi riferimenti all'esperienza pisana; Domenico Pechenino (1873-1950), molto vicino a Toniolo, sarebbe rimasto a Pisa fino al 1919, divenendo in seguito rettore maggiore della Congregazione degli Oblati. Particolarmente attivo in ambito sociale, egli operò a lungo come conferenziere itinerante nell'Arcidiocesi. Informazioni biografiche su di lui si trovano in A. Erba, *Proletariato di chiesa per la cristianità: la FACI tra curia romana e fascismo dalle origini alla Conciliazione*, vol. I, Roma, Herder, 1990, p. 267 (in nota).

¹³² La documentazione in proposito è conservata in ASDPi – AAPi, *Carteggio e atti relativi ai religiosi*, fasc. 22 (*Padri Oblati di Maria Vergine 1906-1918*).

¹³³ ASV, Congregazione Concistoriale, *Visita Apostolica 41*, Pisa.

¹³⁴ ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, cartella n. 58 (*Visita Pastorale 1909-1913. Città e piano di Pisa. Valle del Serchio*), fasc. 7 (*Sobborghi*). Relazione redatta dall'Arcivescovo Maffi, in data 21 ottobre 1912.

ricorso alle nuove Congregazioni: le suore rappresentavano un importante strumento di diffusione dell'istruzione catechistica fra bambini e ragazzi, nonché una leva allo sviluppo di opere assistenziali; dal canto loro, famiglie maschili come i Salesiani e gli Oblati potevano essere impiegate non solo in ambito educativo, ma anche in quello dell'azione cattolica e nell'adempimento di compiti più tradizionali, quale ad esempio l'attività di predicazione¹³⁵. Diverse dai vecchi Ordini contemplativi, le Congregazioni di voti semplici dell'Arcidiocesi si sarebbero configurate, insomma, come attrici importanti nel piano di restaurazione cristiana promosso da Maffi, e come un valido (e sicuro) ausilio per il clero secolare nell'allestimento della risposta ai movimenti "sovversivi": alcuni religiosi, a partire dal già citato Pechenino, arrivarono addirittura a tenere conferenze di contenuto antisocialista e a partecipare a contraddittori pubblici con i militanti anticlericali, specialmente in città e nei sobborghi.

3. *L'universo "sovversivo" nell'Arcidiocesi di Pisa*

I parroci dell'Arcidiocesi, come visto, dovevano temere non uno, bensì una pluralità di soggetti politici apertamente ostili alla Chiesa: vi era il Partito Socialista Italiano, protagonista all'alba del Novecento di una crescita continua su tutto il territorio della penisola e anche per questo capace d'apparire come la minaccia più consistente¹³⁶; vi era il movimento anarchico, percepito come un consanguineo del socialismo e per molti versi a lui idealmente associato¹³⁷; vi era infine il Partito Repubblicano, presente nel Parlamento nazionale ma radicato soprattutto nelle regioni del Centro Italia, in particolare in Emilia-Romagna e in Toscana¹³⁸. Divise fra loro sui principi, sugli obiettivi e sulle modalità con cui perseguirli, queste tre forze, però, erano accomunate appunto dall'ostinata avversione nei confronti della Chiesa Cattolica: sotto quest'aspetto il clero

¹³⁵ Proprio riguardo alla predicazione, è da segnalare come nell'Arcidiocesi di Pisa si trovasse dal 1877 il padre Agostino da Montefeltro (1839-1921), francescano noto in tutta Italia (e anche all'estero) per la sua abilità come predicatore e per i contenuti dei suoi sermoni, da lui raccolti in vari volumi fra gli anni Ottanta e Novanta del XIX secolo: si veda la voce di G. Odoardi in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. I, cit., 1960, pp. 486-487. Tra i paesi raggiunti dalla fama del religioso vi fu anche la Germania: cfr. *P. Agostino da Montefeltro*, in «Der Katholik», 1890, 3. Folge, vol. II, quad. II, pp. 176-186 (il nome dell'autore non è indicato).

¹³⁶ All'interno dell'ampia bibliografia disponibile sulla storia del PSI segnalo G. Arfé, *Storia del socialismo italiano 1892-1926*, Torino, Einaudi, 1965; S. Caretti, Z. Ciuffoletti, M. Degl'Innocenti (a cura di), *Lezioni di storia del Partito socialista italiano 1892-1976*, Firenze, Coop. Editrice Universitaria, 1977; M. Degl'Innocenti, *Geografia e istituzioni del socialismo italiano 1892-1914*, Napoli, Guida, 1983; P. Guichonnet, *Le socialisme italien des origines à 1914*, in J. Droz (a cura di), *Histoire générale du socialisme*, vol. II, cit., pp. 237-277; M. Ridolfi, *Il Psi e la nascita del partito di massa 1892-1922*, Roma/Bari, Laterza, 1992.

¹³⁷ Per un quadro generale delle vicende e dei caratteri dell'anarchismo italiano fra Otto e Novecento si veda M. Antonioli, P.C. Masini, *Il sol dell'avvenire. L'anarchismo in Italia dalle origini alla prima guerra mondiale*, Pisa, BFS Edizioni, 1999; P.C. Masini, *Storia degli anarchici italiani da Bakunin a Malatesta (1862-1892)*, Milano, Rizzoli, 1969.

¹³⁸ Cfr. M. Tesoro, *I repubblicani nell'età giolittiana*, Firenze, Le Monnier, 1978, pp. 126-127; rimando inoltre a G. Spadolini, *I repubblicani dopo l'Unità: con un'appendice di saggi sulla democrazia nel post-Risorgimento*, Firenze, Le Monnier, 1972 (3° ed. aggiornata).

dell'Arcidiocesi (e con lui l'Arcivescovo Maffi) sapeva di trovarsi a operare in uno scenario che aveva pochi eguali in Italia.

Le radici dei movimenti "sovversivi" sono da rintracciare nell'epopea risorgimentale, vissuta dall'ambiente pisano con un'intensità straordinaria: del resto, da Pisa partì buona parte degli studenti universitari che nel 1848 fronteggiarono gli austriaci nella battaglia di Curtatone e Montanara¹³⁹, a Pisa trovò rifugio Giuseppe Garibaldi dopo i fatti di Aspromonte del 1862,¹⁴⁰ e sempre a Pisa sarebbe morto dieci anni più tardi Giuseppe Mazzini, apostolo dell'ideologia repubblicana. Non stupisce, allora, che già negli anni Sessanta la città apparisse come un laboratorio politico in grado d'irradiare la propria influenza sui centri vicini: dal locale gruppo di democratici, repubblicani e volontari garibaldini prese vita una Società democratica emancipatrice nel 1862 e una Fratellanza Artigiana nel 1867¹⁴¹. All'epoca le idee progressiste trovavano accoglienza innanzitutto nella piccola borghesia cittadina, fra artigiani e commercianti, ma cominciarono a raggiungere anche la classe operaia attraverso le prime Società di mutuo soccorso¹⁴². Sul finire del decennio fu quindi costituita una Società del Libero Pensiero¹⁴³: l'iniziativa scaturì ancora una volta dal nucleo di mazziniani e garibaldini, e tuttavia a giocare un ruolo importante furono anche alcuni studenti universitari d'idee democratiche, influenzati dalla lezione del razionalismo e del positivismo¹⁴⁴. Fu proprio nell'alveo di tale sodalizio che le istanze rivoluzionarie della Prima Internazionale, o meglio i contenuti del pensiero anarchico di Michail Bakunin (in Italia fra 1864 e 1867) conobbero un'iniziale ricezione: a far maturare il distacco di molti dall'ambiente democratico-repubblicano, ad ogni modo, fu soprattutto il valore simbolico della Comune parigina, che alla fine del 1871 ispirò la nascita di una sezione dell'Internazionale a Pisa¹⁴⁵. Da quel momento le nuove idee di matrice anarchica presero a diffondersi anche nei centri limitrofi: a Riglione, a Cascina, a Pontedera, in Valdisechio (già nel 1873 nacque a

¹³⁹ Cfr. C. Cipolla, F. Tarozzi (a cura di), *Tanto infausta sì, ma pur tanto gloriosa: la battaglia di Curtatone e Montanara*, Milano, Franco Angeli, 2004.

¹⁴⁰ Garibaldi tentò di raggiungere Roma con un gruppo di volontari per porre fine al regno di Pio IX: partito dalla Sicilia, fu bloccato dall'esercito italiano sul massiccio dell'Aspromonte, in Calabria, riportando peraltro una ferita a una gamba.

¹⁴¹ Cfr. F. Bertolucci, *Anarchismo e lotte sociali a Pisa 1871-1901. Dalla nascita dell'Internazionale alla Camera del Lavoro*, Pisa, BFS Edizioni, 1988, p. 43.

¹⁴² La traduzione tedesca più soddisfacente è con ogni probabilità quella di *Hilfsorganisationen auf Gegenseitigkeit*: si trattava di sodalizi in cui gli operai si garantivano mutua assistenza economica nei casi di malattia, invalidità e vecchiaia (cfr. S. Soldani, *La mappa delle società di mutuo soccorso in Toscana fra l'Unità e la fine del secolo*, in M. Bigaran [a cura di], *Istituzioni e borghesie locali nell'Italia liberale*, Milano, Franco Angeli, 1986, pp. 247-282).

¹⁴³ A detta di Guido Verucci, il termine "libero pensiero" (in tedesco *Freidenkertum*) indica «non solo lo specifico movimento che assu[n]se questo nome, ma anche un atteggiamento anticattolico, generalmente ma non in tutti i casi anche antireligioso» (*L'Italia laica prima e dopo l'Unità*, cit., p. XIV).

¹⁴⁴ Cfr. N. Badaloni, *Le prime vicende del socialismo a Pisa (1873-1883)*, in «Movimento operaio», 6, 1955, p. 859.

¹⁴⁵ «La ragione prima del diffondersi della Internazionale in mezzo alla classe operaia anche a Pisa sta nel prestigio della Comune» (*ibi*, p. 862); dello stesso avviso F. Bertolucci, *Anarchismo e lotte sociali a Pisa*, cit., p. 54. Sulle vicende della sezione pisana si veda R. Romiti Bernardi, *Gli internazionalisti a Pisa dal 1864 a 1875*, in *La Toscana nell'Italia unita. Aspetti e momenti di storia toscana 1861-1945*, Firenze, Unione regionale delle provincie toscane, 1962, pp. 485-516.

Pontasserchio un'Unione Democratica Sociale che si richiamava esplicitamente all'esempio della Comune).

Se i repubblicani attribuivano la priorità alla modifica dell'assetto istituzionale dello Stato, vista come un propedeutico indispensabile all'emancipazione delle classi popolari, gli anarchici miravano invece a una rivoluzione sociale che sfociasse nell'annientamento dello Stato stesso: ciò non toglie che essi continuassero a serbare in sé la comune radice risorgimentale, riconoscibile soprattutto nell'influsso esercitato su di loro dal pensiero di Carlo Pisacane¹⁴⁶ e dal mito di Garibaldi¹⁴⁷. D'altra parte, a una rottura completa e irrimediabile fra l'organizzazione anarchica e quella repubblicana si sarebbe giunti solo attorno al 1877, anno dello scioglimento della sezione pisana dell'Internazionale a seguito di un alternarsi di tentativi insurrezionali e di repressioni attuate dalle forze dell'ordine. Da allora i due gruppi agirono in modo del tutto autonomo, accrescendo il proprio radicamento fra il proletariato urbano e riscuotendo sempre più adesioni anche in altre parti dell'Arcidiocesi. A differenza dei repubblicani, però, gli anarchici avrebbero faticato a dar vita a strutture associative, come osservato da un commissario di polizia di Pisa nel febbraio 1886: «Gli internazionalisti di questo Circondario non sono costituiti in vere e proprie associazioni, come lo erano prima del 1882, e tant'è vero che i più attivi, non avendo neppure un luogo per riunirsi, tengono or qua or là conciliaboli sulla condotta da seguire in qualche speciale circostanza»¹⁴⁸.

La svolta compiuta nel 1879 da Andrea Costa, il quale teorizzò la necessità di abbandonare l'anarchica "propaganda del fatto" per approdare a un socialismo di tipo *evoluzionista* – la cui tattica, cioè, si fondasse su una graduale diffusione d'idee e sull'azione condotta in ambito politico¹⁴⁹ –, non mancò di far sentire i propri effetti anche a Pisa e dintorni, portando alla comparsa di divergenze all'interno dei preesistenti gruppi libertari: di conseguenza, già nel febbraio del 1880 si costituì in città un Comitato di propaganda socialista, mentre tre anni più

¹⁴⁶ Pisacane (1818-1857) fu uno dei primi teorici del socialismo e della necessità della rivoluzione sociale all'interno del dibattito italiano. Nel 1857 tentò di promuovere un'insurrezione popolare sbarcando con alcuni compagni a Sapri, in Campania: constatando il fallimento finale dell'iniziativa decise quindi di togliersi la vita. Cfr. F. Della Peruta, *Il socialismo risorgimentale di Ferrari, Pisacane e Montanelli*, in «Movimento operaio», 3, 1954, pp. 3-41.

¹⁴⁷ Franco Della Peruta ha osservato che «per lo meno tra la fine del 1871 e gli inizi del '72 anche gli internazionalisti italiani [...] ricorrono alla funzione mitica di Garibaldi» (*La concezione del socialismo in Garibaldi*, in G. Cingari [a cura di], *Garibaldi e il socialismo*, Roma/Bari, Laterza, 1984, pp. 81-95).

¹⁴⁸ ASPi, *Ufficio di Pubblica Sicurezza – Gabinetto per affari riservati*, busta 891, *Atti di protocollo riservato – Miscellanea di affari diversi, anni 1881-1898*. Lettera indirizzata al Prefetto di Pisa in data 14 febbraio 1886. Il Circondario di Pisa menzionato nel documento comprendeva tutte le località dell'Arcidiocesi eccetto quelle della Versilia e della zona di Barga.

¹⁴⁹ La fondamentale innovazione teorica di Costa (1851-1910), avutasi con la celebre lettera dal titolo *Ai miei amici di Romagna*, aprì di fatto la via alla successiva costituzione del Partito Socialista Italiano, di cui l'ex seguace di Bakunin sarebbe stato uno dei fondatori. Nel 1882 Costa divenne il primo deputato socialista nella storia del Parlamento italiano, ad appena pochi mesi dalla nascita del suo *Partito socialista rivoluzionario di Romagna*. Su di lui mi limito a rimandare alle voci di A. De Clementi in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. XXX, cit., 1984, pp. 128-144, e di A. Zangheri in *Dizionario biografico degli anarchici italiani*, vol. I, Pisa, BFS Edizioni, 2003, pp. 453-459.

tardi sarebbe sorto a Cascina un Circolo socialista rivoluzionario¹⁵⁰. Malgrado questi promettenti inizi, la linea costiana trovò difficoltà a diffondersi fra la classe operaia e a indurre la nascita di vere e proprie organizzazioni socialiste distinte da quelle anarchiche: ciò avvenne per la prima volta solo nel 1889, quando a Pisa fu inaugurata una Federazione Socialista Rivoluzionaria. Nel 1893, quindi, il locale Circolo di studi sociali sarebbe stata la prima associazione nel territorio dell’Arcidiocesi ad aderire al neonato Partito Socialista, frutto della fusione intervenuta fra la corrente costiana, l’operaismo lombardo e il pensiero di Marx. In quel momento la città continuava a rappresentare il principale centro di elaborazione politica, ma organizzazioni “rosse” erano ormai sorte anche altrove: il primo congresso socialista toscano, tenuto a Empoli proprio nel 1893, vide non a caso la partecipazione di sezioni da Buti, Caprona e Seravezza¹⁵¹.

Un importante polo di ricezione e diffusione del nuovo socialismo *scientifico* fu l’ambiente universitario: a Pisa insegnò tra il 1892 e il 1895 Enrico Ferri, tra i futuri leader del PSI¹⁵², e sempre dalla zona urbana partirono gruppi di studenti per condurre azioni di propaganda nelle località della campagna¹⁵³. Fu grazie all’iniziativa dei socialisti che nel 1896 si giunse alla nascita della prima Camera del Lavoro cittadina, mutuata sull’esempio di quella milanese¹⁵⁴: ciononostante, la classe operaia pisana avrebbe continuato a militare di preferenza tra le fila di anarchici e repubblicani, capaci d’interpretare meglio la carica rivendicativa delle masse rispetto a un socialismo dalle tinte prevalentemente riformiste¹⁵⁵. In effetti, l’ultimo decennio dell’Ottocento si caratterizzò per episodi d’insorgenza popolare – legati in genere a congiunture economiche negative – in cui spontaneità e organizzazione sembrarono andare di pari passo: è ciò che avvenne ad esempio nel 1890 e poi di nuovo nel maggio 1898, quando molti centri dell’Arcidiocesi furono teatro di proteste di piazza e di assalti ai forni (a Pontedera, a seguito dell’intervento delle forze dell’ordine, si registrarono addirittura alcuni morti)¹⁵⁶.

¹⁵⁰ Cfr. N. Badaloni, *Le prime vicende del socialismo a Pisa*, cit., p. 879.

¹⁵¹ Cfr. G. Mori, *Dall’Unità alla guerra: aggregazione e disgregazione di un’area regionale*, in Id. (a cura di), *La Toscana* (Storia d’Italia, Le regioni dall’Unità a oggi 4), Torino, Einaudi, 1986, p. 176.

¹⁵² Su Ferri (1856-1929) si veda la voce di G. Sircana in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. XLVII, cit., 1997, pp. 139-145.

¹⁵³ Il cosiddetto «socialismo dei professori», caratteristico della città di Pisa alla fine del XIX secolo, è oggetto dell’articolo di L. Savelli, *Il contributo di docenti e studenti socialisti al movimento operaio pisano*, in G. Menichetti (a cura di), *Immagini di una Provincia*, vol. I, cit., pp. 327-348.

¹⁵⁴ Si veda al riguardo A. Marianelli, *Cenni sulla storia della Camera del Lavoro di Pisa 1896-1922*, in F. Bertolucci (a cura di), *La Camera del Lavoro di Pisa (1896-1922). Atti e documenti*, Pisa, Camera del Lavoro CGIL, 1990, pp. 17-27; U. Sereni, *Nel segno del liberato mondo: vicende, culture, uomini e donne del movimento operaio a Pisa tra Otto e Novecento*, in G. Dinucci (a cura di), *La Camera del Lavoro di Pisa (1896-1980). Storia di un caso*, Pisa, ETS, 2006, pp. 83-199. La Camera del Lavoro di Milano, la prima in Italia, risaliva al 1891.

¹⁵⁵ Cfr. A. Marianelli, *Il movimento operaio a Pisa sul finire dell’età giolittiana*, in «Movimento operaio e socialista», 3, 1978, p. 220; Id., *Organizzazione, ideologia e forme di propaganda del movimento operaio pisano*, in G. Menichetti (a cura di), *Immagini di una Provincia*, vol. I, cit., p. 188.

¹⁵⁶ La documentazione relativa alle proteste locali del 1898 è conservata presso ASPi, *Ufficio di Pubblica Sicurezza – Gabinetto per affari riservati*, busta 637, *Affari diversi, anni 1888-1898*.

Alla crisi di fine secolo fece seguito un'ondata repressiva che ridusse ai minimi termini l'entità dell'associazionismo "sovversivo" in territorio diocesano, come un po' in tutt'Italia: nel maggio 1898 furono sciolti fra l'altro la Camera del Lavoro di Pisa e i circoli socialisti e repubblicani; solo con l'inizio del Novecento si sarebbe avuta una consistente ripresa dell'attività politica e organizzativa, di cui tuttavia è difficile dar conto con precisione a causa delle gravi lacune documentarie da registrare per tale periodo¹⁵⁷. Al tempo delle Visite Pastorali dell'Arcivescovo Maffi l'agricoltura era ancora il settore economico dominante nell'Arcidiocesi: ciò non toglie però che dagli anni Novanta del XIX secolo, in linea con gli sviluppi nazionali, Pisa e altri centri maggiori attraversassero un significativo processo d'industrializzazione (legato soprattutto al settore tessile) che comunque non si traduceva nella scomparsa di un esteso e variegato mondo produttivo fatto di piccoli e medi artigiani¹⁵⁸. Proprio questo popolo dei mestieri costituiva il grosso della base del repubblicanesimo locale, che dal 1895 poteva far riferimento al Partito Repubblicano Italiano (PRI). Forti soprattutto in città e nei sobborghi, nella zona dei Monti Pisani e in centri come Pontedera e Calcinaia, le organizzazioni repubblicane che operavano all'interno dei confini diocesani si connotavano per accenti più radicali rispetto alla leadership nazionale, il che non impedì, tuttavia, che nel 1902 Pisa fosse scelta per ospitare il congresso annuale del partito. Come osservato da Marina Tesoro, all'epoca «l'adesione dei repubblicani alla massoneria» era un dato «quasi tradizionale»¹⁵⁹: nessuna delle altre forze politiche avverse all'ordine costituito, infatti, presentava percentuali d'iscrizione così alte a quella che il mondo cattolico riteneva essere la "setta" anticristiana per antonomasia, tanto che i termini *repubblicano* e *massone* finivano spesso per essere idealmente sovrapposti. La cosa era particolarmente vera a Pisa (e in generale in Toscana¹⁶⁰), dove la massoneria aveva trovato un ambiente adatto per svilupparsi fin dalla metà del XIX secolo: attorno al 1907 le logge in città erano addirittura otto, cui si sommavano quelle di Pontedera e Agnano¹⁶¹. Non potevano esservi dubbi, di conseguenza, su quale fosse l'orientamento dei repubblicani locali verso la Chiesa e il clero, un orientamento che essi non provavano a mascherare in alcun modo, tutt'altro: nel gennaio 1907, ad esempio, «La Voce del Popolo» parlò di una «netta posizione di battaglia contro il nuovo arc.[ivescovo] di Pisa», accusato di condurre «una politica ecclesiastica in antagonismo stridente colla politica laica» e di volersi intromettere «in tutte le faccende secolari»¹⁶².

¹⁵⁷ I documenti dell'Ufficio di Pubblica Sicurezza per gli anni 1902-1914 sono andati perduti a causa dei bombardamenti che hanno colpito la città di Pisa durante la seconda guerra mondiale.

¹⁵⁸ Per la conformazione economica dell'area pisana si veda G. Biagioli, *L'economia dall'Unità alla prima guerra mondiale*, in E. Fasano Guarini (a cura di), *La Provincia di Pisa (1865-1990)*, Bologna, Il Mulino, 2004, pp. 185-227; G. Falco, *L'industrializzazione imperfetta. Un profilo dell'esperienza industriale della provincia di Pisa nella prima metà del Novecento*, ibi, pp. 229-321.

¹⁵⁹ M. Tesoro, *I repubblicani nell'età giolittiana*, cit., p. 81.

¹⁶⁰ Cfr. F. Conti, *Massoneria e sfera pubblica nell'Italia liberale 1859-1914*, in G.M. Cazzaniga (a cura di), *La massoneria*, cit., p. 595; si veda pure V. Gnocchini, *Logge e massoni in Toscana dal 1731 al 1925*, Roma, Erasmo, 2010.

¹⁶¹ Cfr. S. Pianese, I. Spadafora, *La massoneria a Pisa. Dalle origini ai primi del Novecento*, Foggia, Bastogi, 2006, pp. 124-133.

¹⁶² «La Voce del Popolo», 12-13 gennaio 1907, *Maffi in Visita – Disertate le Chiese!*

Quanto agli anarchici, a inizio secolo questi rappresentavano il polo di maggior attrazione per il movimento operaio della città e dei sobborghi: stentavano invece ad affermarsi nelle campagne, sebbene non mancassero loro nuclei non organizzati in Valdisechio e in altri centri dell’Arcidiocesi. Nelle località della Versilia, inoltre, si faceva sentire con forza l’influsso degli anarchici di Carrara, che assieme a Pisa costituiva una delle principali roccaforti dell’anarchismo italiano. Gli anni precedenti alla Grande Guerra videro il prevalere di tendenze anti-organizzatrici fra i gruppi libertari locali, che dunque tesero a muoversi in modo autonomo l’uno dall’altro: alcune personalità di spicco erano comunque in grado di fungere da riferimento comune, in primis l’avvocato Pietro Gori, la cui importanza travalicava di molto i confini regionali¹⁶³.

Rispetto alla presenza anarchica, quella socialista denotava dei tratti per certi versi antitetici. Intanto, il PSI non riuscì mai a essere una forza egemonica all’interno dell’ambiente urbano, piuttosto conseguì i risultati migliori altrove: nel “Piano di Pisa”, in Versilia, in Maremma e nelle principali località dei Monti Pisani. Questi successi si spiegano in buona parte con quello che a ragione è stato ritenuto il carattere più originale del socialismo italiano fra i due secoli, ovvero la sua «capacità di penetrazione nelle campagne»¹⁶⁴, che di fatto marcava una differenza fondamentale con la SPD. Se da un lato questa fisionomia più accentuatamente agricola e «popolare»¹⁶⁵ costituiva una risorsa per il partito, dall’altro però lo rendeva meno omogeneo al proprio interno, meno disciplinato a confronto con il confratello tedesco – la cui base era formata in linea di massima da operai –, dunque complessivamente anche meno solido a livello organizzativo¹⁶⁶. Nelle comunità rurali dell’Arcidiocesi, ad ogni modo, l’azione di propaganda condotta dai militanti socialisti pervenne a buoni esiti soprattutto fra artigiani e braccianti, mentre al contrario incontrò la grande diffidenza dei lavoratori della mezzadria, struttura dominante nel panorama agricolo locale. Alla diffusione del verbo socialista seguiva in genere la creazione di circoli e sezioni di partito, altro elemento di forte diversità dagli anarchici: alla vigilia della guerra circoli socialisti erano presenti in centri quali Pietrasanta, Seravezza, Collesalveti, Riparbella, Bagni San Giuliano, Cascina, Riglione, Buti, Pontedera e Vicopisano, configurandosi come gli avamposti da cui i militanti partivano per cercare proseliti anche nelle comunità vicine, soprattutto attraverso il ricorso a conferenze pubbliche

¹⁶³ Su Gori (1865-1911), convertitosi all’anarchismo sul finire degli anni Ottanta mentre frequentava l’Università di Pisa, e di fatto tra i leader dell’anarchismo italiano a cavallo fra Otto e Novecento, rimando ai contributi di M. Antonioli, *Pietro Gori. Il cavaliere errante dell’anarchia. Studi e testi*, Pisa, BFS Edizioni, 1995; M. Antonioli, F. Bertolucci, R. Giulianelli (a cura di), *Nostra patria è il mondo intero. Pietro Gori nel movimento operaio e libertario italiano e internazionale*, Pisa, BFS Edizioni, 2012; G. Dinucci, *Pietro Gori e il sindacalismo anarchico in Italia all’inizio del secolo*, in «Movimento operaio e socialista», 3-4, 1967, pp. 289-299.

¹⁶⁴ S. Caretti, Z. Ciuffoletti, M. Degl’Innocenti (a cura di), *Lezioni di storia del Partito socialista italiano 1892-1976*, cit., p. 97.

¹⁶⁵ L. Valiani, *Movimento operaio e socialista in Italia e in Germania dal 1870 al 1920*, in L. Valiani, A. Wandruszka (a cura di), *Il movimento operaio e socialista in Italia e in Germania*, cit., p. 11.

¹⁶⁶ Cfr. F. Andreucci, *Il partito socialista italiano e la II Internazionale*, in «Studi storici», 2, 1977, pp. 35-58.

e private¹⁶⁷. L'affermazione nelle campagne compensava le difficoltà incontrate in ambito cittadino, contribuendo a far sì che la presenza socialista nel territorio dell'Arcidiocesi assumesse proporzioni tutt'altro che trascurabili, persino su scala nazionale. Secondo una statistica ufficiale dello stesso PSI, nel 1912 la Provincia di Pisa era quattordicesima in Italia per numero di sezioni e d'iscritti al partito, dietro ad altre comprese per lo più in Emilia-Romagna, in Piemonte e in Lombardia¹⁶⁸: ora, se è vero che i confini amministrativi della Provincia non combaciavano con quelli dell'Arcidiocesi – che ad esempio non includeva il centro industriale di Piombino, a sud di Livorno, dove la propaganda “rossa” trovava un terreno molto fertile –, tuttavia questo dato può offrire un'idea di massima dello sviluppo raggiunto dal socialismo nell'area che ci interessa.

I movimenti “sovversivi” dimostrarono una buona capacità di mobilitazione delle masse negli anni iniziali del Novecento: la riuscita a Pisa del grande sciopero nazionale del settembre 1904, i conflitti sociali che caratterizzarono il 1911 in risposta a una situazione di crisi economica¹⁶⁹, e le agitazioni della “Settimana rossa” del giugno 1914¹⁷⁰ sono tutti episodi in cui si deve registrare il loro intervento. Ciononostante, repubblicani e socialisti faticarono a imporsi nell'ambito della politica locale. Uniti a uno sparuto gruppo di radicali¹⁷¹, nel 1900 essi uscirono vincitori dalle elezioni amministrative della città, eleggendo un proprio sindaco: cinque anni più tardi però sarebbe stata la coalizione di cattolici e liberali ad avere la meglio, inaugurando quasi un decennio di dominio moderato¹⁷². Dopo la deroga al *non expedit* del 1904, la partecipazione cattolica alle elezioni politiche fece sì che anche a Pisa si formassero quei “blocchi popolari” diffusi ovunque in Italia, che tuttavia non si rivelarono in grado di sfruttare le debolezze manifestate di tanto in tanto dal campo avversario: anche quando i cattolici pisani scelsero di astenersi dal voto nel 1913, all'epoca del cosiddetto Patto Gentiloni, furono infatti i liberali a veder eletto il proprio candidato al Parlamento. La rivincita per il fronte

¹⁶⁷ È interessante rilevare come il deputato socialista Ettore Ciccotti, in una pubblicazione del 1903 divenuta poi celebre, descrivesse il circolo socialista quale «unità organica iniziale di tutta l'organizzazione, [...] misura e [...] prova de' progressi del socialismo in una o in un'altra regione» (*Psicologia del movimento socialista*, Bari, Laterza, 1903, p. 135).

¹⁶⁸ Tale statistica è riportata in F. Meda, *Il partito socialista in Italia*, cit., pp. 82-83. Il numero delle sezioni socialiste nella Provincia di Pisa era 22 (in testa la Provincia di Reggio Emilia con 92), quello dei soci 603 (anche qui il primato era della Provincia emiliana con 3.127 iscritti, seguita da Ravenna, Forlì, Firenze, Novara e Milano). Ben sviluppata nelle regioni del Nord e in Toscana, la rete organizzativa del PSI registrava risultati molto meno significativi al Centro-Sud.

¹⁶⁹ Cfr. U. Sereni, *Nel segno del liberato mondo*, cit., p. 135.

¹⁷⁰ All'inizio di giugno, durante una manifestazione antimilitarista promossa da anarchici, socialisti e repubblicani ad Ancona, nelle Marche, la polizia arrivò a far fuoco sulla folla: vi furono morti e feriti, cosa che portò al verificarsi di tentativi insurrezionali in diverse città d'Italia, soprattutto al Centro. Cfr. L. Lotti, *La Settimana rossa*, Firenze, Le Monnier, 1972.

¹⁷¹ I radicali, costituiti in partito dal 1904, rappresentavano una forza politica nazionale per molti versi affine al movimento repubblicano – di cui condividevano le origini e buona parte delle rivendicazioni –, ma a differenza di quest'ultimo dichiaravano di accettare l'ordine monarchico: di conseguenza essi non erano compresi concettualmente nella categoria di “sovversivi”, non destando più di tanto la preoccupazione delle forze di polizia. A Pisa e nel resto dell'Arcidiocesi la loro presenza era affatto minoritaria, quasi insussistente. Cfr. G. Orsina, *Senza chiesa né classe: il partito radicale nell'età giolittiana*, Roma, Carocci, 1998.

¹⁷² Cfr. M. Andreazza, *La partecipazione alla vita politica dei cattolici pisani tra il 1900 e il 1924*, in «Bollettino storico pisano», vol. LVII, 1988, p. 300.

“sovversivo” sarebbe comunque arrivata pochi mesi più tardi, alle amministrative della primavera del 1914, che consegnarono il governo della città ai repubblicani malgrado l’astensione dei socialisti. Nel resto dell’Arcidiocesi la battaglia politica fu nel complesso meno combattuta, con lo schieramento clericico-moderato capace di prevalere quasi sempre prima della guerra: le uniche eccezioni di rilievo si ebbero in occasione delle elezioni politiche del 1909 e di quelle del 1913, quando i socialisti ottennero la maggioranza dei voti nelle comunità della Maremma Pisana e i repubblicani nel collegio di Vicopisano¹⁷³.

La varietà che connotava l’universo “sovversivo” poteva rivelarsi un fattore di debolezza nel momento in cui i suoi attori fossero stati preda di dispute e divergenze reciproche. Per dar luogo a grandi mobilitazioni popolari dal valore condiviso, alla creazione di un solido fronte comune, erano necessari potenti richiami ideali in grado di fungere da cemento fra le diverse parti in causa, e il principale, senza dubbio, fu quello dell’anticlericalismo. L’avversione alla Chiesa Cattolica e ai suoi ministri, oggetto di attacchi verbali e fisici, fu il tratto che più di ogni altro legò assieme socialisti, anarchici e repubblicani, facendoli apparire agli occhi del clero come un’unica falange intenzionata a eradicare l’influenza del cristianesimo dalla società. Approfondire questo fondamentale aspetto sarà compito del prossimo capitolo.

¹⁷³ Cfr. A. Marianelli, *Il movimento operaio a Pisa sul finire dell’età giolittiana*, cit., p. 225.

CAPITOLO VII

La persecuzione.

Chiesa, clero e anticlericalismo

1. *L'anticlericalismo fra cultura e prassi*

«Salute, o Satana, / o ribellione, / o forza vindice / della ragione. / Sacri a te salgano / gl'incensi e i voti! / Hai vinto il Geova / de' sacerdoti». Con queste parole si chiude *A Satana*, celebre inno composto nel 1863 dal poeta Giosuè Carducci¹⁷⁴, dove l'angelo caduto è scelto come simbolo di un progresso umano e scientifico che si ribella apertamente al tradizionale dominio della cultura e della morale cattolica. Manifesto di fiducia incondizionata negli ideali razionali, l'inno fu per decenni una bandiera degli anticlericali della penisola e dunque dei movimenti "sovversivi", che non di rado finirono con l'appropriarsi provocatoriamente della figura di Satana proiettandola su di sé¹⁷⁵. A differenza di quello tedesco, l'anticlericalismo italiano non trae origine da contrasti di natura confessionale, ma con il primo aveva in comune una radice liberal-borghese e positivista che si nutreva dell'esaltazione della scienza e del progresso tecnologico: all'epoca del componimento di Carducci, ad ogni modo, la principale leva al diffondersi dell'ostilità per la Chiesa lungo la penisola era di tipo *politico*, coincidendo con le coeve vicende risorgimentali. L'ostacolo posto dallo Stato pontificio al progetto di unità nazionale alimentò quello che non a caso è stato definito come «Risorgimento anticattolico»¹⁷⁶, determinando la crescita di un anticlericalismo aggressivo e virulento che in Garibaldi trovò uno dei massimi rappresentanti¹⁷⁷. In pari tempo,

¹⁷⁴ Carducci (1835-1907), premio Nobel per la letteratura nel 1906, è considerato come uno dei maggiori poeti italiani dell'età contemporanea. Egli nacque a Valdicastello, un piccolo paese della Versilia compreso nell'Arcidiocesi di Pisa. Sulla sua figura mi limito a rimandare alla voce di M. Scotti in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. XX, cit., 1977, pp. 16-40, dove potranno trovarsi ulteriori indicazioni bibliografiche.

¹⁷⁵ Cfr. P.G. Camaiani, *Il diavolo, Roma e la rivoluzione*, cit., p. 515.

¹⁷⁶ Cfr. A. Pellicciari, *Risorgimento anticattolico: la persecuzione della Chiesa nelle memorie di Giacomo Margotti*, Casale Monferrato, Piemme, 2004; si veda inoltre M. Borutta, *Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe*, cit.; G. Martina, *Aspetti dell'anticlericalismo in Europa nell'Otto e Novecento*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1995; P. Scoppola, *Laicismo borghese e laicismo operaio nell'Italia unita*, in *Laicità. Problemi e prospettive. Atti del XLIII corso di aggiornamento culturale dell'Università Cattolica*, Milano, Vita e Pensiero, 1977, pp. 141-162; G. Verucci, *L'Italia laica prima e dopo l'Unità*, cit.

¹⁷⁷ Al riguardo si può vedere quanto scritto da G. Verucci, *Cattolicesimo e laicismo nell'Italia contemporanea*, Milano, Franco Angeli, 2001, pp. 214-222 (*L'anticlericalismo di Garibaldi*).

all'atteggiamento di chiusura e opposizione alla modernità manifestato da una Chiesa che si sentiva sempre più accerchiata e minacciata fece da contraltare la nascita e lo sviluppo del movimento del Libero Pensiero, fondato sulla piena adesione ai principi del razionalismo e connotato al proprio interno da chiare venature anticristiane: la prima associazione italiana di Liberi Pensatori fu costituita a Siena nel 1864, lo stesso anno dell'enciclica *Quanta cura* e del *Syllabus*¹⁷⁸; nel dicembre 1869, quindi, Napoli fu il palcoscenico di un Anticoncilio organizzato appunto dagli ambienti del Libero Pensiero in risposta all'apertura del Concilio Vaticano I¹⁷⁹.

La conquista di Roma e la sua proclamazione a capitale del nuovo Regno d'Italia non placarono gli ardori anticlericali. Quello dei cattolici «nemici della patria» fu un *leitmotiv* nel periodo della “questione romana” e delle rivendicazioni temporaliste portate avanti dal cattolicesimo intransigente: soprattutto durante gli anni della Sinistra storica, anticlericalismo e laicità divennero parte integrante della cultura ufficiale del nuovo Stato (complice pure l'attività di una massoneria caratterizzata da «un laicismo viscerale»¹⁸⁰ e avente numerosi affiliati nelle istituzioni); al contempo, il sentimento di avversione alla Chiesa cominciò a fuoriuscire dalle cerchie liberal-borghesi e democratiche in cui aveva trovato accoglienza in un primo momento e a penetrare gradualmente fra le classi subalterne. Negli ultimi decenni del XIX secolo furono molti i provvedimenti parlamentari percepiti come punitivi dai cattolici italiani, dalla legge sull'istruzione elementare del 1877¹⁸¹ fino all'affronto di dichiarare festa nazionale la data del 20 settembre, giorno della presa di Porta Pia e tradizionale occasione di ritrovo per gli anticlericali della penisola (1895). La rapida ascesa del socialismo – con il conseguente avvicinamento politico fra cattolici e liberali – avrebbe condotto tuttavia a un esaurirsi dell'anticlericalismo di Stato: a inizio Novecento, ormai, la tenace avversione alla Chiesa e al clero contrassegnava non tanto il liberalismo quanto piuttosto le diverse anime del fronte “sovversivo”, che di essa facevano un elemento cardine della propria identità antagonista¹⁸².

Le origini e le caratteristiche dell'anticlericalismo dei singoli attori “sovversivi” non erano in tutto e per tutto le stesse. All'alba del nuovo secolo, coloro che apparivano come i continuatori più genuini dell'anticlericalismo risorgimentale erano senza dubbio i repubblicani, la cui ostilità per l'istituzione ecclesiastica si legava in modo peculiare al ricordo dei fasti patriottici: al contempo, l'influsso del positivismo e del razionalismo ottocentesco faceva sì che molti militanti si spingessero oltre e pervenissero a dichiarate posizioni antireligiose, che nulla

¹⁷⁸ Cfr. Id., *L'Italia laica prima e dopo l'Unità*, cit., p. 182.

¹⁷⁹ Dell'Anticoncilio di Napoli tratta P.C. Masini, *Eresie dell'Ottocento. Alle sorgenti laiche, umaniste e libertarie della democrazia italiana*, Milano, Editoriale Nuova, 1978, pp. 133-144.

¹⁸⁰ F. Conti, *Massoneria e sfera pubblica nell'Italia liberale*, cit., p. 585.

¹⁸¹ Cfr. *infra*, cap. IX.

¹⁸² Sulla situazione complessiva dell'anticlericalismo italiano nei primi anni del XX secolo rimando a E. Decleva, *Anticlericalismo e lotta politica nell'Italia giolittiana. I – L' "esempio della Francia" e i partiti popolari (1901-1904)*, in «Nuova rivista storica», anno LII, 1968, pp. 291-354; Id., *Anticlericalismo e lotta politica nell'Italia giolittiana. II – L'estrema sinistra e la formazione dei blocchi popolari (1905-1909)*, *ibi*, anno LIII, 1969, pp. 541-617.

avevano a che fare con il teismo e antimaterialismo professati in vita da Giuseppe Mazzini. Anche tra le fila libertarie era diffuso – se non addirittura prevalente – un «atteggiamento antireligioso e ateistico»¹⁸³ che si sommava a un violento anticlericalismo di base: dietro a ciò vi erano le radici risorgimentali e positivistiche dell'anarchismo italiano, ma soprattutto la ricezione dell'ateismo materialista di Bakunin e l'identificazione della Chiesa con un potere contrario all'emancipazione degli oppressi, dunque da abbattere. Quest'ultimo elemento alimentava pure l'anticlericalismo socialista, certo il più studiato dalla storiografia italiana e forse il più articolato dei tre¹⁸⁴.

Secondo Arnaldo Nesti, quello del PSI sarebbe stato nell'insieme un «anticlericalismo antiecclesiastico» non privo talvolta di «caratteri antireligiosi»¹⁸⁵: in esso avrebbero finito per intrecciarsi eredità democratico-risorgimentale, positivismo e riflessione marxista, nonché tradizionali sentimenti di avversione al clero diffusi fra gli strati popolari della penisola. Ufficialmente il Partito Socialista Italiano si allineava all'idea della religione come *Privatsache* prevalente nel socialismo internazionale, e malgrado l'ateismo sbandierato da molti dei suoi leader, la tendenza generale fu sempre quella di non attaccare direttamente i contenuti della fede cristiana per non urtare i sentimenti religiosi delle masse, specie contadine. A quest'accortezza, determinata più dai bisogni della propaganda che da convinzioni di principio, si accompagnavano però le aperte manifestazioni di anticlericalismo che connotavano soprattutto i militanti di base, e che divennero via via più intense e frequenti dagli inizi del nuovo secolo, in concomitanza con il sorgere delle coalizioni clerico-moderate e dell'attività antisocialista dispiegata dai gruppi democratico-cristiani. Fu in quel periodo, non a caso, che il settimanale satirico «L'Asino» fece della polemica anticlericale il proprio tratto saliente¹⁸⁶, e che Enrico Ferri, rispondendo a un'indagine lanciata nel 1902 dalla rivista francese «Le Mouvement socialiste», si preoccupò di rilevare come «en tant que parti politique et que doctrine scientifique, le socialisme [italien] [était] anticlérical»¹⁸⁷. L'anticlericalismo socialista assunse molteplici forme e sfruttò una grande varietà di canali, dalla propaganda orale alla stampa, dagli opuscoli agli almanacchi popolari, dalle riviste alle dimostrazioni di piazza: se qualche volta non mancarono

¹⁸³ Cfr. G. Verucci, *L'Italia laica prima e dopo l'Unità*, cit., p. 333.

¹⁸⁴ Fra gli studi sull'argomento segnalò P. Audenino, *La cultura della classe operaia nell'età del decollo industriale*, in «Studi Storici», 4, 1981, pp. 887-901; Id., *Etica laica e rappresentazione del futuro nella cultura socialista dei primi del Novecento*, in «Società e Storia», anno V, 1982, pp. 877-919; A. Azzaroni, *Socialisti anticlericali*, Firenze, Parenti editore, 1961; P.C. Camaiani, *Valori religiosi e polemica anticlericale della sinistra democratica e del primo socialismo*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 2, 1984, pp. 223-250; E. Decleva, *Anticlericalismo e religiosità laica nel socialismo italiano*, in *Prampolini e il socialismo riformista. Atti del convegno di Reggio Emilia*, vol. I, cit., pp. 259-279; S. Pivato, *L'anticlericalismo "religioso" nel socialismo italiano fra Otto e Novecento*, in «Italia contemporanea», 1984, fasc. CLIV, pp. 29-50; M. Sylvers, *L'anticlericalismo nel socialismo italiano (dalle origini al 1914)*, in «Movimento operaio e socialista», 2-3, 1970, pp. 175-189.

¹⁸⁵ A. Nesti, *Gesù socialista. Una tradizione popolare italiana*, Torino, Claudiana, 1974, p. 16.

¹⁸⁶ Cfr. G. Candeloro, *I temi, le battaglie e gli smarrimenti di una rivista "popolare"*, cit., p. IX sgg.

¹⁸⁷ É. Poulat, *Socialisme et anticléricalisme. Une enquête socialiste internationale (1902-1903)*, in «Archives de sociologie des religions», vol. X, 1960, p. 119.

tinte antireligiose, più spesso tuttavia si assisté a una ripresa di motivi evangelici nel tentativo di screditare il clero agli occhi delle masse e di presentare il socialismo come l'autentico erede del messaggio cristiano: su questa propaganda del "Cristo socialista", diffusa soprattutto nelle zone rurali, avrò modo di soffermarmi in seguito¹⁸⁸.

In definitiva, le forze che componevano lo schieramento "sovversivo" presentavano posizioni non omogenee sulla condotta da assumere nei confronti del sentimento religioso, e tuttavia erano unite nell'ostilità insanabile verso la Chiesa come istituzione, di cui aspiravano a ridurre il più possibile la capacità d'influenza. Da questo punto di vista, socialisti, anarchici e repubblicani si configuravano davvero come alfieri del processo di secolarizzazione, mirando alla diffusione dei contenuti del pensiero scientifico-razionale fra le classi popolari e alla definizione di una morale laica alternativa a quella cattolica, o meglio capace di rimpiazzarla. Ciò risultava particolarmente vero nel territorio dell'Arcidiocesi di Pisa, dove la battaglia anticlericale era portata avanti in modo per lo più sinergico, e dove l'avversione al prete poteva giungere a manifestarsi anche in forme clamorose.

* * *

All'inizio del XX secolo operava a Pisa un'Associazione Razionalista fondata nel 1881 come «emanazione del partito repubblicano»¹⁸⁹, il cui scopo era quello di «diffondere e propagare le teorie del libero pensiero e del libero esame» e di «combattere l'errore e la superstizione»¹⁹⁰: una sua consorella era sorta a Cascina nel 1889 su iniziativa dei libertari del luogo, sempre al fine di promuovere gli ideali razionali e di «emancipare il popolo dai vecchi pregiudizi religiosi»¹⁹¹. Questi due sodalizi rappresentavano la forma radicale – esplicitamente antireligiosa – e istituzionalizzata dell'anticlericalismo che animava il fronte "sovversivo" nell'Arcidiocesi, un anticlericalismo in grado di farsi *cultura*, se non addirittura *religione*¹⁹², attraverso un complesso più o meno condiviso di valori, riferimenti ideali, miti e comportamenti cui i militanti di solito sceglievano d'informare la propria esistenza. In questa "religione" anticlericale non mancavano ovviamente i "santi" e i "martiri", canonizzati perché riconosciuti come vittime dell'oscurantismo della Chiesa e come antesignani del libero esame e del progresso scientifico¹⁹³: è il caso ad esempio di Paolo Sarpi, Galileo Galilei (che a Pisa aveva avuto i natali) e soprattutto Giordano Bruno¹⁹⁴. Proprio al frate condannato al rogo

¹⁸⁸ Cfr. *infra*, cap. X.

¹⁸⁹ ASPi, *Ufficio Centrale di Pubblica Sicurezza – Gabinetto per affari riservati*, busta 914, *Atti del protocollo riservato – Miscellanea di affari diversi, anni 1881-1898*. Lettera dell'ispettore di polizia della città al Prefetto, in data 23 luglio 1887.

¹⁹⁰ *Statuto della Associazione Razionalista pisana*, Pisa, Tip. Valenti, 1900, art. 2.

¹⁹¹ *Statuto della Associazione Razionalista cascinese*, Cascina, Tip. Bertini, 1889, art. 4.

¹⁹² Di una «religione dell'irreligione» ha parlato P.G. Camaiani, *Valori religiosi e polemica anticlericale della sinistra democratica e del primo socialismo*, cit., p. 230.

¹⁹³ Al riguardo converrà leggere le considerazioni formulate da G. Verucci, *I simboli della cultura laica e delle istituzioni civili*, in E. Fattorini (a cura di), *Santi, culti, simboli nell'età della secolarizzazione*, cit., pp. 235-245.

¹⁹⁴ Di una manifestazione tenutasi nel 1906 e dedicata a Sarpi dagli anticlericali del sobborgo di San Marco alle Cappelle dà notizia addirittura «L'Osservatore Romano», 23 ottobre 1906, *Comizio*

dall'Inquisizione erano intitolati molti dei circoli genericamente anticlericali diffusi in territorio diocesano, fra cui quello di Calci, autore nel 1909 di una campagna pubblica contro una Chiesa definita «palla di piombo al piede dell'umanità, [...] freno al carro del fatale andare del Progresso, [...] oscurantismo che tenta smorzare le faci del Sapere»¹⁹⁵: coloro che frequentavano queste strutture erano il più delle volte degli appartenenti ai gruppi “sovversivi”, che qui trovavano un luogo di discussione collettiva sotto la comune bandiera anticlericale. Le figure di Bruno, di Galilei e degli altri “martiri” della scienza e della ragione campeggiarono pure in alcune manifestazioni di massa allestite negli anni a cavallo fra Otto e Novecento: a Pisa, nel 1897, il fronte ostile alla Chiesa si mobilitò per opporsi a una preannunciata celebrazione mariana, finendo col dar luogo a veri e propri episodi d'iconoclastia¹⁹⁶; sempre in città, l'Associazione Razionalista promosse nel 1901 un corteo anticattolico e antigovernativo che portò alla rimozione del Prefetto locale; nel febbraio 1907, infine, diversi centri dell'Arcidiocesi furono toccati da una commemorazione di Giordano Bruno che riguardò l'intero territorio della penisola, e che nei fatti precorse la bufera anticlericale che avrebbe caratterizzato l'estate di quello stesso anno¹⁹⁷.

Appuntamenti di questo tipo erano l'occasione per rivendicare il primato del pensiero critico su quello dogmatico e per sostenere istanze di secolarizzazione di fronte all'opinione pubblica, ma per alcuni militanti potevano costituire anche il momento adatto a sfogare un'insoddisfazione di fondo per il proprio status socio-economico: non sempre, tuttavia, slogan, grida e attacchi verbali marcano il limite della protesta. Qualche volta, anzi, il sentimento anticlericale arrivava a tradursi in episodi di aperta violenza, e in questi casi il bersaglio coincideva quasi sempre con il basso clero, visto come l'oggettivazione più semplice da colpire di un tradizionale rapporto di subalternità verso la Chiesa e di una paventata influenza “clericale” sul consorzio civile. Parroci e cappellani (specie quelli impiegati in ambito urbano) sapevano di dover mettere in conto l'eventualità di divenire vittime dell'impeto anticlericale, passibile di manifestarsi anche al di fuori di dimostrazioni organizzate, attraverso l'iniziativa autonoma di singoli individui. Gli esempi disponibili in proposito sono troppi per essere elencati tutti: a Pisa, nel settembre

anticlericale. Quanto all'utilizzo delle figure di Galileo e Bruno, un riferimento imprescindibile è costituito da F. Bertolucci (a cura di), *Galileo e Bruno nell'immaginario dei movimenti popolari tra Otto e Novecento*, Pisa, BFS Edizioni, 2001, e in particolare dal saggio ivi contenuto di M. Turchetto, *Razionalismo e materialismo nell'Ottocento italiano*, pp. 21-36.

¹⁹⁵ Manifesto del 14 maggio 1909 a firma del comitato esecutivo del Circolo anticlericale “Giordano Bruno” di Calci, conservato in ASDPi – AAPi, *Carteggio e atti relativi alle parrocchie*, fasc. 8 (*Calci*).

¹⁹⁶ Cfr. M. Sylvers, *L'anticlericalismo nel socialismo italiano*, cit., p. 182.

¹⁹⁷ Riporto in proposito quanto scritto dal canonico convisiatore che nel giorno della commemorazione bruniana si trovò ad accompagnare l'Arcivescovo Maffi a Buti: «[II] 17 febbraio, anniversario della morte di Giordano Bruno, fu scelto dagli anticlericali d'Italia per una dimostrazione nazionale contro la Chiesa, come atto di solidarietà e di plauso alla nazione francese per avere proclamata la legge della separazione della Chiesa dallo Stato. E dimostrazioni giacobine furono fatte in molte città e paesi, con cortei e discorsi e insolenze: dimostrazioni che riuscirono, in generale, meschine. Anche a Buti, la mattina del 17, apparvero scritte anticlericali sui muri. [...] Tutto, però, finì lì» (ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, cartella n. 53 [*Visita Pastorale 1904-1907. Pontedera e Maremma*], fasc. P [*Buti*], relazione in data 17 febbraio 1907).

1911, un giovane sacerdote venne «tempestato di sassate e di pugni» al termine di un comizio indetto congiuntamente da anarchici, socialisti e repubblicani¹⁹⁸; due anni prima, il parroco della chiesa di Santa Marta aveva espresso all'Arcivescovo il proprio timore a recarsi di notte nelle abitazioni private per impartire l'estrema unzione agli infermi: «Alle volte è un inganno, arrivati fuori, in qualche casa, possiamo trovarci esposti a qualche gravissimo pericolo dell'anima e del corpo. Così a me è successo qualche volta»¹⁹⁹. A Basati e a Cucigliana i parroci denunciarono colpi di fucile sparati a scopo intimidatorio contro la loro canonica²⁰⁰, e per lo stesso motivo nell'estate del 1909 alcuni militanti repubblicani incendiarono a Bientina la sede del locale circolo cattolico. Chi non dovette mai temere tentativi di aggressione fisica fu l'Arcivescovo, che tuttavia divenne destinatario di non poche manifestazioni ostili durante lo svolgersi delle Visite Pastorali. Individuandovi il simbolo dell'autorità gerarchica della Chiesa, alcuni gruppi anticlericali vollero palesare la propria indisponibilità a sottomettervisi e il proprio atteggiamento d'opposizione, marcando un evidente contrasto con quei fedeli ossequianti che andavano a ricevere l'Ordinario alle porte della parrocchia: a dar forma alle loro iniziative, dunque, fu in primo luogo la volontà di sfida. Mi limito a citare due soli esempi: a Riglione, nel gennaio 1907, i militanti di un circolo anticlericale accolsero l'Arcivescovo Maffi con la diffusione di scritti e manifesti in cui egli era presentato come un «uomo che predica[va] la rassegnazione, benedicendo la povertà e che compari[va] coi fasti della ricchezza, indossando vesti seriche e coi diamanti alle dita»; l'appello lanciato alla popolazione era una logica conseguenza di tale affresco: «Disertate, oggi domani e sempre dalla chiesa e non presenziate neppure per curiosità alla venuta di quest'uomo fatale»²⁰¹. Un altro episodio si sarebbe registrato a Gello pochi mesi più tardi: entrando in paese, Maffi dovette percorrere una strada tappezzata di copie de «L'Asino», foglio veicolo della critica più aggressiva all'indirizzo della Chiesa e del clero e per questo scelto come simbolo della protesta.

Più che a colpire il corpo dei sacerdoti, i socialisti e gli altri militanti “sovversivi” miravano a demolire la loro autorità morale presso i fedeli, a recidere il filo della fiducia che legava pastore e gregge, così da vincere un ostacolo importante al successo della propaganda nelle comunità e anzi avvantaggiare quest'ultima. Oltre al ricorso alle tradizionali accuse di nemici del progresso e di alleati della conservazione e del capitale, fra le tattiche impiegate a tal fine vi era la tendenza a rappresentare il clero come un insieme d'individui dediti a pratiche sessuali illegittime e contro natura, tendenza molto diffusa nei primi anni del

¹⁹⁸ «L'Osservatore Romano», 19 settembre 1911, *Gravi dimostrazioni a Pisa – Un sacerdote ferito*.

¹⁹⁹ ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, cartella n. 58 (*Visita pastorale 1909-1913. Città e Piano di Pisa. Valle del Serchio*), fasc. 6 (*Città*). Questionario in data 8 settembre 1909.

²⁰⁰ Nella comunità di Cucigliana, nei Monti Pisani, la violenza sarebbe avvenuta «al grido di morte e abbasso»: «È questa l'opera di chi brama le tenebre, è questo il regalo [...] che ci danno i nemici di Dio», ebbe a riferire il parroco all'Arcivescovo (ASDPi – AAPi, *Carteggio e atti relativi alle parrocchie*, fasc. 38 [*Cucigliana*]). Lettera in data 26 dicembre 1910.

²⁰¹ *Ibi*, fasc. 94 (*Riglione*). Manifesto in data 14 gennaio 1907, a firma “Il circolo anticlericale Riglione-Oratoio”.

Novecento, complici alcuni casi di cronaca abilmente cavalcata dalla stampa anticlericale della penisola²⁰². Ad alimentare questa «politica dello scandalo»²⁰³ fu ad esempio la vicenda dei Marianisti di Pallanza (località situata al confine fra Lombardia e Piemonte), accusati nel 1904 di aver commesso abusi su alcuni ragazzi educati nel loro collegio; il climax fu raggiunto tuttavia nell'estate del 1907, quando si diffuse la notizia di violenze ai danni di una bambina in un asilo milanese gestito da suore e di presunti casi di pedofilia nel convitto salesiano di Varazze, in Liguria. Sull'onda di tali episodi, la protesta anticlericale infiammò tutta l'Italia e non risparmiò neppure Pisa, dove in agosto la Camera del Lavoro arrivò a indire uno sciopero generale cittadino²⁰⁴. Fu allora che in alcune Diocesi si costituirono le prime associazioni del clero, concepite come veri e propri sodalizi di categoria: a Milano, Bologna, Firenze, Genova, Torino, e anche a Pisa per iniziativa dell'Arcivescovo Maffi²⁰⁵. Nei primi giorni di agosto, infatti, il «Giornale di Pisa» – periodico cattolico dell'Arcidiocesi – comunicò la nascita della *Pro Aris*, «associazione per la difesa degli interessi morali e materiali del clero», in risposta alla «sconcia campagna di accuse e di maldicenze contro i preti» che stava imperversando a livello nazionale e che trovava accessi sostenitori nei “sovversivi” locali²⁰⁶.

Alla costruzione discorsiva dell'immagine di sacerdote prodotta dal campo anticlericale si reagì contrapponendo una retorica apologetica incentrata sulla sottolineatura dell'importanza del clero quale veicolo di progresso materiale e morale (quest'ultimo inteso come forma più elevata di progresso) e sull'esaltazione dei meriti storici della Chiesa e del sacerdozio cattolico. L'elaborazione di tale retorica fu per lo più opera del clero stesso: in un opuscolo pubblicato nel 1913, ad esempio, l'allora parroco di Barga Alfredo Della Pace²⁰⁷ si soffermò lungamente a dimostrare come il prete fosse sempre stato un «grande amante e benefattore dell'umanità»²⁰⁸, nonché principale artefice del trionfo della civiltà cristiana su di un empio e immorale «paganesimo, cui moltissimi di questa infelice età nostra sciogliono inni e vorrebbero far rivivere [...] in mezzo alle nostre città, ai nostri

²⁰² Cfr. M. Borutta, *La “natura” del nemico: rappresentazioni del cattolicesimo nell'anticlericalismo dell'Italia liberale*, in «Rassegna storica del Risorgimento», vol. LVIII, 2001, pp. 117-136, in particolare pp. 124-128.

²⁰³ Proprio di «Politik der Skandalisierung» parla Lisa Dittrich in *Antiklerikalismus in Europa*, cit., p. 290.

²⁰⁴ Cfr. U. Sereni, *Nel segno del liberato mondo*, cit., p. 128.

²⁰⁵ Si veda M. Guasco, *Storia del clero in Italia dall'Ottocento a oggi*, cit., p. 144, e soprattutto il volume di A. Erba, *Preti del sacramento e preti del movimento*, cit., dedicato alle vicende dell'associazione del clero torinese.

²⁰⁶ «Giornale di Pisa», 4 agosto 1907, *Difendetevi*. I sodalizi nati nel 1907 rappresentavano il primo passo verso la futura Federazione tra le associazioni del clero italiano (FACI), costituita nel 1917 al termine di un convegno organizzato a Pisa sotto la supervisione di Maffi, il quale si sarebbe assunto l'incarico di redigere lo statuto definitivo del nuovo organismo. Cfr. A. Erba, *Proletariato di chiesa per la cristianità*, vol. I, cit., pp. 215-265.

²⁰⁷ Della Pace era nato a Pisa nel 1873: sacerdote dal 1896, era divenuto titolare della parrocchia di Barga nel 1903 (cfr. ASDPi – AAPi, *Stato del clero*, n. 15, *Elenco sacerdoti con le generalità*, p. 202).

²⁰⁸ A. Della Pace, *Ricordo del IV Centenario del miracolo operato dalla taumaturga immagine della SS.ma Concezione che si venera nella chiesa collegiata di Barga*, Barga, Tip. Bertagni, 1913, p. 18.

paesi, ai nostri popoli»²⁰⁹. Non riconoscendo la funzione provvidenziale svolta ogni giorno dal sacerdote cattolico, e anzi osteggiandola apertamente, gli anticlericali avrebbero preparato di fatto la propria condanna eterna:

Chi fu che distrusse tanta immoralità, che portò il vero progresso morale? Chi fu che rialzo da terra la puerizia, il sesso femminile e i poveri schiavi [...]? Chi fu? Fu il prete cattolico, il clero cattolico. [...] Adorno delle evangeliche virtù, o prete cattolico, attendi alla tua perfezione e alla salute delle anime per le quali Gesù Cristo sparse il sangue e diede la vita. Così diportandoti, un giorno avrai la bella sorte di assiderti glorioso sulle sedi beate del cielo, e di lassù vedrai tutti i tuoi nemici, tutti i tuoi denigratori, tutti i tuoi persecutori impenitenti nell'abisso profondo dell'inferno²¹⁰.

Da parte del clero, l'anticlericalismo era al fondo interpretato come una manifestazione di puro odio verso la Chiesa e i suoi ministri: proprio di «cieca follia dell'odio» scrisse il «Giornale di Pisa» nel 1907²¹¹, mentre due anni più tardi sarebbe stato un cappellano di Riparbella a puntare il dito contro quei militanti “sovversivi” «che vorrebbero annientarci e che ci *odiano*, e quest'*odio* è maggiore oggi che vedono il popolo tornare intorno al sacerdote»²¹². Il confronto con gli anticlericali finiva così per trasfigurarsi in un dualismo fra il principio della *caritas* cristiana e un odio aprioristico e irrazionale figlio del primigenio sentimento di ostilità mostrato da Satana verso Dio²¹³, il tutto ovviamente ricompreso nella più generale contrapposizione fra civiltà cristiana e *rivoluzione* anticristiana cui s'informava il prisma mentale degli ecclesiastici.

* * *

Per i militanti “sovversivi” l'anticlericalismo era quasi sempre uno stile di vita, il perno di una *controcultura* laica che voleva essere antagonista a quella cattolica e il cui corollario più naturale e immediato era la rottura di ogni rapporto formale con la Chiesa. Di conseguenza, per un convinto socialista, anarchico o repubblicano, il rifiuto a sancire i tradizionali passaggi dell'esistenza con il ricorso al rito religioso era piuttosto ovvio, diversamente da quanto visto invece per i militanti cattolici della Socialdemocrazia tedesca²¹⁴: il battesimo dei figli veniva ommesso o se ne aveva uno di tipo laico, consistente nella loro presentazione ai compagni di militanza; il matrimonio era contratto con il semplice rito civile o sostituito dall'unione di “libero amore”, diffusa fra anarchici e socialisti; analogamente,

²⁰⁹ *Ibi*, p. 23.

²¹⁰ *Ibi*, p. 46.

²¹¹ «Giornale di Pisa», 3 febbraio 1907, *Crucifige!*

²¹² Lettera del 27 settembre 1909 indirizzata all'Arcivescovo e conservata in ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, cartella n. 57 (*Visita Pastorale 1909-1913. Barga. Versilia. Maremma*), fasc. 6 (*Maremma*). Il corsivo è mio.

²¹³ Appunto di «un odio come istintivo e *satanico*» si legge in un opuscolo del 1902 redatto sempre da Della Pace, il quale intendeva riferirsi ai «profeti della piazza, [...] che gridano tutti ad un coro contro il sacerdote cattolico, che lo ricoprono d'ingiurie [...] e che vanno in escandescenza alla sola vista della tonaca d'un prete» (*Discorso detto Inter Missarum solemnia dal Sac. Alfredo Della Pace Pievano di Bientina nel dì solenne della prima Messa del Sac. Angiolo Ferri il dì 21 settembre 1902*, Buti, Tip. Cosci, 1902, p. 6. Il corsivo è mio).

²¹⁴ Cfr. *supra*, cap. II.

anche il momento della morte e le successive esequie funebri facevano a meno della presenza del sacerdote. L'elaborazione di riti alternativi era parte di un processo di laicizzazione del sacro²¹⁵ che mirava a sottrarre spazio pubblico alla Chiesa e a ridurre la consistenza del religioso nella vita dei singoli e quindi della società nel suo insieme. Come si evince dai questionari, il clero era ben consapevole della correlazione esistente fra la diffusione delle cerimonie laiche e l'entità della presenza "sovversiva" nelle parrocchie: dal canto suo, l'Arcivescovo Maffi, durante le Visite Pastorali, rivolse sempre una grande attenzione al numero di matrimoni e funerali civili registrato da ciascun parroco, reputandolo uno dei *marker* più indicativi dello stato di salute di una comunità. Proprio l'Ordinario, nel luglio 1909, invitò le religiose dell'Arcidiocesi a pregare insistentemente per le vocazioni sacerdotali, in quanto a suo dire «il lupo [era] nell'ovile, azzanna[va] e fa[ceva] scempio»: le prove più tangibili di ciò erano i molti «bambini, ai quali dai genitori si nega[va] il battesimo, la cresima, l'istruzione religiosa, [...] [le] spose, invano supplicanti di un rito all'altare, [...] [i] cadaveri, invano supplicanti una croce»²¹⁶. L'arretramento del rito cattolico era percepito come un segno inequivocabile dell'avanzare di un redivivo paganesimo, particolarmente evidente nei sobborghi e in alcune parrocchie della città: a San Giovanni al Gatano, dove «il socialismo e l'anarchia» apparivano ben radicati, erano «moltissimi i matrimoni irregolari» (circa un terzo del totale), «moltissimi i non battezzati, moltissimi i trasporti puramente civili»²¹⁷; a San Michele degli Scalzi «molte famiglie non fa[cevano] battezzare i figli», e al contempo i funerali e i matrimoni civili ammontavano a diverse decine²¹⁸. La parrocchia cittadina di Santa Marta, infine, nell'autunno del 1906 era abitata da circa 580 famiglie: «Da 200 a 300 [erano] senza vincolo religioso, molte anche senza vincolo civile. I bambini non battezzati [erano] pure moltissimi»²¹⁹; da qualche mese il parroco, «scoraggiato e disgustato [...] in mezzo a un vero sudiciume morale e materiale», aveva chiesto di essere trasferito ad altra parrocchia²²⁰.

Il sorgere di una ritualità laica alternativa a quella della Chiesa, i suoi caratteri e significati, così come il suo diffondersi fra le classi popolari, sono tutti temi che da tempo hanno incontrato l'interesse della storiografia, soprattutto di quella che è andata a occuparsi più da vicino delle vicende del movimento operaio e

²¹⁵ Cfr. P.G. Camaiani, *Valori religiosi e polemica anticlericale della sinistra democratica e del primo socialismo*, cit., p. 237 sgg.

²¹⁶ P. Maffi, *Circolare* n. 41 del 19 luglio 1909, pp. 8-9, in BACPM, 65.4.1.19.

²¹⁷ ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, cartella n. 55 (*Visita Pastorale 1904-1907. Città monasteri. Chiese non parrocchiali. Sobborghi*), fasc. 6 (*S. Giovanni al Gatano*). Relazione del canonico convisitatore in data 9 settembre 1906. Il termine *trasporto* era quello più impiegato localmente per indicare le esequie funebri: nello specifico esso si riferiva all'atto di condurre la salma fino al cimitero.

²¹⁸ *Ibi*, fasc. 10 (*S. Michele degli Scalzi*). Relazione del canonico convisitatore in data 1 dicembre 1907.

²¹⁹ ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, cartella n. 56 (*Visita Pastorale 1904-1907. Città*), fasc. 13 (*S. Marta*). Relazione del canonico convisitatore, datata 18 novembre 1906.

²²⁰ ASDPi – AAPi, *Card. Pietro Maffi. Giudizi sul clero 1905-1931*, cartella *Corbellini Leandro* (*S. Marta*). Lettera inviata all'Arcivescovo in data 16 luglio 1906 (Maffi non avrebbe acconsentito al trasferimento).

socialista²²¹: ciò che finora è mancato, tuttavia, è il tentativo di considerare l'altra faccia della medaglia, ossia di ricostruire (anche solo parzialmente) le modalità con cui il clero si adoperava per contrastare l'erosione del rito cattolico nelle parrocchie. Il caso dell'Arcidiocesi di Pisa consente di ricavare alcune prime indicazioni al riguardo, a cominciare dal problema dell'omissione del battesimo da parte dei militanti "sovversivi".

In generale i parroci esortavano a far battezzare i neonati *quam primum*, cioè entro i tre giorni dalla nascita: i questionari delle Visite mostrano però come non fossero infrequenti le dilazioni, dovute per lo più alla negligenza dei genitori, alla volontà di attendere che la madre si riprendesse dalla fatica del parto, ma soprattutto alla lontananza del fonte battesimale. Al di fuori della città, infatti, il fonte era prerogativa di poche chiese pievane – anche dette semplicemente *pievi* – cui dovevano recarsi al bisogno quanti abitavano nelle parrocchie limitrofe: non sempre la distanza era un fatto trascurabile, specie nel caso in cui non si potesse disporre di un proprio mezzo di trasporto. Se i ritardi nel battezzare erano oggetto del biasimo del clero, un'esplicita condanna colpiva invece le omissioni del rito, derivanti in massima parte dalla militanza "sovversiva" del padre del neonato: a Collesalveti i bambini non battezzati erano «figli di socialisti»²²², a Mezzana «figli di anarchici»²²³, e così anche a San Prospero, a Uliveto e in molte altre località dell'Arcidiocesi; a Pontedera erano otto i non battezzati nel giugno 1910, «causa il diabolico pensare dei padri»²²⁴. Per rimediare a queste situazioni, com'è immaginabile, il diretto intervento del parroco presso il genitore "sovversivo" non poteva essere la strada più indicata: quello della parrocchia cittadina di San Sepolcro volle segnalare nel questionario del 1909 i propri «tentativi» in tal senso, falliti però «per la contrarietà, o meglio crudeltà dei padri»²²⁵. Era piuttosto sul sesso femminile che occorreva far leva, sulle mogli e sulle compagne dei militanti, che quando non dividevano la fede politica e l'anticlericalismo degli uomini potevano spingersi fino al punto di ricorrere segretamente all'assistenza del prete: nell'agosto del 1907, così, l'Arcivescovo Maffi si trovò a battezzare un bambino a Bagni San Giuliano «dietro preghiere insistenti della madre, che assicurava che se non fosse stato battezzato in quel giorno, assente il padre, anticlericale, difficilmente si sarebbe potuto battezzare altrimenti»²²⁶. Casi analoghi di battesimo *occulto* – come si usava dire all'epoca – sono menzionati in non pochi questionari; talvolta questa prassi sembra aver costituito qualcosa di abituale: a Pietrasanta, ad

²²¹ Rimando in proposito ai titoli elencati *supra*, p. 320, nota n. 184; segnalo poi l'interessante studio a carattere locale di A. Gori, *Tra patria e campanile. Ritualità civili e culture politiche a Firenze in età giolittiana*, Milano, Franco Angeli, 2014, in particolare pp. 38-56.

²²² ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, cartella n. 57 (*Visita Pastorale 1909-1913. Barga. Versilia. Maremma*), fasc. 6 (*Maremma*). Questionario senza data.

²²³ ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, cartella n. 58 (*Visita Pastorale 1909-1913. Città e Piano di Pisa. Valle del Serchio*), fasc. 1. Questionario senza data. Mezzana è una località ai piedi dei Monti Pisani, poco distante da Agnano.

²²⁴ *Ibi*, fasc. 4. Questionario in data 16 giugno 1910.

²²⁵ *Ibi*, fasc. 6 (*Città*). Questionario del 20 agosto 1909.

²²⁶ ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, cartella n. 55 (*Visita Pastorale 1904-1907. Città monasteri. Chiese non parrocchiali. Sobborghi*), fasc. 1 (*Bagni S. Giuliano*). Relazione del canonico convisitatore in data 18 agosto 1907.

esempio, se i padri si opponevano al battesimo dei figli, «le madri o porta[va]no o manda[va]no segretamente a battezzare»²²⁷; pure nella località di Riglione, «ostando la volontà del padre, la madre porta[va] a battezzare il bambino nascostamente»²²⁸.

La segretezza era indispensabile. Le donne sapevano di correre un rischio personale con l'agire alle spalle dei mariti, rischio che diveniva tanto più grande se vivevano in un luogo non dotato di fonte battesimale: in questo caso, infatti, esse erano obbligate ad assentarsi dalla propria parrocchia per raggiungere la pieve più vicina, cosa che aumentava esponenzialmente le probabilità di essere scoperte e che talvolta, quindi, poteva persino dissuaderle dall'intenzione originaria. Ovvi sostenitori e promotori della pratica dei battesimi occulti, molti parroci cercarono di rimediare a questo problema (e a quello della dilazione battesimale) chiedendo con insistenza il permesso d'introdurre il fonte nella propria chiesa: «Sarebbe desiderabile e convenientissimo che il fonte battesimale fosse in parrocchia» – scrisse il parroco di Oratoio rispondendo al questionario della seconda Visita – «perché allora il battesimo non si ritarderebbe e molte madri non incontrerebbero certe difficoltà per parte dei padri nel battezzare i figli»²²⁹; anche quello di San Michele degli Scalzi, dove i non battezzati erano circa 70 nel 1909, espresse il desiderio che fosse introdotto il fonte in quanto «taluni che ora al Duomo non vengono portati (e quindi non battezzati per non venire scoperti) potrebbero per la comodità o tacitamente essere qui battezzati»²³⁰. Maffi non si dimostrò sordo alle richieste del clero: nel febbraio del 1910 accordò il diritto di erigere il fonte battesimale a tutte le parrocchie dell'Arcidiocesi, volendo in questo modo «evitare o almeno diminuire le dilazioni gravi e, purtroppo, anche le omissioni del Battistero»²³¹. Negli anni successivi i fonti sarebbero stati introdotti nella maggior parte delle chiese, conducendo peraltro ai risultati sperati: lo stesso Arcivescovo, in Visita nel 1912 nel sobborgo di San Biagio a Cisanello, poté constatare di persona il «vantaggio grande» derivato dall'erezione del fonte, «essendosi battezzati bambini già cresciuti in età e che non solo avevano avuto differito il battesimo, ma forse non l'avrebbero neppur più ricevuto»²³².

Rimediare ai matrimoni civili o alle unioni libere era molto più complicato²³³: anche ottenendo la disponibilità delle donne a celebrare il rito religioso, infatti,

²²⁷ ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, cartella n. 57 (*Visita Pastorale 1909-1913. Barga. Versilia. Maremma*), fasc. 4 (*Versilia A*). Questionario del 10 settembre 1909.

²²⁸ ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, cartella n. 58 (*Visite Pastorali 1909-1913. Città e Piano di Pisa. Valle del Serchio*), fasc. 2. Questionario senza data.

²²⁹ *Ibidem*. Questionario senza data.

²³⁰ *Ibi*, fasc. 7 (*Sobborghi*). Questionario datato genericamente “settembre 1909”.

²³¹ P. Maffi, *Circolare* n. 43 del 21 febbraio 1910 (*Decreto generale dei battisteri*), p. 3, in BACPM, 64.2.II, n. 2. L'ormai Cardinale aveva chiesto e ottenuto il permesso presso la Congregazione Concistoriale, la quale aveva riconosciuto i «non pochi inconvenienti» che derivavano dalla mancanza del fonte nelle parrocchie (ASV, Congregazione Concistoriale, *Positiones*, Pisa 1. Lettera del Cardinal Gaetano De Lai a Maffi in data 6 febbraio 1910).

²³² ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, cartella n. 58 (*Visita Pastorale 1909-1913. Città e Piano di Pisa. Valle del Serchio*), fasc. 7 (*Sobborghi*). Relazione dell'Arcivescovo in data 20 ottobre 1912.

²³³ Il matrimonio civile, introdotto in Italia nel 1866, era a tutti gli effetti obbligatorio: a questo poteva aggiungersi il matrimonio celebrato con rito religioso, che però non aveva alcun valore di fronte alla legge. Tale situazione sarebbe perdurata fino ai Patti Lateranensi del 1929.

permaneva comunque il parere contrario dei militanti “sovversivi”, di fronte al quale il sacerdote poteva fare ben poco. Certo non era esclusa la possibilità che un socialista, un anarchico o un repubblicano arrivasse a cedere alle richieste della partner – magari sollecitata a sua volta dal parroco – e a presentarsi infine all’altare, ma questi erano casi piuttosto infrequenti, peraltro subito stigmatizzati dai compagni di militanza. Per le donne che con il proprio uomo non condividevano il credo politico e l’orientamento anticlericale (del resto quasi sempre declinato al maschile), il fatto di non essere sposate religiosamente, così come la non rara eventualità di vedersi limitato l’accesso alla chiesa da parte del marito stesso, poteva finire col rappresentare un fattore di esclusione sociale, l’origine di un’angoscia vissuta spesso in solitudine, se non addirittura il motivo di un travaglio interiore. Nel 1914 una nobildonna pisana scrisse all’Arcivescovo Maffi per portargli all’attenzione la vicenda di «una giovane sposa di anni 36, sposata solo civilmente, e sono anni 18 che non si accosta più ai SS. Sacramenti ed è madre di quattro figliuoletti senza battezzare. [...] Essa vorrebbe segretamente confessarsi e [...] sortire da quell’infelice stato»; la necessità della segretezza era dovuta al marito della donna, «contrarissimo alla nostra Religione, e guai alla povera sposa se esso sapesse che va a compiere il suo santo dovere»²³⁴. Casi di questo tipo rivelano una situazione di disagio personale, l’esistenza di una religiosità costretta ad alimentarsi privatamente per via delle restrizioni subite nell’ambito del matrimonio con un convinto anticlericale. Non sempre, ad ogni modo, le cose erano destinate ad andare così: vi erano mogli e compagne di “sovversivi” che non avevano particolari impedimenti ad accedere allo spazio della chiesa e che i parroci, scorgendone l’utilità, potevano esortare a compiere un’opera di apostolato nelle case dei “nemici”²³⁵. A monte di quanto detto finora, certo, rimarrebbe da discutere di un punto fondamentale, ossia delle ragioni che spingevano donne credenti a unirsi a dei mangiapreti dichiarati: questa è tuttavia una dimensione di per sé difficilissima da ricostruire, su cui purtroppo le fonti disponibili non aiutano a far luce in alcun modo.

L’ultimo momento in cui l’anticlericalismo portava a rifiutare l’assistenza del sacerdote era la morte. Questo rifiuto si traduceva dapprima nel non accondiscendere all’estrema unzione – nella *relatio ad limina* del 1911 l’Arcivescovo Maffi notò come «generatim fideles [...] dum graviter decumbunt extrema sacramenta deposcunt», «exceptis iis qui anima et corpore sese associationibus et sectis anticlericalismum aperte profitentibus dederunt» –, quindi nel richiedere espressamente un funerale di tipo civile. Per i militanti “sovversivi”

²³⁴ ASDPi – AAPi, *Carteggio e atti relativi alle parrocchie*, fasc. 97 (*Ghezzano*). Lettera del 23 giugno 1914, a firma Teclene Franceschi. La donna in questione era originaria del sobborgo di San Biagio a Cisanello.

²³⁵ Si consideri quanto scritto dal «Giornale di Pisa» nel 1908: «Siccome essa [la donna] oggi non vive più in una famiglia ove aleggia lo spirito cristiano, ma ha ai suoi fianchi il padre, il marito, spesso i figli o settari o miscredenti, [...] dovremmo maggiormente convincerla dell’obbligo che ha di irradiare intorno a sé la luce degli esempi del Redentore; [...] dovremmo, con cura più illuminata, istillare il sentimento dell’apostolato che dice preghiera, sacrificio, azione; *sforzandoci di fare di ogni donna un apostolo, di ogni fanciulla un piccolo missionario*» («Giornale di Pisa», 8 agosto 1908, *La questione femminile*. Corsivo così nel testo). Sulla teorizzazione di un apostolato femminile in famiglia e nella società tornerò *infra*, cap. VIII.

le esequie senza croce rappresentavano la testimonianza finale della fede politica professata in vita e una dimostrazione pubblica dell'assenza di timore per l'aldilà; il clero, al contrario, vedeva in queste manifestazioni un segno della follia razionalista e un affronto alla Chiesa e al suo tradizionale compito di accompagnare le anime nella dimensione ultraterrena. Da parte dei parroci di campagna, poi, i funerali civili potevano essere percepiti addirittura come uno scandalo pubblico, una macchia nel manto della purezza cattolica a lungo preservatasi nelle comunità, nonché un qualcosa in grado di contaminare lo stesso spazio sacro del cimitero: ecco quindi che nel 1907 il parroco di Vicarello procedette a una nuova benedizione del camposanto «profanato dalla cerimonia atea»²³⁶, e altrettanto avrebbe fatto quello di Pastina pochi anni più tardi, a seguito di «un trasporto in onta alla Religione»²³⁷. Per limitare il fenomeno delle esequie civili vi era una sola via percorribile: far leva sui familiari del defunto “sovversivo”, convincerli ad acconsentire al rito cattolico; così agiva ad esempio il parroco di Santa Marta, dove i funerali senza croce erano «parecchi, ma non molti (c'[era] sempre in famiglia chi procura[va] quello religioso)»²³⁸. La pressione esercitata dai parroci trovava terreno favorevole soprattutto fra mogli, figlie e sorelle dei militanti anticlericali: d'altro canto, per i compagni di partito l'allestimento di un funerale religioso a dispetto delle convinzioni e dei desideri del defunto rappresentava una vera e propria violenza, un atto di sfida, e al contempo una prova della scaltrezza del prete e della sua capacità di circuire il sesso femminile. Tutto questo alimentava inevitabilmente l'aggressività anticlericale: non era raro, quindi, che in concomitanza di esequie religiose *estorte* ai parenti avessero luogo dimostrazioni “sovversive” finalizzate a riunire i socialisti, gli anarchici e i repubblicani di una o più località nella comune ostentazione di livore verso il clero²³⁹.

Può stupire che i parroci fossero così pronti a celebrare i funerali di rito cattolico per dei dichiarati avversari della Chiesa: è un fatto interessante, quasi curioso, che stride con la maggior severità riscontrata in relazione al caso tedesco. Analizzando a fondo i questionari delle Visite, in realtà, si rintraccia una più generale tendenza a chiudere un occhio – se così si può dire – e a concedere le esequie religiose anche in situazioni in cui non ve ne sarebbero stati tutti gli estremi, a prescindere dal coinvolgimento diretto dei militanti “sovversivi”. Dietro a tale condotta, molto probabilmente, è da scorgere l'idea della *totalità cattolica* da difendere o da

²³⁶ *Ibi*, 8 settembre 1907, *Corrispondenze*. In chiusura di quest'articolo si trovano riferimenti al grande concorso di popolo che avrebbe accompagnato il sacerdote verso il cimitero, e a seguire tali parole: «Dopo questa manifestazione, niuno penserà che siano possibili in Vicarello dei funerali civili».

²³⁷ ASDPi – AAPi, *Carteggio e atti relativi alle parrocchie*, fasc. 133 (*Pastina*). Lettera del parroco indirizzata all'Arcivescovo Maffi, in data 16 dicembre 1912. Sulla pratica di purificazione del cimitero si legga quanto scritto da G. Le Bras, *La chiesa e il villaggio*, Torino, Boringhieri, 1979, p. 64.

²³⁸ ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, cartella n. 56 (*Visita Pastorale 1904-1907. Città*), fasc. 13 (*S. Marta*). Questionario in data 18 novembre 1906.

²³⁹ La repubblicana «La Voce del Popolo» era solita riportare gli episodi di questo tipo: uno si ebbe nell'agosto del 1903, quando ad Asciano fu organizzata una «cerimonia di protesta [...] contro i funerali religiosi», capace di richiamare la partecipazione «imponentissima» di repubblicani, socialisti e anarchici della zona («La Voce del Popolo», 1-2 agosto 1903, *Notizie dalla provincia*).

restaurare nelle parrocchie e la connessa lettura dei riti civili come un segno preoccupante del progredire della *rivoluzione* anticristiana, da limitare quindi il più possibile. Si poteva giungere così ad alcune situazioni apparentemente paradossali. Nel 1912 il parroco di Cascina chiese all'Arcivescovo come comportarsi di fronte a un "sovversivo" suicida (!) che in vita si era espresso a favore dei funerali civili, la cui vedova però domandava con insistenza quelli religiosi: egli temeva che accompagnando la salma al cimitero avrebbe scatenato «un putiferio per parte degli avversari», ma allo stesso tempo sottolineava come la sepoltura senza croce potesse costituire uno «scandalo» per una comunità da sempre avvezza alle forme del rito cattolico²⁴⁰. Se a Cascina l'atteggiamento era quantomeno di cautela, due anni prima, invece, nella vicina San Prospero, il parroco non aveva esitato a celebrare le esequie per un altro suicida, d'idee «socialiste» e «propagandista», dal momento che la famiglia del defunto si era risolta a «fare come usa[va] fare ai cattolici»²⁴¹.

In conclusione, si può asserire che il clero parrocchiale, di fronte allo sviluppo di una ritualità laica fondata sulla ferma professione di anticlericalismo, non si limitasse a un mero atteggiamento di condanna, bensì tentasse di reagire attivamente animato dall'intenzione di proteggere il carattere cattolico delle comunità affidategli. Se il diffondersi dei matrimoni civili e delle sepolture senza croce, al pari dell'aumento del numero dei bambini non battezzati, era interpretato come un successo dei nemici della Chiesa e quindi come un passo in avanti verso una società scristianizzata, verso l'instaurarsi di un nuovo paganesimo, la capacità di limitare il ricorso a tali pratiche o addirittura di rimediare ai casi già esistenti appariva viceversa come una provvidenziale opera di difesa, anzi come un percorso obbligato per giungere a quella riconquista cristiana della società invocata da Pio X. Per il clero, a conti fatti, perpetuare l'adesione alle forme del rito cattolico, salvaguardare una tradizione vecchia di secoli a dispetto dei portati del tanto stigmatizzato *moderno*, era un modo per riaffermare la centralità della Chiesa nella vita delle comunità: come guida morale, certo, ma anche come soggetto deputato a definire i capisaldi della convivenza civile. In quest'azione di contrasto alle espressioni della controcultura anticlericale, i parroci si servirono in primo luogo dell'aiuto delle donne vicine ai militanti "sovversivi", sfruttando la maggiore sensibilità del sesso femminile per la sfera religiosa e per il contatto con la dimensione della chiesa: è il caso di dire che se socialisti, anarchici e repubblicani non volevano aver nulla a che fare con il prete, quest'ultimo comunque riusciva spesso a procurarsi occhi, orecchie e voce nelle loro case.

2. *I moti pro Ferrer e la retorica della persecuzione*

Fra le varie ondate di anticlericalismo che percorsero la penisola negli anni precedenti alla guerra, una delle più intense e violente fu senza dubbio quella

²⁴⁰ ASDPi – AAPi, *Carteggio e atti relativi alle parrocchie*, fasc. 59 (Cascina). Lettera in data 2 aprile 1912. La risposta di Maffi non è nota.

²⁴¹ *Ibi*, fasc. 111 (S. Prospero). Lettera senza firma (probabilmente di un parrochiano) inviata all'Arcivescovo in data 2 ottobre 1910.

suscitata dalla notizia dell'esecuzione di Francisco Ferrer, nell'ottobre del 1909²⁴². Prima di allora, l'anarchico spagnolo si era fatto conoscere in Italia per la creazione della cosiddetta *Escuela Moderna*, un istituto scolastico di Barcellona pensato per offrire ai bambini un'educazione laica fondata su basi scientifico-razionali; ad accrescere la fama di Ferrer fra i "sovversivi" e gli anticlericali della penisola, inoltre, aveva contribuito nel 1906 il suo arresto con l'accusa di complicità *morale* in un attentato subito dal re Alfonso XII, segno di come egli risultasse un personaggio non troppo gradito alle autorità spagnole. La morte del pedagogista avvenne in connessione con i fatti della cosiddetta *Semana Trágica* ("Settimana tragica") che nell'estate del 1909 sconvolse la Catalogna. Qui, a fine luglio, anarchici e socialisti proclamarono uno sciopero generale contro la mobilitazione di riservisti che il governo voleva inviare in Marocco: la protesta assunse fin da subito toni rivoluzionari, con l'erezione di barricate a Barcellona e il verificarsi di agitazioni anche in altre città. La rabbia degli strati popolari non risparmiò neppure la Chiesa, percepita come la principale alleata delle classi dominanti e come la garante del loro potere: monasteri, luoghi di culto e istituti confessionali furono presi d'assalto e in decine di casi distrutti o danneggiati. L'esercito impiegò alcuni giorni a riportare la calma: molti furono gli arresti e le condanne, fra cui quella di Ferrer, accusato di essere uno dei fomentatori della rivolta. Dopo un processo fittizio, la mattina del 13 ottobre egli fu quindi giustiziato da un plotone d'esecuzione.

L'uccisione del pedagogista anarchico ebbe un'eco immediata in gran parte d'Europa, in particolare nei paesi latini²⁴³: fra questi, l'Italia fu uno dei più sensibili alla notizia, divenendo teatro di numerose dimostrazioni pubbliche promosse congiuntamente dalle anime dell'universo "sovversivo", che in Ferrer vollero riconoscere un nuovo "martire" del libero pensiero. Da Roma a Milano, da Torino a Firenze, dalla Romagna alla Sicilia, ovunque la protesta si caratterizzò per marcati accenti anticlericali²⁴⁴, giacché era convinzione radicata che la Chiesa di Spagna si fosse resa complice delle trame governative che avevano condotto alla morte dell'anarchico. Uno dei centri in cui i furori anticlericali arrivarono a manifestarsi con maggiore evidenza fu Pisa. Già nel tardo pomeriggio del 13 ottobre gruppi di dimostranti attraversarono la città per costringere locali e negozi a chiudere in segno di solidarietà e di lutto; il giorno successivo fu quindi messo in atto uno sciopero generale dei lavoratori e allestito un comizio cui parteciparono circa quattromila persone: terminato l'incontro, una folla piuttosto numerosa si

²⁴² Lo studio fondamentale in proposito è quello di M. Antonioli (a cura di), *Contro la Chiesa. I moti pro Ferrer del 1909 in Italia*, Pisa, BFS Edizioni, 2009.

²⁴³ Cfr. *supra*, p. 176.

²⁴⁴ Per la ricostruzione dei moti pro Ferrer nelle varie aree della penisola si vedano gli interventi contenuti nel suddetto volume di Antonioli: cfr. P. Iuso, *Ottobre 1909: Roma e Francisco Ferrer*, pp. 47-70; F. Bertolucci, *La Toscana pro Ferrer: rivolte, ritualità laiche e mito*, pp. 71-102; J. Torre Santos, *Le manifestazioni pro Ferrer a Milano*, pp. 103-122; A. Luparini, "L'uomo veramente moderno". *I partiti popolari del Ravennate per Francisco Ferrer*, pp. 123-136; R. Giulianelli, *Il caso Ferrer: la reazione nelle Marche*, pp. 137-148; A. Dilemmi, *Un martire laico nel Veneto bianco*, pp. 149-167; G. Aragno, *La Campania per Ferrer*, pp. 169-188; E. Puglielli, *Le manifestazioni popolari pro Ferrer in Abruzzo*, pp. 189-202; S. Fedele, N. Musarra, *Ferrer e la Sicilia. Le agitazioni dell'ottobre 1909*, pp. 203-232.

diresse verso il palazzo arcivescovile «coll'intenzione ostile al Cardinale Maffi», venendo però dispersa dalla polizia²⁴⁵. In parallelo si registrarono molti atti vandalici contro i luoghi di culto: nella mattinata del 14 ottobre si cercò d'appiccare il fuoco alle porte della chiesa di San Michele in Borgo, le cui finestre furono rotte a sassate; anche la chiesa di Santa Marta e quella di Sant'Antonio ebbero le porte incendiate, mentre in Santa Croce i manifestanti riuscirono a entrare e a «devasta[re] alcuni arredi e deturpa[re] un quadro artistico»²⁴⁶. Tentativi d'irruzione coinvolsero pure altre chiese, e inoltre non mancarono episodi d'aggressione fisica ai danni di sacerdoti colpevoli di trovarsi nel posto sbagliato al momento sbagliato. La vicenda più grave, tuttavia, fu quella che riguardò la chiesa di San Paolo a Ripadarno, un edificio romanico del X secolo classificato all'epoca come monumento nazionale. A fornire una descrizione degli eventi è lo stesso sacerdote titolare della parrocchia:

Poco dopo le 12 meridiane un accozzo di ragazzaglia – aizzata dai soliti settari privi di ogni sentimento – manomise e atterrò l'avamporta dell'ingresso laterale e poi si dette alla fuga. Mentre che io faceva sollecitamente e ripetutamente informare per telefono e per lettera l'autorità di polizia, un nuovo nucleo di vandali folli atterrava l'avamporta dell'ingresso principale gettandola in Arno e poiché la porta maggiore resisteva appiccava il fuoco alla porta minore già scossa dagli assalti precedenti. L'incendio divampò quasi istantaneamente e poté prendere proporzioni così enormi da carbonizzare i portali. [...] L'ignobilissimo progetto, premeditato ed eseguito con concordia feroce si svolse fra il tripudio di una turba ubriaca di rabbia stupida²⁴⁷.

L'incendio fu alla fine domato, ma i danni constatabili risultarono ingenti, soprattutto a una delle porte laterali: il parroco pensò allora di organizzare un comitato volto a raccogliere offerte per la costruzione e installazione di una nuova porta, da lui concepita come il «simbolo delle porte eterne della civiltà indistruttibile contro le quali non prevarranno durevole le altre porte», quelle dell'inferno idealmente associato alla violenza anticlericale²⁴⁸.

Pisa non fu l'unico centro dell'Arcidiocesi a essere toccato dai moti pro Ferrer: la protesta si allargò anche a Bagni San Giuliano, Cascina, Pontedera e Pietrasanta, benché con forme e dimensioni non paragonabili a quelle avutesi in ambito urbano. Per il Cardinale Maffi gli episodi occorsi nell'ottobre 1909 divennero oggetto di una decisa condanna, ma anche un potente stimolo all'elaborazione di una retorica pubblica volta ad additare l'esistenza di una moderna persecuzione ai danni della

²⁴⁵ ACS, *Min. Int. – Direzione Generale Pubblica Sicurezza – Ufficio Riservato 1909*, busta 5, fasc. 49, *Pisa*. Relazione del comandante della compagnia dei Carabinieri di Pisa al Ministro dell'Interno, in data 16 ottobre 1909.

²⁴⁶ «Il Corriere della Sera», 15 ottobre 1909, *Tentativi d'incendio alle chiese di Pisa*; si veda pure «Il Corriere Toscano», 15 ottobre 1909, *La protesta di Pisa*. La cronaca di parte cattolica è reperibile in «Giornale di Pisa», 16 ottobre 1909, *Francisco Ferrer*. Agli eventi pisani avrebbe accennato anche il «Mainzer Journal», 20 ottobre 1909, *Der Ferrer-Taumel (Kampf gegen die katholische Kirche)*.

²⁴⁷ ASDPi – AAPi, *Carteggio e atti relativi alle parrocchie*, fasc. 76 (*S. Paolo a Ripa d'Arno*). Lettera all'Arcivescovo in data 18 ottobre 1909.

²⁴⁸ *Ibidem*. Il «Comitato per la ricostruzione artistica della porta laterale dell'insigne chiesa di San Paolo a Ripa d'Arno monumento nazionale» dovette attendere del tempo prima di veder conseguito il proprio scopo: l'inaugurazione della nuova porta si sarebbe avuta solo nel novembre 1914, a cinque anni dal verificarsi dei moti pro Ferrer (cfr. «Messaggero Toscano», 23 novembre 1914, *La inaugurazione della porta della Chiesa di S. Paolo a Ripa d'Arno*).

Chiesa e del clero. A dire il vero tale retorica, figlia della cultura intransigente che Maffi condivideva con la gerarchia italiana della sua epoca, è rintracciabile già in documenti precedenti, ma fu negli anni a ridosso della guerra che essa raggiunse il più alto grado di sviluppo. La rappresentazione del “sovversivo” e la visione complessiva dello scontro in atto fra *rivoluzione* e civiltà cristiana erano sue parti essenziali: vi sono tutte le ragioni, dunque, per soffermarsi a svolgere alcune considerazioni al riguardo.

Quanto avvenuto a Pisa durante le manifestazioni pro Ferrer fu rievocato dall’Arcivescovo già nel gennaio 1910, in una Pastorale che fin dal titolo (*Chi sono – Chi siamo*) pareva voler marcare la contrapposizione, se non addirittura la diversità ontologica, fra il campo cattolico e quello anticlericale. L’intervento era destinato in particolar modo al clero, trovatosi ancora una volta a essere «meta di odio e di persecuzioni» e di fatto impotente al momento degli attacchi contro le chiese²⁴⁹. Maffi tracciava i contorni di una lotta fra «due eserciti»²⁵⁰ impegnati in una guerra che durava «da venti secoli» e che si sarebbe protratta «finché secoli avr[ebbe] [avuto] la terra»²⁵¹: da un lato i sacerdoti appoggiati dal laicato cattolico, dall’altro i «persecutori della Chiesa», ossia i militanti “sovversivi” e più in generale tutti coloro che si mostravano animati dall’anticlericalismo²⁵². A questi l’Arcivescovo attribuiva una serie di caratteristiche negative fatte risalire al rifiuto del messaggio salvifico di Cristo: «Non hanno amore» – sosteneva Maffi – «odiano noi, ma poi s’odian tra di loro. [...] Non hanno forza: violenza, sì, ma colla violenza non si dura. [...] Non hanno la verità: *Vos ex patre diabolo estis*. [...] Ma soprattutto i nemici non hanno luce, non fede, non la pace e la serenità dell’anima»²⁵³. Tale descrizione serviva a comunicare l’immagine di una falange anticlericale dalle fondamenta intimamente fragili, a differenza di quelle su cui si reggeva l’azione del clero cattolico, costituite dal *depositum fidei* di cui la Chiesa era la sola custode: questa la ragione per cui sarebbe stato da attendersi il trionfo finale dei difensori della religione, che di conseguenza non avrebbero dovuto temere le iniziative a loro danno, del tutto ininfluenti sull’esito della contrapposizione in corso da secoli. Compito dei sacerdoti, a detta dell’Arcivescovo di Pisa, era svolgere la propria missione senza cedere alla paura, consapevoli di far parte di un disegno architettato dalla divina provvidenza, in cui la persecuzione anticlericale finiva per configurarsi come un momento necessario verso la vittoria della Chiesa: «E la burrasca ov’è? Scomparsa, e l’ha usata il Signore a rinnovare, a ringagliardire la vita. Persecutori della Chiesa, l’intendete: nemi, tuoni, lampi – nere calunnie e tirannie insane, folle irruenti e grida e pietre: tutto usa il Signore per purificare e crescere vigore al suo regno, e [...] già sentono e contemplan la vittoria i figli suoi!»²⁵⁴. Si trattava di un ottimistico messaggio di fiducia, funzionale a ritemperare il clero tramite una lettura consolatoria di quanto

²⁴⁹ P. Maffi, *Chi sono – Chi siamo. Quaresima 1910*, Pisa, Tip. Orsolini-Prosperi, 1910, p. 1.

²⁵⁰ *Ibi*, p. 12.

²⁵¹ *Ibi*, p. 16.

²⁵² *Ibi*, p. 11.

²⁵³ *Ibi*, pp. 16-17.

²⁵⁴ *Ibi*, p. 11.

avvenuto: Maffi vi avrebbe fatto ricorso anche in seguito, ad esempio nella Pastorale per la Quaresima del 1912.

Tale intervento, intitolato significativamente *I confini delle persecuzioni*²⁵⁵, si collocava a pochi mesi dalle celebrazioni per il 50° anniversario dell'Unità d'Italia, celebrazioni che esaltando il ricordo dei fasti risorgimentali si erano caratterizzate per evidenti venature anticlericali²⁵⁶: di nuovo il sentimento di avversione alla Chiesa era presentato come un ingrediente della sempiterna lotta fra bene e male, e di nuovo era al clero che l'Arcivescovo di Pisa si rivolgeva in prima istanza, esortandolo a non scoraggiarsi per gli attacchi e le aggressioni di cui era oggetto. Di fronte a «nemici pieni d'odio»²⁵⁷, all'«odio cieco ed estremo contro la Chiesa»²⁵⁸, Maffi invitava a credere che dopo il «presente Calvario» sarebbe finalmente arrivato il tempo della «restaurazione di ogni cosa in Cristo Gesù»²⁵⁹, giacché questa coincideva con i piani di Dio: i sacerdoti non dovevano dubitare, bensì operare a vantaggio delle anime sopportando fiduciosamente le offensive dei militanti anticlericali. Nella Pastorale, peraltro, l'Arcivescovo arrivò ad accostare esplicitamente gli affanni del clero alla Passione di Cristo, ricordando che in quanto «più vicini a Gesù, il Papa, i Vescovi, i Sacerdoti» erano «chiamati a soffrire di più»: «Se li vedete maggiormente perseguitati, offesi, insultati, non prendete scandalo; li confortate: sono sulla via o sulla vetta del Calvario. [...] Che cosa soffriranno? Quello che ha sofferto Gesù, e quando e quanto vorrà Gesù: ma nel Vangelo già tutto è detto e misurato, e questo a tutti i fedeli sia sicurezza e speranza. Dolori, tradimenti, la morte non ci sorprendano: tutto è già scritto, e solo quanto sarà piacere e permissione di Dio, solo questo si farà»²⁶⁰. È probabile che tali parole fossero pensate per rendere l'addotta persecuzione più accettabile al clero, facendola apparire come una conseguenza necessaria della scelta d'imitare Cristo e di adempiere il ministero sacerdotale: la sofferenza poteva così acquistare un senso, anzi diveniva un elemento di merito, una prova dell'essere nel giusto. La figura del prete vittima e martire fu riproposta da Maffi anche nel maggio 1912, nell'omelia per la Pentecoste di quell'anno: fu a partire dal caso di un sacerdote milanese ucciso per mano di un militante anarchico, infatti, che l'Arcivescovo tratteggiò una critica complessiva della società moderna e in particolare della scuola laica, accusata di creare rivoluzionari più che cittadini²⁶¹.

²⁵⁵ Card. Pietro Maffi Arcivescovo di Pisa, *I confini delle persecuzioni*, Milano, Tip. S. Lega Eucaristica, 1912. La Pastorale è consultabile anche in P. Maffi, *Lettere pastorali, omelie e discorsi*, vol. II, Torino, Società editrice internazionale, 1920, pp. 9-47, e parzialmente in «L'Italia Reale – Corriere Nazionale», 16 febbraio 1912.

²⁵⁶ Non è un caso che nel novembre 1911, in un'allocuzione tenuta a celebrazioni oramai concluse, Papa Pio X si fosse espresso nei termini seguenti: «L'anno che ormai volge al tramonto è stato per Noi, in modo particolare luttuoso: e tutti lo intendono. Non ci fermeremo qui a rilevare il profondo dolore che a Noi e a ogni devoto figlio della Chiesa ha recato la clamorosa commemorazione di avvenimenti dai quali, come è a tutti manifesto, ebbero principio tante e sì gravi offese ai diritti della Sede Apostolica, quante ne furono inflitte fino ad oggi» («L'Osservatore Romano», edizione straordinaria del 27 novembre 1911, *Roma 27 novembre 1911*).

²⁵⁷ Card. Pietro Maffi Arcivescovo di Pisa, *I confini delle persecuzioni*, cit., p. 24.

²⁵⁸ *Ibi*, p. 42.

²⁵⁹ *Ibi*, p. 21.

²⁶⁰ *Ibi*, pp. 59-60.

²⁶¹ Cfr. *Il "Titanic"*, in P. Maffi, *Lettere pastorali, omelie e discorsi*, vol. II, cit., pp. 337-350.

A dar linfa alla retorica della persecuzione contribuirono in misura consistente le celebrazioni del Centenario Costantiniano del 1913, che Pio X volle accompagnare con l'indizione di un giubileo straordinario. Finalizzato a commemorare la promulgazione dell'Editto di Milano – il documento che per la prima volta aveva accordato la libertà di culto ai cristiani –, il Centenario consentì ai cattolici italiani di rievocare le campagne di persecuzione messe in atto dagli imperatori romani, il sacrificio dei primi martiri, la vittoria del cristianesimo sulla civiltà pagana²⁶²: tutti temi che Maffi (fra i primi ideatori della manifestazione) seppe collocare abilmente in uno studiato parallelismo fra passato e presente. Già nella circolare che annunciava i festeggiamenti diocesani per il 1913, l'Arcivescovo sottolineò la necessità di guardare all'esempio dei primi cristiani e d'imparare da loro «a preparare il trionfo della Chiesa» attraverso «le lagrime segrete, le preghiere, le immolazioni, il martirio e la santità»²⁶³: dagli ultimi secoli del paganesimo, insomma, doveva trarsi un insegnamento per affrontare la modernità neo-pagana e giungere alla sospirata restaurazione cristiana. L'epoca delle catacombe, però, avrebbe avuto un messaggio anche per gli avversari della Chiesa. Nell'omelia di Pasqua, Maffi sostenne che «i tre secoli delle prime persecuzioni [erano stati] concessi da Dio come ammaestramento ai suoi nemici di tutti i tempi»: «Tre secoli attese il Signore, ma poi si alzò potente, gridò: “Basta!” e con la sua mano disperse in polvere i nemici. Monito, questo, a quanti nei secoli futuri avrebbero tentato di offendere la Chiesa»²⁶⁴. La stessa convinzione si trova espressa nella Pastorale del 1914, dedicata sempre ai contenuti del Centenario: anche qui l'Arcivescovo evidenziò come le persecuzioni avutesi negli ultimi tempi dell'Impero romano – «forma più grande di potere [...] che mai sia stata sulla terra», «agli ordini ed al servizio dell'inferno [...] per tre secoli»²⁶⁵ – non fossero riuscite a cancellare il nome di Cristo dalla storia e come ciò dovesse rappresentare un chiaro avvertimento per i persecutori del XX secolo, le cui speranze di distruggere la Chiesa, di conseguenza, sarebbero state del tutto vane:

Persecutori della Chiesa [...]: alla Chiesa i secoli; voi no, non passerete alla posterità, e le opere vostre e i sogni vostri si dissiperanno rapidi con voi. E l'intendano coloro che ai giorni nostri sudano a batterci catene. Stancate pure le incudini, soffiare pure in ogni fuoco per isolar la Chiesa; [...] essa vi guarderà addolorata ma sicura²⁶⁶.

Nonostante la moderna «rinascita [...] del paganesimo»²⁶⁷, insomma, l'Arcivescovo di Pisa denotava una fideistica certezza circa la vittoria della Chiesa sui suoi nemici: i primi secoli dell'era cristiana stavano a dimostrare come anche le persecuzioni più feroci e sistematiche non potessero nulla contro di essa. Al fondo,

²⁶² In merito a questa significativa vicenda, sulla quale si è cominciato a far luce solo negli ultimi anni, rimando al mio *Il XVI Centenario Costantiniano del 1913: cronaca e significati di un evento*, in «Archivio italiano per la storia della pietà», vol. XXVII, 2014, pp. 243-280.

²⁶³ P. Maffi, *Circolare* n. 51 del 4 marzo 1913, p. 1, in BACPM, 65.4.1.32.

²⁶⁴ «Giornale di Pisa», 29 marzo 1913, *XVI Centenario Costantiniano – Le solenni funzioni commemorative nella nostra Primaziale*.

²⁶⁵ P. Maffi, *Moniti del Centenario Costantiniano – Quaresima 1914*, Pisa, Tip. Orsolini-Prosperi, 1914, pp. 3-4.

²⁶⁶ *Ibi*, p. 9.

²⁶⁷ *Ibi*, p. 33.

la logica dietro tali affermazioni era quella evangelica del *portae inferi non praevalent* (Mt 16,18), utile a dar fiducia e coraggio al clero e al laicato di fronte alle difficoltà. Questa sicurezza, tuttavia, non avrebbe dovuto tradursi in un'attesa passiva del realizzarsi della volontà divina, al contrario: per Maffi i cattolici erano chiamati ad assecondare attivamente i piani della provvidenza, operando al meglio delle proprie possibilità per contrastare i nemici della Chiesa. Tale impegno, ispirato all'esempio dei primi cristiani (dunque anche ai martiri) ed esteso a ogni campo d'azione, sarebbe stato necessario per preparare il trionfo finale, la restaurazione di ogni cosa in Cristo, scenario antitetico alle aspirazioni anticlericali:

Siate cristiani e siate tali esemplarmente – questo il dovere vostro –: ma che la vostra vita passi tra le pene o nel gaudio, nelle prove o nel trionfo – che la vittoria vi arrida o a domani si ritardi; questo non è e non deve essere preoccupazione per voi: dovere vostro essere santi, combattere e, se piacesse a Dio, anche morire²⁶⁸.

3. *La paura della laicità*

Si è detto della preoccupazione dei parroci dell'Arcidiocesi di fronte alle espressioni della ritualità anticlericale, così come dei tentativi messi in atto per contrastarle. Alcune volte, le difficoltà con cui il clero doveva fare i conti erano amplificate dall'esistenza di sodalizi che promuovevano apertamente i riti civili, e nello specifico le sepolture senza croce: è il caso delle Pubbliche Assistenze, associazioni laiche di tipo assistenziale diffuse in Italia – e in modo particolare in Toscana – nei decenni dopo l'Unità, in concomitanza con lo sviluppo del mutuo soccorso. Le prime a sorgere in territorio diocesano furono quelle di Pontedera (1883) e Pisa (1887): quest'ultima raggiunse in poco tempo dimensioni notevoli, creando proprie filiali a Pontasserchio e nei sobborghi urbani e impegnandosi addirittura nel favorire il ricorso alla cremazione²⁶⁹. A cavallo fra i due secoli sodalizi analoghi furono costituiti in molte altre località (magari con nomi diversi, quali Croce Bianca o Croce Verde), tanto che si può parlare di un vero e proprio fenomeno caratteristico. In genere i fondatori delle Pubbliche Assistenze e i loro soci erano militanti dei movimenti “sovversivi”, animati dall'intenzione di mettere in campo una *solidarietà* laica alternativa alla *carità* cristiana e d'intaccare il tradizionale controllo sulle sepolture esercitato dalla Chiesa, attraverso l'allestimento di funerali civili a basso costo; allo stesso tempo, però, tali associazioni non si sottraevano dal partecipare alle esequie religiose se queste erano espressamente richieste dai familiari dei defunti, i quali in sostanza detenevano l'ultima parola. La connessione fra Pubbliche Assistenze e forze

²⁶⁸ *Ibi*, pp. 12-13. Da segnalare è anche un altro passo della Pastorale del 1914, dove i cattolici erano sempre esortati da Maffi a una reazione energica contro gli avversari: «Ai persecutori ditelo che non vinceranno: se verranno prove, sappiatele patire, ma davanti ai nuovi nemici, non cedete; davanti alle persecuzioni nuove non scavatevi, voi, a seppellirvi, nuove catacombe; che sarebbero non di martiri, ma di vili» (*ibi*, p. 36).

²⁶⁹ Cfr. L. Gestri, *Le ceneri di Pisa. Storia della cremazione. L'associazionismo laico nelle lotte per l'igiene e la sanità (1882-1939)*, Pisa, Nistri-Lischi, 2001, p. 200 sgg.

anticlericali non sfuggiva al campo cattolico: ecco quindi che nel 1905 il parroco di Cascina rilevava come in quella comunità esistesse «un partito socialista organizzato e fomentato dalla locale Pubblica Assistenza»²⁷⁰, mentre due anni più tardi sarebbe stato il «Giornale di Pisa» ad accusare il sodalizio di Seravezza di essere un «ibrido connubio massonico-socialista»²⁷¹.

Il clero osteggiava le Pubbliche Assistenze poiché vi scorgeva – di solito a ragione – uno strumento impiegato dai “sovversivi” per diffondere le cerimonie senza croce e per condurre un’opera di propaganda anticlericale nei territori delle parrocchie: al fondo, tuttavia, esso denotava un forte sospetto, o meglio un rifiuto, verso la stessa concezione alla base della loro esistenza, verso, cioè, l’idea di associazionismo laico. Nella mente dei sacerdoti, la parola «laicità» si legava indissolubilmente a quella di «anticlericalismo»: tale termine non avrebbe sottinteso un atteggiamento di neutralità, ma piuttosto d’irriducibile avversione nei confronti della Chiesa²⁷². L’esperienza dello Stato italiano nel XIX secolo e la Francia d’inizio Novecento apparivano come dei moniti al riguardo: più in generale, però, era la stessa lettura intransigente della modernità che portava a riconoscere una minaccia in tutto quello che ambiva a sottrarsi al controllo della Chiesa e al dovere d’obbedienza nei suoi confronti. Un sodalizio laico – o neutro, come pure si legge nei documenti – finiva allora necessariamente per destare preoccupazioni: come ebbe a scrivere un sacerdote dell’Arcidiocesi nel 1909, «se le associazioni meramente laiche danno talora dei frutti buoni, troppo sovente, e diremo sempre, intristiscono come piante non innestate al maggior bene, cioè al sentimento della carità di Cristo»²⁷³. Il non fondarsi sui principi del cristianesimo e il fare a meno della guida della Chiesa erano viste come le precondizioni di una sicura deviazione verso il male, tanto più accentuata se al contempo si aveva un diretto coinvolgimento dei militanti “sovversivi”. Nell’estate del 1911 fu costituita una Pubblica Assistenza per le comunità limitrofe di Campo, Colignola e Mezzana, nei pressi di Agnano: alcuni mesi più tardi i parroci locali scrissero all’Arcivescovo al fine di segnalare la cosa, dicendosi allarmati per la partecipazione di «sovversivi e anticlericali» alle attività del sodalizio e per la «propaganda per i trasporti civili» da esso condotta; a monte, tuttavia, ciò che risultava inaccettabile era lo statuto dell’associazione, «informato di uno spirito cosiddetto neutrale ma in realtà non meno insidioso e funesto», e che i sacerdoti, al momento della fondazione, «non f[ossero] [stati] affatto cercati né come soci, né come consiglieri»²⁷⁴. Lo statuto

²⁷⁰ ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, cartella n. 54 (*Visita Pastorale 1904-1907. Piano di Pisa*), fasc. 20 (*Cascina*). Questionario in data 10 novembre 1905.

²⁷¹ «Giornale di Pisa», 3 marzo 1907, *Ai parroci dell’Alta Versilia*.

²⁷² Così il periodico cattolico dell’Arcidiocesi nel 1905: «Laiche si appellano [le associazioni]; espressione che dice: guerra senza tregua alla Chiesa» (*ibi*, 11 marzo 1905, *Filantropia*). Sulle interpretazioni del concetto di laicità date dalla Chiesa nel corso del XX secolo rimando a D. Menozzi, *Dalla “peste del laicismo” alla “sana laicità”*. *L’itinerario novecentesco della chiesa cattolica davanti allo stato laico*, in L. Casula (a cura di), *Laicità e democrazia. Una questione per la teologia*, Milano, Glossa, 2011, pp. 181-208.

²⁷³ G. Bitossi, *Un lustro illustre ossia i primi cinque anni di pontificato dell’Eminentissimo Cardinale Pietro Maffi in Pisa*, Pisa, Tip. Orsolini-Prosperi, 1909, p. 9.

²⁷⁴ ASDPi – AAPi, *Carteggio e atti relativi alle parrocchie*, fasc. 49 (*Campo*). Lettera congiunta dei parroci di Campo, Colignola e Mezzana, inviata all’Arcivescovo in data 10 febbraio 1912.

menzionato nella lettera asseriva che la Pubblica Assistenza dovesse «assolutamente mantenersi estranea ad ogni manifestazione politica e religiosa»²⁷⁵: neutralità, dunque, ma una neutralità che a detta dei parroci non poteva essere altro che apparente, vista pure la presenza di dichiarati anticlericali all'interno dell'associazione. Non schierarsi, al fondo, non era ritenuta una scelta valida: nella lotta fra bene e male, tra *rivoluzione* e aspirazione al ritorno alla *societas christiana*, il clero sembrava attribuire un particolare valore alle parole di Gesù contenute nel Vangelo di Matteo, «Qui non est mecum, contra me est» (Mt 12,30)²⁷⁶.

Il contraltare al modello della Pubblica Assistenza era rappresentato dalla Confraternita di Misericordia, forma di associazionismo assistenziale dalle origini molto antiche, che proprio in Toscana aveva avuto i natali: la Misericordia di Firenze, prima in Italia, risalirebbe infatti al 1244, quella di Pisa al 1330²⁷⁷. A inizio Novecento le Confraternite erano presenti in buona parte delle località dell'Arcidiocesi: composte da laici, esse avevano tuttavia un esplicito carattere confessionale e sottostavano al diretto controllo ecclesiastico. I loro scopi erano per lo più analoghi a quelli delle Pubbliche Assistenze: soccorso domiciliare agli infermi, trasporto di questi all'ospedale e accompagnamento dei defunti al cimitero. Di solito i loro statuti esprimevano a chiare lettere il divieto d'«intervenire a trasporti civili»²⁷⁸: la partecipazione delle Misericordie alle esequie funebri era ammessa solo in caso di rito religioso, solo alla presenza del sacerdote. Qualche volta le Confraternite potevano arrivare a estendere le proprie funzioni, sconfinando nel campo dell'azione cattolica dispiegata a livello parrocchiale: nel 1907 fu la Misericordia di Seravezza a istituire il primo Segretariato del Popolo della Versilia²⁷⁹; alcuni anni dopo, quindi, il parroco di San Lorenzo alle Corti avrebbe confessato in un questionario come la locale Confraternita fosse tra l'altro «un'associazione a scopo elettorale»²⁸⁰. Agli occhi del clero le Misericordie rappresentavano il principale strumento per contrastare l'attività delle Pubbliche Assistenze: non è un caso che fra Otto e Novecento le nuove fondazioni avvenissero generalmente dove i sodalizi laici già esistevano o dove si sperava di scongiurarne una prossima costituzione. Operando sullo stesso terreno, le due forme di associazionismo erano ovviamente destinate a entrare in conflitto: per i sacerdoti si trattava di un ulteriore ambito dello scontro che la Chiesa era chiamata a combattere contro i partigiani della *rivoluzione*, in un fronteggiarsi diretto del principio laico e di quello confessionale.

²⁷⁵ *Società di Pubblica Assistenza di Campo, Mezzana, Colignola. Statuto*, Pisa, Tip. Successori Fratelli Nistri, 1911, art. 3.

²⁷⁶ Tali parole, peraltro, si trovano espressamente citate nella Pastorale di Maffi del 1905, *Difendete Gesù*, cit., p. 5.

²⁷⁷ Cfr. *La Misericordia di Pisa: nel 6° centenario della fondazione 1330-1930*, Pisa, Tip. Pacini Mariotti, 1930.

²⁷⁸ *Statuto della Venerabile Confraternita della Misericordia nel Piano di Pisa con sede in Navacchio*, Pisa, Tip. Successori Fratelli Nistri, 1903, art. 40.

²⁷⁹ Cfr. «Giornale di Pisa», 12 maggio 1907, *Seravezza*.

²⁸⁰ ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, cartella n. 59 (*Visita Pastorale 1913*), fasc. Q (*Piviere di S. Lorenzo alle Corti*). Questionario in data 1 agosto 1914. San Lorenzo alle Corti si trova a metà strada fra Pisa e Cascina.

Uno dei luoghi teatro della reazione cattolica fu Buti, paese dei Monti Pisani che all'inizio del 1907 contava quasi seimila anime²⁸¹: un'abbondante documentazione archivistica consente di ricostruire la vicenda locale – che non mancò di avere risvolti peculiari – e di dar seguito alle considerazioni precedenti sul significato assunto dal termine laicità nella mente del clero. Nel maggio 1908 la Pubblica Assistenza di Buti inaugurò il proprio vessillo sociale alla presenza dei rappresentanti delle omologhe associazioni di Pisa, Pontedera, Cascina, Calcinaia e di altre località vicine²⁸². Pochi giorni più tardi un cappellano della parrocchia volle fare una pubblica denuncia di tale cerimonia, affermando a mezzo di manifesto murale che nel corso di essa si erano udite «grida di abbasso la Madonna, morte a Cristo», il tutto «nella ridda anticlericale, ispirata dall'intonazione laica della società»: a suo dire, quindi, era un'«illusione» far credere che dal sodalizio assistenziale fosse «escluso ogni principio politico e religioso»²⁸³. Il Presidente della Pubblica Assistenza, tale Pio Pardini, si preoccupò di rispondere immediatamente alle accuse e alla connessione fra laicità e anticlericalismo operata dal cappellano: attraverso un altro manifesto pubblico, egli non negò che si fossero avute davvero delle «grida inconsulte»²⁸⁴, ma ne attribuì la responsabilità ai membri delle associazioni venute da fuori; sulla reale neutralità del sodalizio di Buti non avrebbero potuto sussistere dubbi, anche perché esso accoglieva di fatto «persone di tutte le fedi e di tutti i principi»²⁸⁵: piuttosto, Pardini interpretava le accuse del cappellano come un tentativo malriuscito di screditare la Pubblica Assistenza, il cui «progressivo trionfale sviluppo» non sarebbe andato a genio al locale clero²⁸⁶. Gli eventi successivi, in effetti, sembrano provare che l'episodio del maggio 1908 fosse un *casus belli* atteso da tempo in campo cattolico, il pretesto per danneggiare un'associazione che in circa un anno di esistenza non aveva ancora dato luogo a funerali civili (!) né manifestato tendenze “sovversive”, e che tuttavia si temeva potesse degenerare da un momento all'altro a causa del suo carattere laico. Il parroco di Buti, Alessandro Morgantini²⁸⁷, ricevette a inizio luglio un decreto della Curia arcivescovile che ingiungeva al clero locale di non presiedere a «trasporti se non fatti da Società o Confraternite o Compagnie regolarmente riconosciute da questa Rev.[erendissima] Curia. Società riconosciute da questa Curia le quali o sono già esistenti o che sarebbe desiderabile avessero a sorgere»²⁸⁸: in pratica la Pubblica Assistenza si vide tolta la possibilità di allestire in futuro

²⁸¹ 5.905 per la precisione, secondo il questionario compilato dal parroco il 5 febbraio 1907 e conservato in ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, cartella n. 53 (*Visita Pastorale 1904-1907. Pontedera e Maremma*), fasc. P (Buti).

²⁸² Cfr. «Gazzetta Pisana», 24 maggio 1908, *Cronachetta di Buti*.

²⁸³ ASDPi – AAPi, *Carteggio e atti relativi alle parrocchie*, fasc. 16 (Buti). Manifesto in data 23 maggio 1908.

²⁸⁴ *Ibidem*. Manifesto del 24 maggio 1908.

²⁸⁵ *Ibidem*.

²⁸⁶ *Ibidem*.

²⁸⁷ Morgantini, nato nel 1879 e ordinato sacerdote nel 1904, era parroco di Buti dal settembre 1907, dopo che in precedenza aveva ricoperto l'incarico di cappellano in una località della Maremma Pisana (cfr. ASDPi – AAPi, *Stato del clero*, n. 18, *Elenco sacerdoti con le generalità*, p. 593).

²⁸⁸ ASDPi – AAPi, *Carteggio e atti relativi alle parrocchie*, fasc. 16 (Buti). Lettera inviata da Morgantini all'Arcivescovo in data 18 gennaio 1910, in cui si trova riportato il testo del decreto.

esequie di tipo religioso, non potendosi più avvalere della presenza di un sacerdote; il decreto, inoltre, fu la molla che condusse Morgantini a costituire una Confraternita di Misericordia, dando vita così a un dualismo fra sodalizi assistenziali che negli anni successivi avrebbe conosciuto non pochi momenti d'asprezza.

Il decreto della Curia – non sappiamo se provocato da una diretta richiesta d'intervento del parroco – era ovviamente finalizzato a danneggiare la Pubblica Assistenza e a porla in una grave impasse: per poter presenziare ancora a delle esequie religiose, infatti, l'associazione avrebbe dovuto scendere a compromessi con la nuova Misericordia e anzi subordinarsi in tutto e per tutto a quest'ultima, perdendo di fatto la propria rilevanza in paese; d'altra parte, se essa avesse scelto di organizzare dei funerali civili sarebbe andata a confermare le accuse e i sospetti del clero, rischiando di alienarsi l'appoggio di chi anche al suo interno manifestava convinzioni cattoliche. Lo stesso Morgantini, scrivendo all'Arcivescovo nel gennaio 1910, avrebbe rilevato come nel sodalizio militassero in effetti «famiglie buonissime», che tuttavia non avevano ancora compreso come «la sola nomina di Pubblica Assistenza implica[sse] di per sé solo il carattere laico della stessa società»²⁸⁹, carattere che in ogni momento poteva tradursi in atti di ostilità verso la Chiesa e la religione; d'altronde, proseguiva Morgantini, «essere laica» equivaleva a essere «atea»²⁹⁰: la non subordinazione della Pubblica Assistenza al controllo ecclesiastico, il suo non informarsi al principio confessionale, l'avrebbero necessariamente condotta non a un'innocua e disarmata neutralità, bensì alla negazione stessa di Dio. «Ah! Bella cosa sarebbe fare una sola fusione!»: questo il desiderio espresso dal parroco di Buti nella sua lettera a Maffi²⁹¹, un desiderio che nelle circostanze dell'epoca doveva significare piuttosto lo scioglimento della Pubblica Assistenza nel corpo della Confraternita confessionale. Dietro tale prospettiva può scorgersi il motivo dominante dell'atteggiamento della Chiesa di fronte alla *rivoluzione*, ossia il tentativo di ricondurre tutto all'uniformità con i principi del cattolicesimo: un sodalizio che si dichiarava neutro in fatto di religione non poteva essere considerato altrimenti che come una minaccia, come un qualcosa che estraniandosi dall'opera di riconduzione della società sotto il dominio di Cristo, appunto, andava a porsi *contro* tale sforzo. Vie di mezzo non erano possibili.

Per mesi e mesi, dopo il decreto del luglio 1908, la Pubblica Assistenza cercò di definire un *modus operandi* con il parroco e con la Misericordia al fine di riottenere la possibilità di partecipare alle esequie religiose: le trattative non si interruppero neppure nel gennaio 1910, al momento dell'arrivo a Buti di Romolo Murri, invitato dai “sovversivi” locali a parlare in un comizio e quindi trattenutosi per una notte nella casa del Presidente della Pubblica Assistenza²⁹². Morgantini era

²⁸⁹ *Ibidem.*

²⁹⁰ *Ibidem.*

²⁹¹ *Ibidem.*

²⁹² Il parroco di Buti si affrettò a informare l'Arcivescovo Maffi della presenza di Murri in paese: «La montagna ha partorito il topolino. D.[on] Romolo Murri è giunto a Buti accolto con l'inno dei lavoratori, fra applausi e fischi. Il tempo ha diacciato gli ardori. Don Murri non ha voluto parlare in piazza; locali non ne hanno trovati, neppure un magazzino. Finalmente, a tarda ora, si è deciso a dire due parole sopra di un palco in piazzetta di S. Francesco, lisce senza accennare

assolutamente intenzionato a salvaguardare i diritti della Confraternita confessionale, ma al contempo non aveva interesse a far esasperare gli animi, anche perché il sodalizio laico godeva ancora di un certo prestigio in paese e dunque vi era il rischio concreto di fomentare sentimenti anticlericali: ciononostante, nell'aprile del 1910 egli dovette confessare all'Arcivescovo di non essere riuscito a «trovare in tutto questo tempo un modus che conciliar potesse le due associazioni in maniera che fossero ambedue contente»²⁹³. Proseguirono quindi gli incontri e gli abboccamenti fra le parti, con il parroco che non esitò a ricercare un nuovo intervento della Curia: le fonti tuttavia non chiariscono come si sia conclusa la vicenda. Quel che è noto, è che sul finire del 1910 Pio Pardini fu eletto Sindaco di Buti grazie all'appoggio di socialisti e repubblicani: con ogni probabilità le forze "sovversive" sfruttarono la figura del leader della Pubblica Assistenza per denunciare il tentativo ostruzionistico messo in atto dal fronte cattolico nei due anni precedenti, ottenendo una risposta simpatetica da parte della comunità.

A far fallire i tentativi di accordo con cui Morgantini si trovò a lungo a cimentarsi contribuì in una certa misura l'atteggiamento dei soci della Misericordia, poco propensi a fare concessioni alla Pubblica Assistenza. In generale, i rapporti fra il clero diocesano e i laici delle Confraternite non erano sempre dei migliori: da un lato poteva manifestarsi una certa insofferenza di questi ultimi verso il controllo ecclesiastico – il parroco della chiesa cittadina di San Frediano scrisse nel 1913 di uno «spirito insubordinato [e] irrequieto» della locale Misericordia, la quale aspirava all'«indipendenza dalla parrocchia»²⁹⁴ –, dall'altro alcuni sacerdoti non erano alieni dal nutrire un sentimento di diffidenza verso l'azione condotta dai laici sotto bandiera cattolica, malgrado se ne riconoscesse la necessità. «C'è bisogno di tenerseli vicini e sottoposti, altrimenti tutto è perduto»: a esprimersi così nel gennaio 1910 fu il parroco di Vicopisano Arrigo Losoni, riferendosi ai membri della locale Confraternita di Misericordia²⁹⁵. Era stato proprio lui²⁹⁶, pochi mesi prima, a istituire l'associazione confessionale in quella parrocchia, e tuttavia egli non appariva molto soddisfatto della scelta intrapresa: il sacerdote, infatti, come rivelano le sue memorie, considerava «le cosiddette Misericordie cosa molto equivoca in carica religiosa»²⁹⁷, oltre che troppo in balia delle singole personalità che le componevano; di conseguenza si sarebbe resa necessaria un'attenzione costante per evitare movenze autonome e iniziative non conformi ai dettami della Chiesa. Ciò che aveva fatto propendere Losoni per la

neppure al tema che doveva essere "L'invasione clericale". In una parola non ha contentato nessuno e sono certo che a Buti non tornerà più a tenere sollevata la popolazione per niente» (ASDPi – AAPi, *Carteggio e atti relativi alle parrocchie*, fasc. 16 [Buti], lettera senza data). La vicenda fu riportata anche dalla liberale «Gazzetta Pisana», 30 gennaio 1910, *Buti*.

²⁹³ *Ibi*, lettera datata 14 aprile 1910.

²⁹⁴ ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, cartella n. 59 (*Visita Pastorale 1913*), fasc. A (*Parrocchie della città*). Questionario in data 13 dicembre 1913.

²⁹⁵ ASDPi – AAPi, *Carteggio e atti relativi alle parrocchie*, fasc. 34 (*Vicopisano*). Lettera indirizzata all'Arcivescovo in data 4 gennaio 1910.

²⁹⁶ Losoni era nato nel 1880: ordinato sacerdote nel 1904, aveva ricoperto l'incarico di cappellano a Pontedera prima di giungere a Vicopisano sul finire del 1908 (cfr. ASDPi – AAPi, *Stato del clero*, n. 15, *Elenco sacerdoti con le generalità*, p. 293).

²⁹⁷ BACPM, *Manoscritti 412 (117)*, 19 gennaio 1912. *Memorie del Pievano Don Arrigo Losoni da conservarsi nell'Archivio di Vicopisano a vantaggio dei successori di lui*, p. 10.

decisione d'istituire la Confraternita a dispetto dei dubbi era stata la volontà di scongiurare la nascita di una Pubblica Assistenza: «Essendo maturo il tempo per una Misericordia, se io avessi tenuto duro sarebbe sorta in questa parrocchia una associazione laica prettamente, *con scopi laici e antireligiosi*. Sicché ho dovuto accettare il minor male»²⁹⁸. Lo spauracchio della laicità era insomma una molla potente, molto più potente del timore di eventuali incomprensioni e attriti con quanti animavano le Confraternite, le quali presentavano pur sempre un carattere confessionale.

²⁹⁸ *Ibidem*. Il corsivo è mio.

CAPITOLO VIII

Un'arma spuntata.

L'associazionismo cattolico al tempo di Pio X

1. *Il percorso dell'azione cattolica in Italia fra ritardi, incertezze e crisi*

In Italia, lo sviluppo di un moderno associazionismo cattolico (diverso, cioè, da quello di tipo religioso-devozionale) fu un fenomeno segnato da un complessivo ritardo a confronto con altre nazioni europee, Germania in primis: così, se a inizio Novecento il *Vereinswesen* costituiva senza dubbio il principale motivo di vanto del cattolicesimo tedesco²⁹⁹, lo stesso non poteva dirsi per quello della penisola. Alla base di questa diversità vi erano soprattutto le vicende storiche dei due paesi: la “questione romana”, ad esempio, fu decisiva per giungere alla mobilitazione dei cattolici italiani attraverso l’Opera dei Congressi, ma d’altro canto rappresentò un freno al sorgere di un interesse per la sfera economico-sociale e quindi alla nascita di sodalizi pensati per occuparsi (anche) delle necessità materiali di operai e contadini. Oltre a essere cominciato relativamente tardi, poi, il cammino del movimento cattolico italiano – o azione cattolica, secondo la terminologia affermatasi all’epoca di Pio X³⁰⁰ – fu complicato da alcuni momenti di crisi intervenuti negli anni a cavallo fra Otto e Novecento e determinati ora da fattori esterni (la repressione governativa del 1898), ora invece interni (le divisioni in seno all’Opera dei Congressi e lo scioglimento di questa nel 1904). Inevitabilmente si resero necessarie fasi di riflessione e di riorganizzazione, che rallentarono il radicamento di una solida rete associazionistica nella penisola, o almeno in buona parte di essa. Tutto ciò, com’è intuibile, non poté non riflettersi sulla capacità di reazione al socialismo e in generale all’universo “sovversivo”. Anche le scelte compiute dalla Santa Sede nell’ambito della repressione del modernismo arrivarono a incidere in tal senso: il soffocamento delle istanze democratico-cristiane d’ispirazione murriana, infatti, condusse alla crisi complessiva di un movimento che fin dalle origini aveva scelto di fronteggiare il socialismo sul suo stesso terreno, imitandone le modalità operative; inoltre, la priorità accordata da Pio X all’azione di tipo religioso, la sua ossessione per il controllo gerarchico del

²⁹⁹ Cfr. *supra*, cap. III.

³⁰⁰ Cfr. M. Belardinelli, *Per una storia della definizione di movimento cattolico*, in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia 1860-1980*, vol. I/1, cit., pp. 2-12.

laicato e la sua indisponibilità a mettere in discussione il carattere confessionale delle associazioni cattoliche finirono col condizionare lo sviluppo delle prime forme di sindacalismo “bianco”, e in generale ebbero effetti deleteri sulla vita delle organizzazioni più votate all’attività in campo sociale.

Le pagine che seguono avranno per oggetto principale proprio questi elementi: non è mia intenzione fare una storia dell’azione cattolica in Italia (in proposito esiste già un’abbondante bibliografia³⁰¹), solo concentrarmi appunto su alcuni aspetti e su alcuni sviluppi storici che sembrano utili a spiegare perché nei questionari delle Visite i parroci dell’Arcidiocesi di Pisa mostrassero di fare scarso affidamento sui sodalizi cattolici, e che d’altra parte inducono a supporre che tale tendenza riguardasse più in generale il clero italiano – considerato appunto a livello d’insieme, visto che poi ogni realtà regionale presentava caratteristiche proprie e forti erano le differenze fra Nord e Sud –, o meglio a credere ragionevolmente che quest’ultimo fosse portato a sottostimare, per scelta o per necessità, il ruolo dell’associazionismo cattolico nell’ambito della risposta al socialismo, quantomeno a paragone con la situazione tedesca. L’analisi delle vicende nazionali servirà inoltre a preparare la successiva trattazione di quelle locali.

* * *

Di fatto fu solo dopo l’Unità che i cattolici della penisola si resero protagonisti di esperienze associative di tipo moderno: nel 1865 sorse a Bologna l’*Associazione cattolica italiana per la difesa della libertà della Chiesa in Italia*, sciolta già l’anno seguente, e sempre nella città emiliana si costituì nel 1868 la *Società della gioventù cattolica italiana* (Sgci), destinata invece a un lungo avvenire. In seguito, come detto, lo stagliarsi della “questione romana” avrebbe condotto alla nascita

³⁰¹ Non essendo ovviamente possibile elencare tutti i lavori che hanno preso in esame le vicende dell’azione cattolica italiana fra Otto e Novecento, mi limito a rimandare soltanto a B. Gariglio, E. Passerin d’Entrèves (a cura di), *Introduzione alla storia del movimento cattolico in Italia*, Bologna, Il Mulino, 1979; B. Gariglio, *I cattolici dal Risorgimento a Benedetto XVI. Un percorso dal Piemonte all’Italia*, Brescia, Morcelliana, 2013; A. Canavero, *I cattolici nella società italiana. Dalla metà dell’800 al Concilio Vaticano II*, Brescia, La Scuola, 1991; G. De Rosa, *Storia dell’azione cattolica in Italia*, 2 voll., Bari, Laterza, 1954; Id., *Il movimento cattolico in Italia. Dalla Restaurazione all’età giolittiana*, cit.; A. Gambasin, *Il movimento sociale nell’Opera dei Congressi*, cit.; Id., *Gerarchia e laicato in Italia nel secondo Ottocento*, Padova, Antenore, 1969; L. Ferrari, *L’azione cattolica in Italia dalle origini al pontificato di Paolo VI*, Bescia, Queriniana, 1982; Id., *Il laicato cattolico fra Otto e Novecento dalle associazioni devozionali alle organizzazioni militanti di massa*, in G. Chittolini, G. Miccoli (a cura di), *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all’età contemporanea*, cit., pp. 929-974; Id., *Una storia dell’azione cattolica: gli ordinamenti statutari da Pio XI a Pio XII*, Genova, Marietti, 1989, pp. 11-20; G. Formigoni, *L’Azione Cattolica Italiana*, Milano, Ancora, 1988; F. Malgeri (a cura di), *Storia del movimento cattolico in Italia*, vol. II, cit.; Id., *Il papa dell’azione cattolica*, in G. La Bella (a cura di), *Pio X e il suo tempo*, cit., pp. 453-480; E. Preziosi, *Obbedienti in piedi. La vicenda dell’Azione Cattolica Italiana*, Torino, SEI, 1996; Id. (a cura di), *Storia dell’Azione Cattolica. La presenza della Chiesa nella società moderna*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2008; D. Secco Suardo, *Da Leone XIII a Pio X*, cit.; G. Spadolini, *L’opposizione cattolica da Porta Pia al ’98*, cit.; P. Scoppola, *Dal neoguelfismo alla democrazia cristiana*, cit.; segnale infine l’inchiesta condotta dal Ministero di Agricoltura, Industria e Commercio – Direzione generale della statistica e del lavoro – Ufficio del Lavoro, *Le organizzazioni operaie cattoliche in Italia* (Roma, Officina Poligrafica Italiana, 1911), la cui introduzione, redatta da Mario Chiri, è dedicata proprio alla storia del movimento cattolico italiano fino all’epoca in cui il volume fu pubblicato (pp. VII-L).

dell'Opera dei Congressi (1874-1875), concepita quale mezzo di mobilitazione del laicato a difesa dei diritti della Chiesa e del Papa. Tale organismo, che per trent'anni sarebbe stato l'anima del movimento cattolico italiano e una cassa di risonanza delle istanze intransigenti, sviluppò fin da subito una rete di comitati locali nelle varie regioni della penisola, ma a un'iniziale fase di espansione ne seguì ben presto una di stasi, coincidente grossomodo con gli anni Ottanta dell'Ottocento³⁰²: solo dalla fine di quel decennio, con l'avvio della presidenza di Giambattista Paganuzzi³⁰³, l'Opera conobbe effettivamente una crescita duratura, culminata negli ultimi anni del secolo. L'interesse per le problematiche sociali, a lungo ridotto e subordinato all'attenzione per le questioni religiose e politiche, si tradusse in un primo momento nella sola promozione delle società cattoliche di mutuo soccorso, le quali si diffusero soprattutto al Nord dalla fine degli anni Settanta³⁰⁴: ancora nel 1891, il congresso tenuto dall'Opera a Vicenza avrebbe sottolineato la necessità che tali sodalizi divenissero il nucleo delle auspiccate corporazioni di arti e mestieri, viste come il mezzo più funzionale a mantenere la pace fra capitale e lavoro³⁰⁵. Fu soltanto dopo la promulgazione dell'enciclica *Rerum novarum*, tuttavia, di pari passo con la presa di coscienza del pericolo incarnato dal socialismo, che il dibattito sulle associazioni di tipo economico-sociale riuscì ad avviarsi compiutamente in seno all'organizzazione: a recepire e a mettere in pratica l'impulso del documento pontificio fu in particolare la seconda sezione dell'Opera diretta dal conte Stanislao Medolago Albani, personalità molto vicina a Giuseppe Toniolo³⁰⁶.

Proprio il professore pisano, divenuto ormai una figura di spicco all'interno dell'Opera dei Congressi, contribuì negli anni Novanta a dirigere l'attenzione dei cattolici italiani sulla situazione delle campagne, sempre più minacciate, a suo parere, dall'avanzata del movimento socialista. Gli incontri annuali allestiti nel periodo fra 1890 e 1897 furono la sede di molte discussioni al riguardo, cui si accompagnò in parallelo la diffusione di un movimento cooperativo incentrato soprattutto sulle Unioni rurali (cooperative per acquisti collettivi di prodotti agricoli) e sulle Casse rurali (cooperative di credito). Queste ultime avevano una chiara finalità antisocialista: concedendo prestiti a basso interesse ai contadini, esse miravano infatti a impedirne il processo di proletarizzazione; nel 1894 esistevano già 69 Casse rurali in Italia, anche se l'85% si trovava nel solo Veneto, epicentro

³⁰² Cfr. A. Gambasin, *Il movimento sociale nell'Opera dei Congressi*, cit., p. 39.

³⁰³ Giambattista Paganuzzi (1841-1923), originario di Venezia, fu alla guida dell'Opera dei Congressi dal 1889 al 1902: su di lui si veda la voce di S. Tramontin in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia 1860-1980*, vol. II, cit., pp. 441-448.

³⁰⁴ Cfr. A. Cherubini, A. Coluccia, *Note sul mutualismo nell'Opera dei Congressi fino alla "Rerum novarum"*, in M. Degl'Innocenti (a cura di), *Le case del popolo in Europa dalle origini alla seconda guerra mondiale*, Firenze, Sansoni, 1984, pp. 67-85.

³⁰⁵ Cfr. *Le organizzazioni operaie cattoliche in Italia*, cit., pp. XV-XVI. Secondo una statistica presentata durante tale congresso, all'epoca erano 284 le società operaie cattoliche in Italia, un terzo delle quali in Lombardia.

³⁰⁶ Su Medolago Albani (1851-1921), dal 1885 Presidente della seconda sezione dell'Opera (appositamente dedicata alle questioni di natura sociale ed economica), si veda la voce di C. Brezzi in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia 1860-1980*, vol. II, cit., pp. 366-371, e Id., *Cristiano sociali e intransigenti. L'opera di Medolago Albani fino alla "Rerum novarum"*, Roma, Cinque Lune, 1971.

del movimento³⁰⁷. Negli anni fra 1897 e 1904 l'Opera preferì concentrarsi invece sulle condizioni degli operai di fabbrica, complice uno sviluppo industriale avviatosi ormai in varie parti del paese: fu l'epoca in cui fecero la propria comparsa le prime Unioni professionali cattoliche (spesso denominate anche Leghe del lavoro), caldegiate da Toniolo al congresso di Roma del 1900 in quanto «rappresentanze di classe», «mezzo di ordine, di pace, di progresso», nonché luoghi in cui gli iscritti avrebbero potuto imparare «a difendersi da sé contro gli errori religiosi e morali sia del liberalismo individualista che del socialismo sovvertitore»³⁰⁸. Le Unioni professionali – quasi sempre *semplici*, ossia composte di soli lavoratori senza il concorso del padronato – erano pensate in primo luogo per i salariati delle industrie, ma ciò non toglie che riuscissero a ottenere una certa diffusione anche fra gli agricoltori: nel 1901 ve ne erano in tutto 54, concentrate in prevalenza nelle regioni del Nord Italia³⁰⁹.

A suo tempo, Angelo Gambasin ha evidenziato il «settecentrismo e venetismo dell'Opera»³¹⁰: l'organizzazione intransigente, infatti, arrivò a radicarsi soprattutto in regioni come Veneto, Lombardia e Piemonte, dove le diverse forme di associazionismo cattolico si svilupparono in modo molto più consistente che altrove. La stessa sproporzione è da registrarsi a proposito della diffusione dei comitati diocesani e parrocchiali: nel 1897, ossia nel momento di massima salute dell'Opera dei Congressi, il 93% delle Diocesi e l'89% delle parrocchie del Nord aveva un proprio comitato; al Centro le percentuali erano del 42% e del 18,4%, mentre al Sud e nelle isole ci si attestava sul 47,8% e sull'8,8%³¹¹. Questa diversità regionale avrebbe costituito un tratto duraturo del movimento cattolico italiano: volendo generalizzare, si potrebbe dire che il grado di sviluppo organizzativo diminuiva progressivamente procedendo da Nord verso Sud, benché non mancassero eccezioni positive come la Sicilia.

L'ondata repressiva del 1898 implicò lo scioglimento forzato di sodalizi e comitati locali, portando lo stesso Leone XIII a protestare pubblicamente e ad affermare come l'associazionismo cattolico non potesse essere accostato in alcun modo a quello ostile all'ordine costituito, giacché esso avrebbe rappresentato anzi un «argine contro le teorie sovversive del socialismo e dell'anarchia»³¹².

³⁰⁷ Cfr. *Le organizzazioni operaie cattoliche in Italia*, cit., p. XX. Sulle origini e i caratteri delle Casse rurali si veda C. Brezzi, A. Parisella, *La formazione del movimento cooperativo cattolico: appunti per uno studio*, in F. Fabbri (a cura di), *Il movimento cooperativo nella storia d'Italia 1854-1975*, Milano, Feltrinelli, 1979, pp. 651-669; L. Trezzi, *Per la storia delle casse rurali cattoliche in Italia (1891-1932): lo stato degli studi e le prospettive di ricerca*, in «Bollettino dell'archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia», 2, 1977, pp. 276-305. La prima Cassa rurale cattolica fu istituita a Gambarate Veneto, nei pressi di Venezia, nel 1890.

³⁰⁸ G. Toniolo, *Unioni professionali e rappresentanze di classe*, in Id., *Democrazia cristiana. Istituti e forme*, vol. II, Città del Vaticano, Comitato Opera Omnia di G. Toniolo, 1951, pp. 135-138.

³⁰⁹ Cfr. *Le organizzazioni operaie cattoliche in Italia*, cit., p. XXVIII. Sul primo sviluppo delle Unioni professionali nella penisola rimando a L. Trezzi, *Studi ed esigenze organizzative all'origine delle Unioni professionali industriali nell'Opera dei Congressi (1897-1901)*, in «Bollettino dell'archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia», 1, 1977, pp. 110-150.

³¹⁰ A. Gambasin, *Gerarchia e laicato in Italia nel secondo Ottocento*, cit., p. 107.

³¹¹ Questi dati sono frutto di una mia rielaborazione da Id., *Il movimento sociale nell'Opera dei Congressi*, cit., p. 327.

³¹² Leone XIII, *Spesse volte*, 5 agosto 1898, in E. Lora, R. Simionati (a cura di), *Enchiridion delle encicliche*, vol. III, cit., p. 1115.

Moltissime parrocchie della penisola videro improvvisamente azzerarsi il lavoro di anni, e spesso dovette passare del tempo prima che si riuscisse a rimediare al danno subito. Fu proprio nel periodo successivo ai fatti del 1898, tuttavia, che in Italia assunse una crescente importanza il movimento democratico-cristiano, oggetto di molte speranze in chiave antisocialista³¹³. Ispirato dalle riflessioni di Toniolo e poi da quelle di Murri, animato da una generazione estranea ai traumi risorgimentali e imbevuta dello spirito della *Rerum novarum*, il movimento si collocò fin dagli albori sul terreno dell'azione sociale, sostenendo fra l'altro i primi sviluppi del sindacalismo cattolico. Per il panorama italiano si trattò di una novità assoluta, percepita come tale anche all'estero: «Wer hätte noch vor einem Jahre gedacht» – scrivevano gli «Historisch-politische Blätter» nel 1901 – «dass die italienischen Katholiken sich endlich auch einmal zu wirklichem Handeln, zu praktischer sozialer Arbeit emporschwingen würden»³¹⁴; per il periodico tedesco, la democrazia cristiana rappresentava l'avvenuta acquisizione di un «moderne[n] soziale[n] Sinn» da parte dei cattolici della penisola, e una ragione per aver fiducia nella loro futura vittoria sul socialismo³¹⁵. È noto, ad ogni modo, come le idee sostenute da Murri e dai suoi compagni – in particolare il principio della «responsabilità autonoma dei cattolici sul terreno sociale e politico»³¹⁶ – conducessero in breve tempo a una frattura all'interno dell'Opera dei Congressi tra “vecchi” intransigenti e “giovani” democratici, per la preoccupazione dello stesso Leone XIII: rispondendo a sollecitazioni provenienti da non pochi settori dell'episcopato italiano³¹⁷, Pecci si decise allora a disciplinare l'attività dei gruppi d.c. dapprima con l'enciclica *Graves de communi* (1901) e quindi con le *Istruzioni* del febbraio 1902³¹⁸. Il pontefice fece intendere così di non ammettere in Italia la possibilità d'iniziativa autonome del laicato, marcando uno snodo importante nelle relazioni fra associazionismo cattolico e Santa Sede e anticipando di fatto i successivi interventi di Pio X³¹⁹.

«I tempi che corrono richiedono azione: ma un'azione che tutta consista nell'osservare con fedeltà e interezza le leggi divine e le prescrizioni della Chiesa»: con queste parole Papa Sarto precisò fin da subito, nell'ottobre del 1903, la propria posizione in materia di movimento cattolico³²⁰; l'autonomia dei gruppi democratico-cristiani in ambito sociale e soprattutto politico, all'epoca oggetto di vivaci discussioni e polemiche, non era in alcun modo contemplabile. A circa un mese da tale intervento, l'Opera dei Congressi avrebbe tenuto la propria assemblea

³¹³ Ciò è già stato rilevato *supra*, pp. 112-113 e pp. 116-117.

³¹⁴ A. Gallmeier, *Die christlich-demokratische Bewegung in Italien*, in «Historisch-politische Blätter», 1901, vol. CXXVIII, p. 424.

³¹⁵ *Ibi*, p. 425.

³¹⁶ G. De Rosa, *Il movimento cattolico in Italia. Dalla Restaurazione all'età giolittiana*, cit., p. 146.

³¹⁷ Cfr. A. Gambasin, *Gerarchia e laicato in Italia nel secondo Ottocento*, cit., p. 229.

³¹⁸ Cfr. *supra*, p. 124.

³¹⁹ A notare questo momento di continuità tra i due pontificati sono stati fra gli altri R. Aubert, *Leone XIII: tradizione e progresso*, in E. Guerriero, A. Zambarbieri (a cura di), *Storia della Chiesa*, vol. XXIII/1 *La Chiesa e la società industriale (1878-1922)*, cit., p. 85, e L. Ferrari, *Il laicato cattolico fra Otto e Novecento*, cit., p. 960.

³²⁰ Pio X, *E supremi apostolatus*, in E. Lora, R. Simionati (a cura di), *Enchiridion delle encicliche*, vol. IV, cit., p. 37.

annuale a Bologna, in una fase di generale crescita dei sodalizi battenti bandiera cattolica³²¹: com'è noto, la vittoria dei “giovani” rese chiaro il fatto che l'organizzazione fosse preda di divisioni divenute insanabili, portando Pio X a decretarne lo scioglimento nell'estate del 1904. Dopo quello del 1898, si trattò di un altro shock: a venir meno fu il fulcro stesso dello sviluppo dell'associazionismo cattolico nella penisola, un decisivo punto di riferimento dall'esistenza ormai trentennale. Guardando ancora ai commenti di parte tedesca – utili per comprendere come le vicende italiane fossero viste e interpretate all'estero –, il «Mainzer Journal» arrivò ad affermare che «das Resultat der [...] Arbeit der italienischen Katholiken auf dem Gebiete des Vereinswesens [war] also, dass sie [...] wieder ganz von vorn anfangen m[u]ss[t]en»³²²: un giudizio del genere costituiva un'esagerazione e al fondo era figlio di un atteggiamento per certi versi paternalistico³²³, ma non v'è dubbio che dopo la decisione di Pio X lo spaesamento fra i cattolici della penisola fosse grande, le ripercussioni evidenti.

Il Papa corse ai ripari promuovendo una riforma complessiva dell'azione cattolica e incaricando dunque un triumvirato composto da Toniolo, Medolago Albani e Pericoli (quest'ultimo Presidente della *Società della gioventù cattolica italiana*³²⁴) di redigere gli statuti di tre Unioni nazionali che avrebbero dovuto colmare il vuoto lasciato dall'Opera dei Congressi: fu così che nel febbraio 1906 si giunse alla costituzione definitiva dell'Unione popolare – di cui Toniolo sarebbe stato Presidente fino al 1910 –, dell'Unione economico-sociale e dell'Unione elettorale³²⁵. A queste si sarebbe affiancata circa tre anni più tardi l'Unione fra le donne cattoliche d'Italia, concepita come uno strumento per arginare l'espansione del femminismo di matrice liberale e socialista e per «salvare la donna nella sua dignità cristiana e nella pienezza della sua missione provvidenziale»³²⁶.

³²¹ Il congresso rilevò l'esistenza di 229 Unioni professionali, 109 Unioni rurali, 30 cooperative di produzione, 149 cooperative di consumo, 759 Casse rurali e 825 società di mutuo soccorso (cfr. *Le organizzazioni operaie cattoliche in Italia*, cit., p. XXXIV).

³²² «Mainzer Journal», 9 agosto 1904, *Die Katholiken Italiens*.

³²³ In un altro articolo, risalente stavolta al marzo 1905, il quotidiano magentino avrebbe descritto così i cattolici italiani: «Sie sind zu uneinig, ermangeln zu sehr der Organisation, Schulung und Disziplin, sowie der erfahrenen, klugen und maßvollen Führung» (*ibi*, 18 marzo 1905, *In Italien*).

³²⁴ Paolo Pericoli (1859-1943) fu al capo della Sgci dal 1900 al 1922: su di lui si veda la voce di R.P. Violi in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia 1860-1980*, vol. III/2, cit., pp. 645-646.

³²⁵ Gli statuti definitivi delle tre Unioni sono consultabili in G. Toniolo, *Iniziativa culturali e di azione cattolica*, Città del Vaticano, Comitato Opera Omnia di G. Toniolo, 1951, pp. 227-248. Scopo dell'Unione popolare, immaginata come il nuovo centro dell'azione cattolica italiana, era quello di «promuovere la difesa e l'attuazione dell'ordine sociale e della civiltà cristiana, secondo gli insegnamenti della Chiesa, educando la coscienza sociale, civile, morale, religiosa del popolo italiano» (*ibi*, p. 237 [art. 2]).

³²⁶ G. Toniolo, *L'Unione fra le donne cattoliche d'Italia*, *ibi*, p. 269. Sulle vicende dell'Unione fra le donne cattoliche, e più in generale sui tratti del femminismo cattolico italiano a inizio Novecento, rimando a C. Dau Novelli, *Società, Chiesa e associazionismo femminile. L'Unione fra le donne cattoliche d'Italia (1902-1919)*, Roma, A.V.E., 1988; Id., *L'associazionismo femminile cattolico (1908-1960)*, in «Bollettino dell'archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia», 2, 1998, pp. 112-137; P. Gaiotti De Biase, *Le origini del movimento cattolico femminile*, Brescia, Morcelliana, 2002 (1° ed. 1963); Id., *Movimento cattolico e questione femminile*, in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia 1860-1980*, vol. I/2, cit., pp. 96-111.

La riorganizzazione voluta da Pio X, attuata in un momento in cui già era respirabile il clima antimodernista, si basava sull'imposizione di un rigido controllo gerarchico a tutti i livelli: a livello nazionale, le nuove Unioni – e con esse anche la *Società della gioventù cattolica italiana* – divennero oggetto di una stretta vigilanza da parte della Santa Sede, mentre a livello locale ogni tipo d'iniziativa fu subordinata al placet dei Vescovi, in una vera e propria "episcopalizzazione" dell'azione cattolica diocesana. Se al tempo di Leone XIII le associazioni cattoliche della penisola avevano goduto nei fatti di alcuni margini di manovra autonoma – mai disgiunti, certo, da dichiarazioni di totale sottomissione nei confronti dell'autorità ecclesiastica³²⁷ –, con Papa Sarto invece l'idea dell'apostolato dei laici fu declinata in un senso assolutamente conservatore, fondato sull'esaltazione della virtù dell'obbedienza. Per usare le parole di Gabriele De Rosa, il pontificato di Pio X avrebbe sancito l'avvio del «regime della tutela in luogo del regime della responsabilità»³²⁸: ogni istanza autonomistica finì per essere percepita come un pericolo, in quanto idealmente associata all'eresia modernista. Allo stringersi delle maglie del controllo si unì poi l'inequivocabile preferenza accordata dal Papa all'azione di carattere religioso, cosa che parve relegare in secondo piano l'attività svolta dai cattolici in campo sociale, o che per meglio dire si tradusse in un'accentuazione delle finalità religiose che anche quest'ultima avrebbe dovuto perseguire³²⁹: per il pontefice, infatti, il principale obiettivo di ogni sodalizio doveva essere quello di «far sì che il vivere cristiano si manten[esse] costantemente in coloro che vi si ascriv[evano]»³³⁰. Il concetto non era per niente nuovo, ma inedita era l'enfasi con cui ora veniva portato all'attenzione.

Rispetto agli stimoli e agli interessi suscitati dal lungo pontificato leoniano, Pio X sembrò intraprendere insomma una direzione per molti versi contraria: a farne le spese fu in primo luogo il movimento d.c., destinatario di sospetti legati alla crociata antimodernista per la sua ovvia connessione con Romolo Murri³³¹. Di fatto non poche energie giovanili si sentirono dissuase dal militare in questa forma di azione cattolica, come pure il clero dal promuoverla. L'etichetta di democratico-cristiano arrivò ad apparire non troppo conveniente, anzi: a essere penalizzato fu così uno dei rami più spiccatamente sociali all'interno dell'associazionismo cattolico della penisola, di certo quello che fin dalle origini aveva assunto con maggior convinzione (e maggiori speranze) il compito di opporsi al socialismo riunendo i lavoratori attorno alla Chiesa. Nei piani di Papa Sarto e dei suoi collaboratori, l'azione democratico-cristiana doveva essere riassorbita nel movimento facente capo alla *Società della gioventù cattolica italiana*,

³²⁷ Cfr. L. Ferrari, *Il laicato cattolico fra Otto e Novecento*, cit., p. 946.

³²⁸ G. De Rosa, *Il movimento cattolico in Italia. Dalla Restaurazione all'età giolittiana*, cit., p. 254.

³²⁹ Cfr. R. Aubert, *Pio X tra restaurazione e riforma*, cit., p. 127.

³³⁰ Pio X, *E supremi apostolatus*, in E. Lora, R. Simionati (a cura di), *Enchiridion delle encicliche*, vol. IV, cit., p. 37.

³³¹ Ciò è stato opportunamente rilevato da R. Aubert, *Pio X tra restaurazione e riforma*, cit., p. 128; M.D. Chenu, *La dottrina sociale della Chiesa (1891-1971)*, cit., p. 18; F. Malgeri, *Modernismo e questione sociale*, in A. Botti, R. Cerrato (a cura di), *Il modernismo tra cristianità e secolarizzazione*, cit., p. 114.

organizzazione che prima della guerra conobbe una crescita di grandi proporzioni, arrivando a contare oltre 300 mila iscritti nel 1914³³². La scelta di fare della Sgci il centro indiscusso dell'associazionismo cattolico giovanile e di sostenerne con vigore l'espansione³³³ fu dettata non solo dall'importanza tradizionalmente riposta dal pontefice nella formazione delle nuove generazioni, ma anche e soprattutto dalla volontà di creare un grande movimento disciplinato, in grado d'incanalare e stemperare le istanze eterodosse presenti al proprio interno – a cominciare appunto da quelle dei gruppi d.c. influenzati da Murri ma non disposti a rompere con la gerarchia – e di caratterizzarsi al contempo per un profilo contrassegnato più da chiare finalità religiose ed educative che dall'impegno sul piano sociale e politico.

Il pontificato di Pio X coincise pure con il primo sviluppo di un sindacalismo cattolico nella penisola, sebbene tale definizione, come si vedrà a breve, non fosse universalmente ben accolta: a dargli impulso dopo il 1906 fu l'Unione economico-sociale diretta dal conte Medolago Albani, convinto, al pari di Toniolo, della necessità di un'azione di tipo sindacale in chiave antisocialista³³⁴. Il professore pisano, come rilevato a suo tempo³³⁵, era stato fra i primi a scorgere nelle Unioni professionali una forma di rappresentanza di classe – ovviamente non animata da sentimenti antagonistici – propedeutica all'instaurazione della società corporativa, sostenendone la necessità durante gli incontri organizzati dall'Opera dei Congressi: dopo un promettente avvio nel biennio 1901-1902, la diffusione di tali sodalizi subì tuttavia un considerevole arresto nel periodo fra 1904 e 1906, vuoi per la generale incertezza che all'epoca connotava il panorama dell'azione cattolica italiana, vuoi per la paralisi del movimento democratico-cristiano, in precedenza fra i principali promotori dell'attività sindacale³³⁶. Se è vero che gli anni successivi portarono con sé una nuova fase di espansione e la nascita delle prime federazioni nazionali di categoria – il Sindacato italiano tessile (1908), il Sindacato nazionale dei ferrovieri cattolici (1909) –, è però altrettanto vero che i numeri di cui si arrivò a disporre

³³² Cfr. F. Piva, *Uccidere senza odio. Pedagogia di guerra nella storia della Gioventù cattolica italiana (1868-1943)*, Milano, Franco Angeli, 2015, p. 7. Sulla storia della Sgci si veda, oltre al volume appena citato, anche L. Ferrari, *Appunti sulla Società della Gioventù Cattolica Italiana nei primi anni del secolo*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 2, 1990, pp. 265-297; L. Osbat, E. Piva (a cura di), *La "Gioventù Cattolica" dopo l'Unità 1868-1968*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1972; E. Preziosi, *Educare il popolo. Azione cattolica e cultura popolare tra '800 e '900*, Roma, A.V.E., 2003.

³³³ Tale proposito fu reso noto dalla Santa Sede già nel marzo 1904, con una lettera inviata da Merry del Val a Paolo Pericoli: cfr. D. Veneruso, *La gioventù cattolica e i problemi della società civile e politica italiana dall'Unità al fascismo (1867-1922)*, in L. Osbat, F. Piva (a cura di), *La "Gioventù Cattolica" dopo l'Unità*, cit., p. 104.

³³⁴ La storia del sindacalismo cattolico italiano negli anni precedenti al 1914 non è stata granché investigata, almeno non in modo sistematico: in merito segnalò i classici lavori di F. Magri, *Dal movimento sindacale cristiano al sindacalismo democratico*, Milano, La Fiaccola, 1957, e di L. Riva Sanseverino, *Il movimento sindacale cristiano*, Roma, Zuffi, 1950, nonché le considerazioni di S. Zaninelli, *Il sindacalismo cattolico*, in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia 1860-1980*, vol. I/1, cit., pp. 55-68. Si vedano infine i contributi pubblicati in «Bollettino dell'archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia», 1-2, 1979 (*Il movimento sindacale cattolico in Italia negli anni della prima industrializzazione [1900-1914]*), ad alcuni dei quali farò riferimento in seguito.

³³⁵ Cfr. *supra*, p. 122.

³³⁶ Cfr. *Le organizzazioni operaie cattoliche in Italia*, cit., p. XXXVII; G. Candeloro, *Il movimento cattolico in Italia*, Roma, Edizioni Rinascita, 1953, p. 331.

furono piuttosto modesti: nel 1910 i lavoratori dell'agricoltura e dell'industria iscritti alle Unioni professionali erano poco più di 100 mila, circa un quinto di quelli vantati dalle Camere del Lavoro e dalle federazioni socialiste³³⁷. L'inferiorità cattolica risultava palese, ma più a monte era la generale arretratezza della cultura sindacale in Italia a balzare agli occhi: dei nove milioni di operai e contadini attivi nella penisola, infatti, solo 817 mila erano organizzati, appena il 9% del totale³³⁸; evidentemente si trattava di uno scenario lontanissimo da quello di altri paesi europei, Germania in testa. Nella diffusione delle Unioni professionali, peraltro, finì per ripresentarsi la consueta sproporzione regionale propria del complesso dell'azione cattolica italiana: sempre nel 1910, infatti, il 55% degli iscritti alle associazioni di rappresentanza si trovava nella sola Lombardia, il 18% nel Veneto, il 4,4% in Piemonte, l'1,3% in Toscana, l'1,7% nel Lazio, lo 0,3% in Campania, lo 0,8% in Puglia e il 6,1% in Sicilia³³⁹.

A partire soprattutto dal 1909, lo sviluppo delle organizzazioni sindacali cattoliche fu condizionato da un acceso dibattito in merito al loro carattere confessionale, dibattito che prese piede in seno all'Unione economico-sociale e che per certi versi sembrò andare in parallelo al *Gewerkschaftsstreit* tedesco, sebbene con proporzioni e conseguenze decisamente più contenute³⁴⁰. Nell'organismo diretto da Medolago Albani arrivò a formarsi una corrente favorevole a un'attenuazione della schietta confessionalità delle associazioni sindacali al fine di guadagnare maggiori adesioni fra i lavoratori e quindi allargare la base del sindacalismo cattolico, molto più ristretta, come visto, di quella di cui al contempo potevano disporre i sindacati socialisti. Tale corrente fece sentire la propria voce nel marzo 1909, al momento cioè in cui venne emanato lo statuto del Segretariato generale delle Unioni professionali, chiedendo «modificazioni nel senso che non apparisse così aperto il carattere di sodalizio cattolico» e la possibilità di accogliere sotto la nuova istituzione «quelle organizzazioni che s'ispirassero anche solo al concetto di giustizia cristiana»³⁴¹. La vicenda giunse all'attenzione di Pio X, che con un documento inviato in novembre a Medolago Albani disapprovò fermamente l'ipotesi di una confessionalità menomata³⁴². Si trattava di una scelta del tutto in

³³⁷ Cfr. M. Chiri, *Lo stato attuale dell'organizzazione professionale cattolica in Italia* [1911], in A. Robbiati (a cura di), *La cultura sociale dei cattolici italiani alle origini*, cit., p. 315; anche W. Becker, *Il cattolicesimo sociale in Europa*, in E. Guerriero, A. Zambarbieri (a cura di), *Storia della Chiesa*, vol. XXII/1 *La Chiesa e la società industriale*, cit., p. 268.

³³⁸ Cfr. A. Gambasin, *Italiani*, cit., p. 218.

³³⁹ Dati rielaborati da *Le organizzazioni operaie cattoliche in Italia*, cit., p. 144.

³⁴⁰ Sulla questione si veda il già citato contributo di É. Poulat, *La dernière bataille du pontificat de Pie X*, p. 92 sgg., oltre che A. Canavero, *Die christliche Arbeiterbewegung in Italien. Von den Anfängen bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts*, in C. Hiepel, M. Ruff (a cura di), *Christliche Arbeiterbewegung in Europa*, cit., p. 227 sgg.; L. Trezzi, *Confessionalità, neutralità ed organizzazione sindacale negli orientamenti della Unione economico-sociale per i cattolici italiani (1906-1911)*, in «Bollettino dell'archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia», 1-2, 1979, pp. 353-391; A. Zussini, *Luigi Caissotti di Chiusano e il movimento cattolico dal 1896 al 1915*, Torino, Giappichelli, 1965, pp. 145-196.

³⁴¹ Cito da L. Trezzi, *Confessionalità, neutralità ed organizzazione sindacale negli orientamenti della Unione economico-sociale*, cit., p. 363.

³⁴² Tale presa di posizione non mancò di avere un'eco in terra tedesca, venendo sfruttata dal campo *Berliner* per dimostrare da che parte stesse il Papa: cfr. «Germania», 10 dicembre 1909, *Pius X. über die Gewerkschaften*.

linea con le convinzioni del pontefice, che dietro all'eventuale affievolimento del carattere cattolico dei sindacati vedeva aleggiare lo spettro dell'autonomia del laicato e dell'insubordinazione alle direttive ecclesiastiche; era fresco, inoltre, il ricordo dello sciopero da poco avvenuto a Ranica, nel bergamasco, «il primo» – stando alle parole di Medolago Albani – «provocato e diretto da una associazione dirigente l'azione sociale cattolica»³⁴³, che senza dubbio dovette rafforzare la convinzione del Papa circa la necessità di uno stretto controllo sulle organizzazioni sindacali; la fermezza di Pio X, infine, era determinata dall'intenzione di evitare che nella penisola si riproponesse qualcosa di vagamente simile a quanto era allora in corso in Germania: nella cattolica Italia non poteva esservi spazio per un altro *Gewerkschaftsstreit*, neppure in forma ridotta.

All'inizio del 1911 la Santa Sede avrebbe reso noto il nuovo statuto dell'Unione economico-sociale, in cui il principio della confessionalità delle associazioni era ribadito con forza: ciò tuttavia non pose fine al dibattito, anzi su questo si sarebbe innestata nel 1914 una polemica avviata sulla «Civiltà Cattolica» dal padre Giulio Monetti³⁴⁴, di sicuro appoggiato da Papa Sarto³⁴⁵. Nel febbraio di quell'anno il gesuita diede alle stampe un contributo dal titolo *Sindacalismo cristiano?*: si trattava di un'aspra critica del concetto stesso di sindacalismo, il quale avrebbe racchiuso in sé l'idea di «opposizione ad altra classe sociale» e il «pregiudizio socialista che il capitale [fosse] [...] sostanza defraudata all'operaio»³⁴⁶, elementi sufficienti a renderlo irricevibile per un vero cattolico. Bersaglio specifico della polemica, come rivelato da un successivo articolo del padre Giuseppe Chiaudano – prosecutore dell'iniziativa di Monetti –, era il «sindacalismo cristiano quale [...] comunemente qui inteso in Italia, [...] che tenderebbe a guastare e a sviare le stesse Unioni professionali cattoliche»³⁴⁷: un'azione sindacale fatta di ampio ricorso allo sciopero, di assunzione implicita della «lotta di classe»³⁴⁸ e di una più o meno ricercata autonomia dal controllo ecclesiastico, «idee errate, [...] tendenze pericolose [...] non [...] proprie dell'Italia», bensì importate «principalmente dalla Germania e dalla Francia»³⁴⁹. Affermazioni di questo tipo, assieme ad alcuni rimandi all'enciclica *Singulari quadam*, lasciavano intendere che a essere sotto accusa fosse la forma di sindacalismo incarnata in primo luogo dalle *christliche*

³⁴³ ASV, *Segreteria di Stato*, 1909, rubrica 12, fasc. 13. Lettera di Medolago Albani al Cardinale Merry del Val, in data 24 ottobre 1909. Lo sciopero era iniziato a settembre e si era protratto per oltre un mese: cfr. A. Medolago Albani, *Lo sciopero di Ranica del 1909 nelle carte di Stanislao Medolago Albani*, in «Bollettino dell'archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia», 2, 1977, pp. 209-259.

³⁴⁴ Su Monetti (1874-1948) rimando alla voce di G. Formigoni in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia 1860-1980*, vol. III/2, cit., pp. 570-571.

³⁴⁵ A rilevare questo è stato L. Trezzi, *Confessionalità, neutralità ed organizzazione sindacale negli orientamenti della Unione economico-sociale*, cit., p. 385.

³⁴⁶ G. Monetti, *Sindacalismo cristiano?*, in «Civiltà Cattolica», anno 65°, vol. I, 1914, pp. 389-390.

³⁴⁷ G. Chiaudano, *Sindacalismo cristiano? (III)*, *ibi*, anno 65°, vol. II, 1914, p. 385. Su Chiaudano (1858-1915), rettore del collegio degli scrittori di «Civiltà Cattolica» dal 1913, rimando alla voce di C. Valente in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia 1860-1980*, vol. III/1, cit., p. 219.

³⁴⁸ *Ibi*, p. 387.

³⁴⁹ *Ibi*, p. 396.

Gewerkschaften, che nella penisola si temeva riproposta in qualche misura dalla corrente favorevole a una confessionalità non sbandierata delle associazioni e da coloro che propugnavano l'adozione di una decisa politica rivendicativa nei confronti del padronato³⁵⁰. Per Chiaudano, al contrario, era necessario che le Unioni professionali accordassero la priorità al «lato morale» piuttosto che a quello «puramente economico»³⁵¹, curandosi soprattutto dell'educazione religiosa dei propri iscritti; che evitassero di alimentare la contrapposizione fra capitale e lavoro, mirando invece a un loro progressivo riavvicinamento; che infine diffondessero al proprio interno «l'ossequio, l'ubbidienza, l'amore verso la Chiesa Cattolica, *da professarsi apertamente*»³⁵², permanendo sempre nella subordinazione all'autorità ecclesiastica. Nel guardare alla situazione italiana, Chiaudano riprendeva insomma concetti a lungo propugnati dai *Berliner* di Germania e condivisi anche da Pio X, il quale – stando a quanto opportunamente affermato da Émile Poulat – poteva ammettere «les syndicats mais non l'idée syndicaliste»³⁵³ intesa nel senso riportato dagli articoli di «Civiltà Cattolica»: il fatto che il Papa avesse operato scelte diverse per il contesto tedesco era dipeso, come visto³⁵⁴, dal riconoscimento di peculiarità locali (in primis la presenza protestante) e dei bisogni segnalati dall'episcopato in relazione alla crescita della Socialdemocrazia, non certo da un venir meno delle sue convinzioni di principio. La polemica del 1914 fece temere che Roma preparasse un documento volto a condannare o almeno a limitare fortemente il sindacalismo cattolico, tanto che figure come Toniolo e Maffi si adoperarono in prima persona per scongiurare tale eventualità³⁵⁵: ben presto, tuttavia, lo scoppio della guerra e la morte del pontefice misero a tacere l'intera questione.

Il dibattito sulla confessionalità dei sindacati cattolici e l'atteggiamento assunto in merito dalla Santa Sede finirono col ripercuotersi in modo negativo sulla crescita di tali organizzazioni e col frenare la partecipazione del clero alle loro attività – una partecipazione che la Congregazione del Concilio avrebbe peraltro vietato nel giugno 1914 –: fra il 1911 e lo scoppio della guerra, così, il movimento sindacale cattolico tese nel complesso a regredire, conoscendo un calo del numero delle associazioni e degli iscritti a fronte invece di un espandersi del sindacalismo socialista³⁵⁶. Dietro a questi sviluppi, ad ogni modo, vi erano anche le difficoltà di fondo che affliggevano l'azione cattolica italiana. In generale, infatti, l'assetto definito da Pio X presentava una serie di limiti che ne riducevano l'efficacia, a

³⁵⁰ Era il caso, ad esempio, di Guido Miglioli (1879-1954), attivo organizzatore delle masse agricole nella zona di Cremona, in Lombardia: su di lui si veda la voce di A. Fappani in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia 1860-1980*, vol. II, cit., pp. 379-384, oltre che Id., *Guido Miglioli e il movimento contadino*, Roma, Cinque Lune, 1978.

³⁵¹ G. Chiaudano, *Le recenti critiche contro alcuni articoli della "Civiltà Cattolica"*, in «Civiltà Cattolica», anno 65°, vol. III, 1914, p. 407.

³⁵² *Ibidem*. Il corsivo è mio.

³⁵³ É. Poulat, *La dernière bataille du pontificat de Pie X*, cit., p. 100.

³⁵⁴ Cfr. *supra*, pp. 237-239.

³⁵⁵ Cfr. É. Poulat, *La dernière bataille du pontificat de Pie X*, cit., p. 96; P. Scoppola, *Chiesa e democrazia in Europa e in Italia*, cit., p. 219.

³⁵⁶ Cfr. M. Pessina, *La consistenza delle organizzazioni sindacali cattoliche in Italia e in Lombardia nelle rilevazioni statistiche ufficiali (1904-1914)*, in «Bollettino dell'archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia», 1-2, 1979, pp. 215-216. I sindacati (industriali e agricoli) passarono da 645 a 636, gli iscritti da 113.316 a 103.326 (-9,6%).

partire da una grave mancanza di coordinamento fra le grandi organizzazioni nazionali e da una connessione tra centro e periferia in molti casi difettosa³⁵⁷. Nel tentativo di rimediare a questa situazione, già nel 1908 aveva visto la luce una Direzione centrale di azione cattolica, rivelatasi però incapace di conseguire gli scopi che si era proposta³⁵⁸: ancora nel 1911, quindi, i leader delle principali organizzazioni cattoliche furono costretti a segnalare a Roma il bisogno di «una fusione, una correlazione fra le diverse Unioni, perché l'azione sembr[asse] concorde e determinata da criteri ben definiti»³⁵⁹. Per una soluzione del problema si sarebbe dovuto attendere fino all'inverno del 1915, quando a Pisa il Cardinale Maffi avrebbe allestito un incontro fra alcune figure di spicco del laicato italiano (vi era ovviamente anche Toniolo): una delle decisioni prese dai partecipanti fu quella di chiedere alla Santa Sede che fosse istituita «una Giunta di 11 membri [...] cui spett[asse] di dare unità d'indirizzo all'intera azione cattolica», onde superare così la frammentazione precedente³⁶⁰. Tale desiderio sarebbe stato esaudito di lì a poco con la creazione di una Giunta Direttiva avente per proprio Segretario Luigi Sturzo³⁶¹: di fatto a Pisa furono poste le basi per il successivo sviluppo dell'azione cattolica della penisola, in attesa delle riforme che avrebbero caratterizzato il pontificato di Pio XI.

* * *

Una spia del ritardo che fra Otto e Novecento connotava il movimento cattolico italiano a confronto con altre realtà europee era il suo costante guardare al di fuori dei confini nazionali, alla ricerca soprattutto di modelli organizzativi cui ispirarsi³⁶². I cattolici del Belgio rappresentavano in questo senso un riferimento

³⁵⁷ Queste criticità sarebbero state ben descritte dalla «Civiltà Cattolica» in un articolo uscito nel 1916: «Principale difetto era la mancanza dell'indirizzo. Le cinque Unioni [Unione popolare, Unione economico-sociale, Unione elettorale, Unione fra le donne cattoliche d'Italia e Sgci] si muovevano ciascuna per la propria via in maniera di eserciti autonomi; [...] la mancanza d'unità nella direzione rendeva meno intensi e meno efficaci gli sforzi delle singole Unioni. Teoricamente poi le Unioni avrebbero dovuto essere forze distinte e parallele, di fatto tuttavia s'incontravano e talvolta s'intralciano. [...] Anche il lavoro delle Unioni nazionali era talora almeno in parte impedito dalla assoluta indipendenza delle Direzioni diocesane: e per un buon numero di tali Direzioni la prerogativa dell'indipendenza fu occasione e causa [...] di morte» (G. Quirico, *Il presente assetto della organizzazione cattolica in Italia*, in «Civiltà Cattolica», anno 67°, vol. I, 1916, p. 141).

³⁵⁸ Cfr. G. Candeloro, *Il movimento cattolico in Italia*, cit., p. 328.

³⁵⁹ ASV, *Segreteria di Stato*, 1911, rubrica 12, fasc. 20. Relazione in data 18 maggio 1911, dal titolo «Adunanza della Direzione Generale dell'Azione Cattolica Italiana nella sede dell'Unione Elettorale».

³⁶⁰ ASV, *Segreteria di Stato*, 1915, rubrica 12, fasc. 3. Relazione dal titolo «Unione Popolare – Privato convegno in Pisa per studiare e proporre maggiore coordinazione di lavoro». Il documento è allegato a una lettera inviata da Giuseppe Dalla Torre (all'epoca Presidente dell'Unione Popolare) al Cardinale Segretario di Stato Pietro Gasparri, in data 12 febbraio 1915.

³⁶¹ La bibliografia su Luigi Sturzo (1871-1959), fondatore nel 1919 del Partito Popolare Italiano, è piuttosto ampia: mi limito a citare perciò la voce di G. De Rosa in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia 1860-1980*, vol. II, cit., pp. 615-624, dove potranno trovarsi ulteriori rimandi.

³⁶² Ciò è stato rilevato da G. Campanini, *Il movimento sociale cattolico italiano nell'orizzonte europeo (1874-1943)*, in «Bollettino dell'archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia», 3, 1993, pp. 247-268, in particolare p. 250.

importante, ma a catalizzare l'attenzione era in primo luogo la Germania: non è un caso che il Cardinale Andrea Ferrari – Arcivescovo di Milano dal 1894 –, partecipando al *Katholikentag* di Köln nel 1903, si soffermasse a lodare pubblicamente lo sviluppo assunto dall'associazionismo cattolico a nord delle Alpi, lode da lui condensata nel motto «Germania docet!»³⁶³. A dire il vero, la posizione paradigmatica del cattolicesimo tedesco era apparsa chiara fin dagli inizi dell'Opera dei Congressi: per anni gli incontri allestiti da quest'ultima avevano trovato stimoli negli atti e nelle deliberazioni dei *Katholikentage*³⁶⁴, mentre il “mito” di Ketteler aveva alimentato l'attività delle prime organizzazioni cattoliche impegnate in ambito sociale³⁶⁵. La stessa ispirazione per la nascita delle Casse e delle Unioni rurali era venuta direttamente dalla Germania: a fare da modello furono infatti le *Raiffeisenkassen* e i *Bauernvereine* ideati dal barone Schorlemer-Alst negli anni Sessanta dell'Ottocento³⁶⁶.

In assoluto, tuttavia, il caso più significativo di ripresa di forme organizzative dal cattolicesimo tedesco fu quello dell'Unione popolare, che fin dal nome si richiamava esplicitamente al *Volksverein*. Si tratta di un fatto noto³⁶⁷. Dopo lo scioglimento dell'Opera dei Congressi, fra quanti propendevano per imitare nella sostanza l'organismo creato da Windthorst vi era Giuseppe Toniolo, in ciò consigliato e appoggiato dai gesuiti De Santi e Pavissich³⁶⁸. All'interno del triumvirato responsabile di redigere gli statuti dei futuri perni dell'azione cattolica italiana, il professore fu colui che più tutti puntò in tale direzione, riuscendo infine a far «approvar[e] senza discussione lo schema di *Volksverein*» per la nascente

³⁶³ Tale espressione sarebbe poi rimasta celebre, in Italia come in Germania: riflettendo su di essa e dandone una lettura estensiva, Julius Bachem affermò già nel 1905 che i cattolici tedeschi potevano effettivamente insegnare «wie man auf allen Gebieten des öffentlichen Lebens zu arbeiten hat. [...] Das ist was *Germania catholica docet*, und was die Katholiken der anderen Länder von den deutschen Katholiken lernen sollten» (J. Bachem, *Rundschau – Zeitgeschichte*, in «Hochland», anno II [1905], vol. I, pp. 241-242. Corsivo così nel testo).

³⁶⁴ Cfr. B. Bertoli, *Suggestioni dall'estero per i cattolici italiani nell'avvio della II Sezione dell'Opera dei Congressi*, in «Bollettino dell'archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia», 2, 1974, pp. 188-208; A. Gambasin, *Il movimento sociale nell'Opera dei Congressi*, cit., p. 30.

³⁶⁵ Cfr. G. Vecchio, *Alla ricerca del partito. Cultura politica ed esperienze dei cattolici italiani nel primo Novecento*, Brescia, Morcelliana, 1987, p. 19.

³⁶⁶ La figura di Schorlemer-Alst fu trattata da Toniolo in un contributo apparso nell'aprile del 1895: qui il professore ricordò come il congresso dell'Opera tenuto l'anno prima avesse votato per la «ricostituzione di Unioni rurali sul tipo di quelle della Westfalia, come rimedio fondamentale alla crisi fondiaria, [...] e come antidoto ai germi del socialismo campagnolo» (G. Toniolo, *Il barone Schorlemer-Alst*, in «Rivista internazionale di scienze sociali e discipline ausiliarie», vol. III, fasc. XXVIII, aprile 1895, p. 708). Sempre la «Rivista internazionale» avrebbe accordato un notevole spazio alla descrizione delle *Raiffeisenkassen* tedesche, espressamente denominate come “Casse rurali”: cfr. L. Caissotti di Chiusano, *Le casse rurali in Germania*, ibi, vol. XIX, fasc. LXXV, marzo 1899, pp. 360-380; vol. XX, fasc. LXXVIII, giugno 1899, pp. 177-200; vol. XX, fasc. LXXX, agosto 1899, pp. 522-551.

³⁶⁷ Sulla questione rimane imprescindibile il contributo di S. Agócs, “*Germania doceat!*”. *The Volksverein, the model for Italian Catholic Action 1905-1914*, in «Catholic Historical Review», vol. LXI, 1975, pp. 31-47.

³⁶⁸ In uno scritto dedicato proprio all'Unione popolare, il professore avrebbe non a caso ringraziato i due religiosi per i loro «lumi preziosi, attinti alla loro conoscenza della Germania» (*L'Unione cattolica popolare italiana. Ragioni, scopi, incitamenti* [1905], in G. Toniolo, *Iniziativa culturali e di azione cattolica*, cit., p. 8 [in nota]. Si veda inoltre G. Vecchio, *Alla ricerca del partito*, cit., p. 27).

Unione popolare³⁶⁹. La speranza era di replicare in Italia lo straordinario successo dell'organizzazione tedesca, adottandone lo spirito e il metodo: l'Unione tuttavia non avrebbe mai raggiunto uno sviluppo considerevole, mostrandosi incapace di esercitare un ruolo di guida all'interno del movimento cattolico della penisola e di ritagliarsi un campo d'azione ben definito, non sovrapposto a quello delle altre Unioni nazionali. In definitiva, quindi, il tentativo d'importare il modello del *Volksverein* si rivelò un fallimento³⁷⁰. A limitare la vitalità dell'Unione popolare, oltre ai problemi già segnalati in merito all'assetto generale dell'azione cattolica di Pio X, era il suo totale assoggettamento alle direttive pontificie: la vicinanza di Roma comportava un controllo severo su di essa come del resto su tutte le organizzazioni cattoliche italiane, controllo accentuato dalle necessità della lotta antimodernista. A conti fatti era una situazione molto diversa da quella della Germania, dove le pressioni della Santa Sede finivano per essere avvertite con minor evidenza anche perché filtrate dall'episcopato tedesco, e dove il *Volksverein* – per non parlare dei sindacati cristiani – disponeva di ampi margini d'autonomia dalla gerarchia ecclesiastica. Per avere degli spiragli di apertura in Italia si sarebbe dovuto attendere il pontificato di Benedetto XV: riguardo al periodo che ci interessa, invece, è da ritenere che tutte le difficoltà finora segnalate facessero dell'associazionismo cattolico un'arma per certi versi spuntata, non in grado di dispiegare appieno il proprio potenziale in chiave antisocialista e antisovversiva. Considerare il caso dell'Arcidiocesi di Pisa permetterà di verificare quanto appena detto, e insieme di valutare i riflessi locali delle scelte compiute dalla Curia romana in materia di azione cattolica.

2. *Dai comitati parrocchiali alla Direzione diocesana (1895-1906)*

Guardando alle regioni della penisola negli anni fra Otto e Novecento, si può dire che la Toscana occupasse una posizione grossomodo intermedia quanto a sviluppo dell'associazionismo cattolico: se è vero, infatti, che i traguardi conseguiti al Nord rimasero sempre lontanissimi, tuttavia la situazione locale appariva sensibilmente migliore di quella di gran parte del Sud e del Centro stesso. Ciò non toglie che tale sviluppo fosse cominciato tardi: prima del 1890 solo la città di Lucca fu in grado di presentare una solida ed estesa rete associativa, tanto da essere scelta nel 1879 come sede del comitato regionale dell'Opera dei Congressi³⁷¹; perché quest'ultima riuscisse ad attecchire anche nel resto della regione, invece,

³⁶⁹ Cito da una lettera inviata da Toniolo a Maffi in data 19 settembre 1905, in cui il professore descriveva le fasi che avevano caratterizzato il lavoro dei triumviri per definire i caratteri dell'Unione popolare. Tale lettera – ritrovamento fortuito – è conservata in ASDPi – AAPi, *Card. Pietro Maffi, Giudizi sul clero 1905-1931, Carteggio riservato Grosoli-Toniolo*. Segnalo poi come sempre Toniolo, in alcune lettere del periodo 1905-1906 (consultabili nel suo carteggio edito) si riferisse alla nascente Unione proprio con il termine di *Volksverein*: cfr. G. Toniolo, *Lettere*, vol. III, Città del Vaticano, Comitato Opera Omnia di G. Toniolo, 1953, p. 47 e 55.

³⁷⁰ Di «failure» parla appunto S. Agócs, “*Germania doceat!*”, cit., p. 47.

³⁷¹ Cfr. M. Caciagli, *I cattolici toscani da Porta Pia allo scioglimento dell'Opera dei Congressi*, in *La Toscana nell'Italia unita*, cit., p. 123; A. Gambasin, *Gerarchia e laicato in Italia nel secondo Ottocento*, cit., p. 102.

dovette attendersi fino alla metà degli anni Novanta. A lungo la conferenza episcopale toscana vide serpeggiare al proprio interno molte reticenze nei confronti dell'azione laicale, con alcuni Vescovi che peraltro mostrarono di non comprendere fin da subito la portata innovativa della *Rerum novarum* e che quindi finirono col ritardarne i tentativi di traduzione pratica³⁷²: questo, assieme all'importanza tradizionalmente assunta in Toscana dal cattolicesimo liberale³⁷³, contribuisce a spiegare la lentezza con cui l'Opera giunse a godere di un effettivo radicamento nella regione grazie al moltiplicarsi delle organizzazioni intransigenti che vi aderivano.

A Pisa gli inizi del movimento cattolico coincisero con la creazione di un circolo giovanile aggregato alla *Società della gioventù cattolica italiana* (1869) e con la nascita di un comitato diocesano legato all'Opera dei Congressi (1878), scioltosi tuttavia dopo soli tre anni d'attività – sarebbe stato ricostituito nel 1891 –: poco altro a parte questo, almeno fino all'ultimo decennio del XIX secolo. Nell'agosto del 1895 Leone XIII indirizzò a Giambattista Paganuzzi un appello a far sorgere i comitati diocesani e parrocchiali laddove ancora non fossero esistiti³⁷⁴: l'Arcivescovo Capponi accolse con grande interesse le parole del Papa, traendovi lo spunto per la Pastorale della Quaresima successiva. In questo documento, l'Ordinario attribuiva ai comitati parrocchiali, oggetto precipuo della sua attenzione, «il primato sulle odierne istituzioni laico-cattoliche»³⁷⁵: rivelando una posizione di moderata apertura verso l'impegno attivo del laicato, Capponi sottolineò l'importanza di favorire lo sviluppo dell'Opera nell'Arcidiocesi di Pisa e più in generale in tutta la Toscana, dove «si [era] assai indugiato a promuovere questi comitati» e dove non si erano ancora avuti «quei trionfi del movimento cattolico che fa[cevano] liete e orgogliose altre regioni», nello specifico quelle del Nord³⁷⁶. Fra gli scopi dei comitati parrocchiali – «nucle[i] di persone francamente e operosamente cattoliche, riunite in una parrocchia sotto la guida del parroco»³⁷⁷ – vi sarebbero state la promozione della “buona stampa” e l'opposizione a quella “cattiva”, la difesa dell'insegnamento catechistico nelle scuole pubbliche, l'organizzazione delle liste elettorali al momento del voto amministrativo e il sostegno all'attività pastorale del clero: al fondo, tuttavia, il loro obiettivo avrebbe

³⁷² Cfr. L. Lenzi, *La Rerum novarum e la Toscana*, in G. De Rosa (a cura di), *I tempi della "Rerum novarum"*, cit., p. 524; A. Marani, *Una nuova istituzione ecclesiastica contro la secolarizzazione*, cit., pp. 245-255.

³⁷³ Al riguardo si veda E. Passerin d'Entrèves, *Cattolici liberali*, in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia 1860-1980*, vol. I/2, cit., pp. 2-9. Ancora a fine Ottocento il cattolicesimo liberale aveva un polo importante in Firenze, sede della «Rassegna Nazionale», la quale avrebbe proseguito le pubblicazioni fino al 1915: cfr. O. Confessore, *Conservatorismo politico e riformismo religioso: la Rassegna nazionale dal 1898 al 1908*, Bologna, Il Mulino, 1971; G. Licata, *La "Rassegna Nazionale". Conservatori e cattolici liberali italiani attraverso la loro rivista (1879-1915)*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1968.

³⁷⁴ Di ciò riferisce G. Zocchi, *Il presente e l'avvenire dell'azione cattolica in Italia (II)*, in «Civiltà Cattolica», Serie XVI, vol. VI, 1896, p. 565.

³⁷⁵ *Lettera Pastorale al Clero e al Popolo della Città e Archidiocesi di Pisa per la Quaresima dell'anno 1896*, Pisa, Tip. Orsolini-Prosperi, 1896, p. 4. La Pastorale fu redatta attorno alla metà di febbraio.

³⁷⁶ *Ibi*, p. 14.

³⁷⁷ *Ibi*, p. 8.

dovuto coincidere col «richiamare, in aiuto al sacerdozio, tutte le cose al Nostro Signore Gesù Cristo unico e vero restauratore dell'umanità; non soltanto a Lui richiamare la vita interiore e la vita privata dell'uomo, non soltanto l'individuo e la famiglia, non soltanto la fede e il culto, ma *tutte le cose*, e quindi anche le arti, le scienze, i costumi, le leggi, le scuole, i municipi, lo Stato»³⁷⁸. Nella mente di Capponi, insomma, i comitati rappresentavano un mezzo indispensabile per permettere ai cattolici di far sentire la propria presenza nella società e preparare la futura restaurazione cristiana.

Al momento in cui la Pastorale fu resa nota, l'Opera stava ormai conoscendo una fase d'inedito sviluppo in Toscana al pari che in altre regioni d'Italia: anche l'Arcidiocesi di Pisa ne fu investita³⁷⁹. Per parte sua, il documento dell'Arcivescovo, figlio dell'appello lanciato dalla Santa Sede, diede un notevole impulso alla diffusione dei comitati parrocchiali, concentrata per lo più nel biennio 1896-1897³⁸⁰: se alla fine del 1895 essi erano stati soltanto quattro (quelli di Bientina, di Vicopisano, e dei sobborghi di Barbaricina e di San Michele degli Scalzi), nel gennaio 1898 la polizia cittadina ne avrebbe contati invece 22, senza che la rilevazione tenesse conto delle parrocchie della Versilia e della zona di Barga³⁸¹. A improntare il carattere di questi comitati era la temperie culturale della «questione romana», ma non solo, visto che a fine secolo erano ormai forti i timori indotti dalla crescita del socialismo: di ciò offre una testimonianza significativa il caso del comitato parrocchiale di Vicopisano, in assoluto uno dei più attivi nell'Arcidiocesi. Già nella prima assemblea dei soci, tenuta nel dicembre del 1895, il parroco Augusto D'Antilio³⁸² parlò della nuova istituzione come di uno strumento finalizzato a «coadiuvare il clero nella santa missione di rifar cristiana la società che a passi così precipitosi si avv[ava] all'antico paganesimo», nonché a opporsi all'opera di una «massoneria» colpevole di aver mosso «guerra empia ma

³⁷⁸ *Ibi*, p. 13. Corsivo così nel testo.

³⁷⁹ Ciò fu osservato dal padre Zocchi in *Il presente e l'avvenire dell'azione cattolica in Italia (III)*, in «Civiltà Cattolica», Serie XVI, vol. VI, 1896, p. 672 (nel contributo, fra l'altro, il gesuita citava alcuni stralci della Pastorale di Capponi).

³⁸⁰ Cfr. A. Gambasin, *Il movimento sociale nell'Opera dei Congressi*, cit., p. 336. Proprio in quegli anni, se si guarda all'intera Toscana, il numero dei comitati diocesani passò da 16 a 18 su un totale di 25 Diocesi, mentre quello dei comitati parrocchiali ebbe una crescita del 118%, arrivando a toccare quota 488 (cfr. G. Cappelli, *La prima sinistra cattolica in Toscana*, Roma, Cinque Lune, 1962, p. 512).

³⁸¹ Cfr. ASPI, *Ufficio Centrale di Pubblica Sicurezza – Gabinetto per affari riservati*, busta 914, *Atti del protocollo riservato – Miscellanea di affari diversi, anni 1881-1898*, “Elenco delle associazioni clericali della Provincia di Pisa – Elenco dei Comitati parrocchiali esistenti nella Provincia di Pisa”, in data 5 gennaio 1898. I comitati esistenti nella sola città di Pisa erano sei.

³⁸² D'Antilio (1850-1908) ricevette la propria formazione dapprima nel Seminario di Volterra e poi in quello di Pisa: sul finire degli anni Sessanta, quindi, si recò a Roma per volere del Cardinale Cosimo Corsi (1798-1870) allo scopo di proseguire gli studi filosofici e teologici, rimanendovi anche dopo la presa di Porta Pia. La sua ordinazione sacerdotale avvenne a Pisa nel settembre 1874: dopo alcuni incarichi minori, nel 1880 ottenne la nomina a parroco di Vicopisano, località in cui sarebbe rimasto fino alla morte. Apprezzato da Maffi, nei primi anni del Novecento avrebbe ricoperto un ruolo importante nelle vicende dell'azione cattolica diocesana, come avrà modo di dire in seguito. Cfr. ASDPi – AAPi, *Ordinazioni*, fasc. 163; gli opuscoli *Nozze d'argento del Sac. Augusto D'Antilio Pievano di Vicopisano, 24 novembre 1899*, Pisa, Tip. Orsolini-Prosperti, 1899; A. Donati, *Fiori e lacrime sulla tomba di Mons. Dott. Augusto D'Antilio pievano di Vicopisano*, Navacchio, Tip. F.lli Dini, 1908; infine «L'Unità Cattolica», 18 giugno 1908, *La morte del pievano D'Antilio*.

astutissima contro la Chiesa»³⁸³; pochi giorni più tardi, in occasione dell'inaugurazione pubblica del comitato, Giuseppe Toniolo avrebbe insistito dal canto suo sulla necessità di difendere «la causa del principio religioso» attraverso l'impegno concreto di «quanti non desideravano il trionfo delle sette sovversive»³⁸⁴: ciò che si richiedeva al laicato, in definitiva, era di assumersi la responsabilità di combattere la *rivoluzione* e i suoi sostenitori, offrendo un valido ausilio al clero.

La vita dei comitati parrocchiali dell'Arcidiocesi si rivelò comunque effimera: in linea con quanto accadde a livello nazionale, nel maggio 1898 essi furono sciolti dalle autorità di polizia, subendo un trattamento analogo a quello delle associazioni “sovversive”. Per un movimento cattolico ancora agli inizi si trattò di un duro colpo, in grado di paralizzare per un certo tempo qualunque tipo d'iniziativa. Molti comitati non si sarebbero mai più ricostituiti, altri avrebbero dovuto attendere mesi per farlo; sfiducia e timori presero il sopravvento: lo stesso comitato di Vicopisano sarebbe tornato a riunirsi solo nell'agosto 1899, conducendo da quel momento una vita stentata, ben diversa da quella che lo aveva caratterizzato prima della soppressione³⁸⁵. In generale la crisi del 1898 sancì la fine della stagione dei comitati parrocchiali, in seguito destinatari di attenzioni molto più ridotte che in passato: le vicende del movimento cattolico diocesano andarono a legarsi piuttosto allo sviluppo di altre forme associative, a cominciare dai gruppi democratico-cristiani.

La presenza di Toniolo fece di Pisa il principale polo di elaborazione e diffusione della democrazia cristiana in Toscana, almeno in un primo momento³⁸⁶: le riflessioni del professore, assieme al suo impegno concreto come conferenziere e organizzatore, contribuirono a radunare attorno a lui energie giovanili sensibili al magistero sociale di Leone XIII; d'altro canto l'Arcivescovo Capponi scelse di non negare l'appoggio alla nascente d.c., discostandosi dall'atteggiamento di altri Ordinari toscani che invece vedevano con forte sospetto la nuova forma di azione laicale³⁸⁷. Proprio a Pisa, fra il 1898 e il 1899, si costituì il primo gruppo democratico-cristiano dell'Arcidiocesi: per alcuni anni la sua attività fu però limitata, tanto che ancora nel 1901 Toniolo stesso, rispondendo a una lettera di Murri, avrebbe dovuto ammettere come in città «non si [fosse] fatto nulla democraticamente»³⁸⁸. All'epoca ormai il movimento democratico-cristiano aveva

³⁸³ APSMVi, *Memorie 9 (1612-1919)*, “Verbale della prima adunanza del comitato parrocchiale di Vicopisano tenuta la sera del 22 dicembre 1895 nella sala di residenza”.

³⁸⁴ *Ibi*, “Verbale della solenne inaugurazione del 29 dicembre 1895”.

³⁸⁵ Dei 200 soci che componevano il comitato all'inizio del 1898 furono solo in 32 a ripresentarsi un anno e mezzo più tardi, indice delle ripercussioni prodotte dallo scioglimento forzato: cfr. *ibi*, “A dì 20 agosto 1899. Adunanza di ricostituzione di questo comitato parrocchiale, stato soppresso per motivi di ordine pubblico nel dì 11 maggio del passato anno”.

³⁸⁶ «Pisa, la Pisa del Toniolo, fu il centro d'origine della democrazia cristiana in Toscana»: così si è espresso M. Caciagli, *I cattolici toscani*, cit., p. 152; si veda pure G. Cappelli, *La prima sinistra cattolica in Toscana*, cit., p. 64.

³⁸⁷ Cfr. A. Marani, *Una nuova istituzione ecclesiastica contro la secolarizzazione*, cit., pp. 260-263.

³⁸⁸ G. Toniolo, *Lettere*, vol. II, Città del Vaticano, Comitato Opera Omnia di G. Toniolo, 1953, p. 250. Lettera in data 1 luglio 1901. Da notare come Murri si fosse recato a Pisa nel 1899 per incontrare i membri del locale Circolo Universitario Cattolico, fondato da Toniolo due anni prima.

trovato adesioni anche a Vicopisano, Buti, Collesalveti, Pietrasanta, Seravezza, Querceta e Pontedera: in quest'ultima località un gruppo d.c. nacque quale emanazione del locale circolo giovanile³⁸⁹, potendo annoverare al proprio interno Giovanni Gronchi, destinato fra le altre cose a divenire uno dei fondatori del Partito Popolare e a ricoprire la carica di Presidente della Repubblica Italiana a cavallo fra anni Cinquanta e Sessanta del Novecento³⁹⁰. Al pari che altrove, anche nell'Arcidiocesi di Pisa fu immediatamente chiara la funzione antisocialista della democrazia cristiana, enucleata dalla riflessione tonioliana e riaffermata da Leone XIII nell'enciclica *Graves de communi*: così, in una Pastorale collettiva del dicembre 1901, i Vescovi toscani – e in primis Capponi, da poco alla guida della conferenza episcopale regionale – si rifecero proprio al recente documento pontificio per raccomandare un'azione laicale ligia alle direttive dell'autorità ecclesiastica e volta a salvare le classi popolari dai «riformatori della social convivenza», i quali sarebbero stati mossi dall'«odio a Cristo» e dall'intenzione di «servirsi dei poveri come gradino per salire più in alto»³⁹¹. Due anni più tardi, quindi, tenendo a Pisa un discorso commemorativo del defunto Papa Pecci, il parroco D'Antilio avrebbe parlato dell'«odierna pugna fra il socialismo e la democrazia cristiana»³⁹², due forze che a suo dire risultavano animate da principi e finalità del tutto antitetiche: da un lato appunto il «bianco vessillo della Cristiana Democrazia», che alla cura degli interessi materiali dei lavoratori intendeva associare il rafforzamento delle loro convinzioni morali e religiose, dall'altro la «setta socialista», ispirata direttamente da Satana nel tentativo di promettere agli operai «tutti i beni della terra se avessero rinnegato la fede avita: *haec omnia tibi dabo si cadens adoraveris me* [Mt 4,9]»³⁹³.

All'interesse per l'azione sociale connotata da finalità antisocialiste, ad ogni modo, le organizzazioni d.c. dell'Arcidiocesi (o almeno alcune di esse) accompagnarono ben presto quello per l'impegno in campo politico. L'influsso di Murri, veicolato da pubblicazioni come «Cultura sociale», guadagnò infatti un peso crescente fra i giovani democratici, Gronchi compreso: più in generale si trattava di

³⁸⁹ In proposito rimando a P. Morelli, *Il circolo "S. Luigi" di Pontedera. Una pagina di storia del movimento cattolico italiano*, Pontedera, Bandecchi & Vivaldi, 1999. Il circolo vide la luce nel 1899 come «associazione a vantaggio religioso, intellettuale e morale dei giovani» (*ibi*, p. 4).

³⁹⁰ La ricerca storiografica si è concentrata soprattutto sul Gronchi (1887-1978) uomo politico della DC e Presidente della Repubblica negli anni 1955-1962: meno investigato è stato il periodo della sua giovinezza, quando egli fu una delle figure di spicco dell'azione cattolica nell'Arcidiocesi di Pisa, in stretto contatto con l'Arcivescovo Maffi. Fra gli studi disponibili a tal riguardo segnalo M. Andrezza, *Il giovane Giovanni Gronchi e il movimento cattolico pisano*, Pontedera, Bandecchi & Vivaldi, 1993; U. Spadoni, *Il Cardinale Maffi, Giuseppe Toniolo e le prime esperienze politiche del giovane Gronchi (1904-1910)*, in *Il Cardinale Pietro Maffi arcivescovo di Pisa. Primi contributi di ricerca*, cit., pp. 81-155; Id., *Giovanni Gronchi nell'Azione Cattolica, nel Partito Popolare, nella Confederazione italiana dei lavoratori 1904-1922*, Firenze, Libreria Editrice The Courier, 1992. Per ulteriori rimandi bibliografici si può vedere la voce di N. Antonetti in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia 1860-1980*, vol. II, cit., pp. 268-275.

³⁹¹ *Lettera Pastorale degli Arcivescovi e dei Vescovi della Toscana al clero e al popolo delle loro Diocesi*, Pisa, Tip. Orsolini-Prosperi, 1901, pp. 12-13.

³⁹² Gruppo Democratico Cristiano – Pisa, *Discorso letto dal Sacerdote Dott. Augusto D'Antilio nella commemorazione solenne di S.S. Leone XIII tenuta il dì XXVI settembre MCMIII*, Pisa, Tip. Orsolini-Prosperi, 1903, p. 10.

³⁹³ *Ibi*, pp. 13-14.

uno sviluppo in corso in tutta la Toscana, che il divieto espresso da Leone XIII nella *Graves de communi* – «non sia [...] lecito dare un senso politico alla democrazia cristiana»³⁹⁴ – si rivelò incapace di arrestare e che raggiunse una particolare evidenza durante il terzo congresso regionale dei gruppi d.c., organizzato a Pisa nell'aprile del 1902 (a poca distanza, cioè, dalle *Istruzioni* di febbraio). Tale incontro sancì il passaggio definitivo del movimento toscano dall'originaria impronta tonioliana a quella murriana, incarnata soprattutto da Giovanni Bertini, in seguito fra i promotori della Lega democratica nazionale³⁹⁵. Ovviamente le posizioni non erano ovunque le stesse, e il congresso non mancò di caratterizzarsi per contrasti e divergenze fra le varie realtà locali: quanto all'Arcidiocesi di Pisa, la democrazia cristiana avrebbe continuato a risentirvi più che altrove della lezione di Toniolo, e tuttavia anche qui vi erano voci che spingevano per un'azione politica condotta in modo autonomo dalla gerarchia, contro i socialisti, certo, ma allo stesso tempo contro i liberali: istanze che per il momento non portarono a uno scontro con l'autorità ecclesiastica, ma con cui avrebbe dovuto confrontarsi ancora l'Arcivescovo Maffi dopo il suo arrivo a Pisa, come si vedrà a breve.

La fioritura di gruppi d.c. all'alba del Novecento fu seguita da un inedito – benché nel complesso quantitativamente limitato – sviluppo dell'associazionismo economico-sociale di matrice cattolica: gli anni fra 1901 e 1904 videro la nascita di Unioni professionali a San Sisto al Pino (nei pressi di Riglione), a Vicopisano e a Buti, ciascuna affiancata da una cooperativa del lavoro; a Seravezza venne creata nel 1903 una Lega operaia e contadina assieme a una cooperativa di consumo. In tutte queste località, i giovani militanti della democrazia cristiana presero l'iniziativa o sostennero quella dei parroci: il fatto che ci si risolvesse a istituire innanzitutto delle Unioni professionali è da correlare alla fase di generale espansione conosciuta da questi organismi nei primi anni del secolo, oltre che all'ovvia influenza del magistero tonioliano. Va notato, certo, come l'azione dispiegata dai gruppi d.c. conseguisse dei risultati esclusivamente nelle campagne: a Pisa e nei sobborghi non fu possibile raccogliere i lavoratori in associazioni di rappresentanza o in istituti di natura affine, soprattutto per il consenso e il radicamento di cui in area urbana godevano i movimenti "sovversivi". Le Unioni professionali erano pensate per garantire gli interessi economici degli iscritti, ma ancor più per salvaguardarne la fede e la morale fungendo da barriera contro la propaganda delle forze anticlericali: al riguardo è esemplificativo quanto avvenne a Buti a cavallo fra 1903 e 1904. Qui un'agitazione delle lavoratrici del settore tessile, incentrata sulla domanda di aumenti salariali, divenne la base propizia per un «intervento politico non richiesto», condotto da «sagaci propagandisti [...] calati a unico scopo

³⁹⁴ Leone XIII, *Graves de communi*, in E. Lora, R. Simionati (a cura di), *Enchiridion delle encicliche*, vol. III, cit., p. 1219.

³⁹⁵ Bertini (1878-1949), originario di Prato e inizialmente vicino a Toniolo, avrebbe fatto parte del consiglio direttivo della Lega fino al 1908. Su di lui rimando alla voce di G. De Rosa in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. IX, cit., 1967, pp. 542-544, e in secondo luogo a C. Fantappiè, *Democrazia e cristianesimo nel murrismo pratese*, in «Fonti e documenti» (a cura del Centro studi per la storia del modernismo), vol. X, 1981, pp. 473-545.

sovversivo»³⁹⁶: la protesta si tradusse così in sciopero, e fu allora che maturò il proposito di riunire le operaie «in una associazione protettiva, [...] con carattere spiccatamente cattolico di miglioramento e redenzione materiale e morale»³⁹⁷. L'iniziativa cattolica fu dettata insomma da esplicite finalità difensive. Per parte sua, il sacerdote Giuseppe Modena, in Visita a San Sisto al Pino nel 1907 come accompagnatore dell'Arcivescovo Maffi, avrebbe riconosciuto l'importanza in chiave antisocialista della locale Unione professionale: «Il popolo si è conservato buono, il socialismo finora poco ha potuto farvi, e questo si deve in gran parte alla Lega cattolica fra le tessitrici. Una seria organizzazione cattolica popolare, che favorisca gli interessi dei lavoratori, potrebbe salvare dal socialismo [...] tutto il Piano di Pisa»³⁹⁸.

Prima degli sviluppi connessi alla stagione democratico-cristiana, l'unica forma di associazionismo operaio e/o contadino messa in campo dai cattolici dell'Arcidiocesi era stata quella del mutuo soccorso. Una Società cattolica operaia si costituì a Pisa già nel 1887, includendo Toniolo fra i soci onorari: in seguito il numero di tali sodalizi si sarebbe moltiplicato in parallelo alla crescita del mutuo soccorso a guida "sovversiva", diffuso soprattutto nei centri maggiori. Come nel caso delle Unioni professionali, infatti, la volontà d'impedire che i lavoratori cedessero al reclutamento delle forze anticlericali fu una molla potente per la creazione dei sodalizi cattolici: a Barga una Società di mutuo soccorso nacque nel 1891 allo scopo d'opporci a «una setta perversa, iniqua, già condannata tante volte dai Sommi Pontefici», che aveva «preso di mira non solo la gioventù [...] ma la stessa classe degli operai e questa con ogni mezzo tenta[va] di arreticare e di separare dalla Chiesa»³⁹⁹; il problema era insomma il socialismo, al pari di quanto sarebbe accaduto anni dopo a Filettole, in Valdisechio, dove una Società mutua fra gli operai avrebbe visto la luce nel 1903 proprio per «far fronte alla propaganda socialista [...] colle sue dottrine a base d'immoralità e anticlericalismo»⁴⁰⁰. Pare difficile dubitare, in definitiva, del fatto che lo sviluppo dell'associazionismo cattolico di tipo economico-sociale rientrasse in quel processo di reazione difensiva più volte menzionato in precedenza.

Nel momento in cui Maffi fece il proprio ingresso nell'Arcidiocesi di Pisa, la crisi indotta dalle vicende del 1898 poteva dirsi ormai alle spalle: come visto, infatti, i primissimi anni del XX secolo rappresentarono un'epoca di relativa espansione per il movimento cattolico diocesano. Appena pochi mesi dopo,

³⁹⁶ ASDPi – AAPi, *Carteggio e atti relativi alle parrocchie*, fasc. 16 (*Buti*), "Atto di costituzione della Unione professionale fra le tessitrici del Comune di Buti", in data 25 settembre 1904.

³⁹⁷ *Ibidem*. Stando allo statuto del sodalizio, la professione della religione cattolica era un requisito indispensabile per l'ammissione (art. 3); il parroco di Buti fungeva inoltre da assistente ecclesiastico (art. 5).

³⁹⁸ ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, cartella n. 54 (*Visita Pastorale 1904-1907. Piano di Pisa*), fasc. 19 (*S. Sisto al Pino*). Relazione in data 18 gennaio 1907. Giuseppe Modena (1881-1943) era il segretario personale dell'Arcivescovo Maffi: su di lui si può vedere la voce di M. Andreazza in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia 1860-1980*, vol. III/2, cit., p. 565.

³⁹⁹ *Società Angelio ad incremento morale e civile del paese – Fede e Azione*, Castelnuovo Garfagnana, A. Rosa, 1895, p. 3.

⁴⁰⁰ ASDPi – AAPi, *Carteggio e atti relativi alle parrocchie*, fasc. 21 (*Filettole*). Lettera indirizzata all'Arcivescovo Maffi dal Presidente della Società, in data 5 marzo 1905.

tuttavia, la fine dell'Opera dei Congressi incrinò questo scenario positivo, inaugurando un periodo di grande incertezza. Alcune associazioni, perduto il riferimento attorno al quale avevano sempre gravitato, decisero di sospendere le proprie attività o addirittura finirono con lo sciogliersi spontaneamente⁴⁰¹; d'altro canto, il gruppo democratico-cristiano di Pisa, in cui forti erano le tendenze autonomistiche derivanti dall'influsso di Murri, fu soppresso dall'Arcivescovo nel novembre 1904 (sarebbe stato ricostituito su basi nuove due anni più tardi⁴⁰²), mentre altri videro scemare le proprie forze a seguito degli sviluppi intercorsi sul piano nazionale. Nell'insieme, il periodo dopo lo scioglimento dell'Opera coincise con una stasi dell'azione cattolica locale: il precedente dinamismo, tradottosi nella creazione delle Unioni professionali e degli altri sodalizi destinati ai lavoratori, divenne un lontano ricordo.

Al cospetto di questo quadro, Maffi si attestò inizialmente su una posizione di attesa, confidando in un rapido intervento della Santa Sede: solo nel maggio 1905 si sarebbe rivolto al proprio clero per trattare di azione cattolica, rammentandogli l'importanza del «principio della disciplina» e invitandolo ad adoperarsi «per assistere e moltiplicare le associazioni che d[ovevano] tener fronte a quelle, che minaccia[va]no tanto gravemente ogni ordine intellettuale, morale, sociale»⁴⁰³. L'Arcivescovo, in buona sostanza, stigmatizzò implicitamente le spinte autonomistiche che si erano manifestate nel movimento democratico-cristiano dell'Arcidiocesi, ma insieme esortò a non cadere nell'inazione, bensì a proseguire il lavoro intrapreso in campo associazionistico nell'ottica del contrasto al socialismo e alle altre forze «sovversive», a dispetto delle incognite del momento. Poche settimane più tardi Pio X avrebbe indirizzato ai Vescovi della penisola l'enciclica *Il fermo proposito*, che oltre ad annunciare il futuro assetto dell'azione cattolica italiana si sarebbe soffermata sulla distinzione fra attività religiosa di competenza dei sacerdoti e attività socio-politica affidata al laicato, da condursi però sotto lo stretto controllo ecclesiastico. Nel comunicare tale documento al clero e al popolo dell'Arcidiocesi, Maffi diede prova di recepire gli orientamenti pontifici, sottolineando l'importanza dell'azione volta a garantire gli interessi materiali di operai e contadini ma anche la sua chiara subordinazione a quella di tipo religioso: «Che varrebbe procurare il pane del corpo se prima e più largamente non pensassimo a quello dell'anima? – così l'Arcivescovo – [...] La prima nostra azione è di essere e di fare dei veri cristiani: il pane che più manca è quello della fede»⁴⁰⁴.

Nel dicembre 1905, un convegno delle organizzazioni cattoliche diocesane avrebbe approvato la creazione di un *Centro promotore* finalizzato a coordinare

⁴⁰¹ Questa fu la sorte, ad esempio, del comitato parrocchiale e della «sezione giovani dell'Opera dei Congressi e Comitati cattolici d'Italia» di Cascina, stando a fonti prodotte dalle autorità di polizia (ACS, *Min. Int. – Direzione Generale Pubblica Sicurezza – Ufficio Riservato 1905*, busta 26. Lettera del Prefetto di Pisa al Ministro degli Interni, in data 18 aprile 1905).

⁴⁰² Ricavo le informazioni sul gruppo d.c. della città dalla relazione del visitatore apostolico (1908), in cui esso è descritto come «turbolento», «autonomo» e «insubordinato» per la fase precedente alla sua soppressione (ASV, Congregazione Concistoriale, *Visita Apostolica 41, Pisa*).

⁴⁰³ P. Maffi, *Circolare* n. 14 del 23 maggio 1905, p. 6, in BACPM, 64.1.VII, n. 58.

⁴⁰⁴ Id., *Circolare* n. 15 del 5 luglio 1905, p. 3, in BACPM, 64.1.VII, n. 59.

tutti i sodalizi presenti a livello locale: a farne parte furono chiamati fra gli altri Gronchi e il figlio di Toniolo, Antonio⁴⁰⁵. Si trattò di una misura concepita come temporanea, ben presto resa non più necessaria dalla costituzione dell'Unione popolare e delle altre Unioni nazionali, ma soprattutto dalla nascita della Direzione diocesana: quest'ultima, risalente alla fine del 1906, segnò l'avvio di una nuova fase per l'associazionismo cattolico dell'Arcidiocesi, fortemente condizionata dalle decisioni di Roma.

3. «Tempo non di chiacchiere, ma di opere» (1907-1914)

La riorganizzazione incoraggiata dalla Santa Sede prevedeva che in ogni Diocesi della penisola fosse istituita una Direzione diocesana «sotto l'alta dipendenza del Vescovo», incaricata di «promuovere, reggere e coordinare l'azione cattolica locale»⁴⁰⁶: a comporla dovevano essere i rappresentanti delle principali associazioni cattoliche, affiancati da un assistente ecclesiastico di nomina vescovile. Per il cattolicesimo italiano si trattava di un'istituzione del tutto nuova, riconosciuta da Gabriele De Rosa come l'autentico perno dell'assetto definitosi con Papa Sarto⁴⁰⁷. Nell'Arcidiocesi di Pisa Maffi diramò lo statuto della Direzione diocesana nei primi giorni del 1907, evidenziando la «necessità urgente di organizzare le nostre forze per l'azione cattolica», in un'epoca «di tante lotte contro la fede» e in cui «al popolo troppo si insidia[va]»⁴⁰⁸. L'Arcivescovo riservò per sé la carica di assistente ecclesiastico, al quale spettava la facoltà di bloccare ogni iniziativa ritenuta non conforme agli indirizzi curiali: in questo modo egli accentuò ulteriormente quel controllo episcopale sull'attività del laicato cui Roma mostrava di attribuire tanta importanza. Come Presidente della Direzione diocesana fu scelto Augusto D'Antilio, che oltre ad aver conseguito buoni risultati in campo associazionistico nella parrocchia di Vicopisano godeva di molta considerazione presso Maffi stesso⁴⁰⁹; in seguito alla sua scomparsa, nel giugno 1908, l'incarico sarebbe passato quindi a Toniolo, al contempo Presidente dell'Unione popolare: il vertice della principale organizzazione cattolica nazionale e quello della Direzione

⁴⁰⁵ Cfr. «Giornale di Pisa», 9 dicembre 1905, *Convegno delle associazioni cattoliche della città e Diocesi di Pisa*.

⁴⁰⁶ Cito dalle *Norme fondamentali per l'azione cattolica diocesana*, consultabili in G. Toniolo, *Iniziative culturali e di azione cattolica*, cit., p. 247.

⁴⁰⁷ «Non [...] le Unioni divenivano gli elementi più importanti della futura organizzazione cattolica, ma le Direzioni diocesane che detenevano nelle proprie mani il potere di influire e di dirigere le masse cattoliche. Alle Unioni rimanevano affidati compiti di studio e di propaganda, mentre le Direzioni diocesane rappresentavano [...] la vera forza del movimento» (G. De Rosa, *Il movimento cattolico in Italia. Dalla Restaurazione all'età giolittiana*, cit., p. 253).

⁴⁰⁸ P. Maffi, *Circolare* n. 21 del 6 gennaio 1907 (*Azione cattolica*), p. 1, in BACPM, 64.1.XI, n. 54.

⁴⁰⁹ L'Arcivescovo era solito annotare le proprie impressioni sui singoli ecclesiastici dell'Arcidiocesi, attività che finì per riguardare anche D'Antilio, di cui si può leggere: «È uno dei più intelligenti sacerdoti della Diocesi. Bravo letterato e poeta, dottore in filosofia. Parroco e sacerdote zelantissimo. Gli si addebita di occuparsi troppo di politica. [...] Appunti sulla moralità: Toniolo lo loda» (ASDPi – AAPi, *Card. Pietro Maffi, Giudizi sul clero 1905-1931*, cartella *D'Antilio Augusto*. Documento manoscritto senza data).

pisana finirono così per coincidere con la medesima persona, almeno fino agli inizi del 1910; sempre dal 1908, inoltre, l'istituzione deputata a dare impulso all'azione cattolica nell'Arcidiocesi ebbe per Segretario Giovanni Gronchi.

Nel marzo del 1909 il «Giornale di Pisa» pubblicò l'elenco completo delle associazioni presenti nelle varie parrocchie, riportandone l'anno di fondazione e il numero dei soci, e soprattutto distinguendole per tipologia⁴¹⁰. Esso permette di avere una fotografia dell'attività dispiegata dalla Direzione diocesana nei suoi primi anni di esistenza, dunque di riconoscere gli indirizzi che dal 1907 furono alla base dello sviluppo dell'associazionismo cattolico locale. Ciò che emerge è una crescita notevole del numero dei circoli giovanili affiliati alla *Società della gioventù cattolica italiana*, una crisi del movimento democratico-cristiano e, nell'ambito delle associazioni di miglioramento economico, una preferenza per quelle destinate ai lavoratori agricoli e insieme non depositarie di funzioni sindacali: rispetto al 1904 non si avevano nuove Unioni professionali, come del resto non se ne sarebbero avute fino allo scoppio della guerra. Si può affermare, allora, che gli inizi della Direzione diocesana coincidessero con un certo raffreddamento dell'azione cattolica dal carattere più marcatamente sociale: anche la presidenza di Toniolo (forse più nominale che effettiva, visti i numerosi impegni del professore) non modificò la tendenza. Gli orientamenti della Santa Sede ebbero senza dubbio un peso determinante sulle scelte della Direzione, e a livello parrocchiale dovettero condizionare anche quelle del clero: è facile supporre, ad ogni modo, che tutto ciò andasse a discapito della capacità di tener testa al socialismo e agli altri movimenti "sovversivi" attraverso lo strumento associazionistico. A conoscere una battuta d'arresto, infatti, furono quelle forme associative che più *direttamente* potevano confrontarsi con le forze anticlericali. Sulla base della documentazione d'archivio, converrà guardare nel dettaglio alle singole branche dell'azione cattolica diocesana e ai loro sviluppi successivi al 1907, svolgendo di volta in volta le considerazioni del caso.

* * *

A contrassegnare l'operato della Direzione pisana, come detto, fu in primo luogo l'impulso dato alla creazione di circoli giovanili, i quali divennero la forma prevalente di azione cattolica locale dopo che in precedenza erano stati invece poco diffusi. Solo nel biennio 1907-1908 si ebbero venti nuove fondazioni, in ogni parte dell'Arcidiocesi: successivamente la tendenza non si sarebbe arrestata, culminando anzi nella nascita di una Federazione delle associazioni giovanili cattoliche (novembre 1914). Tutto ciò rientrava nel processo di generale espansione conosciuto dalla *Società della gioventù cattolica italiana* all'epoca di Pio X, processo particolarmente accentuato nelle regioni del Nord, nelle Marche e appunto in Toscana⁴¹¹. Scopo dei circoli era essenzialmente quello di curare l'istruzione religiosa degli iscritti e di garantir loro attività di svago al riparo dalle cattive

⁴¹⁰ Cfr. «Giornale di Pisa», 19 marzo 1909, *Il nostro omaggio al Santo Padre*. Il pretesto per tale articolo era l'onomastico del pontefice.

⁴¹¹ Cfr. L. Ferrari, *Appunti sulla Società della Gioventù Cattolica Italiana*, cit., p. 289.

compagnie: lo statuto del circolo di San Giorgio a Bibbiano parlava ad esempio d'«infondere nei giovani [...] franchezza e coraggio nel professare e praticare pubblicamente la Religione Cattolica», di «vigilare sull'educazione intellettuale dei soci» e di «procurare [loro] divertimenti onesti»⁴¹²; era sancito l'obbligo di soddisfare al precetto pasquale e di prender parte alla Messa la domenica e nelle principali solennità religiose dell'anno, così come il divieto di leggere libri e giornali «cattivi». Anche il circolo della parrocchia cittadina di San Martino in Kinseca, il cui statuto risale al 1914, aveva per finalità la «forte educazione morale e religiosa» dei giovani e l'allestimento di «onesti svaghi»⁴¹³. Come per tutti gli altri sodalizi cattolici e in linea con quanto decretato da Roma, l'atto di costituzione dei circoli era subordinato al placet dell'Arcivescovo⁴¹⁴: ognuno di essi disponeva poi di un assistente ecclesiastico che assicurava il controllo sull'attività del laicato.

La natura di questi organismi, com'è intuibile, era molto diversa da quella dei gruppi democratico-cristiani: le iniziative sul piano sociale – promozione delle organizzazioni sindacali, impulso alle cooperative o ad altre associazioni di miglioramento – erano al di fuori dell'orizzonte contemplato. Di fatto, quindi, l'unico modo in cui nei circoli si poteva pensare di dare un contributo in chiave antisocialista era attraverso la formazione religiosa dei soci, secondo l'idea che la conoscenza dei principi del cattolicesimo fosse di per sé una difesa contro la propaganda delle forze ostili alla Chiesa. Il momento religioso aveva un'assoluta centralità. Spesso, per veicolare i contenuti che dovevano servire a rafforzare la coscienza cattolica dei giovani, il clero non esitava a ricorrere a strumenti ricreativi come il teatrino o il cinematografo. Questi potevano essere direttamente annessi ai circoli o istituiti a parte, e non era raro che si arrivasse ad attribuirgli una specifica utilità in chiave antisovversiva: a Buti, ad esempio, il parroco Morgantini riteneva che il «teatrino» fosse un mezzo importante per «salva[re] dai falsi amici del popolo centinaia e centinaia di giovanetti»⁴¹⁵; d'altro canto, nel 1908 fu lo stesso visitatore apostolico La Fontaine a scrivere che «a Seravezza il popolo non [era] precipitato nel socialismo mediante il cinematografo» impiantato dal parroco locale⁴¹⁶. Se la formazione religiosa era sempre garantita nei circoli, quella sociale dipendeva invece dall'interesse e dalla cultura di cui in materia poteva disporre l'assistente ecclesiastico. Sempre a Seravezza, il circolo giovanile fu istituito nell'ottobre 1908 dal cappellano Agostino Bramanti⁴¹⁷, che a suo tempo era stato protagonista dell'organizzazione cattolica degli operai della zona e che ancora nel

⁴¹² *Circolo giovanile cattolico "Nell'unione la forza" – S. Giorgio, Statuto*, Navacchio, Tip. F.lli Dini, 1908, art. 2.

⁴¹³ La bozza di tale statuto è conservata in ASDPi – AAPi, *Carteggio e atti relativi alle parrocchie*, fasc. 33 (*S. Martino in Kinseca*).

⁴¹⁴ Così Pio X nell'enciclica *Pieni l'animo* del luglio 1906: «Nelle fondazioni di circoli e società gli statuti e regolamenti devono previamente esaminarsi e approvarsi dall'Ordinario» (E. Lora, R. Simionati [a cura di], *Enchiridion delle encicliche*, vol. IV, cit., p. 179).

⁴¹⁵ ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, cartella n. 58 (*Visita Pastorale 1909-1913. Città e Piano di Pisa. Valle del Serchio*), fasc. 4. Documento dal titolo «Osservazioni e proposte» unito al questionario della Visita, il quale è senza data.

⁴¹⁶ ASV, Congregazione Concistoriale, *Visita Apostolica 41, Pisa*.

⁴¹⁷ Nato proprio a Seravezza nel 1877, Bramanti era stato ordinato sacerdote nel 1902 al termine degli studi nel Seminario di Pisa: cfr. ASDPi – AAPi, *Stato del clero*, n. 15, *Elenco sacerdoti con le generalità*, p. 265.

1910 avrebbe scritto all'Arcivescovo Maffi per discutere di come salvare quella comunità «dal dominio socialista»⁴¹⁸: difficile dubitare del fatto che i giovani riuniti attorno a lui sentissero parlare spesso di socialismo e di movimenti anticlericali in genere; figure come Bramanti, ad ogni modo, non costituivano la norma: lo si vedrà meglio fra non molto.

Al moltiplicarsi dei circoli giovanili faceva da contraltare lo stato di grande difficoltà del movimento democratico-cristiano. L'elenco apparso sul «Giornale di Pisa» nel 1909 mostra come all'epoca fossero cinque i gruppi d.c. attivi in territorio diocesano, di cui solo due risalenti a prima del 1904, quello di Buti e quello di Pisa (che però si è detto essere stato sciolto e poi ricostituito da Maffi nel 1906). Rispetto al periodo precedente alla fine dell'Opera dei Congressi, diversi sodalizi di questo tipo erano scomparsi: a Oratorio, a Riglione, ma anche a Seravezza e a Pietrasanta. Sulla scorta dei documenti delle Visite Pastorali, tuttavia, si può affermare che l'elenco non tenesse conto di alcuni nuclei di giovani “democratici” che da sempre operavano come sezione di un circolo giovanile (è il caso soprattutto di Pontedera con il suo Circolo San Luigi) o che invece avevano scelto di collocarsi all'interno o a fianco dei circoli stessi dopo il riassetto generale dell'azione cattolica, secondo una tendenza promossa ovunque dalla *Società della gioventù cattolica italiana* con il favore della Santa Sede⁴¹⁹. Da un lato, insomma, occorre registrare una contrazione quantitativa dei gruppi d.c., dall'altro un loro parziale ripiegamento verso i nuovi cardini dell'associazionismo giovanile.

Il clima generato dalla campagna di repressione del modernismo – che in Italia, è bene ricordarlo, era fondamentalmente il modernismo “pratico” incarnato da Murri – e l'atteggiamento di sospetto mostrato da Pio X nei confronti della democrazia cristiana determinarono un'emorragia di giovani ispirati dal magistero leoniano; d'altra parte, gli schietti sostenitori della linea murriana, e quindi dell'autonomia dei cattolici in campo politico e sociale, dovettero scegliere se andare incontro a un processo di disciplinamento – si pensi al già menzionato gruppo d.c. della città – o vedersi definitivamente chiuse le porte dell'azione cattolica: a subire quest'ultima sorte fu ad esempio Umberto Folena, uno studente universitario che nel marzo 1909 venne allontanato da ogni incarico nelle organizzazioni diocesane per la sua scelta di aderire alla Lega democratica nazionale⁴²⁰. Tuttavia, l'Arcivescovo Maffi optò in generale per non ricorrere alle maniere forti se non nei casi in cui ciò appariva inevitabile: da parte sua, anzi, vi fu il tentativo di proteggere dalle accuse di modernismo quei gruppi d.c. che non avevano aderito alla Lega di Murri per restare all'interno dell'azione cattolica ufficiale, ma che nondimeno davano prova di subire l'influenza del prete marchigiano a dispetto delle ripetute condanne della Santa Sede.

⁴¹⁸ ASDPi – AAPi, *Carteggio e atti relativi alle parrocchie*, fasc. 28 (Seravezza). Lettera in data 11 febbraio 1910.

⁴¹⁹ Cfr. *supra*, pp. 350-351.

⁴²⁰ Cfr. M. Andrezza, *Alle origini del movimento cattolico pisano*, cit., p. 113. Per Folena non si dispone d'informazioni biografiche: alcuni riferimenti alla sua persona sono comunque rinvenibili in M.C. Giuntella, *Francesco Luigi Ferrari presidente della FUCI*, in G. Campanini (a cura di), *Francesco Luigi Ferrari a cinquant'anni dalla morte*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1983, pp. 169-192.

Il caso forse più significativo fu quello di Gronchi e dei democratici cristiani di Pontedera⁴²¹. Alle elezioni amministrative del 1908, questi decisero di rompere l'alleanza clericico-moderata da tempo instauratasi localmente e di astenersi dal voto per una «questione fondamentale di principio»: a loro avviso, infatti, il programma dei liberali non poteva coincidere con quello dei cattolici, il cui fine era di «penetrare dello spirito vivo, antico e sempre meravigliosamente nuovo del Cristianesimo, tutta la vita e la attività sociale e politica»⁴²². Due anni più tardi, quindi, Gronchi si sarebbe presentato come candidato dei soli d.c. a un nuovo appuntamento elettorale, ottenendo un risultato molto modesto; alle elezioni politiche del 1913, infine, il gruppo di Pontedera avrebbe disatteso le indicazioni vincolanti della Direzione diocesana – di cui Gronchi ormai non era più Segretario, essendosi dovuto assentare dall'Arcidiocesi per motivi di lavoro – rifiutando ancora una volta l'alleanza con i liberali a favore dell'astensione. Tale condotta, che non poteva dirsi autonoma nel senso auspicato da Murri, ma che sotto certi aspetti pareva richiamarsi al pensiero di quest'ultimo e che in un caso si qualificò per l'inosservanza consapevole della linea stabilita dall'autorità, condusse a un logoramento dei rapporti fra Maffi e il futuro Presidente della Repubblica, senza però incorrere in una condanna e neppure in un'aperta confessione. Pur «accondiscende[ndo] alle direttive di principio da parte della S. Sede»⁴²³, l'Arcivescovo di Pisa puntava infatti a non reprimere le energie giovanili più impegnate in campo sociale – a Gronchi e ai suoi compagni si dovevano istituzioni economiche nella zona di Pontedera e l'allestimento di conferenze popolari in tutta l'Arcidiocesi⁴²⁴ –, ma piuttosto a correggerne la linea e a incanalare la loro attività

⁴²¹ In proposito conviene vedere il contributo di U. Spadoni, *Il Cardinale Maffi, Giuseppe Toniolo e le prime esperienze politiche del giovane Gronchi*, cit., p. 123 sgg. Un'interessante testimonianza delle simpatie giovanili di Gronchi per Murri è costituita da un suo discorso della vecchiaia, tenuto a Roma nel 1971 in occasione del centenario della nascita del sacerdote: l'ormai ex Presidente della Repubblica parlò di un'originalità di Murri condensata nel suo voler «riempire la politica di ispirazione cristiana» e «collegare con l'azione il cristianesimo alla civiltà moderna, un collegamento talmente dominante che fa sì che Murri dica ripetutamente che la civiltà moderna non può essere che sospinta dal cristianesimo, che non vi è altra salvezza di fronte al materialismo dei socialisti e dei comunisti» (G. Gronchi, *Quello che ha significato Romolo Murri* [a cura di L. Bedeschi], Urbino, QuattroVenti, 1997, pp. 62-63. Il riferimento al comunismo rifletteva ovviamente la temperie dell'epoca in cui il discorso fu tenuto e la personale esperienza di Gronchi come politico della DC repubblicana).

⁴²² ASDPi – AAPi, *Carteggio e atti relativi alle parrocchie*, fasc. 24 (Pontedera). Volantino in data 27 gennaio 1908, a firma "I cattolici".

⁴²³ L. Bedeschi, *La curia romana durante la crisi modernista*, cit., p. 181.

⁴²⁴ Per avere un'idea della natura dell'azione condotta dai democratici cristiani di Pontedera si può considerare quanto scritto nella loro relazione morale del periodo 1913-1914: «Facemmo opera di preparazione e di organizzazione. Provocammo utili discussioni amichevoli sul programma nostro; raccomandammo e curammo l'azione di propaganda spicciola e individuale dei soci in mezzo agli operai, ai contadini, agli impiegati; facemmo una rapida rassegna delle finalità e delle idee dei partiti avversari, rilevandone i difetti e criticandone le opere dal solo egoismo suggerite; distribuimmo giornali nostri che in mezzo agli indifferenti, ai pigri portassero la voce nostra di fratelli; chiamammo dotti oratori a esporre con pubbliche lezioni le idealità nostre. [...] Consci della grande necessità di togliere i coloni dallo sfruttamento di certi padroni, convinti che da una seria, attiva, energica, continuata propaganda in mezzo al proletariato agricolo potremo augurarci ed attenderci una organizzazione potente, un valido sostegno, cominciammo [...] l'opera di persuasione e di convinzione in quel campo aperto alle nostre idealità» (ASDPi – AAPi, *Carteggio e atti relativi alle parrocchie*, fasc. 24 [Pontedera], "Gruppo Democratico-Cristiano di Pontedera – Relazione morale ottobre 1913 - dicembre 1914").

nell'alveo in cui era tenuto a muoversi il movimento cattolico diocesano. Si trattava, insomma, di una «strategia meno radicale» di quella perseguita da Roma⁴²⁵, finalizzata a non soffocare le istanze della democrazia cristiana in un'Arcidiocesi segnata dalla forte presenza “sovversiva”. La prontezza rivelata da Maffi nel recepire e attuare le decisioni pontificie in materia di azione cattolica, le sue sincere dichiarazioni di ubbidienza e ortodossia, non potevano cambiare il fatto che egli, ai fini della riconquista cristiana della società, attribuisse una maggiore importanza di Pio X all'attività condotta dal laicato sul terreno sociale: un'azione che poteva essere connotata da scopi non strettamente religiosi⁴²⁶ e che si rendeva necessaria per rispondere ai bisogni delle parrocchie minacciate dalla propaganda anticlericale. Nel clima prodotto dall'enciclica *Pascendi*, tuttavia, era pressoché scontato che il palesarsi di questa divergenza portasse a conseguenze spiacevoli per l'Arcivescovo: alcuni giornali integristi (a partire da «L'Unità Cattolica») gli rivolsero così l'accusa di modernismo, e in proposito giunse a nutrire forti sospetti la stessa Curia romana⁴²⁷.

Il tentativo del Cardinale Maffi di limitare la dispersione delle energie democratico-cristiane conseguì qualche risultato significativo, ma in generale non poté impedire che dopo il 1907 il profilo di gran parte dei gruppi d.c. finisse col differenziarsi ben poco da quello dei circoli giovanili. Ciò ebbe delle ricadute sullo sviluppo delle organizzazioni economiche di miglioramento: in campo sindacale non si assisté alla nascita di nuovi sodalizi, se non nel caso della sezione del Sindacato nazionale dei ferrovieri cattolici costituita a Pisa nel 1910⁴²⁸. Secondo dati ufficiali, alla fine di quell'anno i lavoratori iscritti alle associazioni cattoliche di rappresentanza erano appena 837⁴²⁹: oltre all'atrofizzarsi del locale movimento democratico-cristiano, a condizionare negativamente la crescita dei sindacati dovette contribuire con ogni probabilità la diatriba sul loro carattere confessionale⁴³⁰, che come detto avrebbe portato Maffi e Toniolo a intervenire direttamente presso la Santa Sede. Ancora alla vigilia della guerra i numeri del sindacalismo cattolico nell'Arcidiocesi sarebbero stati poca cosa a confronto con quelli vantati dal fronte “sovversivo”: nel 1913 la sola Camera del Lavoro di Pisa poteva contare su oltre 3.700 iscritti, suddivisi in 18 Leghe⁴³¹. A essere

⁴²⁵ G. Vian, *La riforma della Chiesa per la restaurazione cristiana della società*, vol. II, cit., p. 608. Sempre Vian ha opportunamente osservato come la repressione delle istanze murriane promossa da Pio X avesse «pesanti ricadute sul piano operativo» (*ibi*, p. 803).

⁴²⁶ Cfr. A. Marani, *Una nuova istituzione ecclesiastica contro la secolarizzazione*, cit., pp. 62-63.

⁴²⁷ La trattazione più esauriente su Maffi “modernista” è quella fornita da G. Vian, *La riforma della Chiesa per la restaurazione cristiana della società*, vol. II, cit., pp. 597-644. Fra i Vescovi che incorsero nei sospetti di Roma vi furono anche Puliciano a Genova, Bonomelli a Cremona, Svampa a Bologna e il Cardinale Ferrari a Milano.

⁴²⁸ Quella pisana fu una delle prime sezioni a sorgere nella penisola: cfr. M. Pessina, *Il movimento sindacale dei ferrovieri cattolici (1910-1925)*, in «Bollettino dell'archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia», 1, 1983, p. 82.

⁴²⁹ Cfr. *Le organizzazioni operaie cattoliche in Italia*, cit., pp. 123-129. Tale cifra coincideva comunque con il 58% di tutti gli organizzati nei sindacati cattolici della Toscana.

⁴³⁰ Di questa opinione è anche U. Spadoni, *Il Cardinale Maffi, Giuseppe Toniolo e le prime esperienze politiche del giovane Gronchi*, cit., p. 131.

⁴³¹ Cfr. A. Marianelli, *Cenni sulla storia della Camera del Lavoro di Pisa*, cit., p. 23.

contrassegnato da sviluppi positivi fu unicamente il settore cooperativistico: grazie al lavoro svolto dalla Direzione diocesana, il biennio 1908-1909 coincise con la creazione di una decina di Unioni rurali, soprattutto in Valdisechio e nella Maremma pisana⁴³², mentre Casse rurali furono istituite a Pontedera e a San Giovanni alla Vena. Una volta ancora, insomma, le campagne si rivelarono un terreno assai più favorevole dell'ambiente urbano.

La nascita dell'Unione fra le donne cattoliche d'Italia (1909) aprì un nuovo spazio d'azione al sesso femminile, tradizionalmente presente all'interno dei sodalizi devozionali e in organizzazioni a scopo caritativo-assistenziale come la Società di San Vincenzo de' Paoli, stabilitasi a Pisa nel 1852. Su impulso di Toniolo, già in maggio fu possibile dar vita alla sezione pisana dell'Unione, cui altre avrebbero fatto seguito nei mesi e negli anni successivi: le iscritte, a detta del Cardinale Maffi, dovevano affiancare il lavoro dei sacerdoti opponendosi in famiglia e nella società all'«opera assidua dei persecutori del nome cristiano»⁴³³, dando corso, cioè, a un'azione di apostolato dal carattere prevalentemente religioso ma nondimeno dalle chiare implicazioni antisocialiste e antisovversive. Gli appelli a svolgere tale apostolato – connesso con le tradizionali funzioni di moglie e madre cattolica – non erano certo una novità: nuova, tuttavia, sarebbe stata la loro frequenza nel periodo compreso fra il 1909 e l'inizio della guerra. Allo sviluppo della rete di associazioni femminili, infatti, andò in parallelo una crescita d'interesse per il ruolo che le donne potevano ricoprire contro la *rivoluzione*. In proposito basterà citare l'esempio del sacerdote Agostino Bramanti, che nel giugno 1913 tenne a Pietrasanta una conferenza per le locali iscritte all'Unione fra le donne cattoliche d'Italia. Egli fece allusione al tentativo dei «partiti più disparati» di allontanare il sesso femminile dal contatto con la Chiesa e con la dimensione religiosa⁴³⁴, e nello specifico all'intenso lavoro compiuto da «socialismo e massoneria» per giungere alla «scristianizzazione della donna italiana»⁴³⁵. Il pericolo era reale e imponeva di non trascurare l'organizzazione delle donne, bensì di assegnare loro un «posto di combattimento» nel quadro dell'azione cattolica diocesana⁴³⁶: esse avrebbero avuto dei «doveri» da compiere «ora nel campo religioso, ora nel campo morale, ora nella famiglia, ora in società»⁴³⁷, sempre al fine d'impedire un graduale ritorno al paganesimo e di porre un argine «alla invadenza irrompente della massoneria e del socialismo anticristiano»⁴³⁸. Per Bramanti, in sostanza, le donne erano chiamate a esercitare un apostolato da cui dipendeva in misura importante il presente della società, e che addirittura si rivelava fondamentale per il suo futuro⁴³⁹:

⁴³² Cfr. *Le organizzazioni operaie cattoliche in Italia*, cit., p. 200.

⁴³³ «Giornale di Pisa», 8 maggio 1909, *Unione cattolica femminile italiana – Sezione di Pisa*.

⁴³⁴ A. Bramanti, *Alle donne cattoliche pietrasantesi – Conferenza*, Pietrasanta, Tip. Alberto Santini, 1913, p. 5.

⁴³⁵ *Ibi*, p. 7.

⁴³⁶ *Ibi*, p. 6.

⁴³⁷ *Ibidem*.

⁴³⁸ *Ibi*, p. 8.

⁴³⁹ Si noti come già in febbraio il «coraggioso e fecondo apostolato familiare e sociale, religioso e morale» delle donne fosse stato invocato dal «Giornale di Pisa» (28 febbraio 1913, *La donna nel cristianesimo*).

Io ritengono intimamente legati i destini e l'avvenire dei popoli alla attività benefica o nefasta della donna nella famiglia e nella società. Cristiane saranno le generazioni future finché cristiane pure lo siano le nostre donne; abbeverate di un odio feroce, fermento di sanguinose riscosse, se anticristiane, nemiche della Religione e di Dio lasceremo diventino le figlie del nostro popolo, oggi, insistentemente insidiate⁴⁴⁰.

Come può vedersi, il sacerdote originario di Seravezza era convinto che il ritorno alla *societas christiana*, dunque anche la vittoria sul socialismo e sulle altre forze ostili alla Chiesa, non potesse prescindere dal contributo discreto delle donne: a tal fine, però, si rendeva necessaria la loro educazione religiosa, che poi voleva dire la loro partecipazione alla vita e alle attività della parrocchia. Queste considerazioni ci riportano a quanto detto a proposito del caso tedesco⁴⁴¹: il clero scorgeva nell'alleanza con il mondo femminile un sostegno importante all'azione pastorale, la base per un apostolato che doveva avere quale dimensione primaria lo spazio privato, cioè domestico, ma la cui ricaduta ultima era comunque sul piano pubblico. Occorre notare, infine, come lo sviluppo dell'associazionismo legato all'Unione fra le donne cattoliche d'Italia portasse anche nell'Arcidiocesi di Pisa a un moltiplicarsi delle iniziative contrassegnate da finalità religiose, in linea con quelli che erano gli auspici della Santa Sede⁴⁴².

* * *

Nell'ottobre 1911 Maffi diede luogo a un riassetto della Direzione diocesana, riducendo il numero dei membri del Consiglio di Presidenza – di cui entrò a far parte fra gli altri il padre Domenico Pechenino, nominato responsabile per le organizzazioni economico-sociali e per i gruppi democratico-cristiani – e creando un apposito comitato delle associazioni femminili, in risposta agli sviluppi indotti dalla nascita dell'Unione fra le donne cattoliche d'Italia. Toniolo rimase al vertice dell'organismo costituito alla fine del 1906, e ugualmente l'Arcivescovo continuò a ricoprirvi la carica di assistente ecclesiastico⁴⁴³. Nella circolare che rendeva note le nuove disposizioni, Maffi evidenziò i «diversi errori e pregiudizi» che a suo dire avevano connotato il cammino dell'azione cattolica diocesana fino ad allora, in primis il «grave e funesto [...] errore di quelli che dicono [...] l'azione cattolica non necessaria, non utile, spesso anzi dannosa, non badando che *mentre essi dicono, i nemici fanno*»⁴⁴⁴. Destinatario della critica era soprattutto il clero, come si evince dal passo seguente:

È tempo non di chiacchiere, ma di opere. [...] Parroci confratelli, che vedete ogni dì precipitarvisi nella parrocchia una valanga di giornali cattivi, soppiantata la carità della Croce da

⁴⁴⁰ A. Bramanti, *Alle donne cattoliche pietrasantesi*, cit., p. 12.

⁴⁴¹ Cfr. *supra*, p. 220 sgg.

⁴⁴² Cecilia Dau Novelli ha parlato di un «primato religioso dell'Unione, primato prepolitico e apostolico» (*L'associazionismo femminile cattolico*, cit., p. 115).

⁴⁴³ Cfr. «Giornale di Pisa», 18 novembre 1911, *La Direzione diocesana – Un caldo appello del Cardinale Arcivescovo*. Il professore avrebbe mantenuto il ruolo di Presidente ancora alla fine del 1913, come si apprende da *ibi*, 13 dicembre 1913, *I cattolici d'Italia al prof. Toniolo nel XXX anno del suo insegnamento*.

⁴⁴⁴ P. Maffi, *Circolare* n. 45 del 25 ottobre 1911, p. 1, in BACPM, 65.4.1.38. Corsivo così nel testo.

una filantropia incredula e partigiana, agitate le vostre popolazioni da comizi, da circoli, da teatri, da cinematografi, da ogni forma di propaganda che minaccia o sovverte ogni ordine sociale, [...] esaminatevi: a tali onde di male quali argini avete contrapposto voi? Quali giornali ai giornali, quali circoli ai circoli, quali propagande alle propagande? ...alle ferite, quali rimedi? [...] Ah! Non basta dire: il mondo peggiora! Aggiungete con sincerità un'altra inchiesta intima e vi interrogate: peggiora; ma io, positivamente o negativamente, non vi ho contribuito? Non vi ho contribuito ancora?⁴⁴⁵

Di fronte alla minaccia rappresentata dalla multiforme azione dei movimenti “sovversivi”, Maffi denunciava insomma un certo lassismo da parte del proprio clero, mostrando di ritenere necessario un maggiore dispiegamento dell'azione cattolica nelle parrocchie e dunque un maggiore impulso al settore associazionistico. I sacerdoti, responsabili di presiedere all'attività del laicato e cardini della presenza della Chiesa nella società, avrebbero avuto il dovere di adoperarsi personalmente in tal senso. Concetti analoghi si trovavano formulati in un opuscolo trasmesso assieme alla suddetta circolare: a redigerlo fu un collaboratore dell'Arcivescovo⁴⁴⁶, ovviamente con la piena approvazione di quest'ultimo quanto ai contenuti. In esso era sottolineata «l'importanza di una buona organizzazione e di un'azione sociale cristiana generale»⁴⁴⁷, elementi che non avrebbero potuto considerarsi come «una superfluità, o tutt'al più un lusso da lasciarsi ai caratteri esuberanti e più intraprendenti, o anche un'arma adatta solo a certi tempi e a certi luoghi, per combattere i nemici che già sono penetrati o che minaccia[va]no di penetrare»⁴⁴⁸. Di nuovo, dunque, l'appello era a scendere con più convinzione sul terreno sociale, lasciando da parte «tutti i pretesti per disinteressarsi, o peggio, per ostacolare, anche solo con un atteggiamento passivo», i tentativi in tale direzione⁴⁴⁹: a detta di chi scriveva, infatti, rilassatezza, noncuranza e tergiversazioni manifestate in passato erano state «causa di rovina di intere popolazioni, facile preda di audaci e scaltri nemici»⁴⁵⁰. L'impegno invocato, certo, doveva accompagnarsi all'osservanza della massima disciplina e alla totale obbedienza verso l'autorità ecclesiastica: tutte le associazioni, poi, in linea con il desiderio espresso dalla Santa Sede, erano tenute a caratterizzarsi per l'«aperta professione di fede cristiana»⁴⁵¹. Il coevo dibattito sulla confessionalità dei sindacati faceva sentire i propri effetti.

Gli interventi dell'autunno 1911, al fondo, esprimevano la preoccupazione del Cardinale Maffi per un diffuso atteggiamento d'inerzia nell'ambito dello sviluppo delle organizzazioni cattoliche: a essere sotto accusa era in primo luogo il clero diocesano, da cui dipendeva il varo di ogni iniziativa “ufficiale” nelle parrocchie. Si è detto di come l'Arcivescovo di Pisa, pur accogliendo le direttive romane e concordando con Pio X sulla priorità da attribuire al momento religioso nella

⁴⁴⁵ *Ibi*, pp. 1-2.

⁴⁴⁶ Nonostante le ricerche compiute, non sono riuscito a identificare l'autore del documento.

⁴⁴⁷ *Importanza, spirito e metodo della nostra organizzazione e azione sociale. Riflessioni e consigli*, Pisa, Tip. Sociale, 1911, p. 3.

⁴⁴⁸ *Ibi*, p. 4.

⁴⁴⁹ *Ibi*, p. 5.

⁴⁵⁰ *Ibi*, p. 22.

⁴⁵¹ *Ibi*, p. 11.

riconquista cristiana della società, riponesse più importanza del pontefice nell'azione svolta sul piano sociale dal laicato: dai documenti citati, però, si capisce come egli fosse dell'avviso che anche i sacerdoti non dovessero trascurare questa sfera confinandosi nelle sacrestie. La questione è di primaria importanza: in questa sede mi limito solo ad accennarla, in attesa di ritornarvi più estesamente nell'ultimo capitolo⁴⁵². Con ogni probabilità Maffi voleva evitare che il clima antimodernista e gli indirizzi romani in materia di condotta del clero finissero per scoraggiare troppo l'intraprendenza di quest'ultimo (al riguardo è significativo che l'opuscolo riportato poc'anzi additasse come riferimento il Vescovo Ketteler, «del quale i [...] fratelli tedeschi [avevano] testé celebrato con tanto entusiasmo il centenario della nascita»⁴⁵³): più a monte, tuttavia, egli dovette stigmatizzare la scarsa diffusione di un interesse per le problematiche non religiose, di quella tipologia di *sozialer Pfarrer* già descritta per la Germania e che nell'Arcidiocesi di Pisa risultava incarnata da un numero limitato di sacerdoti, per lo più formati nel periodo successivo alla promulgazione della *Rerum novarum*.

Guardando ai documenti delle Visite Pastorali, i timori dell'Arcivescovo appaiono in effetti giustificati: ancora negli anni a ridosso della guerra molte località presentavano un associazionismo cattolico ridotto ai minimi termini o del tutto assente. La cosa non riguardava solo i centri più piccoli, magari non toccati dalla minaccia "sovversiva": nel 1909, ad esempio, Bagni San Giuliano vedeva l'esistenza di un circolo socialista e di un altro repubblicano, ma di associazioni cattoliche neanche a parlarne, se si escludono una Compagnia del Sacro Cuore e una Congregazione dedicata alla Madonna; contemporaneamente nella parrocchia cittadina di Santa Marta ci si limitava a «un piccolo circolo cattolico»⁴⁵⁴, e lo stesso avveniva nel sobborgo di San Giovanni al Gatano, dove anarchismo e socialismo godevano di un ampio seguito. Talvolta i parroci cercarono di giustificare questa loro inoperosità: quello di Collesalvetti addossò la colpa alla popolazione, «refrattaria a ogni forma di associazione»⁴⁵⁵, dopo che nel 1905 il parroco di Stazzema aveva spiegato l'assenza di sodalizi cattolici con il timore di generare «l'impianto di associazioni apertamente anticattoliche» (!)⁴⁵⁶. Gli elementi evidenziati in precedenza, cioè il tardivo sviluppo del movimento cattolico diocesano, le difficoltà da questo conosciute negli anni fra i due secoli in linea con il quadro nazionale, il clima antimodernista e gli orientamenti romani, ebbero senza dubbio un ruolo nel determinare tale situazione: essi tuttavia dovettero interagire con un clero che di per sé denotava una scarsa propensione all'impegno sociale e a lasciarsi coinvolgere nel lavoro inerente alle associazioni non devozionali. Se si tiene conto di quanto detto a proposito del caso tedesco, sembra allora che sia da rilevarsi una differenza di tipo culturale, del resto ravvisata anche dal «Giornale di

⁴⁵² Cfr. *infra*, cap. X.

⁴⁵³ *Importanza, spirito e metodo della nostra organizzazione e azione sociale*, cit., p. 3.

⁴⁵⁴ ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, cartella n. 58 (*Visita Pastorale 1909-1913. Città e Piano di Pisa. Valle del Serchio*), fasc. 6 (*Città*). Questionario in data 8 settembre 1909.

⁴⁵⁵ ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, cartella n. 57 (*Visita Pastorale 1909-1913. Barga. Versilia. Maremma*), fasc. 6 (*Maremma*). Questionario senza data.

⁴⁵⁶ ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, cartella n. 51 (*Visita Pastorale 1904-1907. Versilia: Pietrasanta, Seravezza, Stazzema*), fasc. G (*Stazzema*). Questionario del 30 giugno 1905.

Pisa» nel maggio 1909: il periodico diocesano, infatti, invitò i sacerdoti locali a guardare al «clero tedesco» e alla sua «azione sanamente moderna, a cui [erano] dovuti i successi meravigliosi delle sue unioni e dei suoi sindacati e l'influenza sempre crescente del cattolicesimo in Germania»⁴⁵⁷; ciò che veniva ammesso, in sostanza, era che a differenza di quello italiano «il clero tedesco [fosse] eminentemente sociale»: «Un prete che stia da solo, col suo breviario e colla sua Messa, ossia si limiti al lavoro strettamente religioso nel sacro recinto del tempio, è inconcepibile fra i tedeschi»⁴⁵⁸. Nell'Arcidiocesi pisana, invece, i casi del genere non erano pochi, e il primo a dolersene era lo stesso Maffi.

Con quanto esposto in questo capitolo dovrebbe essere chiaro perché molti parroci, rispondendo ai questionari delle Visite, scegliessero di non annoverare le moderne forme dell'associazionismo cattolico fra i principali mezzi utili a migliorare la situazione delle parrocchie, un miglioramento che nella gran parte dei casi presupponeva il contrasto all'azione dei movimenti anticlericali: difficoltà oggettive, ritardi di natura culturale e influenze dall'alto andarono a sommarsi assieme. Il clero fece riferimento piuttosto ad altri strumenti, quale l'istruzione catechistica impartita in canonica o nelle scuole degli Ordini religiosi, e destinata in primo luogo alla gioventù: un modo più tradizionale di veicolare i contenuti di una religione cattolica reputata come l'unica arma veramente in grado di proteggere le coscienze dei parrocchiani dai messaggi della propaganda socialista, anarchica o repubblicana. Proprio a questo tema converrà rivolgersi adesso.

⁴⁵⁷ «Giornale di Pisa», 22 maggio 1909, *Parroci e popolo*.

⁴⁵⁸ *Ibidem*.

CAPITOLO IX

Educare per restaurare Cristo nelle anime

1. «Forza del nemico è la nostra ignoranza religiosa»

Pio X si contraddistinse per la straordinaria importanza accordata all'insegnamento del Catechismo. Questo suo tratto, a dire il vero, non giunse a definizione durante gli anni del pontificato: già il Giuseppe Sarto sacerdote, e poi quello Vescovo di Mantova e Patriarca di Venezia, lo avevano rivelato molto chiaramente. Così, la sottolineatura della fondamentale necessità dell'istruzione religiosa, del dovere dei fedeli di riceverla e del clero d'impartirla, divenne un cardine del magistero piano: non a caso l'enciclica *E supremi apostolatus* definiva «l'insegnamento religioso» come «la via principalissima a restituire l'impero di Dio nelle anime», e di qui, dunque, nella società⁴⁵⁹. L'attenzione del pontefice era rivolta in particolar modo alle nuove generazioni: in una lettera del gennaio 1905, indirizzata al Cardinale vicario Pietro Respighi, Sarto affermò che «fra i molti e gravi uffici, ai quali d[oveva] consacrarsi lo zelo dei parroci, t[eneva] certamente il primo posto la cristiana istruzione della gioventù»⁴⁶⁰, una gioventù nel cui animo «mani colpevoli cerca[va]no di gettare delle fiamme incendiarie»⁴⁶¹. L'allusione alla propaganda socialista e anarchica era inequivocabile.

Nell'epoca della tanto condannata *rivoluzione* cristianizzatrice, il problema della formazione cattolica dei giovani assumeva una rilevanza inedita per la Chiesa, da sempre impegnata in questo campo: dalla sua capacità di garantirsi il seguito delle nuove generazioni, infatti, sembrava dipendere nientemeno che la sua futura sopravvivenza e la possibilità di realizzare l'attesa restaurazione cristiana. L'imporsi del neotomismo, inoltre, cioè di una filosofia secondo cui gli esseri umani non possiedono alcuna conoscenza innata, ma tutto giunge alla loro mente attraverso l'esperienza sensibile, aveva fatto percepire con maggior urgenza il bisogno di un'educazione religiosa da avviare quanto prima⁴⁶². La centralità del Catechismo nel pensiero di Pio X si spiega con questi elementi, oltre che con le

⁴⁵⁹ Pio X, *E supremi apostolatus*, in E. Lora, R. Simionati (a cura di), *Enchiridion delle encicliche*, vol. IV, cit., p. 33.

⁴⁶⁰ Cito da P. Maffi, *Difendete Gesù. Lettera Pastorale per la Quaresima del 1905*, cit., p. 17, dove si trova riportato il testo della missiva.

⁴⁶¹ *Ibi*, p. 20.

⁴⁶² Cfr. G. Ventimiglia, *Tommaso d'Aquino*, cit., p. 75.

personali propensioni del pontefice; egli, d'altro canto, condividendo una convinzione universalmente diffusa fra la gerarchia episcopale e il clero (ed espressa pure dai suoi predecessori⁴⁶³), riteneva che i giovani, soprattutto se di sesso maschile, fossero i più bisognosi dello scudo offerto dall'istruzione religiosa poiché maggiormente esposti alle tentazioni della modernità, inclusa la propaganda delle forze ostili alla Chiesa: un'ostilità che il Papa, in generale, mostrava di far risalire più a una manifesta ignoranza che a una scelta fondata e consapevole⁴⁶⁴. Proprio «nell'ignoranza delle cose divine [*ex divinarum ignorantia rerum*]» sarebbe stata da trovarsi la causa precipua dei mali del consorzio umano: così almeno poteva leggersi nell'enciclica *Acerbo nimis* dell'aprile 1905⁴⁶⁵.

Quest'ultima fu la prima enciclica catechistica nella storia della Chiesa⁴⁶⁶: l'unico argomento trattatovi, infatti, erano le forme da dare all'insegnamento del Catechismo parrocchiale nell'ambito del tentativo d'«introdurre dappertutto uniformità in questa relevantissima materia»⁴⁶⁷. Il documento era destinato all'intero mondo cattolico, indice della volontà di dar luogo a una riforma di ampia portata, e anticipava di pochi mesi il *Compendio della dottrina cristiana* che Pio X avrebbe fatto adottare nelle Diocesi del Lazio⁴⁶⁸. Tra le disposizioni che furono comunicate, una riguardava l'obbligo di costituire in ogni parrocchia una Congregazione della dottrina cristiana finalizzata a riunire «pie persone secolari» che aiutassero i sacerdoti nell'attività d'insegnamento⁴⁶⁹: per il resto erano precisati i tempi e i modi con i quali il clero avrebbe dovuto provvedere all'istruzione religiosa dei più giovani, e secondariamente degli adulti.

L'enciclica, come si ricorderà, produsse esiti pressoché nulli in Germania, giacché al riguardo l'episcopato tedesco riuscì a ottenere una sorta di dispensa da Roma in virtù della situazione dell'insegnamento religioso nelle *Volksschulen*⁴⁷⁰; in Italia, al contrario, l'*Acerbo nimis* ebbe un impatto molto significativo, benché non immediato. Nell'Arcidiocesi di Pisa Maffi curò con scrupolo la sua attuazione, convinto che la conoscenza del Catechismo fosse un elemento indispensabile a perpetuare il carattere cristiano delle comunità e a proteggere i singoli dai messaggi propagandati dai militanti anticlericali: da questo punto di vista, la sua consonanza con il pontefice era totale.

* * *

⁴⁶³ Cfr. Pio IX, *Quanta cura*, 8 dicembre 1864, in E. Lora, R. Simionati (a cura di), *Enchiridion delle encicliche*, vol. II, cit., p. 509; Leone XIII, *Humanum genus*, 20 aprile 1884, *ibi*, vol. III, cit., p. 319.

⁴⁶⁴ Cfr. G. Vian, *La riforma della Chiesa per la restaurazione cristiana della società*, vol. II, cit., p. 249.

⁴⁶⁵ Pio X, *Acerbo nimis*, 15 aprile 1905, in E. Lora, R. Simionati (a cura di), *Enchiridion delle encicliche*, vol. IV, cit., p. 105.

⁴⁶⁶ Cfr. L. Nordera, *Il catechismo di Pio X. Per una storia della catechesi in Italia (1896-1916)*, Roma, LAS, 1988, p. 236.

⁴⁶⁷ Pio X, *Acerbo nimis*, cit., p. 123.

⁴⁶⁸ Cfr. *Compendio della dottrina cristiana prescritto da Papa Pio X alle diocesi della provincia romana*, Roma, Marietti, 1905.

⁴⁶⁹ Pio X, *Acerbo nimis*, cit., p. 125.

⁴⁷⁰ Cfr. *supra*, pp. 262-263.

Giunto a Pisa, l'Arcivescovo si trovò a constatare quasi subito lo stato sconsolante dell'istruzione religiosa nelle parrocchie. Le relazioni della Visita Pastorale compiuta fra 1904 e 1907 sono infarcite di sue lamentele per l'ignoranza rivelata da bambini e ragazzi a tal proposito, così come per la loro scarsa frequenza alle lezioni tenute dai sacerdoti. La situazione degli adulti non era granché migliore: addirittura il parroco di Stagno confidò all'Ordinario che i propri tentativi d'istruire i più grandi equivalevano di fatto a «predicar la Croce agli Ebrei»⁴⁷¹. Occorre precisare come tutto ciò non riguardasse la sola Arcidiocesi pisana: a inizio Novecento i Vescovi italiani costretti a prendere atto dell'accentuata penuria d'istruzione religiosa, specie fra i giovani uomini, costituivano senza dubbio una maggioranza⁴⁷². Attraverso l'esperienza dell'incontro con le varie comunità parrocchiali, Maffi arrivò a individuare la radice del problema ora nella «mancanza di organizzazione del Catechismo»⁴⁷³ ora nella negligenza del clero, colpevole di trascurare un proprio dovere fondamentale: da ciò sembrava conseguire non solo il pericolo dell'ignoranza in sé, ma anche quello di un amplificarsi dell'effetto della propaganda «sovversiva» tra i fedeli, cui sarebbe venuta meno la difesa spirituale garantita dalla conoscenza dei principi della religione cattolica. Questo fu notato ad esempio per la parrocchia di Stazzema e più in generale per l'intera Versilia, dove nel 1905 il clero appariva «poco disposto» a impegnarsi nell'opera di educazione religiosa: «Non c'è quindi da stupire» – scrisse un canonico al seguito dell'Arcivescovo – se anche in quei paesi, qualche anno fa ancora sicuri e radicati nella fede, di fronte alla propaganda socialista e ai pericoli dei tempi, vada a vista d'occhio infiltrandosi l'indifferenza, l'empietà e la corruzione dei costumi»⁴⁷⁴. Scenari di questo tipo erano di per sé sufficienti a far maturare in Maffi il proposito d'intervenire: a riconfermarlo e a condurlo a una traduzione pratica, tuttavia, furono le disposizioni dell'*Acerbo nimis*.

I contenuti dell'enciclica vennero comunicati al clero già un mese dopo la sua promulgazione⁴⁷⁵: nel gennaio del 1907, quindi, l'Arcivescovo rese noto lo statuto da dare a tutte le Congregazioni della dottrina cristiana che erano o che sarebbero sorte in territorio diocesano, definendole come «società di buone persone sì ecclesiastiche che laiche dell'uno e dell'altro sesso» volte a «diffondere e coadiuvare l'insegnamento della dottrina cristiana alla gioventù»⁴⁷⁶. Tale insegnamento avrebbe dovuto basarsi in primo luogo sul *Compendio* del 1905, adottato dalla conferenza episcopale toscana quale Catechismo maggiore comune a tutte le Diocesi della regione per corrispondere a un desiderio espresso dal

⁴⁷¹ ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, cartella n. 55 (*Visita Pastorale 1904-1907. Città monasteri. Chiese non parrocchiali. Sobborghi*), fasc. 13 (*S. Leonardo a Stagno*). Questionario del 17 luglio 1905.

⁴⁷² Cfr. L. Nordera, *Il catechismo di Pio X*, cit., p. 222.

⁴⁷³ ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, cartella n. 54 (*Visita Pastorale 1904-1907. Piano di Pisa*), fasc. 5 (*Navacchio*). Relazione del canonico convisitatore in data 21 ottobre 1906.

⁴⁷⁴ ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, cartella n. 51 (*Visita Pastorale 1904-1907. Versilia: Pietrasanta, Seravezza, Stazzema*), fasc. G (*Stazzema*). Relazione del 2 settembre 1905.

⁴⁷⁵ Cfr. P. Maffi, *Circolare* n. 14 del 23 maggio 1905, p. 1, in BACPM, 64.1.VII, n. 58.

⁴⁷⁶ *Regolamento della Congregazione della Dottrina Cristiana per l'Arcidiocesi di Pisa*, Pisa, Tip. Orsolini-Prosperti, 1907, art. 1.

pontefice⁴⁷⁷. La comunicazione del suddetto statuto avvenne in concomitanza con quella della nascita di una Congregazione arcidiocesana del Catechismo incaricata di «favorire, aiutare e sorvegliare le Congregazioni parrocchiali nel raggiungere il loro fine»⁴⁷⁸: quest'organismo, nel cui Consiglio direttivo figurava anche Toniolo, aveva sede all'interno del palazzo arcivescovile. Nel dar conto dei suoi caratteri e dei suoi scopi, Maffi evidenziò l'importanza dell'istruzione catechistica come via alla restaurazione cristiana: «Diffondere nel popolo la dottrina di Gesù Cristo è fare cristiano il popolo. Fatto cristiano il popolo è fatta cristiana la società, compresi i suoi reggitori, i quali escono dal popolo e sono eletti dal popolo. [...] Quest'opera, che a molti sembra umile e dimessa, è l'opera la più grandiosa»⁴⁷⁹. Tali parole esprimevano non solo la corrispondenza dell'Arcivescovo di Pisa al magistero pontificio, ma anche un suo radicato convincimento personale.

Maffi, del resto, sarebbe tornato a parlare di Catechismo già nella Pastorale per la Quaresima del 1907, sostenendo che dalla trascuranza di «quel piccolo libro» potevano attendersi soltanto «le tenebre, la rivoluzione, il sangue»⁴⁸⁰: l'istruzione religiosa era presentata come un fattore indispensabile a preservare l'ordine sociale – corollario dell'idea che la religione cattolica dovesse essere il sostrato di ogni società civile degna di questo nome – e dunque come uno strumento utile ad allontanare lo spettro della rivoluzione socialista e degli attentati di matrice anarchica. Secondo l'Arcivescovo, infatti, una formazione incentrata sul Catechismo poteva impedire che i singoli cedessero ai richiami della propaganda attraverso il rafforzamento della loro coscienza religiosa. Dietro a quest'idea vi era un'interpretazione del socialismo e delle altre ideologie “sovversive” come mali essenzialmente morali, ma anche la convinzione dell'esistenza di un rapporto di proporzionalità inversa tra la forza da esse detenuta e il grado di pervasività del cristianesimo nella società: al calare di quest'ultimo sarebbe cresciuta la prima e viceversa, secondo un modello già incontrato nella riflessione di Toniolo⁴⁸¹. A essere additata, in definitiva, era la funzione civile della religione cattolica e quindi della Chiesa, argini naturali da opporre alla fiumana “sovversiva”: limitarne l'influenza avrebbe significato correre a grandi passi verso il caos.

La difesa offerta dall'istruzione catechistica di fronte al pericolo anticlericale sarebbe stata argomento anche della Pastorale del 1908, pubblicata subito dopo la fine della prima Visita. Memore dell'ignoranza riscontrata in molte parrocchie, l'Arcivescovo mise tutti in guardia ricordando come «un cristiano non istruito nella

⁴⁷⁷ L'adozione del testo risale al settembre del 1905 (cfr. ASDPi – AAPi, *Conferenze episcopato toscano*, cartella n. 2 [1904-1909], “Verbale delle Conferenze Episcopali tenute a Pisa dal 26 al 28 settembre 1905”): strutturato nella classica forma domanda-risposta, esso conteneva in tutto 993 quesiti che bambini e ragazzi erano tenuti ad apprendere mnemonicamente. Da notare come nel 1903 la conferenza dei Vescovi fosse giunta ad approvare un Catechismo minore per l'intera Toscana, di cui Luciano Nordera ha ricostruito il ruolo nel processo che avrebbe condotto alla stesura dello stesso *Compendio* pontificio (cfr. *Il catechismo di Pio X*, pp. 125-141).

⁴⁷⁸ *Statuto e regolamento della Congregazione Arcidiocesana del Catechismo – Pisa*, Pisa, Tip. Orsolini-Prosperi, 1907, art. 3.

⁴⁷⁹ *Ibi*, “Esortazione”.

⁴⁸⁰ P. Maffi, *Pastorale per la Quaresima dell'anno 1907*, Pisa, Tip. Orsolini-Prosperi, 1907, p. 10. Il documento reca la data del 10 febbraio 1907.

⁴⁸¹ Cfr. *supra*, p. 105 sgg.

sua fede [fosse] un moribondo: un primo soffio lo [avrebbe] spe[nto]»⁴⁸²; individuando nella carente educazione religiosa il motivo all'origine del penetrare e del diffondersi dell'errore, Maffi invitò sia laici che sacerdoti a rimediare:

Queste anime conoscono poi tutte la loro fede quanto dovere vorrebbe, e sono agguerrite robustamente contro l'assalto che il nemico darà loro domani? Questa, figli e fratelli, questa è la mia più grande preoccupazione e la mia inquietudine. [...] Le fiaccole a fiamma rossa ed a fumi acri e nauseanti non sarebbero state neppure avvertite ed i loro agitatori sarebbero stati anzi derisi e respinti, se sopra tutti i paesi si fosse trovato alto e senza nubi il sole e piena la sua luce: parve luce la fiamma sinistra dov'erano tenebre, come pare luce il fulmine quando passa nella notte e semina le stragi. Sacerdoti, istruite: fedeli, istruitevi. La forza del nemico è la nostra ignoranza religiosa⁴⁸³.

L'importanza del Catechismo nell'ambito della contrapposizione ai movimenti "sovversivi" fu sottolineata da Maffi non soltanto nei documenti testé menzionati, ma anche in alcune delle relazioni che egli indirizzò ai parroci durante la seconda Visita Pastorale. Particolarmente significative risultano le parole che l'ormai Cardinale rivolse al parroco della chiesa cittadina del Carmine nel 1912: «Di una cosa la prego, di insistere sui catechismi. È l'opera alla quale, anche in attestato di speciale obbedienza al S.[anto] Padre, ci dobbiamo consacrare; è l'opera dalla quale solo ci possiamo ripromettere salute per le nostre popolazioni, così insidiate dalla propaganda dell'iniquità»⁴⁸⁴. Questo passo rivela ancora una volta la fiducia di Maffi nella capacità protettiva di una solida istruzione catechistica, nonché il suo impegno a recepire i contenuti del magistero piano.

Dai questionari e dalle relazioni della Visita del 1909-1913 è possibile trarre un'idea degli effetti prodotti dall'applicazione dell'*Acerbo nimis*: nel complesso la situazione dell'istruzione catechistica pare aver conosciuto un miglioramento rispetto al passato, e tuttavia le voci del clero e i commenti dell'Arcivescovo denunciano ancora più ombre che luci. Le preoccupazioni si concentravano in massima parte sulla gioventù, vista come la chiave per il perpetuarsi del carattere cristiano della società. A tal riguardo, un primo e persistente problema era rappresentato dal fatto che i bambini, una volta ricevuta la prima Comunione, finissero spesso col disertare la lezione di Catechismo che il parroco impartiva ogni settimana in chiesa o in canonica: la tendenza riguardava in particolar modo i maschi e non poteva non allarmare il clero, dal momento che proprio essi, nell'arco di breve tempo, avrebbero avuto più probabilità di trovarsi esposti alla propaganda di qualche militante attivo in fabbrica o nei laboratori artigiani. In questo senso, tuttavia, alcuni sacerdoti nutrivano timori già per il presente: un cappellano impiegato nella zona di Seravezza, ad esempio, segnalò all'Arcivescovo «bambini dai 10 agli 11 anni» connotati già da «idee cattive», i quali «non si avvicina[va]no più al sacerdote» e anzi «lo fugg[ivano] come il fuoco», essendo «tenuti a bada dai caporioni socialisti»⁴⁸⁵. Di fronte alle ripetute assenze o alle diserzioni definitive

⁴⁸² P. Maffi, *Dopo la prima Visita Pastorale*, cit., p. 10.

⁴⁸³ *Ibi*, pp. 10-11.

⁴⁸⁴ ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, cartella n. 58 (*Visita Pastorale 1909-1913. Città e Piano di Pisa. Valle del Serchio*), fasc. 6 (*Città*). Relazione in data 29 dicembre 1912.

⁴⁸⁵ ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, cartella n. 57 (*Visita Pastorale 1909-1913. Barga. Versilia. Maremma*), fasc. 5 (*Versilia B*). Questionario senza data (ma risalente con molta probabilità

dall'insegnamento del Catechismo, i margini d'intervento erano pochi o nulli: in generale, così, il clero si limitava a denunciare la negligenza dei genitori.

A preoccupare erano anche le condizioni complessive delle nuove Congregazioni della dottrina cristiana: molte conducevano una vita solo nominale, mancando di risorse economiche e di personale adatto a insegnare; nel 1908, d'altro canto, il visitatore apostolico La Fontaine dovette annotare come ancora un centinaio di parrocchie non disponesse di tale organismo. Dove possibile i parroci ricorrevano all'aiuto degli Ordini religiosi, dai quali era lecito attendersi, più che dai collaboratori laici, un'opera di educazione finalizzata non da ultimo a mettere in guardia la gioventù dai pericoli che la minacciavano e a conquistarla alla causa cattolica. L'insegnamento impartito nelle parrocchie, infatti, non avrebbe dovuto limitarsi alla sola trattazione dei contenuti del Catechismo, bensì alimentare nei giovani lo spirito di appartenenza alla Chiesa e con ciò richiamarli al dovere della sua difesa contro gli assalti della modernità. In proposito desta interesse una lettera che i ragazzi di Minazzana (presso Seravezza) inviarono a Maffi nel 1913: essi affermarono di essere «soldati» impegnati a «combattere per la Chiesa e pel suo Augusto Capo», pronti a schierarsi contro chi tentava di privarli di «una sacra eredità: la fede e la religione dei [loro] antenati» e fermi nel riconoscere nello studio della «dottrina cristiana» il mezzo migliore per «riportare la vittoria sui nemici»⁴⁸⁶. Difficile credere che queste parole – che evocavano il modello del *Miles Christi* tradizionalmente associato al Sacramento della Confermazione⁴⁸⁷ – fossero redatte dai ragazzi stessi e non dai sacerdoti o dai laici che facevano loro da «maestri e duci» e che avevano la responsabilità della loro istruzione religiosa⁴⁸⁸: in ogni caso si tratta di una testimonianza indicativa dei messaggi che venivano proposti ai più giovani.

Sempre al 1913 risale l'adozione nell'Arcidiocesi del nuovo Catechismo approvato da Pio X, il quale avrebbe condotto per la prima volta all'unità catechistica di tutta la penisola⁴⁸⁹. Comunicando al proprio clero questa scelta, Maffi tornò a collegare il diffondersi dell'educazione religiosa alla difesa del gregge cattolico: «La rivoluzione si avvanza e farà strage; alla prova si vedrà l'opera dei buoni parroci: saranno saldi e resisteranno all'urto i popoli che con una buona istruzione da un santo parroco saranno stati guidati ad un possesso sicuro e ad una pratica esemplare della dottrina di Gesù»⁴⁹⁰. All'epoca, come visto, la situazione

all'estate del 1912). A scrivere era il cappellano responsabile di amministrare il culto nella chiesa di Gallena, una frazione di Seravezza.

⁴⁸⁶ ASDPi – AApi, *Carteggio e atti vari degli Arcivescovi*, cartella n. 10 (*Affari diocesani – Versilia e Barghigiano*). Lettera a firma “Fanciulli di Minazzana”, in data 29 settembre 1913.

⁴⁸⁷ Cfr. F. De Giorgi, *Il soldato di Cristo (e il soldato di Cesare)*, in M. Franzinelli, R. Bottoni (a cura di), *Chiesa e guerra. Dalla «benedizione delle armi» alla «Pacem in terris»*, Bologna, Il Mulino, 2005, pp. 129-161.

⁴⁸⁸ ASDPi – AApi, *Carteggio e atti vari degli Arcivescovi*, cartella n. 10 (*Affari diocesani – Versilia e Barghigiano*). Lettera citata in precedenza.

⁴⁸⁹ Cfr. L. Nordera, *Il catechismo di Pio X*, cit., p. 465. Il testo era stato pubblicato nel 1912.

⁴⁹⁰ P. Maffi, *Circolare* n. 51 del 4 marzo 1913, p. 7, in BACPM, 65.4.1.32. È il caso di segnalare un'iniziativa che Maffi realizzò sempre nell'ambito della diffusione dell'istruzione religiosa: nel novembre del 1913 si tenne a Parigi il quarto congresso della francese *Ligue de l'Evangile*, sotto la presidenza del locale Arcivescovo Léon-Adolphe Amette; l'assemblea espresse la volontà che un'istituzione dai caratteri analoghi sorgesse presto anche in Italia, e per bocca dell'abate Théodore

dell'insegnamento nelle parrocchie non era ancora esente da problematiche, e tuttavia risultava migliore di quella osservabile nelle scuole elementari, dove i bambini molte volte non avevano modo di sentir parlare di religione: una differenza importante rispetto alla Germania, dove invece il *Religionsunterricht* era sempre garantito nelle *Volksschulen*.

2. Una sopravvivenza stentata: l'insegnamento religioso nelle scuole

Quello della scuola, a inizio Novecento, rappresentava un importante terreno di contrapposizione fra la Chiesa e le anime dell'universo "sovversivo". Oggetto di discordia era fundamentalmente la presenza dell'insegnamento della religione cattolica negli istituti elementari, gli unici, di solito, a essere frequentati dalle classi popolari. Socialisti, anarchici e repubblicani non sempre denotavano posizioni omogenee riguardo all'istruzione pubblica, ma tutti erano concordi nel ritenere che questa dovesse essere rigorosamente laica, scevra da qualsiasi influenza religiosa. La richiesta di una scuola elementare gratuita, obbligatoria e laica fu formulata dal PSI già con il Programma di partito del 1895: per il Catechismo non avrebbe dovuto esservi posto all'interno degli istituti scolastici, a testimonianza del rifiuto di ogni monopolio confessionale e della preferenza per un'educazione fondata sul pensiero critico in luogo di quello dogmatico⁴⁹¹; dal canto loro, i repubblicani erano d'accordo sul fatto che s'insegnasse soltanto «il dimostrabile e lo sperimentabile», in linea con le moderne correnti positivistiche⁴⁹², ma al contempo sostenevano che fra i compiti da attribuire alla scuola vi fosse quello di educare le nuove generazioni al culto delle memorie patriottiche (nel cui novero era ovviamente compresa la fine del potere temporale dei Papi).

Sul fronte opposto, il mondo cattolico individuava nella religione la base ineludibile per una conveniente educazione scolastica: nell'enciclica *Libertas*, del resto, Leone XIII aveva affermato che i maestri non potessero insegnare a loro totale piacimento, bensì fossero tenuti a muoversi nel rispetto assoluto della

Garnier indicò proprio nel Cardinale pisano la persona più adatta allo scopo. Fu così che Maffi, ricevuto il placet di Pio X, procedette in tempi rapidi alla costituzione della Lega del Vangelo italiana, con sede a Pisa e con referenti in varie regioni della penisola: suo fine precipuo era quello di «promuovere lo studio, la diffusione e la pratica del Vangelo e d'impedire che lo spirito e le dottrine di questo libro di vita cad[essero] in abbandono o in oblio» (BACPM, *Archivio Personale*, cartella n. 92, *Lega del Vangelo – Statuto*, s.l., s.d., 1913, p. 1). Per approfondimenti sulle vicende della Lega, finora del tutto trascurate in ambito storiografico, rimando, oltre che alla documentazione d'archivio conservata nella suddetta cartella, anche a «Il Momento», 13 novembre 1913, *La costituzione in Italia della Lega del Vangelo*; «Il Corriere d'Italia», 6 gennaio 1914, *La Lega del Vangelo in Italia – Una lettera del Cardinal Maffi (Ai Vescovi)*.

⁴⁹¹ Sugli orientamenti del Partito Socialista Italiano circa i caratteri dell'istruzione primaria si veda C.G. Lacaita, *Politica e istruzione popolare nel movimento socialista*, in G. Genovesi, C.G. Lacaita (a cura di), *Istruzione popolare nell'Italia liberale. Le alternative delle correnti d'opposizione*, Milano, Franco Angeli, 1983, pp. 21-77; T. Tomasi, *Istruzione popolare e scuola laica nel socialismo riformista*, in T. Tomasi et al., *Scuola e società nel socialismo riformista (1891-1926): battaglie per l'istruzione popolare e il dibattito sulla "questione femminile"*, Firenze, Sansoni, 1982, pp. 9-38.

⁴⁹² B. Di Porto, *L'istruzione popolare nelle posizioni e nelle iniziative dei repubblicani*, in G. Genovesi, C.G. Lacaita (a cura di), *Istruzione popolare nell'Italia liberale*, cit., p. 85.

«verità»⁴⁹³, che poi era la verità di origine divina custodita e tramandata dalla Chiesa, «suprema e sicurissima maestra degli uomini», necessario riferimento per chiunque avesse avuto una responsabilità educativa⁴⁹⁴. Di conseguenza, il modello di scuola auspicato dai cattolici italiani si presentava come diametralmente antitetico a quello promosso dai militanti “sovversivi”: a loro avviso parlare d’insegnamento laico era un assurdo, una violazione delle prerogative della Chiesa e dei diritti dei bambini, un pretesto per dar luogo a una graduale scristianizzazione di questi ultimi; a essere evidenziato, al contrario, era il bisogno di un’osmosi fra scuola e religione, in particolare attraverso la centralità dell’istruzione catechistica nei programmi scolastici. All’epoca del pontificato di Pio X, tuttavia, la realtà appariva molto distante da queste aspirazioni ideali. Fin dagli anni Settanta del XIX secolo, infatti, le scuole elementari della penisola avevano conosciuto una progressiva marginalizzazione dell’elemento religioso al proprio interno, così che l’insegnamento catechistico si trovava a sopravvivere a fatica e spesso anzi non era impartito: quando poi lo era, ciò avveniva di solito per il tramite di maestri laici e non di sacerdoti.

Questa situazione era l’esito di un susseguirsi di provvedimenti legislativi adottati dallo Stato italiano nei suoi primi decenni d’esistenza, di cui converrà brevemente dar conto⁴⁹⁵. La legge Casati, varata dal Regno di Sardegna nel 1859 e poi estesa alla nuova compagine nazionale, prevedeva che nelle scuole elementari l’insegnamento della religione cattolica fosse obbligatorio e impartito dai maestri di ciascuna classe, con i parroci invitati a presenziare soltanto ai relativi esami finali: essa, peraltro, sancì l’avvio di un processo di laicizzazione del corpo insegnante che in seguito avrebbe assunto proporzioni sempre più vaste. Per i cattolici la legge non era priva di ombre, ma almeno riconosceva l’obbligatorietà dell’insegnamento religioso: ciò, ad ogni modo, era destinato a mutare nel giro di pochi anni. Il 29 settembre 1870 (appena nove giorni dopo la presa di Porta Pia) una circolare del Ministero della Pubblica Istruzione dispose che le lezioni di Catechismo fossero accordate solo agli alunni i cui genitori ne avessero fatta esplicita richiesta: il contenuto della Casati era di fatto rovesciato, in quanto l’insegnamento religioso assumeva il carattere di «eccezione alla regola anziché di

⁴⁹³ Leone XIII, *Libertas*, 20 giugno 1888, in E. Lora, R. Simionati (a cura di), *Enchiridion delle encicliche*, vol. III, cit. p. 461.

⁴⁹⁴ *Ibi*, p. 465.

⁴⁹⁵ Per una storia della scuola elementare italiana fra XIX e XX secolo e dell’insegnamento religioso ivi impartito si veda A. Aquarone, *Lo Stato catechista*, Firenze, Parenti editore, 1961; D. Bertoni Jovine, *Storia dell’educazione popolare in Italia*, Bari, Laterza, 1965 (1° ed. 1954); C. Betti, *La religione a scuola tra obbligo e facoltatività*, Firenze, Manzuoli, 1989; Id., *Sapienza e timor di Dio. La religione a scuola nel nostro secolo*, Firenze, La Nuova Italia, 1992; G. Chiosso, *La questione scolastica in Italia: l’istruzione popolare*, in R. Lill, F. Traniello (a cura di), *Il “Kulturkampf” in Italia e nei paesi di lingua tedesca*, cit., pp. 335-388; M. Pazzaglia, *Movimento cattolico e questione scolastica*, in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia 1860-1980*, vol. I/2, cit., pp. 72-84; Id., *Cattolici e scuola nell’età contemporanea*, Milano, I.S.U. Università Cattolica, 1984; F. Pruneri, *L’insegnamento della religione nella scuola elementare tra esperienze e pratiche*, in L. Caimi, G. Vian, (a cura di), *La religione istruita. Nella scuola e nella cultura dell’Italia contemporanea*, Brescia, Morcelliana, 2013, pp. 27-41; P. Scoppola, *Coscienza religiosa e democrazia nell’Italia contemporanea*, Bologna, Il Mulino, 1966, pp. 93-109 (*Aspetti del dibattito sulla politica scolastica*); A. Talamanca, *La scuola tra Stato e Chiesa nel ventennio dopo l’Unità*, in *Chiesa e religiosità in Italia dopo l’Unità (1868-1878)*, vol. *Comunicazioni I*, cit., pp. 358-385.

norma generale»⁴⁹⁶. I governi della Sinistra Storica avrebbero proseguito lungo la direzione così intrapresa: nel luglio 1877 una legge del Ministro Michele Coppino portò l'obbligo scolastico dai sei ai nove anni di età ed escluse l'istruzione religiosa dalle materie previste nei piani di studio, sostituendola con l'insegnamento delle «prime nozioni dei doveri dell'uomo e del cittadino»⁴⁹⁷ (una definizione che pareva rimandare tanto al contesto della Francia rivoluzionaria quanto al *Dei doveri dell'uomo* pubblicato nel 1860 da Giuseppe Mazzini). Coppino era un massone, proprio come molti dei Ministri dell'Istruzione che gli sarebbero succeduti, e non v'è dubbio che il provvedimento del 1877 risentisse degli orientamenti pedagogici della massoneria italiana, la quale aspirava a una completa laicizzazione del mondo della scuola⁴⁹⁸: la cosa non poteva lasciare indifferenti i cattolici della penisola, e anzi alimentò fra di loro la visione intransigente di uno Stato servo della “setta” massonica.

In realtà la legge Coppino non condusse alla scomparsa dell'insegnamento della religione nelle scuole elementari, ma aprì una lunga fase d'incertezza circa l'obbligo dei Comuni di farlo impartire (era alle autorità municipali, infatti, che spettava la competenza specifica sull'istruzione primaria). Formalmente la legge Casati non era stata abrogata, e in teoria, dunque, la validità delle sue disposizioni permaneva: la situazione creatasi si prestava alle più diverse interpretazioni⁴⁹⁹, così che nelle scuole il Catechismo poté restare o essere soppresso a seconda delle circostanze, o meglio delle maggioranze politiche locali. Alcuni regolamenti successivi, emanati sempre dal Ministero della Pubblica Istruzione, non contribuirono più di tanto a far chiarezza: quello del 1888 riconfermò la prassi dell'insegnamento accordato obbligatoriamente ai soli alunni i cui genitori ne avessero fatta domanda, e sulla stessa scia si sarebbe posto nel 1895 il regolamento del Ministro Guido Baccelli (altro massone). Non di rado, tuttavia, le richieste finalizzate a far impartire l'istruzione religiosa potevano essere eluse dalle autorità comunali, soprattutto se a guida socialista o repubblicana: il peso della politica era notevole, e fu ulteriormente accentuato dal regolamento Rava del febbraio 1908. Questo prevedeva che a seguito dell'intervento dei genitori i consigli municipali potessero *scegliere* se ordinare o no l'insegnamento della religione, sulla base della maggioranza prevalsa al loro interno: in caso positivo l'incarico sarebbe stato affidato a dei maestri riconosciuti come idonei e intenzionati ad accettarlo, mentre in caso negativo i «padri di famiglia» avrebbero potuto, al massimo, far tenere l'insegnamento «da persona che a[vesse] [avuto] patente di maestro elementare», a

⁴⁹⁶ A. Aquarone, *Lo Stato catechista*, cit., p. 15.

⁴⁹⁷ Cfr. A. Talamanca, *La scuola tra Stato e Chiesa*, cit., p. 384.

⁴⁹⁸ Sui rapporti fra massoneria e istruzione pubblica a cavallo tra Otto e Novecento si veda F. Conti, *Massoneria, scuola e questione educativa nell'Italia liberale*, in «Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche», vol. XI, 2004, pp. 11-27 (parte della sezione monografica dal titolo *La presenza massonica nell'educazione italiana dall'Unità al fascismo*, pp. 11-184); A. Isastia, *Il progetto di una scuola laica e la lunga storia dell'ora di religione nelle scuole 1859-1955*, in A. Isastia, A. Visani, *L'idea laica tra Chiesa e massoneria*, Roma, Atanòr, 2008, pp. 7-96; T. Tomasi, *Massoneria e scuola dall'Unità ai nostri giorni*, Firenze, Vallecchi, 1980.

⁴⁹⁹ Di uno stato di «grande confusione» ha parlato Dina Bertoni Jovine in *Storia dell'educazione popolare in Italia*, cit., p. 227.

proprie spese e nei tempi e luoghi stabiliti dal consiglio scolastico locale⁵⁰⁰. Le variabili con cui fare i conti, quindi, o meglio gli ostacoli da superare per garantire la presenza del Catechismo nelle scuole, erano fundamentalmente di tre tipi: primo, serviva una mobilitazione iniziale dei genitori; secondo, era indispensabile ottenere l'avallo delle autorità comunali; terzo, occorrevano docenti in grado d'impartire l'insegnamento religioso e bendisposti al riguardo. Tutti problemi, si badi, con cui di fatto i cattolici italiani avevano dovuto confrontarsi anche prima del 1908, data la confusione normativa esistente in materia e gli *escamotages* adottati all'occorrenza dalle amministrazioni di orientamento anticlericale.

È evidente come gli sviluppi descritti fin qui andassero in una direzione approvata dai movimenti "sovversivi": all'inizio del XX secolo l'insegnamento della religione appariva ai margini dei programmi scolastici, costantemente minacciato dalla possibilità di scomparire ora da un istituto ora da un altro. Soprattutto negli anni a ridosso della Grande Guerra, complice l'intensificarsi della battaglia anticlericale per giungere a una totale abolizione del Catechismo nelle scuole pubbliche e il provvedimento di avocazione dell'istruzione primaria allo Stato (1911), l'interesse del cattolicesimo italiano per il settore scolastico raggiunse picchi altissimi: la Settimana Sociale organizzata a Venezia nel 1912 si concentrò esclusivamente sulle vicende della scuola⁵⁰¹; sempre in quell'anno, inoltre, l'episcopato lombardo pubblicò una Pastorale collettiva volta a condannare «l'insulto aperto e sfacciato che si leva[va] contro Dio colla esclusione della sua dottrina dall'istruzione elementare»⁵⁰² e il connesso tentativo di «preparare le nuove generazioni completamente atee e pagane»⁵⁰³. Il documento, che la ricerca ha dimostrato essere opera di Angelo Roncalli (futuro Papa Giovanni XXIII⁵⁰⁴), invocava l'obbligatorietà dell'insegnamento religioso nelle scuole sulla base della legge Casati del 1859, e a sostegno di tale richiesta richiamava l'attenzione sulle conseguenze nefaste della «formazione delle coscienze senza Dio», fra cui lo «spettacolo quotidiano della feroce lotta di classe, delle plebi sguinzagliate al mal fare, della proprietà minacciata»⁵⁰⁵. Queste considerazioni risultano in linea con quanto detto a proposito dell'istruzione catechistica nelle parrocchie: da parte di Roncalli e dei Vescovi lombardi, la conoscenza dei principi della religione cattolica era individuata come il primo strumento utile a garantire la pace sociale e a scampare le nuove generazioni dall'aderire alla causa del socialismo e delle altre forze ostili all'ordine costituito; viceversa, un'educazione laica, del tutto aliena dall'influsso del cattolicesimo, avrebbe preparato la strada al caos e alla

⁵⁰⁰ L'articolo del regolamento Rava da cui cito (art. 3) è riportato in A. Aquarone, *Lo Stato catechista*, cit., p. 21.

⁵⁰¹ L'elenco completo degli interventi tenutivi è reperibile in G. Di Capua (a cura di), *Le settimane sociali dei cattolici italiani*, cit., pp. 36-38.

⁵⁰² *Lettera collettiva dell'Episcopato lombardo – Il XVI Centenario dell'Editto di Milano e la libertà della religione nelle scuole*, Milano, Tip. Pontificia ed Arciv. S. Giuseppe, 1912, p. 3.

⁵⁰³ *Ibi*, p. 9,

⁵⁰⁴ Cfr. F. Mores (a cura di), *Angelo Roncalli chierico e storico a Bergamo. Antologia di scritti (1907-1912)*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2008, pp. 109-145. All'epoca Roncalli era segretario del Vescovo di Bergamo Giacomo Radini-Tedeschi e professore di storia della Chiesa nel locale Seminario.

⁵⁰⁵ *Lettera collettiva dell'Episcopato lombardo*, cit., p. 15.

rivoluzione. Di nuovo ci troviamo di fronte a un prisma mentale che interpretava il contatto con la dimensione religiosa come il vaccino più sicuro contro le tanto temute idee “sovversive” (equiparate a una particolare forma di male morale) e che quindi riconosceva la necessità di un Catechismo insegnato ovunque ve ne fosse stata l’occasione: nelle stanze della canonica, certo, nelle sedi delle associazioni cattoliche, ma anche nelle aule di scuola.

* * *

«Scuola laica, nel linguaggio giudaico-massonico, significa divorzio assoluto da Dio»: a scrivere così nel maggio 1902 era «La Croce Pisana», foglio cattolico dell’Arcidiocesi di Pisa⁵⁰⁶. I tentativi di rimuovere ogni influsso della religione dagli istituti scolastici erano fatti risalire ai propositi anticlericali della “setta”, intenzionata a crescere i giovani all’ombra di una sbandierata laicità, termine che per il giornale però avrebbe celato un sostanziale ateismo. Si era a circa un anno dall’introduzione nelle scuole elementari del *Dei doveri dell’uomo* di Mazzini, sorta di Catechismo laico, «spiritualistico, ma anticlericale e antipapale»⁵⁰⁷: in campo cattolico era alta l’attenzione per le vicende dell’istruzione pubblica, come testimoniato dalla Pastorale collettiva che proprio allora l’episcopato toscano scelse di dedicare all’argomento. I Vescovi, con alla testa Capponi, additarono nella religione cattolica il fondamento della formazione auspicabile per la gioventù: ferma, di conseguenza, era la loro condanna dell’educazione fornita nella maggior parte delle scuole, che prescindendo dal Catechismo si rivelava «non pure inetta ma nociva, anzi funestissima»⁵⁰⁸. Per evidenziare la necessità di un immediato cambio di direzione, l’episcopato precisò in termini molto chiari quale fosse il rischio corso dal consorzio civile: «Senza Catechismo, [...] non avrete società ma socialismo!»⁵⁰⁹.

Su questa stessa linea si sarebbe posto Maffi dopo il suo arrivo a Pisa. I documenti delle Visite Pastorali, a cominciare dai testi dei questionari, lasciano trasparire l’attenzione dell’Arcivescovo per la sopravvivenza dell’istruzione religiosa nelle scuole⁵¹⁰, ma insieme mostrano come questa sopravvivenza fosse nel complesso piuttosto stentata. In molti degli istituti elementari dell’Arcidiocesi, infatti, la religione cattolica non era materia d’insegnamento: ciò emerge sia dalla Visita del 1904-1907 che da quella del 1909-1913. Talvolta poteva accadere che in uno stesso Comune vi fossero scuole dove il Catechismo era impartito e altre in cui invece era assente, il che porta a escludere la responsabilità del potere politico per il secondo caso; d’altro canto esistevano delle località in cui l’insegnamento

⁵⁰⁶ «La Croce Pisana», 18 maggio 1902, *Scuola laica*. La testata uscì fra il 1873 e la fine del 1902, quando cessò le pubblicazioni: in seguito sarebbe stata rimpiazzata dal «Giornale di Pisa».

⁵⁰⁷ G. Verucci, *Le “due Italie”. Il giudizio sul cattolicesimo italiano nella cultura laica*, cit., p. 162.

⁵⁰⁸ *Lettera Pastorale degli Arcivescovi e Vescovi della Toscana al Clero e al Popolo delle loro Diocesi*, Pisa, Tip. Orsolini-Prosperi, 1902, p. 7.

⁵⁰⁹ *Ibi*, p. 9.

⁵¹⁰ Il questionario della Visita del 1904-1907 chiedeva ai parroci «se nelle scuole pubbliche si insegna[ss]e il catechismo» e, in caso affermativo, «da chi» (quesito n. 106); lo stesso faceva quello del 1909 al punto n. 23, che si occupava pure dell’istruzione religiosa in parrocchia.

religioso era accordato negli istituti femminili ma non in quelli maschili, possibile indizio di un'istruzione ricalcata su precisi modelli di genere. A conti fatti, grande era la varietà di situazioni: i parroci, per parte loro, puntarono a evidenziare nei questionari l'impegno profuso per conservare o far introdurre il Catechismo nelle scuole del territorio parrocchiale, cosa che permette di disporre d'informazioni sulla loro attività in tal senso. Il primo passo verso l'introduzione, come rilevato poco fa, consisteva nello spingere i genitori degli alunni a richiedere l'insegnamento della religione presso le autorità municipali: fu così che in molti centri dell'Arcidiocesi nacquero "Leghe fra i padri di famiglia" come quella di Bientina, la quale si prefiggeva di «esigere e difendere l'insegnamento religioso nelle pubbliche scuole»⁵¹¹. Per il clero la mobilitazione dei genitori, anche a prescindere dal ricorso a strutture associative, non comportava di solito problemi: un ostacolo molto più consistente (e spesso insormontabile) era dato invece da quelle amministrazioni comunali contrarie alla presenza del Catechismo nelle aule scolastiche.

Questa era un'eventualità scontata nel caso di maggioranze socialiste o repubblicane, ma anche il fronte liberale poteva serbare delle insidie. Alcuni sacerdoti arrivarono a impegnare direttamente la propria persona nel tentativo di acquisire l'agognata autorizzazione: nel 1906 il parroco del sobborgo di San Giovanni al Gatano riferì a Maffi di aver «f[atto] prediche al Municipio» per ottenere l'insegnamento religioso nella scuola locale, tuttavia invano⁵¹²; a Pontedera, nel 1910, il Catechismo non era insegnato «perché il Comune e l'ispettore scolastico non lo permett[evano], nonostante le premure [...] fatte» personalmente dal parroco⁵¹³: la rottura intervenuta da tempo fra i democratici-cristiani di Gronchi e la maggioranza liberale al potere andava a discapito dell'iniziativa del sacerdote⁵¹⁴. Da quanto detto, si capisce perché clero e laicato attribuissero grande importanza alla possibilità d'influire sulle scelte del governo locale: fra i vantaggi che essi speravano d'ottenere dai contatti con il notabilato, e soprattutto dall'instaurarsi delle alleanze clerico-moderate in campo amministrativo, la difesa o l'introduzione del Catechismo nelle scuole pubbliche deteneva uno dei primi posti. Da un lato, infatti, la conquista dei Comuni significava quasi certamente garantire l'insegnamento religioso ai bambini, dall'altro impedire che una vittoria elettorale di socialisti e repubblicani portasse alla sua soppressione dove ancora era assicurato.

Un ultimo problema con cui i parroci dell'Arcidiocesi potevano dover fare i conti era la carenza di docenti idonei a fornire l'istruzione religiosa. Impegnare i

⁵¹¹ ASDPi – AAPi, *Carteggio e atti relativi alle parrocchie*, fasc. 39 (Bientina). Statuto manoscritto della locale "Lega fra i padri di famiglia", art. 2.

⁵¹² ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, cartella n. 55 (*Visita Pastorale 1904-1907. Città monasteri. Chiese non parrocchiali. Sobborghi*), fasc. 6 (S. Giovanni al Gatano). Questionario del 22 agosto 1906. È da notare come si fosse prima del regolamento Rava, risalente al 1908: in teoria dunque il Comune avrebbe avuto l'obbligo di far impartire il Catechismo su richiesta dei genitori (cui il parroco dovette certamente ricorrere), ma ciò nei fatti non avvenne.

⁵¹³ ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, cartella n. 58 (*Visita Pastorale 1909-1913. Città e Piano di Pisa. Valle del Serchio*), fasc. 4. Questionario del 16 giugno 1910.

⁵¹⁴ Cfr. *supra*, p. 369.

genitori di fronte alle autorità municipali e ottenere l'avallo di queste ultime serviva a poco, se poi nelle scuole non vi erano maestri in grado di parlare di Catechismo e insieme disposti a farlo. Le personali convinzioni di chi aveva il compito d'insegnare divenivano così un importante elemento di discriminazione: nel 1905 il parroco di Cascina riferì di come il Catechismo non fosse argomento delle lezioni perché «i maestri non [erano] dei nostri principi»⁵¹⁵; una situazione opposta sarebbe stata segnalata pochi mesi più tardi da Bientina, dove l'istruzione religiosa era garantita «dai maestri comunali, i quali [erano] cattolici»⁵¹⁶. La nomina degli insegnanti avveniva tramite concorsi pubblici promossi dalle autorità scolastiche locali, e in teoria, dunque, i parroci non avevano la possibilità d'influirvi: ciò non toglie, tuttavia, che fra i membri del clero alcuni tentassero di ricorrere a vie traverse per assicurarsi docenti di provata fede cattolica. Nel 1909 il parroco di Calcinaia scrisse all'Arcivescovo per chiedergli di raccomandare una «maestra buona e brava» per la locale scuola primaria⁵¹⁷; quello di Vicopisano si rivolse a Maffi nel giugno 1911 per informarlo di come all'imminente concorso per maestro comunale intendesse presentarsi «un nemico di Dio, un vero demonio», di cui il sacerdote aveva letto «un articolo pubblicato in un giornale anarchico»: alla Curia si chiedeva allora di «mandare qualche concorrente bravo e sicuro da opporsi», nella speranza di evitare che gli alunni finissero sotto l'influenza di tale soggetto⁵¹⁸. Casi di questo tipo erano comunque un'eccezione: per il resto il clero poteva solo augurarsi che in ogni classe vi fosse un docente non ostile o indifferente alla religione cattolica e ben istruito circa i suoi contenuti. Al riguardo, i documenti delle Visite indicano che il Catechismo avesse più probabilità di essere impartito laddove gli insegnanti fossero stati di sesso femminile: le maestre si mostravano nel complesso molto più propense dei maestri a parlare di religione perché più interessate e preparate in materia. Dietro a quest'asimmetria di genere è da scorgere certamente quel fenomeno di “femminizzazione” della religione che si esprimeva in una maggiore partecipazione delle donne alle attività della parrocchia e alle pratiche devozionali, e che portava a una loro più accurata conoscenza dei principi della fede cattolica rispetto agli uomini: quante avevano la responsabilità d'insegnare, così, potevano riconoscere nella scuola un ulteriore ambito in cui svolgere quell'opera di apostolato tante volte invocata dai parroci.

La situazione descritta fin qui non accontentava nessuno: i cattolici dell'Arcidiocesi ritenevano urgente far ritorno al dettato della legge Casati, mentre socialisti, anarchici e repubblicani aspiravano a una completa (e definitiva) cancellazione del Catechismo nelle scuole elementari, identificando nella sua sopravvivenza un limite allo sviluppo del pensiero razionale fra le classi popolari e dunque un ostacolo alla loro emancipazione, oltre che un'ingerenza confessionale in un settore di responsabilità pubblica. Appunto questo dualismo, nei primi anni

⁵¹⁵ ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, cartella n. 54 (*Visita Pastorale 1904-1907. Piano di Pisa*), fasc. 20 (*Cascina*). Questionario del 10 novembre 1905.

⁵¹⁶ ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, cartella n. 53 (*Visita Pastorale 1904-1907. Pontedera e Maremma*), fasc. R (*Bientina*). Questionario in data 26 gennaio 1906.

⁵¹⁷ ASDPi – AAPi, *Carteggio e atti relativi alle parrocchie*, fasc. 32 (*Calcinaia*). Lettera del 27 luglio 1909.

⁵¹⁸ *Ibi*, fasc. 34 (*Vicopisano*). Lettera in data 12 giugno 1911.

del Novecento, si propose con un'intensità inedita sul piano nazionale. Le sollecitazioni per l'abolizione dell'istruzione religiosa si moltiplicarono: il congresso della Federazione del Libero Pensiero organizzato a Roma nel 1904 – al quale parteciparono anche le sezioni locali di Pisa e Pontedera – parlò dell'importanza di avere scuole del tutto laiche⁵¹⁹; sempre nella capitale, la neoeletta giunta del sindaco Ernesto Nathan⁵²⁰ sarebbe stata artefice, nei primi giorni del 1908, di un appello indirizzato al governo per chiedere la fine di ogni presenza religiosa negli istituti pubblici, in un momento in cui anche la Lega democratica nazionale di Murri si diceva favorevole all'abbandono del Catechismo nelle scuole. Istanze di questo tipo prepararono il terreno alla mozione con la quale il deputato socialista Leonida Bissolati, nel febbraio 1908 (appena pochi giorni dopo l'approvazione del regolamento Rava), invitò il Parlamento ad assicurare «il carattere laico della scuola elementare, vietando che in essa venisse impartito, sotto qualsiasi forma, l'insegnamento religioso»⁵²¹. Se l'iniziativa alla fine non ebbe successo, ciò dipese anche dalla forte mobilitazione dei cattolici della penisola, inclusi quelli dell'Arcidiocesi guidata da Maffi: qui i parroci ricorsero al pulpito per denunciare ai fedeli le manovre anticlericali del Partito Socialista, le associazioni cattoliche inviarono telegrammi di protesta a Roma, e la stessa Direzione diocesana, presentando già in gennaio i segnali di un imminente attacco al Catechismo nelle scuole, decise di scrivere ai deputati eletti localmente per esortarli a stare in guardia, avvertendoli di come «l'abolizione dell'insegnamento religioso» rientrasse fra i piani di quanti ambivano a «togliere dalla società ogni influenza della fede e della morale cristiana», garanzie di ordine e ostacoli alla propagazione delle ideologie “sovversive”⁵²².

Anche il varo della legge sull'avocazione delle scuole elementari allo Stato (legge Daneo-Credaro del 4 giugno 1911)⁵²³ suscitò il malcontento e le proteste dei cattolici dell'Arcidiocesi al pari di quanto avvenne nel resto d'Italia. Da un lato vi era l'atavica diffidenza verso lo Stato liberale e la paura di veder diminuita la propria capacità d'influenza sul settore scolastico attraverso gli organi del governo municipale; dall'altro preoccupava che la legge fosse passata in Parlamento grazie al voto congiunto di liberali, socialisti e repubblicani, e che l'idea dell'avocazione incontrasse da tempo il plauso della massoneria italiana⁵²⁴: ciò che si temeva, in definitiva, era che la «statizzazione» della scuola primaria fosse il pretesto per giungere alla sua completa «laicizzazione», come ebbe a scrivere un giornale cattolico della Versilia già nell'estate del 1910, al momento della presentazione del

⁵¹⁹ Cfr. F. Bertolucci, *La Toscana per Ferrer*, cit., p. 75.

⁵²⁰ Di origini ebraiche, Nathan (1845-1921) fu sindaco di Roma dal 1907 al 1913, nonché Gran Maestro del Grande Oriente d'Italia – la principale organizzazione massonica della penisola – negli anni 1896-1904 e poi 1917-1919. Fra gli studi dedicati alla sua figura segnalò quello di N. Ciani, *Da Mazzini al Campidoglio: vita di Ernesto Nathan*, Roma, Ediesse, 2007.

⁵²¹ I verbali del dibattito parlamentare sulla mozione Bissolati (18-27 febbraio 1908) sono pubblicati in A. Aquarone, *Lo Stato catechista*, cit., pp. 67-391.

⁵²² «Giornale di Pisa», 4 gennaio 1908, *La religione nelle scuole*. Il messaggio inviato ai deputati fu redatto da Augusto D'Antilio, all'epoca ancora Presidente della Direzione diocesana.

⁵²³ Di questa legge tratta G. Bonetta, *L'avocazione della scuola elementare allo Stato*, in *Storia della scuola e storia d'Italia*, Bari, De Donato, 1982, pp. 155-187.

⁵²⁴ Cfr. F. Conti, *Massoneria, scuola e questione educativa nell'Italia liberale*, cit., p. 23.

progetto di legge⁵²⁵. In verità, la situazione del Catechismo nelle scuole pubbliche dell'Arcidiocesi non sarebbe granché mutata dopo il 1911, continuando ad apparire molto precaria: di conseguenza, per radicare le nuove generazioni nella professione della fede cattolica e tenerle al riparo da influssi deleteri, il clero e l'Arcivescovo Maffi sarebbero stati costretti, proprio come in passato, a confidare in primo luogo sul miglioramento dell'istruzione catechistica offerta nelle parrocchie. Vi era tuttavia anche un'altra possibilità, quella rappresentata dagli istituti retti dai membri degli Ordini o delle Congregazioni religiose (specie femminili), dove i bambini potevano effettivamente ricevere una solida e approfondita educazione catechistica.

* * *

L'esaltazione delle scuole private *cattoliche* a confronto con le *laiche* scuole pubbliche era un tratto caratteristico della cultura del cattolicesimo italiano d'inizio secolo, peraltro ricollegabile direttamente al magistero della Santa Sede: nell'enciclica *Custodi di quella fede* del dicembre 1892, infatti, Leone XIII aveva esplicitamente contrapposto gli istituti «di zelanti ecclesiastici e di religiosi dell'uno e dell'altro sesso» a un'istruzione pubblica caduta nelle mani della «Massoneria»⁵²⁶. Nelle scuole confessionali il Catechismo non andava incontro a limitazioni di sorta, anzi costituiva il perno dell'educazione fornita a bambini e ragazzi: più in generale poi i contenuti di tutte le materie d'insegnamento (affidate a suore o religiosi di sesso maschile e non a maestri laici) s'informavano ai principi della religione cattolica. Si capisce allora perché il padre Gaetano Zocchi, scrivendo sulla «Civiltà Cattolica» nel 1905, esortasse i padri di famiglia a tenere i figli «lontani da certe scuole pubbliche» e a mandarli invece «alle scuole e ai convitti cattolici privati» ogni volta che fosse stato loro possibile⁵²⁷: la preferenza del gesuita era netta e rifletteva il suo giudizio negativo sull'educazione assicurata dallo Stato liberale, giudizio del resto largamente diffuso fra gli ecclesiastici della penisola. A questa visione idilliaca degli istituti privati faceva da contraltare la loro descrizione nei giornali e nelle riviste anticlericali, che tendevano a presentarli come luoghi dove i giovani avrebbero visto menomare le proprie facoltà intellettuali e dove, nei casi peggiori, sarebbero divenuti vittime delle perversioni e degli abusi di frati e sacerdoti. Anche tale ambito, insomma, non riusciva a sfuggire alla contrapposizione fra i due schieramenti.

In diverse località dell'Arcidiocesi di Pisa il clero sapeva di poter contare sugli Ordini religiosi per il delicato compito di educare la gioventù: a inizio Novecento gli istituti privati erano presenti in buon numero, e non mancavano neppure le cosiddette scuole di religione (come quella aperta a Pisa dai Salesiani nel 1906), le

⁵²⁵ «L'Eco Versiliese», 3 luglio 1910, *Contro la provincializzazione della scuola primaria*. L'articolo parlava di «provincializzazione» come sinonimo di «statizzazione», in quanto lo Stato avrebbe dovuto esercitare la propria responsabilità sulle scuole primarie attraverso degli appositi consigli scolastici provinciali.

⁵²⁶ Leone XIII, *Custodi di quella fede*, 8 dicembre 1892, in E. Lora, R. Simionati (a cura di), *Enchiridion delle encicliche*, vol. III, cit., p. 1578.

⁵²⁷ G. Zocchi, *Scuole pubbliche e scuole private. Doveri delle famiglie cattoliche*, in «Civiltà Cattolica», anno 56°, vol. IV, 1905, p. 691.

quali erano a tutti gli effetti dei corsi di Catechismo rivolti in prevalenza alle classi popolari. Spesso, nei questionari delle Visite, i parroci dei centri in cui si trovavano strutture rette da religiosi evidenziarono i benefici apportati dalla loro presenza: a Casciavola, ad esempio, queste erano le sole a garantire l'istruzione catechistica, assente invece nelle scuole pubbliche⁵²⁸; d'altra parte, alcuni sacerdoti che non potevano disporre di tale ausilio espressero il desiderio di una prossima venuta di frati e suore nelle loro parrocchie. Si è già detto di come l'Arcivescovo Maffi si preoccupasse di chiamare nell'Arcidiocesi famiglie religiose sia maschili che femminili⁵²⁹: ciò condusse a un incremento degli istituti privati d'educazione (asili, scuole, collegi), in particolare di quelli gestiti da suore ascritte alle Congregazioni di voti semplici. Mi limito a citare solo qualche esempio: nel 1910 un gruppo di suore giuseppine si stabilì a Ripoli, in Valdiserchio, per dedicarsi all'insegnamento catechistico; nel 1912 giunsero a San Giovanni alla Vena le suore del Cottolengo, che aprirono subito un asilo e una scuola; l'anno dopo, quindi, furono le Terziarie francescane a insediarsi a Pisa occupandosi anch'esse, da quel momento, dell'educazione della gioventù⁵³⁰.

Una delle prime Congregazioni fatte arrivare da Maffi fu quella delle Figlie di Gesù, che nella primavera del 1905 inaugurarono a Pisa un asilo infantile e una scuola elementare destinata a bambine e ragazze di ogni estrazione sociale, ma soprattutto a quelle provenienti dalle famiglie operaie della parrocchia cittadina di San Nicola. A guidare il gruppo di religiose era Maria Caterina Geninatti, figura per certi versi singolare⁵³¹, che qui interessa in virtù di alcuni suoi scritti dedicati al problema dell'educazione giovanile, scritti dai quali è possibile ricavare un'idea della *Weltanschauung* alla base dell'educazione impartita nel suo istituto e dunque, verosimilmente, anche nelle altre strutture confessionali presenti sul territorio diocesano: più nello specifico, una serie di allusioni velate o esplicite all'universo

⁵²⁸ Cfr. ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, cartella n. 54 (*Visita Pastorale 1904-1907. Piano di Pisa*), fasc. 2 (*Casciavola*). Questionario in data 14 settembre 1906.

⁵²⁹ Cfr. *supra*, p. 309.

⁵³⁰ La documentazione in proposito è conservata presso ASDPi – AAPi, *Carteggio e atti relativi a religiosi*, fasc. 2 (*Terziarie francescane*), 20 (*Suore di S. Giuseppe*) e 27 (*Suore Vincenzine – Cottolengo*).

⁵³¹ Suor Maria Caterina Geninatti nacque a Savigliano, in Piemonte, nel 1852. Dopo aver lavorato per anni come maestra di scuola, scelse di vestire l'abito religioso nel 1887, all'età di 35 anni, dedicandosi in seguito all'attività d'insegnamento nell'istituto delle Figlie di Gesù di Carrara, di cui divenne in breve tempo Superiora. Acconsentendo alla proposta dell'Arcivescovo Maffi di fondare un nuovo istituto a Pisa, nel 1905 si trasferì assieme ad altre quattro consorelle: la sua attività nella struttura pisana sarebbe proseguita ininterrottamente fino alla sua morte, nel 1919. Nella relazione del visitatore apostolico La Fontaine si legge di come la Geninatti credesse di esser stata «eletta da Dio per condurre a fine la Conciliazione fra lo Stato e la Chiesa» (ASV, Congregazione Concistoriale, *Visita Apostolica* 41, *Pisa*): proprio questo fu il tratto più singolare, ma anche più affascinante, della personalità della suora, la quale reputava il binomio «Religione e Patria» come inscindibile. Convinta di dover contribuire alla ricucitura dello strappo provocato dalla presa di Porta Pia, la Geninatti inviò centinaia di lettere a re Vittorio Emanuele III e a Papa Pio X (lettere per lo più conservate in copia presso l'Archivio Arcivescovile di Pisa), sollecitando il riavvicinamento fra potere religioso e potere temporale nella penisola: «Aver in mira la Religione – sosteneva – è dovere sacrosanto, ma far astrazione dall'idea nazionale è errore gravissimo. [...] Religione e Patria nel cuore e nelle opere!» (ASDPi – AAPi, *Carteggio e atti relativi a religiosi*, fasc. 30 [*Figlie di Gesù*], lettera indirizzata a Maffi in data "gennaio 1909"). Cfr. F. Ferrucci, *La Conciliazione auspicata e proposta fin dall'anno 1902 da suor M. Caterina Geninatti dell'istituto "Figlie di Gesù"*, Chieri, Tip. M. Ghirardi, 1930.

“sovversivo” rende non superfluo concentrarsi su questi documenti ai fini complessivi della trattazione.

Nella *Lettera sull'importanza dell'istruzione religiosa*, pubblicata a Pisa nel 1908, la Geninatti si dilungò a spiegare perché la religione cattolica andasse considerata come il fulcro del progresso morale e civile della società e come la più sicura garanzia d'ordine: a suo dire era stato proprio l'abbandono dei principi del cattolicesimo, specialmente in campo educativo, a produrre «le rivoluzioni, [...] l'anarchia e la ribellione» e ad aver «affilato il pugnale degli assassini, inventate le bombe» degli attentati libertari di fine Ottocento⁵³². La dottrina di Cristo non aveva nulla da invidiare «ai socialisti colle loro utopie» e «agli anarchici cogli eccessi de' loro disordini»⁵³³: essa soltanto, anzi, poteva assicurare la prosperità del consorzio umano. Da tali considerazioni, figlie di quell'atteggiamento di condanna verso la modernità maturato nel cattolicesimo italiano ed europeo durante il XIX secolo, la Geninatti faceva discendere l'importanza di avviare la gioventù alla conoscenza del Catechismo, e di farlo peraltro il prima possibile: nuove generazioni saldamente radicate nella fede avrebbero potuto invertire il cammino di una società che andava «in isfacelo»⁵³⁴ e riaffermare il carattere cristiano di quest'ultima, operazione che giocoforza – anche se la religiosa non lo diceva espressamente – avrebbe implicato di debellare la minaccia rappresentata da socialismo e anarchismo.

Contenuti pressoché analoghi si sarebbero avuti nel volume *Ai giovani*, edito nel dicembre del 1911: di nuovo, i mali della società erano ricondotti dalla Geninatti all'allontanamento degli uomini dal «principio religioso cristiano»⁵³⁵; in un capitolo del libro, quindi, l'estendersi della miscredenza era posto in connessione con la crescita del numero di «coloro, i quali vo[levano] [...] una proprietà comune, un lavoro indiviso, un riposo senza pace, una famiglia senza capo»: il socialismo non veniva menzionato nel testo, ma era chiaro che proprio questo fosse uno dei «sistemi inconsulti, sbagliati nelle premesse, inattuabili nella pratica, disastrosi nelle loro conseguenze» condannati dall'autrice⁵³⁶. Per salvare la società da tale pericolo e dal procedere verso un rinato paganesimo, la religiosa esortava tutti a rivolgersi «alla più importante delle mansioni», ossia a «educare e istruire la gioventù»⁵³⁷ attingendo ai principi del cattolicesimo: lo stesso compito cui lei attendeva ormai da anni nell'istituto pisano, dove bambine e ragazze sottostavano all'obbligo di ricevere l'istruzione catechistica e dove l'intera educazione era impartita «in base alla morale cristiana»⁵³⁸. Non è dato sapere se le lezioni tenute dalla Geninatti e dalle sue collaboratrici contenessero accenni alle ideologie “sovversive” al pari degli scritti appena citati: questi ultimi, comunque, fanno legittimamente supporre che il complesso dell'attività didattica svolta dalle suore

⁵³² M.C. Geninatti, *Lettera sull'importanza dell'istruzione religiosa e regolamento per le scuole dell'istituto educativo Figlie di Gesù in Pisa*, Pisa, Tip. B. Giordano, 1908, p. 13.

⁵³³ *Ibi*, p. 16.

⁵³⁴ *Ibi*, p. 14.

⁵³⁵ M.C. Geninatti, *Ai giovani*, Pisa, Tip. Mariotti, 1911, p. 71.

⁵³⁶ *Ibi*, p. 92.

⁵³⁷ *Ibi*, p. 121.

⁵³⁸ M.C. Geninatti, *Lettera sull'importanza dell'istruzione religiosa*, cit., p. 29 (*Regolamento per le scuole dell'istituto*, art. 1).

mirasse a preparare individui disposti a contribuire all'opera di restaurazione cristiana, dunque in grado di tenersi alla larga dai soggetti politici contrassegnati da accenti anticlericali e/o antireligiosi e di opporglisi all'occorrenza a difesa della religione e della Chiesa.

3. *Il Cardinale Maffi e la "buona stampa"*

Da parte dell'Arcivescovo di Pisa, gli appelli al clero affinché fosse curata l'istruzione religiosa nelle parrocchie procedevano quasi di pari passo con quelli per la diffusione della cosiddetta "buona stampa", ossia dei giornali e dei periodici informati al punto di vista cattolico. Era un aspetto cui Maffi mostrava di attribuire grande importanza, individuando nella stampa un formidabile veicolo d'opinioni e un mezzo di formazione delle coscienze dal quale non sarebbe stato possibile prescindere per garantire la salute del gregge, soprattutto di fronte alla circolazione massiccia di fogli e opuscoli "sovversivi". Le idee cattive andavano combattute con le idee buone, e proprio a questo doveva servire la stampa cattolica, contribuendo a quell'opera profilattica cui era deputato anche l'insegnamento del Catechismo. Da giovane Maffi aveva avuto modo di svolgere attività in ambito giornalistico come redattore del «Ticino», periodico cattolico di Pavia⁵³⁹: un'esperienza che gli aveva permesso di conoscere da vicino il mondo della carta stampata maturando in lui la convinzione della necessità strategica dei giornali nella società moderna, e che in seguito avrebbe inciso significativamente sui caratteri del suo episcopato pisano. Di ciò è prova l'impegno profuso dal prelado per creare testate cattoliche in un'Arcidiocesi che al momento del suo arrivo ne era del tutto sprovvista. Già nel gennaio 1905 cominciarono le pubblicazioni settimanali del «Giornale di Pisa», il quale scelse per divisa il «*Restaurare tutto in Cristo*» di Pio X⁵⁴⁰: esso avrebbe fatto della polemica antisocialista un proprio tratto distintivo, configurandosi fra l'altro come un importante strumento di comunicazione tra la Curia e il clero diocesano. Nel 1911 uscì quindi «Per il bene», giornale dai contenuti prevalentemente religiosi, e solo due anni più tardi il «Messaggero Toscano», pensato per ottenere una diffusione almeno regionale. Tutto questo fu il prodotto di uno sforzo notevole, che impegnò le energie di sacerdoti e laici e che andò in parallelo al tentativo di Maffi di contribuire allo sviluppo della stampa cattolica sull'intero territorio della penisola.

Nel giugno 1907 fu costituita a Roma la Società editrice romana (Ser), senza dubbio «l'iniziativa più significativa nella storia del giornalismo cattolico italiano del primo Novecento»⁵⁴¹: alla guida vi era Giovanni Grosoli, già Presidente dell'Opera dei Congressi nel biennio 1902-1904⁵⁴². Le vicende della Ser sono

⁵³⁹ Cfr. P. Stefanini, *Il cardinale Maffi*, cit., p. 6.

⁵⁴⁰ «Giornale di Pisa», 29 gennaio 1905, *Il Giornale di Pisa*.

⁵⁴¹ A. Majo, *La stampa cattolica in Italia. Storia e documentazione*, Casale Monferrato, Piemme, 1992, p. 130.

⁵⁴² Su Grosoli (1859-1937) rimando alla voce di A. Albertazzi in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia 1860-1980*, vol. II, cit., pp. 275-280.

ormai note grazie alle ricerche condotte da Paolo Giovannini⁵⁴³: nel corso degli anni l'impresa acquisì varie testate giornalistiche a partire dal romano «Corriere d'Italia» (1907) e dall'«Avvenire d'Italia» di Bologna (1910), nell'intento di creare un vero e proprio *trust* della stampa cattolica in grado di assurgere a rilevanza nazionale. Ora, all'origine di questo progetto deve individuarsi Maffi stesso: sul finire del 1902, infatti, ancora amministratore apostolico dell'Arcidiocesi di Ravenna, fu lui a esporre a Grosoli il piano di quello che sarebbe divenuto il futuro *trust*⁵⁴⁴. Dopo il 1907, così, era ovvio che l'ormai Arcivescovo di Pisa sostenesse apertamente la causa dei fogli della Ser⁵⁴⁵, i quali esprimevano una tipologia di giornalismo che incontrava la sua piena approvazione.

Il problema che egli intendeva affrontare era quello della tradizionale inferiorità della stampa cattolica a confronto con i periodici liberali e socialisti, un'inferiorità che riguardava tanto l'ambito quantitativo della diffusione delle testate che quello qualitativo del loro ammodernamento tecnico e contenutistico⁵⁴⁶. Si trattava di qualcosa di largamente risaputo: in un *Censimento della stampa cattolica in Italia* pubblicato nel 1903, il sacerdote napoletano Alfonso Ferrandina si era trovato a constatare con rammarico l'arretratezza del giornalismo cattolico della penisola, sostenendo, fra l'altro, che se questo «avesse avuto in tutto il secolo decimonono un progrediente sviluppo, [...] certamente [...] la tempesta della rivoluzione non avrebbe sommerse nelle sue onde turbolenti le libertà del popolo cristiano, [...] come pure oggi non ci troveremmo alle prese del socialismo»⁵⁴⁷. Considerazioni simili sarebbero state espresse alla Settimana Sociale di Firenze nel 1909, in un momento, cioè, in cui «i giornali cattolici d'Italia non arriva[va]no ai 150, di essi non più di 35 quotidiani; meno assai di quello che erano [stati] in Germania nel 1880»⁵⁴⁸. La speranza di Maffi era che le testate del *trust* potessero rimediare a questo quadro sconcertante, proponendo un giornalismo all'avanguardia per contenuti e grafica, aperto ai problemi della vita politica italiana e in grado di far dimenticare la tradizionale opposizione dei cattolici allo Stato liberale, smarcato, quindi, dalle posizioni temporaliste della stampa integrista e per certi versi sensibile alle innovazioni culturali introdotte dai periodici murriani di fine Ottocento; un giornalismo favorevole alle intese clericomoderate e ovviamente

⁵⁴³ Cfr. P. Giovannini, *Cattolici nazionali e impresa giornalistica. Il trust della stampa cattolica (1907-1918)*, Milano, Unicopli, 2001.

⁵⁴⁴ Cfr. *ibi*, p. 25.

⁵⁴⁵ All'aprirsi della Grande Guerra la Ser avrebbe detenuto la proprietà, oltre che del «Corriere d'Italia» e dell'«Avvenire d'Italia», anche del «Momento» (Torino), del «Corriere di Sicilia» (Palermo), dell'«Italia» (Milano) e del «Messaggero Toscano» (Pisa): un ventaglio di periodici capace di afferire veramente alla dimensione nazionale.

⁵⁴⁶ Sulla situazione complessiva della stampa italiana a inizio Novecento si veda V. Castronovo, L. Giacheri Fossati, N. Tranfaglia, *La stampa italiana nell'età liberale*, Roma/Bari, Laterza, 1979; M. Forno, *Informazione e potere. Storia del giornalismo italiano*, Roma/Bari, Laterza, 2012. Per la sola stampa cattolica rimando invece, oltre che al già citato volume di Angelo Majo, a F. Malgeri, *La stampa quotidiana e periodica e l'editoria*, in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia 1860-1980*, vol. I/1, cit., pp. 273-296, e alla voce *Giornalismo cattolico* in *Enciclopedia cattolica*, vol. VI, cit., 1951, pp. 457-469.

⁵⁴⁷ A. Ferrandina, *Censimento della stampa cattolica in Italia*, Napoli, Libreria della «Croce», 1903, p. 350.

⁵⁴⁸ G.B. Bertone, *Stampa popolare ed organizzazione della sua diffusione*, in A. Robbiati (a cura di), *La cultura sociale dei cattolici italiani alle origini*, vol. II, cit., p. 113.

aggressivo nei confronti delle forze “sovversive”, a cominciare dal socialismo. I fogli raccolti sotto la Ser dovevano essere sì di “principio”, ma anche e soprattutto di “penetrazione”⁵⁴⁹, capaci di raggiungere quante più classi e ambienti sociali possibili in modo da far valere il punto di vista cattolico di fronte all’opinione pubblica, e al contempo di contrastare efficacemente la diffusione della stampa “cattiva” nelle parrocchie della penisola.

Se l’Arcivescovo di Pisa riconosceva nei giornali del *trust* l’auspicata soluzione a molti problemi, per Roma invece essi stessi costituivano una fonte di preoccupazioni. Pio X (che di per sé denotava una certa diffidenza verso la stampa in genere) e alcuni dei suoi più stretti collaboratori, a partire dal Cardinale Gaetano De Lai – prefetto della Congregazione Concistoriale dal 1909 –, scorgevano nella linea portata avanti dalla Ser e appoggiata da Maffi una possibile forma di modernismo “pratico”⁵⁵⁰, il frutto di un compromesso, di un adattamento alla cultura moderna, il quale si sarebbe tradotto nella riduzione dello spazio concesso dai giornali alle questioni religiose e nella loro indifferenza per la difesa della dottrina cattolica e dei diritti della Chiesa⁵⁵¹. Alla stampa di “penetrazione” avrebbe dovuto preferirsi di gran lunga la stampa di “principio”, rappresentata ad esempio da «L’Unità Cattolica» di Firenze o da «L’Italia Reale» di Torino: testate di cui erano noti i limiti e che non avevano alcuna possibilità di competere con quelle di altro colore, ma che nondimeno ricevevano costanti sussidi dalla Santa Sede in virtù del loro ruolo di alfieri dell’ortodossia. Negli anni successivi al 1909 la divergenza di vedute fra Pisa e Roma fu all’origine di un intenso carteggio che Maffi condusse soprattutto con De Lai, ma anche con Merry del Val. Scrivendo a quest’ultimo nell’agosto del 1912, l’Arcivescovo notò come ormai potesse parlarsi di «due trust» nel panorama della stampa cattolica italiana, quello della Ser e quello dei fogli integristi, i quali però avrebbero rivelato una netta «inferiorità di valore e di tecnica giornalistica e di diffusione»⁵⁵², tale da non consentirgli di stare sul mercato in assenza di aiuti economici. Da parte di Maffi si aveva il tentativo di perorare la causa dei giornali controllati dall’impresa di Grosoli attraverso delle rassicurazioni sul loro carattere e la sottolineatura dei buoni risultati da essi raggiunti, cosa che a suo dire avrebbe dovuto indurre a sostenerli convintamente nell’interesse della causa cattolica: Merry del Val, tuttavia, si mostrò di ben altro avviso. Nella propria risposta, il Cardinale Segretario di Stato fu risoluto nel marcare la diversità d’opinioni e nel focalizzare l’attenzione sul piano dei principi, sostenendo che per rendere «veramente cattolici» i periodici del *trust* sarebbero servite «non semplici modificazioni, ma sostanziale trasformazione», giacché «il tipo del giornale cattolico [era] unico e quale lo v[oleva] il Papa», ossia confessionale nella forma più schietta, senza attenuazioni di sorta⁵⁵³. Tali affermazioni erano il preludio all’*Avvertenza* con cui, nel dicembre successivo, la

⁵⁴⁹ Cfr. P. Giovannini, *Cattolici nazionali e impresa giornalistica*, cit., p. 38.

⁵⁵⁰ In questi termini si è espresso sempre Giovannini, cfr. *ibi*, p. 57 sgg.

⁵⁵¹ Cfr. A.M. Dieguez, “*Se fossi papa proibirei tutti i giornali*”. *La stampa di Pio X*, in M. Benedetto, D. Saresella (a cura di), *La riforma della Chiesa nelle riviste religiose di inizio Novecento*, cit., p. 21.

⁵⁵² ASV, *Segreteria di Stato*, 1912, rubrica 80. Lettera in data 5 agosto 1912.

⁵⁵³ *Ibi*, lettera del 13 agosto 1912.

Santa Sede avrebbe dichiarato i giornali della Ser come non conformi alle direttive pontificie, e a una circolare del gennaio 1913 finalizzata a vietarne la lettura agli ecclesiastici della penisola.

Impegnando la propria persona nella difesa delle testate del *trust* presso le alte gerarchie vaticane, Maffi finì per accrescere quella diffidenza che Roma nutriva nei suoi confronti a causa delle preesistenti accuse di modernismo⁵⁵⁴ e che si sarebbe dissolta solo con la scomparsa del pontefice. Oggetto della controversia, in realtà, non erano unicamente gli attributi da dare alla stampa cattolica, ma più in generale la definizione del suo ruolo nel processo di riconquista cristiana della società. Per conseguire quest'obiettivo – secondo quanto De Lai ebbe a confidare allo stesso Maffi nell'estate del 1912 – Pio X avrebbe puntato soprattutto su altri strumenti, ponendo la stampa «in seconda linea»⁵⁵⁵; al contrario, l'Arcivescovo di Pisa riteneva che giornali e periodici fossero mezzi indispensabili per realizzare il proposito dell'*instaurare omnia in Christo*: ai cattolici italiani si sarebbe presentata l'urgenza di ricorrere in modo massiccio e adeguato (con opportune dotazioni tecniche e finanziarie) a questi portati della modernità, divenuti ormai un potente fattore di condizionamento delle coscienze e d'indirizzo dell'opinione pubblica; sottovalutare l'importanza della carta stampata, accontentarsi dei fogli integristi, avrebbe significato di fatto lasciare tale campo a socialisti e liberali, allontanando così la prospettiva del ritorno alla *societas christiana*. Ecco spiegato, al fondo, il perché della battaglia sostenuta da Maffi negli anni precedenti alla guerra: egli non dissentiva dalle convinzioni di principio del Papa, semplicemente auspicava lo sviluppo di un giornalismo più adatto ai tempi, sicura espressione del punto di vista cattolico, e tuttavia dotato di flessibilità quanto ai modi con cui manifestare questo suo carattere. Il Cardinale denotava insomma un certo pragmatismo, lo stesso riscontrato a proposito dell'associazionismo cattolico più votato all'impegno in ambito sociale: alla base di questo atteggiamento doveva esservi non da ultimo la sua esperienza alla guida dell'Arcidiocesi di Pisa, dove la stampa si configurava come uno dei principali veicoli della propaganda anticlericale.

* * *

L'alta percentuale di analfabetismo registrabile nell'Arcidiocesi a inizio Novecento – fra il 40 e il 50%, in linea con la media nazionale – non ostacolava granché la circolazione della “cattiva stampa”. Durante la propria Visita Apostolica, La Fontaine fu informato di come a Pisa fossero oltre seimila i periodici liberali e “sovversivi” distribuiti ogni giorno, «cagione e leva potentissima della demoralizzazione del popolo»⁵⁵⁶: fra questi vi erano anche 400 copie de «L'Avanti». Nelle campagne la situazione non era molto migliore: solo le comunità più isolate sfuggivano alla diffusione dei giornali e degli opuscoli di propaganda. Spesso, poi, la pratica della lettura collettiva nei circoli o in altri

⁵⁵⁴ Cfr. *supra*, p. 370.

⁵⁵⁵ Lettera del 14 agosto 1912, citata in A.M. Dieguez, “*Se fossi papa proibirei tutti i giornali*”, cit., p. 26, e in G. Vian, *La riforma della Chiesa per la restaurazione cristiana della società*, vol. II, cit., p. 641.

⁵⁵⁶ ASV, Congregazione Concistoriale, *Visita Apostolica* 41, Pisa.

luoghi di ritrovo permetteva anche a quanti non erano in grado di leggere di venire a contatto con il verbo socialista, anarchico o repubblicano: a mieterne successi in questo modo era ad esempio una rivista satirica come «L'Asino», le cui pagine a colori erano infarcite di vignette che ritraevano i membri del clero e degli Ordini religiosi in pose e atteggiamenti immorali, per non dire ripugnanti. L'impegno di Maffi a creare nuove testate locali e le esortazioni da lui rivolte ai sacerdoti affinché promuovessero la "buona stampa" sono da inquadrare in questo contesto. Talvolta egli si spinse fino a suggerire le modalità concrete con cui far circolare i fogli cattolici: «Io crederei di insistere per un lavoro di diffusione della buona stampa» – così l'Arcivescovo al parroco di Barga nell'autunno del 1910 – «È vero, si sono diffusi, e largamente, i foglietti dell'Unione P.[opolare], ma sono acquazzoni che bagnano un momento, e non pioggia regolare e continua. Crederei conveniente e necessario qualche giornale quotidiano alle famiglie, nei caffè, nelle osterie, e poi nelle famiglie numerosi i fogliettini che portano un buon pensiero»⁵⁵⁷.

Quali furono gli effetti di tali sollecitazioni? Alcuni parroci, rispondendo al questionario della Visita, si soffermarono a descrivere le iniziative adottate a sostegno della stampa "buona" e a detrimento di quella "cattiva", così che è possibile farsi un'idea al riguardo. Almeno nelle piccole località di campagna, intanto, il clero riusciva a svolgere ancora una tradizionale funzione di controllo e censura sulle letture del popolo e dunque sui giornali, sottratti ai parrocchiani quando ritenuti pericolosi per la fede e per i costumi (e spesso dati alle fiamme!): presupposto necessario era ovviamente che i lettori riconoscessero nel parroco un'autorità superiore, il che non avveniva nel caso dei dichiarati militanti anticlericali. L'attività pro "buona stampa", in generale, presentava un limite nella carenza di risorse economiche delle parrocchie e talvolta anche di collaboratori giudicati affidabili dai sacerdoti: non era raro, quindi, che questi ultimi si trovassero a procedere per espedienti. Il parroco di Santa Marta, a Pisa, tentò prima del 1909 d'impianare «una rivendita di giornali cattolici» presso la canonica, ma l'iniziativa non portò a risultati tangibili – «nessuno li prendeva» – e dovette cessare in breve tempo⁵⁵⁸. Quello di San Lorenzo alle Corti si preoccupava nel 1912 di spedire a proprie spese alcune copie del «Giornale di Pisa» alle famiglie della parrocchia⁵⁵⁹, e lo stesso avrebbe dichiarato di fare un anno più tardi il parroco di Cappella – che nel questionario osservava di aver ritirato «libri, opuscoli, giornali cattivi dalle mani dei popolani [...] e quasi sempre alla loro presenza abbruciati» – grazie all'«aiuto di anime generose, specie nell'elemento femminile»⁵⁶⁰. Interessante è poi una testimonianza della fine del 1912 proveniente da San Giorgio a Bibbiano, nei pressi di Cascina: il locale parroco riferì di aver introdotto i «più fidi elementi del circolo cattolico» in alcuni ritrovi pubblici dove i militanti socialisti erano riusciti a far approvare l'abbonamento a «L'Avanti» e a

⁵⁵⁷ ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, cartella n. 57 (*Visita Pastorale 1909-1913. Barga. Versilia. Maremma*), fasc. 2 (*Barga città*). Relazione dell'8 ottobre 1910.

⁵⁵⁸ ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, cartella n. 58 (*Visita Pastorale 1909-1913. Città e Piano di Pisa. Valle del Serchio*), fasc. 6 (*Città*). Questionario datato 8 settembre 1909.

⁵⁵⁹ Cfr. *ibi*, fasc. 2. Questionario del 25 luglio 1912.

⁵⁶⁰ ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, cartella n. 59 (*Visita Pastorale 1913*), fasc. T (*Vicariato di Seravezza*). Questionario in data 10 settembre 1913.

«L'Asino», così da potervi condizionare le successive decisioni e vedervi finalmente «esclusa quella stampa perversa»⁵⁶¹.

Nonostante il carattere poco organizzato e spesso perfino episodico delle iniziative del clero, la “buona stampa” ottenne una discreta diffusione nell’Arcidiocesi prima della Grande Guerra: questo, almeno, rivelano i questionari della Visita del 1909-1913, molto ricchi d’informazioni in proposito. Allora i periodici cattolici più letti nelle parrocchie erano il «Giornale di Pisa» (la cui tiratura ammontava in tutto a 2.300 copie), il «Corriere d’Italia» e l’«Avvenire d’Italia», ossia l’organo ufficiale della Curia pisana e le due principali testate del *trust* grosoliano⁵⁶²: scelte che a monte dovevano risentire dell’influsso del Cardinale Maffi o meglio delle sue personali preferenze, di certo note a clero e laicato.

L’accentuato interesse dell’Arcivescovo per le vicende della stampa periodica – sia a livello diocesano che nazionale – caratterizzò anche l’epoca successiva allo scoppio del conflitto: ne è prova l’omelia da lui tenuta per la Pasqua del 1915 e poi pubblicata con il titolo di *Per il giornalismo cattolico in Italia*⁵⁶³, in cui il prelado espose in dettaglio il proprio pensiero circa l’importanza di curare la diffusione dei fogli cattolici. «Io non ho mai fatto Visita Pastorale senza interessarmi soprattutto e con particolare diligenza di due cose – della chiavina del S.[anto] Ciborio per cercarvi, nella sua lucentezza, i segni di un uso frequente, indice di zelo del parroco, di vita veramente cristiana ne’ fedeli [...] – e dei giornali che arrivano e sono letti nella parrocchia»⁵⁶⁴: così Maffi, che nel proprio intervento sottolineava la centralità della stampa nella società moderna e il suo ruolo nel plasmare le menti e le coscienze. I successi dei socialisti e degli altri militanti “sovversivi” si sarebbero spiegati in buona misura con il ricorso a essa: «Nessuno, che abbia voluto agitar dei popoli, ha potuto fare senza di quest’arma; e nessuna conquista, nessuna rivoluzione, nessuna sommossa, specie negli ultimi tempi, s’è tentata o s’è compiuta senza il foglietto e senza il giornale»⁵⁶⁵. L’Arcivescovo additava ai cattolici il dovere di sostenere attivamente la “buona stampa”: a suo dire la cosa riguardava soprattutto il clero, in quanto ormai la stessa cura pastorale non avrebbe potuto fare a meno di tale strumento; il giornale andava considerato non solo come un veicolo d’informazioni e di propaganda politica, ma anche come un possibile – e anzi necessario – sostegno alla diffusione del messaggio evangelico, nell’ambito di un vero e proprio apostolato religioso:

⁵⁶¹ ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, cartella n. 58 (*Visita Pastorale 1909-1913. Città e Piano di Pisa. Valle del Serchio*), fasc. 2. Questionario del 20 novembre 1912.

⁵⁶² Non è possibile sapere se l’*Avvertenza* del dicembre 1912 incidesse sulla distribuzione dei giornali della Ser a livello locale, poiché i dati ricavabili dai questionari si riferiscono in massima parte al periodo precedente.

⁵⁶³ Cfr. P. Maffi, *Per il giornalismo cattolico in Italia*, Pisa, Libreria Salesiana Arcivescovile, 1915.

⁵⁶⁴ *Ibi*, p. 13. Il ciborio è una struttura architettonica presente nelle chiese, in genere destinata ad accogliere la pisside contenente le ostie consacrate: il riferimento alludeva quindi alla frequenza con cui i fedeli erano soliti accostarsi al Sacramento eucaristico.

⁵⁶⁵ *Ibi*, p. 17.

Parroci, sacerdoti del ministero [...], osservate: – voi predicate la domenica, il giornale predica tutti i giorni e a tutte l'ore; – voi aspettate i fedeli in chiesa, il giornale li insegue nelle case, li attende all'osteria, li insegue nei caffè; voi predicate mezz'ora, un'ora e poi vi ritirate, il giornale non si ritira mai e paziente qua, là aspetta di ripetere all'uno, all'altro la parola; – voi non predicate che a chi viene (e a tante chiese oggi non è chi venga!) ed il giornale arriva anche a chi non lo vorrebbe e gli si impone: dove un predicatore più pertinace ed assalitore?⁵⁶⁶

Le ultime parole di *Per il giornalismo cattolico in Italia* erano dedicate alla recente decisione di Benedetto XV d'istituire l'*Opera nazionale per la buona stampa*, in assoluto la prima organizzazione a porsi come obiettivo quello di sostenere i giornali cattolici sull'intero territorio della penisola e al contempo di contrastare «la propaganda esiziale e deleteria che, a mezzo della stampa antireligiosa e settaria si [andava] operando, con gravissimo detrimento della fede, della morale e della disciplina cattolica»⁵⁶⁷. A presentare al pontefice il progetto e lo statuto dell'*Opera* era stato, nel febbraio 1915, lo stesso Arcivescovo di Pisa⁵⁶⁸, convinto che l'elezione di Papa Della Chiesa avesse coinciso con l'inizio di una fase nuova e portato quindi al superamento di quella diffidenza (se non ostilità) a lungo manifestata da Roma verso i giornali della Ser, seriamente danneggiati dall'*Avvertenza* voluta da Pio X⁵⁶⁹. Sfruttando dei margini d'azione che solo un anno prima gli sarebbero stati preclusi, Maffi coinvolse la Santa Sede in un'iniziativa che avrebbe dovuto essere una traduzione concreta delle sue idee in fatto di stampa e che non a caso si sarebbe caratterizzata per il forte sostegno economico accordato ai quotidiani del *trust* durante la guerra. Non sembra opportuno dilungarsi sulle vicende dell'*Opera*, le quali si estendono ben oltre il periodo considerato da questa ricerca⁵⁷⁰: ciò che invece occorre rilevare, in conclusione, è come con il 1915, ma del resto già con la nascita della Ser nel 1907, i personali orientamenti di Maffi sui caratteri e sul ruolo della “buona stampa” arrivassero a incidere al livello del cattolicesimo nazionale, di certo basandosi anche sulle esperienze da lui vissute come Ordinario a Pisa.

⁵⁶⁶ *Ibi*, p. 27.

⁵⁶⁷ *Cronaca contemporanea – cose romane*, in «Civiltà Cattolica», anno 66°, vol. II, 1915, p. 231.

⁵⁶⁸ «Il bisogno, che si fa ogni dì più urgente e grave, di contrapporre stampa a stampa, ha fatto sentire e comprendere a molti cattolici la necessità di una organizzazione, che, accettando e sommando tutte le energie, anche le più piccole, e impedendo inutili dispersioni, procuri alla buona stampa un aiuto generoso e concorde e perciò rassicurante ed efficace» (ASV, *Segreteria di Stato*, 1915, rubrica 162, fasc. 3. Lettera di Maffi a Benedetto XV, in data 14 febbraio 1915).

⁵⁶⁹ Cfr. P. Giovannini, *Cattolici nazionali e impresa giornalistica*, cit., p. 185. Di fatto l'*Avvertenza* finì col perdere il proprio carattere di proibizione già nel novembre 1914, a soli due mesi dall'ascesa di Benedetto XV al soglio pontificio.

⁵⁷⁰ Lo scioglimento definitivo dell'*Opera* risale infatti all'aprile del 1925. Per informazioni sulla vita e sull'attività di quest'organismo rimando a *ibi*, pp. 203-208, e al mio contributo «*La propaganda dell'errore non si combatte se non mediante la propagazione della verità*». *L'Opera Nazionale per la Buona Stampa e la Grande Guerra (1915-1918)*, in fase di *peer review* per «*Rivista di storia del cristianesimo*», 1, 2017. Accenni sono presenti pure in V. Castronovo, *La stampa italiana dall'Unità al fascismo*, Bari, Laterza, 1970, p. 201; M. Forno, *La stampa del Ventennio. Strutture e trasformazioni nello Stato totalitario*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005, pp. 225-226; G. Licata, *Giornalismo cattolico italiano (1861-1943)*, Roma, Studium, 1964, p. 104.

CAPITOLO X

Pastori per custodire il gregge dai lupi

1. *Il sacerdozio nel magistero di Pio X*

Scrivendo al Cardinale Pietro Respighi nel maggio 1904, Pio X andò a toccare un particolare aspetto del programma esposto solo pochi mesi prima nell'enciclica *E supremi apostolatus*, sostenendo che «la ristorazione d'ogni cosa in Cristo» esigeva prima di tutto «la buona istituzione del clero»: «Per far regnare Gesù Cristo nel mondo», niente si sarebbe rivelato più necessario della «santità» dei sacerdoti⁵⁷¹. Benché i caratteri del magistero piano sulla formazione e condotta del clero siano stati argomento di ampie investigazioni storiografiche⁵⁷², in questa sede converrà comunque soffermarvisi brevemente, in modo da fornire gli elementi utili a comprendere come le decisioni di Papa Sarto abbiano potuto condizionare nell'Arcidiocesi di Pisa, e più in generale in Italia, la capacità di parroci e cappellani di far fronte alle iniziative dei militanti “sovversivi”. Proprio la penisola fu la principale destinataria delle attenzioni romane, che non a caso vi determinarono effetti molto più profondi che in Germania: si spiega così la scelta di guardare soltanto adesso al merito della questione, dopo avervi accennato a proposito del caso magentino⁵⁷³.

I sacerdoti erano al centro del progetto di restaurazione cristiana affrescato da Pio X, il quale era convinto che dal loro perfezionamento dipendesse in modo diretto quello del gregge cattolico: «*Sicut sacerdos, sic populus*»⁵⁷⁴. Sempre per il pontefice, tuttavia, il clero avrebbe dovuto concentrare la propria attività nella sfera religiosa, dedicandosi fundamentalmente alle funzioni tradizionali del ministero sacerdotale e tralasciando gli ambiti di non sua stretta competenza: l'enfasi posta da Sarto su questo modello del «prete del Sacramento»⁵⁷⁵, additato a più riprese nel

⁵⁷¹ Pio X, *La ristorazione* (lettera del 5 maggio 1904), in E. Lora, R. Simionati (a cura di), *Enchiridion delle encicliche*, vol. IV, cit., p. 743.

⁵⁷² Voglio limitarmi a rinviare alle considerazioni espresse da Giovanni Vian in *La riforma della Chiesa per la restaurazione cristiana della società*, vol. II, cit., pp. 731-850.

⁵⁷³ Cfr. *supra*, pp. 208-209.

⁵⁷⁴ Pio X, *La ristorazione*, cit., p. 743.

⁵⁷⁵ Mi rifaccio ancora una volta al titolo del volume di Achille Erba, *Prete del sacramento e prete del movimento*, cit. Nell'enciclica *E supremi apostolatus* Pio X dichiarò di apprezzare soprattutto quei sacerdoti che «pur coltivando l'ecclesiastica e letteraria erudizione, si dedica[va]no più da vicino al bene delle anime con l'esercizio di quei ministeri, [...] propri di un sacerdote zelante

corso del pontificato, sottintendeva la definizione di un chiaro rapporto gerarchico fra la dimensione del sacro e quella del temporale, o meglio rimandava al fatto che il sacro fosse tenuto a dirigere l'intera vita della società. Rispetto agli indirizzi avutisi con Leone XIII, il cambiamento non era di poco conto. Alla promulgazione della *Rerum novarum*, infatti, erano seguite sollecitazioni per un'«uscita dalle sacrestie» del clero italiano e per un suo consapevole impegno in campo sociale⁵⁷⁶: Pecci aveva ritenuto che i sacerdoti dovessero essere in grado di comprendere il mondo che li circondava e d'inserirsi, seppur gradualmente e con cautela, nelle sue dinamiche, onde svolgere un'azione più incisiva ai fini della restaurazione cristiana. Di qui l'importanza di un aggiornamento degli insegnamenti offerti nei Seminari, dove dalla metà degli anni Novanta si era cominciato a parlare di sociologia e di temi economico-sociali. L'ultimo decennio del XIX secolo, in definitiva, aveva visto un'iniziale diffusione (soprattutto fra i giovani sacerdoti formati allora) di quella tipologia di “prete sociale” che in Germania aveva messo radici già da diverso tempo. La nuova familiarità del clero con i problemi che riguardavano le classi popolari, nelle speranze di Leone XIII, avrebbe dovuto contribuire non da ultimo a limitare la crescita del movimento socialista, additato nella *Rerum novarum* come il principale pericolo per il consorzio civile⁵⁷⁷. Ancora nell'enciclica *Fin dal principio* del dicembre 1902 – dedicata alla «formazione del clero in Italia»⁵⁷⁸ – il Papa evidenziò il bisogno di provvedere a un popolo cristiano «insidiato da ogni parte, e con ogni sorta di fallaci promesse adescato segnatamente dal socialismo ad apostatare dalla fede avita»⁵⁷⁹: in quel momento, tuttavia, le turbolenze che agitavano l'Opera dei Congressi a causa dell'importanza assuntavi dalla corrente murriana indussero il pontefice a una maggior cautela nel puntualizzare le modalità d'azione del clero, che quindi fu invitato a «propugnare sopra tutto i principi di giustizia e carità evangelica» e a rivolgersi fondamentalmente alla cura dei bisogni religiosi delle masse, preoccupandosi peraltro di conoscere i «documenti pontifici che riguarda[va]no la questione sociale e la democrazia cristiana» secondo l'esatta interpretazione datane da Roma⁵⁸⁰.

Si può dire, col senno di poi, che il documento del 1902 anticipasse in qualche modo gli indirizzi del pontificato di Pio X, benché non vi siano dubbi sul fatto che

dell'onore divino» (in E. Lora, R. Simionati [a cura di], *Enchiridion delle encicliche*, vol. IV, cit., p. 33).

⁵⁷⁶ G. Battelli, *Clero secolare e società italiana tra decennio napoleonico e primo Novecento*, cit., p. 113; si veda inoltre P. Stella, *Il clero e la sua cultura nell'Ottocento*, in G. De Rosa (a cura di), *Storia dell'Italia religiosa*, vol. III *L'età contemporanea*, Roma/Bari, Laterza, 1995, p. 103 sgg. Padre Gaetano Zocchi, scrivendo sulla «Civiltà Cattolica» nel 1902, osservò come ancora all'epoca risuonasse «dappertutto applaudita la grande parola di Leone XIII: *bisogna che il Clero esca di sacrestia per andare al popolo*» (*Dell'educazione del giovane clero [II]*, in «Civiltà Cattolica», Serie XVIII, vol. VI, 1902, p. 407. Corsivo così nel testo).

⁵⁷⁷ Un'opinione condivisa fra gli altri dal Vescovo di Piacenza Giovanni Battista Scalabrini, che nel 1899 esortò il proprio clero a rinnovare gli studi in modo da poter «confutare (parlando il loro stesso linguaggio) i sofismi di cui libri, giornali e conferenzieri di propaganda socialista [andavano] imbevendo le menti degli operai e de' contadini» (*Il Socialismo e l'azione del clero*, cit., p. 41).

⁵⁷⁸ Leone XIII, *Fin dal principio*, 8 dicembre 1902, in E. Lora, R. Simionati (a cura di), *Enchiridion delle encicliche*, vol. III, cit., p. 1266.

⁵⁷⁹ *Ibi*, p. 1272.

⁵⁸⁰ *Ibi*, p. 1273.

quest'ultimo marcasse in generale una forte discontinuità con il passato, specie in conseguenza del profilarsi della questione modernista⁵⁸¹: come ha affermato Maurilio Guasco, dopo il 1907 sembrò «andare in crisi tutto il lavoro di Leone XIII, che con la sua nuova attenzione ai problemi socio-politici e le sue aperture intellettuali, aveva sollevato nei seminari entusiasmi prima sconosciuti»⁵⁸². Opinione di Papa Sarto era che i tratti salienti del clero dovessero essere la pietà e la santità di vita⁵⁸³: la cultura era posta in secondo piano e nel caso di quella profana guardata con sospetto, in quanto associata al pericolo di possibili deviazioni dottrinali. L'ispirazione era chiaramente di stampo tridentino: compito del sacerdote sarebbe stato quello di uniformarsi alla figura di Cristo, attendendo al proprio perfezionamento e alla propria santificazione personale, propedeutici indispensabili a una proficua attività di redenzione delle anime, fine precipuo del sacro ministero⁵⁸⁴. Con la loro vita, gli ecclesiastici dovevano giungere a costituire un *exemplum* per il popolo, come sottolineato dall'esortazione apostolica *Haerent animo* – «exhortatio ad clerum catholicum» – dell'agosto 1908⁵⁸⁵. Per far comprendere al clero quali fossero i comportamenti più indicati da assumere, Pio X propose negli anni una serie di modelli di riferimento: il curato d'Ars, da lui beatificato nel gennaio del 1905⁵⁸⁶, ma anche San Gregorio Magno, San Giovanni Crisostomo, Sant'Anselmo e San Carlo Borromeo, tutti distinti essenzialmente come uomini di fede, ligi ai dettami della Chiesa e assidui nella cura pastorale e nella diffusione del Vangelo, conformi, dunque, all'idea di sacerdozio del pontefice⁵⁸⁷.

Il clima antimodernista, che conobbe le punte più aspre nei mesi e negli anni successivi alla pubblicazione del decreto inquisitorio *Lamentabili* (luglio 1907)⁵⁸⁸ e dell'enciclica *Pascendi*, fece sì che qualunque accenno di dissenso o insubordinazione nel clero fosse interpretato come una prova di adesione alle idee

⁵⁸¹ A proposito delle scelte magisteriali sull'attività del clero, Luigi Trezzi ha definito l'epoca piana come «un deciso *turning point*» rispetto al pontificato precedente: cfr. *Preti "sociali": il quadro italiano ed europeo*, in C. Naro (a cura di), *Preti sociali e pastori d'anime*, Caltanissetta/Roma, Salvatore Sciascia Editore, 1994, p. 47.

⁵⁸² M. Guasco, *Seminari e clero nel '900*, Cinisello Balsamo, Edizioni Paoline, 1990, p. 45.

⁵⁸³ Cfr. G. Vian, *La riforma della Chiesa per la restaurazione cristiana della società*, vol. II, cit., p. 731.

⁵⁸⁴ Parlando di paradigma tridentino non posso non citare di nuovo lo studio di G. Miccoli, *"Vescovo e re del suo popolo". La figura del prete curato tra modello tridentino e risposta controrivoluzionaria*, il quale analizza l'influenza di tale paradigma nel corso dell'età contemporanea.

⁵⁸⁵ Cfr. Pio X, *Haerent animo*, 4 agosto 1908, in E. Lora, R. Simionati (a cura di), *Enchiridion delle encicliche*, vol. IV, cit., p. 791.

⁵⁸⁶ Jean-Marie Baptiste Vianney (1786-1859), noto come curato d'Ars per la sua lunga esperienza pastorale in questa cittadina francese, acquistò fama soprattutto come evangelizzatore e confessore. È stato proclamato santo da Pio XI nel 1925.

⁵⁸⁷ La figura di Papa Gregorio Magno è al centro dell'enciclica *Iucunda sane*, promulgata in occasione del tredicesimo centenario della sua morte (12 marzo 1904); San Giovanni Crisostomo fu nominato patrono dei predicatori cristiani nel 1907, mentre a Sant'Anselmo è dedicata l'enciclica *Communium rerum* dell'aprile 1909. Quanto a Borromeo, è noto come la sua attività pastorale sia oggetto dell'enciclica *Editae saepe* del giugno 1910.

⁵⁸⁸ Sulla genesi di questo documento si veda C. Arnold, *"Lamentabili sane exitu" (1907). Il magistero romano e l'esegesi di Alfred Loisy*, in C. Arnold, G. Vian, *La condanna del modernismo*, cit., pp. 45-81.

condannate; viceversa, nell'obbedienza incondizionata ai superiori finì per essere scorto il tratto distintivo di un sacerdozio davvero santo. Ciò che qui conta soprattutto rilevare, ad ogni modo, è come i personali orientamenti del pontefice e l'insieme delle misure adottate per combattere il modernismo andassero nella direzione di penalizzare l'attività del clero al di fuori della sfera propriamente religiosa: l'impegno dei sacerdoti nelle organizzazioni economiche o nei gruppi democratico-cristiani, ad esempio, non rientrava nel modello di prete curato che incontrava il favore di Pio X, e per giunta rischiava di apparire come un segno d'influenze murriane⁵⁸⁹. Proprio Murri, del resto, sulla scia del magistero leoniano, era stato già a fine Ottocento un accanito sostenitore della necessità di spalancare le porte delle sacrestie: da parte di Papa Sarto si ebbe invece la promozione di un ideale opposto, quello di una *fuga mundi* fondata sulla convinzione che il contatto con luoghi e individui non consacrati fosse controproducente per il clero⁵⁹⁰. Tutto ciò che era alieno dal religioso doveva considerarsi come una possibile causa di corruzione: di fronte all'assalto della modernità, i sacerdoti erano sollecitati a non cercare strade nuove per far conoscere la dottrina della Chiesa bensì a percorrere convintamente quelle tradizionali, e a non adottare modelli di comportamento laici passibili di essere intesi come espressioni di eterodossia.

Si spiegano così i vari divieti fatti al clero italiano negli anni precedenti alla guerra, volti appunto a concentrarne l'attività nel perimetro definito dal pontefice e a garantirne la purezza dottrinale. Cito alcuni fra gli esempi più significativi: l'enciclica *Pieni l'animo* (luglio 1906) proibì agli ecclesiastici d'isciversi a qualunque sodalizio senza il permesso del loro Vescovo (come pure ai seminaristi di leggere giornali e periodici eccetto pochi «di sodi principi»⁵⁹¹), mentre nel 1910 il decreto *Docente apostolico*, emanato dalla Congregazione Concistoriale, gli avrebbe vietato di ricoprire incarichi nelle associazioni di carattere economico⁵⁹²; si è già detto, inoltre, della circolare del 1913 relativa alla lettura delle testate del *trust* e dell'interdizione a partecipare alle attività sindacali che fu imposta ai sacerdoti della penisola nel giugno 1914⁵⁹³. Stando a quanto esposto finora, risulta evidente come le scelte operate da Pio X, tendendo a escludere il clero dagli impegni di natura non strettamente religiosa, finissero per limitarne le possibilità di confronto diretto con il campo "sovversivo": d'altra parte, individuando nel buon esercizio delle funzioni tipiche del ministero sacerdotale (predicazione, amministrazione dei Sacramenti, confessionale, istruzione catechistica, cura della liturgia) la chiave per giungere alla restaurazione cristiana della società, il Papa lasciava intendere che proprio queste fossero particolarmente indicate per contrastare l'azione di quanti

⁵⁸⁹ Fu appunto per questa ragione che nell'Arcidiocesi di Milano ebbe fine l'esperienza dei cappellani del lavoro, i primi in Italia a fregiarsi di tale titolo: cfr. L. Bedeschi, *I cappellani del lavoro a Milano nei primi anni del Novecento*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», vol. V-VI, 1974, pp. 295-327.

⁵⁹⁰ Cfr. G. Vian, *La riforma della Chiesa per la restaurazione cristiana della società*, vol. II, cit., p. 829.

⁵⁹¹ Pio X, *Pieni l'animo*, 28 luglio 1906, in E. Lora, R. Simionati (a cura di), *Enchiridion delle encicliche*, vol. IV, cit., p. 176.

⁵⁹² Cfr. L. Trezzi, *Prete "sociali": il quadro italiano ed europeo*, cit., p. 50.

⁵⁹³ Cfr. *supra*, p. 396 e 354.

osteggiavano la Chiesa, attraverso il ravvivamento della coscienza religiosa dei singoli.

In parallelo all'opera di disciplinamento dei sacerdoti già attivi nelle Diocesi italiane, Papa Sarto si occupò del problema della formazione di quelli futuri, dando corso a una riforma degli studi e dell'organizzazione dei Seminari che avrebbe fatto sentire a lungo i propri effetti⁵⁹⁴. Tale riforma – il cui primo passo, nel gennaio 1905, coincise con la nomina di una “Commissione pontificia per il riordinamento dei Seminari in Italia” – era una diretta espressione degli orientamenti curiali e fu concepita soprattutto come un mezzo per depurare i luoghi incaricati della formazione dei chierici da eventuali influssi modernisti e/o per evitare che questi potessero penetrarvi in seguito. Nel maggio 1907 fu approvato così un *Programma generale di studi*, e nel gennaio successivo delle *Norme per l'ordinamento educativo e disciplinare* dalla forte ispirazione borromaica: gli studi teologici furono sottoposti a controlli più severi che in passato e allo stesso tempo venne accentuata la chiusura dei Seminari verso l'esterno, con periodi di vacanza più brevi e con il già menzionato divieto relativo alla lettura di giornali e riviste. Il risultato che si raggiunse, anche grazie a un processo di razionalizzazione e concentrazione dei Seminari a livello regionale, fu quello di rendere questi istituti la sede imprescindibile per la formazione del futuro clero⁵⁹⁵, e di omologare tale formazione su tutto il territorio della penisola: d'altro canto, però, i sacerdoti educati dopo il 1907 avrebbero presentato caratteristiche diverse rispetto a quelli cresciuti all'ombra del magistero leoniano, denotando una certa «paura delle novità, pochi stimoli intellettuali, spesso una vera e propria diffidenza verso lo studio, una spiritualità piuttosto individuale, una forte tendenza all'ossequio all'autorità»⁵⁹⁶. La rigida formazione tomista ordinata da Pio X, affiancata da una stretta vigilanza sulla vita dei Seminari per il timore d'infiltrazioni moderniste, fece sì che i nuovi sacerdoti finissero col mancare degli strumenti culturali utili a comprendere le evoluzioni della società moderna, e che si caratterizzassero per una fisionomia molto dissimile da quella del “prete sociale” che in Italia aveva preso a diffondersi dall'ultimo decennio dell'Ottocento, benché a fatica. Tenendo conto di questo e di quanto detto in precedenza, vi sono allora gli elementi per sostenere che il pontificato di Pio X portasse a un'accentuazione delle differenze fra il clero italiano e quello tedesco, differenze riguardanti la preparazione culturale dei sacerdoti, le loro possibilità di aggiornamento, la definizione dei loro ambiti d'impiego, e di conseguenza anche il loro ruolo nella lotta al socialismo.

⁵⁹⁴ Al riguardo si veda M. Casella, *La crisi e la riforma dei seminari nelle relazioni dei visitatori apostolici. Prima fase: 1905-1908*, in G. La Bella (a cura di), *Pio X e il suo tempo*, cit., pp. 333-412; M. Guasco, *La formazione del clero: i seminari*, in G. Chittolini, G. Miccoli (a cura di), *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, cit., pp. 629-715; Id., *Seminari e clero nel '900*, cit., pp. 25-60; G. Vian, *La riforma della Chiesa per la restaurazione cristiana della società*, vol. I, cit., pp. 111-236.

⁵⁹⁵ Ricordo come in Italia, a differenza che in Germania, le facoltà teologiche statali non esistessero più dal 1873 (cfr. B. Ferrari, *La soppressione delle Facoltà di teologia nelle Università di Stato in Italia*, Brescia, Morcelliana, 1968): ciononostante, prima dell'epoca di Pio X era possibile che l'educazione dei chierici avvenisse anche al di fuori dei Seminari, in particolare grazie alla diffusa pratica del chiericato esterno.

⁵⁹⁶ M. Guasco, *Storia del clero in Italia dall'Ottocento a oggi*, cit., p. 155.

2. La condotta del pastore secondo il Cardinale Maffi

Negli anni del pontificato di Pio X, la retorica usata dall'Arcivescovo di Pisa per indicare al clero diocesano i canoni della condotta da assumere si mosse lungo una sorta di doppio binario. Da un lato, infatti, Maffi fu puntuale nel trasmettere le decisioni della Santa Sede in materia di disciplina ecclesiastica, invitando i sacerdoti alla loro osservanza e in generale mostrandosi obbediente nel recepire gli indirizzi curiali⁵⁹⁷; dall'altro, tuttavia, egli espresse in più occasioni il proprio convincimento circa l'importanza di un impegno del clero che non tralasciasse di esplicitarsi nella sfera sociale e che fosse d'incitamento e sostegno per l'azione cattolica dei laici: parroci e cappellani dovevano agire in primo luogo nella dimensione del sacro così come esortato dal Papa, senza però limitarsi esclusivamente ad essa, senza segregarsi nelle sacrestie. Di fronte alla crescita del socialismo e degli altri movimenti anticlericali, la prospettiva della *fuga mundi* non appariva particolarmente auspicabile in quanto non funzionale a risolvere tale problema, tutt'altro. Alla questione ho già accennato in precedenza⁵⁹⁸: qui dunque si tratterà di approfondirla e di ampliarla, alla ricerca di elementi utili per far luce sulla tematica al centro del presente lavoro.

Fin dai mesi successivi all'arrivo a Pisa, Maffi si rivolse al proprio clero per sollecitarne soprattutto l'azione profilattica nei confronti dei fedeli: a suo dire, ciò che occorreva erano pastori in grado di proteggere il gregge dai lupi. Il ricorso esplicito alla metafora evangelica (Gv 10,1-21) compare di frequente nei primi interventi del nuovo Arcivescovo: in una circolare del giugno 1904 che annunciava l'ormai prossima Visita Pastorale, egli parlò dell'intenzione di udire dai parroci «le opere compiute per difendere i diritti di Dio, per sostenere le pratiche della fede, per allontanare i lupi dall'ovile»⁵⁹⁹, il tutto in un'epoca in cui la «guerra dell'inferno» contro la Chiesa si sarebbe fatta sempre più violenta⁶⁰⁰. Pochi giorni dopo, quindi, nel discorso d'apertura della Visita stessa, Maffi esortò i sacerdoti a vigilare sulle parrocchie ispirandosi proprio al modello del «Buon Pastore»⁶⁰¹: «Quando il lupo minaccerà l'ovile, il pastore non dubiterà di mandare il grido, di dar l'allarme. [...] Non solo la parola, per riuscire efficace, sarà franca sul labbro del pastore, ma ne impronerà all'evidenza anche tutte le opere»⁶⁰². In quel momento l'Ordinario si apprestava a conoscere per la prima volta le numerose comunità affidategli, dopo che Leone XIII, destinandolo a Pisa, lo aveva esplicitamente esortato a fronteggiare la minaccia “sovversiva” che gravava

⁵⁹⁷ Esemplificativo a tal proposito è un discorso che Maffi tenne nel gennaio 1905 all'interno del Seminario pisano, dove egli invitò i futuri sacerdoti a curare in primo luogo la «bontà», la «santità» («bene e forza del sacerdote [...], e il Curato d'Ars la insegna») e l'«obbedienza» (P. Maffi, *Discorso inaugurale agli studi letto il 10 gennaio 1905 riaprendosi solennemente il Seminario arcivescovile di S. Caterina*, Pisa, Tip. Orsolini-Prosperti, 1905, p. 6, 7 e 10).

⁵⁹⁸ Cfr. *supra*, p. 372 sgg.

⁵⁹⁹ P. Maffi, *Circolare* n. 9 del 10 giugno 1904, p. 9, in BACPM, 64.1.V, n. 60.

⁶⁰⁰ *Ibi*, p. 5.

⁶⁰¹ ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, cartella n. 50 (*Visita Pastorale 1904-1907. Barga e Vicariato*), “Verbale della prima S. Visita Pastorale di S.E. Rev.ma Monsignor Pietro Maffi Arcivescovo di Pisa” (il discorso in questione risale al 29 giugno).

⁶⁰² *Ibidem*.

sull'Arcidiocesi: la menzione del «lupo» del Vangelo, senza dubbio, doveva rimandare soprattutto agli adepti delle forze anticlericali, la cui presenza avrebbe imposto ai sacerdoti di vegliare con particolare attenzione sui fedeli e di adottare adeguate contromisure⁶⁰³.

Nel corso degli anni, grazie pure allo strumento delle Visite Pastorali, Maffi riuscì a farsi un'idea sempre più precisa del proprio clero: lo testimoniano le lettere e le relazioni da lui inviate ai parroci così come i suoi *Giudizi sul clero*, conservati a decine nell'Archivio Arcivescovile di Pisa. L'Ordinario era interessato al profilo intellettuale e morale dei sacerdoti, ai tratti del loro carattere, al loro atteggiamento verso l'autorità ecclesiastica, alle loro inclinazioni e alla loro sollecitudine nell'ambito dell'azione cattolica. In generale le mancanze da lamentare erano molte, cosa di cui si convinse anche La Fontaine nell'estate del 1908: a detta del visitatore apostolico, infatti, il clero locale lasciava a desiderare «dal lato della coltura [*sic!*]» e «dal lato del lavoro», vizi e malcostume vi erano largamente diffusi – nello specifico «donne, vino, debiti, gelosia, invidia, discordia, irrequietezza, pettegolame» – e inoltre non mancavano «sacerdoti tacciati di modernismo e di murrismo»⁶⁰⁴. Converrà considerare questi aspetti singolarmente.

A inizio Novecento, quello del basso livello culturale era un problema che riguardava il clero italiano nel suo complesso, e che se da una parte rappresentava una sorta di argine naturale alla diffusione del modernismo teologico, dall'altra tuttavia condizionava negativamente le possibilità dei sacerdoti di replicare alla propaganda e in generale alle argomentazioni addotte dagli avversari della Chiesa. Nell'Arcidiocesi di Pisa, Maffi istituì sin dal settembre 1904 le Congregazioni per la risoluzione dei casi di coscienza, concependole come un luogo di formazione e di aggiornamento culturale del clero: l'auspicio era che parroci e cappellani di ogni età, suddivisi sulla base di un criterio geografico, riuscissero a riunirsi almeno quattro volte l'anno per trattare di questioni afferenti alle varie scienze sacre, a partire dalla teologia morale⁶⁰⁵. «Dobbiamo istruire gli altri, vediamo adunque di raccoglierci prima per istruirci noi»: con queste parole, nel novembre 1907, l'Arcivescovo sottolineò appunto la funzione delle Congregazioni⁶⁰⁶, dando luogo peraltro a un interessante parallelismo con i militanti “sovversivi”:

Andate in mezzo ai nemici, in mezzo ai tristi, che minacciano di assalire e di distruggere le vostre chiese: costanti, fedeli, compatti, con una tenacia degna certamente di miglior causa, questi

⁶⁰³ Tale interpretazione pare suffragata anche da altri interventi di Maffi in cui compare l'allusione alla pericope del Buon Pastore: cfr. *supra*, p. 303, 305 e 326.

⁶⁰⁴ ASV, Congregazione Concistoriale, *Visita Apostolica* 41, *Pisa*.

⁶⁰⁵ Proprio nell'ambito della teologia morale, si noti, potevano essere discussi anche argomenti che poco avevano a che fare – almeno direttamente – con la sfera religiosa: nel gennaio 1905, ad esempio, i sacerdoti dell'Arcidiocesi si trovarono di fronte a un quesito riguardante le elezioni politiche, e nello specifico la definizione del voto come privilegio (*privilegium*) o come diritto/dovere (*munus*). La scelta del tema, con ogni probabilità, fu suggerita dalla deroga al *non expedit* avutasi solo pochi mesi prima (cfr. ASDPi – AAPi, Archivio parrocchiale di Calci, *Congregazione dei parroci e sacerdoti della Valle di Calci*, cartella n. 2, “Adunanza del 4 maggio 1905”).

⁶⁰⁶ *Sulle adunanze per le soluzioni dei casi nella Diocesi di Pisa – Lettura di resoconto di S.E. il Cardinale Arcivescovo Pietro Maffi nell'adunanza del 21 novembre 1907*, p. 11, in BACPM, 65.4.1.12.

convengono in circoli, in assemblee, in adunanze, e dei loro intenti, delle mire loro, dei loro programmi trattano, discutono, ascoltano, con ogni interesse. E lavorano per il male, per il demonio, per l'inferno! E avremo minor zelo noi, noi sacerdoti, che siamo tali per il bene, per il Signore, per il cielo?⁶⁰⁷

La preparazione rivelata da socialisti, anarchici e repubblicani, al pari dell'assiduità con cui essi curavano la propria formazione politica, avrebbe dovuto costituire un monito per i sacerdoti e spingerli a studiare a loro volta, ad aggiornarsi: le parole di Maffi, inoltre, con il loro riferimento specifico, sembravano rimandare alla necessità di un clero capace di sostenere eventuali confronti con quanti militavano nel campo avverso o almeno di confutare i contenuti della propaganda indirizzata ai fedeli. La cultura, rivestita di una chiara funzione apologetica, finiva così per apparire come una caratteristica non secondaria per lo svolgimento di un proficuo ministero sacerdotale.

La nascita delle Congregazioni per la risoluzione dei casi di coscienza era una misura destinata al clero già impegnato nelle parrocchie: Maffi tuttavia si concentrò anche sul problema dell'educazione dei seminaristi. Prima ancora che fosse Roma a muoversi, l'Arcivescovo riformò gli studi nel Seminario diocesano di Santa Caterina (dove fece introdurre gli insegnamenti di archeologia cristiana, di storia dell'arte e di sociologia, quest'ultimo tenuto da Toniolo) e provvide a nuove nomine del personale docente⁶⁰⁸: l'adozione dei programmi approvati dalla Santa Sede, che l'Arcivescovo comunicò al clero nel giugno del 1907⁶⁰⁹, andò dunque a innestarsi su un quadro d'innovazioni precedenti. Nella propria relazione, La Fontaine affermò come l'istruzione impartita nel Seminario pisano avesse conosciuto dei miglioramenti rispetto al passato, benché molto restasse sempre da fare, specie per le classi liceali; circa un anno prima, un apprezzamento per il lavoro di Maffi era stato espresso dal delegato apostolico Francesco Lanzoni, incaricato di pianificare il futuro riordino dei Seminari toscani⁶¹⁰: già all'epoca, insomma, l'interesse del Cardinale per l'educazione dei chierici doveva aver prodotto alcuni frutti. Quanto agli anni successivi, occorre menzionare almeno due importanti sviluppi, ossia l'apertura a Pisa della Facoltà teologica (1909) e del

⁶⁰⁷ *Ibidem.*

⁶⁰⁸ Cfr. P. Stefanini, *Il cardinale Maffi*, cit., p. 61 sgg. Il Seminario di Santa Caterina risale alla fine del XVIII secolo: cfr. G. Fabbri, *La fondazione dell'Istituto Santa Caterina e i suoi primi anni di attività*, in «Bollettino storico pisano», vol. LXXVI, 2007, pp. 175-196. Dello stesso autore si veda poi *L'Istituto di S. Caterina durante l'episcopato di Pietro Maffi, ibi*, vol. LXXXII, 2013, pp. 77-130.

⁶⁰⁹ Cfr. P. Maffi, *Circolare n. 25 del 24 giugno 1907*, p. 4, in BACPM, 64.1.XI, n. 58.

⁶¹⁰ Si noti come proprio Lanzoni, intervenendo alla conferenza dell'episcopato toscano organizzata nei giorni 30 aprile - 2 maggio 1907, avesse proposto di accorpere fra loro i vari Seminari della regione eccettuati quelli di Firenze, Siena, Lucca e Pisa – cosa che poi non sarebbe avvenuta –, riconoscendo questi ultimi come idonei «per il numero degli alunni, per la sufficienza delle rendite, e capacità dei locali, e per il numero e la qualità degli insegnamenti» (ASV, Congregazione Concistoriale, *Visita Apostolica Seminari* 5, fasc. 5. Relazione in data 14 maggio 1907). Cfr. anche ASDPi – AAPi, *Conferenze episcopato toscano*, cartella n. 2 (1904-1909), «Verbale delle Conferenze 1907». Per maggiori ragguagli sulle considerazioni espresse da Lanzoni e su quelle formulate successivamente da un altro delegato apostolico, il Vescovo di Trivento Carlo Pietropaoli (giugno 1908), si veda G. Vian, *La riforma della Chiesa per la restaurazione cristiana della società*, vol. I, cit., pp. 155-156 e vol. II, cit., pp. 597-599.

Seminario interdiocesano sorto nell'ambito della razionalizzazione promossa da Roma (1911)⁶¹¹.

Alle mancanze sul piano culturale si sommavano quelle sul piano morale: nel decennio precedente alla guerra, mentre Pio X propugnava l'importanza di un clero santo, Maffi dovette prendere decine di provvedimenti nei riguardi di ecclesiastici dalla condotta non irreprensibile. L'Arcivescovo condivideva l'attenzione del pontefice per il contegno esterno dei sacerdoti e l'idea del *sicut sacerdos, sic populus*: come ebbe a scrivere nell'aprile del 1911, «un prete [...] che passeggia troppo, ostentando la compagnia e l'amicizia di persone incredule, leggendo giornali non schiettamente buoni, con una libertà di atti e di sguardi ecc. che disdicono alla modestia e gravità sacerdotali, è un prete che non edifica ma distrugge»⁶¹²; compito dei sacerdoti, al contrario, sarebbe stato quello di «dare il buon esempio»⁶¹³ come asserito dall'esortazione apostolica *Haerent animo* e da altri documenti romani. Il timore principale di Maffi era che da parroci motivo di scandalo per i fedeli derivasse un allontanamento di questi ultimi dalla vita religiosa e dunque un accrescersi dei successi della propaganda “sovversiva”, di per sé sempre pronta a sfruttare i vizi e le debolezze del clero: più in generale, poi, pastori non esemplari avrebbero potuto alienarsi le simpatie e l'appoggio del gregge facilitando così le iniziative dei lupi. Non sono pochi i casi che sembrano dar ragione a queste preoccupazioni dell'Arcivescovo: nell'aprile del 1907, ad esempio, egli si decise a rimuovere il parroco di Buti, «scapestrato da scolaro, [...] socialista e anticlericale» (!), il quale «non fa[ceva] quasi mai Vangelo» e «[andava] ai caffè e osterie»⁶¹⁴, con grave danno per l'affezione alla Chiesa della popolazione locale e a tutto vantaggio del fronte “sovversivo”. All'epoca si stava consumando ormai da anni la vicenda dell'ex parroco di Riglione, sospeso *a divinis* nel 1903 per uno scandalo di natura sessuale e tuttavia intenzionato a dimostrare la propria innocenza e a riottenere il beneficio parrocchiale di cui aveva goduto per oltre vent'anni, non esitando a ricorrere persino alle vie legali⁶¹⁵: in una località dove era già forte la presenza socialista e anarchica, ciò favorì una «penetrante infiltrazione antireligiosa che trova[va] gli animi predisposti per i fatti accaduti»⁶¹⁶; le ripercussioni, ad ogni modo, si sarebbero estese anche sulle parrocchie limitrofe: nel 1910 Maffi dovette constatare come «la vicinanza di Riglione» e i relativi «scandali» avessero causato «non poca indifferenza ed anche alcuni veri e dichiarati nemici della fede» a Pettori⁶¹⁷, «indifferenza» e «diffidenza verso il clero» a Oratorio⁶¹⁸. Un ultimo esempio da menzionare potrebbe essere quello della

⁶¹¹ Cfr. «Giornale di Pisa», 28 gennaio 1911, *Una festa di scienza e fede*.

⁶¹² P. Maffi, *Circolare* n. 46 del 16 aprile 1911, p. 12, in BACPM, 65.4.1.26.

⁶¹³ *Ibidem*.

⁶¹⁴ ASDPi – AAPi, *Card. Pietro Maffi, Giudizi sul clero 1905-1931*, cartella *Capocchi Enrico*. Appunto manoscritto di Maffi, senza data ma sicuramente posteriore al 1907.

⁶¹⁵ «Una pagina grave e che fa piangere»: così Maffi definì la vicenda del sacerdote Leopoldo Nardi (1849-1929) già all'inizio del 1904 (ASDPi – AAPi, *Atti straordinari, anni 1903-1906*, atto n. 36 [8 febbraio 1904]).

⁶¹⁶ ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, cartella n. 58 (*Visita Pastorale 1909-1913. Città e Piano di Pisa. Valle del Serchio*), fasc. 2. Questionario del parroco di Riglione, in data “ottobre 1909”.

⁶¹⁷ *Ibidem*. Relazione dell'Arcivescovo in data 16 febbraio 1910.

⁶¹⁸ *Ibidem*. Relazione del 10 dicembre 1910.

parrocchia di San Prospero, dove nel 1912 l'Arcivescovo in Visita annotò come «la popolazione [avesse] gravi nemici nei partiti antireligiosi che assalta[va]no il Piano e la invad[evano] coi giornali e coi comizi più tristi»: «la resistenza del clero» appariva però scarsa, in quanto il parroco era oggetto di numerose critiche e appunti da parte dei fedeli, non soddisfatti della sua condotta⁶¹⁹.

Veniamo ora alle influenze moderniste diffuse fra gli ecclesiastici dell'Arcidiocesi di Pisa. Si tratta di un tema già investigato da Giovanni Vian e su cui perciò non intendo dilungarmi⁶²⁰, volendo solo guardare in breve all'atteggiamento assunto in proposito da Maffi. Nella propria relazione il visitatore apostolico sostenne che nel Seminario pisano vi fosse «qualche tendenza al modernismo», quindi riportò l'elenco dei sacerdoti a lui denunciati come modernisti da alcuni membri dello stesso clero: «a) il sacerdote Tito Pagni; b) il sacerdote Maltinti; c) il prof. di dogmatica Braccini; d) D.[on] Giuseppe Modena, segretario dell'E.[minentissi]mo Arcivescovo; e) i professori del Seminario Attuoni; f) Manghi prof. di Storia Ecclesiastica; g) Salvatori; i) Tommasi e il P.[adre] Pechenino degli Oblati di Maria»⁶²¹. La Fontaine (il cui nome, si noti, era stato espressamente indicato da Maffi nella tarda primavera del 1908 per il compimento della Visita a Pisa⁶²²) si preoccupò tuttavia di smentire o almeno di ridimensionare le accuse di cui era venuto a conoscenza – «Io distinguerei tra inclinazione alle idee nuove e il dichiararsi veramente modernista»⁶²³ – e di mostrare apprezzamento per il modo in cui l'Arcivescovo aveva gestito la situazione fino ad allora: quest'ultimo, accusato dalla stampa integrista di tollerare o persino di favorire i presunti modernisti, e per giunta avversato da molti all'interno del clero diocesano, avrebbe invece perseguito le idee e i comportamenti condannati da Roma, ricorrendo però a una strategia informata alla pazienza e alla moderazione, non al pugno duro⁶²⁴.

Chi erano, nello specifico, gli ecclesiastici inclusi nell'elenco precedente? Di Modena, e soprattutto di Pechenino, ho già detto qualcosa⁶²⁵: La Fontaine non esitò a definirli «tutt'altro che modernisti: sono sante persone che sarei lieto d'avere a fianco»⁶²⁶; gli altri, invece, sempre a parere del visitatore apostolico, avrebbero denotato chi più chi meno delle inclinazioni preoccupanti, ma nel complesso non vi sarebbero stati gli estremi per parlare di autentici casi di modernismo. L'unico per

⁶¹⁹ *Ibidem*. Relazione del 29 ottobre 1912.

⁶²⁰ Cfr. G. Vian, *La riforma della Chiesa per la restaurazione cristiana della società*, vol. II, cit., pp. 600-609. Occorre segnalare come da Pisa, dopo il 1907, non pervenisse a Roma alcuna relazione a norma *Pascendi* – almeno finora non ne sono state rinvenute –: si veda R. Perin, *Le relazioni dei vescovi italiani a norma dell'enciclica "Pascendi"*, in C. Arnold, G. Vian (a cura di), *The reception and application of the Encyclical "Pascendi". The reports of the diocesan bishops and the superiors of the religious orders until 1914*, Venezia, Edizioni Ca' Foscari, in corso di stampa.

⁶²¹ ASV, Congregazione Concistoriale, *Visita Apostolica 41, Pisa*.

⁶²² Cfr. A.M. Dieguez, S. Pagano, *Le carte del «Sacro Tavolo». Aspetti del pontificato di Pio X dai documenti del suo archivio privato*, vol. I, cit., pp. 96-97.

⁶²³ ASV, Congregazione Concistoriale, *Visita Apostolica 41, Pisa*.

⁶²⁴ Così La Fontaine: «L'Arcivescovo li conosce ad uno ad uno [i sacerdoti accusati], li sorveglia amorevolmente, cerca di curare, se realmente sono tali, le loro piaghe, e li affida altresì alla direzione e sorveglianza di qualche buon prete» (*ibidem*).

⁶²⁵ Cfr. *supra*, p. 309 e 372 per Pechenino, p. 363 per Modena.

⁶²⁶ ASV, Congregazione Concistoriale, *Visita Apostolica 41, Pisa*.

cui non si dispone d'informazione alcuna è Tommasi. Tito Pagni, nato nel 1875, era stato assistente ecclesiastico del gruppo democratico-cristiano di Pisa nonché lettore di «Cultura sociale» negli anni fra i due secoli⁶²⁷: molto attivo nell'ambito dell'azione cattolica rivolta alle classi lavoratrici, dal 1898 al 1906 aveva operato come parroco nel sobborgo di San Michele degli Scalzi, una delle roccaforti dell'universo antagonista, per poi passare alla parrocchia di Pietrasanta⁶²⁸. In un appunto manoscritto di Maffi, di cui purtroppo non è possibile conoscere la data (certo successiva al 1905 e probabilmente anteriore alla *Pascendi*), si legge di un «ottimo sacerdote, intelligente, istruito, zelante, esemplare. Ha molto sentimento ed è educato. Un po' murriano. È retto e docile. Può fare molto bene»⁶²⁹. È fuor di dubbio, quindi, che Pagni risentisse davvero dell'influenza del pensiero di Murri, anche se non risulta che ciò si sia mai tradotto in atti d'insubordinazione verso l'autorità ecclesiastica: probabilmente egli scelse di distanziarsi dal sacerdote marchigiano fin dalle prime condanne della Santa Sede. Come visto, l'Arcivescovo era a conoscenza delle simpatie nutrite da Pagni, ma d'altronde pareva non attribuire troppo peso alla cosa: il suo giudizio si focalizza più che altro sulle qualità personali del parroco. Quest'ultimo non andò incontro a sanzioni: nel 1911, anzi, avrebbe assunto la responsabilità di dirigere il periodico locale «Per il Bene».

Fabrizio Maltinti, nato nel 1883 e ordinato nel 1906, aveva ricoperto per qualche tempo la carica di redattore del «Giornale di Pisa»: ne era stato allontanato per le sue inclinazioni murriane, talvolta manifestatesi anche in modo plateale, tanto da rendere inevitabile questa misura al pari della sua esclusione dal Seminario, dove fino all'estate del 1907 aveva svolto la funzione di correttore. In una lettera del marzo 1908, Maffi gli scrisse:

Ho sempre desiderato di fare quanto desideravi: ma tu me lo hai impedito in diversi modi, e specialmente con la lettura, anche in pubblico, e quindi con scandalo, di giornali dei quali non avresti mai dovuto toccar pagina. E pensa anche alle parole ed al contegno coi nostri buoni giovani. Non ti faccio rimproveri, né ho cose gravi da appuntare: voglio però dire che noi più degli altri dobbiamo essere esemplari e non spiriti avanzati e di disgregazione⁶³⁰.

A seguito di questa lettera, in cui l'Arcivescovo in sostanza imputava a Maltinti di avergli forzato la mano, quest'ultimo avrebbe fatto professione d'obbedienza e comunicato la propria scelta di cessare immediatamente l'abbonamento al «Giornale d'Italia», luogo di discussione fra i principali esponenti del modernismo italiano, a partire da Murri e Buonaiuti⁶³¹. Che vi fossero motivi per sospettare del

⁶²⁷ Nel 1899 aveva scritto all'editore di «Cultura sociale» per chiedergli d'inviare una copia del periodico (definito «importantissima rivista») ad alcuni sacerdoti e laici dell'Arcidiocesi individuati come potenziali nuovi abbonati. La lettera, in data 6 gennaio, è pubblicata in R. Murri, *Carteggio* (a cura di L. Bedeschi), vol. III, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1977, p. 8. Segnalo poi due missive indirizzate da Pagni a Murri stesso, sempre nel corso del 1899: cfr. *ibi*, pp. 151-152 (29 giugno) e pp. 282-283 (1 novembre).

⁶²⁸ Cfr. ASDPi – AAPi, *Stato del clero*, n. 15, *Elenco sacerdoti con le generalità*, p. 225.

⁶²⁹ Tale appunto è conservato in ASDPi – AAPi, *Card. Pietro Maffi, Giudizi sul clero 1905-1931*, cartella *Pagni Tito*.

⁶³⁰ *Ibi*, cartella *Maltinti Fabrizio*. Lettera del 5 marzo 1908. Il corsivo è mio.

⁶³¹ Maltinti cercò poi di guadagnarsi il perdono di Maffi attribuendosi «un solo desiderio: quello di lavorare per il bene delle anime e per il trionfo della Chiesa» (*ibi*, lettera del 12 marzo 1908).

sacerdote è dunque innegabile: Maffi ad ogni modo intervenne a correggere, non a reprimere, addirittura permettendo a Maltinti di continuare a frequentare l'Università pubblica, cui egli era iscritto dal 1906.

I quattro nomi che rimangono da vedere sono tutti di sacerdoti che nel 1908 ricoprivano il ruolo d'insegnante nel Seminario di Pisa. Adolfo Braccini, professore di teologia dogmatica ed economo spirituale della parrocchia cittadina di Santa Cristina⁶³², era divenuto destinatario dell'accusa di modernismo per i contenuti di un articolo da lui pubblicato su una rivista cattolica: assecondando un desiderio dell'Arcivescovo aveva accettato di astenersi da ogni futura collaborazione con il periodico in questione, non subendo per il resto provvedimenti disciplinari⁶³³. Nel 1911 figura come uno dei docenti del nuovo Seminario interdiocesano. Ercole Attuoni, ordinato nel 1899, associava all'attività d'insegnamento la carica di pro Vicario Generale: un giudizio che lo riguarda parla di un «giovane d'ingegno versatile e bello. [...] Fra i giovani l'unico che emerga e dal quale molto si possa ripromettere»⁶³⁴; «non è murriano sfegatato – si legge ancora –, ci si accosta: almeno mi è parso per il grande zelo che ha dimostrato nel difenderlo e nel programma e nella tattica. Può rendere molti buoni servizi»⁶³⁵. Anche nel caso di Attuoni dunque era noto l'influsso di Murri, comunque non tale da condurlo a scontri con l'autorità ecclesiastica: nell'appunto dell'Arcivescovo egli appare più come una risorsa che come un problema, e d'altra parte non si ha notizia d'interventi nei suoi confronti. Per Aristo Manghi, professore di storia della Chiesa, e Marco Salvatori, professore di scienze, non ho reperito indizi circa eventuali influenze moderniste: è possibile che i sospetti su di loro scaturissero non da ultimo dalla loro formazione di tipo universitario, in quanto Manghi (a lungo vicario spirituale nella parrocchia di Santa Marta⁶³⁶) aveva studiato all'Università di Pisa e Salvatori in quella di Fribourg in Svizzera.

Tutti i sacerdoti di cui si è dato conto avevano un'età inferiore ai quarant'anni nel momento in cui furono segnalati a La Fontaine; molti di loro si erano formati ed erano stati ordinati all'epoca della fioritura del movimento democratico-cristiano: queste considerazioni, unite ai precedenti accenni ai profili biografici, portano ad affermare che il modernismo nell'Arcidiocesi di Pisa non fosse quello teologico, bensì il modernismo “pratico” associato alla figura di Romolo Murri. Appunto i giovani sacerdoti avrebbero corso un maggior rischio di subirne o manifestarne il contagio, necessitando perciò di un controllo più attento: d'altronde, come ebbe a scrivere sempre La Fontaine, «de' vecchi pochi si ten[evano] al corrente del movimento intellettuale, sociale ed economico della società», mentre «fra i giovani

⁶³² L'ordinazione sacerdotale di Braccini era avvenuta nel 1903 a Roma, dove egli si era recato per ragioni di studio e dove quindi aveva conseguito la laurea in teologia nel 1904 (cfr. ASDPi – AAPi, *Stato del clero*, n. 15, *Elenco sacerdoti con le generalità*, p. 271).

⁶³³ L'articolo era apparso nell'inverno del 1906 sulla «Rivista delle Riviste per il Clero», periodico mensile dell'Unione cattolica tipografica di Macerata, nelle Marche.

⁶³⁴ Il giudizio, senza data, è conservato in ASDPi – AAPi, *Card. Pietro Maffi, Giudizi sul clero 1905-1931*, cartella *Attuoni Ercole*.

⁶³⁵ *Ibidem*.

⁶³⁶ Di Manghi si legge: «Ottimo sacerdote, intelligente, istruito» (ASDPi – AAPi, *Card. Pietro Maffi, Giudizi sul clero 1905-1931*, cartella *Manghi Aristo*. Purtroppo anche questo giudizio, come gli altri, è sprovvisto dell'indicazione della data).

sovente vi [era] un'inclinazione esagerata per il movimento sociale»⁶³⁷. Nel gestire i casi più o meno sospetti di modernismo tra il clero, Maffi si mosse fra azione di vigilanza, richiami e provvedimenti disciplinari ove strettamente necessario ma sempre con discrezione, nell'intento di correggere senza recidere i legami con l'istituzione della Chiesa. L'Arcivescovo aveva interesse a poter contare su sacerdoti di cui riconosceva e apprezzava le qualità, e che magari dovevano soltanto essere adeguatamente sorvegliati e indirizzati: il loro pieno recupero avrebbe scongiurato la perdita di forze impiegabili nella riconquista cristiana della società, dunque nell'allestimento della risposta ai movimenti "sovversivi".

* * *

Sul finire del giugno 1909, Maffi fece pervenire alla Congregazione Concistoriale i testi di tre discorsi da lui tenuti al clero della città di Pisa negli incontri per la risoluzione dei casi di coscienza. Questi documenti sono stati presi in considerazione da Vian, il quale ha sostenuto che il Cardinale attribuisse al loro invio una «finalità difensiva»⁶³⁸: venuto a sapere che la Concistoriale aveva avviato l'esame della relazione di La Fontaine, egli si sarebbe preoccupato di chiarire in via diretta alcuni aspetti del proprio atteggiamento verso il modernismo e del proprio modo di gestire il governo della Chiesa pisana; inoltre, con l'asserire espressamente che i discorsi non erano stati concepiti per essere sottoposti all'attenzione di Roma, il prelado avrebbe voluto rivestirli di una maggiore attendibilità. L'interpretazione appare convincente: i testi, in effetti, lasciano emergere un Maffi intento a giustificare il proprio operato. Cionondimeno, mi pare che essi offrano degli elementi di concreto interesse per far luce sulla questione qui discussa, ossia sulle idee dell'Ordinario in materia di condotta e azione sacerdotale. Nello specifico converrà concentrarsi sul terzo discorso, l'ultimo, risalente al 19 giugno. Qui Maffi, a un certo punto, si volse a tratteggiare dei «canoni indeclinabili» per l'attività del clero⁶³⁹, e nel farlo esordì con le seguenti parole:

I sacerdoti si ricordino sempre di essere prima ed anzitutto sacerdoti – e questo se lo propongano maggiormente quelli che, applicandosi più intensamente ad un'azione anche esterna, sono più esposti ai pericoli ed alle tentazioni. [...] Stiamo col popolo, ma da sacerdoti; stiamo con gli operai, ma da operai del Vangelo. Ricordo un tale che usando modi sgarbati, credette giustificarsi dicendo: sono democratico! Trovò chi gli rispose: non profanate quella buona e santa parola! [...] Per andare al popolo non è necessario andare ai poncini nei bar e nei caffè, [...] rinunciare alla tonsura ed alle fibbie ed alla veste talare, non è necessario bere [sic!] la S.[anta] Messa in 11 minuti e accompagnare i morti con un fare spavaldo o da facchino, uscire in espressioni che suonano insubordinazione quando non rasentano l'eresia: per uscire di sagrestia non si richiede di saltar nell'Arno! Il popolo, anche cattivo, ci vuole ed ha diritto di volerci sempre preti e veri preti⁶⁴⁰.

⁶³⁷ ASV, Congregazione Concistoriale, *Visita Apostolica* 41, Pisa.

⁶³⁸ G. Vian, *La riforma della Chiesa per la restaurazione cristiana della società*, vol. II, cit., p. 618. Nel proprio volume lo studioso non ha riportato integralmente i testi dei discorsi, ma ne ha riassunti i contenuti e citati alcuni stralci (cfr. *ibi*, pp. 618-621).

⁶³⁹ ASV, Congregazione Concistoriale, *Visita Apostolica* 41, Pisa, "Tre discorsi del Card. Arcivescovo al Clero nelle Conferenze dei Casi. Aprile-Maggio-Giugno 1909", terzo discorso (19 giugno 1909).

⁶⁴⁰ *Ibidem*.

L'Arcivescovo volle insomma stigmatizzare alcuni atteggiamenti che a suo dire non si confacevano alla dignità sacerdotale: il richiamo era destinato soprattutto a coloro che agivano più convintamente in campo sociale, a diretto contatto con le classi lavoratrici, e che talvolta magari potevano rivelare una qualche influenza murriana (con ciò è indubbio che Maffi tentasse di mettersi in buona luce presso la Curia romana⁶⁴¹). L'attività fuori di sacrestia avrebbe dovuto procedere al riparo da certi eccessi, fra cui l'assunzione di pratiche comportamentali "laiche": al contempo, poi, il Cardinale additava il «supremo interesse» del clero nell'«ottenere frequentate le chiese, i Sacramenti, i Catechismi, le predicazioni», ossia in un'azione fruttifera sotto il profilo religioso, e nel distinguersi per «il buon costume, il parlare corretto ed onesto, l'integrità e la santità della vita»⁶⁴². Maffi esprimeva così la propria adesione a quelli che erano dei cardini del magistero di Pio X – a mio avviso non in modo strumentale – evidenziando come il sacerdozio dovesse essere finalizzato in primo luogo alla diffusione del Vangelo e alla salvezza delle anime, dunque come la sua dimensione naturale fosse quella del sacro. Tuttavia, se da un lato si criticavano gli errori e le intemperanze avutesi nell'azione sociale e si esortava nel complesso a una maggiore disciplina, dall'altro si puntava il dito contro chi era preda di un totale immobilismo, «[andasse] pure alla perdizione tutta la parrocchia»⁶⁴³:

E intanto si istituiscono, magari di fronte alla canonica, circoli anarchici ed anticlericali; nei caffè e nelle famiglie si fanno penetrare giornali empi e scellerati; le leghe stringono in nodi d'inferno povere popolazioni, alle quali è mancata una parola amica che le avesse avvertite del pericolo. [...] Oh! (mi diceva un parroco anni or sono) ho un circolo anarchico ed anticlericale, ma non mi dà noie! E sono anime che si perdono, e a te, parroco, non danno noia? [...] Parroci che non avete un circolo, non un'associazione, non una vera Misericordia, non buona stampa, nulla... e forse avete derisi gli altri colleghi come fanatici e ambiziosi e zelanti per superbe aspirazioni – meditate – e per ritornare al tema dico a tutti: preparatevi nelle associazioni cattoliche sincere i vostri aiuti, i vostri collaboratori anche per le manifestazioni pubbliche, nelle quali il ministero ci impone di esigere dei riguardi. Noi non dobbiamo essere agenti elettorali: ma fate che sorgano associazioni nostre e da esse sgorgherà l'azione elettorale; noi non possiamo assumere certe posizioni di battaglia, ma le possono ben assumere i cattolici istruiti e schierati⁶⁴⁴.

Maffi, dunque, spronava i propri sacerdoti a interessarsi dell'azione cattolica e ad allestire iniziative di vario genere nelle parrocchie: essi avrebbero dovuto usare le necessarie cautele, non esporsi in prima fila per rispetto alla dignità del loro ministero, e tuttavia estendere il proprio impegno al di fuori della dimensione religiosa. A imporlo, come si vede, sarebbe stata soprattutto la minaccia rappresentata dalle forze "sovversive": l'avvicinarsi «alla rivoluzione, al disastro, alla rovina sociale» – questa la visione pessimistica espressa dall'Arcivescovo⁶⁴⁵ – avrebbe richiesto un clero intraprendente, capace di essere di guida e stimolo per

⁶⁴¹ L'Arcivescovo, fra l'altro, rimproverò coloro che «parla[va]no in certi casi un linguaggio che [avrebbe] pot[uto] stare anche sul labbro di un incredulo o di un socialista», affermando quindi: «Certo alcuni punti del programma socialista sono anche del programma nostro: non sempre l'errore è tutto errore; ma ben altra deve essere la parola ed il fine nostro» (*ibidem*).

⁶⁴² *Ibidem*.

⁶⁴³ *Ibidem*.

⁶⁴⁴ *Ibidem*.

⁶⁴⁵ *Ibidem*.

l'azione del laicato (oltre che un suo attento vigile), pronto a ricorrere anche a strumenti diversi da quelli di natura propriamente religiosa, sebbene in subordine a questi ultimi.

Per molti versi le parole del prelado sembravano riecheggiare i contenuti di un articolo apparso nell'agosto 1906 sul «Giornale di Pisa», il quale si era preoccupato di precisare come l'enciclica *Pieni l'animo* (promulgata solo poche settimane prima) non avesse voluto condannare ogni iniziativa sociale del clero, ma solo quelle condotte senza rispetto per le prerogative dell'autorità episcopale. Restava quindi indispensabile «un'azione pronta, energica, serrata e disciplinata contro gli avversari della religione»: «Il prete deve oggi, come avrebbe dovuto anche nel passato, *uscir di sagrestia*, e il far niente, o anche il far poco, non sarà mai cosa lodevole»⁶⁴⁶. Difficile credere che tale articolo non avesse avuto il placet di Maffi, di solito molto attento a ciò che veniva pubblicato sul periodico cattolico: piuttosto, quanto detto finora porta ad affermare che egli riconoscesse nell'azione esterna allo spazio della chiesa una parte integrante dell'attività pastorale dei sacerdoti. Pur nella sostanziale condivisione degli indirizzi piani sulla necessità di un clero santo e concentrato in primis sui compiti più usuali del ministero affidatogli, e insieme della preoccupazione per la vicenda modernista, l'Arcivescovo dava prova di risentire ancora del modello di sacerdozio sociale definitosi in tarda età leoniana. La sua preferenza andava a parroci che mostrassero «tenacità, attività, intraprendenza» – come ebbe a scrivere nel 1910 in merito a quello di San Benedetto⁶⁴⁷ – e che all'occorrenza non disdegnassero di percorrere strade nuove per prestare soccorso alle anime. Sempre nel 1910 fu lo stesso Maffi a suggerire al parroco di Levigliani, in Versilia, d'interessarsi alla situazione delle fabbriche locali e di cercare di farvi assumere operai di provata fede cattolica così da potervi contrastare dall'interno la propaganda dei militanti socialisti: «*Campo nuovo*, questo, di un ministero più alacre e caritatevole, al quale ci dobbiamo votare»⁶⁴⁸.

In conclusione si può dire che l'Arcivescovo, soprattutto dopo il 1907, si trovasse alle prese con una sfida non semplice: corrispondere ai desideri della Santa Sede in materia di formazione e disciplinamento del clero e di repressione del modernismo, ma possibilmente senza veder penalizzata fra i suoi sacerdoti l'attenzione (di per sé non molto diffusa) per la sfera sociale e senza affievolire o disperdere energie potenzialmente impiegabili nell'azione di contrasto alla presenza anticlericale che connotava gran parte dei centri dell'Arcidiocesi. Qualcosa di simile, come si ricorderà, avvenne anche nel caso del laicato⁶⁴⁹. La preoccupazione per lo stato delle parrocchie dove i militanti “sovversivi” erano presenti e impegnati a far proseliti incise senz'altro nella definizione delle strategie del governo episcopale di Maffi, comprese quelle che arrivarono a suscitare i sospetti di Roma.

⁶⁴⁶ «Giornale di Pisa», 18 agosto 1906, *L'enciclica sul clero e la sua retta interpretazione*. Corsivo così nel testo.

⁶⁴⁷ ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, cartella n. 58 (*Visita Pastorale 1909-1913. Città e Piano di Pisa. Valle del Serchio*), fasc. 2. Relazione del 18 febbraio 1910.

⁶⁴⁸ ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, cartella n. 57 (*Visita Pastorale 1909-1913. Barga. Versilia. Maremma*), fasc. 5 (*Versilia B*). Relazione al parroco in data 22 ottobre 1910. Il corsivo è mio.

⁶⁴⁹ Cfr. *supra*, pp. 369-370.

3. *Il prisma del clero: contro il “Cristo socialista”*

Fra i quesiti di volta in volta proposti alle Conferenze per la risoluzione dei casi di coscienza, uno, quello di teologia morale previsto per il mese di marzo del 1906, andò a concernere direttamente il socialismo: nello specifico, ai sacerdoti dell’Arcidiocesi fu richiesto di confutare una serie di argomentazioni con cui i militanti del PSI erano soliti giustificare la legittimità dell’introduzione del collettivismo, a partire dalla presunta consonanza fra questa forma di organizzazione economico-sociale e i principi del cristianesimo. Nel quesito, infatti, erano elencati alcuni passi neotestamentari che i socialisti interpretavano come una condanna dei ricchi e delle eccessive diseguaglianze, quelle stesse diseguaglianze che essi avrebbero voluto abolire instaurando un nuovo ordine: si trattava di versetti dal Vangelo di Matteo («È più facile che un cammello passi per la cruna di un ago, che un ricco entri nel regno dei Cieli», Mt 19,24) e da quello di Luca («Ma guai a voi, ricchi, perché avete già la vostra consolazione», Lc 6,24; la parabola di Lazzaro e del ricco Epulone, Lc 16,19-31), oltre che di un riferimento alla Lettera di San Giacomo, in particolare a 5,1-7⁶⁵⁰. Questi passi, assieme ad altri non citati⁶⁵¹, erano alla base dell’immagine del “Cristo socialista” diffusa dai propagandisti del PSI nelle campagne della penisola, specie in quelle del Centro: di fatto, quindi, un’adeguata risposta al quesito del 1906 non avrebbe potuto prescindere da una demolizione concettuale di tale immagine. È assai probabile che l’esercizio cui i sacerdoti dell’Arcidiocesi furono sottoposti fosse finalizzato a sviluppare la loro capacità di fare i conti con i contenuti del verbo socialista, in un momento in cui i seguaci della bandiera rossa andavano moltiplicandosi un po’ in tutt’Italia: d’altra parte il quesito non si occupava soltanto dell’uso strumentale del Nuovo Testamento, ma prendeva in esame anche alcuni argomenti di tipo economico e filosofico, così che la sua risoluzione avrebbe necessitato di una conoscenza perlomeno superficiale dei principi del socialismo⁶⁵².

La propaganda del “Cristo socialista” rientrava in un anticlericalismo antiecclesiastico ma non apertamente ostile al sentimento religioso⁶⁵³: la figura di

⁶⁵⁰ «E ora a voi, ricchi: piangete e gridate per le sciagure che vi sovrastano! / Le vostre ricchezze sono imputridite, / le vostre vesti sono state divorate dalle tarme; il vostro oro e il vostro argento sono consumati dalla ruggine, la loro ruggine si leverà a testimonianza contro di voi e divorerà le vostre carni come un fuoco. Avete accumulato tesori per gli ultimi giorni! / Ecco, il salario da voi defraudato ai lavoratori che hanno mietuto le vostre terre grida; e le proteste dei mietitori sono giunte alle orecchie del Signore degli eserciti. / Avete gozzovigliato sulla terra e vi siete saziati di piaceri, vi siete ingrassati per il giorno della strage. / Avete condannato e ucciso il giusto ed egli non può opporre resistenza. / Siate dunque pazienti, fratelli, fino alla venuta del Signore. Guardate l’agricoltore: egli aspetta pazientemente il prezioso frutto della terra finché abbia ricevuto le piogge d’autunno e le piogge di primavera».

⁶⁵¹ Alludo soprattutto a Mc 10,17-23, in cui si trova riportato l’episodio del giovane ricco, presente anche in Mt 19,16-23, subito prima della metafora del cammello.

⁶⁵² A redigere il testo del quesito fu un’apposita commissione composta da tre canonici nominati dall’Arcivescovo Maffi, che certo dovette aver voce in capitolo nella scelta del tema: uno dei membri era Lodovico Coccapani (1849-1931), entrato a far parte del Terz’Ordine francescano nel 1874 e collaboratore di Toniolo (cfr. I. Felici, *Un cavaliere di Dio e dei poveri: Lodovico Coccapani*, Pisa, Nistri-Lischi, 1949).

⁶⁵³ Il ricorso alla propaganda del “Cristo socialista” non fu alieno neppure alla Socialdemocrazia tedesca – lo testimonia ad esempio l’opuscolo di P. Kempe, *Christus und die Sozialdemokratie: für*

Gesù era esaltata e posta in connessione con il messaggio egualitario del socialismo, presentato come la più compiuta incarnazione degli ideali cristiani; viceversa, la Chiesa e il clero erano descritti quali traditori di quel Vangelo su cui affermavano di fondare la propria esistenza e la propria identità, e come alleati del padronato nell'ostacolare l'emancipazione dei lavoratori. Questo socialismo ispirato a motivi evangelici ebbe grande fortuna negli anni a cavallo fra Otto e Novecento, specie all'interno del mondo contadino, più attaccato alle tradizioni religiose rispetto a quello operaio⁶⁵⁴. Nella sua definizione e promozione si distinse in primo luogo Camillo Prampolini, deputato e giornalista vicino al riformismo di Turati: la sua *Predica di Natale*, pubblicata nel dicembre 1897 sul settimanale reggiano «La Giustizia», è da considerare a tutti gli effetti come l'archetipo del socialismo evangelico diffuso fra i due secoli⁶⁵⁵. Essa conobbe ristampe ancora nel 1904 e nel 1905, a testimonianza del grande successo ottenuto⁶⁵⁶: il messaggio cristiano vi risultava secolarizzato, con Cristo spogliato dei lineamenti divini e affrescato come un precorritore delle aspirazioni e delle lotte socialiste; esplicita era la condanna delle diseguaglianze fra ricchi e poveri, così come l'allusione alla parabola di Lazzaro e del ricco Epulone; la qualifica di vero cristiano, quindi, era associata all'impegno a combattere l'ingiustizia economica che caratterizzava la società borghese⁶⁵⁷.

Per il cattolicesimo italiano, l'idea di un Cristo antesignano del socialismo era ovviamente irricevibile: ciò emerge anche dalle risposte fornite nel 1906 dai sacerdoti dell'Arcidiocesi di Pisa. Circa queste ultime devono segnalarsi in via preliminare alcuni limiti. Intanto, il numero delle relazioni che ho potuto reperire è senz'altro esiguo, appena dieci: i quesiti proposti alle varie Conferenze locali, del resto, erano risolti ciascuno da un singolo sacerdote designato in anticipo, che presentava la propria risposta scritta e che quindi ascoltava e discuteva le

die ländliche Bevölkerung, Braunschweig, Günther, 1893 –: tuttavia, in Germania il fenomeno ebbe molta meno incidenza che in Italia, soprattutto per il carattere operaio della SPD e il maggior grado di urbanizzazione e industrializzazione della società guglielmina.

⁶⁵⁴ Al riguardo si veda S. Dominici, *La lotta senz'odio. Il socialismo evangelico del "Seme" (1901-1915)*, Milano, Franco Angeli, 1995; A. Nesti, *Gesù socialista. Una tradizione popolare italiana*, cit.; S. Pivato, *L'anticlericalismo "religioso" nel socialismo italiano fra Otto e Novecento*, cit. L'immagine del "Cristo socialista" aveva alle spalle una lunga tradizione di caratterizzazioni politiche della figura di Gesù, che già all'epoca della Rivoluzione francese era approdata a esiti vagamente socialisti: cfr. D. Menozzi, *Lecture politiche di Gesù. Dall'Ancien Régime alla Rivoluzione*, Brescia, Paideia Editrice, 1979.

⁶⁵⁵ Sulla figura di Prampolini (1859-1930), eletto in Parlamento nel 1890, tra i fondatori del Partito Socialista nel 1892, rimando alla voce di R. Cavandoli in F. Andreucci, T. Detti (a cura di), *Il movimento operaio italiano. Dizionario biografico 1853-1943*, vol. III, cit., 1978, pp. 216-231, nonché ai due volumi dal titolo *Prampolini e il socialismo riformista. Atti del convegno di Reggio Emilia*, cit. Quanto ai contributi occupatisi in particolare della sua propaganda di tipo evangelico e quindi del suo ricorso al "Cristo socialista", segnalo A. Ferraboschi, *Il cattolicesimo reggiano e la mobilitazione antisocialista: l'opposizione alla "Predica di Natale" di Camillo Prampolini*, in «Rivista di scienze sociali della religione», n. 60, 2008, pp. 30-42; S. Pivato, *Il socialismo evangelico di Camillo Prampolini*, in P. Rossi (a cura di), *L'età del positivismo*, Bologna, Il Mulino, 1986, pp. 285-306.

⁶⁵⁶ Cfr. C. Prampolini, *La predica del Natale*, Firenze, Nerbini, 1904; Id., *La predica del Natale*, Roma, L. Mongini, 1905.

⁶⁵⁷ Il testo della *Predica* è consultabile in A. Nesti, *Gesù socialista. Una tradizione popolare italiana*, cit., pp. 187-192.

osservazioni formulate dall'assemblea; a parte questo, poi, è sicuramente da mettere in conto la possibilità che alcuni documenti siano andati perduti. In secondo luogo, tutti gli ecclesiastici che compaiono come autori delle relazioni erano impiegati in località rurali di modesta grandezza, dove certo gli stimoli intellettuali dovevano risultare inferiori rispetto all'ambiente urbano e agli altri centri principali. Infine, la data delle relazioni si trova o si può ricavare soltanto nella metà dei casi: tre volte questa coincide già con il marzo 1906, una con l'ottobre, e in un'altra circostanza è di sicuro anteriore al settembre; considerando ad ogni modo che il calendario dei quesiti era organizzato su base annuale, è legittimamente ipotizzabile che anche le altre risposte risalgano sempre al 1906.

A dispetto di queste lacune, la documentazione di cui mi accingo a discutere appare di grande interesse: essa permette di avere un'idea, benché certo limitata e frammentaria, di come il basso clero (o per meglio dire il clero curato di campagna) si rapportasse al "Cristo socialista" della propaganda diffusa fra i contadini, ma anche di vedere, più in generale, quale conoscenza denotasse della *Sozialismuskritik* elaborata in campo cattolico, il tutto a ridosso della fase più acuta dell'antimodernismo. Le relazioni discusse agli incontri per la risoluzione dei casi di coscienza, insomma, offrono la possibilità di valutare alcuni aspetti della preparazione dei sacerdoti sull'argomento socialismo. Tale preparazione poteva essere il frutto d'inclinazioni e interessi personali tradottisi in letture, di studi compiuti *ad hoc* per rispondere convenientemente al quesito assegnato dalla Conferenza, ma più a monte risentiva della formazione ricevuta in Seminario e della temperie culturale in cui questa aveva avuto luogo e nella quale erano stati mossi i primi passi da sacerdote. Ciò, almeno, è quel che sembra emergere dall'analisi dei documenti e che induce a presentarli seguendo un approccio di tipo generazionale. Nello specifico articolerò l'esposizione sulla base di tre gruppi distinti: quello delle relazioni redatte da sacerdoti ordinati prima della *Rerum novarum*, talvolta addirittura sotto Pio IX (gruppo A, quattro relazioni); negli anni successivi alla promulgazione dell'enciclica del 1891, all'ombra del magistero sociale leoniano (gruppo B, due relazioni); dopo il 1902, alla vigilia o all'inizio del pontificato di Pio X, ossia nel periodo della crisi dell'Opera dei Congressi e del movimento democratico-cristiano (gruppo C, quattro relazioni). Per ciascun sacerdote guarderò al tentativo di confutare la propaganda di tipo evangelico, quindi alle principali considerazioni formulate a proposito del socialismo in sé.

* * *

Cominciamo dal primo gruppo. Il sacerdote Rinaldo Rinaldi, parroco di Loppia, era stato ordinato nel 1855: egli è in assoluto il più anziano fra quanti figurano come autori delle relazioni conservatesi⁶⁵⁸. «Gli apostoli del Marxismo o i Socialisti, del pari che molti settari, si intendono sempre ed in ogni modo

⁶⁵⁸ Di Rinaldi non è dato sapere né l'anno di nascita, né quello del suo insediamento a Loppia, località compresa nella zona di Barga. Dopo il 1906 avrebbe lasciato l'Arcidiocesi di Pisa per ricoprire la carica di rettore del Seminario di Grosseto, sempre in Toscana: cfr. ASDPi – AAPi, *Stato del clero*, n. 15, *Elenco sacerdoti con le generalità*, p. 115.

d'ingrossare le loro file. A tal effetti, consci come sono del sentimento religioso, profondamente radicato nel cuore del popolo cristiano, ricorrono spesso e volentieri al Vangelo e altri libri del Nuovo Testamento per accreditare la loro merce»: così esordiva l'intervento del sacerdote⁶⁵⁹, che da un lato sembrava rievocare le condanne pontificie del XIX secolo attraverso l'impiego del termine *settari*, dall'altro additava nel movimento socialista d'ispirazione marxiana l'oggetto delle proprie riflessioni. La confutazione del "Cristo socialista" era intrapresa fin dalle prime battute: «Dunque, concludono i socialisti, Gesù Cristo e con lui le Sacre Scritture [...] condannano categoricamente le ricchezze e i ricchi. Dunque indirettamente aboliscono la proprietà individuale ed erigono implicitamente un canone economico di collettivismo»⁶⁶⁰. I passi neotestamentari menzionati nel quesito erano presi in esame uno dopo l'altro e interpretati in un senso tale da giustificare il possesso privato di beni: «La ricchezza non è male, anzi può essere ed è buona, ove se ne faccia un uso retto e cristiano»⁶⁶¹. Rinaldi si rifaceva in sostanza alla distinzione tomista fra «possesso legittimo» e «legittimo uso», a suo tempo enucleata da Leone XIII nella *Rerum novarum*⁶⁶²: a doversi stigmatizzare sarebbe stato solo l'abuso delle ricchezze, ossia il loro mancato utilizzo a fini caritatevoli, a partire dal soccorso ai più indigenti. Per il parroco, inoltre, i socialisti commettevano un errore decisivo nel riferire i passi del Vangelo esclusivamente al piano delle condizioni materiali, quando questi, invece, avrebbero riguardato soprattutto la dimensione della morale, colpendo «non i ricchi effettivamente [...] ma i ricchi effettivamente e affettivamente, o anche solo i ricchi affettivamente benché poveri effettivamente»⁶⁶³. Con tale trasposizione, Rinaldi andava a minare alla base la retorica di parte socialista. Per il resto, egli mostrava di conoscere autori come De Laveleye e il padre gesuita Charles Antoine: le sue argomentazioni si fondavano tutte sul prisma neoscolastico e sulla conoscenza dei contenuti della *Rerum novarum* (espressa anche nel riferimento alla «giusta mercede» da garantire agli operai⁶⁶⁴), mentre mancava un'analisi dei principi economici del socialismo, bollato nel complesso come un'utopia, un'ideologia impossibile da realizzare «fintantoché gli uomini non si [fossero] fatti tutti [...] certosini, cioè non a[vessero] individualmente divelto dal proprio cuore ogni affetto al male»⁶⁶⁵.

Riflessioni per lo più analoghe si trovano nella relazione di Tito Cipollini, parroco di Castellina Marittima, ordinato anch'egli all'epoca di Pio IX, ed esattamente nel 1875⁶⁶⁶. Il suo intervento era informato ai canoni della logica

⁶⁵⁹ ASDPi – AApi, *Soluzione dei casi di coscienza*, cartella n. 5 (1905-1911), fasc. *Conferenze dei casi – anno 1906*, "Barga", s.n., relazione di Rinaldo Rinaldi senza data, f. 1.

⁶⁶⁰ *Ibi*, ff. 1-2.

⁶⁶¹ *Ibi*, f. 2.

⁶⁶² Cfr. Leone XIII, *Rerum novarum*, in E. Lora, R. Simionati (a cura di), *Enchiridion delle encicliche*, vol. III, cit., pp. 623-625.

⁶⁶³ ASDPi – AApi, *Soluzione dei casi di coscienza*, cartella n. 5 (1905-1911), fasc. *Conferenze dei casi – anno 1906*, "Barga", s.n., relazione di Rinaldi, f. 3.

⁶⁶⁴ *Ibi*, f. 10.

⁶⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶⁶ Cipollini era nato nel 1850: dopo l'ordinazione era stato cappellano a Pontedera, quindi economo spirituale a Vicarello, e nel 1885 era divenuto parroco di Castellina, nella Maremma Pisana (cfr. ASDPi – AApi, *Stato del clero*, n. 7, *Elenco sacerdoti con le generalità*, p. 123).

scolastica con le tipiche locuzioni *concedo, distingo, nego*, e presto si preoccupava di smentire la validità del socialismo evangelico: «Il Nuovo Testamento né espressamente né tacitamente vuole il regime collettivista, ma lo studio volontario della povertà almeno spirituale, per cui i poveri di buon animo sopportano la privazione delle ricchezze e i ricchi, per la grazia di Dio, non vi pongono il cuore, ma si tengono immuni dalla concupiscenza»⁶⁶⁷. Della ricchezza sarebbe stato da condannare solo il «facile abuso»⁶⁶⁸ e l'eventualità che essa distogliesse dalla ricerca dei beni eterni, a tutto detrimento dell'anima: a parte questo Cipollini mostrava di reputarla legittima e di riconoscere nelle disegualanze economiche un dato inevitabile⁶⁶⁹. Contro il collettivismo socialista si adduceva la sua opposizione all'ordine naturale, il suo carattere utopico e il suo essere foriero della soppressione di ogni libertà individuale: argomenti tipici della *Sozialismuskritik* espressa dalla pubblicistica cattolica, e tuttavia era soprattutto alla *Rerum novarum* che guardava il parroco di Castellina, pur rivelando al fondo una certa diffidenza verso l'intervento dello Stato in campo economico, a suo tempo invece auspicato da Leone XIII. I rimandi ad autori italiani o stranieri, infine, si limitavano a una menzione di Marx e della sua teoria del valore, marchiata come falsa senza che però fosse fornita alcuna dimostrazione al riguardo.

Anche Aristide Del Punta, parroco di Collemezzano, e Pilade Mannocci, parroco di Nodica, diedero prova di rifarsi ai contenuti dell'enciclica del 1891 nel trattare di socialismo. Il primo, ordinato nel 1883⁶⁷⁰, affermò che per risolvere la questione sociale non occorreva instaurare il collettivismo, bensì ricorrere a «mezzi più efficaci e più secondo natura», ossia «l'abolizione della libera concorrenza, un largo sviluppo delle società economiche e private, delle Camere del Lavoro, delle leghe di resistenza, una più diretta ingerenza dello Stato nella pubblica industria, un largo sviluppo delle massime della religione, un rifiorire della carità cristiana, l'abolizione delle massime filosofiche [...] che sono il sustrato [*sic!*] e la filosofia dei moderni Stati liberali»⁶⁷¹. L'ispirazione leoniana appare chiara: erano indicati sia rimedi afferenti all'ambito morale che a quello materiale, in larga parte ripresi dalla *Rerum novarum*, benché alcuni suonassero più avanzati rispetto all'intonazione complessiva dello stesso documento pontificio. Quanto all'analisi dei passi su cui si reggeva la retorica del “Cristo socialista”, Del Punta le dedicò uno spazio piuttosto limitato, in parte riproponendo argomentazioni già viste in precedenza, in parte sostenendo come «Gesù Cristo [...] di proposito a[vesse]

⁶⁶⁷ ASDPi – AAPi, *Soluzione dei casi di coscienza*, cartella n. 5 (1905-1911), fasc. *Conferenze dei casi – anno 1906*. “Castellina e Pomaia”, n. 2, relazione di Cipollini in data 23 marzo 1906, f. 4.

⁶⁶⁸ *Ibi*, f. 2.

⁶⁶⁹ Gli echi della *Rerum novarum* erano evidenti: Leone XIII aveva esplicitamente affermato, infatti, che «togliere dal mondo le disparità sociali [era] cosa impossibile» (E. Lora, R. Simionati [a cura di], *Enchiridion delle encicliche*, vol. III, cit., p. 617).

⁶⁷⁰ Del Punta, nato nel 1855, era stato cappellano a Caprona, San Marco alle Cappelle e San Casciano, prima di divenire parroco di Collemezzano – piccola località non distante da Riparbella – nel 1893 (cfr. ASDPi – AAPi, *Stato del clero*, n. 7, *Elenco sacerdoti con le generalità*, p. 189). Per lui si dispone di un giudizio di Maffi non troppo lusinghiero: «Buon prete, mediocrementemente intelligente, povero di studi. Un po' trascurato nei libri parrocchiali» (ASDPi – AAPi, *Card. Pietro Maffi – Giudizi sul clero 1905-1931*, cartella *Del Punta Aristide*, appunto senza data).

⁶⁷¹ ASDPi – AAPi, *Soluzione dei casi di coscienza*, cartella n. 5 (1905-1911), fasc. *Conferenze dei casi – anno 1906*, “Riparbella”, n. 2, relazione di Del Punta senza data, f. 3.

voluto trascurare di parlare e approvare qualunque sistema di economia politica e sociale»⁶⁷²: i militanti socialisti, di conseguenza, non avrebbero avuto il diritto di sfruttare la sua figura a scopo propagandistico. L'altro sacerdote, ossia Mannocci, era stato consacrato nel 1889⁶⁷³: egli evidenziò la necessità di superare i conflitti sociali fomentati dal socialismo ricorrendo a una «legislazione oculata e prudente» – indice del suo favore verso l'iniziativa statale – e soprattutto a una maggiore diffusione della morale cristiana⁶⁷⁴. Al pari di Del Punta, il parroco di Nodica non citava alcun autore nel proprio intervento, chiamando in causa soltanto il magistero della Chiesa e il pensiero di San Tommaso. La possibilità di un Cristo precursore del socialismo era smentita con l'affermazione che le invettive contro i ricchi rinvenibili nel Vangelo intendessero colpire «non le ricchezze in sé stesse e la proprietà, ma l'abuso delle medesime e l'incentivo al peccato»⁶⁷⁵.

Con quella di Mannocci si esaurisce il primo gruppo di relazioni. Le analogie da segnalare sono molte di più delle differenze: una lettura dei passi elencati nel quesito che tende a circoscrivere la condanna della ricchezza al solo abuso di questa e comunque ad associarla in primo luogo alla dimensione della morale, ossia a situazioni antitetiche al *Beati pauperes spiritu* del Vangelo di Matteo (5,3), sconfessando così l'interpretazione tutta terrena fornita dai socialisti; il riferimento al magistero sociale della *Rerum novarum*, promulgata in un momento successivo all'ordinazione dei sacerdoti visti finora; un rifiuto del collettivismo basato fondamentalmente sul prisma neoscolastico e non su argomentazioni di tipo socio-economico; la menzione sporadica o addirittura assente di autori italiani e stranieri. Prima di dar luogo a ulteriori commenti, tuttavia, sarà opportuno guardare nel dettaglio al resto della documentazione. Al gruppo B appartengono le risposte di due sacerdoti coetanei ed entrambi ordinati nel 1896: Demetrio Antoni, economo spirituale di Colle di Calci, e Alfonso Profeti, parroco di Metato. La loro formazione seminariale era avvenuta nel periodo delle aperture sociali di Leone XIII, in una fase, cioè, caratterizzata da nuovi stimoli intellettuali per il clero e da un inedito interesse del cattolicesimo italiano per il socialismo: nei primi anni della loro attività pastorale, inoltre, essi avevano assistito al sorgere del movimento democratico-cristiano nella penisola. Questo *background* non manca di trasparire da qualche passaggio delle relazioni del 1906.

Intenzionato a demolire la credibilità del socialismo evangelico, Antoni⁶⁷⁶ sottolineò come si potesse detenere ricchezze «senza abusarne per soddisfare delle peccaminose passioni, senza fare ingiustizia veruna, [...] pront[i] sempre a

⁶⁷² *Ibi*, f. 1.

⁶⁷³ Nato nel 1864, al momento in cui la relazione fu redatta aveva quindi 42 anni: dapprima cappellano a Barga e poi a Calcinaia, dal 1893 si trovava a Nodica, comunità della Valdichiana di circa mille abitanti (cfr. ASDPi – AAPi, *Stato del Clero*, n. 15, *Elenco sacerdoti con le generalità*, p. 155).

⁶⁷⁴ ASDPi – AAPi, *Soluzione dei casi di coscienza*, cartella n. 5 (1905-1911), fasc. *Conferenze dei casi – anno 1906*, “Piviere di Vecchiano”, n. 3, relazione di Mannocci senza data, f. 5.

⁶⁷⁵ *Ibi*, ff. 3-4.

⁶⁷⁶ Nato nel 1870, Antoni era stato cappellano a Buti dal 1897 al 1899. Non sono riuscito a trovare indicazioni sull'anno esatto del suo arrivo a Colle di Calci, località che nel 1906 contava poco più di duecento anime (cfr. ASDPi – AAPi, *Stato del clero*, n. 15, *Elenco sacerdoti con le generalità*, p. 205).

dividerle con gl'indigenti»⁶⁷⁷, e come in questi termini la cosa fosse approvata dalle Scritture: passibile di condanna sarebbe stato il *modo* di utilizzare i propri beni, non il loro semplice possesso; d'altronde, sosteneva sempre il sacerdote, nei Vangeli potevano trovarsi alcuni casi di ricchi virtuosi («non eran peccatori i Nicodemi, i Giuseppe d'Arimatea, né le sorelle di Lazzaro»⁶⁷⁸). Antoni fornì poi un'altra argomentazione di particolare interesse. A suo dire, il Nuovo Testamento non solo non adduceva elementi a favore del collettivismo, ma anzi lo avversava indirettamente: «Se tutto fosse di tutti, non potrebbe aver luogo e sarebbe falso “*quod superest date pauperibus*”»⁶⁷⁹; a «condannare i socialisti» era insomma il precetto della «carità evangelica»⁶⁸⁰, che per perpetuarsi necessitava giocoforza di una distinzione fra poveri e ricchi⁶⁸¹. Va notato come queste “prove” addotte dall'eonomo spirituale fossero tratte da un contributo di Giuseppe Ballerini pubblicato sulla «Scuola Cattolica» nel 1895: benché il nome del sacerdote lombardo non fosse citato, il sussistere della sua influenza appare difficilmente contestabile⁶⁸².

Buona parte della relazione di Antoni si concentrava sull'analisi dei caratteri del socialismo moderno⁶⁸³: egli affermava che non dovesse parlarsi di un unico socialismo ma di «innumerevoli sistemi socialisti», tutti però essenzialmente concordi su due punti, ovvero «la nazionalizzazione dei mezzi di produzione» e «l'amministrazione a mezzo dello Stato dell'ordine economico»⁶⁸⁴. Il sacerdote menzionava poi il nome di Antoine e perfino l'Albert Schäffle della *Quintessenz des Sozialismus*, verosimilmente conosciuta nella versione italiana: la sua fonte principale tuttavia era costituita da *Il socialismo nella storia della civiltà* pubblicato nel 1902 dall'«illustre prof. Toniolo»⁶⁸⁵, di cui egli riportava in forma diretta o rielaborata vari passi. Rispetto ai parroci incontrati in precedenza, Antoni denotava insomma una più ampia conoscenza bibliografica e un interesse esplicito per i portati della *Sozialismuskritik* italiana e internazionale. Seguendo la scia di Toniolo e quindi del magistero leoniano, egli definiva «il socialismo in tutte le sue molteplici e false teorie e tendenze» come «perniciosissimo all'umana società, perché i suoi rimedi, lungi dall'ovviare ai mali che l'affligg[evano], porta[va]no alla rovina d'essa»⁶⁸⁶. Di questi mali i leader e i militanti socialisti, accecati dal

⁶⁷⁷ ASDPi – AAPi, *Soluzione dei casi di coscienza*, cartella n. 5 (1905-1911), fasc. *Conferenze dei casi – anno 1906*, “Piviere di Calci”, s.n., relazione di Antoni risalente al marzo 1906, f. 7.

⁶⁷⁸ *Ibi*, f. 6.

⁶⁷⁹ *Ibi*, f. 7.

⁶⁸⁰ *Ibidem*.

⁶⁸¹ Occorre precisare, ad ogni modo, come il «*quod superest date pauperibus*», per quanto formula centrale all'interno della tradizione cattolica, non compaia letteralmente nei Vangeli, essendo invece una riformulazione del «*quae insunt, date eleemosynam*» che si trova in Lc 11,41.

⁶⁸² Cfr. *supra*, pp. 49-50.

⁶⁸³ Discutendo l'intervento presentato da Antoni, il presidente della Conferenza dei casi della zona di Calci avrebbe sostenuto che il sacerdote si era «trattenuto troppo nel fare un minuto e bell'esame del socialismo e dei suoi sistemi», svolgendo anche considerazioni non necessarie per rispondere al quesito (ASDPi – AAPi, Archivio parrocchiale di Calci, *Congregazione dei parroci e sacerdoti della Valle di Calci*, cartella n. 2, “Adunanza del 15 marzo 1906”).

⁶⁸⁴ ASDPi – AAPi, *Soluzione dei casi di coscienza*, cartella n. 5 (1905-1911), fasc. *Conferenze dei casi – anno 1906*, “Piviere di Calci”, s.n., relazione di Antoni, f. 2.

⁶⁸⁵ *Ibi*, f. 3.

⁶⁸⁶ *Ibi*, f. 4.

loro materialismo, non avrebbero riconosciuto l'esatta origine, da individuare non tanto «nell'organismo sociale e nelle sue diseguaglianze nella proprietà privata», quanto piuttosto «nell'andamento anticristiano, antimorale e antisociale degli Stati moderni»⁶⁸⁷: l'accusa alla modernità si saldava così con la tradizionale lettura della questione sociale come questione essenzialmente morale e religiosa.

Nell'intervento del parroco Alfonso Profeti⁶⁸⁸, l'attacco all'idea del "Cristo socialista" coincideva con l'affermazione che Gesù si fosse limitato a stigmatizzare le ricchezze in quanto di «ostacolo per raggiungere più liberamente e speditamente, considerata l'indole dell'uomo, la felicità eterna»⁶⁸⁹: il Nuovo Testamento non avrebbe sanzionato in alcun modo il regime collettivista, guardando non al piano dei rapporti sociali ma a problemi di ordine morale. Per il resto, il sacerdote si occupava dei connotati generali del socialismo caratterizzandosi per interessi simili a quelli di Antoni, suo compagno di Seminario. Il socialismo marxista, su cui egli si focalizzava, era definito come «il sistema economico il quale riduce[va] in comune in modo inalienabile e giuridico la proprietà di tutti i mezzi di lavoro, e commette[va] allo Stato democratico di regolare la ripartizione dei beni stabili e dei loro frutti»⁶⁹⁰. Tale definizione era una palese ripresa di quella fornita da padre Savarese nel 1898 sulla «Civiltà Cattolica», a sua volta attinta da Cathrein⁶⁹¹: in questo, come pure in altre osservazioni formulate sempre da Profeti, è da riconoscere probabilmente la spia di una familiarità con la pubblicistica cattolica occupatasi di *Sozialismuskritik*, che in Italia aveva attraversato la fase di massima fioritura negli anni in cui il parroco aveva condotto la propria formazione seminariale e in quelli subito successivi. Lo stesso discorso può farsi per Antoni.

Veniamo ora alle relazioni del gruppo C, redatte da sacerdoti che al momento di presentarle risultavano ordinati da pochi anni, o addirittura da pochi mesi come nel caso di Alessandro Andreini, cappellano a Buti. Quest'ultimo⁶⁹², prendendo in considerazione i passi del Nuovo Testamento citati nel quesito, evidenziò ancora una volta come i ricchi non vi fossero disapprovati in quanto tali, ma solo perché insensibili alle necessità dei poveri. Così andava letto ad esempio l'episodio di Lazzaro e del ricco Epulone, «cavallo di battaglia dei socialisti e che essi reputa[va]no il sostegno più fortunato della loro dottrina»⁶⁹³, come pure la Lettera di San Giacomo, dove i militanti scorgevano «un incitamento efficace alla ribellione del povero contro il ricco»⁶⁹⁴. In generale il giovane sacerdote

⁶⁸⁷ *Ibi*, f. 5.

⁶⁸⁸ Dopo l'ordinazione avvenuta nel 1896, Profeti, nato nel 1870, aveva trovato impiego come cappellano ad Asciano, quindi nel 1901 era divenuto parroco di Metato, in Valdisechio (cfr. ASDPi – AAPi, *Stato del clero*, n. 15, *Elenco sacerdoti con le generalità*, p. 198).

⁶⁸⁹ ASDPi – AAPi, *Soluzione dei casi di coscienza*, cartella n. 5 (1905-1911), fasc. *Conferenze dei casi – anno 1906*, "Pontasserchio", s.n., relazione di Profeti in data 23 ottobre 1906, f. 2.

⁶⁹⁰ *Ibi*, f. 1.

⁶⁹¹ Cfr. *supra*, pp. 53-54.

⁶⁹² Andreini era nato nel 1882: la sua ordinazione risale al giugno 1906, tre mesi prima che egli esponesse la propria relazione alla Conferenza del clero di Buti, Vicopisano, Calcinaia e Bientina (cfr. ASDPi – AAPi, *Stato del clero*, n. 15, *Elenco sacerdoti con le generalità*, p. 322).

⁶⁹³ ASDPi – AAPi, *Soluzione dei casi di coscienza*, cartella n. 5 (1905-1911), fasc. *Conferenze dei casi – anno 1906*, "Calcinaia", n. 1, relazione di Andreini (senza data ma discussa il 14 settembre 1906), f. 9.

⁶⁹⁴ *Ibi*, f. 10.

s'impegnava a giustificare il possesso di beni sulla base dell'insegnamento di San Tommaso, riproposto da Leone XIII nella *Rerum novarum*. Egli parlava dell'esistenza di più socialismi, ma si concentrava su quello «collettivista»⁶⁹⁵, i cui piani erano giudicati come irrealizzabili per via della stessa natura umana, contrassegnata «dalla triplice concupiscenza, [...] conseguenza del peccato originale»⁶⁹⁶. Dopo aver esposto tale argomentazione (un classico della *Sozialismuskritik* di derivazione neotomista), il cappellano lanciava il proprio anatema contro la «concezione materialistica» dei socialisti⁶⁹⁷, i quali avrebbero voluto una società coincidente con «un tutto meccanico composto di unità eguali sotto il potere onnipotente e onnipossidente dello Stato»⁶⁹⁸: vi era dunque il ricorso a un lessico marxiano⁶⁹⁹, ma a parte questo non si dava prova di conoscere i principi del socialismo scientifico, anzi, con «concezione materialistica» Andreini sembrava rimandare più a un semplice atteggiamento di negazione del trascendente a che al complesso sistema economico-politico e filosofico di Marx, il cui nome non era mai menzionato.

La relazione di Pio Rossi, economo spirituale di Orzignano⁷⁰⁰, non desta particolare interesse, né per i contenuti, né per i riferimenti bibliografici, assenti: redatta in latino, questa faceva i conti con il socialismo evangelico ricorrendo alla tradizionale distinzione fra possesso e uso della ricchezza⁷⁰¹; il socialismo come ideologia e come sistema economico era quindi liquidato con argomentazioni affatto tradizionali, a partire dalla sua presunta opposizione al diritto naturale e alle inclinazioni innate dell'uomo. Rossi, inoltre – e qui forse sta l'unico elemento da segnalare –, delineava un'analogia fra l'annientamento della personalità individuale che si sarebbe avuto con l'ordine collettivista e la situazione dei cittadini dell'Impero romano⁷⁰², riecheggiando così considerazioni a suo tempo espresse da Toniolo⁷⁰³.

A questo punto, le ultime relazioni che restano da vedere sono quelle di Egidio Garzella, cappellano di Asciano, e Benedetto Guidi, cappellano di Stazzema, entrambi consacrati sacerdoti nel 1904, durante i primi mesi del pontificato di Pio X⁷⁰⁴. Garzella negò la validità dell'immagine del «Cristo socialista» asserendo che i

⁶⁹⁵ *Ibi*, f. 1.

⁶⁹⁶ *Ibi*, f. 2.

⁶⁹⁷ *Ibi*, f. 6.

⁶⁹⁸ *Ibidem*.

⁶⁹⁹ Poco più avanti si parlava espressamente di «concezione materialistica della storia» (*ibi*, f. 7).

⁷⁰⁰ Rossi era nato nel 1879, e dopo l'ordinazione nell'aprile del 1903 (dunque ancora sotto il pontificato di Leone XIII) era divenuto economo spirituale della piccola località della Valdiserchio (ASDPi – AAPi, *Stato del clero*, n. 15, *Elenco sacerdoti con le generalità*, p. 267).

⁷⁰¹ Vi si sosteneva, infatti, che i ricchi non erano riprovati perché ricchi, ma perché «divitiis utuntur ad faciendam mala vel iis non utuntur ad exercendam opera iustitiae et charitatis» (ASDPi – AAPi, *Soluzione dei casi di coscienza*, cartella n. 5 [1905-1911], fasc. *Conferenze dei casi – anno 1906*, «Rigoli», n. 2, relazione di Rossi senza data, f. 2).

⁷⁰² «Socialismus destruxit [*sic!*] conceptum individui ut eum mancipium reddat collectivitatis et imponit ei ut vivat non sibi sed societati, eodem modo quo Romani cives omnia et ipsos sacrificabant conceptui Patriae et Status» (*ibi*, f. 1).

⁷⁰³ Cfr. *supra*, p. 105.

⁷⁰⁴ Il primo era nato nel 1875, il secondo nel 1876, dunque nel 1906 avevano rispettivamente 31 e 30 anni: le informazioni biografiche su di loro sono reperibili in ASDPi – AAPi, *Stato del clero*, n. 15, *Elenco sacerdoti con le generalità*, p. 275 e 288.

Vangeli non raccomandavano il collettivismo, e che se essi invitavano a fare a meno delle ricchezze, tale rinuncia era da intendersi come del tutto volontaria, mentre «il socialismo invece v[oleva] la rinuncia forzata»⁷⁰⁵. In generale il cappellano si muoveva secondo linee analoghe a quelle degli altri sacerdoti di cui si è dato conto, anche nel giudicare il socialismo come sistema, benché egli lamentasse la «deficienza di una bibliografia che tratt[asse] *ex professo* della giustizia sociale e l'incertezza che anche molti cattolici e teologi eminenti mostra[va]no quando tratta[va]no di questa materia in articoli e monografie»⁷⁰⁶. Tale affermazione sembra far intendere che Garzella avesse compiuto estese ricerche bibliografiche, e tuttavia nel suo intervento non compare citato il nome di alcun autore. Ciò non toglie che nel concludere la propria esposizione egli sostenesse come «molti fra i socialisti» avessero modificato le loro convinzioni a proposito di «quel concetto sulla società futura che fra essi si [era] avuto per molto tempo»⁷⁰⁷: con ogni probabilità il cappellano intendeva alludere alla polemica revisionista, che dopo aver agitato la Socialdemocrazia tedesca aveva fatto udire i propri echi anche in Italia.

Per parte sua, Guidi ricorse a un elemento non menzionato dagli altri sacerdoti al fine di screditare la propaganda del socialismo evangelico, vale a dire i comandamenti divini: «Non rubare, non desiderare la ricchezza d'altri – ossia – rispetta l'altrui proprietà»⁷⁰⁸. Questi, assieme al «date a Cesare quel che è di Cesare» proferito da Gesù (Mt 22,21; Mc 12,17; Lc 20,25)⁷⁰⁹, avrebbero rappresentato una prova del fatto che le Scritture disapprovassero il collettivismo e benedissero la proprietà privata. Cristo non era stato un precorritore del pensiero socialista, anche perché «non [era] venuto a portare una riforma economico-sociale», bensì «a fondare una religione»⁷¹⁰: le sue reprimende ai ricchi, quindi, erano da leggere non come una condanna della ricchezza e delle diseguaglianze, ma come un invito a non attaccarsi troppo ad averi materiali che potevano far trascurare i beni celesti – «*ubi enim thesaurus vester est, ibi et cor vestrum erit* [Lc 12,34]»⁷¹¹ – e come un monito a non dimenticare i bisogni di quanti versavano nell'indigenza. Al pari che nei casi visti in precedenza, l'interpretazione dei passi neotestamentari riportati nel quesito (unita stavolta all'aggiunta di altri riferimenti) si rivelava funzionale alla legittimazione dell'ordine esistente, benché al contempo Guidi auspicasse una riduzione delle distanze fra poveri e ricchi tramite gli strumenti indicati dalla *Rerum novarum*: l'intervento dello Stato con le sue leggi, «le corporazioni d'arti e mestieri»⁷¹² – centrali nella riflessione tonioliana – e soprattutto «il far rifluire nelle vene della società il sangue di Cristo», unica misura

⁷⁰⁵ ASDPi – AAPi, *Soluzione dei casi di coscienza*, cartella n. 5 (1905-1911), fasc. *Conferenze dei casi* – anno 1906, “Asciano”, n. 3, relazione di Garzella datata 22 marzo 1906, f. 2.

⁷⁰⁶ *Ibi*, f. 1.

⁷⁰⁷ *Ibi*, f. 4.

⁷⁰⁸ ASDPi – AAPi, *Soluzione dei casi di coscienza*, cartella n. 5 (1905-1911), fasc. *Conferenze dei casi* – anno 1906, “Stazzema”, n. 1, relazione di Guidi senza data, f. 4.

⁷⁰⁹ *Ibidem*.

⁷¹⁰ *Ibidem*.

⁷¹¹ *Ibi*, ff. 4-5.

⁷¹² *Ibi*, f. 15.

davvero in grado di debellare la lotta di classe⁷¹³. Queste considerazioni erano in linea con il tono generale della trattazione: a dominare era il prisma religioso-morale fondato sul pensiero neoscolastico e sul magistero sociale leoniano, ripreso nella sostanza da Pio X. Guidi parlava di diritto naturale per confutare la validità teorica e pratica del socialismo, ricordava come quest'ultimo avesse proseguito il percorso tracciato dal liberalismo, ma non si avventurava in analisi di carattere economico: vi era un rapidissimo accenno a Marx e alla sua teoria del valore⁷¹⁴, ma nulla più.

* * *

Convorrà formulare alcune brevi riflessioni conclusive. La demolizione del "Cristo socialista", guardando all'insieme delle relazioni disponibili, risulta esser passata soprattutto dall'affermazione di come il Nuovo Testamento intendesse condannare dei precisi atteggiamenti morali connessi con il possesso di beni privati, non il possesso in sé. A rappresentare un problema non sarebbe stato il poter disporre di ricchezze, ma il manifestare un attaccamento egoistico ad esse, senza considerazione per le necessità del prossimo, determinando così una situazione di abuso. Tale interpretazione dei passi neotestamentari costituiva un'antitesi, o meglio un rovesciamento di quella socialista, in quanto sosteneva che Gesù e gli Apostoli non avessero voluto esprimere un giudizio riguardante il piano dei rapporti sociali: di conseguenza, essa si prestava alla difesa di un ordine basato sull'istituto della proprietà privata, con le sue differenze di classe e le sue diseguaglianze economiche. Al fondo si ha a che fare con una lettura tradizionale e paternalistica dell'assetto e del funzionamento della società, presente pure nell'enciclica *Rerum novarum*. Quest'ultima, estrinsecazione massima del magistero sociale leoniano, appare come il riferimento principale delle riflessioni dei sacerdoti presi in esame: le diverse relazioni, d'altronde, trattano di socialismo e di questione sociale servendosi di argomentazioni di chiara impronta neoscolastica, mentre apporti delle scienze economiche e sociologiche sono riscontrabili in misura molto ridotta. Più o meno esplicitamente, infine, tutti i sacerdoti additano la soluzione al pericolo socialista e all'acuirsi della lotta di classe nel ritorno alla società cristiana, cioè nell'estendersi dell'influenza della religione cattolica su ogni aspetto della vita individuale e collettiva. La prospettiva della restaurazione cristiana è dominante.

Oltre alle analogie, ad ogni modo, sono da evidenziare anche alcune differenze. Presi nel loro insieme, infatti, i sacerdoti dei gruppi B e C si caratterizzano per una maggiore complessità d'analisi – da scorgere in primis nella loro attenzione a distinguere fra socialismi e nel tentativo di offrire delle definizioni – e per un più ampio ricorso ai testi di autori segnalatisi nell'ambito della

⁷¹³ *Ibidem*.

⁷¹⁴ «Come dice il Marx, anziché il capitale essere frutto del lavoro, è piuttosto il furto continuo perpetrato ai danni del lavoratore» (*ibi*, f. 11). Guidi parlava nello specifico della definizione del salario, discordando dalla convinzione socialista che l'operaio avesse diritto all'intero prodotto della sua attività.

*Sozialismuskritik*⁷¹⁵. Tutto ciò, a mio avviso, è da porre in connessione con il *climax* di riflessioni sul socialismo avutosi in Italia nell'ultimo decennio dell'Ottocento, periodo ricco di stimoli intellettuali, senz'altro capace di lasciare un segno sul clero formatosi allora. Nelle relazioni del gruppo C, peraltro, si trovano delle allusioni al marxismo che forse rimandano a due aspetti della cultura del cattolicesimo italiano negli anni a cavallo fra XIX e XX secolo: la propensione, oramai, a riconoscere nel pensiero di Marx la fonte principale del socialismo moderno; la difficoltà a comprenderne analiticamente i contenuti. Di ciò ho già discusso nella prima parte di questo lavoro.

Tengo a precisare, in conclusione, che se mi è parso opportuno presentare le differenze che emergono dall'adottata suddivisione su base generazionale, tuttavia non mi sento di assolutizzarle, ossia di riferirle al clero diocesano nel suo complesso: sarebbe un azzardo, la scarsità della documentazione non lo consente. La cautela è d'obbligo anche a proposito degli elementi di similarità riscontrati poc'anzi, ma il fatto che questi siano sostanzialmente individuabili in ognuna delle relazioni conservatesi induce a supporre con una certa ragionevolezza l'esistenza di tendenze generalizzate.

⁷¹⁵ A tal proposito si nota soprattutto un influsso di Toniolo, del resto logico se si considera la rilevanza del professore e il fatto che egli dimorasse a Pisa, avendo quindi la possibilità di frequentare gli ambienti del Seminario e d'incontrare di persona il clero dell'Arcidiocesi.

Zwischenfazit

A inizio Novecento, il clero parrocchiale dell’Arcidiocesi di Pisa si trovava a lamentare principalmente due problemi: un diffuso indifferentismo religioso tra i fedeli e l’azione dei movimenti “sovversivi”, vista come una minaccia, anzi come una piaga nel corpo delle comunità. Socialisti, anarchici e repubblicani operavano un po’ in tutto il territorio diocesano, incluse le campagne, benché ovviamente il loro radicamento risultasse maggiore laddove vi erano fabbriche, a partire dai sobborghi cittadini. Ad accomunarli era in primo luogo il sentimento anticlericale, capace di farsi stile di vita e di manifestarsi in un’ampia varietà di forme, anche violente, tanto da generare nel campo cattolico l’immagine di una moderna persecuzione a danno soprattutto dei sacerdoti. La concentrazione di forze ostili alla Chiesa e all’ordine costituito che si registrava a Pisa e dintorni finiva inevitabilmente per condizionare la quotidiana attività pastorale del clero, il quale era chiamato, volente o nolente, a confrontarsi con i militanti di vario colore politico e a cercare di contrastarne la propaganda. La prima arma cui far ricorso a tal fine era individuata nella diffusione dei principi della religione cattolica attraverso l’esercizio delle funzioni tradizionali del ministero sacerdotale, cominciando dalla cura dell’istruzione catechistica: in ciò si confidava nell’aiuto degli Ordini religiosi sia maschili che femminili, presenti in molte località dell’Arcidiocesi. All’associazionismo cattolico, invece, era riconosciuto un ruolo nel complesso subordinato. Nelle pagine precedenti ho provato a spiegare il perché di questo: ritardi e difficoltà nello sviluppo dell’azione cattolica, un clero poco propenso ad avventurarsi sul terreno sociale (con la parziale eccezione di quello formatosi dagli anni Novanta del XIX secolo), e il peso di un magistero romano convinto nell’additare una riconquista cristiana della società da ottenersi non tanto con l’aiuto degli strumenti offerti dalla modernità, quanto col perfezionamento di quelli che da sempre caratterizzavano l’esperienza del sacerdozio cattolico.

Gli indirizzi della Santa Sede, fra cui appunto la chiara gerarchizzazione fra azione di tipo religioso e azione politico-sociale, ebbero importanti ripercussioni a livello locale. La scelta di trattare la figura di Pio X e le decisioni curiali in relazione soprattutto al contesto italiano non è stata figlia del caso: semplicemente, nella penisola l’influsso di Roma fu più diretto e perciò più profondo che in Germania. Di per sé, poi, l’Italia fu la principale destinataria delle attenzioni del Papa – fatto non sorprendente per un paese tradizionalmente considerato come il «giardino della Chiesa»⁷¹⁶ –, le quali si tradussero in un controllo più stretto sulla vita e sulle dinamiche del cattolicesimo nazionale. Su questa fondamentale differenza avrò occasione di ritornare a breve, al momento delle conclusioni finali.

Allineandosi al magistero pontificio, l’Arcivescovo Maffi, figura di spicco all’interno dell’episcopato italiano, fu sollecito nel sostenere il primato dell’istruzione catechistica, della partecipazione ai Sacramenti e della santità del clero fra gli strumenti utili a proteggere il gregge cattolico dall’assalto dei lupi.

⁷¹⁶ Cfr. A. Riccardi, *L’Italie, jardin de l’Eglise*, in *Nations et Saint-Siège au XXe siècle*, Paris, Fayard, 2000, pp. 123-139.

D'altro canto, però, egli evidenziò a più riprese la necessità di moltiplicare le associazioni in cui i laici potessero operare sotto la guida del clero per occuparsi non solo degli interessi spirituali, ma anche di quelli materiali dei lavoratori, di una capillare diffusione della “buona stampa” nelle famiglie e nei ritrovi pubblici, e in generale di un impegno variegato sul terreno sociale, cui spesso furono esortati anche i sacerdoti. Al ricorso a quelli che in Germania erano etichettati come *außerordentliche Mittel* e alla valorizzazione di un'azione di carattere non strettamente religioso, Maffi mostrava di attribuire un'importanza più accentuata rispetto a Pio X: per le sue inclinazioni, forse, per le esperienze da lui maturate negli anni (si pensi alla sua attività come giornalista quando era a Pavia), per l'impronta lasciata dal magistero leoniano sotto cui si era formato, ma anche e soprattutto per la convinzione di come tutto ciò potesse contribuire ad arrestare l'avanzata del socialismo e degli altri movimenti “sovversivi” nelle parrocchie dell'Arcidiocesi. Egli, in pratica, si trovò a muoversi fra l'adesione obbediente alle parole del Papa e il tentativo di portare avanti delle proprie linee di governo episcopale nei limiti definiti dagli indirizzi romani, magari anche forzandoli in qualche caso. Le divergenze fra Pisa e Roma, è bene ribadirlo ancora una volta, non concernevano la sfera dei principi: Maffi abbracciava completamente la prospettiva piana dell'*instaurare omnia in Christo* e a tal fine riconosceva la preminenza del momento religioso; esse erano piuttosto di ordine strategico, riguardavano cioè il giudizio sull'utilità di alcuni strumenti nell'ambito del tentativo di giungere alla restaurazione cristiana, e tutto lascia supporre che l'intenzione dell'Arcivescovo di tener testa alla presenza “sovversiva” abbia giocato un ruolo primario nel definirle.

Specie dopo la promulgazione dell'enciclica *Pascendi*, nel cattolicesimo italiano fu la questione modernista a dominare la scena: a fronte dello stringersi delle maglie del controllo da parte di Roma e del profilarsi di un clima da caccia alle streghe, Maffi optò per perseguire una linea morbida con i laici e i sacerdoti destinatari di sospetti, attirandosi così gli strali della stampa integrista e suscitando diffidenze presso la stessa Santa Sede. All'epoca, del resto, l'accusa di modernismo era pressoché scontata per chiunque non fosse apparso perfettamente allineato agli orientamenti e alle strategie curiali. Pure in questo caso il problema afferiva alla dimensione della *praxis*: l'Ordinario condivideva l'opinione di Pio X sulla natura e pericolosità del modernismo e sulla necessità d'intervenire, ma al riguardo si risolse a intentare un'opera di recupero anziché dar corso a semplici misure repressive, nella speranza di evitare che forze utili alla causa cattolica – e quindi alla risposta al fronte anticlericale, perché magari particolarmente attive nell'azione cattolica – finissero con l'essere tagliate fuori dall'organizzazione ufficiale della Chiesa. A mettere in cattiva luce l'Arcivescovo presso la Curia romana fu inoltre la suddetta divergenza sulle modalità con cui favorire il ritorno alla *societas christiana*: nei caratteri della stampa “di penetrazione”, infatti, così come nelle attività condotte in ambito sociale – dunque anche sindacale – senza che queste presentassero dominanti finalità religiose, gli ambienti integristi scorgevano un cedimento alla modernità, una breccia nel muro dell'ortodossia cattolica che poteva

condurre a un accrescersi del modernismo, e in ultima istanza un avvicinamento allo stesso socialismo.

Le difficoltà incontrate da Maffi sono indicative di una diversa percezione dei problemi fra il livello più alto della gerarchia ecclesiastica e quelli inferiori, ossia diocesano e parrocchiale: Roma poneva al centro della propria attenzione la campagna contro il modernismo, riconoscendo in quest'ultimo la minaccia principale per la Chiesa, una minaccia interna cui far fronte operando all'interno del corpo della Sposa di Cristo; per parte sua, invece, l'Arcivescovo di Pisa (e con lui molti sacerdoti dell'Arcidiocesi) si trovava a constatare come l'attacco provenisse principalmente dall'esterno, coincidendo con le iniziative di socialisti, anarchici e repubblicani. Da questo punto di vista vi era il rischio che gli indirizzi e i provvedimenti della Santa Sede, pensati per rispondere a esigenze di tutt'altro tipo, arrivassero a condizionare negativamente l'attività dispiegata da clero e laicato in chiave antisovversiva, come difatti avvenne: di ciò offrono testimonianza, fra l'altro, i tratti assunti dall'azione cattolica diocesana dopo il 1907, con l'atrofizzarsi delle sue componenti più sociali, e le preoccupazioni manifestate da Maffi a proposito della scarsa intraprendenza del clero parrocchiale.

Come ho tentato di far emergere dall'articolarsi della trattazione stessa, il caso dell'Arcidiocesi di Pisa riflette bene alcune caratteristiche e dinamiche del cattolicesimo italiano d'inizio Novecento – benché non manchino aspetti peculiari, legati in particolare alla personalità dell'Arcivescovo –: tuttavia, prima di parlare di un valore rappresentativo della pratica dell'antisocialismo delineata nei capitoli precedenti, sarà opportuno fare almeno una fondamentale precisazione. Si è detto di uno sviluppo dell'associazionismo cattolico che fra i due secoli non appariva uniforme nelle varie aree della penisola: al riguardo, infatti, alcune regioni del Nord (e in particolare il Veneto e la Lombardia) sopravanzavano di gran lunga tutte le altre, costituendo per giunta il cuore del sindacalismo “bianco”. È legittimamente ipotizzabile, dunque, che il clero locale avesse una maggiore familiarità con questo strumento e vi accordasse una diversa considerazione rispetto a quanto visto per i sacerdoti dell'Arcidiocesi di Pisa, anche se per disporre di una conferma occorrerebbero ovviamente delle ricerche apposite. La situazione lombarda o veneta, ad ogni modo, costituiva appunto l'eccezione, non la regola: altrove, e specialmente al Sud, le associazioni cattoliche erano un qualcosa di molto più sporadico nel panorama delle parrocchie. Ciò deve necessariamente esser tenuto di conto nel ragionare sulla paradigmaticità dell'esempio pisano: trattando dello sviluppo del mezzo associazionistico e del suo ruolo nel quadro della contrapposizione all'universo “sovversivo”, tale paradigmaticità potrà essere addotta solo riferendosi all'intera penisola – dove fra le varie regioni la Toscana occupava una posizione all'incirca intermedia per diffusione dei sodalizi legati alla Chiesa –, considerando cioè l'*insieme* in astratto a prescindere dalle particolarità locali. È una riflessione piuttosto ovvia e che in ultima analisi risulta applicabile a molte altre questioni discusse nei capitoli precedenti, ma che nondimeno andava formulata. Detto questo, mi accingo a portare a termine il compito della presente ricerca, tirando le fila del confronto fra la situazione tedesca e quella italiana: è tempo di osservazioni conclusive.

Conclusione

La Chiesa fra socialismo, anticlericalismo e secolarizzazione: due cattolicesimi nazionali a confronto

Il rapporto fra dimensione locale e dimensione nazionale è un tema chiave di questo lavoro, un filo che lo attraversa dall'inizio alla fine. La trattazione dei casi di studio ha permesso d'identificare caratteri, processi e problematiche che, con la dovuta accortezza – si ricordino le considerazioni espresse nei relativi *Zwischenfazits* –, possono essere riferite a un piano più generale. Sulla scorta di questo sforzo di ricerca, vorrei svolgere adesso alcune riflessioni comparative guardando all'insieme dei due cattolicesimi presi in esame.

A cavallo fra Otto e Novecento, l'antisocialismo cattolico italiano e quello tedesco poggiavano sui pilastri comuni del magistero della Chiesa e del pensiero neoscolastico, ma d'altra parte presentavano differenze – nei contenuti e nelle forme di estrinsecazione concreta – determinate ora da fattori ambientali, ora da tratti e dinamiche specifiche dei due cattolicesimi nazionali, frutto di peculiari vicende ed evoluzioni storiche, ora infine dal grado d'incidenza degli indirizzi e delle decisioni della Santa Sede in ciascun contesto. Quanto ai fattori ambientali, basti citare alcune diversità macroscopiche fra i due paesi evidenziate nelle pagine precedenti: il biconfessionalismo tedesco a fronte del monofessionalismo della penisola; il carattere agricolo di quest'ultima e quello invece urbano e industriale della società guglielmina; la varietà del fronte “sovversivo” con il quale dovevano confrontarsi clero e laicato in Italia, quando a preoccupare il cattolicesimo tedesco era in pratica la sola SPD; la vocazione rurale del socialismo italiano, cui faceva da contraltare quella spiccatamente operaia della Socialdemocrazia; la differente intensità e diffusione del sentimento anticlericale a nord e a sud delle Alpi. Tutto ciò aiuta a spiegare perché il profilo dell'antisocialismo cattolico – *teorico e pratico* – in Italia e in Germania non fosse completamente sovrapponibile: lo stesso può dirsi per alcuni sviluppi storici che segnarono in profondità i singoli cattolicesimi nazionali. Mi limito a un solo esempio particolarmente significativo, fra l'altro già più volte addotto: la rilevanza assunta nella penisola dalla “questione romana” – certo unita alla tradizionale arretratezza economica del paese – fece sì che il mondo cattolico arrivasse tardi a prendere coscienza del problema rappresentato dal socialismo, un ritardo che, rispetto alla Germania, può essere quantificato all'incirca in due decenni; non stupisce, quindi, che il cattolicesimo tedesco finisse per apparire oltralpe come un modello da cui trarre ispirazione sia

dal punto di vista delle riflessioni sul socialismo stesso che da quello delle strutture organizzative utili a combatterlo.

Delle conseguenze prodotte dalla diversa capacità di condizionamento esercitata da Roma in Italia e in Germania – aspetto d'importanza decisiva a proposito del pontificato di Pio X – dirò tra poco: prima infatti mi pare necessario risalire più a monte, e notare come sia nel cattolicesimo italiano che in quello tedesco la lotta al socialismo coincidesse al fondo con un'espressione del complessivo rifiuto della modernità seguita all'Ottantanove. Il comune quadro interpretativo, elaborato dal magistero romano, era quello della condanna del processo di secolarizzazione – ossia di autonomizzazione dell'individuo e della società dai dettami della religione cattolica e della Chiesa – e dell'antitetica aspirazione alla restaurazione cristiana.

Tale aspirazione, tuttavia, non si articolava allo stesso modo nei due paesi. Si tratta di un punto che senza dubbio vale la pena di chiarire. La società tedesca era una società a maggioranza protestante, dove per giunta proprio l'elemento evangelico risultava egemone in ambito culturale e istituzionale: parlare *sic et simpliciter* di riconquista cattolica avrebbe avuto dunque poco senso, rischiando inoltre d'inasprire i contrasti confessionali. All'inizio del XX secolo, piuttosto, l'obiettivo era quello di salvaguardare la minoranza cattolica impedendo un suo dissolvimento attraverso la progressiva erosione del *Milieu*, e insieme di puntare alla sua piena inclusione nello Stato nazionale: l'ideale della restaurazione, insomma, si traduceva nella difesa dei diritti del mondo cattolico e nel tentativo di accrescerne l'importanza nella vita del paese, a tutti i livelli, così da recuperare terreno nei confronti degli evangelici. All'aumentare della forza della minoranza sarebbe aumentata quella della religione cattolica – e quindi della Chiesa di Roma – in Germania. Nel cattolicesimo della penisola, invece, vuoi per il carattere monoconfessionale di quest'ultima, vuoi per la centralità e vicinanza dell'istituzione papale, l'idea di arrestare una progressiva deriva anticristiana in corso e di ricattolicizzare integralmente la società, tanto nella dimensione pubblica che in quella privata, era onnipresente¹: la riconquista doveva essere sì *cristiana*, ma nel senso esclusivo di *cattolica*, e doveva essere completa, dunque non lasciare alcuno spazio al *laico*, termine interpretato come sinonimo di autonomia dalla guida della Chiesa, ma anche di anticlericalismo e persino di ateismo. Certo, viene da chiedersi quanto fosse diffusa la convinzione dell'effettiva praticabilità di tale obiettivo, e quanto questo, piuttosto, fungesse da semplice riferimento con il quale orientarsi, da meta ideale cui cercare d'avvicinarsi il più possibile assicurandosi le coscienze e ottenendo concessioni via via maggiori dallo Stato, in diversi ambiti.

Quale collocazione assumeva il socialismo nelle cornici appena descritte? Agli occhi dei cattolici italiani del primo Novecento esso appariva come un temibile ostacolo sulla via dell'ambita restaurazione, o meglio come un soggetto all'opera per allontanare siffatta prospettiva e per realizzarne una opposta, quella della società scristianizzata: nell'ultimo alfiere della *rivoluzione* era ormai riconosciuto il pericolo massimo, il nemico mortale della cattolicità. Tale riconoscimento

¹ Cfr. F. Traniello, *Cultura politica del clero e coscienza civile degli italiani*, in A. Acerbi (a cura di), *La Chiesa e l'Italia*, cit., p. 18.

caratterizzava da tempo anche la Germania cattolica: mentre episcopato, clero e laicato si adoperavano di conseguenza per evitare la diffusione del socialismo al suo interno, il maggiore successo della SPD nelle aree a prevalenza protestante era presentato come una prova dell'imprescindibilità della Chiesa romana e dei suoi fedeli per scongiurare un eventuale scenario rivoluzionario, nell'intento di evidenziare il loro ruolo nella società tedesca. D'altro canto, gli ambienti del *Volksverein* e dei sindacati cristiani – con l'appoggio più o meno convinto di buona parte dell'episcopato – propugnavano con vigore la necessità di un fronte comune fra cattolici ed evangelici al fine di debellare la minaccia socialdemocratica: la parola d'ordine dinanzi allo spettro dello *Zukunftsstaat* non avrebbe dovuto essere quella della restaurazione cattolica, ma della difesa della civiltà *cristiana* contro la prospettiva di una società atea e materialista. Alla base, come detto più volte, vi era la constatazione di alcune specificità nazionali e la volontà di rispondere pragmaticamente all'urgenza di arrestare l'espansione socialista – un'espansione che ormai minacciava gli stessi territori a maggioranza cattolica –, ma anche il proposito di facilitare l'integrazione della minoranza confessionale nello Stato².

Il fatto che la condanna del socialismo nei cattolicesimi d'Italia e Germania si fondasse sul magistero della Santa Sede e sui contenuti della filosofia neoscolastica determinò un'analogia decisiva fra i due contesti: l'identificazione della religione cattolica come rimedio essenziale al socialismo, interpretato soprattutto nei termini di male morale, di malattia dell'anima. Neppure i fautori cattolici delle *christliche Gewerkschaften* facevano eccezione in tal senso, non sfuggendo alla pervasività culturale di quella genealogia degli errori moderni elaborata dalla Chiesa nel XIX secolo, in cui il protestantesimo figurava a tutti gli effetti come un precursore del "virus" socialista³. A livello pratico, allora, nella dimensione di base delle parrocchie, la lotta al socialismo passava non soltanto dal contrastare le iniziative dei suoi militanti, ma più in generale dall'impegno a rafforzare e diffondere ulteriormente la conoscenza dei principi cattolici e dal conservare il contatto dei singoli con la sfera religiosa ed ecclesiastica. A ciò era associato il tentativo di salvaguardare o rivendicare alcune prerogative tradizionali della Chiesa – ad esempio nel campo dell'istruzione primaria – che apparivano funzionali al conseguimento degli obiettivi suddetti⁴. Dall'analisi dei casi delle Diocesi di Mainz e di Pisa è emerso come l'azione antisocialista abbracciasse una grande varietà di ambiti e sfruttasse un'ampia gamma di canali, segnando in profondità l'azione pastorale svolta ogni giorno dal clero: lo testimoniano ad esempio le preoccupazioni manifestate dai sacerdoti della zona di Offenbach-Dieburg dinanzi ai casi di cattolici-socialisti, o l'impegno profuso dai parroci dell'Arcidiocesi di Pisa per impedire l'erosione del rito cattolico ad opera di quello laico. Parlare del confronto fra cattolici e socialisti limitatamente alla dimensione politica o sindacale, come in genere è avvenuto nella storiografia italiana e tedesca, risulta dunque riduttivo.

² Cfr. *supra*, p. 284.

³ Cfr. *supra*, p. 283.

⁴ Cfr. *supra*, p. 144.

La mia ricerca è potuta pervenire a questo esito in virtù del suo particolare taglio metodologico: l'analisi dal basso ha permesso di rintracciare la valenza antisocialista assegnata a strumenti a prima vista insospettabili. Si pensi ad esempio alla cura dell'istruzione catechistica o all'amministrazione del Sacramento eucaristico: funzioni del ministero sacerdotale vecchie di secoli, investite di un ruolo nella lotta al socialismo nel momento in cui questo arrivò a essere percepito come una minaccia. Il tutto, ovviamente, in base alla convinzione che la battaglia contro il figlio ribelle del liberalismo andasse combattuta ricorrendo in primo luogo all'antidoto costituito dai contenuti della religione cattolica. Allo storico si presenta così una questione di non poco conto, quella del rapporto fra continuità e innovazione nell'impiego di questi strumenti tradizionali in chiave antisocialista: vi furono dei cambiamenti concreti, o l'aggiornamento riguardò soltanto il piano dei significati attribuiti all'atto di educare i ragazzi o di somministrare le ostie consacrate? Propenderei per la prima ipotesi, avendo in mente soprattutto le disposizioni date da Pio X riguardo alla prassi eucaristica e alcune testimonianze relative ora alla Diocesi di Mainz ora a quella di Pisa, da cui emerge come l'istruzione fornita alle nuove generazioni potesse andare incontro a cambiamenti sotto il profilo contenutistico al fine di rispondere ai nuovi bisogni. Per far luce adeguatamente sulla problematica appena esposta, ad ogni modo, occorrerebbero indagini più specifiche.

Se nelle parrocchie italiane come in quelle tedesche l'azione antisocialista si esplicava attraverso una pluralità di strumenti, la gerarchia instaurata fra di essi non era però la medesima. Nella Germania cattolica il clero, forte delle esortazioni dell'episcopato, si affidava in primo luogo alle molteplici forme del *Vereinswesen*: le associazioni, specie quelle destinate alle categorie più a rischio d'incorrere nella propaganda socialdemocratica, erano ritenute particolarmente adatte a rafforzare i confini del *Milieu* e a fare da bacino di diffusione di contenuti religiosi, nonché economico-sociali. L'utilità del ricorso ai mezzi tradizionali della pastorale non era negata, al contrario, e tuttavia a inizio Novecento si era ormai affermata l'opinione che la difesa delle comunità non potesse prescindere dagli *außerordentliche Mittel*, a partire appunto dai *Vereine*. Complessivamente, invece, il clero italiano dava prova di puntare soprattutto sugli *ordentliche Mittel*, mettendo in secondo piano portati "moderni" quali appunto l'associazionismo non devozionale e la stampa. Si tratta, ripeto, di una considerazione dal carattere generale: nella penisola non mancavano i sacerdoti attivi come giornalisti o come animatori di sodalizi espressamente pensati per opporsi alle iniziative socialiste; ciò che qui conta, però, è evidenziare lo scarto con la situazione tedesca.

A dare origine a questa differenza – come ad altre concernenti sempre l'esplicarsi della prassi antisocialista – contribuirono alcune caratteristiche assunte storicamente dai due cattolicesimi nazionali, ma non solo. In Germania il *Vereinswesen* cattolico aveva avuto un'ampia e precoce diffusione, e già all'epoca del *Kulturkampf* era divenuta evidente la sua centralità nella vita della minoranza confessionale: in Italia, invece, ancora a inizio Novecento l'associazionismo legato alla Chiesa presentava notevoli limiti, dovendo fare i conti con non poche difficoltà di natura esogena ed endogena. Occorre chiamare in causa, tuttavia, anche una

fondamentale diversità nei modi e nelle proporzioni con cui Roma riusciva ad esercitare la propria influenza in ambito italiano e tedesco.

Nella penisola, infatti, la parola del Papa poteva arrivare intatta fino alla base della gerarchia ecclesiastica: le Conferenze regionali dei Vescovi erano organismi deboli, pensati per svolgere un semplice ruolo di trasmissione degli indirizzi e dei provvedimenti pontifici. D'altra parte, è bene ricordare ancora una volta come la Santa Sede rivolgesse un'attenzione tutta speciale all'Italia, dettata ovviamente da ragioni storiche e geografiche, ma anche dalla tradizionale volontà di farne un *exemplum* per le altre nazioni cattoliche. La maggiore lontananza, invece, era in grado d'assicurare di per sé alcuni margini di autonomia alla Chiesa Cattolica tedesca: soprattutto, poi, la Conferenza di Fulda⁵ svolgeva un'importante funzione di filtro rispetto agli orientamenti romani, compiendo un'effettiva opera di mediazione fra vertice e base dell'istituzione ecclesiastica. Nei primi anni del XX secolo, così, l'attività collegiale dei Vescovi, capaci in più di un'occasione di far accettare il proprio punto di vista alla Curia vaticana, consentì alla Germania cattolica di distinguersi significativamente dalla penisola quanto ai condizionamenti subiti dalle scelte di Pio X. Rimanendo su questa differenza, senza dubbio decisiva nel produrre divergenze fra la pratica antisocialista nel cattolicesimo italiano e in quello tedesco, mi sembra opportuno addurre altri due elementi. Intanto, dietro alla tendenza dell'episcopato di Germania a non conformarsi sempre e comunque alle linee e alle disposizioni romane, ma a cercare piuttosto di valutarle tenendo conto di volta in volta delle specificità nazionali, può scorgersi probabilmente un effetto delle modalità con cui gli stessi Vescovi erano eletti – le quali attribuivano al potere politico un peso più o meno consistente nella scelta – e al contempo l'eco di determinati trascorsi storici, di momenti in cui l'episcopato si era trovato a manifestare il proprio dissenso verso Roma (penso a quanto accaduto nel 1870, con il rifiuto quasi unanime del dogma dell'infallibilità da parte degli Ordinari tedeschi). In secondo luogo, va osservato come in Germania il ristretto numero di Diocesi permettesse alla Conferenza episcopale di configurarsi davvero come un fattore unificante, in grado di concertare *Leitlinien* valide per l'intero cattolicesimo nazionale (o quasi): viceversa, in una penisola frammentata in una miriade di unità ecclesiastiche e dove le Conferenze regionali denotavano i limiti suddetti, l'unico riferimento comune poteva essere dato dalla Santa Sede. La sua centralità, di conseguenza, ne risultava ulteriormente accentuata.

Non stupisce allora che gli orientamenti magisteriali di Pio X avessero un'incidenza molto più marcata in Italia che in Germania, condizionando non poco l'antisocialismo cattolico al livello delle parrocchie. Il fatto che gli ecclesiastici della penisola, presi nel loro insieme, optassero in misura prevalente per il ricorso ai mezzi tradizionali della cura pastorale è da leggere anche come un esito di quanto appena detto. Di contro, a nord delle Alpi la preminenza attribuita dal Papa all'azione di tipo religioso non modificò la convinzione, ormai maturata fra clero

⁵ Mi concentro sulla Conferenza di Fulda in quanto principale istituzione collegiale dell'episcopato tedesco, più volte menzionata in questo lavoro: tuttavia non deve dimenticarsi l'esistenza di un'altra Conferenza, quella di Freising, che riuniva gli Ordinari della Baviera.

ed episcopato, dell'importanza strategica degli *außerordentliche Mittel* nell'ambito della *Seelsorge*.

La maggiore dipendenza del cattolicesimo italiano da Roma spiega anche perché, specie dopo la promulgazione della *Pascendi*, la vicenda modernista acquistasse un'assoluta centralità nella penisola, diversamente da quanto avvenne in Germania (dove l'intervento dei Vescovi evitò peraltro che i meccanismi repressivi disposti dall'enciclica trovassero attuazione). La crociata antimodernista promossa da Pio X, sommata agli orientamenti generali del suo pontificato, si riflesse sulla capacità dei cattolici italiani di combattere il socialismo: il movimento democratico-cristiano subì danni irreversibili, e in generale fu tutta l'attività di tipo economico-sociale a essere penalizzata; le organizzazioni cattoliche furono poste sotto uno stretto controllo ecclesiastico, onde impedire qualunque movenza autonoma del laicato; il clero, per parte sua, venne dissuaso dall'impegnarsi al di fuori dello spazio del sacro ed esortato a darsi una formazione strettamente religiosa, al riparo da ogni contatto con la cultura profana. Tutto ciò produsse, o per meglio dire accentuò, alcune differenze importanti rispetto al cattolicesimo tedesco – più schermato, come detto, di fronte all'influsso romano –, differenze che conviene puntualizzare giacché connesse con le caratteristiche assunte nei due paesi dalla pratica antisocialista.

Cominciamo dal caso del clero. In Italia, le scelte operate da Sarto nei riguardi di quest'ultimo andarono nella direzione di ostacolare la diffusione della tipologia di sacerdozio "sociale", avviatasi sul finire del pontificato di Leone XIII: si allargò dunque lo scarto con la situazione tedesca, dove quello del *sozialer Pfarrer* era un modello teorizzato e diffuso da tempo, grazie fra l'altro al sostegno dello stesso episcopato. Per un sacerdote cattolico della Germania d'inizio Novecento era pressoché normale essere attivo in campo associazionistico e sindacale, militare politicamente nel *Zentrum* e magari scrivere su un periodico cattolico. In Italia le cose stavano altrimenti: e se è vero che il pontificato di Pio X non diede origine a questa differenza, certo comunque l'aggravò significativamente. Inoltre, a seguito della riforma dei Seminari promossa dal Papa dovette aumentare anche il divario culturale fra il clero della penisola e quello tedesco. Tra le ragioni utili a spiegare la maggiore e più ampia preparazione del secondo – un tratto di lungo periodo – occorre menzionare non solo il precoce invito rivoltagli dai Vescovi a curare gli studi di tipo economico-sociale, ma anche le necessità imposte dal confronto con il clero evangelico e la possibilità di accedere a una formazione di livello universitario. Da ultimo, è da ricordare come esso avesse modo di attingere a una *Sozialismuskritik* qualitativamente superiore a quella elaborata in Italia fra i due secoli.

Gli orientamenti magisteriali di Pio X, d'altro canto, non riuscirono a condizionare fra i cattolici di Germania un tradizionale e consolidato interesse per le iniziative di stampo politico-sociale – sviluppatosi ben prima della promulgazione della *Rerum novarum* – e dunque a restringere le occasioni di confronto con i militanti della SPD. Oltre a questo, lo stretto controllo cui il laicato cattolico fu sottoposto in Italia non ebbe un corrispettivo in terra tedesca, e ciò non solo per il fatto che la Santa Sede scegliesse di concentrarsi principalmente sullo

scenario italiano, ma anche per alcune caratteristiche dell'azione cattolica a nord delle Alpi, le quali rendevano piuttosto complicato un'estendersi dell'influenza ecclesiastica. Primo aspetto: se il movimento cattolico della penisola, fin dai tempi dell'Opera dei Congressi, aveva presentato un elevato grado di centralizzazione – funzionale a favorirne l'unità e la possibilità di controllo da parte di Roma –, diversa era invece la situazione in Germania, dove numerose organizzazioni di respiro nazionale conducevano ciascuna una vita propria e dove, in definitiva, le branche dell'azione politica, economico-sociale e religiosa risultavano ben distinte fra loro (in Italia lo sarebbero divenute effettivamente solo all'indomani della Grande Guerra). In secondo luogo, il rapporto del laicato tedesco con la gerarchia non era assimilabile a quello che si aveva nella penisola, almeno non del tutto: per l'inizio del Novecento sono da registrare momenti di discussione, incomprensioni e persino contrasti fra le due parti, con i laici che non esitarono a far valere la propria forza, il proprio peso specifico all'interno del movimento cattolico nazionale. Le radici di questa forza sono da collocare probabilmente nell'epoca del *Kulturkampf*, che dapprima aveva condotto alla mobilitazione del laicato stesso e che poi aveva determinato alcune condizioni per un rafforzamento del suo ruolo (mi riferisco in particolare alla contrazione degli effettivi di clero regolare e secolare registrabile dopo la fine del conflitto fra Stato e Chiesa). Per lo più, gli attriti dipendevano dal fatto che in Germania esistessero organizzazioni che si dichiaravano autonome dalla gerarchia, rifiutando di conseguenza i vincoli del controllo. È questo l'ultimo elemento di cui occorre tener conto. In origine, la pretesa di un'autonomia più o meno estesa nei confronti del potere ecclesiastico si era fondata sulla volontà di consentire una collaborazione fra cattolici e protestanti, interessando così organismi di natura interconfessionale (si pensi al caso dei *christlich-soziale Vereine*, dei *Bauernvereine*, o del *Zentrum* in ambito politico). Dopo il *Kulturkampf*, ad ogni modo, essa divenne propria anche di organizzazioni esclusivamente cattoliche: il *Volksverein*, il *Frauenbund*, il *Caritasverband* di Werthmann, tutti gelosi della loro libertà. All'alba del XX secolo, però, parlare di associazioni che rivendicavano la propria indipendenza dal controllo ecclesiastico implicava riferirsi soprattutto alle *christliche Gewerkschaften*, che in ciò, come nella scelta dell'interconfessionalismo, additavano la chiave per una contrapposizione davvero efficace alla Socialdemocrazia e ai suoi sindacati.

Il *Gewerkschaftsstreit*, parte del più ampio *Interkonfessionalismusstreit*, dominò per oltre un decennio il dibattito pubblico nella Germania cattolica, e al pari dell'antimodernismo in Italia ebbe ripercussioni negative sulla portata dell'azione antisocialista. I fautori di una collaborazione con i protestanti, finalizzata a garantire gli interessi materiali dei lavoratori e a stornarli così dai richiami della SPD, si scontrarono col fronte dei cosiddetti *Berliner*, il cui punto di vista rigidamente confessionale era associabile a quello della Santa Sede. Da un lato, in pratica, vi erano coloro che per conseguire precisi risultati concreti proponevano di derogare alla dipendenza ecclesiastica e all'ortodossia dottrinale; dall'altro si avevano i difensori di tale ortodossia, che nel suo annacquamento vedevano un'abdicazione ai principi del protestantesimo e una fatale deriva verso lo stesso socialismo, e che quindi propugnavano la necessità di un cattolicesimo professato

nella sua interezza e del pieno rispetto delle prerogative dell'autorità ecclesiastica. Come si è detto in uno dei capitoli precedenti, negli anni a ridosso della guerra l'esempio delle *christliche Gewerkschaften* sembrò ispirare alcuni settori del sindacalismo cattolico italiano, i quali giunsero a ritenere opportuno un edulcoramento della confessionalità delle associazioni sindacali al fine di ampliarne il bacino delle adesioni e consentirgli di competere meglio con il fronte socialista. Roma, per parte sua, compì scelte molto diverse riguardo all'Italia e alla Germania, benché le istanze “eterodosse” portate avanti nei due contesti fossero sotto certi aspetti simili.

Con la *Singulari quadam* del settembre 1912, Pio X ammise la possibilità del sindacalismo interconfessionale in Germania pur non condividendone in alcun modo i principi. Il Papa motivò tale scelta con il riconoscimento di determinate peculiarità locali e con il timore di avvantaggiare i nemici della Chiesa (ovvero la SPD): al fondo, tuttavia, egli accordò valore normativo alle opinioni prevalenti fra i Vescovi, opinioni di cui la Curia vaticana fu informata ancora nei mesi precedenti alla promulgazione dell'enciclica. L'episcopato nazionale, a conti fatti, fu reputato come l'autorità più competente nel valutare e nell'offrire indicazioni sulle problematiche riguardanti il cattolicesimo tedesco: Roma accettò dunque una soluzione di compromesso che non le era pienamente congeniale, ma che teneva conto della funzione mediatrice svolta dagli Ordinari. Del resto, già all'indomani della promulgazione della *Pascendi*, come pure dell'enciclica *Acerbo nimis* concernente l'istruzione catechistica, la Santa Sede aveva scelto di “abdicare” al punto di vista espresso dalla Conferenza di Fulda, accondiscendendo alle sue richieste.

In Italia non avvenne nulla di simile. Non solo Pio X sconfessò a chiare lettere l'eventualità di un sindacalismo non schiettamente cattolico, ma più in generale si adoperò in ogni modo per far rispettare il principio della confessionalità e dell'obbedienza gerarchica in tutti i campi in cui agivano laici ed ecclesiastici. Non a caso il modernismo “pratico” associato a Murri, con la sua ricerca di un'autonomia dei cattolici in ambito politico e sociale, andò incontro a una netta condanna che non mancò di avere ripercussioni sul complesso dell'azione cattolica della penisola. La Santa Sede, in definitiva, adottò due pesi e due misure per rapportarsi al cattolicesimo italiano e a quello tedesco: l'Italia, paese a schiacciante maggioranza cattolica, culla e cuore della Chiesa romana, non le appariva sullo stesso piano delle altre nazioni, Germania inclusa. Come detto, poi, l'episcopato italiano non si mostrava in grado di esercitare quella funzione di filtro propria dell'episcopato tedesco – vuoi per strumenti collegiali inadeguati, vuoi per una maggiore dipendenza storico-culturale dall'istituzione del papato – e in caso di resistenze o difformità dagli indirizzi curiali rischiava fra l'altro d'incorrere in una vischiosa rete di sospetti, delazioni, provvedimenti disciplinari, la quale incombeva anche su clero e laicato. Quanti cercarono di proporre e attuare forme d'iniziativa cattolica che non rientravano perfettamente nei confini tracciati da Roma, magari per far fronte alla minaccia socialista nelle proprie Diocesi e/o parrocchie, dovettero misurarsi di conseguenza con la disapprovazione o perfino con la condanna da parte del vertice supremo della Chiesa: il caso del Cardinale Maffi,

con i suoi sforzi nel campo dell'azione laicale e della stampa cattolica, è assai eloquente in proposito.

In conclusione è da rilevare come a inizio Novecento, nel cattolicesimo tedesco e ormai anche in quello italiano, fosse più o meno presente la consapevolezza del fatto che difendere le anime dal socialismo potesse richiedere un aggiornamento degli strumenti da impiegare, dei compromessi con la tanto biasimata modernità, magari anche a parziale discapito della purezza dottrinale: vi era, insomma, chi riteneva che per ragioni di ordine pratico fosse lecito acconsentire a un qualche sacrificio dei principi, o almeno a una certa flessibilità nelle forme e nelle modalità con cui propugnarli. Intimamente avverso a questa possibilità, Pio X la escluse per la penisola, ma finì invece con l'avallarla per la Germania, benché anche qui non mancassero quanti la osteggiavano tenacemente sposando la causa integrista. Si tratta di una questione di fondamentale importanza, da me enucleata in relazione al tema dell'antisocialismo cattolico, ma che è inquadrabile in una prospettiva molto più ampia: quella del rapporto della Chiesa con la modernità, e nello specifico dell'adattamento della prima agli sviluppi della seconda. È in questo ambito che si consumò la vicenda, e direi quasi il dramma, del pontificato di Pio X. Parlare della relazione della Chiesa con i portati del moderno vuol dire indicare un processo composito e non privo di contraddizioni, fatto di rifiuti e condanne (magari temporanee), ma anche di accoglimenti e di riqualificazioni in senso cattolico di mezzi e concetti propri della società attraversata dalle dinamiche della secolarizzazione. Un processo che fa da sfondo complessivo alla mia indagine, che ha segnato la storia della Chiesa Cattolica lungo tutta l'età contemporanea, e che ancora oggi non appare esaurito.

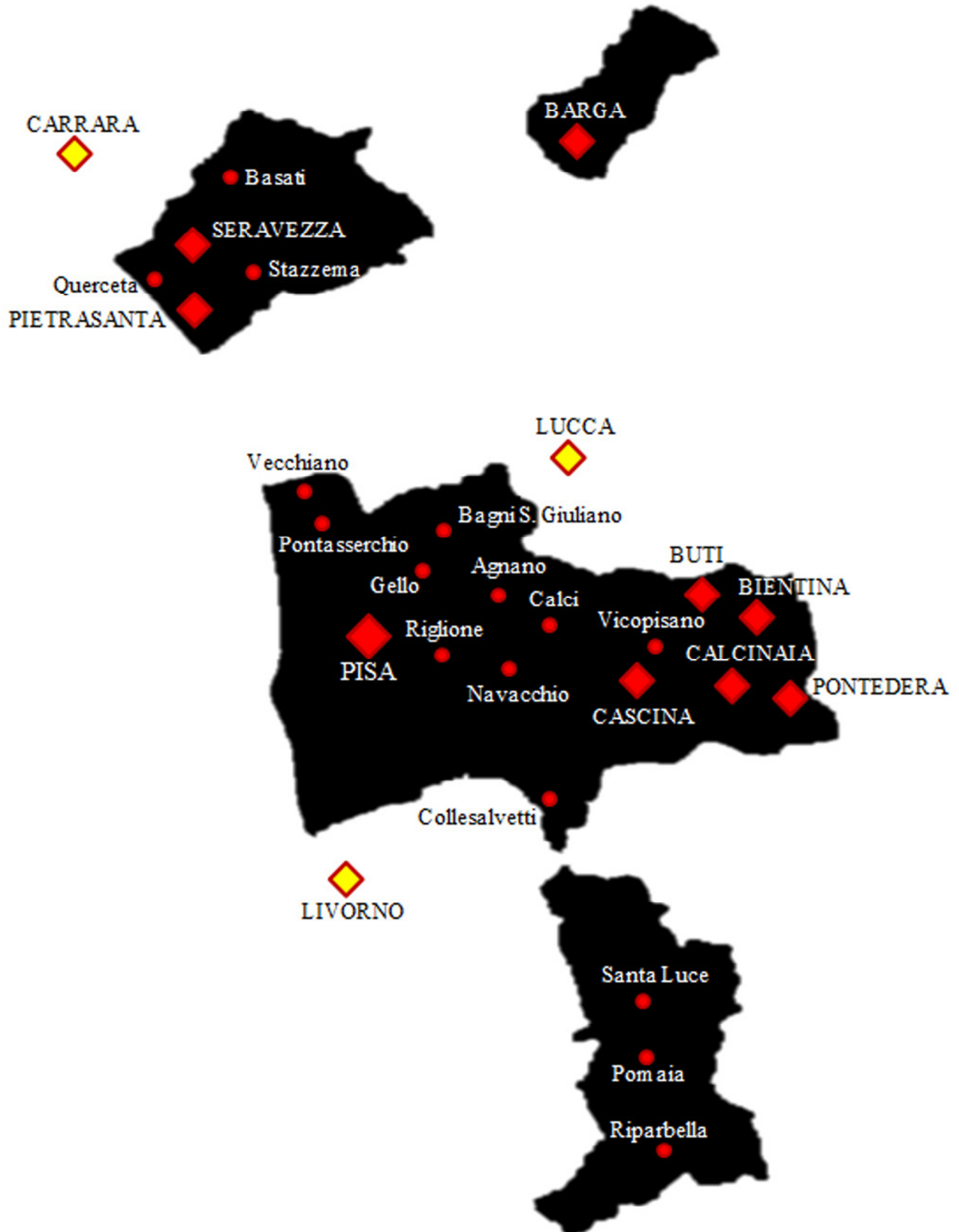
Carta della Diocesi di Mainz

(Le località contrassegnate da riquadro rosso sono quelle che davano il nome ai Decanati)



Carta dell'Arcidiocesi di Pisa

(Il riquadro rosso è associato alle località di maggiori dimensioni)



Appendice fotografica

Sie wissen, die mit diesen Kindern der Kirche gegeben.
Die Erklärung enthält, daß die geistlichen Herren zu ihrem
speziellamtvertragsmäßigen Tathen teilzunehmen - Erklärung sind
zu dem Tathen der geistlichen Herren eingeladen zu werden.
Die Erklärung vom Priester die Absolution in der Stadt nicht
selbst dann, wenn ihrer Schrift so beschaffen ist, daß kein
Priester sie mit gutem Gewissen absolvieren kann.
Worüber jedes die Bezirksamtverträge lesen.
Ihren Markt legen, das ist das feindliche, kirchliche Lager und
ihre vornehmlichen Gewissen sind das Recht bei dieser kirch-
lichen Gründung die Insignien der unglücklichen Bezirks-
amtverträge mit diesen unglücklichen Kindern, wer-
den sie das Gewissen und das meine Leben bringen, sollten
zu dürfen. Diese Recht Erklärung sie zeigen für den
Gewissen, das sie von der Bezirksamtverträge hergeleitet sind
mit der Kirche verpfändet gegeben ist.
Und wie schon die selben speziellamtvertragsmäßigen
Tathen geistlichen Aufhängen, die nicht nicht gering mit
Christus gegeben, sein sind die kirchlichen Tathen,
die den ersten Ort verpfändeten nicht nicht beigetragen
sind, wenn, solche Tathen nennen: man können ohne
Tathen gleichzeitig Christ sind Bezirksamtverträge sein.
Die unterzeichneten Paulsen sind jeden dasfalls
sich einigt die Kirche verpfändet, die feindlich von dem
ersten Tathen unter Mitwirkung der ersten Tathen sind
unter Tathen zu Grund gegeben worden, selbst dann, wenn
sie sich nicht dem Tathen verpfändet haben, nicht
um Tathen nicht einig zu sein, dann jedes nicht einig.
Hofstadt.

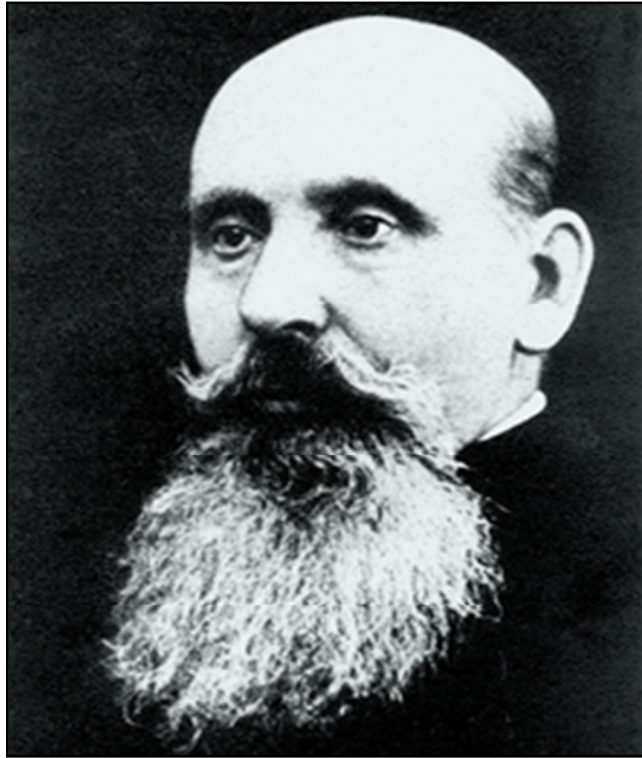
Esempio di *Kurrentschrift*, la scrittura corsiva comunemente utilizzata in Germania fino alla metà del Novecento. Il documento in questione è conservato presso DDAMz, *Generalia*, V, XVII.6, *Kirchliches Begräbnis von Mitgliedern verbotener Vereine*.



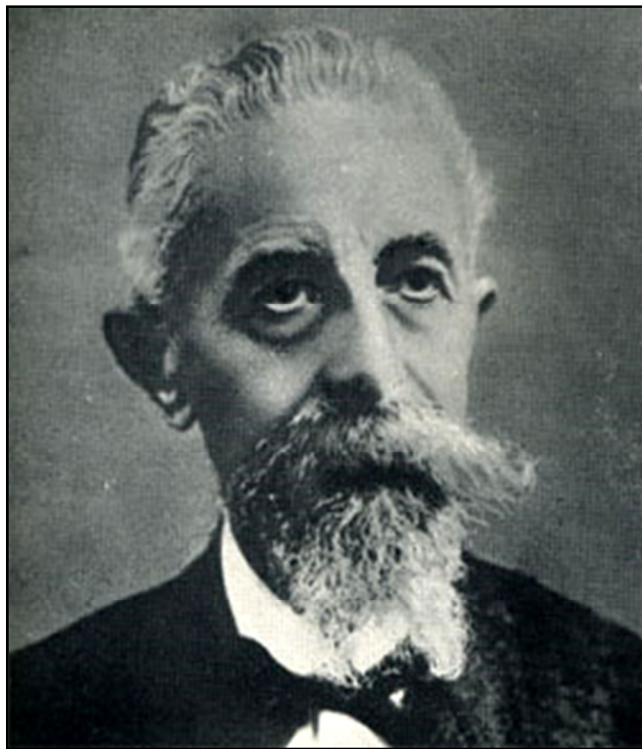
Georg Heinrich Maria Kirstein (1858-1921)



Pietro Maffi (1858-1931)



Heinrich Pesch SJ (1854-1926)



Giuseppe Toniolo (1845-1918)



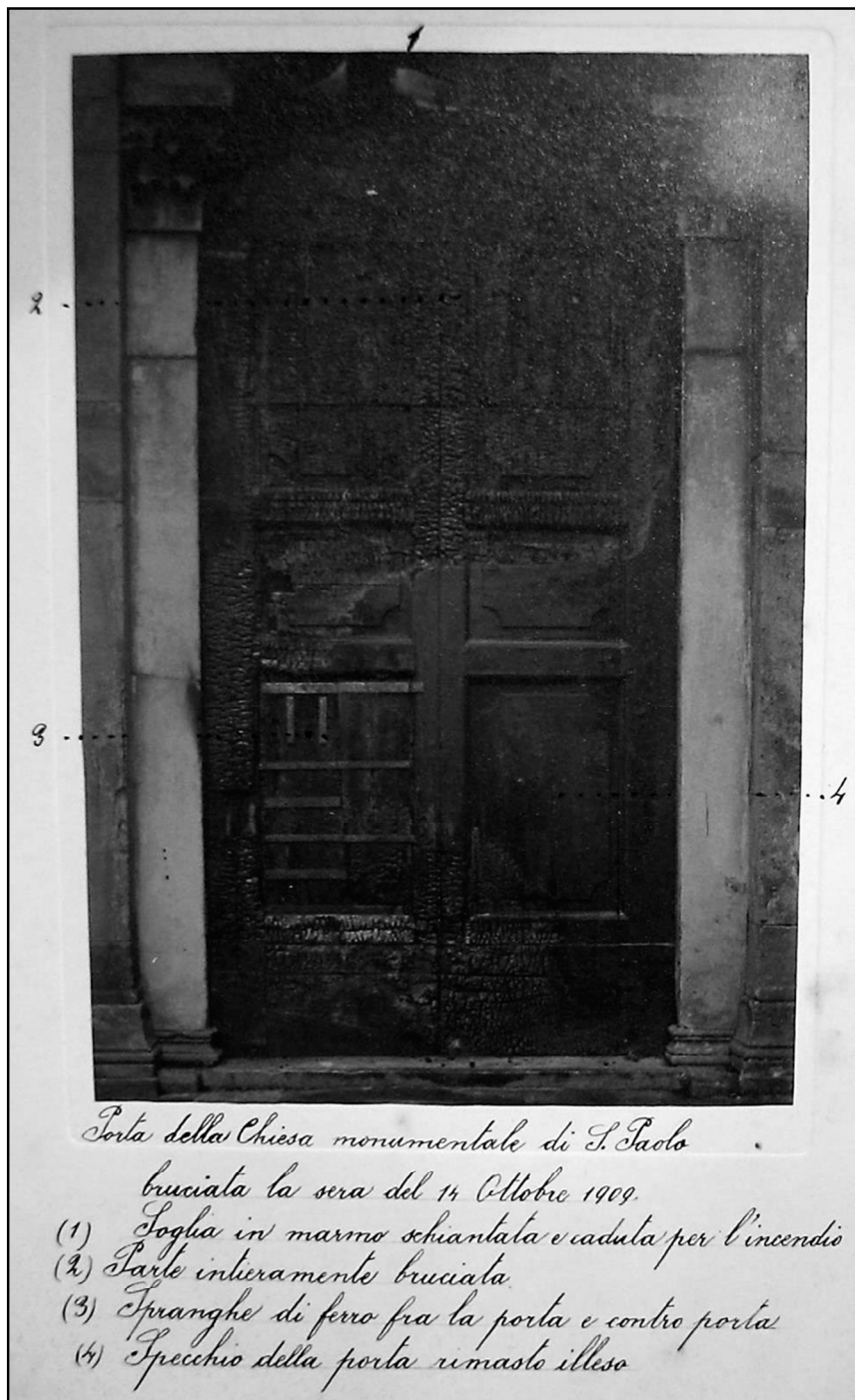
Carl Forschner (1853-1918)



Mainz durante il *Katholikentag* del 1911
(sullo sfondo è riconoscibile la chiesa di Sankt Peter)



Tessera personale per il *Katholikentag* del 1911 (da notare il ritratto di Ketteler al centro)



La porta laterale della chiesa di San Paolo a Ripadarno seriamente danneggiata durante i moti pro Ferrer del 1909

Fonti e bibliografia

Strumenti

Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Hamm/Herzberg/Nordhausen, Bautz, 1975-.

Dizionario biografico degli anarchici italiani, 2 voll., Pisa, BFS Edizioni, 2003-2004.

Dizionario Biografico degli Italiani, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1960-.

Dizionario storico dell'Inquisizione, Pisa, Edizioni della Normale, 2010.

Dizionario storico del movimento cattolico in Italia 1860-1980, 5 voll., Casale Monferrato, Marietti, 1981-1984.

Enciclopedia cattolica, Città del Vaticano, Ente per l'enciclopedia cattolica e per il libro cattolico, 1948-1954.

Enciclopedia delle scienze sociali, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1993-2001.

Indice generale della Civiltà Cattolica (aprile 1850-1903) compilato da Giuseppe Del Chiaro, Roma, Ufficio della "Civiltà Cattolica", 1904.

La Civiltà Cattolica. Indice analitico delle annate 1904-1910 compilato da Giuseppe Del Chiaro, Roma, "Civiltà Cattolica", 1911.

Lexikon der Christlichen Demokratie in Deutschland, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2002.

Neue Deutsche Biographie, Berlin, Duncker & Humblot, 1953-.

Albrecht, D., Weber, B., *Die Mitarbeiter der Historisch-politischen Blätter für das katholische Deutschland 1838-1923. Ein Verzeichnis*, Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1990.

Andreucci, F., Detti, T. (a cura di), *Il movimento operaio italiano. Dizionario biografico 1853-1943*, 5 voll., Roma, Editori Riuniti, 1975-1978.

Bosl, K. (a cura di), *Bosls bayerische Biographie*, Regensburg, Pustet, 1983.

- Braun, H.J., et al. (a cura di), *Necrologium Moguntinum (1802/03-2009)*, Mainz, Bischöfliche Kanzlei, 2009.
- Di Capua, G. (a cura di), *Le settimane sociali dei cattolici italiani (1907-1991)*, Roma, Edizioni Ebe, 1991.
- Duchini, F., Parisi, D., *Rivista internazionale di scienze sociali. Indici cinquantennali (1893-1942)*, Milano, Vita e Pensiero, 1993.
- Gatz, E. (a cura di), *Akten der Fuldaer Bischofskonferenz*, vol. II, Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1979.
- Id. (a cura di), *Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945. Ein biographisches Lexikon*, Berlin, Duncker & Humblot, 1983.
- Id. (a cura di), *Akten der Fuldaer Bischofskonferenz*, vol. III, Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1985.
- Hürten, H. (a cura di), *Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche (1818-1945)*, vol. I, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2007.
- Lora, E., Simionati, R. (a cura di), *Enchiridion delle encicliche*, 8 voll., Bologna, Ed. Dehoniane, 1994-1998.
- Meyer, T., et al. (a cura di), *Lexikon des Sozialismus*, Köln, Bund-Verlag, 1986.
- Mumbauer, J. (a cura di), *Wilhelm Emmanuel von Kettelers Schriften*, vol. III *Soziale Schriften und Persönliches*, Kempten/München, Verlag der Jos. Kösel'schen Buchhandlung, 1911.
- Murri, R., *Carteggio*, 3 voll., Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1970-1977 (a cura di L. Bedeschi).
- Robbiati, A. (a cura di), *La cultura sociale dei cattolici italiani alle origini. Le "settimane" dal 1907 al 1913*, 3 voll., Milano, Vita e Pensiero, 1995.
- Ruppel, H.G., Groß, B. (a cura di), *Hessische Abgeordnete 1820-1933*, Darmstadt, Verlag des Historischen Vereins für Hessen, 1980.
- Toniolo, G., *Capitalismo e socialismo*, Città del Vaticano, Comitato Opera Omnia di G. Toniolo, 1947.
- Id., *Democrazia cristiana. Concetti e indirizzi*, 2 voll., Città del Vaticano, Comitato Opera Omnia di G. Toniolo, 1949.
- Id., *Democrazia cristiana. Istituti e forme*, 2 voll., Città del Vaticano, Comitato Opera Omnia di G. Toniolo, 1951.
- Id., *Iniziative culturali e di azione cattolica*, Città del Vaticano, Comitato Opera Omnia di G. Toniolo, 1951.

Id., *Lettere*, 3 voll., Città del Vaticano, Comitato Opera Omnia di G. Toniolo, 1952-1953.

Valentini, U. (a cura di), *La Scuola Cattolica. Rivista di Scienze Religiose edita dalla Pontificia Facoltà Teologica del Seminario Arcivescovile di Milano. Indici Generali 1873-1901*, Venegono Inferiore, Seminario Arcivescovile, 1964.

Id., (a cura di), *La Scuola Cattolica. Rivista di Scienze Religiose edita dalla Pontificia Facoltà Teologica del Seminario Arcivescovile di Milano. Indici Generali 1902-1922*, Venegono Inferiore, Seminario Arcivescovile, 1968.

Fonti manoscritte

ACS – ARCHIVIO CENTRALE DELLO STATO (ROMA)

- *Min. Int. – Direzione Generale Pubblica Sicurezza – Ufficio riservato 1905*, busta 26
- *Min. Int. – Direzione Generale Pubblica Sicurezza – Ufficio riservato 1909*, busta 5 (fasc. 33, 49).

APSMVI – ARCHIVIO DELLA PIEVE DI SANTA MARIA DI VICOPISANO

- *Memorie 8 (1890-1921)*
- *Memorie 9 (1612-1919)*

ASDPi-AAPi – ARCHIVIO STORICO DIOCESANO DI PISA – ARCHIVIO ARCIVESCOVILE DI PISA

Fondo Curia Arcivescovile

- *Affari colla Santa Sede* (cartella n. 9)
- *Archivio Parrocchiale di Calci, Congregazione dei parroci e sacerdoti della Valle di Calci* (cartella n. 2)
- *Atti diversi* (cartella n. 164, *Centenario Costantiniano*)
- *Atti straordinari*
- *Card. Pietro Maffi, Giudizi sul clero 1905-1931* (Carteggio riservato Grosoli-Toniolo; fascicoli dedicati a singoli sacerdoti)
- *Carteggio e atti con enti diversi* (cartella n. 14)
- *Carteggio e atti relativi a religiosi* (fasc. 1, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 20, 21, 22, 23, 25, 26, 27, 28, 30)
- *Carteggio e atti relativi alle parrocchie* (fasc. 3, 4, 6, 8, 9, 11, 12, 14, 16, 17, 20, 21, 24, 27, 28, 30, 32, 33, 34, 35, 36, 38, 39, 40, 41, 43, 44, 46, 49, 53, 55, 59, 62, 66, 70, 71, 72, 74, 76, 77, 78, 80, 87, 89, 90, 91, 92, 94, 95, 96, 97, 98, 100, 105, 106, 108, 109, 111, 114, 115, 116, 123, 126, 136)
- *Carteggio e atti vari degli Arcivescovi* (cartella n. 10)

- *Conferenze episcopato toscano* (cartella n. 2, 3)
- *Congregazione dei parroci* (cartella n. 11)
- *Seminario di Santa Caterina – Atti Vari*
- *Soluzione dei casi di coscienza* (cartella n. 5)
- *Stato del Clero* (n. 7, 15, 18)
- *Visite Pastorali* (cartella n. 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59)

ASPI – ARCHIVIO DI STATO DI PISA

- *Ufficio Centrale di Pubblica Sicurezza* (busta 637, 891, 914)

ASV – ARCHIVIO SEGRETO VATICANO

- Archivio della Nunziatura Apostolica di Baviera (cartella n. 258, 259)
- Congregazione Concistoriale
 - *Relationes Dioecesium* (516, 626)
 - *Visita Apostolica* (41)
 - *Visita Apostolica Seminari* (5, 22)
 - *Positiones (Pisa 1)*
- Congregazione del Concilio
 - *Relationes Dioecesium* (479)
- Fondo Benigni (busta 6, 813a; 860)
- Segreteria di Stato
 - 1907, rubr. 1, fasc. 12
 - 1907, rubr. 12, fasc. 8
 - 1909, rubr. 12, fasc. 5
 - 1909, rubr. 12, fasc. 13
 - 1911, rubr. 12, fasc. 20
 - 1912, rubr. 80
 - 1914, rubr. 255, fasc. 13
 - 1915, rubr. 12, fasc. 3
 - 1915, rubr. 162, fasc. 3
 - Spoglio Pio X (6, fasc. 26)

BACPM – BIBLIOTECA ARCIVESCOVILE “CARDINALE PIETRO MAFFI” DI PISA

- *Cartelle Archivio Personale* (n. 20, 33, 48, 92)
- *Manoscritti* 412 (117)
- *Miscellanea* (annate complete 1903-1914)

BAV – BIBLIOTECA APOSTOLICA VATICANA

- *Carteggio Toniolo* (1653, 1654, 1655, 1756, 3279, 4136, 4477, 4516, 4530, 4533, 5385, 5402, 5637, 5643, 5652, 6177, 6361)

- *Abteilung 42 (Borromäus-Verein)*
- *Abteilung 66, I, 2, Moralischer Aufstieg in der ersten Zeit des Krieges*
- *Abteilung 82 (Diöcesana – Relatio super statu Ecclesiae Moguntinae)*
- *Abteilung 87 (Episcopalia – Bischofskonferenz in Fulda)*
- *Abteilung 136, VII, Kommunalschulen*
- *Abteilung 137, X, 8a (Schule-Abteil)*
- *Abteilung 138, XVII, fasc. 1-5, Schulreform-Bestrebung 1906-1920*
- *Abteilung 140, XXVa, Klagen gegen Lehrer*
- *Bestand 46,5 – Ludwig Bendix Nachlass (cartella n. 3, 5, 7, 13, 15, 17, 19, 20, 21, 24, 28, 29, 35, 39, 41, 42, 43, 44, 48, 57, 66, 73, 75, 80)*
- *Pfarrakten, [tutte le parrocchie della Diocesi], n. 1 (Visitation)*
- *Pfarrakten Dekanat Darmstadt, n. 8 (Darmstädter Vereine und Bruderschaften)*
- *Pfarrakten Mainflingen, n. 13 (Verschiedenes)*
- *Pfarrakten Mühlheim, n. 13 (Verschiedenes)*
- *Generalia*
 - *A, III, Seelsorge der abwandernden Landbevölkerung*
 - *A, IVa, Ausland-Deutschen*
 - *A, XVI, Ausländer-Seelsorge*
 - *A, XVII, Arbeiter-Verein*
 - *A, XVIII, Arbeiterinnen-Verein*
 - *A, XIX-XX, Arbeiter-Sekretariat*
 - *B, XIIa, Kirchliches Begräbnis*
 - *B, XIV-XV-XVI, Bauernverein; Freie rhein Hess. Bauernschaft; Bauernschaft NSDAP im 3. Reich*
 - *C, III, Konferenz der Dekane im Bischöflichen Hause (Diözesan-Synode)*
 - *F, XI, Kath. Frauenbund*
 - *F, XII, Freimaurerei und Old-Fellow*
 - *G, XVI, Generalversammlung der Katholiken Deutschlands*
 - *G, XX, Geistlichkeit*
 - *G, XXI, Gewerkschaften*
 - *J, III, Pastoration der italienischen Arbeiter*
 - *J, IX.2, Diözesan-Verband der katholischen Jugendvereine und Jungmännerverein*
 - *J, IX.7, Correspondenz-Blatt für den Verband der Jugendvereinigungen der Diözese Mainz*
 - *L, VIII, Leichenverbrennung*
 - *M, VI, Modernismus*
 - *P, II, Pastoration der polnischen Arbeiter*
 - *R, XIV, Regierungs-Jubiläum 1913 – Nationalspende*

- S, II, fasc. 3, *Errichtung von Jünglings-Sodalitäten*; fasc. 4, *Errichtung von Jungfrauen-Sodalitäten*
- S, IV-IVa, *Die soziale Frage*
- T, IX, *Turn- und Gesangvereine*
- U, IV, *Unsittlichkeit*
- V, VIII, *Volksverein für das katholische Deutschland*
- V, IX, *Verein der christl. Mütter*
- V, XVII.1/9, *Seelsorgl. Behandlung der Mitglieder verbotener Vereine*
- V, XVII.3, *Sozialistische Sportvereine*
- V, XVII.4, *Seelsorgliche Behandlung der Leser des Offenbacher Abendblattes*
- V, XVII.6, *Kirchliches Begräbnis von Mitgliedern verbotener Vereine*
- V, XVII.7, *Winke betr. Aufgaben der Seelsorger...*
- Z, I, *Zeitungen*
- Z, VI, *Zentrum 1890-1928*

STAMZ – STADTARCHIV MAINZ

- Busta ZGS I 4,1
- Busta ZGS I 5,1

Fonti a stampa

(escluse quelle rinvenute nei fondi d'archivio)

10 gennaio 1904 – Omelia letta da sua Eccellenza Mons. Arcivescovo Pietro Maffi nel suo primo ingresso alla Primaziale di Pisa, Pisa, Tip. Orsolini-Prosperi, 1904.

Ai pellegrini pisani – Ricordo del pellegrinaggio toscano a Roma, 10 ottobre 1908, Pisa, Tip. Beato Giordano, 1908.

Allgemeines Sachregister zum Kirchlichen Amtsblatt für die Diözese Mainz. Seit seinem Erscheinen am 28. Januar 1859 bis 1. Juni 1905, herausgegeben von der Bischöflichen Kanzlei, Mainz, Verlag der Bischöflichen Kanzlei, 1905.

Atti e documenti del secondo congresso cattolico italiano degli studiosi di scienze sociali tenutosi in Padova nei giorni 26, 27, 28 agosto 1896 (Unione cattolica per gli studi sociali in Italia), Padova, Tip. del Seminario, 1897.

Bericht der sozialdemokr. Landes-Organisation für das Großherzogt. Hessen und Bericht der sozialdemokr. Landtagsfraktion für die Zeit vom 1. Juli 1912 bis 31. März 1913 an die Landes-Konferenz zu Mainz 1913 – Protokoll der Landes-Konferenz in Mainz am 9. u. 10 August 1913, Offenbach, Buchdruckerei Offenbacher Abendblatt G.m.b.H., 1913.

Bericht des Landeskomitees und des Partei-Sekretärs vom 1. Juli 1907 bis 30. Juni 1908. Protokoll der Landes-Konferenz in Mainz am 7. und 8. November 1908, Offenbach, Offenbacher Abendblatt G.m.b.H., 1908.

Bericht des Landes-Komitees und des Partei-Sekretärs vom 1. Juli 1908 bis 30. Juni 1909 – Protokoll der Landeskonferenz in Darmstadt am 4. und 5. September 1909, Offenbach, Buchdruckerei Offenbacher Abendblatt, 1909.

Bericht des Landesvorstandes und der Landtags-Fraktion vom 9. Juli 1909 bis 1. Juli 1910 – Protokoll der Landes-Konferenz in Gießen am 20. und 21. August 1910, Offenbach, Buchdruckerei Offenbacher Abendblatt, 1910.

Bericht des Landes-Vorstandes und des Parteisekretärs vom 1. Juli 1910 bis 30. Juni 1911 sowie der Landeskonferenz zu Worms vom 26. u. 27. Aug. 1911, Mainz, Volkzeitung G.m.b.H., 1911.

Bericht über die Verhandlungen der 58. General-Versammlung der Katholiken Deutschlands in Mainz vom 6. bis 10. August 1911, herausgegeben vom Lokalkomitee, Mainz, Joh. Falk 3. Söhne, 1911.

Catechismo breve – Prima parte del Compendio della Dottrina Cristiana per le classi inferiori prescritto da Sua Santità Papa Pio X, Pisa, Libreria Salesiana Arcivescovile, 1907.

Censimento della popolazione del Regno d'Italia al 10 giugno 1911, a cura del Ministero di Agricoltura, Industria e Commercio – Direzione generale della statistica e del lavoro, Roma, Tip. Nazionale Berterio, 1915.

Christliche Gewerkvereine, ihre Aufgabe und Thätigkeit, Mönchengladbach, Verlag der Westdeutschen Arbeiter-Zeitung, 1900.

Compendio della dottrina cristiana prescritto da Papa Pio X alle diocesi della provincia romana, Roma, Marietti, 1905.

Das Erfurter Programm in seinem grundsätzlichen Theil erläutert von Karl Kautsky, Stuttgart, Verlag von J.H.W. Dietz, 1892.

Der neue Mainzer Oberhirt, Bischof Dr. Georgius Heinrich Kirstein. Festschrift zur Feier der Konsekration und Inthronisation im hohen Dome zu Mainz am 19. März 1904, Mainz, Kirchheim, 1904.

Der Socialdemokrat kommt! Ein Warnungsruf an unser katholisches Landvolk von einem alten Dorfpfarrer, Freiburg i.B., Herder, 1890.

Die Sozialdemokratie in Mainz, Berlin, Puttkammer & Mühlbrecht, 1900.

Die Volksschulreform, ein Hauptmittel zur Bekämpfung der Sozialdemokratie, Mainz, Kirchheim, 1899.

Discorso detto dal Sac. Alfredo Della Pace pievano di Bientina nella prima adunanza solenne del risorto Comitato Parrocchiale, il dì 27 agosto 1899, Pisa, Tip. Orsolini-Prosperi, 1899.

Discorso detto Inter Missarum solemnità dal Sac. Alfredo Della Pace Pievano di Bientina nel dì solenne della prima Messa del Sac. Angiolo Ferri il dì 21 settembre 1902, Buti, Tip. Cosci, 1902.

Discorso di S.E. il Card. Pietro Maffi, Arcivescovo di Pisa, al Convegno Giovanile Regionale Toscano – Livorno, 25 ottobre 1908, Pisa, Tip. B. Giordano, 1909.

Discorso inaugurale per l'apertura dell'anno scolastico 1896-97 nel Seminario Arciv. di Pisa letto dal C. P. Teofilo Bozzi e dedicato a S.E. Reverendissima Mons. Arcivescovo Ferdinando Conte Capponi, Pisa, Tip. Orsolini-Prosperi, 1896.

Epistola pastoralis reverendissimi domini Georgii Henrici Kirstein sanctae sedis moguntinae Episcopi ad venerabilem clerum civitatis et dioeceseos Moguntinae a limine sui regiminis, Moguntiae, Prostat in Sacellaria Episcopali, 1904.

Geschäftsbericht der sozialdemokratischen Landes-Organisation für das Großherzogt. Hessen für die Zeit vom 1. Juli 1911 bis zum 30. Juni 1912, Offenbach, Buchdruckerei Offenbacher Abendblatt, 1912.

Hirtenbrief des Hochwürdigsten Herrn Georgius Heinrich, Bischof des Heiligen Stuhles von Mainz bei Antritt seines bischöflichen Amtes, Mainz, Bischöfliche Kanzlei, 1904.

Hirtenbrief des Hochwürdigsten Herrn Georgius Heinrich Bischof des Heiligen Stuhles von Mainz für die heilige Fastenzeit 1905 nebst Fastenverordnung, Mainz, Bischöfliche Kanzlei, 1905.

Hirtenbrief des Hochwürdigsten Herrn Georg Heinrich Bischof des Heiligen Stuhles von Mainz für die heilige Fastenzeit 1906 nebst Fastenverordnung, Mainz, Bischöfliche Kanzlei, 1906.

Hirtenbrief des Hochwürdigsten Herrn Georg Heinrich Bischof des Heiligen Stuhles von Mainz für die heilige Fastenzeit 1907 nebst Fastenverordnung, Mainz, Bischöfliche Kanzlei, 1907.

Hirtenbrief des Hochwürdigsten Herrn Georg Heinrich Bischof des Heiligen Stuhles von Mainz für die heilige Fastenzeit 1908 nebst Fastenverordnung, Mainz, Bischöfliche Kanzlei, 1908.

Hirtenbrief des Hochwürdigsten Herrn Georg Heinrich Bischof des Heiligen Stuhles von Mainz für die heilige Fastenzeit 1909 nebst Fastenverordnung, Mainz, Bischöfliche Kanzlei, 1909.

Hirtenbrief des Hochwürdigsten Herrn Georg Heinrich Bischof des Heiligen Stuhles von Mainz für die heilige Fastenzeit 1910 nebst Fastenverordnung, Mainz, Bischöfliche Kanzlei, 1910.

Hirtenbrief des Hochwürdigsten Herrn Georg Heinrich Bischof des Heiligen Stuhles von Mainz für die heilige Fastenzeit 1912 nebst Fastenverordnung, Mainz, Bischöfliche Kanzlei, 1912.

Hirtenbrief des Hochwürdigsten Herrn Georg Heinrich Bischof des Heiligen Stuhles von Mainz für die heilige Fastenzeit 1913 nebst Fastenverordnung, Mainz, Bischöfliche Kanzlei, 1913.

Hirtenbrief des Hochwürdigsten Herrn Georg Heinrich Bischof des Heiligen Stuhles von Mainz für die heilige Fastenzeit 1914 nebst Fastenverordnung, Mainz, Bischöfliche Kanzlei, 1914.

Hirtenbrief des Hochwürdigsten Herrn Georg Heinrich Bischof des Heiligen Stuhles von Mainz für die heilige Fastenzeit 1915 nebst Fastenverordnung, Mainz, Bischöfliche Kanzlei, 1915.

Hirtenbrief des Hochwürdigsten Herrn Georg Heinrich Bischof des Heiligen Stuhles von Mainz für die heilige Fastenzeit 1919 nebst Fastenverordnung, Mainz, Bischöfliche Kanzlei, 1919.

Hirtenbrief des Hochwürdigsten Herrn Georg Heinrich Bischof des Heiligen Stuhles von Mainz für die heilige Fastenzeit 1920 nebst Fastenverordnung, Mainz, Bischöfliche Kanzlei, 1920.

Hirtenbrief des Hochwürdigsten Herrn Wilhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler an die Geistlichkeit und die Gläubigen seines Kirchensprengels am Anfange der hl. Fastenzeit 1873 über die Trennung der Schule von der Kirche, Mainz, Kirchheim, 1873.

I due alberi (Papato e Rivoluzione). Pastorale per la Quaresima dell'anno 1898 di Monsignor Pietro Alfonso Jorio, Arcivescovo di Taranto, Taranto, Stab. Tip. C. Natale, 1898.

Il Papa non muore – Discorso pronunziato dal sac. Otriade Baldocchi parroco di Barbaricina nei solenni funerali del Santo Padre Leone XIII celebrati dalla Venerabile Congregazione dei Parrochi della Città e subborghi di Pisa nella Chiesa prioria di S. Michele in Borgo il dì 8 agosto 1903, Pisa, Tip. Orsolini-Prosperi, 1904.

Il primo decennio di vita dell'Opera della Preservazione della Fede in Roma commemorato da Sua Eminenza R.ma il Sig. Card. Pietro Maffi Arcivescovo di Pisa il giorno 8 giugno 1909, Roma, Tip. Poliglotta Vaticana, 1909.

Il Rosario mariano. Discorso del Sac. Alfredo Della Pace pievano di Bientina, Pisa, Tip. Orsolini-Prosperi, 1900.

Il socialismo e la carità cristiana – Lettera pastorale e indulto per la Quaresima per l'anno 1897, Urbania, Stabilimento Tip. Achilli, 1897.

Il socialismo e la quaresima ossia pericoli, illusioni, rimedii. Pastorale per la quaresima del 1890 di Mons. Pietro Alfonso Jorio Arcivescovo di Taranto, Siena, Tip. Ed. S. Bernardino, 1890.

Il Socialismo e l'azione del clero. Ammonimenti di Mons. Gio. Battista Scalabrini Vescovo di Piacenza al clero della sua Diocesi, Piacenza, Tip. Vescovile G. Tedeschi, 1899.

Importanza, spirito e metodo della nostra organizzazione e azione sociale. Riflessioni e consigli, Pisa, Tip. Sociale, 1911.

Jubiläums-Büchlein für das von Sr. Heiligkeit Papst Pius X. verkündete allgemeine Jubiläum, Mainz, Kirchheim, 1913.

Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Mainz, 1890-1914.

Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland, vol. III, Freiburg i.B., Herder, 1911.

La speranza cristiana e le promesse del socialismo. Lettera pastorale del Vescovo di Mondovì per la Quaresima del 1903, Mondovì, Tip. Ed. Vescovile, 1903.

Le organizzazioni operaie cattoliche in Italia, a cura del Ministero di Agricoltura, Industria e Commercio – Direzione generale della statistica e del lavoro – Ufficio del Lavoro, Roma, Officina Poligrafica Italiana, 1911.

Lettera collettiva dell'Episcopato lombardo – Il XVI Centenario dell'Editto di Milano e la libertà della religione nelle scuole, Milano, Tip. Pontificia ed Arciv. S. Giuseppe, 1912.

Lettera dell'episcopato lombardo contro la Massoneria ed il Socialismo, Milano, Tip. Pontificia S. Giuseppe, 1896.

Lettera Pastorale al Clero e al Popolo della Città e Archidiocesi di Pisa per la Quaresima dell'anno 1896, Pisa, Tip. Orsolini-Prosperi, 1896.

Lettera Pastorale degli Arcivescovi e Vescovi della Toscana al clero e al popolo delle loro Diocesi, Pisa, Tip. Orsolini-Prosperi, 1901.

Lettera Pastorale degli Arcivescovi e Vescovi della Toscana al clero e al popolo delle loro Diocesi, Pisa, Tip. Orsolini-Prosperi, 1902.

Lettera Pastorale degli Arcivescovi e Vescovi della Toscana al clero delle loro Diocesi sulla Predicazione, Pisa, Tip. Orsolini-Prosperi, 1906.

Lettera pastorale dell'episcopato lombardo. La democrazia cristiana di fronte al socialismo, Milano, Tip. Pontificia S. Giuseppe, 1901.

Lettera pastorale del Vescovo di Tortona al Ven. Clero e diletto popolo della città e diocesi. La questione sociale, il socialismo e la democrazia cristiana, Tortona, Tip. Vescovile Ditta Salvatore Rossi, 1901.

L'Immacolata – Aurora Consurgens –: Omelia di S.E. Rev. Monsig. Arcivescovo Pietro Maffi letta nella Chiesa di S. Francesco, l'8 dicembre 1904, Pisa, Tip. Orsolini-Prosperi, 1904.

Mainz nach den Reichstagswahlen 1907. Kritische Betrachtungen von einem Zentrumsmann, Mainz, Kirchheim, 1907.

Nozze d'argento del Sac. Augusto D'Antilio Pievano di Vicopisano, 24 novembre 1899, Pisa, Tip. Orsolini-Prosperi, 1899.

Onore e gloria agli eroi italiani caduti in Tripolitania nella guerra Italo-turca – Commemorazione del Can. Dott. Dante Dicomani letta il dì 13 dicembre 1911 nella Chiesa Maggiore di Pontedera, Firenze, Tip. Collini e Cencetti, 1912.

Perché siamo cristiani e socialisti (a cura dei socialisti cristiani di Roma), Roma, Libreria Editrice Romana, 1908.

Programma dei modernisti: risposta all'enciclica di Pio 10. "Pascendi dominici gregis", Roma, Società internazionale scientifico-religiosa editrice, 1908.

Protokoll der hessischen Landes-Konferenz zu Mühlheim a.M. abgehalten am 25. und 26. August 1906, Offenbach, Druck von C. Ulrich, 1906.

Resoconti delle conferenze sul socialismo tenute da Mons. G. Bonomelli Vescovo di Cremona nella Chiesa dei Santi Martiri in Torino, Cremona, Enrico Maffezzoni Libraio-editore, 1895.

Schematismus der Diözese Mainz, Mainz, Verlag der Bischöflichen Kanzlei, 1898.

Schematismus der Diözese Mainz. Neuer Personal-Schematismus fortgeführt bis Oktober 1904, Mainz, Verlag der Bischöflichen Kanzlei, 1904.

Socialismo e religione, Roma, Libreria Editrice Romana, 1911.

Statistica ecclesiastica d'Italia compilata dal Sac. Bertolotti Giuseppe direttore dell'Avvisatore Ecclesiastico, Savona, Tip. Andrea Ricci, 1885.

Statistisches Handbuch für das Großherzogtum Hessen, herausgegeben von der Groß. Hessischen Zentralstelle für die Landesstatistik, Darmstadt, G. Jonghaussche Hofbuchhandlung Verlag, 1909.

Statuto della Associazione Razionalista pisana, Pisa, Tip. Valenti, 1900.

Statuto della Associazione Razionalista Cascinese, Cascina, Tip. Bertini, 1889.

Verzeichnis sämtlicher Gemeinden des Großherzogtums Hessen, Gießen, Verlag von Emil Roth, 1914.

Zum Gedächtnis des Hochseligen Herrn Bischofs Dr. Georg Heinrich Kirstein, gestorben am 15. April 1921 zu Mainz, Mainz, Joh. Falk 3. Söhne, 1921.

Zum Gedächtnis des hochwürdigsten Herrn Prälaten Karl Forschner, Pfarrers von St. Quintin in Mainz, Dekans des Stadtkapitels in Mainz und Diözesanpräses des kath. Männer- und Arbeiter-Vereine am 8. Januar 1918 zu Mainz. Gedenkblätter seinen Pfarrkindern, zahlreichen Freunden und Verehrern gewidmet von Franz Koepgen, Schriftleiter des Mainzer Journals, Mainz, Joh. Falk 3. Söhne, 1918.

Adelung, B., *Die Sozialdemokratie in der Gemeinde. Ein kommunalpolitischer Leitfaden für das Großherzogtum Hessen. Herausgegeben vom Landesvorstand der sozialdemokratischen Partei*, Offenbach, C. Ulrich, 1910.

Avogadro della Motta, E., *Saggio intorno al socialismo e alle dottrine e tendenze socialistiche*, 2 voll., S. Pier d' Arena, Tip. di S. Vincenzo de' Paoli, 1879 (3° ed.).

Avolio, G., *La Chiesa e lo Stato. Il Socialismo e la questione operaia nel Mezzogiorno. Conferenze popolari*, Napoli, Luigi Pierro, 1895.

Id., *Siamo anticlericali, perché siamo cristiani*, Napoli, Tip. Ed. La Nuova Riforma, 1913.

Banci, A., *Elogio funebre di Monsignor Ferdinando Conte Capponi Arcivescovo di Pisa letto nella Chiesa prioria di S. Martino in Kinseca il XXIX Maggio MCMIII*, Pisa, Tip. Orsolini-Prosperi, 1903.

Bautz, J., *Grundzüge der Christlichen Apologetik*, Mainz, Kirchheim, 1906.

Bernstein, E., *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*, Stuttgart, Dietz, 1899.

Bitossi, G., *Un lustro illustre ossia i primi cinque anni di pontificato dell'Eminentissimo Cardinale Pietro Maffi in Pisa*, Pisa, Tip. Orsolini-Prosperi, 1909.

Bolanden, K., *Die Sozialdemokraten und ihre Väter*, Mainz, Kirchheim, 1904 (2° ed.).

Bonafede Sgherri, D., *La grandezza di Maria e la soluzione della questione sociale-operaia*, Pisa, Tip. Mariotti, 1897.

Bonomelli, G., *Proprietà e socialismo ovvero una franca parola di un amico sincero dei padroni, dei contadini e gli operai*, Reggio-Emilia, Tip. Ariosto, 1888 (3° ed.).

Bramanti, A., *Alle donne cattoliche pietrasantesi – Conferenza*, Pietrasanta, Tip. Alberto Santini, 1913.

Bremscheid, M. von, *Die sociale Bedeutung der katholischen Kirche*, Mainz, Kirchheim, 1899 (2° ed.).

Id., *Der Christliche Arbeiter. Seine Würde, Bedeutung und Pflicht*, Mainz, Kirchheim, 1901 (2° ed.).

Id., *Der christliche Mann in seinem Glauben und Leben*, Mainz, Kirchheim, 1901 (3° ed.).

Id., *Leitstern für christliche Frauen und Mütter*, Mainz, Kirchheim, 1912 (2° ed.).

Buonaiuti, E., *Lettere di un prete modernista*, Roma, Libreria Editrice Romana, 1908.

Cathrein, V., *Der Socialismus. Eine Untersuchung seiner Grundlagen und Durchführbarkeit*, Freiburg i. B., Herder, 1890.

Id., *Sozialdemokratie und Christentum oder Darf ein Katholik Sozialdemokrat sein?*, Freiburg, Herder, 1919.

Ciccotti, E., *Psicologia del movimento socialista*, Bari, Laterza, 1903.

Clar, A., *Die Sozialdemokratie. Eine Darstellung ihres Wesens, ihrer Ziele und ihrer Gefährlichkeit*, Stuttgart, Chr. Belser'schen Verlagsbuchhandlung, 1909.

Clericus Rhenanus, *Der hl. Karl Borromäus und das Rundschreiben Pius' X. vom 26. Mai 1910. Zur Aufklärung des katholischen Volkes*, Mainz, Kirchheim, 1910.

Cortés, D., von Buß, F.J., *Zur katholischen Politik der Gegenwart*, Paderborn, Schöningh, 1850.

Coscetti, A., *Perché non si crede? Perché bisogna credere – Studio apologetico popolare*, Pontedera, Ristori, 1907.

Curci, C.M., *Di un socialismo cristiano nella questione operaia e nel conserto selvaggio dei moderni stati civili*, Firenze/Roma, Fratelli Bencini Editori, 1885.

D'Antilio, A., *Panegirico di S. Gregorio Magno, letto nella chiesa di S. Caterina il XVII luglio nel XIII centenario della sua morte*, Pisa, Tip. Orsolini-Prosperi, 1904.

De Laveleye, É., *Le socialisme contemporain*, Paris, G. Baillièrre et C., 1881.

Della Pace, A., *Ricordo del IV Centenario del miracolo operato dalla taumaturga immagine della SS.ma Concezione che si venera nella chiesa collegiata di Barga*, Barga, Tip. Bertagni, 1913.

De Ségur, L.G., *Kurze und vertrauliche Antworten auf die am meisten verbreiteten Hinwürfe gegen die katholische Religion*, Mainz, Kirchheim, 1910 (11° ed.).

Diehl, A., *Zur Geschichte der katholischen Bewegung im 19. Jahrhundert. Das "Mainzer Journal" im Jahre 1848*, Mainz, Kirchheim, 1911.

Donati, A., *Tramonto luminoso del grande pontefice Leone XIII*, Navacchio, Tip. Lazzaretti, 1903.

Id., *Fiori e lacrime sulla tomba di Mons. Dott. Augusto D'Antilio pievano di Vicopisano*, Navacchio, Tip. F.lli Dini, 1908.

Faulhaber, M. von, *Die Freiheit der Kirche. Erweiterte Ausgabe einer Rede auf der 60. Generalversammlung der Katholiken Deutschlands in Metz am 18. August 1913*, Mainz, Kirchheim, 1913.

Ferrandina, A., *Censimento della stampa cattolica in Italia*, Napoli, Libreria della "Croce", 1903.

Forschner, C., *Fürsorge für die schulentlassene Jugend*, Mainz, Kirchheim, 1906.

Id., *Vorträge für Vereins- und Familienabende (Erster Zyklus)*, Mainz, Kirchheim, 1906.

Id., *Der christliche Gewerkschaftsgedanke (Briefe an einen Arbeiterfreund)*, Mainz, Kirchheim, 1907.

Id., *Vorträge für Vereins- und Familienabende (Zweiter Zyklus)*, Mainz, Kirchheim, 1907.

Id., *Kanzelvorträge über den Modernismus*, Mainz, Kirchheim, 1908.

Id., *Der Arbeiterpräses (Briefe an einen jungen Geistlichen)*, Mainz, Kirchheim 1909.

Id., *Fest- und Gelegenheitspredigten*, Mainz, Kirchheim, 1909.

Id., *Predigten für die Sonntage des Kirchenjahres*, Mainz, Kirchheim, 1909.

Id., *Vorträge für Vereins- und Familienabende (Dritten Zyklus)*, Mainz, Kirchheim, 1909.

Id., *Die christliche Familie. Briefe für junge Eheleute und solche, die es werden wollen*, Mainz, Kirchheim, 1910.

Id., *Vorträge für Vereins- und Familienabende (Vierter Zyklus)*, Mainz, Kirchheim, 1910.

Id., *Wilhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler Bischof von Mainz. Zu seinem 100jährigen Geburtstage*, Mainz, Kirchheim, 1911.

Id., *Fürsorge für die verwahrloste Jugend*, Mainz, Kirchheim, 1912.

Id., *Predigten für die Sonntage des Kirchenjahres (Zweiter Jahrgang)*, Mainz, Kirchheim, 1912.

Id., *Vorträge für Gesellen- und Jünglingsvereine*, Mainz, Kirchheim, 1912.

Id., *Predigten für die Sonntage des Kirchenjahres (Dritter Jahrgang)*, Mainz, Kirchheim, 1914.

Geninatti, M.C., *Lettera sull'importanza dell'istruzione religiosa e regolamento per le scuole dell'istituto educativo Figlie di Gesù in Pisa*, Pisa, Tip. B. Giordano, 1908.

Id., *Ai Giovani*, Pisa, Tip. Mariotti, 1911.

Id., *I Temi – Perché si deve tendere all'Unità*, Pisa, Libreria Arcivescovile Salesiana, 1919.

Gewehr, W., *Kann ein Christ Sozialdemokrat sein?*, Elberfeld, Molkenbuhr, 1903.

Gruppo Democratico Cristiano – Pisa, *Discorso letto dal Sacerdote Dott. Augusto D'Antilio nella commemorazione solenne di S.S. Leone XIII tenuta il dì XXVI settembre MCMIII*, Pisa, Tip. Orsolini-Prosperi, 1903.

Hammerstein, L. von, *Kann ein Katholik Socialdemokrat sein?*, Berlin, Verlag der Germania, 1890.

Id., *Arbeiter-Katechismus*, Trier, Paulinus-Druckerei, 1903 (2° ed. a cura di V. Cathrein).

Heiner, F., *Der neue Syllabus Pius' X. oder Dekret des Hl. Offiziums "Lamentabili" vom 3. Juli 1907*, Mainz, Kirchheim, 1908.

Hitze, F., *Die Arbeiterfrage und die Bestrebungen zu ihrer Lösung*, M. Gladbach, Verlag der Zentralstelle des Volksvereins, 1905 (4° ed.).

Hohoff, W., *Die Revolution seit dem sechzehnten Jahrhundert im Lichte der neuesten Forschung*, Freiburg i.B., Herder, 1887.

Holzamer, H., *Turm und Block. Betrachtungen über die Hauptaufgaben der deutschen Katholiken in den konfessionellen Kämpfen der Gegenwart*, Trier, Petrus Verlag, 1912.

Ilgenstein, W., *Die religiöse Gedanke der Sozialdemokratie. Eine aktenmäßige Beleuchtung der Stellung der Sozialdemokratie zu Christentum und Kirche*, Berlin, Verlag der Vaterländischen Verlags- und Kunstanstalt, 1914.

Kautsky, K., *Die Sozialdemokratie und die katholische Kirche*, Berlin, Buchhandlung Vorwärts, 1919 (2° ed.).

Kempe, P., *Christus und die Sozialdemokratie: für die ländliche Bevölkerung*, Braunschweig, Günther, 1893.

Kempel, F., *Die "christliche" und die "neutrale" Gewerkvereins-Bewegung*, Mainz, Kirchheim, 1901.

Ketteler, W.E. von, *Die Katholiken im Deutschen Reiche. Entwurf zu einem politischen Programm*, Mainz, Kirchheim, 1873.

Kneib, P., *Wesen und Bedeutung der Enzyklika gegen den Modernismus*, Mainz, Kirchheim, 1908.

Lamy, S., *Cattolici e socialisti. A proposito delle "Settimane sociali"*, Roma, Desclée & C., 1912.

Laufenberg, H., *Kann ein Katholik Sozialdemokrat sein?*, Düsseldorf, A. Gerisch, 1905.

Lenhart, G., *Persönlicher Verkehr des Seelsorgers mit seinen Pfarrkindern*, Trier, Paulinus, 1907.

Id., *Der Priester und sein Tagewerk im Lichte des Papstprogrammes*, Mainz, Kirchheim, 1911.

Liberatore, M., *Principi di economia politica*, Roma, Tip. Befani, 1889.

Linden, J., *P. Jos. Deharbes Großer katholischer Katechismus*, Regensburg/Rom, Friedrich Pustet, 1914 (6° ed.).

Maffi, P., *Lettera Pastorale al clero e popolo della città e diocesi di Pisa per la Quaresima del 1904*, Pisa, Tip. Orsolini-Prosperi, 1904.

Id., *Scritti vari*, Siena, Tip. S. Bernardino, 1904.

Id., *Difendete Gesù. Lettera Pastorale per la Quaresima del 1905*, Pisa, Tip. Orsolini-Prosperi, 1905.

Id., *Discorso inaugurale agli studi letto il 10 gennaio 1905 riaprendosi solennemente il Seminario arcivescovile di S. Caterina*, Pisa, Tip. Orsolini-Prosperi, 1905.

Id., *Pastorale per la Quaresima dell'anno 1907*, Pisa, Tip. Orsolini-Prosperi, 1907.

Id., *Dopo la prima Visita Pastorale. Lettera Pastorale per la Quaresima del 1908*, Pisa, Tip. Orsolini-Prosperi, 1908.

Id., *"Ut palma florebit" – Discorso intorno al venerabile sacerdote Giovanni Bosco*, Torino, Scuola Tip. Salesiana, 1908.

Id., *Chi sono – Chi siamo. Quaresima 1910*, Pisa, Tip. Orsolini-Prosperi, 1910.

Id., *Il motu-proprio "Sacrorum Antistitum" – Discorso ai Rev. Chierici del Seminario Interdiocesano e del Seminario Diocesano di Pisa, letto nella solenne adunanza del 28 gennaio 1911*, Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 1911.

Id., *Quaresima dell'anno 1911 – La SS.ma Comunione frequente e quotidiana e la prima Comunione dei fanciulli*, Pisa, Tip. Orsolini-Prosperi, 1911.

- Id., *Gesù ti chiama*, Milano, Tip. S. Lega Eucaristica, 1912.
- Id., *I confini delle persecuzioni*, Milano, Tip. S. Lega Eucaristica, 1912.
- Id., *Moniti del Centenario Costantiniano – Quaresima 1914*, Pisa, Tip. Orsolini-Prosperi, 1914.
- Id., *Per il giornalismo cattolico in Italia*, Pisa, Libreria Salesiana Arcivescovile, 1915.
- Id., *Durante e dopo la guerra – Omelie di Pasqua (20 aprile) e Pentecoste (8 giugno) 1919 alla Primarziale di Pisa*, Pisa, Libreria Ecclesiastica, 1919.
- Id., *Lettere pastorali, omelie e discorsi*, vol. II, Torino, Società editrice internazionale, 1920.
- Maraglia, B., *L'anticlericalismo svelato al popolo*, Pistoia, Prem. Tip. Grazzini, 1913.
- Meacci, C., *Socialismo e religione*, Cascina, Tip. Bertini, 1890.
- Meda, F., *Il partito socialista in Italia*, Parma, Luigi Buffetti, 1912 (3° ed.).
- Meffert, F., *Arbeiterfrage und Sozialismus*, Mainz, Kirchheim, 1901.
- Id., *Die Ferrer-Bewegung. Eine Selbstentlarvung des Freidenkertums*, M. Gladbach, Volksverein-Verlag, 1909.
- Nerucci, R., *I Sacramenti: nuova propaganda anticlericale*, Pisa, Tip. Folchetto, 1899.
- Nicolas, A., *Du Protestantisme et de toutes les hérésies dans leur rapport avec le socialisme*, Paris, A. Vatou Libraire-Éditeur, 1852.
- Nicotra, S., *Le Socialisme*, Bruxelles, Société Belge de Librairie, 1890.
- Nitti, F.S., *Il socialismo cattolico*, Roma/Torino/Napoli, L. Roux e C. Editori, 1891.
- Onclair, A., *Le cause ed i rimedi del socialismo*, Siena, Tip. Ed. S. Bernardino, 1897.
- Pesch, H., *Liberalismus, Socialismus und christliche Gesellschaftsordnung*, 2 voll., Freiburg i.B., Herder, 1893-1900.
- Id., *Die sociale Befähigung der Kirche*, Berlin, Verlag der Germania, 1899 (2° ed.).
- Id., *Ein Wort zum Frieden im Gewerkschaftsstreit*, Trier, Paulinus-Dr., 1908.
- Id., *Lehrbuch der Nationalökonomie*, vol. I *Grundlegung*, Freiburg i.B., Herder, 1914 (2° ed.).

Raich, J.M. (a cura di), *Briefe von und an Wilhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler*, Mainz, Kirchheim, 1879.

Reidel, C.J., *Die katholische Kirche im Großherzogtum Hessen*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1904.

Roeder, M., *Christlicher Arbeiterkatechismus. Agitations-Handbuch für christliche Arbeiter im Kampfe mit den Sozialdemokraten*, Landau, Selbstverlag des Verfassers, 1906.

Rolfus, H., Pfister, A. (a cura di), *Real-Enzyklopädie des Erziehungs- und Unterrichtswesens nach katholischen Principien*, vol. IV, Mainz, Kupferberg, 1864.

Roloff, E.M. (a cura di), *Lexikon der Pädagogik*, 5 voll., Freiburg i.B., Herder, 1913-1917.

Romanzini, G., *Culto e letture salutari*, Pisa, Tip. Orsolini-Prosperi, 1911.

Rosmini, A., *Il comunismo ed il socialismo*, Firenze, Società Tipografica, 1849.

Savigny, F. von, *Arbeitervereine und Gewerkschaftsorganisationen im Lichte der Enzyklika "Rerum novarum"*, Berlin, Germania, 1899.

Schäffle, A.E., *Quintessenz des Sozialismus*, Gotha, Friedrich Andreas Perthes, 1891 (3° ed.).

Seitz, J., *Die religiöse Erziehung der Kinder im Großherzogtum Hessen nach den hess. Ausführungsgesetzen zum Bürgerlichen Gesetzbuch vom 17. Juli 1899*, Mainz, Kirchheim, 1900.

Soderini, E., *Socialisme et Catholicisme*, [Lille], Desclée de Brouwer, 1896.

Spahn, M., *Das deutsche Zentrum*, Mainz/München, Kirchheim, 1907 (2° ed.).

Zach, F., *Kann ein Katholik Sozialdemokrat sein?*, Klagenfurt, St. Josef-Bücherbruderschaft, 1919.

Zucchelli, N., *Cronotassi dei vescovi e arcivescovi di Pisa*, Pisa, Tip. Orsolini-Prosperi, 1907.

Periodici

a) Riviste (con annate consultate)

«Cultura sociale», 1898-1906

«Der Katholik», 1848-1914

«Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland», 1890-1914
«Hochland», 1903-1914
«La Civiltà Cattolica», 1872-1875; 1882; 1890-1916
«La Scuola Cattolica», 1890-1914; 1922
«La Vita Nova», 1895-1896
«Rivista internazionale di scienze sociali e discipline ausiliarie», 1893-1918
«Stimmen aus Maria Laach», 1871-1914

b) Giornali (con anni consultati)

«Darmstädter Zeitung», 1905
«Frankfurter Zeitung», 1913
«Gazzetta Pisana», 1908; 1910
«Germania», 1909; 1911-1912
«Giornale di Pisa», 1905-1914
«Il Corriere della Sera», 1909
«Il Corriere d'Italia», 1914
«Il Corriere Toscano», 1909
«Il Messaggero Toscano», 1913-1914
«Il Momento», 1913
«Kölnische Volkszeitung», 1908-1909; 1911; 1913
«La Croce Pisana», 1890-1902
«La Rinascita», 1911-1914
«La Voce del Popolo», 1903; 1907
«L'Eco Versiliese», 1910
«L'Italia Reale – Corriere Nazionale», 1912
«L'Osservatore Romano», 1906; 1911
«L'Unità Cattolica», 1908
«Mainzer Journal», 1895-1914

«Mainzer Tageblatt», 1911
«Mainzer Volkszeitung», 1897; 1911-1913
«Neue Hessische Volksblätter», 1913
«Per il Bene», 1911-1914
«Reichspost», 1912
«Trierische Landeszeitung», 1910
«Wormser Nachrichten», 1911

Storiografia

a) Opere di carattere generale

Nations et Saint-Siège au XXe siècle, Paris, Fayard, 2000.

Storia del marxismo, vol. II *Il marxismo nell'età della Seconda Internazionale*, Torino, Einaudi, 1979.

Abel, W., et al. (a cura di), *Wirtschaft, Geschichte und Wirtschaftsgeschichte. Festschrift zum 65. Geburtstag von Friedrich Lütge*, Stuttgart, Fischer, 1966.

Arndt, A., Häberlen, J.C., Reinecke, C. (a cura di), *Vergleichen, verflochten, verwirren? Europäische Geschichtsschreibung zwischen Theorie und Praxis*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.

Arnold, C., *Kleine Geschichte des Modernismus*, Freiburg i.B., Herder, 2007.

Id., *Antimodernismo e magistero romano: la redazione della Pascendi*, in «Rivista di storia del cristianesimo», 2, 2008, pp. 345-364.

Arnold, C., Vian, G. (a cura di), *La condanna del modernismo. Documenti, interpretazioni, conseguenze*, Roma, Viella, 2010.

Arnold, C., Vian, G. (a cura di), *The reception and application of the Encyclical "Pascendi". The reports of the diocesan bishops and the superiors of the religious orders until 1914*, Venezia, Edizioni Ca' Foscari (in corso di stampa).

Biagioli, I., Botti, A., Cerrato, R. (a cura di), *Romolo Murri e i murrismi in Italia e in Europa cent'anni dopo*, Urbino, QuattroVenti, 2004.

Bloch, M., *Lavoro e tecnica nel Medioevo*, Bari, Laterza, 1959.

Böckenförde, E.W., *Diritto e secolarizzazione. Dallo stato moderno all'Europa unita*, Roma/Bari, Laterza, 2002.

- Botti, A., Cerrato, R. (a cura di), *Il modernismo tra cristianità e secolarizzazione. Atti del convegno internazionale di Urbino (1-4 ottobre 1997)*, Urbino, QuattroVenti, 2000.
- Brugnotto, G., Romanato, G. (a cura di), *Riforma del cattolicesimo? Le attività e le scelte di Pio X*, Città del Vaticano, Libreria editrice vaticana, 2016.
- Cafagna, L., *La comparazione e la storia contemporanea*, in «Meridiana», 6, 1989, pp. 15-28.
- Casula, L. (a cura di), *Laicità e democrazia. Una questione per la teologia*, Milano, Glossa, 2011.
- Chenu, M.D., *La dottrina sociale della Chiesa. Origine e sviluppo (1891-1971)*, Brescia, Queriniana, 1977.
- Coreth, E., Neidl, W.M., Pfligersdorfer, G. (a cura di), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, vol. II, Graz/Wien/Köln, Styria, 1988.
- Degl'Innocenti, M. (a cura di), *Le case del popolo in Europa dalle origini alla seconda guerra mondiale*, Firenze, Sansoni, 1984.
- De Rosa, G. (a cura di), *I tempi della "Rerum novarum"*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2002.
- Dieguez, A.M., Pagano, S., *Le carte del «Sacro Tavolo». Aspetti del pontificato di Pio X dai documenti del suo archivio privato*, 2 voll., Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, 2006.
- Dingel, I., Tietz, C. (a cura di), *Kirche und Staat in Deutschland, Frankreich und den USA. Geschichte und Gegenwart einer spannungsreichen Beziehung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2012.
- Dirsch, F., *Ansätze zur Neuinterpretation einer modernen Strömung der katholischen Sozialphilosophie*, Berlin, Lit Verlag, 2006.
- Dittrich, L., *Antiklerikalismus in Europa. Öffentlichkeit und Säkularisierung in Frankreich, Spanien und Deutschland (1848-1914)*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2014.
- Droz, J. (a cura di), *Histoire générale du socialisme*, vol. II, Paris, Presses Universitaires de France, 1974.
- Fattorini, E. (a cura di), *Santi, culti, simboli nell'età della secolarizzazione (1815-1915)*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1997.
- Id., *Il culto mariano tra Ottocento e Novecento, simboli e devozione. Ipotesi e prospettive di ricerca*, Milano, Franco Angeli, 1999.

- Filoramo, G., *Il sacro e il potere. Il caso cristiano*, Torino, Einaudi, 2009.
- Filoramo, G., Menozzi, D., *Storia del cristianesimo. L'età contemporanea*, Roma/Bari, Laterza, 1997.
- Fraisse, G., Perrot, M. (a cura di), *Storia delle donne in Occidente. L'Ottocento*, Roma/Bari, Laterza, 1991.
- Franzinelli, M., Bottoni, R. (a cura di), *Chiesa e guerra. Dalla «benedizione delle armi» alla «Pacem in terris»*, Bologna, Il Mulino, 2005.
- Gabriel, K., Gärtner, C., Pollack, D., *Umstrittene Säkularisierung: Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik*, Berlin, Berlin University Press, 2012.
- Guerriero, E., Zambarbieri, A. (a cura di), *Storia della Chiesa*, vol. XXIII/1 *La Chiesa e la società industriale (1878-1922)*, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 1990.
- Hampl, F., Weiler, I. (a cura di), *Vergleichende Geschichtswissenschaft*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978.
- Hauch, G. (a cura di), *Arbeitsmigration und Arbeiterbewegung als historisches Problem*, Wien, Europa-Verlag, 1987.
- Haupt, G., *L'Internazionale socialista dalla Comune a Lenin*, Torino, Einaudi, 1978.
- Haupt, H.G., Kocka, J. (a cura di), *Geschichte und Vergleich. Ansätze und Ergebnisse international vergleichender Geschichtsschreibung*, Frankfurt a.M./New York, Campus Verlag, 1996.
- Hiepel, C., Ruff, M. (a cura di), *Christliche Arbeiterbewegung in Europa 1850-1950*, Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 2003.
- Hilpert, K., Bohrmann, T. (a cura di), *Solidarische Gesellschaft. Christliche Sozialethik als Auftrag zur Weltgestaltung im Konkreten*, Regensburg, Pustet, 2006.
- Jedin, H. (a cura di), *Handbuch der Kirchengeschichte*, vol. VI/2 *Die Kirche in der Gegenwart – zweiter Halbband: Die Kirche zwischen Anpassung und Widerstand (1878 bis 1914)*, Freiburg, Herder, 1973.
- Kaelble, H., *Der historische Vergleich. Eine Einführung zum 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt a.M./New York, Campus Verlag, 1999.
- Konrad, F.M., *Geschichte der Schule. Von der Antike bis zur Gegenwart*, München, C.H. Beck, 2007.
- La Bella, G. (a cura di), *Pio X e il suo tempo*, Bologna, Il Mulino, 2003.

- Le Bras, G., *La chiesa e il villaggio*, Torino, Boringhieri, 1979.
- Lehmann, H. (a cura di), *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa: Bilanz und Perspektiven der Forschung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.
- Leinsle, U.G., *Einführung in die scholastische Theologie*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1995.
- Lipset, S.M., Rokkan, S., *Party systems and other voter alignments: Cross-national perspectives*, New York, The Free Press, 1967.
- Lübbe, H., *La secolarizzazione. Storia e analisi di un concetto*, Bologna, Il Mulino, 1979.
- Martina, G., *Aspetti dell'anticlericalismo in Europa nell'Otto e Novecento*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1995.
- Mazzone, U., Turchini, A. (a cura di), *Le visite pastorali*, Bologna, Il Mulino, 1985.
- Menozi, D., *Lecture politiche di Gesù. Dall'Ancien Régime alla Rivoluzione*, Brescia, Paideia Editrice, 1979.
- Id., *L'utilizzazione delle "relationes ad limina" nella storiografia*, in «Storia e problemi contemporanei», 9, 1992, pp. 135-156.
- Id., *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Torino, Einaudi, 1993.
- Id., *Sacro Cuore. Un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società*, Roma, Viella, 2001.
- Id., *Chiesa e diritti umani. Legge naturale e modernità politica dalla Rivoluzione francese ai nostri giorni*, Bologna, Il Mulino, 2012.
- Id., *Contro la modernità politica. L'Immacolata Concezione di Maria*, in «Politica e religione», 2014, pp. 149-176.
- Miccoli, G., *Fra mito della cristianità e secolarizzazione. Studi sul rapporto chiesa-società nell'età contemporanea*, Casale Monferrato, Marietti, 1984.
- Pombeni, P., *Socialismo e cristianesimo (1815-1975)*, Brescia, Queriniana, 1977.
- Poulat, É., *Socialisme et anticléricalisme. Une enquête socialiste internationale (1902-1903)*, in «Archives de sociologie des religions», vol. X, 1960, pp. 109-131.
- Id., *La dernière bataille du pontificat de Pie X*, in «Rivista di storia della chiesa in Italia», vol. XXV, 1971, pp. 83-107.
- Id., *Chiesa contro borghesia. Introduzione al divenire del cattolicesimo contemporaneo*, Casale Monferrato, Marietti, 1984.

Prunetti, L., *La Sinagoga di Satana. Storia dell'antimassoneria 1725-2002*, Bari, Edizioni Giuseppe Laterza, 2002.

Romanato, G., *Pio X. Alle origini del cattolicesimo contemporaneo*, Torino, Lindau, 2014.

Rosoli, G., *Insieme oltre le frontiere: momenti e figure dell'azione della Chiesa tra gli emigrati italiani nei secoli XIX e XX*, Caltanissetta/Roma, Salvatore Sciascia Editore, 1996.

Rossi, Pao. (a cura di), *L'età del positivismo*, Bologna, Il Mulino, 1986.

Rossi, Pie. (a cura di), *La storia comparata. Approcci e prospettive*, Milano, Il Saggiatore, 1990.

Rossini, G. (a cura di), *Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII. Atti del convegno tenuto a Bologna il 27-28-29 dicembre 1960*, Roma, Edizioni Cinque Lune, 1961.

Sandoni, L. (a cura di), *Il Sillabo di Pio IX*, Bologna, Clueb, 2012.

Scholl, H. (a cura di), *Katholische Arbeiterbewegung in Westeuropa*, Bonn, Eichholz-Verlag, 1966.

Van Osselaer, T., Pasture, P. (a cura di), *Christian Homes. Religion, Family and Domesticity in the 19th and 20th centuries*, Leuven, Leuven University Press, 2014.

Ventimiglia, G., *Tommaso d'Aquino*, Brescia, La Scuola, 2014.

Vian, G., *Pio X grande riformatore? La discutibile tesi di una recente pubblicazione*, in «Cristianesimo nella storia», 1, 2009, pp. 167-190.

Id., *Il modernismo. La Chiesa cattolica in conflitto con la modernità*, Roma, Carocci, 2012.

Zambarbieri, A., *Modernismo e modernisti*, 2 voll., Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2013-2014.

Ziemann, B., *Sozialgeschichte der Religion: Von der Reformation bis zur Gegenwart*, Frankfurt a.M., Campus Verlag, 2009.

b) Opere concernenti Italia e Germania

Agócs, S., “*Germania doceat!*”. *The Volksverein, the model for Italian Catholic Action 1905-1914*, in «Catholic Historical Review», vol. LXI, 1975, pp. 31-47.

Borutta, M., *Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2010.

- Corni, G., Dipper, C. (a cura di), *Italiani in Germania tra Otto e Novecento. Spostamenti, rapporti, immagini, influenze*, Bologna, Il Mulino, 2006.
- Del Fabbro, R., *Wanderarbeiter oder Einwanderer? Die italienischen Arbeitsmigranten in der Wilhelminischen Gesellschaft*, in «Archiv für Sozialgeschichte», vol. XXXII, 1992, pp. 207-229.
- Id., *Transalpini. Italienische Arbeitswanderung nach Süddeutschland im Kaiserreich 1870-1918*, Osnabrück, Universitätsverlag Rasch, 1996.
- Lill, R., Traniello, F. (a cura di), *Il "Kulturkampf" in Italia e nei paesi di lingua tedesca*, Bologna, Il Mulino, 1992.
- Lill, R., Valsecchi, F. (a cura di), *Il nazionalismo in Italia e Germania fino alla prima guerra mondiale*, Bologna, Il Mulino, 1983.
- Nicoletti, M., Weiss, O. (a cura di), *Il modernismo in Italia e in Germania nel contesto europeo*, Bologna, Il Mulino, 2010.
- Passerin d'Entrèves, E., Repgen, K. (a cura di), *Il cattolicesimo politico e sociale in Italia e Germania dal 1870 al 1914*, Bologna, Il Mulino, 1977.
- Pecorari, P., *Ketteler e Toniolo. Tipologie sociali del movimento cattolico in Europa*, Roma, Città Nuova, 1977.
- Petersen, J. (a cura di), *L'emigrazione tra Italia e Germania*, Manduria, Pietro Lacaita Editore, 1993.
- Ragionieri, E., *Socialdemocrazia tedesca e socialisti italiani 1875-1895*, Milano, Feltrinelli, 1961.
- Schiera, P., Tenbruck, F. (a cura di), *Gustav Schmoller e il suo tempo: la nascita delle scienze sociali in Germania e in Italia*, Bologna, Il Mulino, 1989.
- Tilly, S., *Arbeit-Macht-Markt. Industrieller Arbeitsmarkt 1900-1929. Deutschland und Italien im Vergleich*, Berlin, Akademie Verlag, 2006.
- Trincia, L., *Emigrazione e diaspora. Chiesa e lavoratori italiani in Svizzera e Germania fino alla prima guerra mondiale*, Roma, Edizioni Studium, 1997.
- Valiani, L., Wandruszka, A. (a cura di), *Il movimento operaio e socialista in Italia e Germania dal 1870 al 1920*, Bologna, Il Mulino, 1978.
- Wyrwa, U., *Juden in der Toskana und in Preußen im Vergleich. Aufklärung und Emanzipation in Florenz, Livorno, Berlin und Königsberg i. Pr.*, London, Mohr Siebeck, 2004.

c) Opere concernenti il contesto italiano

Chiesa e religiosità in Italia dopo l'Unità (1861-1878). Atti del quarto convegno di storia della Chiesa – La Mendola, 31 agosto-5 settembre 1971, 4 voll., Milano, Vita e Pensiero, 1973.

Contributi alla conoscenza del pensiero di Giuseppe Toniolo. Atti del Convegno “Economia e Società nella crisi dello Stato moderno: il pensiero di Giuseppe Toniolo”, organizzato dall'Università e dalla Camera di Commercio di Pisa (18-19 dicembre 1981), Pisa, Pacini, 1981.

Dalla prima Democrazia Cristiana al sindacalismo bianco: studi e ricerche in occasione del centenario della nascita di Giovanni Battista Valente, Roma, Cinque Lune, 1983.

Giuseppe Toniolo. Società e cultura tra Ottocento e Novecento, numero monografico di «Humanitas», 1, 2014.

Il cardinale Pietro Maffi arcivescovo di Pisa. Primi contributi di ricerca, Pisa, Pacini, 1983.

La crisi di fine secolo (1880-1900), Milano, Teti, 1980 (Storia della società italiana, vol. XIX).

Laicità. Problemi e prospettive. Atti del XLIII corso di aggiornamento culturale dell'Università Cattolica, Milano, Vita e Pensiero, 1977.

La Misericordia di Pisa: nel 6° centenario della fondazione 1330-1930, Pisa, Tip. Pacini Mariotti, 1930.

La parrocchia in Italia nell'età contemporanea. Atti del II incontro seminariale di Maratea (24-25 settembre 1979), Napoli, Ed. Dehoniane, 1982.

La “Rerum novarum” e il movimento cattolico italiano, Brescia, Morcelliana, 1995.

L'Asino è il popolo utile, paziente e bastonato (1892-1925), Milano, Feltrinelli, 1970.

La Toscana nell'Italia unita. Aspetti e momenti di storia toscana 1861-1945, Firenze, Unione regionale delle provincie toscane, 1962.

Le Diocesi d'Italia, vol. III, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2008.

Prampolini e il socialismo riformista. Atti del convegno di Reggio Emilia – ottobre 1978, 2 voll., Firenze, Istituto socialista di studi storici, 1979-1981.

Scritti di sociologia e politica in onore di Luigi Sturzo, Bologna, Zanichelli, 1953.

Storia della scuola e storia d'Italia, Bari, De Donato, 1982.

Acerbi, A., *Toniolo nel suo tempo: "scienza cristiana" e prassi sociale nel pensiero di Giuseppe Toniolo*, in «Bollettino dell'archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia», 2, 1985, pp. 200-216.

Id. (a cura di), *La Chiesa e l'Italia: per una storia dei loro rapporti negli ultimi due secoli*, Milano, Vita e Pensiero, 2003.

Andreazza, M., *La partecipazione alla vita politica dei cattolici pisani tra il 1900 e il 1924*, in «Bollettino storico pisano», vol. LVII, 1988, pp. 297-309.

Id., *Alle origini del movimento cattolico pisano: il card. Pietro Maffi e il prof. Giuseppe Toniolo*, Pisa, Giardini, 1991.

Id., *Il giovane Giovanni Gronchi e il movimento cattolico pisano*, Pontedera, Bandecchi & Vivaldi, 1993.

Andreucci, F., *Il partito socialista italiano e la II Internazionale*, in «Studi storici», 2, 1977, pp. 35-58.

Id., *Fra il pianto e il riso. La satira e l'umorismo dei socialisti italiani nel periodo della seconda internazionale*, in «Movimento Operaio e Socialista», 1, 1982, pp. 3-28.

Antonoli, M., *Pietro Gori. Il cavaliere errante dell'anarchia. Studi e testi*, Pisa, BFS Edizioni, 1995.

Id. (a cura di), *Contro la Chiesa. I moti pro Ferrer del 1909 in Italia*, Pisa, BFS Edizioni, 2009.

Antonoli, M., Bertolucci, F., Giulianelli, R. (a cura di), *Nostra patria è il mondo intero. Pietro Gori nel movimento operaio e libertario italiano e internazionale*, Pisa, BFS Edizioni, 2012.

Antonoli, M., Masini, P.C., *Il sol dell'avvenire. L'anarchismo in Italia dalle origini alla prima guerra mondiale*, Pisa, BFS Edizioni, 1999.

Aquarone, A., *Lo Stato catechista*, Firenze, Parenti editore, 1961.

Ardigò, A., *Toniolo: il primato della riforma sociale per ripartire dalla società civile*, Bologna, Cappelli, 1978.

Are, G., *I cattolici e la questione sociale in Italia 1894-1904*, Milano, Feltrinelli, 1963.

Id., *Economia e politica nell'Italia liberale 1890-1915*, Bologna, Il Mulino, 1974.

Arfé, G. (a cura di), *Storia dell'Avanti!*, vol. I, Milano, Edizioni Avanti!, 1956.

Id., *Storia del socialismo italiano 1892-1926*, Torino, Einaudi, 1965.

Audenino, P., *La cultura della classe operaia nell'età del decollo industriale*, in «Studi Storici», 4, 1981, pp. 887-901.

Id., *Etica laica e rappresentazione del futuro nella cultura socialista dei primi del Novecento*, in «Società e Storia», anno V, 1982, pp. 877-919.

Azzaroni, A., *Socialisti anticlericali*, Firenze, Parenti editore, 1961.

Azzolin, G., *Gli Scotton: prediche, battaglie, imboscate. Tre fratelli monsignori, papi, cardinali e vescovi tra liberalismo e modernismo dall'Unità d'Italia al primo Novecento*, Venezia, La Serenissima, 1998.

Badaloni, N., *Le prime vicende del socialismo a Pisa (1873-1883)*, in «Movimento operaio», 6, 1955, pp. 854-886.

Barbagallo, F., *Francesco S. Nitti*, Torino, UTET, 1984.

Bedeschi, L., *I pionieri della D.C. 1896-1906*, Milano, Il Saggiatore, 1966.

Id., *La curia romana durante la crisi modernista: episodi e metodi di governo*, Parma, Ugo Guanda editore, 1968.

Id., *Socialisti e cattolici nei comuni dall'Unità al fascismo*, Roma, Lega per le autonomie e i poteri locali, 1973.

Id., *Cattolici e comunisti: dal socialismo cristiano ai cristiani marxisti*, Milano, Feltrinelli, 1974.

Id., *I cappellani del lavoro a Milano nei primi anni del Novecento*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», vol. V-VI, 1974, pp. 295-327.

Belardinelli, M., *Movimento cattolico e questione comunale dopo l'Unità*, Roma, Edizioni Studium, 1979.

Bellò, C., *La fondazione dell'Opera di assistenza agli operai emigrati in Europa e nel Levante*, in «Bollettino dell'archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia», 1, 1966, pp. 5-25.

Id., *I segretariati dell'Opera di assistenza per gli emigrati italiani in Europa (dal 1908 al 1913)*, in «Bollettino dell'archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia», 1, 1971, pp. 32-52.

Bellu, P., *I cattolici alle urne. Chiesa e partecipazione politica in Italia dall'Unità al Patto Gentiloni*, Cagliari, Edizioni Della Torre, 1977.

Benedetti, M., Saresella, D. (a cura di), *La riforma della Chiesa nelle riviste religiose di inizio Novecento*, Milano, Edizioni Biblioteca Francescana, 2010.

- Bertoli, B., *Suggerimenti dall'estero per i cattolici italiani nell'avvio della II Sezione dell'Opera dei Congressi*, in «Bollettino dell'archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia», 2, 1974, pp. 188-208.
- Bertolucci, F., *Anarchismo e lotte sociali a Pisa 1871-1901. Dalla nascita dell'Internazionale alla Camera del Lavoro*, Pisa, BFS Edizioni, 1988.
- Id. (a cura di), *La Camera del Lavoro di Pisa (1896-1922). Atti e documenti*, Pisa, Camera del Lavoro CGIL, 1990.
- Id. (a cura di), *Galileo e Bruno nell'immaginario dei movimenti popolari tra Otto e Novecento*, Pisa, BFS Edizioni, 2001.
- Bertoni Jovine, D., *Storia dell'educazione popolare in Italia*, Bari, Laterza, 1965.
- Betti, C., *La religione a scuola tra obbligo e facoltatività*, Firenze, Manzuoli, 1989.
- Id., *Sapienza e timor di Dio. La religione a scuola nel nostro secolo*, Firenze, La Nuova Italia, 1992.
- Bigaran, M. (a cura di), *Istituzioni e borghesie locali nell'Italia liberale*, Milano, Franco Angeli, 1986.
- Borutta, M., *La "natura" del nemico: rappresentazioni del cattolicesimo nell'anticlericalismo dell'Italia liberale*, in «Rassegna storica del Risorgimento», vol. LVIII, 2001, pp. 117-136.
- Brezzi, C., *Cristiano sociali e intransigenti. L'opera di Medolago Albani fino alla "Rerum novarum"*, Roma, Cinque Lune, 1971.
- Id., *Movimento operaio e socialismo nel giudizio dei cattolici italiani dopo la "Rerum novarum"*, in «Storia e politica», 2, 1973, pp. 198-234.
- Id., *Capitalismo e socialismo nella cultura dei cattolici di fine '800. Appunti e note critiche*, in «Bollettino dell'archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia», 2, 1974, pp. 251-266.
- Burgalassi, S., *Alle origini della sociologia. G. Toniolo e la scuola pisana (1878-1915)*, Pisa, ETS, 1984.
- Caimi, L., Vian, G., (a cura di), *La religione istruita. Nella scuola e nella cultura dell'Italia contemporanea*, Brescia, Morcelliana, 2013.
- Camaiani, P.G., *Il diavolo, Roma e la rivoluzione*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 3, 1972, pp. 483-516.
- Id., *Valori religiosi e polemica anticlericale della sinistra democratica e del primo socialismo*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 2, 1984, pp. 223-250.
- Camaiti, A., *Giuseppe Toniolo. Alle origini del partito cattolico*, Pisa, ETS, 1984.

Campanini, G. (a cura di), *Francesco Luigi Ferrari a cinquant'anni dalla morte*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1983.

Id., *Il movimento sociale cattolico italiano nell'orizzonte europeo (1874-1943)*, in «Bollettino dell'archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia», 3, 1993, pp. 247-268.

Canavero, A., *Storia locale e storia del movimento cattolico: alcune considerazioni*, in «Bollettino dell'archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia», 2, 1982, pp. 261-271.

Id., *I cattolici nella società italiana. Dalla metà dell'800 al Concilio Vaticano II*, Brescia, La Scuola, 1991.

Candeloro, G., *Il movimento cattolico in Italia*, Roma, Edizioni Rinascita, 1953.

Cappelli, G., *La prima sinistra cattolica in Toscana*, Roma, Cinque Lune, 1962.

Carera, A. (a cura di), *Giuseppe Toniolo. L'uomo come fine*, Milano, Vita e Pensiero, 2014.

Caretti, S., Ciuffoletti, Z., Degl'Innocenti, M. (a cura di), *Lezioni di storia del Partito socialista italiano 1892-1976*, Firenze, Coop. Editrice Universitaria, 1977.

Castronovo, V., *La stampa italiana dall'Unità al fascismo*, Bari, Laterza, 1970.

Castronovo, V., Giacheri Fossati, L., Tranfaglia, N., *La stampa italiana nell'età liberale*, Roma/Bari, Laterza, 1979.

Casula, C.F., *Cattolici-comunisti e sinistra cristiana (1938-1945)*, Bologna, Il Mulino, 1976.

Cavagnini, G., *Patriota, vescovo, scienziato: il cardinal Maffi ricordato, 1931-2008*, in «Italia contemporanea», 3, 2011, pp. 439-456.

Id., *Per una più grande Italia: il cardinale Pietro Maffi e la prima guerra mondiale*, Pisa, Pacini, 2015.

Cazzaniga, G.M. (a cura di), *La massoneria*, Torino, Einaudi, 2006 (Annali Storia d'Italia 21).

Cenci, P., *Il cardinale Raffaele Merry del Val*, Roma/Torino, L.I.C.E.-Berruti, 1953.

Chittolini, G., Miccoli, G. (a cura di), *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, Torino, Einaudi, 1986 (Annali Storia d'Italia 9).

Ciani, N., *Da Mazzini al Campidoglio: vita di Ernesto Nathan*, Roma, Ediesse, 2007.

Cingari, G. (a cura di), *Garibaldi e il socialismo*, Roma/Bari, Laterza, 1984.

Cipolla, C., Tarozzi, F. (a cura di), *Tanto infausta sì, ma pur tanto gloriosa: la battaglia di Curtatone e Montanara*, Milano, Franco Angeli, 2004.

Colombo, A., *L'Unione cattolica per gli studi sociali e la Segreteria di Stato: appunti per una storia*, in «Bollettino dell'Archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia», 1, 1999, pp. 315-330.

Confessore, O., *Conservatorismo politico e riformismo religioso: la Rassegna nazionale dal 1898 al 1908*, Bologna, Il Mulino, 1971.

Conti, F., *Storia della massoneria italiana: dal Risorgimento al fascismo*, Bologna, Il Mulino, 2003.

Id., *Massoneria, scuola e questione educativa nell'Italia liberale*, in «Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche», vol. XI, 2004, pp. 11-27.

Corradi, C., *Storia dei marxismi in Italia*, Roma, Manifestolibri, 2005.

D'Angelo, L., *Il radicalismo sociale di Romolo Murri (1912-1920)*, Milano, Franco Angeli, 2006.

Dante, F., *Storia della "Civiltà Cattolica" (1850-1891). Il laboratorio del Papa*, Roma, Edizioni Studium, 1990.

Dau Novelli, C., *Società, Chiesa e associazionismo femminile. L'Unione fra le donne cattoliche d'Italia (1902-1919)*, Roma, A.V.E., 1988.

Id., *L'associazionismo femminile cattolico (1908-1960)*, in «Bollettino dell'archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia», 2, 1998, pp. 112-137.

Decleva, E., *Anticlericalismo e lotta politica nell'Italia giolittiana. I – L' "esempio della Francia" e i partiti popolari (1901-1904)*, in «Nuova rivista storica», anno LII, 1968, pp. 291-354.

Id., *Anticlericalismo e lotta politica nell'Italia giolittiana. II – L'estrema sinistra e la formazione dei blocchi popolari (1905-1909)*, in «Nuova rivista storica», anno LIII, 1969, pp. 541-617.

Degl'Innocenti, M., *Geografia e istituzioni del socialismo italiano 1892-1914*, Napoli, Guida, 1983.

Della Peruta, F., *Il socialismo risorgimentale di Ferrari, Pisacane e Montanelli*, in «Movimento operaio», 3, 1954, pp. 3-41.

De Rosa, G., *Storia dell'azione cattolica in Italia*, 2 voll., Bari, Laterza, 1954.

Id., *Filippo Meda e l'età liberale*, Firenze, Le Monnier, 1959.

Id., *Civiltà Cattolica 1850-1945*, 4 voll., Firenze, Luciano Landi, 1973.

Id. (a cura di), *Storia dell'Italia religiosa*, vol. III *L'età contemporanea*, Roma/Bari, Laterza, 1995.

Id., *Il movimento cattolico in Italia. Dalla Restaurazione all'età giolittiana*, Roma/Bari, Laterza, 1996.

Dinucci, G., *Pietro Gori e il sindacalismo anarchico in Italia all'inizio del secolo*, in «Movimento operaio e socialista», 3-4, 1967, pp. 289-299.

Id. (a cura di), *La Camera del Lavoro di Pisa (1896-1980). Storia di un caso*, Pisa, ETS, 2006.

Dolfi, W., *Vescovi e Arcivescovi di Pisa. I loro stemmi e il Palazzo*, vol. I, Pisa, Opera della Primarziale, 2000.

Dominici, S., *La lotta senz'odio. Il socialismo evangelico del "Seme" (1901-1915)*, Milano, Franco Angeli, 1995.

Duchini, F., Parisi, D., Rotondi, C., *La dottrina sociale della Chiesa nella "Rivista internazionale di scienze sociali" (1943-1967)*, quaderno n. 3 del Centro di ricerche per lo studio della dottrina sociale della Chiesa, Milano, novembre 1995.

Erba, A., *Preti del sacramento e preti del movimento. Il clero torinese tra azione cattolica e tensioni sociali in età giolittiana*, Milano, Franco Angeli, 1984.

Id., *Proletariato di chiesa per la cristianità: la FACI tra curia romana e fascismo dalle origini alla Conciliazione*, 2 voll., Roma, Herder, 1990.

Fabbri, F. (a cura di), *Il movimento cooperativo nella storia d'Italia 1854-1975*, Milano, Feltrinelli, 1979.

Fabbri, G., *La fondazione dell'Istituto Santa Caterina e i suoi primi anni di attività*, in «Bollettino storico pisano», vol. LXXVI, 2007.

Id., *L'Istituto di S. Caterina durante l'episcopato di Pietro Maffi*, in «Bollettino storico pisano», vol. LXXXII, 2013, pp. 77-130.

Faini, M., *La polemica antisocialista sulla stampa cattolica (1892-1910)*, in «Humanitas», 6, 1972, pp. 472-483.

Fantappié, C., *Democrazia e cristianesimo nel murrismo pratese*, in «Fonti e documenti» (a cura del Centro studi per la storia del modernismo), vol. X, 1981, pp. 473-545.

Fappani, A., *Guido Miglioli e il movimento contadino*, Roma, Cinque Lune, 1978.

Fasano Guarini, E. (a cura di), *La Provincia di Pisa (1865-1990)*, Bologna, Il Mulino, 2004.

Favilli, P., *Storia del marxismo in Italia. Dalle origini alla grande guerra*, Milano, Franco Angeli, 1996.

Felici, I., *Il cardinale Maffi*, Roma/Milano, Augustea, 1931.

Id., *Un cavaliere di Dio e dei poveri: Lodovico Coccapani*, Pisa, Nistri-Lischi, 1949.

Ferraboschi, A., *Il cattolicesimo reggiano e la mobilitazione antisocialista: l'opposizione alla "Predica di Natale" di Camillo Prampolini*, in «Rivista di scienze sociali della religione», n. 60, 2008, pp. 30-42.

Ferrari, B., *La soppressione delle Facoltà di teologia nelle Università di Stato in Italia*, Brescia, Morcelliana, 1968.

Ferrari, L., *L'azione cattolica in Italia dalle origini al pontificato di Paolo VI*, Bescia, Queriniana, 1982.

Id., *Una storia dell'azione cattolica: gli ordinamenti statutari da Pio XI a Pio XII*, Genova, Marietti, 1989.

Id., *Appunti sulla Società della Gioventù Cattolica Italiana nei primi anni del secolo*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 2, 1990, pp. 265-297.

Ferrucci, F., *La Conciliazione auspicata e proposta fin dall'anno 1902 da suor M. Caterina Geninatti dell'istituto "Figlie di Gesù"*, Chieri, Tip. M. Ghirardi, 1930.

Formigoni, G., *L'Azione Cattolica Italiana*, Milano, Ancora, 1988.

Forno, M., *La stampa del Ventennio. Strutture e trasformazioni nello Stato totalitario*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005.

Id., *Informazione e potere. Storia del giornalismo italiano*, Roma/Bari, Laterza, 2012.

Gaiotti De Biase, P., *Le origini del movimento cattolico femminile*, Brescia, Morcelliana, 2002.

Id., *Vissuto religioso e secolarizzazione. Le donne nella "rivoluzione più lunga"*, Roma, Studium, 2006.

Gambasin, A., *Il movimento sociale nell'Opera dei Congressi (1874-1904)*, Roma, Editrice Università Gregoriana, 1958.

Id., *Gerarchia e laicato in Italia nel secondo Ottocento*, Padova, Antenore, 1969.

Gariglio, B. (a cura di), *Cristiani in politica. I programmi politici dei movimenti cattolici democratici*, Milano, Franco Angeli, 1987.

Id., *I cattolici dal Risorgimento a Benedetto XVI. Un percorso dal Piemonte all'Italia*, Brescia, Morcelliana, 2013.

- Gariglio, B., Passerin d'Entrèves, E. (a cura di), *Introduzione alla storia del movimento cattolico in Italia*, Bologna, Il Mulino, 1979.
- Genovesi, G., Lacaita, C.G. (a cura di), *Istruzione popolare nell'Italia liberale. Le alternative delle correnti d'opposizione*, Milano, Franco Angeli, 1983.
- Gestri, L., *Le ceneri di Pisa. Storia della cremazione. L'associazionismo laico nelle lotte per l'igiene e la sanità (1882-1939)*, Pisa, Nistri-Lischi, 2001.
- Giovannini, C., *Contributi alla storia del clerico-moderatismo*, in «Quaderni storici», 9, 1974, pp. 596-611.
- Giovannini, P., *Cattolici nazionali e impresa giornalistica. Il trust della stampa cattolica (1907-1918)*, Milano, Unicopli, 2001.
- Gnocchini, V., *Logge e massoni in Toscana dal 1731 al 1925*, Roma, Erasmo, 2010.
- Gori, A., *Tra patria e campanile. Ritualità civili e culture politiche a Firenze in età giolittiana*, Milano, Franco Angeli, 2014.
- Gozzini, M., *Il dialogo alla prova: cattolici e comunisti italiani*, Firenze, Vallecchi, 1964.
- Gronchi, G., *Quello che ha significato Romolo Murri*, Urbino, QuattroVenti, 1997 (a cura di L. Bedeschi).
- Guasco, M., *Romolo Murri e il modernismo*, Roma, Cinque Lune, 1968.
- Id., *Romolo Murri: tra la "Cultura sociale" e "Il Domani d'Italia" (1898-1906)*, Roma, Studium, 1988.
- Id., *Seminari e clero nel '900*, Cinisello Balsamo, Edizioni Paoline, 1990.
- Id., *Storia del clero in Italia dall'Ottocento a oggi*, Roma/Bari, Laterza, 1997.
- Ingrasciotta, F., *Il cardinale Pietro Maffi e la sua attività pastorale a Pisa (1904-1931)*, Pisa, Offset Grafica, 1984.
- Isastia, A., Visani, A., *L'idea laica tra Chiesa e massoneria*, Roma, Atanòr, 2008.
- Levra, U., *Il colpo di Stato della borghesia: la crisi politica di fine secolo in Italia 1896-1900*, Milano, Feltrinelli, 1975.
- Licata, G., *Giornalismo cattolico italiano (1861-1943)*, Roma, Studium, 1964.
- Id., *I cattolici liberali e la rivista di Toniolo nei primi anni di questa*, in «Studium», 1, 1965, pp. 72-77.
- Id., *La "Rassegna Nazionale". Conservatori e cattolici liberali italiani attraverso la loro rivista (1879-1915)*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1968.

- Lorusso, C., *Il modernismo cattolico e la cultura italiana nel primo Novecento*, Roma, EURoma, 2000.
- Lotti, L., *La Settimana rossa*, Firenze, Le Monnier, 1972.
- Luciani, A., *Chiesa e socialismo*, Milano, IPL, 1969.
- Magri, F., *Dal movimento sindacale cristiano al sindacalismo democratico*, Milano, La Fiaccola, 1957.
- Majo, A., *La stampa cattolica in Italia. Storia e documentazione*, Casale Monferrato, Piemme, 1992.
- Majolo Molinari, O., *La stampa periodica romana nell'Ottocento*, 2 voll., Roma, Istituto di studi romani editore, 1963.
- Malgeri, F., (a cura di), *Storia del movimento cattolico in Italia*, vol. II, Roma, Il Poligono, 1980.
- Id., *Dall'intransigentismo al cattolicesimo democratico: la presenza dei cattolici italiani nelle trasformazioni politiche e sociali del paese (1904-1922)*, in «Bollettino dell'archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia», 2, 1995, pp. 97-115.
- Marani, A., *Una nuova istituzione ecclesiastica contro la secolarizzazione. Le conferenze episcopali regionali (1889-1914)*, Roma, Herder, 2009.
- Marianelli, A., *Il movimento operaio a Pisa sul finire dell'età giolittiana*, in «Movimento operaio e socialista», 3, 1978, pp. 209-245.
- Marongiu Bonaiuti, C., *Non expedit. Storia di una politica 1866-1919*, Milano, Giuffrè, 1971.
- Martina, G., *Storia della Compagnia di Gesù in Italia (1814-1983)*, Brescia, Morcelliana, 2003.
- Masini, P.C., *Storia degli anarchici italiani da Bakunin a Malatesta (1862-1892)*, Milano, Rizzoli, 1969.
- Id., *Eresie dell'Ottocento. Alle sorgenti laiche, umaniste e libertarie della democrazia italiana*, Milano, Editoriale Nuova, 1978.
- Medolago Albani, A., *Lo sciopero di Ranica del 1909 nelle carte di Stanislao Medolago Albani*, in «Bollettino dell'archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia», 2, 1977, pp. 209-259.
- Mellano, M.F., *Cattolici e voto politico in Italia: il non expedit all'inizio del pontificato di Leone 13.*, Casale Monferrato, Marietti, 1982.

- Menichetti, G. (a cura di), *Immagini di una Provincia*, 2 voll., Tirrenia, Edizioni Del Cerro, 1993.
- Miscio, A., *Pisa e i salesiani. Don Bosco, Toniolo, Maffi*, Pisa, Vigo Corsi, 1994.
- Mola, A.A., *Storia della Massoneria italiana dall'Unità alla Repubblica*, Milano, Bompiani, 1976.
- Molesti, R., Trucco, S. (a cura di), *Il pensiero economico-sociale di Giuseppe Toniolo*, Pisa, Ipem Edizioni, 1990.
- Morelli, P., *Il circolo "S. Luigi" di Pontedera. Una pagina di storia del movimento cattolico italiano*, Pontedera, Bandecchi & Vivaldi, 1999.
- Mores, F. (a cura di), *Angelo Roncalli chierico e storico a Bergamo. Antologia di scritti (1907-1912)*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2008.
- Mori, G. (a cura di), *La Toscana*, Torino, Einaudi, 1986 (Storia d'Italia, Le regioni dall'Unità a oggi 4).
- Motto, F. (a cura di), *Salesiani di don Bosco in Italia. 150 anni di educazione*, Roma, LAS, 2011.
- Mucci, G., *Carlo Maria Curci. Il fondatore della "Civiltà Cattolica"*, Roma, Edizioni Studium, 1988.
- Naro, C. (a cura di), *Prete sociali e pastori d'anime*, Caltanissetta/Roma, Salvatore Sciascia Editore, 1994.
- Nesti, A., *Gesù socialista. Una tradizione popolare italiana*, Torino, Claudiana, 1974.
- Id., *Alle radici della Toscana contemporanea. Vita religiosa e società dalla fine dell'Ottocento al crollo della mezzadria*, Milano, Franco Angeli, 2008.
- Nordera, L., *Il catechismo di Pio X. Per una storia della catechesi in Italia (1896-1916)*, Roma, LAS, 1988.
- Orsina, G., *Senza chiesa né classe: il partito radicale nell'età giolittiana*, Roma, Carocci, 1998.
- Osbat, L., Piva, E. (a cura di), *La "Gioventù Cattolica" dopo l'Unità 1868-1968*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1972.
- Parente, U., *Riformismo religioso e sociale a Napoli tra Otto e Novecento: la figura e l'opera di Gennaro Avolio*, Urbino, QuattroVenti, 1996.
- Pazzaglia, M., *Cattolici e scuola nell'età contemporanea*, Milano, I.S.U. Università Cattolica, 1984.
- Pecorari, P., *Giuseppe Toniolo e il socialismo*, Bologna, Pàtron Editore, 1981.

Id., *Alle origini dell'anticapitalismo cattolico. Due saggi e un bilancio storiografico su Giuseppe Toniolo*, Milano, Vita e Pensiero, 2010.

Pellicciari, A., *Risorgimento anticattolico: la persecuzione della Chiesa nelle memorie di Giacomo Margotti*, Casale Monferrato, Piemme, 2004.

Perrone, L. (a cura di), *Lutero in Italia*, Casale Monferrato, Marietti, 1983.

Pessina, M., *La consistenza delle organizzazioni sindacali cattoliche in Italia e in Lombardia nelle rilevazioni statistiche ufficiali (1904-1914)*, in «Bollettino dell'archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia», 1-2, 1979, pp. 200-228.

Id., *Il movimento sindacale dei ferrovieri cattolici (1910-1925)*, in «Bollettino dell'archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia», 1, 1983, pp. 79-145.

Piane, S., Spadafora, I., *La massoneria a Pisa. Dalle origini ai primi del Novecento*, Foggia, Bastogi, 2006.

Picardi, L., *Igino Petrone tra materialismo storico e riformismo religioso*, Milano, Vita e Pensiero, 1978.

Piva, F., *Uccidere senza odio. Pedagogia di guerra nella storia della Gioventù cattolica italiana (1868-1943)*, Milano, Franco Angeli, 2015.

Pivato, S., *L'anticlericalismo "religioso" nel socialismo italiano fra Otto e Novecento*, in «Italia contemporanea», 1984, fasc. CLIV, pp. 29-50.

Poggi, P., *La concezione organica della società e lo sviluppo economico in Giuseppe Toniolo*, in «Bollettino dell'Archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia», 3, 1994, pp. 329-339.

Poulat, É., *Catholicisme, démocratie et socialisme: le mouvement catholique et Mgr. Benigni de la naissance du socialisme à la victoire du fascisme*, Tournai, Casterman, 1977.

Preziosi, E., *Obbedienti in piedi. La vicenda dell'Azione Cattolica Italiana*, Torino, SEI, 1996.

Id., *Educare il popolo. Azione cattolica e cultura popolare tra '800 e '900*, Roma, A.V.E., 2003.

Id. (a cura di), *Storia dell'Azione Cattolica. La presenza della Chiesa nella società moderna*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2008.

Prinetti, F., *Pensieri*, Cagliari, Tip. Ed. G. Fossataro, 1968.

Quadrotta, G. (a cura di), *Il colloquio di un secolo fra cattolici e socialisti 1864-1963*, Roma, Libreria Editrice Romana, 1964.

- Radice, G., *Pio IX e Antonio Rosmini*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1974.
- Renda, F., *Socialisti e cattolici in Sicilia 1900-1904. Le lotte agrarie*, Caltanissetta/Roma, Salvatore Sciascia Editore, 1972.
- Id., *I fasci siciliani 1892-1894*, Torino, Einaudi, 1977.
- Ridolfi, M., *Il Psi e la nascita del partito di massa 1892-1922*, Roma/Bari, Laterza, 1992.
- Riosa, A., *Il sindacalismo rivoluzionario in Italia e la lotta politica del Partito socialista nell'età giolittiana*, Bari, De Donato, 1976.
- Riva Sanseverino, L., *Il movimento sindacale cristiano*, Roma, Zuffi, 1950.
- Romaniello, L. (a cura di), *Le radici del socialismo italiano. Atti del Convegno. Milano, 16-16-17 novembre 1994*, Milano, Edizioni Comune di Milano, 1997.
- Rosa, M., *Religione e società nel Mezzogiorno*, Bari, De Donato, 1976.
- Id. (a cura di), *Clero e società nell'Italia contemporanea*, Roma/Bari, Laterza, 1992.
- Rosoli, G. (a cura di), *Geremia Bonomelli e il suo tempo. Atti del convegno storico 16-19 ottobre 1996*, Brescia, Fondazione Civiltà Bresciana, 1999.
- Rosselli, N., *Mazzini e Bakounine: 12 anni di movimento operaio in Italia (1860-1872)*, Torino, Bocca, 1927.
- Rossetti, G., et al., *Pietro Maffi Arcivescovo di Pisa (1903-1931). Un tempo difficile, un grande pastore, una eredità culturale significativa*, Pisa, Pisa University Press, 2012.
- Rossini, G. (a cura di), *Romolo Murri nella storia politica e religiosa del suo tempo: atti del Convegno di studio a Fermo, 9-11 ottobre 1970*, Roma, Cinque Lune, 1972.
- Sacchetti, G., *Sovversivi in Toscana (1900-1919)*, Todi, Altre edizioni, 1983.
- Sacco, D., *Cattolici e socialisti nel Mezzogiorno. Il caso lucano 1885-1915*, Manduria/Bari/Roma, Lacaita, 1990.
- Sale, G., *“La Civiltà Cattolica” nella crisi modernista (1900-1907)*, Milano, Jaca Book, 2001.
- Salvati, M., *Storia contemporanea e storia comparata oggi: il caso dell'Italia*, in «Rivista di storia contemporanea», 2-3, 1992, pp. 486-510.
- Salvemini, G., *Opere*, vol. VI, Milano, Feltrinelli, 1961.

- Saresella, D., *Romolo Murri e il movimento socialista 1891-1907*, Urbino, QuattroVenti, 1994.
- Id., *Cattolici a sinistra. Dal modernismo ai giorni nostri*, Roma/Bari, Laterza, 2011.
- Scaraffia, L., Zarri, G. (a cura di), *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, Bari/Roma, Laterza, 1994.
- Scoppola, P., *Il modernismo in Italia: la Lega democratica nazionale*, Napoli, ESI, 1957.
- Id., *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*, Bologna, Il Mulino, 1961.
- Id., *Coscienza religiosa e democrazia nell'Italia contemporanea*, Bologna, Il Mulino, 1966.
- Id., *Dal neoguelfismo alla democrazia cristiana*, Roma, Studium, 1979.
- Scottà, A., *Papa Benedetto XV. La Chiesa, la Grande Guerra, la pace (1914-1922)*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2009.
- Secco Suardo, D., *Da Leone XIII a Pio X*, Roma, Cinque Lune, 1967.
- Sorrentino, D., *Giuseppe Toniolo: una chiesa nella storia*, Cinisello Balsamo, Edizioni paoline, 1987.
- Spadolini, G., *L'opposizione cattolica da Porta Pia al '98*, Firenze, Vallecchi, 1966.
- Id., *I repubblicani dopo l'Unità: con un'appendice di saggi sulla democrazia nel post-Risorgimento*, Firenze, Le Monnier, 1972.
- Spadoni, U., *Giovanni Gronchi nell'Azione Cattolica, nel Partito Popolare, nella Confederazione italiana dei lavoratori 1904-1922*, Firenze, Libreria Editrice The Courier, 1992.
- Spicciani, A., *Giuseppe Toniolo e gli economisti italiani del suo tempo*, in «Bollettino dell'Archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia», 1, 1981, pp. 99-124.
- Id., *Per un diritto italiano del lavoro. Il pensiero e l'opera di Giuseppe Toniolo*, Pisa, ETS, 1997.
- Id., *Uomini di Chiesa. Vescovi e preti nella cultura e nella società toscana tra XIX e XX secolo*, Pisa, ETS, 2003.
- Stefanini, P., *Il cardinale Maffi*, Pisa, Giardini, 1958.
- Sylvers, M., *L'anticlericalismo nel socialismo italiano (dalle origini al 1914)*, in «Movimento operaio e socialista», 2-3, 1970, pp. 175-189.

Tacchi, F., *Il XVI Centenario Costantiniano del 1913: cronaca e significati di un evento*, in «Archivio italiano per la storia della pietà», vol. XXVII, 2014, pp. 243-280.

Id., *Prisma cattolico e "legislazione sociale-operaia". Il gruppo della «Rivista internazionale di scienze sociali» al tempo di Giuseppe Toniolo*, in «Modernism», vol. I, 2015, pp. 272-301.

Id., «*La propaganda dell'errore non si combatte se non mediante la propagazione della verità*». *L'Opera Nazionale per la Buona Stampa e la Grande Guerra (1915-1918)*, in fase di peer-review per «Rivista di storia del cristianesimo», 1, 2017.

Tesoro, M., *I repubblicani nell'età giolittiana*, Firenze, Le Monnier, 1978.

Tomasi, T., *Massoneria e scuola dall'Unità ai nostri giorni*, Firenze, Vallecchi, 1980.

Tomasi, T., et al., *Scuola e società nel socialismo riformista (1891-1926): battaglie per l'istruzione popolare e il dibattito sulla "questione femminile"*, Firenze, Sansoni, 1982.

Trezzi, L., *Studi ed esigenze organizzative all'origine delle Unioni professionali industriali nell'Opera dei Congressi (1897-1901)*, in «Bollettino dell'archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia», 1, 1977, pp. 110-150.

Id., *Per la storia delle casse rurali cattoliche in Italia (1891-1932): lo stato degli studi e le prospettive di ricerca*, in «Bollettino dell'archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia», 2, 1977, pp. 276-305.

Id., *Confessionalità, neutralità ed organizzazione sindacale negli orientamenti della Unione economico-sociale dei cattolici italiani (1906-1911)*, in «Bollettino dell'archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia», 1-2, 1979, pp. 353-391.

Id., *Filippo Meda di fronte al socialismo*, in «Bollettino dell'Archivio per la storia del movimento cattolico sociale in Italia», 2-3, 1990, pp. 150-180.

Valente, G.B., *Aspetti e momenti dell'azione sociale dei cattolici in Italia (1892-1926)*, Roma, Cinque Lune, 1968 (a cura di F. Malgeri).

Valentino, V., *Il conte Emiliano Avogadro della Motta 1798-1965: un'introduzione alla vita e alle opere*, Vercelli, Associazione Amici degli Archivi Piemontesi, 2001.

Vecchio, G., *Alla ricerca del partito. Cultura politica ed esperienze dei cattolici italiani nel primo Novecento*, Brescia, Morcelliana, 1987.

Veneruso, D., *Cattolici e socialisti in Italia tra il raggiungimento dell'Unità e l'avvento del fascismo (1870-1924)*, in «Studium», 2, 1966.

Verucci, G., *L'Italia laica prima e dopo l'Unità (1848-1876). Anticlericalismo, libero pensiero e ateismo nella società italiana*, Roma/Bari, Laterza, 1981.

Id., *Cattolicesimo e laicismo nell'Italia contemporanea*, Milano, Franco Angeli, 2001.

Id., *L'eresia del Novecento. La Chiesa e la repressione del modernismo in Italia*, Torino, Einaudi, 2010.

Vian, G., *La riforma della Chiesa per la restaurazione cristiana della società. Le visite apostoliche delle diocesi e dei seminari d'Italia promosse durante il pontificato di Pio X (1903-1914)*, 2 voll., Roma, Herder, 1998.

Vivanti, C. (a cura di), *Intellettuali e potere*, Torino, Einaudi, 1981 (Annali Storia d'Italia 4).

Zambarbieri, A., *Il cattolicesimo tra crisi e rinnovamento. Ernesto Buonaiuti ed Enrico Rosa nella prima fase della polemica modernista*, Brescia, Morcelliana, 1979.

Zoppi, S., *Romolo Murri e la prima democrazia cristiana*, Firenze, Vallecchi, 1968.

Zussini, A., *Luigi Caissotti di Chiusano e il movimento cattolico dal 1896 al 1915*, Torino, Giappichelli, 1965.

d) Opere concernenti il contesto tedesco

Augustinerstraße 34. 175 Jahre Bischöfliches Priesterseminar Mainz, Eltville am Rhein, Walter's Druckerei, 1980.

Abrams, L., *Workers' culture in Imperial Germany. Leisure und Recreation in the Rheinland and Westphalia*, London/New York, Routledge, 1992.

Albrecht, W., et al., *Frauenfrage und deutsche Sozialdemokratie vom Ende des 19. Jahrhunderts bis zum Beginn der zwanziger Jahre*, in «Archiv für Sozialgeschichte», vol. XIX, 1979, pp. 459-510.

Anderson, M.L., *Interdenominationalism, Clericalism, Pluralism: the "Zentrumsstreit" and the dilemma of Catholicism in Wilhelmine Germany*, in «Central European History», vol. XXI, 1988, pp. 350-378.

Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte (AKKZG), *Katholiken zwischen Tradition und Moderne. Das katholische Milieu als Forschungsaufgabe*, in «Westfälische Forschungen», vol. XLIII, 1993, pp. 588-654.

Aretz, J., Morsey, R., Rauscher, A. (a cura di), *Zeitgeschichte in Lebensbildern*, voll. III-IV *Aus dem deutschen Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts*, Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1979-1980.

Arnold, C., *Wimpfen und das Bistum Mainz im 19. und 20. Jahrhundert*, in «Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte», anno LIX, 2007, pp. 367-381.

Arnold, C., Nebgen, C. (a cura di), *Lebensbilder aus dem Bistum Mainz*, vol. I, Mainz/Würzburg, Bistum Mainz & Echter Verlag, 2016.

Arnold, G., *Wider die preußische Staatsomnipotenz. Die Entwicklung Ludwig Windthorst zum Gegenspieler Bismarcks*, Saarbrücken, VDM-Verlag Müller, 2007.

Ascarelli, R., *L'associazionismo cattolico in Germania 1830-1930*, in «Rivista di storia contemporanea», 4, 1985, pp. 521-553.

Aschoff, H.G., *Kirchenfürst im Kaiserreich: Georg Kardinal Kopp*, Hildesheim, Bernwald, 1987.

Id., *Ludwig Windthorst. Ein christlicher Politiker in einer Zeit des Umbruchs*, Hannover, Niedersächsische Landeszentrale für Politische Bildung, 1991.

Auer, F. von, Segbers, F. (a cura di), *Sozialer Protestantismus und Gewerkschaftsbewegung. Kaiserreich. Weimarer Republik. Bundesrepublik Deutschlands*, Köln, Bund Verlag, 1994.

Bade, K.J., *Vom Auswanderungsland zum Einwanderungsland? Deutschland 1880-1980*, Berlin, Colloquium Verlag, 1983.

Bärsch, J., Schneider, B. (a cura di), *Liturgie und Lebenswelt. Studien zur Gottesdienst- und Frömmigkeitsgeschichte zwischen Tridentinum und Vatikanum II*, Münster, Aschendorff, 2006.

Bahn, P., *Deutschkatholiken und Freireligiöse. Geschichte und Kultur einer religiös-weltanschaulichen Dissidentengruppe am Beispiel der Pfalz*, Mainz, Gesellschaft für Volkskunde in Rheinland-Pfalz, 1991.

Baumeister, M., *Parität und katholische Inferiorität. Untersuchungen zur Stellung des Katholizismus im Deutschen Kaiserreich*, Paderborn, Ferdinand Schöning, 1987.

Baumgärtner, R., *Weltanschauungskampf im Dritten Reich*, Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1977.

Becker, W. (a cura di), *Die Minderheit als Mitte. Die Deutsche Zentrumspartei in der Innenpolitik des Reiches (1873-1933)*, Paderborn, Ferdinand Schöning, 1986.

Beier, G., *Arbeiterbewegung in Hessen. Zur Geschichte der hessischen Arbeiterbewegung durch einhundertfünfzig Jahre (1834-1984)*, Frankfurt a.M., Insel Verlag, 1984.

Berg, C. (a cura di), *Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte*, vol. IV, München, C.H. Beck, 1991.

Birne, A.M., *Bischof Ketteler und der deutsche Liberalismus*, Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1971.

Blaschke, O. (a cura di), *Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970: ein zweites konfessionelles Zeitalter*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2002.

Blaschke, O., Kuhlemann, F.M., *Religion im Kaiserreich*, Gütersloh, Chr. Kaiser, 1996.

Born, K.E., *Wirtschafts- und Sozialgeschichte des Deutschen Kaiserreichs (1867/71-1914)*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1985.

Brack, R., *Deutscher Episkopat und Gewerkschaftsstreit 1900-1914*, Köln/Wien, Böhlau, 1976.

Brakelmann, G., *Die soziale Frage des 19. Jahrhunderts*, Teil II: *Die evangelisch-soziale und die katholisch-soziale Bewegung*, Witten, Luther-Verlag, 1962.

Id., *Kirche, soziale Frage und Sozialismus. Kirchenleitungen und Synoden über soziale Frage und Sozialismus 1871-1914*, vol. I, Gütersloh, Verlagshaus Gerd Mohn, 1977.

Id., *Adolf Stoecker als Antisemit*, 2 voll., Waltrop, Spenner, 2004.

Braun, E. (a cura di), *Gesellschaft als politische Auftrag*, Graz/Wien/Köln, Styria, 1977.

Brauns, H., *Katholische Sozialpolitik im 20. Jahrhundert*, Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1976 (a cura di H. Mockenhaupt).

Breuer, G., *Frauenbewegung im Katholizismus: Der Katholische Frauenbund 1903-1918*, Frankfurt a.M., Campus-Verlag, 1998.

Broo, H., *Arbeiter- und Volksbewegung in Mainz*, Mainz, Gesellschaft für Volkskunde in Rheinland-Pfalz, 1989.

Bruch, R. vom (a cura di), *Friedrich Naumann in seiner Zeit*, Berlin/New York, De Gruyter, 2000.

Buchheim, K., *Ultramontanismus und Demokratie. Der Weg der deutschen Katholiken im 19. Jahrhundert*, München, Kösel Verlag, 1963.

- Chien Sun, R., *Before the enemy is within our walls. Catholic workers in Cologne, 1885-1912: a social, cultural and political history*, Boston, Humanities Press, 1999.
- Clemens, G., "Erziehung zu anständiger Unterhaltung". *Das Theaterspiel in den katholischen Gesellen- und Arbeitervereinen im deutschen Kaiserreich. Eine Dokumentation*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2000.
- Dahmen, T., *August Pieper: Ein katholischer Sozialpolitiker im Kaiserreich*, Lauf a.d. Pegnitz, Europaforum-Verlag, 2000.
- Denk, H.D., *Die christliche Arbeiterbewegung in Bayern bis zum ersten Weltkrieg*, Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1980.
- Deuerlein, E.G., *Der Gewerkschaftsstreit*, in «Theologische Quartalschrift», vol. CXXXIX, 1959, pp. 40-81.
- Dumont, F., Scherf, F., Schütz, F. [a cura di], *Mainz. Die Geschichte der Stadt*, Mainz, Philipp von Zabern, 1998.
- Eckert, G., *Zur Geschichte der "Sektionen" Wiesbaden und Mainz der Internationalen Arbeiter-Assoziation*, in «Archiv für Sozialgeschichte», vol. VIII, 1968, pp. 365-523.
- Eckhardt, A., *Arbeiterbewegung und Sozialdemokratie im Großherzogtum Hessen 1860-1900*, in «Archiv für hessische Geschichte und Altertumskunde», *Neue Folge* XXXIV, 1976, pp. 171-493.
- Engel, I., *Gottesverständnis und sozialpolitisches Handeln. Eine Untersuchung zu Friedrich Naumann*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1972.
- Engelhardt, U., Sellin, V., Stuke, H., *Soziale Bewegung und politische Verfassung. Beiträge zur Geschichte der modernen Welt*, Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1976.
- Erlinghagen, K., *Die Säkularisierung der deutschen Schule*, Hannover, Hermann Schroedel Verlag, 1972.
- Feldmann, C., *Adolph Kolping. Ein Leben der Solidarität*, Freiburg i.B., Herder, 2008.
- Filthaut, E., *Deutsche Katholikentage 1848-1958 und soziale Frage*, Essen, Hans Driewer-Verlag, 1960.
- Fleischmann-Bisten, W., Grote, H., *Protestanten auf dem Wege. Geschichte des Evangelischen Bundes*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.
- Focke, F., *Sozialismus aus christlicher Verantwortung. Die Idee eines christlichen Sozialismus in der katholisch-sozialen Bewegung und in der CDU*, Wuppertal, Peter Hammer Verlag, 1978.

Forberg, M., *Ausländerbeschäftigung, Arbeitslosigkeit und gewerkschaftliche Sozialpolitik. Das Beispiel der Freien Gewerkschaften zwischen 1890 und 1918*, in «Archiv für Sozialgeschichte», vol. XXVII, 1987, pp. 51-81.

Forster, B., *Adam Stegerwald. Christlich-nationaler Gewerkschaftler, Zentrumpolitiker, Mitbegründer der Unionsparteien*, Düsseldorf, Droste, 2003.

Friedberger, W., *Die Geschichte der Sozialismuskritik im katholischen Deutschland zwischen 1830 und 1914*, Frankfurt a.M./Bern/Las Vegas, Peter Lang Verlag, 1978.

Gabriel, K. (a cura di), *Franz Hitze (1851-1921), Sozialpolitik und Sozialreform: "Beginnen wir einmal praktisch..."*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2006.

Gatz, E. (a cura di), *Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts: Die katholische Kirche*, vol. I *Die Bistümer und ihre Pfarreien*, Freiburg i.B., Herder, 1991.

Id. (a cura di), *Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts: Die katholische Kirche*, vol. II *Kirche und Muttersprache. Auslandsseelsorge. Nichtdeutschsprachige Volksgruppen*, Freiburg i.B., Herder, 1992.

Id. (a cura di), *Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts: Die katholische Kirche*, vol. III *Katholiken in der Minderheit. Diaspora – Ökumenische Bewegung – Missionsgedanke*, Freiburg i.B., Herder, 1994.

Id. (a cura di), *Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts: Die katholische Kirche*, vol. IV *Der Diözesanklerus*, Freiburg i.B., Herder, 1995.

Id., *Die katholische Kirche in Deutschland im 20. Jahrhundert*, Freiburg i.B., Herder, 2009.

Götz von Olenhusen, I. (a cura di), *Frauen unter dem Patriarchat der Kirchen. Katholikinnen und Protestantinnen im 19. und 20. Jahrhundert*, Stuttgart/Berlin/Köln, Verlag W. Kohlhammer, 1995.

Id., (a cura di), *Wunderbare Erscheinung. Frauen und katholische Frömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1995.

Gottschalch, W., Karrenberg, K., Stegmann, F.J., *Geschichte der sozialen Ideen in Deutschland*, München/Wien, Günter Olzog Verlag, 1969.

Große Kracht, H.J., *Wilhelm Emmanuel von Ketteler. Ein Bischof in den sozialen Debatten seiner Zeit*, Köln, Ketteler Verlag, 2011.

Grote, H., *Sozialdemokratie und Religion. Eine Dokumentation für die Jahre 1863 bis 1875*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1968.

- Haberl, O.N., Korenke, T. (a cura di), *Politische Deutungskulturen*, Baden-Baden, Nomos Verlagsgesellschaft, 1999.
- Hanisch, E., *Konservatives und revolutionäres Denken. Deutsche Sozialkatholiken und Sozialisten im 19. Jahrhundert*, Wien/Salzburg, Geyer Edition, 1975.
- Hansler, B., *Die Kirche in der Gesellschaft. Der deutsche Katholizismus und seine Organisationen im 19. und 20. Jahrhundert*, Paderborn, Verlag Bonifacius-Druckerei, 1961.
- Hastenteufel, P., *Katholische Jugend in ihrer Zeit*, vol. I, Bamberg, St. Otto-Verlag, 1988.
- Hastings, D., *Catholicism and the roots of Nazism: religious identity and National Socialism*, Oxford, Oxford University Press, 2010.
- Heinemeyer, W. (a cura di), *Das Werden Hessens*, Marburg, N.G. Elwert Verlag, 1986.
- Heitzer, H., *Der Volksverein für das katholische Deutschland im Kaiserreich 1890-1918*, Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1979.
- Id., *Georg Kardinal Kopp und der Gewerkschaftsstreit 1900-1914*, Köln, Böhlau, 1983.
- Id., *Deutscher Katholizismus und Sozialpolitik bis zum Beginn der Weimarer Republik*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1991.
- Helmreich, E.C., *Religionsunterricht in Deutschland*, Hamburg, Furche-Verlag, 1966.
- Hiepel, C., *Konfession und Cleavages im 19. Jahrhundert: Ein Erklärungsmodell zur regionalen Entstehung des katholischen Milieus in Deutschland*, in «Historisches Jahrbuch», anno CXX, 2000, pp. 358-395.
- Hirschfeld, M., *Die Bischofswahlen im Deutschen Reich 1887-1914*, Münster, Aschendorff, 2012.
- Hölscher, L., *Weltgericht oder Revolution: protestantische und sozialistische Zukunftsvorstellungen im deutschen Kaiserreich*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1989.
- Horstmann, J., *Katholizismus und moderne Welt. Katholikentage, Wirtschaft, Wissenschaft – 1848 bis 1914*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1976.
- Hübner, C., *Die Rechtskatholiken, die Zentrumsparterie und die katholische Kirche in Deutschland bis zum Reichskonkordat von 1933. Ein Beitrag zur Geschichte des Scheiterns der Weimarer Republik*, Berlin, Lit Verlag, 2014.
- Hufeld, H. (a cura di), *Der Reichsdeputationshauptschluss von 1803. Eine Dokumentation zum Untergang des Alten Reiches*, Köln, Böhlau, 2003.

Iserloh, E., *Wilhelm Emmanuel von Ketteler 1811-1877*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1990.

Jaurès, J., *Primi lineamenti del socialismo in Germania in Lutero, Kant, Fichte e Hegel*, Napoli, Il Tripode, 1992.

Jürgensmeier, F. (a cura di), *Handbuch der Mainzer Kirchengeschichte*, vol. III/2 *Neuzeit und Moderne*, Würzburg, Echter, 2002.

Jung, H.W., *Zur Sozialismusdiskussion im Mainzer «Katholik» in der Zeit zwischen Revolution und Reichsgründung 1848-1871*, in «Mainzer Zeitschrift: mittelrheinisches Jahrbuch für Archäologie, Kunst und Geschichte», anno LXVII-LXVIII, 1972/1973, pp. 99-107.

Kaiser, J.C., *Sozialdemokratie und "praktische" Religionskritik: Das Beispiel der Kirchenaustrittsbewegung 1878-1914*, in «Archiv für Sozialgeschichte», vol. XXII, 1982, pp. 263-288.

Kall, A., *Katholische Frauenbewegung in Deutschland. Eine Untersuchung zur Gründung katholischer Frauenvereine im 19. Jahrhundert*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1983.

Kaul, G., Bratu, A.E., Scholz, S., *Die Stromer vom roten Stinkblatt. Von den Anfängen der Offenbacher SPD und ihrer Zeitung*, Offenbach am Main, Saalbau Verlag, 1980.

Kiefer, R., *Karl Bachem 1858-1945. Politiker und Historiker des Zentrums*, Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1989.

Kissling, J.B., *Geschichte der deutschen Katholikentage. Im Auftrage des Zentralkomitees für die Generalversammlung der Katholiken Deutschlands*, 2 voll., Münster, Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, 1920-1923.

Klein, G., *Der Volksverein für das katholische Deutschland 1890-1933. Geschichte, Bedeutung, Untergang*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1996.

Klein, W., *Das Rote Blatt der katholischen Sozialisten*, in «Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften», vol. XVI, 1975, pp. 139-159.

Klöcker, M., *Das katholische Milieu. Grundüberlegungen – in besonderer Hinsicht auf das deutsche Kaiserreich von 1871*, in «Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte», anno XLIV, 1992, pp. 241-262.

Klose, M., *"Weil es Gott durch die Kirche befiehlt": der Moraltheologe Christoph Mofang (1817-1890) im Spannungsfeld seiner Zeit. Ein Beitrag zur Geschichte der neuscholastischen Moraltheologie*, St. Ottilien, EOS-Verlag, 2003.

Klüber, F., *Katholische Soziallehre und demokratischer Sozialismus*, Bonn, Verlag Neue Gesellschaft, 1979.

- Knecht, I., *Der Reichsdeputationshauptschluss vom 25. Februar 1803. Rechtmäßigkeit, Rechtswirksamkeit und verfassungsgeschichtliche Bedeutung*, Berlin, Dunker & Humblot, 2007.
- Koch, B., *100 Jahre Christliche Gewerkschaften. Historisches-Grundsätzliches-Erlebtes*, Würzburg, Edition Bentheim, 1999.
- Kouri, E.I., *Der deutsche Protestantismus und die soziale Frage 1870-1919*, Berlin/New York, De Gruyter, 1984.
- Krason, S.M., *Principles of Heinrich Pesch's Solidarism*, in «The Catholic Social Science Review», vol. XIV, 2009, pp. 477-483.
- Kreiterling, W., *Kirche-Katholizismus-Sozialdemokratie. Von der Gegnerschaft zur Partnerschaft*, Bonn, Verlag Neue Gesellschaft, 1969.
- Kreppel, W., *Entscheidung für den Sozialismus. Die politische Biographie Pastor Wilhelm Hohoffs 1848-1923*, Bonn, Verlag Neue Gesellschaft, 1974.
- Kronabel, C. (a cura di), *Zur Geschichte des katholischen Schulwesens*, Köln, J.P. Bachem, 1992.
- Kuhl, C., *Carl Trimborn (1854-1921). Eine politische Biographie*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2011.
- Kuhn, A., *Die Kirche im Ringen mit dem Sozialismus 1803-1848. Eine historische Studie*, München/Salzburg, Pustet, 1965.
- Läpple, A., *Kleine Geschichte der Katechese*, München, Kösel Verlag, 1981.
- Langner, A. (a cura di), *Katholizismus, nationaler Gedanke und Europa seit 1800*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1985.
- Lenhart, L., *Der Herr ließ ihn wachsen in sein Volk. Zum 100. Geburtstag von Bischof Dr. Georg Heinrich Kirstein am 2. Juli 1958*, Mainz, Druckhaus Schmidt & Co., 1958.
- Id., *Bischof Dr. Heinrich Brück (1831-1903)*, in «Archiv für mittelhheinische Kirchengeschichte», anno XV, 1963, pp. 261-333.
- Id., *Dr. Georg Heinrich Kirstein. Der volkstümliche Seelsorgsbischof auf dem Mainzer Bonifatiusstuhl (1903-1921)*, in «Archiv für mittelhheinische Kirchengeschichte», anno XVII, 1965, pp. 121-191.
- Id., *Bischof Ketteler*, Mainz, Hase & Koehler Verlag, 3 voll., 1966-1968.
- Lidtko, V.L., *August Bebel and German Social Democracy's relation to the Christian Churches*, in «Journal of the History of Ideas», 2, 1966, pp. 245-264.

- Liedhegener, A., *Marktgesellschaft und Milieu. Katholiken und katholische Regionen in der wirtschaftlichen Entwicklung des deutschen Reiches 1895-1914*, in «Historisches Jahrbuch», anno CXIII, 1993, pp. 283-354.
- Liese, W., *Lorenz Werthmann und der Deutsche Caritasverband*, Freiburg i.B., Caritasverlag, 1929.
- Lill, R., *Die ersten deutschen Bischofkonferenzen*, Freiburg/Basel/Wien, Herder, 1964.
- Loth, W., *Katholiken im Kaiserreich. Der politische Katholizismus in der Krise des wilhelminischen Deutschlands*, Düsseldorf, Droste Verlag, 1984.
- Id. (a cura di), *Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne*, Stuttgart/Berlin/Köln, Verlag W. Kohlhammer, 1991.
- Manderscheid, M., Wollasch, H.J. (a cura di), *Die ersten hundert Jahre. Forschungsstand zur Caritas-Geschichte*, Freiburg i.B., Lambertus, 1998.
- Mannmann, A. (a cura di), *Geschichte der Unterrichtsfächer*, vol. II, München, Kösel, 1983.
- Mehring, F., *Storia della socialdemocrazia tedesca*, 2 voll., Roma, Editori Riuniti, 1961.
- Mohr, H., *Katholische Orden und deutscher Imperialismus*, Berlin, Akademie Verlag, 1965.
- Mooser, J., *Das katholische Vereinswesen in der Diözese Paderborn um 1900*, in «Westfälische Zeitschrift», vol. CXLI, 1991, pp. 447-461.
- Morsey, R., *Die deutsche Zentrumspartei 1917-1923*, Düsseldorf, Droste Verlag, 1966.
- Id., *Die deutsche Katholiken und der Nationalstaat zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg*, in «Historisches Jahrbuch», anno XC, 1970, pp. 31-64.
- Mueller, F.H., *Heinrich Pesch. Sein Leben und seine Lehre*, Köln, Bachem, 1980.
- Müller-Dreier, A., *Konfession in Politik, Gesellschaft und Kultur des Kaiserreichs. Der Evangelische Bund 1886-1914*, Gütersloh, Chr. Kaiser, 1998.
- Mullejans, R., *Klöster im Kulturkampf. Die Ansiedlung katholischer Orden und Kongregationen aus dem Rheinland und ihre Klosterneubauten im belgisch-niederländischen Grenzraum infolge des preußischen Kulturkampfes*, Aachen, Einhard, 1992.
- Ockenfels, W. (a cura di), *Katholizismus und Sozialismus in Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1992.

- Petersen, K., *„Ich höre den Ruf nach Freiheit“*. Wilhelm Emmanuel von Ketteler und die Freiheitsforderungen seiner Zeit, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2005.
- Pfister, P. (a cura di), *Kardinal Michael von Faulhaber (1869-1952): Beiträge zum 50. Todestag und zur Öffnung des Kardinal-Faulhaber-Archivs; Predigt und Vorträge, Ansprachen und Berichte*, Regensburg, Schnell und Steiner, 2002.
- Prüfer, S., *Sozialismus statt Religion. Die deutsche Sozialdemokratie vor der religiösen Frage 1863-1890*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2002.
- Rauscher, A. (a cura di), *Der soziale und politische Katholizismus. Entwicklungslinien in Deutschland 1803-1963*, vol. II, München/Wien, Günter Olzog Verlag, 1982.
- Reck, S., *Arbeiter nach der Arbeit. Sozialhistorische Studie zu den Wandlungen des Arbeiteralltags*, Lahn-Gießen, Focus Verlag, 1977.
- Reitz, R., *Christen und Sozialdemokratie. Konsequenzen aus einem Erbe*, Stuttgart, Radius-Verlag, 1983.
- Ritter, E., *Il movimento cattolico-sociale in Germania nel XX secolo e il Volksverein*, Roma, Edizioni Cinque Lune, 1967.
- Ritter, G.A., *Arbeiterbewegung und soziale Ideen in Deutschland*, München, Verlag C.H. Beck, 1996.
- Ritter, G.A., Kocka, J., *Deutsche Sozialgeschichte. Dokumente und Skizzen*, vol. II, München, C.H. Beck, 1974.
- Ritter, G.A., Miller, S., *Die deutsche Revolution 1918-1919 – Dokumente*, Hamburg, Hoffmann und Campe, 1975.
- Rödel, W.G., Schwerdtfeger, R. (a cura di), *Zerfall und Wiederbeginn. Vom Erzbistum zum Bistum Mainz (1792/97-1830). Ein Vergleich*, Würzburg, Echter, 2002.
- Rösch, H.E., *Sport um der Menschen willen. 75 Jahre DJK-Sportverband „Deutsche Jugendkraft“ 1920-1995*, Aachen, Meyer & Meyer Verlag, 1995.
- Rommel, M., *Demut und Standesbewusstsein. Rekrutierung und Lebenswelt des Säkularklerus der Diözese Mainz 1802-1914*, Mainz, C.P. Verlag e.K., 2007.
- Rommel, M., Lehmann, K., *Stationen der Hoffnung – Katholikentage in Mainz 1848-1998*, Mainz, Bischöfliches Ordinariat, 1998.
- Roth, G., *I socialdemocratici nella Germania imperiale*, Bologna, Il Mulino, 1971.
- Rüther, G. (a cura di), *Geschichte der Christlich-Demokratischen und Christlich-Sozialen Bewegungen in Deutschland*, Bonn, Schriftenreihe der Bundeszentrale für politische Bildung, 1987.

- Ruhnau, C., *Der Katholizismus in der sozialen Bewährung. Die Einheit theologischen und sozialetischen Denkens im Werk Heinrich Peschs*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1980.
- Sander, M., *Katholische Arbeitervereine Berliner Richtung*, in «Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte», anno XXXVII, 1985, pp. 115-135.
- Sante, G.W. (a cura di), *Geschichte der deutschen Länder*, vol. II *Die deutschen Länder vom Wiener Kongress bis zur Gegenwart*, Würzburg, A.G. Ploetz Verlag, 1971.
- Schaffer, W., *Ordensentwicklung seit dem 19. Jahrhundert*, Bonn, Halbert-Verlag, 2008.
- Schatz, K., *Zwischen Säkularisation und Zweiten Vatikanum. Der Weg des deutschen Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt a.M., Verlag Josef Knecht, 1986.
- Schauff, J., *Das Wahlverhalten der deutschen Katholiken im Kaiserreich und in der Weimarer Republik*, Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1975 (a cura di R. Morsey).
- Scheidgen, H.J., *Der deutsche Katholizismus in der Revolution von 1848/49: Episkopat – Klerus – Laien – Vereine*, Köln, Böhlau, 2008.
- Schlupp, K., *Schule, Staat und Kirche: Die katholische Volksschule im Bistum Mainz 1830-1877*, Nordhausen, Bautz, 2005.
- Schmidt-Volkmar, E., *Der Kulturkampf in Deutschland 1871-1890*, Göttingen/Berlin/ Frankfurt, Musterschmidt Verlag, 1962.
- Schmitz, G., *Die katholische Jugendbewegung: Von den Anfängen bis zu den Neuaufbrüchen*, Stein am Rhein, Christiana-Verlag, 1997.
- Schmolke, M., *Die schlechte Presse. Katholiken und Publizistik zwischen "Katholik" und "Publik" 1821-1968*, Münster, Verlag Regensburg, 1971.
- Schneider, B., *Auf der Suche nach dem katholischen Mann. Konstruktionen von Männlichkeit in deutsch-sprachigen katholischen Männerbüchern im 19. und 20. Jahrhundert*, in «Historisches Jahrbuch», anno CXXX, 2010, pp. 245-295.
- Schneider, M., *Die christlichen Gewerkschaften 1894-1933*, Bonn, Verlag Neue Gesellschaft, 1982.
- Scholz, W. von (a cura di), *Novalis Werke in einem Band*, Stuttgart, Walter Hädecke Verlag, 1924.

Schwalbach, H., *Der Mainzer "Katholik" als Spiegel des neuerwachsenden kirchlich-religiösen Lebens in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts (1821-1850)*, Mainz, 1966 (tesi di dottorato discussa alla Kath.-theol. Fakultät).

Schwerdtfeger, R., *Kirche auf dem Weg. Das Bistum Mainz*, vol. V, Strasbourg, Editions Du Signe, 1995.

Siedlaczek, C., *Die Qualität des Sittlichen. Die neuscholastische Moraltheorie Victor Cathreins in der Spannung von Natur und Norm*, Frankfurt a.M., Knecht, 1997.

Stegmann, F.J., *Von der ständischen Sozialreform zur staatlichen Sozialpolitik. Der Beitrag der "Historisch-Politischen Blätter" zur Lösung der sozialen Frage*, München/Wien, Günter Olzog Verlag, 1965.

Steitz, H., *Geschichte der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau*, 5 voll., Marburg, Trautvetter & Fischer, 1961-1977.

Tacchi, F., *Lavoro di fabbrica e origini del cattolicesimo sociale in Germania*, in «Contemporanea», 1, 2016, pp. 101-120.

Ummenhofer, S., *Wie Feuer und Wasser? Katholizismus und Sozialdemokratie in der Weimarer Republik*, Berlin, Wissenschaftlicher Verlag, 2003.

Vigener, F., *Ketteler: Ein deutsches Bischofsleben des 19. Jahrhunderts*, München/Berlin, R. Oldenbourg, 1924.

Walzer, M., *Die deutsche Industriearbeiterschaft, ihre Bewegungen, ihre Gedankenwelt und ihre Stellung zur Kirche*, in «Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte», anno I, 1949, pp. 209-220.

Weiss, O., *Der Modernismus in Deutschland: Ein Beitrag zur Theologiegeschichte*, Regensburg, Pustet, 1995.

Id., *Chiesa cattolica, religione e società nella più recente storiografia tedesca*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», vol. LII, 1997, pp. 169-197.

Weitzel, K., *Konfessionelle Parteien in Rheinhessen 1862-1933*, in «Archiv für hessische Geschichte und Altertumskunde», vol. XLI, 1983, pp. 151-196.