

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

Sommario 2.1 Le ragioni di un interesse. – 2.2 Socialismo figlio e liberalismo padre. – 2.3 L'ombra della massoneria. – 2.4 Una contraddizione in termini. – 2.5 Cattolicesimo italiano e marxismo. – 2.6 La lettura demonologica del socialismo.

2.1 Le ragioni di un interesse

L'ultimo decennio dell'Ottocento coincise, 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 per l'intero ordine europeo: la stampa e la pubblicistica cattolica gli accordarono infatti uno spazio inedito rispetto al passato, nonché maggiore di quello che gli avrebbero concesso negli anni a seguire. Occorre però 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 coincisero di fatto con un'epoca di sistematizzazione della *Sozialismuskritik*;¹ 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

¹ Cf. Friedberger, *Die Geschichte der Sozialismuskritik*, 19. Data la sua notevole funzionalità, nel seguito della trattazione farò ampio ricorso al termine *Sozialismuskritik*, anche in riferimento al contesto della penisola.

una critica articolata e generalizzata da parte del mondo cattolico.²

A determinare la stagione d'interesse per il socialismo fra i cattolici della penisola concorsero vari 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 Congressi³ – al dato politico, accordando ben poco spazio a questioni di altra natura: «Tutto era subordinato [...] alla problematica cruciale in Italia: la 'questione romana'». ⁴ L'enciclica del 1891 generò un inedito interesse per la dimensione sociale e spinse di conseguenza a confrontarsi con il socialismo, indicato da 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 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 in particolare Italia e Francia: tutte queste vicende portarono l'opinione pubblica ad agitarsi per lo spettro del socialismo, alimentando il relativo dibattito sulla stampa⁵ e sulla pubblicistica cattolica. Proprio a quest'ultima, e nello specifico alle più importanti riviste espresse dal cattolicesimo della penisola, mi pare opportuno rivolgere ora l'attenzione, allo scopo d'individuare i tratti salienti della *Sozialismuskritik* di fine XIX secolo.⁶

2.2 Socialismo figlio e liberalismo padre

Un osservatorio fondamentale dell'antisocialismo cattolico italiano di fine Ottocento è la *Civiltà Cattolica*, rivista quindicinale della Com-

² Questo ritardo italiano è stato notato pure da Saresella, *Cattolici a sinistra*, 11.

³ Com'è noto, questa fu l'organizzazione principale del cattolicesimo italiano fra il 1874 e il 1904, luogo di dibattito e insieme strumento di promozione dell'associazionismo cattolico in tutta la penisola: in merito si veda il fondamentale studio di Gambasin, *Il movimento sociale*. Cf. anche *infra*, Parte III, cap. 3.

⁴ Gambasin, «Italien», 221; trad. dell'Autore.

⁵ Cf. Faini, «La polemica antisocialista sulla stampa».

⁶ 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 risulterebbe affatto necessaria, date le relative lacune storiografiche.

pagnia di Gesù fondata nel 1850,⁷ sorta di voce officiosa della Santa Sede e cassa di risonanza del cattolicesimo intransigente.⁸ 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 un pionieristico studio sul «comunismo» del Padre Valentino Steccanella (1819-1897),⁹ 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»,¹⁰ 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».¹¹ 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 Saint-Simon, Fourier, Blanc (1811-1882), Leroux (1797-1871) – era proprio all'utopismo francese che si guardava –, arrivando così a esigere l'«abolizione della proprietà, abolizione dell'autorità, abolizione della religione, abolizione della morale, abolizione della famiglia».¹² Di fronte al tradizionale assetto della società, il comunismo appariva insomma come totale *negazione*. Steccanella sembrava poi rifarsi a Rosmini nel notare come il rischio fosse quello di una libertà sacrificata all'eguaglianza: in un ordine socialista l'individuo sarebbe finito schiavo del dispotismo dell'autorità

7 È la rivista cattolica italiana per cui si dispone di più studi, indice della sua importanza: cf. soprattutto Dante, *Storia della "Civiltà Cattolica"*; De Rosa, *Civiltà Cattolica*; Martina, *Storia della Compagnia di Gesù*, 165-80; Sale, *La Civiltà Cattolica*. Inizialmente la redazione del periodico fu a Napoli, quindi a Roma (1850-1870), Firenze (1870-1887) e di nuovo a Roma.

8 Con il termine «intransigentismo» la storiografia ha tradizionalmente identificato la corrente maggioritaria nel cattolicesimo italiano della seconda metà dell'Ottocento. Gli intransigenti vedevano nel compimento dell'Unità nazionale un ulteriore atto della secolare *rivoluzione* anticristiana, rifiutando così ogni ipotesi di compromesso con il nuovo Stato (a differenza dei cattolici-liberali). Al di là dell'ambito politico-istituzionale, ad ogni modo, l'intransigentismo cattolico è da leggere come sinonimo di netta condanna della modernità e di chiusura verso la cultura laica. Dopo la sua sconfitta all'interno dell'Opera dei Congressi (1903), esso sarebbe confluito nell'«integrismo» caratteristico del pontificato di Pio X. Cf. Confessore, s.v. «Transigenti e intransigenti», in DSMCI, I/1; anche Secco Suardo, *I cattolici intransigenti*.

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

10 [Steccanella], «Del comunismo», 297.

11 [Steccanella], «Del comunismo», 297.

12 [Steccanella], «Del comunismo», 430.

statale, perdendo di fatto la propria personalità; al fondo, allora, «la definizione del Comunismo [era] semplicemente questa: *l'assorbimento dell'individuo e di quanto gli appartiene nello Stato*».¹³ Cercando dei rimedi volti a scongiurare tale prospettiva, Steccanella proponeva intanto il rifiuto del razionalismo, ossia dell'«indipendenza assoluta della umana ragione»,¹⁴ 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»,¹⁵ 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*,¹⁶ che come detto connotarono le pagine della rivista soprattutto nell'ultimo decennio del XIX secolo. Principale prosecutore della critica di Steccanella fu il Padre Raffaele Ballerini (1830-1907), membro della redazione romana dal 1860.¹⁷ 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 propria», esso puntava invece a creare un «nuovo disordine» al grido *Né Dio, né Re, né padroni*.¹⁸ Tale «infernale sistema»¹⁹ 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 XIII. 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, così, che ancora a fine Ottocento la critica del socialismo si configurasse in Ballerini

13 [Steccanella], «Il comunismo nell'ordine sociale», 319; corsivi nell'originale.

14 [Steccanella], «Il primo rimedio contro il comunismo», 5.

15 [Steccanella], «Il rimedio dei rimedii contro il comunismo», 420.

16 La lezione di Steccanella non rimase tuttavia confinata alla sola rivista romana: prova ne è l'opera del gesuita belga Auguste Onclair (1822-1900), *Les causes et les remèdes du socialisme*, edita a Parigi nel 1896 (e tradotta in italiano un anno più tardi), i cui contenuti e la cui impostazione erano in pratica ricalcati sulle analisi del Provinciale veneto.

17 Su Ballerini, entrato nella Compagnia di Gesù nel 1847, si veda Papa, s.v. «Ballerini, Raffaele», in DBI, 5.

18 [Ballerini], «Donde venga il socialismo», 517. Considerazioni analoghe erano state espresse solo alcuni mesi prima da [Rondina], «Dei rimedi al socialismo», 132.

19 [Ballerini], «Donde venga il socialismo», 518.

come un mezzo per attaccare il liberalismo e le istituzioni da questo generate. 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 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 lecito credere che la Chiesa, florida sempre di vita immortale, rinnoverà l'opera trasformatrice del medioevo e rifarà il mondo civile e cristiano.²⁰

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 1897,²¹ Ballerini sarebbe tornato 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 seguita.²² 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 t[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»;²³ si sarebbe trattato, insomma, del colpo di coda di un liberalismo – principale 'sistema' della massoneria – in difficol-

²⁰ [Ballerini], «Progressi del socialismo in Europa», 142.

²¹ Cf. [Ballerini], «Reazione cattolica e socialismo incosciente», 516-17.

²² 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 (1831-1924). L'esercito scelse quindi di sparare con i cannoni contro la folla, provocando 80 morti e centinaia di feriti. 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 (1839-1924), 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' si veda in particolare Levra, *Il colpo di Stato della borghesia*.

²³ [Ballerini], «Liberalismo e socialismo», 6; corsivo nell'originale.

tà, il cui tratto saliente era sempre stata «la guerra al Cristo»²⁴ 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»: ²⁵ 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 preciso: ricondurre fra le braccia della Chiesa quanti se n'erano allontanati preferendo sposare i principi liberali.²⁶ In un quadro siffatto sarebbero apparsi inutili (e ipocriti) i tentativi del liberalismo di procacciarsi un aiuto cattolico contro il socialismo, magari alle urne: Ballerini si dimostrava avverso al clima delle alleanze clericico-moderate che negli anni finali dell'Ottocento andava ormai instaurandosi nel paese:²⁷ la sua prospettiva era piuttosto quella del «conflit triangulaire» descritto decenni fa da Émile Poulat, con liberalismo, socialismo e cattolicesimo intenti a contendersi ciascuno per conto proprio l'anima della società.²⁸

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 (1859-1892). 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-massonica.²⁹ 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 (1861-1894) alla Camera dei

²⁴ [Ballerini], «Liberalismo e socialismo», 9.

²⁵ [Ballerini], «Liberalismo e socialismo», 19-20.

²⁶ Cf. su questo punto Spadolini, *L'opposizione cattolica*, 316.

²⁷ Si trattava, com'è noto, di una collaborazione all'epoca ancora limitata al solo campo amministrativo, dal momento che la Santa Sede, in conseguenza 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 occorrerà tornare in seguito). Cf. Marongiu Bonaiuti, *Non expedit*; Mellano, *Cattolici e voto politico in Italia*.

²⁸ Cf. Poulat, *Église contre bourgeoisie*, 173-205.

²⁹ Cf. [Ballerini], «Massoneria ed anarchia».

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»,³⁰ 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».³¹ Anche nel caso dell'anarchismo valevano così le stesse considerazioni viste per il socialismo: «Tra anarchia e liberalismo corre[va] una sì stretta parentela che non più tra figliuolo e padre».³² L'unico rimedio per «togliere l'anarchia dalle teste» era rappresentato allora dalla religione cattolica.³³

Alla fine del 1894, dopo l'assassinio del Presidente francese Carnot per mano dell'anarchico italiano Sante Caserio (1873-1894), 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*.³⁴

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».³⁵ 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 mani-

30 [Ballerini], «Liberalismo ed anarchia», 135.

31 [Ballerini], «Liberalismo ed anarchia», 131.

32 [Ballerini], «Liberalismo ed anarchia», 131.

33 [Ballerini], «Liberalismo ed anarchia», 136.

34 [Ballerini], «Dell'anarchia», 130; corsivi nell'originale.

35 [Ballerini], «Dell'anarchia», 138.

fešta legittima e diretta». ³⁶ Nella mente del gesuita, l'alternativa fondamentale 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». ³⁷

Se per Ballerini era evidente l'intima affinità tra i prodotti dei principi liberali, cioè 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 (1837-1914) 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»; ³⁸ quest'ultimo, d'altro canto, avrebbe individuato gli strumenti di cui servirsi «nel petrolio, nella dinamite e nelle altre invenzioni dei processi chimici»; ³⁹ ossia nell'uso della violenza terroristica, mentre il socialismo collettivista sarebbe ricorso alle vie legali, in primis al voto. Le osservazioni di Savarese, si noti bene, non costituivano nel 1901 qualcosa di nuovo: alle spalle ormai vi erano altre riflessioni sulle analogie e differenze fra anarchismo e socialismo (ad esempio quelle di Giuseppe Toniolo); piuttosto, il gesuita pareva 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». ⁴⁰ Anche per Savarese, la *rivoluzione* anticristiana aveva generato una famiglia numerosa: «Dal liberalismo padre ne apprese la lezione il socialismo figlio e l'anarchismo nipote». ⁴¹

Riflessioni di tono sostanzialmente analogo a quelle della rivista dei gesuiti caratterizzarono la *Scuola Cattolica*, periodico filosofico-religioso fondato a Milano nel 1873, di chiara ispirazione intransigente. ⁴² Nel 1891 questo si fuse con la *Scienza italiana* di Bologna,

³⁶ [Ballerini], «Dell'anarchia», 138.

³⁷ [Ballerini], «Della difesa sociale contro l'anarchia», 395.

³⁸ [Savarese], «Progresso anarchico internazionale», 5.

³⁹ [Savarese], «Progresso anarchico internazionale», 6.

⁴⁰ [Savarese], «Progresso anarchico internazionale», 19.

⁴¹ [Savarese], «Progresso anarchico internazionale», 19.

⁴² 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 a De Ambroggi, s.v. «La

aprendosi così per la prima volta a contributi dedicati alle scienze fisiche e naturali, 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 assente dalle pagine del periodico.⁴³

A confrontarsi con tale tema fu, nel giugno 1893, un articolo del sacerdote Salvatore Di Pietro. Chiedendosi da dove avesse avuto origine il socialismo, egli rispose che questo era disceso direttamente dalla Riforma e che quindi s'era posto lo scopo di elevare lo Stato al di sopra di tutto e tutti, essendo «vera statolatria».⁴⁴ A una lettura attenta, non sfugge come il contributo del presbitero 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. Di Pietro, così, faceva sua l'idea dell'opposizione fra il triplice fondamento della società tradizionale – Dio, autorità, proprietà – e la triplice negazione socialista, finendo come Ballerini per rivolgere il proprio attacco contro il liberalismo, inteso come radice del male. La condanna del socialismo sarebbe stata il veicolo della polemica antiliberalista anche in un contributo di monsignor Achille Ruffoni (1848-1906) 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».⁴⁵ 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 (1873-1910). Si comprende allora perché il religioso definisse l'anarchia «il grande e quasi l'unico spavento di questa fine di secolo»,⁴⁶ in grado di terrorizzare gli animi «assai più che il socialismo».⁴⁷ Individuando – come Ballerini – l'essenza della dot-

Scuola Cattolica», in *Enciclopedia cattolica*, 9; inoltre a Pellegrini, «La Romanità della Scuola Cattolica»; Tredici, «Cinquant'anni».

⁴³ Cf. Valentini, *La Scuola Cattolica* [1873-1901].

⁴⁴ Di Pietro, «Il problema sociale al cospetto della dottrina cattolica», 540.

⁴⁵ Ruffoni, «Liberalismo e socialismo», 111.

⁴⁶ Ruffoni, «Dove sta di casa l'anarchia», 398.

⁴⁷ Ruffoni, «Dove sta di casa l'anarchia», 400.

trina 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».⁴⁸ 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 risultava sempre la medesima: l'unico rimedio all'incombente disordine era «il potere della Chiesa e del papa».⁴⁹ La minaccia del socialismo si rivelava funzionale a screditare l'ordine liberale e a promuovere l'idea del *ritorno* alla società cristiana: 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 (1857-1933) - nessuna parentela con Raffaele -, futuro vescovo di Pavia e personalità dominante nella critica antisocialista della *Scuola Cattolica*.⁵⁰ 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 in Italia* (costituita dallo stesso Toniolo nel 1889). Rispetto alle figure incontrate fin qui, la riflessione di Ballerini poggiava su un più ampio spettro di riferimenti bibliografici: nei suoi contributi, oltre al lavoro di Padre Steccanella, si trovano citate le opere di autori come John Rae (1845-1915), Yves Guyot (1843-1928), Victor Cathrein (1845-1931), Landelin Winterer (1832-1911), Albert Schäffle (1831-1903) - questi ultimi conosciuti in versione francofona o italo-fona - e persino Benoit Malon (1841-1893). La sua analisi del socialismo (*Vita, virtù e miracoli del socialismo contemporaneo*) fu pubblicata sulla rivista milanese fra l'ottobre 1894 e l'agosto 1896, conoscendo intanto una prima edizione in volume nel 1895.⁵¹

Ballerini individuava gli argomenti generali addotti per giustificare il collettivismo nell'eguaglianza naturale degli uomini (da cui doveva discendere l'abolizione delle diseguaglianze sociali), nella comunanza dei beni in luogo della proprietà privata, nel diritto dell'operaio all'intero prodotto della sua attività, e nel diritto al lavoro; a suo avviso i socialisti avrebbero voluto realizzare il proprio 'siste-

⁴⁸ Ruffoni, «Dove sta di casa l'anarchia», 404.

⁴⁹ Ruffoni, «Dove sta di casa l'anarchia», 408.

⁵⁰ Giuseppe Ballerini 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; la nomina a vescovo risale al 1924. Su di lui si veda Robbiati, s.v. «Ballerini, Giuseppe», in DSMCI, III/1.

⁵¹ Cf. Ballerini, *Analisi del socialismo contemporaneo*. Nel 1904 il libro sarebbe arrivato alla quinta edizione.

ma' non tramite la distruzione dello Stato moderno, bensì con «il suo ultimo sviluppo e compimento».⁵² Tali considerazioni si riferivano al socialismo *autoritario*, che per Ballerini costituiva uno dei due rami della famiglia socialista, quello dei seguaci di Marx; l'altro era il socialismo «liberale, anarchico, federativo, nichilista»,⁵³ ispirato a Michail Bakunin (1814-1876) e avente principi e fini identici al 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 ricercare nelle idee maturate in seno «all'*Umanesimo*, alla *Riforma*, al *Razionalismo*, al *Liberalismo*, al *Materialismo*, al *Positivismo*, all'*Evoluzionismo* e all'*Ateismo pratico*»,⁵⁴ mentre il cristianesimo avrebbe svolto, fin dalla propria comparsa nella storia, una funzione preventiva contro l'insorgere di movimenti di stampo socialista.⁵⁵ Anche la *Sozialismuskritik* di Ballerini, in sostanza, aveva quale scopo fondamentale quello di perorare il ritorno all'ordine cristiano, contrapposto alla negazione dei concetti di Dio, autorità e proprietà.⁵⁶

Riguardo a quest'ultimo – trattato nel fascicolo della *Scuola Cattolica* dell'aprile-maggio 1896 – il sacerdote lombardo attingeva alla tradizione neoscolastica e dunque all'idea della proprietà come diritto naturale dell'uomo. Alle spalle Ballerini aveva voci autorevoli come quella del vescovo di Cremona Geremia Bonomelli (1831-1914),⁵⁷ autore nel 1886 di una Lettera Pastorale dal titolo *Proprietà e socialismo* in cui egli, per difendere il principio del possesso privato, si era richiamato direttamente a San Tommaso.⁵⁸ Se la proprie-

⁵² Ballerini, «Vita, virtù e miracoli del socialismo contemporaneo», 27 [1895].

⁵³ Ballerini, «Vita, virtù e miracoli del socialismo contemporaneo», 179.

⁵⁴ Ballerini, «Vita, virtù e miracoli del socialismo contemporaneo», 278; corsivi nell'originale.

⁵⁵ Una concezione, questa, che nel giro di pochi anni sarebbe stata ripresa da Giuseppe Toniolo. Cf. *infra*, Parte I, cap. 4.

⁵⁶ Cf. Ballerini, «Vita, virtù e miracoli del socialismo contemporaneo», 535-6.

⁵⁷ Sulla figura di Bonomelli, vescovo di Cremona dal 1871 alla morte, si veda Gallina, s.v. «Bonomelli, Geremia», in DSMCI, 2. Del suo impegno a favore degli italiani emigrati all'estero si dirà *infra*, Parte II, cap. 5.

⁵⁸ Così Bonomelli: «[San Tommaso] afferma, che è lecita la proprietà individuale e che sarebbe errore il negarlo. E quali sono le prove addotte dal sommo Maestro? Uditelo: "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 appaga"» (Bonomelli, *Proprietà e socialismo*, 25-6). Si noti come l'idea della proprietà privata quale diritto naturale fosse sta-

tà era un diritto di natura, era un qualcosa di voluto da Dio stesso – il quale peraltro l'avrebbe implicitamente sanzionato con il settimo e il decimo comandamento, *Non rubare* e *Non desiderare la roba d'altri* –: si capisce dunque perché Ballerini, proprio riguardo al diritto di proprietà, affermasse che «nessuna legge, nessuna autorità umana lo [poteva] abolire, anche se tutti gli Stati, *come Stati*, [fossero] conven[uti] insieme»,⁵⁹ giacché questo avrebbe coinciso con una trasgressione del volere divino. Il diritto naturale, in altre parole, andava considerato superiore al diritto positivo del legislatore umano: e la sua sola interprete legittima era da riconoscere nella Chiesa, garante dell'ordine stabilito provvidenzialmente da Dio.⁶⁰

Contro le pretese del collettivismo, Ballerini ergeva così 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»,⁶¹ mentre il liberalismo (che ovviamente non scampava alla critica) sarebbe stato ormai in declino dopo aver partorito le dottrine socialiste e anarchiche. A detta 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.⁶²

Nello scontro fra socialismo e cattolicesimo, insomma, Ballerini riconosceva il momento ultimo del dilemma fra trionfo della secolarizzazione scristianizzatrice e restaurazione dell'ordine cristiano.

A questo tema egli avrebbe accennato ancora nel maggio 1897:

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 al fondo dell'abisso, o *indietro* ai principi della dottrina cattolica.

ta affermata, nel corso del XIX secolo, anche dal magistero pontificio: cf. ad esempio Leone XIII, «*Quod apostolici muneris*», 35.

⁵⁹ Ballerini, «Vita, virtù e miracoli del socialismo contemporaneo», 354 [1896]; corsivo nell'originale.

⁶⁰ Daniele Menozzi ha parlato di una costruzione papale della legge naturale, con particolare riferimento all'enciclica *Libertas* del 1888. Cf. Menozzi, *Chiesa e diritti umani*, 70-80.

⁶¹ Ballerini, «Vita, virtù e miracoli del socialismo contemporaneo», 461.

⁶² Ballerini, «Vita, virtù e miracoli del socialismo contemporaneo», 459.

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 in Italia*.⁶³ 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 Talamo (1844-1932):⁶⁴ 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 animatore.⁶⁵

Ispirata al magistero sociale leoniano, «rispettosissima di ogni dovere di cortesia scientifica» e tuttavia «cattolica senza nomignoli»,⁶⁶ la *Rivista* si volse a trattare di socialismo fin dai primi mesi di vita. Nel febbraio 1894 un articolo senza firma – ma probabilmente di Toniolo – riconosceva nella recente mobilitazione dei Fasci siciliani⁶⁷ 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, cosa che imponeva al mondo cattolico di passare dal piano delle mere riflessioni teoriche all'«agone delle battaglie quotidiane per l'ordine sociale cristiano». ⁶⁸ Si esortava insomma all'azione per contrastare la marea 'rossa', giacché «il Socialismo [aveva] già invaso il bel paese». ⁶⁹ Tale attenzione per l'ambito pratico aveva caratterizzato, solo un mese prima, anche il noto *Programma dei cattolici di fronte al socialismo*, scaturito in larga parte dalla mente di Toniolo.⁷⁰ Il professore dell'U-

63 Ballerini, «La questione sociale e l'episcopato cattolico», 9; corsivi nell'originale. Per quanto concerne la letteratura disponibile sulla *Rivista*, si segnalano Duchini, Parisi, *Rivista internazionale di scienze sociali*; Duchini, Parisi, Rotondi, *La dottrina sociale della Chiesa*; Licata, «I cattolici liberali e la rivista di Toniolo»; Majolo Molinari, *La stampa periodica romana*, 2: 817-18; Sorrentino, «Gli intellettuali cattolici»; Tacchi, «Prisma cattolico».

64 Su Talamo, filosofo neoscolastico e segretario dell'Accademia romana di San Tommaso, si veda Duchini, s.v. «Talamo, Salvatore», in DSMCI, 2.

65 Cf. Unione cattolica per gli studi sociali in Italia, *Atti e documenti*, 41-65.

66 Toniolo a Fedele Lampertico, 19.03.1894, in Toniolo, *Lettere*, 1: 325-6.

67 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 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. Cf. Renda, *I fasci siciliani*.

68 «I cattolici nelle recenti agitazioni socialistiche», 242; corsivo nell'originale.

69 «I cattolici nelle recenti agitazioni socialistiche», 244.

70 «Programma dei cattolici di fronte al socialismo». Il documento fu approvato in un'assemblea dell'*Unione cattolica per gli studi sociali in Italia* tenuta a Milano nel gen-

niversità di Pisa fu una figura fondamentale nel movimento cattolico della penisola nonché il 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 altro momento.

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 (1851-1907), il primo a introdurre l'argomento socialismo nelle pagine del periodico cattolico-sociale.⁷¹ Nel novembre 1893 egli scrisse in merito a «quest'ultima fase della rivoluzione anti-religiosa»,⁷² 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' del socialismo 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: in linea con quanto affermato da Leone XIII nella *Rerum novarum*, egli rilevava fra l'altro il carattere morale della questione sociale; la resistenza ai fautori della rivoluzione, di conseguenza, non avrebbe potuto 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».⁷³ Un messaggio del genere racchiudeva non solo una finalità apologetica, ma anche l'attacco a un liberalismo giudicato incapace di tenere a bada il proprio epigono. 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»,⁷⁴ che a suo dire era stato proprio già della Riforma protestante: si accennava, quindi, al 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*

naio 1894. Esso recava le firme di Toniolo, Stanislao Medolago Albani, Lorenzo Bottini, Cesare Sardi e Luigi Olivi.

71 Costanzi era figlio del creatore dell'omonimo teatro in Roma, di cui ereditò la gestione. Interessato a temi d'indole filosofica e letteraria, collaborò alla *Rivista internazionale* fin dalla prima ora. Su di lui si veda Ermini, «Enrico Costanzi».

72 Costanzi, «Di alcuni caratteri morali dell'agitazione socialista», 364.

73 Costanzi, «Di alcuni caratteri morali dell'agitazione socialista», 572.

74 Costanzi, «La restaurazione cristiana ed il problema sociale», 388.

Cattolica e del periodico della Compagnia di Gesù, del tutto informati a un prisma religioso-morale: 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 autori che aspiravano a rivestire le proprie opere di una certa accuratezza scientifica e a presentarle come prodotti dell'incontro fra principi cattolici e metodologia sociologica: è questo il caso di Sebastiano Nicotra (1855-1929)⁷⁵ - cui si deve il saggio *Socialismo* del 1889⁷⁶ - e soprattutto del conte Edoardo Soderini (1853-1934)⁷⁷ e del suo *Socialismo e cattolicismo* (1896).⁷⁸ Entrambi erano membri dell'*Unione cattolica per gli studi sociali in Italia* 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»⁷⁹ 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). L'aristocratico romano riconosceva la «quintessence du socialisme» - espressione che evocava l'opera dell'economista tedesco Albert Schäffle - 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 État, à laquelle serait dévolu un pouvoir illimité d'abuser de toute loi et de tout droit afin de restreindre, poursuivre, détruire la propriété individuelle [...]; en réduisant les hommes à la condition de machine; en réduisant toute chose en instruments aux mains toutes puissantes de l'État.⁸⁰

L'esito finale di questo innalzamento dello Stato avrebbe coinciso con l'asservimento universale degli individui all'autorità pubblica, e dunque con «la barbarie du paganisme»: ⁸¹ 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

⁷⁵ Nicotra fu consacrato sacerdote nel 1878 ed entrò nella diplomazia pontificia nel 1889, quando divenne segretario presso la Nunziatura apostolica di Bruxelles. Nel 1900 passò come uditore alla Nunziatura di Monaco di Baviera, quindi, un anno più tardi, alla nunziatura viennese. Nel 1916 si ebbe la sua nomina ad arcivescovo di Eraclea e a nunzio del Cile, poi quella a nunzio del Belgio (1918) e del Portogallo (1923). Cf. De Marchi, *Le nunziature apostoliche, passim*.

⁷⁶ Nicotra, *Socialismo* (tradotto in francese nel 1890 con il titolo *Le Socialisme*).

⁷⁷ Su Soderini cf. Mazzonis, s.v. «Soderini, Edoardo», in DSMCI, III/2.

⁷⁸ Soderini, *Socialismo e cattolicismo* (l'opera è citata di seguito nell'edizione francese, intitolata *Socialisme et Catholicisme* ed edita sempre nel 1896).

⁷⁹ Soderini, *Socialisme et Catholicisme*, 4.

⁸⁰ Soderini, *Socialisme et Catholicisme*, 54.

⁸¹ Soderini, *Socialisme et Catholicisme*, 54.

retorica antisocialista, a dispetto del mutare delle circostanze e degli scenari politici.

Soderini dedicava uno spazio significativo 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 sua «dernière étape». ⁸² A questo punto, sulla scorta di quanto detto finora, è bene 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, *Socialismo e cattolicesimo* non si sottraeva dal veicolare il tradizionale messaggio apologetico visto per le personalità precedenti. Soderini distingueva fra le «causes accidentelles» e la «cause première» del socialismo: le prime originate dai «défauts de la situation économique actuelle», la seconda coincidente con «l'abandon des principes chrétiens», la «véritable source de tout le malaise social». ⁸³ In accordo con la filosofia neoscolastica era attribuita 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». ⁸⁴ Nel prospettare la soluzione alla minaccia del socialismo, la pubblicistica cattolica della penisola si presentava in buona sostanza come un coro unanime – gli esempi addotti lo dimostrano –, allineandosi compatta al punto di vista della Santa Sede.

2.3 L'ombra della massoneria

Negli interventi pontifici della seconda metà del XIX secolo, la 'guerra' condotta ai danni della Chiesa cattolica si trova descritta come il frutto dell'azione di 'sette' e in particolare di quella massonica, presentata nelle vesti di vero architetto dietro all'incedere della tempeste anticristiana. L'occorrenza della massoneria nei documenti della Santa Sede aumentò a seguito delle vicende risorgimentali, e soprattutto dopo la fine del potere temporale: già nel novembre 1870 Pio IX faceva dipendere la presa di Roma dai «consigli di perdizione delle

⁸² Soderini, *Socialisme et Catholicisme*, 91.

⁸³ Soderini, *Socialisme et Catholicisme*, 306-7.

⁸⁴ Soderini, *Socialisme et Catholicisme*, 322.

sette»,⁸⁵ le quali tre anni dopo erano affrescate come il braccio della «sinagoga di Satana» ostile a Cristo e alla sua Chiesa.⁸⁶ L'attacco alla massoneria si sarebbe ulteriormente accentuato con Leone XIII, raggiungendo il culmine con l'enciclica *Humanum genus* del 1884:⁸⁷ ma l'anti-massonismo avrebbe caratterizzato anche gli anni successivi, in particolare l'inizio dell'ultimo decennio del secolo. Nell'ottobre 1890, infatti, il papa pubblicò un documento contro l'opera della massoneria in Italia: il giovane Stato unitario era nuovamente accusato di essere un portato della 'setta' e di mirare con i suoi governi liberali «a cancellare dalla nazione l'impronta religiosa e cristiana»;⁸⁸ 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.⁸⁹

L'attività della massoneria nella penisola sarebbe stata oggetto anche di altre due encicliche promulgate nel dicembre 1892, l'una rivolta ai vescovi (*Inimica vis*), l'altra ai fedeli (*Custodi di quella fede*):⁹⁰ la Santa Sede associava la 'setta' precipuamente al contesto italiano, il che – come si vedrà – ebbe conseguenze importanti per la *Sozialismuskritik* espressa dal cattolicesimo a sud delle Alpi.

Quest'attenzione di Leone XIII per la massoneria si riflesse sui contenuti delle riviste cattoliche: lo spazio che esse le avevano tradizionalmente riservato fin dall'epoca risorgimentale si fece maggiore nell'ultimo decennio del secolo, come emerge dal caso esemplare della *Civiltà Cattolica*, sensibile più di altre agli impulsi provenienti da Roma. Già nel 1890, il Padre Luigi Previti (1822-1892) attribuì la deplorabile situazione politica e morale dell'Italia al «diabolico impero che sopra di lei esercita[va] la Massoneria»,⁹¹ indiscussa artefice dell'Unità e qua-

⁸⁵ Pio IX, «Respicientes ea omnia» (1 novembre 1870), 559.

⁸⁶ Pio IX, «Etsi multa luctuosa» (21 novembre 1873), 697. Sulla storia della massoneria in Italia si veda almeno Conti, *Storia della massoneria*; Mola, *Storia della Massoneria italiana*. Di particolare interesse in questa sede è poi Pruneti, *La Sinagoga di Satana*, 51-138.

⁸⁷ Leone XIII, «Humanum genus» (20 aprile 1884). Sull'atteggiamento della Chiesa di Papa Pecci verso la massoneria resta fondamentale Miccoli, «Leone XIII e la massoneria».

⁸⁸ Leone XIII, «Dall'alto dell'apostolico seggio» (15 ottobre 1890), 578.

⁸⁹ Leone XIII, «Dall'alto dell'apostolico seggio», 585.

⁹⁰ Leone XIII, «Inimica vis» (8 dicembre 1892); «Custodi di quella fede» (8 dicembre 1892).

⁹¹ [Previti], «Del pensiero massonico in Italia», 530.

si «Stato dentro lo Stato»,⁹² capace di controllare l'opinione pubblica attraverso la stampa e la scuola. Proprio quest'ultima, secondo un articolo del 1895 del Padre Giovanni Giuseppe Franco (1824-1908), sarebbe stata oggetto di particolari attenzioni da parte della massoneria medesima, intenta a «disseccare le fonti tutte della moralità popolare»⁹³ per raggiungere lo scopo ultimo che essa si era proposta, la scristianizzazione dell'Italia.⁹⁴ L'opposizione profonda e sistematica fra la Chiesa cattolica e lo Stato partorito dalle trame massoniche era allora scontata, e tale che, come ebbe a scrivere il Padre Gaetano Zocchi (1846-1912), «non [poteva] togliersi senza l'olocausto d'uno dei due».⁹⁵

Il riferimento alla massoneria si legava insomma 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 «capitali dottrine, in cui il veleno degli errori massonici pareva che fosse più intimamente penetrato»;⁹⁶ incarnazione - in una prospettiva agostiniana - della città terrena opposta alla città di Dio, la massoneria avrebbe favorito i loro piani rivoluzionari, condividendone i basilari principi. 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 era da imputare al loro essere «corrotte dal massonismo, che da per tutto [era] precursore e preparatore del socialismo».⁹⁷ Nei numerosi contributi in cui Ballerini si occupò di massoneria, il termine 'massone' era di fatto impiegato come sinonimo di 'ebreo', e quest'osservazione risulta applicabile anche ad altri casi: scrivendo nel 1890, Padre Francesco Saverio Rondina (1827-1897) invocò ad esempio l'intervento della legge - ossia dello Stato liberale! - contro «i due più

92 [Previti], «Del pensiero massonico in Italia», 531.

93 [Franco], «Morale massonica», 165.

94 In merito si veda pure quanto affermato da Raffaele Ballerini in «Il novissimo programma della massoneria in Italia» (in particolare: 265). Si noti come ad amplificare l'interesse cattolico per la massoneria contribuì anche il dibattito - capace di abbracciare tutti gli anni Novanta - suscitato dalle pubblicazioni antimassoniche del francese Léo Taxil (pseudonimo di Marie Joseph Gabriel Antoine Jogand-Pagès, 1854-1907): cf. Miccoli, «Leone XIII e la massoneria», 38-56.

95 [Zocchi], «Il presente e l'avvenire dell'azione cattolica in Italia», 557. Su Zocchi, membro della redazione della *Civiltà Cattolica* dal 1880 al 1885 e di nuovo dal 1896 alla morte, si veda Canavero, s.v. «Zocchi, Gaetano», in DSMCI, III/2.

96 Leone XIII, «Humanum genus», 293.

97 [Ballerini], «Progressi del socialismo in Europa», 135.

terribili nemici dell'ordine, [...] il giudaismo cioè ed il massonismo»,⁹⁸ entrambi ricompresi in un triangolo nefasto assieme al socialismo.

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 1892.⁹⁹ 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». ¹⁰⁰ Occorre notare, ad ogni modo, come il legame del socialismo e dell'anarchismo con la massoneria fosse già implicito nell'idea - vista precedentemente - della loro filiazione dall'ordine liberale, reputato come l'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 del 1898 dell'arcivescovo di Taranto Pietro Alfonso Jorio (1841-1921), intitolata *I due alberi (Papato e Rivoluzione)*,¹⁰¹ e soprattutto la *Lettera dell'episcopato lombardo contro la Massoneria ed il Socialismo* pubblicata tre mesi dopo il congresso antimassonico di Trento (1896).¹⁰² In quest'ultima, come si vede, l'associazione fra i «due nemici principalissimi del bene»¹⁰³ 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 totale della ragione umana; 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». ¹⁰⁴ Ciò che si supposeva era insomma una comunanza di principi e d'intenti: il socialismo portava avanti la *rivoluzione* orchestrata dalla massoneria; e contro di lui era la religione cattolica a costituire «l'argine più saldo». ¹⁰⁵

⁹⁸ [Rondina], «Dei rimedi al socialismo», 141.

⁹⁹ [Ballerini], «Massoneria ed anarchia», 266.

¹⁰⁰ [Ballerini], «Massoneria ed anarchia», 269.

¹⁰¹ Jorio, *I due alberi (Papato e Rivoluzione)*.

¹⁰² *Lettera dell'episcopato lombardo contro la Massoneria ed il Socialismo*. Tra i firmatari del documento (in data 7 dicembre) vi erano l'arcivescovo di Milano Andrea Ferrari, il vescovo di Pavia Agostino Riboldi e Geremia Bonomelli, vescovo di Cremona.

¹⁰³ *Lettera dell'episcopato lombardo contro la Massoneria ed il Socialismo*, 3.

¹⁰⁴ *Lettera dell'episcopato lombardo contro la Massoneria ed il Socialismo*, 19.

¹⁰⁵ *Lettera dell'episcopato lombardo contro la Massoneria ed il Socialismo*, 22.

L'idea che dietro alla crescita 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 secolare lotta fra «il regno di Dio sulla terra» e il «regno di Satana»,¹⁰⁶ conferendo così ancora più vigore alla lettura intransigente del socialismo, fondata su un prisma squisitamente religioso-morale, e rallentando il sorgere di approcci qualitativamente diversi. Su questa importante questione occorrerà tornare più avanti.

2.4 Una contraddizione in termini

Nel 1892 la rivista dei gesuiti italiani recensiva *Il socialismo cattolico*, opera di un giovane Francesco Saverio Nitti (1868-1953) da poco laureatosi in giurisprudenza a Napoli.¹⁰⁷ 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».¹⁰⁸ 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 in antitesi a quello socialista, anzi, fra i due vi sarebbero state molte affinità. La patria del socialismo cattolico era indicata nella Germania, il cui clero era stato «il primo ad occuparsi della questione sociale» e «quello che se n'[era] occupato con maggiore competenza»: ¹⁰⁹ proprio al contesto tedesco erano dedicati tre capitoli del volume nei quali dominava la figura del vescovo di Magonza Wilhelm Emmanuel von Ketteler, presentato come il primo rappresentante e ispiratore del socialismo cattolico. Con tale terminologia, dunque, Nitti si riferiva all'attenzione della Chiesa per le condizioni degli operai e ai suoi tentativi di apportarvi un miglioramento. Il panorama italiano, a questo 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»,¹¹⁰ ciò era dipeso a suo dire dalla 'questione romana', dalla vicinanza del papato – che avrebbe dissuaso il corpo ecclesiastico dall'intra-

¹⁰⁶ Leone XIII, «Humanum genus», 287.

¹⁰⁷ Sulla nota figura di Nitti – politico, economista, antifascista e membro della Costituente – mi limito a rimandare a Barbagallo, *Francesco S. Nitti*.

¹⁰⁸ *Il socialismo cattolico*, di Nitti, Francesco Saverio [recensione], 460 (l'autore della recensione non è noto).

¹⁰⁹ Nitti, *Il socialismo cattolico*, 108.

¹¹⁰ Nitti, *Il socialismo cattolico*, 327.

prendere iniziative significative al 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 sociale.¹¹¹

Fra gli sporadici tentativi registrabili nel cattolicesimo italiano di guardare alla situazione degli operai, Nitti menzionava l’opera di Padre Carlo Maria Curci (1809-1891), *Di un socialismo cristiano*, edita nel 1885.¹¹² Qui il gesuita 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 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.¹¹³

Al pari di Nitti, pure Curci riconosceva il ‘padre’ del socialismo cristiano in Ketteler, espressamente additato come la figura ispiratrice del suo volume.¹¹⁴ Tra gli anni Ottanta e Novanta del XIX secolo, insomma, l’espressione ‘socialismo cristiano’ (o anche ‘socialismo cattolico’) godeva di una certa circolazione nel cattolicesimo italiano, a indicare le possibili applicazioni sociali della dottrina della Chiesa sull’esempio soprattutto dei *Katholiken* tedeschi.

Ben presto, tuttavia, il confronto con l’avanzante socialismo nell’ambito della risoluzione della questione sociale, delineato a chiare lettere nell’enciclica *Rerum novarum*, condusse 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 alcuni per riferirsi «ad una forte

¹¹¹ Nitti, *Il socialismo cattolico*, 328.

¹¹² Curci 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, tarlo 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 Mucci, *Carlo Maria Curci*; Traniello, s.v. «Curci, Carlo Maria», in DSMCI, 2.

¹¹³ Curci, *Di un socialismo cristiano*, V.

¹¹⁴ «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 (*Di un socialismo cristiano*, XI).

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 miseria». ¹¹⁵ Steccanella contestava tale impiego, e i suoi bersagli polemici erano soprattutto Nitti e l'economista belga Émile de Laveleye (1822-1892), ¹¹⁶ accusati di aver generato un ossimoro: «Un socialismo cattolico [...] è impossibile oggi ed in perpetuo. Sono due termini, che si escludono di lor natura». ¹¹⁷ Nel momento in cui 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»: ¹¹⁸ di nuovo, il peso dell'argomentazione ricadeva sull'inconciliabilità di due *Weltanschauungen* antitetiche. Sempre nel 1894, il professore intervenne ancora sull'argomento in una lettera pubblicata 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 cattolicesimo. ¹¹⁹

Nel luglio 1895 Giuseppe Ballerini trattò *Del socialismo cristiano* nell'ambito delle sue riflessioni sulla *Scuola Cattolica*. ¹²⁰ 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 imposto dallo Stato in un ordine socialista. Una seconda questione discussa da Ballerini fu la presunta avversione di Cristo nei confronti dei detenuti di ricchezze:

¹¹⁵ [Steccanella], «Il socialismo cattolico», 641-2.

¹¹⁶ De Laveleye aveva parlato di *socialistes catholiques* in un'opera del 1881 (*Le socialisme contemporain*).

¹¹⁷ [Steccanella], «Il socialismo cattolico», 649.

¹¹⁸ «Programma dei cattolici di fronte al socialismo», 12.

¹¹⁹ Toniolo, «Dell'opposizione sistematica del programma cattolico sociale con quello socialista», 52. La lettera, in data 31 maggio 1894, era indirizzata a monsignor Giuseppe Bigliani. Toniolo avrebbe respinto la definizione di socialismo cristiano anche in un suo contributo del dicembre 1899: «Cenni sulle dottrine socialistiche nella storia», 555-6.

¹²⁰ Ballerini, «Vita, virtù e miracoli del socialismo contemporaneo», 36-42. Titolo di questa parte dell'analisi del sacerdote era *Del socialismo cristiano - Errori ed equivoci*.

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 d'Arimatea, non erano le sorelle di Lazzaro.¹²¹

A detta del sacerdote, insomma, Cristo non aveva condannato la ricchezza in sé, ma solo il suo uso egoistico.¹²² 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?*».¹²³ Una società di stampo comunistico avrebbe cancellato i presupposti stessi della *caritas* cristiana: Ballerini poteva concludere allora che «pei cattolici, *socialismo* e *cristianesimo* [erano] due idee insociabili come i termini di contraddizione».¹²⁴

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*, respingendo al contempo quelle di «socialismo cristiano» e di «socialisti cristiani».¹²⁵ Fra la «democrazia sociale» (cioè socialista) e la «democrazia cristiana» non poteva esservi nulla in comune: lo stesso documento pontificio si preoccupava di rendere chiara la contrapposizione, come pure di riconoscere alla neonata d.c. un compito preciso e di scottante attualità, ossia salvare le classi lavoratrici «dalla peste del socialismo».¹²⁶

2.5 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

¹²¹ Ballerini, «Vita, virtù e miracoli del socialismo contemporaneo», 39.

¹²² La stessa argomentazione è rintracciabile anche nelle riflessioni di Raffaele Ballerini: «Reazione cattolica e socialismo incosciente», 523.

¹²³ Ballerini, «Vita, virtù e miracoli del socialismo contemporaneo», 39.

¹²⁴ Ballerini, «Vita, virtù e miracoli del socialismo contemporaneo», 40; corsivi nell'originale. 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», 213).

¹²⁵ Leone XIII, «Graves de communi» (18 gennaio 1901), 1215.

¹²⁶ Leone XIII, «Graves de communi», 1221.

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 parigina:¹²⁷ solo con il decennio successivo, però, la discussione in merito ai due pensatori 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 così una situazione di «marxismo diffuso»,¹²⁸ 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 – Germania in testa, con il grande successo elettorale ottenuto dalla SPD nel 1890¹²⁹ – 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 ben poco 'ortodosso' dal punto di vista dottrinale.

L'eterodossia e il lento incedere del marxismo in Italia dipeseo 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 Cafiero (1846-1892)¹³⁰ – solo nel 1886, e tale edizione sarebbe rimasta l'unica disponibile in lingua italiana fino al secondo dopoguerra,¹³¹ opere come l'*Antidühring* (1878) e la *Critica del programma di Gotha* (1891) 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!¹³² Nell'interpretazione e divulgazione dei testi fondamentali del socialismo scientifico merita di essere ricordato soprattutto il filosofo Antonio Labriola (1843-1904), figura cui si deve la nascita di un autentico marxismo teorico nella penisola:¹³³ i

127 Sulle vicende iniziali dell'Internazionale in Italia rimane un riferimento importante Rosselli, *Mazzini e Bakounine*.

128 Favilli, *Storia del marxismo*, 114-15. Si veda inoltre Bravo, «Marx, marxismo e socialismo».

129 Cf. Ragionieri, *Socialdemocrazia tedesca*, 159.

130 Cf. Cafiero, *Il Capitale di Carlo Marx*.

131 Cf. Marx, *Il Capitale*. La traduzione in italiano non fu effettuata dal tedesco, bensì dall'edizione francese.

132 Cf. Favilli, *Storia del marxismo*, 252.

133 In merito cf. Corradi, *Storia dei marxismi*, 17-51; Favilli, *Storia del marxismo*, 263-304; Gerratana, «Antonio Labriola e l'introduzione del marxismo»; Spinella, «An-

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.

A dire il vero, alcuni primi, timidi approcci al pensiero marxiano si trovano in *Civiltà Cattolica* già per il 1890. Nell'aprile di quell'anno, la rivista pubblicò un contributo di uno dei suoi fondatori, il Padre Matteo Liberatore (1810-1892),¹³⁴ dal titolo *Il socialismo contemporaneo*: dedicato al socialismo d'area tedesca, questo usciva a un anno di distanza dall'edizione dei *Principi di economia politica*,¹³⁵ dove Liberatore aveva anticipato alcuni dei contenuti della futura enciclica *Rerum novarum* – nella cui redazione, infatti, egli avrebbe giocato un ruolo importante¹³⁶ –, ma dove il socialismo non era stato toccato, se non molto fuggacemente in relazione alla proprietà privata e nelle conclusioni dell'opera. 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 vi era descritto non 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 Lassalle:¹³⁷ «i suoi scopi principali sarebbero stati la «democrazia repubblicana e la nazionalizzazione delle terre e degli strumenti del lavoro».¹³⁸ Liberatore criticava l'aspirazione socialista all'eguaglianza di condizioni – inattuabile senza il sacrificio della libertà –, difendeva la proprietà privata ricorrendo alla tradizionale argomentazione giusnaturalista,¹³⁹ e infine rifiutava la tesi che all'operaio spettasse l'intero prodotto della sua attività.

Quest'ultima questione portò 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 Marx: bisogna dire, però, che malgrado alcuni riferimenti al *Capitale* – conosciuto con ogni probabilità nella

tonio Labriola e l'origine del marxismo». Per informazioni biografiche su Labriola si veda Garin, s.v. «Labriola, Antonio», in Andreucci, Detti, *Il movimento operaio italiano*, 3.

134 Su Liberatore, nella Compagnia di Gesù dal 1826, si veda Ambrasi, s.v. «Liberatore, Matteo», in DSMCI, 2; Dante, *Storia della "Civiltà Cattolica"*, 87-114.

135 Cf. Liberatore, *Principi di economia politica*. Nel 1891 l'opera fu tradotta in tedesco (Liberatore, *Grundsätze der Volkswirtschaft*). Alla base vi erano contributi che il gesuita aveva pubblicato sulla *Civiltà Cattolica* a partire dal 1887.

136 Cf. Dante, «Alle radici della "Rerum novarum"»; Scoppola, «Chiesa e democrazia», 209.

137 [Liberatore], «Il socialismo contemporaneo», 22.

138 [Liberatore], «Il socialismo contemporaneo», 24; corsivo nell'originale.

139 In proposito Liberatore era già intervenuto in *Principi di economia politica*, 146-58.

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».¹⁴⁰ Nell'individuare i fattori alla base del valore di un prodotto, Liberatore chiamava in causa assieme al lavoro il concorso delle «forze naturali»:¹⁴¹ soprattutto, poi, egli indicava nell'utilità «il presupposto, e come a dire la sostanza» del valore stesso.¹⁴² 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»:¹⁴³ egli aveva dedotto, quindi, che il vero determinante della ricchezza fosse proprio l'utilità. La *Werthgesetz* marxiana, che per Liberatore si fondava essenzialmente sul valore di scambio (*Tauschwerth*) dato dalla quantità di lavoro incorporato in una merce, ponendo solo in secondo piano l'importanza del fattore utilità – cioè del valore d'uso (*Gebrauchswerth*) – o meglio non ricomprendendolo nel valore di scambio, doveva allora essere respinta come errata. Inoltre, se la prestazione dell'operaio non era da ritenersi il fattore esclusivo alla base del valore, era evidente che quello non potesse reclamare per sé l'intero ammontare del proprio prodotto: a lui doveva garantirsi solo un minimo salariale bastante al sostentamento suo e della sua famiglia, lasciando comunque aperta la strada a eventuali miglioramenti.

Gli interventi di Liberatore rivelavano una conoscenza di Marx appena accennata, 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 in genere le medesime argomentazioni dell'autore dei *Principi*.¹⁴⁴ A occuparsi più di

140 [Liberatore], «Ferdinando Lassalle e Carlo Marx», 276.

141 [Liberatore], «Ferdinando Lassalle e Carlo Marx», 284.

142 [Liberatore], «Ferdinando Lassalle e Carlo Marx», 279.

143 Liberatore, *Principi di economia politica*, 36.

144 È questo il caso, ad esempio, del già citato Edoardo Soderini, che nel suo volume del 1896 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*, 102 e 113). Anche Giuseppe Ballerini s'interessò all'argomento in «Vita, virtù e miracoli del socialismo contemporaneo», 222-30.

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'epoca¹⁴⁵ -, ossia materialismo storico, idea di evoluzione e lotta di classe; egli però non attingeva direttamente ai testi di Marx, rifacendosi piuttosto a una letteratura d'area francofona e germanofona.¹⁴⁶ La stessa definizione di socialismo era tratta da *Der Sozialismus* del gesuita Victor Cathrein,¹⁴⁷ conosciuto nella traduzione francese:¹⁴⁸ con «democrazia socialistica» - di fatto espressione italiana per *Sozialdemokratie* - doveva intendersi

un sistema di economia nazionale, che vuol 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.¹⁴⁹

Nel complesso, l'intervento di Savarese era indicativo non solo di una conoscenza superficiale del pensiero di Marx, ma anche di altri due aspetti: l'implicito riconoscimento della Germania come luogo di massimo sviluppo teorico e pratico del socialismo; la difficoltà (propria non solo del mondo cattolico) ad approcciarsi direttamente al *Capitale* e agli altri testi marxiani, anche in traduzione italiana.¹⁵⁰

Con il nuovo secolo, la rivista dei gesuiti avrebbe continuato a non mostrare progressi analitici degni di nota. Nel 1904 il Padre Antonio Pavissich (1851-1913)¹⁵¹ dedicò un contributo al materialismo storico - «scoperto e fissato scientificamente dal genio del Marx» -, additato come fondamento filosofico del socialismo moderno.¹⁵² non si andava tuttavia oltre una elementare spiegazione di tale 'principio' e la constatazione di come «gli altri dommi marxisti» vi poggiassero

¹⁴⁵ [Savarese], «Le rivendicazioni operaie e il socialismo scientifico», 679.

¹⁴⁶ Le informazioni di cui Savarese disponeva erano riprese soprattutto da Cyrille van Overbergh (1866-1959), professore all'Università di Lovanio e autore di «Le socialisme scientifique d'après les Manifestes communistes» (1897).

¹⁴⁷ Sulla figura di Cathrein si tornerà ampiamente *infra*, Parte I, cap. 3.

¹⁴⁸ Cf. Cathrein, *Le Socialisme*. L'opera del gesuita sarebbe stata tradotta in italiano nel 1898 (Cathrein, *Il socialismo*), venendo recensita proprio dalla *Civiltà Cattolica*: cf. *Il Socialismo. Suo valore teoretico e pratico*, di Cathrein, Victor [recensione] (l'autore della recensione non è noto).

¹⁴⁹ [Savarese], «Le rivendicazioni operaie e il socialismo scientifico», 306.

¹⁵⁰ Sempre di Savarese si veda pure «Genesi ed evoluzione del socialismo scientifico».

¹⁵¹ Su Pavissich si veda Tramontin, s.v. «Pavissich, Antonio», in DSMCI, III/2. Sulla sua figura si tornerà *infra*, Parte I, cap. 5.

¹⁵² [Pavissich], «La pietra angolare del socialismo scientifico», 3.

sopra.¹⁵³ Anni dopo, ovvero nel 1910, il Padre Augusto Ferretti (1845-1911) 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 significativa.¹⁵⁴

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 (1870-1913), giovane docente universitario e collaboratore della *Rivista internazionale di scienze sociali*, oltre che 'democratico-cristiano' vicino a Romolo Murri (1870-1944).¹⁵⁵ Tra 1895 e 1896 Petrone si confrontò sulla *Rivista* con i fondamentali saggi di Labriola sul materialismo storico, editi proprio in quegli anni, ricevendo i personali apprezzamenti del filosofo:¹⁵⁶ in pratica era il riconoscimento di un livello di comprensione del socialismo scientifico che sopravanzava la media italiana. 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 Murri,¹⁵⁷ 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*.¹⁵⁸

In un quadro di generale arretratezza, i più avanzati approcci cattolici al marxismo originarono quindi negli ambienti della nascente

153 [Pavissich], «La pietra angolare del socialismo scientifico», 16. Come già Savarese, anche Pavissich non ricorreva direttamente ai testi di Marx, bensì a una letteratura francofona, e soprattutto a van Overbergh, *Le matérialisme historique de Karl Marx* (1902).

154 Cf. [Ferretti], «Carlo Marx e il valore di cambio»; «Carlo Marx e il maggior valore»; «Tre postulati del socialismo».

155 Su Petrone si veda Bedeschi, *I pionieri della D.C.*, 497-522; Picardi, *Iginò Petrone*. Nel 1892 Petrone studiò con il filosofo Georg von Hertling (1843-1919) all'Università di Monaco di Baviera: di qui la sua padronanza del tedesco.

156 Cf. Petrone, recensione di Labriola, *Saggi intorno alla concezione materialistica della storia, I. In memoria del manifesto dei comunisti*; «Un nuovo saggio sulla concezione materialistica della storia». Di Petrone è anche la successiva recensione di Lorenz, *Die materialistische Geschichtsauffassung zum ersten Male systematisch dargestellt und kritisch beleuchtet*.

157 Cf. Murri, «La concezione materialistica della storia». La «prima introduzione teorica della distinzione fra marxismo storico e marxismo dialettico», secondo Lorenzo Bedeschi, sarebbe comunque da attribuire a Petrone (cf. Bedeschi, *Cattolici e comunisti*, 19). Per le riflessioni di Murri sul socialismo si veda *infra*, Parte I, cap. 5.

158 Com'è noto, *Cultura sociale* fu tra il 1898 e il 1906 la più importante rivista del movimento democratico-cristiano italiano, diretta proprio da Murri.

te 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 revisionista¹⁵⁹ – e nelle sue riflessioni trovavano elementi da impiegare in un’analisi storica finalmente distante dalle fissità della neoscolastica. Come ho cercato di dimostrare, si trattava però di 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, comunque, sarebbe rimasta ancora a lungo difettosa. Da questo punto di vista, lo scarto con il cattolicesimo tedesco era netto.

2.6 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 secolo. Ciò favorì 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 Satana,¹⁶⁰ e l’accostamento proprio della figura dell’angelo caduto alla minaccia rivoluzionaria. 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 associa-

¹⁵⁹ Dopo l’aprirsi del *Revisionismusstreit* nella SPD tedesca a seguito delle riflessioni di Eduard Bernstein (1850-1932), anche in Italia cominciò a parlarsi da più parti di una ‘crisi’ del marxismo (cf. Are, *Economia e politica*, 43-62). I cattolici della penisola non sembrano essersi interessati granché alla vicenda, né averla compresa a fondo, anche se talvolta la *querelle* revisionista fu appunto impiegata come espediente polemico per additare un naufragio del pensiero socialista.

¹⁶⁰ Nel 1886 scriveva il vescovo di Cremona 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» (Bonomelli, *Proprietà e socialismo*, 20 n. 1).

to), 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»,¹⁶¹ dopo che il riferimento a quest’ultimo aveva a lungo caratterizzato la retorica legata alla ‘questione romana’, vicenda reputata frutto dei piani della massoneria stessa.¹⁶² Conseguenza di quanto detto era l’identificazione dell’angelo che aveva pronunciato il *non serviam* con l’ispiratore del socialismo, in tutte le sue forme: trattando così dell’anarchismo, Achille Ruffoni scrisse 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.¹⁶³

Ribellione e rivoluzione, insomma, 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, ma non solo: si tratta in generale di una tendenza assai diffusa nel cattolicesimo italiano dell’epoca, anche se appunto con diverse gradazioni d’intensità.¹⁶⁴ 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 professata: nel 1901 l’episcopato lombardo invitò di conseguenza a «non permettere che lupi si voraci penetr[assero] nel [...] gregge»,¹⁶⁵ mentre due anni più tardi una Pastorale del vescovo di Mondovì Giovanni Battista Ressa (1850-1933) avrebbe paragonato la propaganda socialista fra le masse a un’infiada 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

¹⁶¹ Leone XIII, «Annum ingressi», 1919.

¹⁶² Pier Giorgio Camaiani ha opportunamente rilevato che «il diavolo è un personaggio importante della questione romana» («Il diavolo, Roma e la rivoluzione», 489).

¹⁶³ Ruffoni, «Dove sta di casa l’anarchia», 403.

¹⁶⁴ A tal proposito merita di essere menzionata l’opera di ‘demonizzazione’ del socialismo compiuta dai fratelli Jacopo (1834-1910), Andrea (1838-1915) e Gottardo (1845-1916) Scotton, sacerdoti impegnati nell’Opera dei Congressi e animatori del periodico intransigente *La Riscossa* di Breganze. Su di loro si veda Azzolin, *Gli Scotton*; Reato, s.v. «Scotton, Jacopo, Andera e Gottardo», in DSMCI, 2.

¹⁶⁵ *Lettera pastorale dell’episcopato lombardo. La democrazia cristiana di fronte al socialismo*, 29.

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 vita.¹⁶⁶

Circa gli adepti del socialismo, il vescovo 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?*».¹⁶⁷ I militanti erano così trasfigurati in veicoli dell'azione del demonio, finalizzata a sottrarre 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, alimentando al contempo nelle plebi l'odio di classe verso i ricchi. 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*».¹⁶⁸ Coloro che propagandavano il socialismo, inoltre, sarebbero stati pervasi dalla stessa immoralità a quello tradizionalmente imputata: 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, secondo la rappresentazione cattolica, si traduceva in primo luogo nell'abbandono totale 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'. Alla base di ciò vi sarebbe stata 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 questo si scontrava però con l'insegnamento di San Tommaso. Nel 1894 Raffaele Ballerini definì non a caso

assurdo [...] il supposto, che l'uomo abbia diritto a liberamente sfogare tutti i suoi appetiti: assurdo l'altro, che egli sia intrinsecamente così buono, che non possa abusare del libero arbitrio,

¹⁶⁶ Ressa, *La speranza cristiana e le promesse del socialismo*, 7; corsivi nell'originale.

¹⁶⁷ Ressa, *La speranza cristiana e le promesse del socialismo*, 8.

¹⁶⁸ *Lettera pastorale dell'episcopato lombardo. La democrazia cristiana di fronte al socialismo*, 25. Di un odio infuso dal socialismo nelle masse si legge pure in Baldassarri, *Il socialismo e la carità cristiana*, 26.

dato lo stimolo dell'irascibile e del concupiscibile, ond'è del continuo tormentato.¹⁶⁹

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 godere, e per certo il godere animalesco», come affermò il vescovo di Tortona nel 1901.¹⁷⁰

Sempre in base alla lettura demonologica del socialismo, i corifei della rivoluzione avrebbero svolto la loro opera di propaganda secondo modalità proprie del grande tentatore, appellandosi cioè ai bassi istinti degli individui, alla 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 concupiscenza. 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».¹⁷¹ 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'immagine di operai passati nelle fila socialiste perché restii al lavoro e alla fatica, e quindi desiderosi di abbracciare la pratica dello sciopero.¹⁷²

Una vita improntata al mero godere materiale avrebbe però avuto conseguenze ben diverse dalla completa gratificazione: questa la severa sentenza da parte cattolica. Stando alla 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 visione intel-

¹⁶⁹ [Ballerini], «Dell'anarchia», 133.

¹⁷⁰ Bandi, *Lettera pastorale del Vescovo di Tortona*, 24-5. Il termine «bruto», derivante dal latino *brutus* ('inerte', 'stolido') stava a indicare appunto un essere privo di ragione e perciò simile a un animale.

¹⁷¹ *Lettera pastorale dell'episcopato lombardo. La democrazia cristiana di fronte al socialismo*, 15.

¹⁷² Si tratta di un tema presente *in nuce* già nel magistero di Leone XIII (cf. «Quod apostolici muneris», 49). La dottrina cattolica, per parte sua, presentava il lavoro come un mezzo di espiazione e un modo per tenere lontano il vizio e il peccato: esso, quindi, avrebbe afferito non soltanto alla dimensione economica, ma anche a quella morale.

lettuale di Dio.¹⁷³ Data questa premessa, al socialismo s'imputava di lasciare del tutto insoddisfatte le aspirazioni celesti dell'essere umano e quindi di troncargli 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».¹⁷⁴ 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. Era una visione che attingeva direttamente all'insegnamento della Chiesa e all'interpretazione delle Sacre Scritture: «Non c'è pace per gli empi, dice il Signore» (Is 48,22).

A questo punto è evidente come il socialismo fosse al fondo concepito quale malattia dell'anima, favorita dalla natura dell'uomo e dalle sue deficienze morali: lo prova anche il fatto 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 nel 1899 il vescovo di Piacenza Giovanni Battista Scalabrini (1839-1905) - [...] per curarlo non c'[era] che un antidoto: la religione».¹⁷⁵ Quest'ultima doveva attecchire e germogliare nelle coscienze, così da proteggerle dalle insidie della propaganda socialista. Come talvolta esplicitato dalla stessa gerarchia episcopale, erano in particolare i mezzi sacramentali (soprattutto confessione ed eucaristia) a potersi rivelare decisivi in tal senso. Una testimonianza palese di questo modo di pensare è offerta da una Pastorale del 1890 del vescovo di Taranto Pietro Alfonso Jorio:

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 al vero 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!¹⁷⁶

¹⁷³ Cf. Ventimiglia, *Tommaso d'Aquino*, 136-43.

¹⁷⁴ Leone XIII, «*Libertas*» (20 giugno 1888), 439.

¹⁷⁵ Scalabrini, *Il Socialismo e l'azione del clero*, 40.

¹⁷⁶ Jorio, *Il socialismo e la quaresima*, 21; corsivo nell'originale.

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 nel ricorso a strumenti ‘moderni’ quali stampa e associazionismo laicale, i canali più adoperati per questa diffusione avrebbero coinciso, ancora a inizio Novecento, con le funzioni più tipiche del ministero sacerdotale: oltre all’amministrazione dei sacramenti, l’istruzione catechistica, la spiegazione delle Scritture, l’allestimento di missioni e predicazioni. Ciò sarà visto meglio al momento di trattare il caso dell’arcidiocesi di Pisa.

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 nell’agosto del 1890, in una Pastorale dell’episcopato prussiano, «la cura di una religiosità autentica, della virtù e della moralità fondata su di essa» fosse definita come «il mezzo essenziale e decisivo, [...] la radice di tutto il resto» nel risolvere la questione sociale e nel fronteggiare la miscredenza (*Un Glaube*);¹⁷⁷ e che solo pochi mesi più tardi, nel commentare quel documento, il vescovo di Magonza Paul Leopold Haffner (1829-1899) scrivesse di un’«infezione socialista» («socialistische Ansteckung»), proiettando così sul socialismo i tratti di una malattia morale.¹⁷⁸ 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 simile a quella vista per il caso italiano. A tal proposito basti citare un solo esempio: nel 1890 fu pubblicato a Friburgo 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 «gente insoddisfatta», che messa da parte la religione ricercava la propria felicità «nel vivere, mangiare e bere bene», precipitando tuttavia in una disperazione sempre più profonda.¹⁷⁹ Al di là del caso singolo, si può dire che a fine Ottocento tanto la pub-

¹⁷⁷ *Hirtenschreiben der Bischofskonferenz zur sozialen Frage* (22 agosto 1890), in Gatz, *Akten*, 2: 111; trad. dell’Autore.

¹⁷⁸ Cf. KABDMz, 12 dicembre 1890, nr. 84; trad. dell’Autore.

¹⁷⁹ Hansjakob, *Der Sozialdemokrat kommt!*, 20; trad. dell’Autore. Si tratta di un opuscolo antisocialista analogo a quelli che proprio negli anni Novanta sarebbero stati stampati e diffusi in grandi quantità dal *Volksverein*.

blicistica cattolica tedesca quanto gli interventi della gerarchia ecclesiastica facessero frequente allusione all'immoralità socialista – un tema presente fin dagli anni Quaranta¹⁸⁰ –, così come alla malizia e all'ipocrisia dei militanti socialdemocratici, veri e propri *Wölfe in Schafskleidern* («lupi travestiti da pecora»): vi sono tuttavia importanti differenze da rilevare a confronto con la situazione italiana.

In primo luogo, ciò che manca (o almeno appare molto sporadico) è il rimando alla paternità satanica del socialismo: è difficile trovare Lucifero nella *Sozialismuskritik* tedesca, la lettura demonologica è del tutto minoritaria se non assente. Inoltre, l'accento religioso-morale della critica – dominante in Italia ancora a inizio Novecento – nel complesso sembra 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 dedicarono le figure più influenti nella *Sozialismuskritik* elaborata fra i due secoli, i gesuiti Victor Cathrein e Heinrich Pesch: e giacché il socialismo di Marx si appellava 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. Ciononostante, i casi appena citati, benché fondamentali, non esauriscono 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*,¹⁸¹ oltre che alla gerarchia ecclesiastica.

In merito all'esiguità di espliciti riferimenti alla paternità e alla caratterizzazione 'diabolica' del socialismo, mi pare che in aggiunta a quanto 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 le accuse d'inferiorità culturale e di superstizione portate non di rado dai protestanti contro la minoranza 'ultramontana'; al contempo, poi, occorre sottolineare come la «sinagoga di Satana», ovvero la massoneria, non giocasse praticamente alcun ruolo nella riflessione di fine secolo dei cattolici tedeschi sul socialismo: una differenza decisiva rispetto alla situazione italiana, dove la 'setta' era concepita

¹⁸⁰ Cf. Friedberger, *Die Geschichte der Sozialismuskritik*, 37.

¹⁸¹ Al riguardo cf. *infra*, Parte I, cap. 3.

ta come un importante *trait d'union* fra l'opera del demonio e il movimento socialista. Tenendo conto di queste osservazioni preliminari, converrà ora guardare da vicino alla *Sozialismuskritik* tedesca, che in concreto era critica della SPD: dire socialismo, infatti, equivaleva a dire *Sozialdemokratie*.