

Studi di storia 9

e-ISSN 2610-9107
ISSN 2610-9883

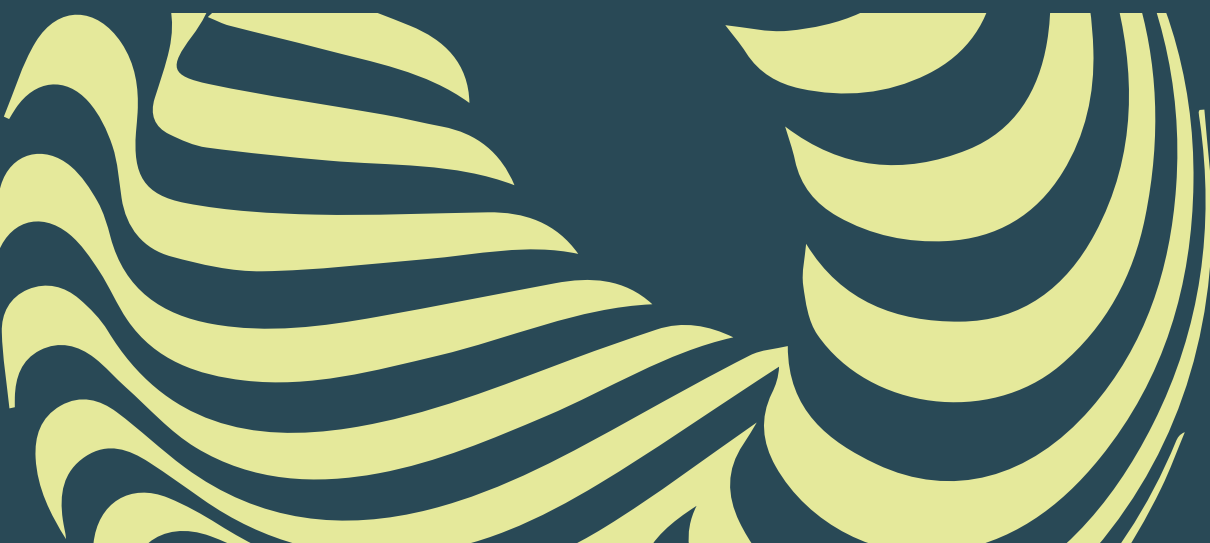
Antisocialismo cattolico

Un confronto tra Italia
e Germania all'epoca
del pontificato di Pio X
(1903-1914)

Francesco Tacchi



Edizioni
Ca' Foscari



Antisocialismo cattolico

Studi di storia

Collana coordinata da
Laura Cerasi
Mario Infelise
Anna Rapetti

9



Edizioni
Ca' Foscari

Studi di storia

Coordinatori

Laura Cerasi (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Mario Infelise (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Anna Rapetti (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Comitato scientifico

Claus Arnold (Johannes Gutenberg-Universität in Mainz, Deutschland)

Marina Caffiero (Sapienza Università di Roma, Italia)

Giovanni Filoramo (Università degli Studi di Torino, Italia)

Marco Fincardi (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Stefano Gasparri (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Mario Infelise (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Vincenzo Lavenia (Università di Bologna, Italia)

Simon Levis Sullam (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Adelisa Malena (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Alberto Masoero (Università degli Studi di Torino, Italia)

Rolf Petri (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Giorgio Politi (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Silvio Pons (Università degli Studi di Roma «Tor Vergata», Italia)

Antonella Salomoni (Università della Calabria, Cosenza, Italia)

Enzo Traverso (Cornell University, Ithaca, USA)

Giovanni Vian (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Chris Wickham (University of Oxford, UK)

Direzione e redazione

Università Ca' Foscari Venezia

Dipartimento di Studi Umanistici

Palazzo Malcanton Marcorà, Dorsoduro 3484/D

30123 Venezia

studistoria@unive.it

e-ISSN 2610-9107

ISSN 2610-9883

URL <http://edizionicafoscari.unive.it/it/edizioni/collane/studi-di-storia/>



Antisocialismo cattolico

Un confronto tra Italia
e Germania all'epoca
del pontificato di Pio X
(1903-1914)

Francesco Tacchi

Venezia

Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing

2019

Antisocialismo cattolico. Un confronto tra Italia e Germania all'epoca del pontificato di Pio X (1903-1914)
Francesco Tacchi

© 2019 Francesco Tacchi per il testo

© 2019 Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing per la presente edizione



Quest'opera è distribuita con Licenza Creative Commons Attribuzione 4.0 Internazionale
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License



Qualunque parte di questa pubblicazione può essere riprodotta, memorizzata in un sistema di recupero dati o trasmessa in qualsiasi forma o con qualsiasi mezzo, elettronico o meccanico, senza autorizzazione, a condizione che se ne citi la fonte.

Any part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means without permission provided that the source is fully credited.

Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing
Università Ca' Foscari Venezia
Dorsoduro 3246, 30123 Venezia
<http://edizionicafoscari.unive.it> | ecf@unive.it

1a edizione ottobre 2019

ISBN 978-88-6969-336-6 [ebook]

ISBN 978-88-6969-337-3 [print]

La presente opera, in una prima versione italiana, è stata sottoposta a valutazione scientifica e approvata dalla *Kommission für Zeitgeschichte* (Bonn, Germania) nell'ottobre 2017 per la pubblicazione in traduzione tedesca in una collana edita da Verlag Ferdinand Schöningh.

Antisocialismo cattolico. Un confronto tra Italia e Germania all'epoca del pontificato di Pio X (1903-1914) / Francesco Tacchi — 1. ed. — Venezia: Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing, 2019. — 560 p.; 23 cm. — (Studi storia; 9). — ISBN 978-88-6969-318-2.

URL <http://edizionicafoscari.unive.it/it/edizioni/libri/978-88-6969-337-3/>
DOI <http://doi.org/10.30687/978-88-6969-336-6>

Antisocialismo cattolico

Un confronto tra Italia e Germania all'epoca del pontificato di Pio X (1903-1914)

Francesco Tacchi

Abstract

The remarkable and still increasing expansion of the international Socialist movement at the beginning of the 20th century was an important matter of concern for Catholic Church. This identified socialism as the last standard bearer of a basically anti-Christian modernity, as outcome and together vehicle of the secularization process, which was deemed as a deadly enemy of the traditional Christian social order and of religion itself. Thus for Catholic world the fight against the further spread of Socialist 'heresy' was an absolute need. This research focuses precisely on the nature, forms and elements of Catholic antisocialism during the pontificate of Pius X (1903-1914). In doing so, it examines both the Italian and German context, which are investigated by means of two specific case studies: the diocese of Mainz for Germany, the archdiocese of Pisa for Italy. The analysis of the diocesan dimension, therefore of urban and rural parishes – the lowest level of the ecclesiastical framework –, allows to recognise the actual ways in which Catholic clergymen and lay people attempted to counter the growth of socialism in their communities, as well as their thought patterns. Furthermore, the comparative approach of the research brings to light similarities and differences which ultimately concern not only to the selected cases but, with the proper precautions, even Italian and German Catholicism as a whole. The volume is organised in three main parts and several chapters. Topic of the first part is theoretical Catholic antisocialism, that is the representation of socialism in Catholic culture between the 19th and 20th centuries. The second and the third part focus on practical antisocialism, regarding respectively the diocese of Mainz and of Pisa. Finally the results of this study, which follow from the adopted methodology, are shown in the last pages.

Keywords Catholic antisocialism. German Catholicism. Italian Catholicism. Secularisation. Comparative history. Case study research.

A Francesca e Loredana

Antisocialismo cattolico

Un confronto tra Italia e Germania all'epoca del pontificato di Pio X (1903-1914)

Francesco Tacchi

Ringraziamenti

Durante tutto lo svolgimento del mio progetto dottorale, negli anni di ricerca trascorsi fra l'Italia e la Germania, ho potuto contare sempre sulla guida e sul sostegno di Daniele Menozzi e Claus Arnold, i cui suggerimenti e i cui stimoli intellettuali sono stati per me un tesoro prezioso: a loro va il mio ringraziamento più profondo e sincero. Un grazie va pure a Michele Battini, che mi ha avviato allo studio dei rapporti fra cattolicesimo e socialismo, e a Giovanni Vian. Non posso dimenticare inoltre tutte le persone che mi hanno supportato nella ricerca della documentazione alla base di questo lavoro e con le quali ho potuto intrattenere conversazioni assai proficue, in particolare Hermann-Josef Braun, direttore del *Dom- und Diözesanarchiv des Bistums Mainz*, Helmut Hinkel, direttore della Martinus-Bibliothek di Magonza, Elisa Carrara dell'Archivio storico diocesano di Pisa e Alejandro Mario Dieguez dell'Archivio Segreto Vaticano. Il mio pensiero va infine ai ricercatori e dottorandi con cui mi sono confrontato presso la Scuola Normale Superiore di Pisa e il Leibniz Institut für europäische Geschichte di Magonza: il contatto con loro è stata un'esperienza arricchente dal lato professionale come da quello umano.

Questo volume è dedicato alla memoria delle mie nonne, entrambe venute a mancare mentre attendevo alla prima stesura del testo nei mesi fra il 2015 e il 2016. Destinatari di un ringraziamento speciale sono i miei genitori, mia sorella e Sara, sempre presenti.

Pisa-Venezia, settembre 2019.

Antisocialismo cattolico

Un confronto tra Italia e Germania all'epoca del pontificato di Pio X (1903-1914)

Francesco Tacchi

Sommario

Introduzione 13

PARTE I TEORICA DELL'ANTISOCIALISMO

1 Santa Sede, secolarizzazione e socialismo 25

2 Socialismo, anarchismo e massoneria nella pubblicistica cattolica italiana (1890-1901) 35

3 La Socialdemocrazia nelle riviste tedesche (1890-1900) 71

4 L'apice della riflessione: Heinrich Pesch e Giuseppe Toniolo 95

5 Le questioni del nuovo secolo 125

6 Sintesi 155

PARTE II PRATICA DELL'ANTISOCIALISMO: LA DIOCESI DI MAGONZA

1 Cura pastorale e *sozialistische Gefahr* nella diocesi di Magonza 161

2 «Kann ein Katholik Sozialdemokrat sein?» 189

3 «Organisation! heißt das Lösungswort»: l'associazionismo cattolico come argine al socialismo 223

4	<i>Gewerkschaftsstreit e socialismo</i>	257
5	Motivi di allarme	289
6	Sintesi	311

PARTE III PRATICA DELL'ANTISOCIALISMO:
L'ARCIDIOCESI DI PISA

1	Una Chiesa, molti nemici	319
2	La persecuzione. Chiesa, clero e anticlericalismo	353
3	Un'arma spuntata. L'associazionismo cattolico al tempo di Pio X	381
4	Educare per restaurare Cristo nelle anime	415
5	Pastori per custodire il gregge dai lupi	443
6	Sintesi	475
7	Conclusione	479

	Mappe	490
	Elenco sigle, fonti e bibliografia	493
	Indice dei nomi	549
	Indice dei luoghi	555

Antisocialismo cattolico

Un confronto tra Italia e Germania all'epoca del pontificato di Pio X (1903-1914)
Francesco Tacchi

Introduzione

Nel 1977 Maurilio Guasco, sacerdote e storico, presentava delle *Proposte per una ricerca sui rapporti fra cattolici e socialisti* nel primo 'Quaderno' pubblicato dall'Istituto Storico Italo-Germanico di Trento. Queste traevano ragion d'essere dalla carenza di studi volti a mettere in cortocircuito due universi che per gli anni fra Otto e Novecento – tale il periodo preso in esame – erano stati tradizionalmente considerati come «peggiori nemici»: ¹ a detta dello studioso piemontese, infatti, la storiografia italiana aveva teso a ricostruire le vicende del movimento cattolico e quelle del movimento operaio e socialista alla stregua di binari paralleli, dando luogo solo sporadicamente a momenti d'osmosi fra loro. Nelle prime pagine del proprio contributo Guasco si soffermava sul punto di vista dei cattolici della penisola, che spesso si erano trovati a dover fare i conti con il «problema quotidiano del confronto con il socialismo»: ² di seguito, quindi, egli indicava e descriveva delle possibili piste di ricerca per far luce sul rapporto fra cattolicesimo e socialismo a cavallo tra i due secoli, ossia l'analisi delle rispettive organizzazioni a carattere sociale e lo spoglio della rispettiva stampa e pubblicistica. Il contributo voleva appunto dare suggerimenti per un'indagine paritaria delle relazioni fra le due parti in causa: un'operazione, questa, che giocoforza avrebbe comportato anche uno «studio dell'antisocialismo cattolico», ³ identificato come tratto culturale e come atteggiamento pratico.

L'intervento di Guasco risentiva di alcune novità importanti – per non dire epocali – che si erano avute ora nella vita e nel magistero

¹ Guasco, «Proposte per una ricerca», 248.

² Guasco, «Proposte per una ricerca», 246.

³ Guasco, «Proposte per una ricerca», 247.

della Chiesa, ora invece nel panorama della politica italiana, e che non avevano potuto fare a meno d'incidere sugli orizzonti della ricerca storiografica. Nello specifico, alcune aperture del periodo conciliare (a cominciare dalla possibilità di un «avvicinamento o incontro di ordine pratico» fra cattolici e forze d'ispirazione marxista, delineata da Giovanni XXIII nell'enciclica *Pacem in terris* sulla base della distinzione tra «false dottrine» e «movimenti storici» incarnazione di tali dottrine⁴), assieme all'esperienza dei governi di centro-sinistra avviatasi per la prima volta nel 1963 e ai tentativi di dialogo fra Partito Comunista Italiano e Democrazia Cristiana nell'ambito del 'compromesso storico' (1973-1979), determinarono una stagione d'inedito interesse per le relazioni intercorse nel tempo fra il mondo cattolico e quello socialista o comunista, interesse caratteristico soprattutto degli storici di formazione cattolica. Gran parte degli studi pubblicati in materia vide la luce non a caso negli anni Sessanta e Settanta.⁵ Tali iniziative di ricerca non soltanto furono influenzate dai coevi sviluppi politici ed ecclesiali, ma talvolta anzi ambirono a dargli fondamento e legittimità: a catalizzare l'attenzione, di conseguenza, furono più i (rari) momenti di contatto e dialogo avutisi fra cattolicesimo e socialismo nel corso del XIX e del XX secolo, che il loro tradizionale e noto antagonismo (comunque mai messo in discussione). Nel complesso, insomma, l'indagine storiografica finì per essere condizionata in modo più o meno marcato dalla componente ideologica e da necessità di ordine contingente: una riprova di ciò è data dal fatto che con gli anni Ottanta e il mutare dello scenario politico, il tema dei rapporti fra cattolicesimo e socialismo perdesse la propria attrattiva come oggetto di ricerca.⁶

Qualcosa di sostanzialmente analogo va registrato per la storiografia tedesca. Anche a nord delle Alpi, infatti, gli studi dedicati al binomio Chiesa cattolica - la precisazione è d'obbligo per la Germania - e socialismo sono da collocare prevalentemente nel periodo successivo al Concilio Vaticano II e a un preciso avvenimento politico, cioè l'adozione da parte della SPD del Programma di Bad Godesberg (1959), che da un lato disconobbe il marxismo come teoria uf-

4 Giovanni XXIII, «*Pacem in terris*» (11 aprile 1963), 463. Cf. inoltre Chenu, *La dottrina sociale della Chiesa*, 30-2.

5 Oltre al contributo di Guasco segnalò Bedeschi, *Socialisti e cattolici*; Bedeschi, *Cattolici e comunisti*; Brezzi, «Movimento operaio e socialismo»; Brezzi, «Capitalismo e socialismo»; Casula, *Cattolici-comunisti e sinistra cristiana*; Gozzini, *Il dialogo alla prova*; Luciani, *Chiesa e socialismo*; Nesti, *Gesù socialista*; Pombeni, *Socialismo e cristianesimo*; Quadrotta, *Il colloquio di un secolo fra cattolici e socialisti*; Renda, *Socialisti e cattolici in Sicilia*; Veneruso, «Cattolici e socialisti in Italia».

6 Per il periodo compreso fra gli anni Ottanta e il presente, in effetti, sono da elencare pochissimi interventi specifici in proposito, in particolare Pombeni, s.v. «Movimento cattolico e movimento socialista», in *DSMCI*, I/2; Sacco, *Cattolici e socialisti nel Mezzogiorno*; Saresella, *Cattolici a sinistra*.

ficiale del partito e additò nell'etica cristiana una delle radici ideali di quest'ultimo, dall'altro rese possibile una convergenza fra la stessa SPD e i cristiano-democratici, culminata nella prima *Große Koalition* del 1966. Fu in questa temperie che giunsero alle stampe diversi lavori storiografici finalizzati a indagare il rapporto fra cattolici tedeschi e Socialdemocrazia, alcuni dei quali espressamente concepiti per giustificare un'eventuale militanza dei primi nelle fila della seconda a seguito degli sviluppi intervenuti (in merito si distinsero soprattutto gli storici di provenienza socialista). Guardare alle similitudini fra i due poli, e magari alle aspirazioni a un 'socialismo cristiano' sorte nell'Otto e nel Novecento, divenne allora più importante del soffermarsi sulle differenze e sui caratteri assunti tradizionalmente dalla contrapposizione fra Chiesa cattolica e SPD.⁷ Come in Italia, quindi, benché non nella stessa misura, la fine degli anni Settanta portò a una diminuzione dell'interesse per questo campo di ricerca.⁸

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

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

⁷ Cf. ad esempio Focke, *Sozialismus aus christlicher Verantwortung*; Hanisch, *Konservatives und revolutionäres Denken*; Klein, «Das Rote Blatt der katholischen Sozialisten»; Klüber, *Katholische Soziallehre und demokratischer Sozialismus*; Kreiterling, *Kirche-Katholizismus-Sozialdemokratie*; Kreppel, *Entscheidung für den Sozialismus*; Kuhn, *Die Kirche im Ringen mit dem Sozialismus*.

⁸ Ciò non toglie che siano da segnalare almeno i contributi di Aretz, «Katholizismus und deutsche Sozialdemokratie»; Brehm, *SPD und Katholizismus*; Hering, «Die Kirchen als Schlüssel zur politischen Macht?»; Ockenfels, *Katholizismus und Sozialismus in Deutschland*; Ummenhofer, *Hin zum Schreiten Seit' an Seit'?*; Ummenhofer, *Wie Feuer und Wasser?*

giamento di condanna del socialismo da parte dei cattolici d'Italia e Germania, figlio della posizione assunta in proposito dalla Chiesa: tuttavia è difficilissimo trovare studi che si siano posti lo scopo di trattare in modo ampio e sistematico l'argomento, e che nel farlo, magari, abbiano cercato di superare un approccio di tipo unidimensionale.⁹ Qual era la rappresentazione del socialismo nella cultura cattolica? Come si configurava l'opposizione a esso sul piano concreto? Se si cercasse una risposta a tali quesiti nella letteratura scientifica dei due paesi si arriverebbe a constatare appunto l'assenza quasi totale di studi monografici, e più in generale una grave mancanza di sintesi. La mia ricerca va quindi a collocarsi in uno spazio che se non è vuoto, certo però necessita di essere adeguatamente colmato.

Il fatto di muovermi nell'ambito non di uno, ma di due cattolicesimi nazionali, mi ha consigliato di delimitare l'arco cronologico dell'indagine sulla base di una periodizzazione capace di afferire a entrambi i contesti, e allora è sembrato ovvio prendere per riferimento la vita della Chiesa cattolica quale istituzione universale: nello specifico mi concentrerò sugli anni del pontificato di Pio X (1903-1914), benché non manchi di svolgere considerazioni su epoche precedenti - in primis sull'ultimo decennio del XIX secolo - e successive. Il dibattito storiografico sulla figura di Giuseppe Sarto è tradizionalmente ruotato attorno al problema della cifra complessiva del suo pontificato: papa della restaurazione o della riforma?¹⁰ Malgrado non siano mancate voci convinte nell'additare la seconda opzione,¹¹ mi pare tuttavia molto più convincente la chiave interpretativa fornita da uno studioso come Giovanni Vian, che proprio in relazione all'epoca di Pio X ha parlato di una «riforma della Chiesa per la restaurazione cristiana della società», intendendo alludere così a una chiara subordinazione delle istanze riformatrici del pontefice a un suo generale fine restaurativo.¹² Gli anni di Papa Sarto si caratterizzarono com'è noto per l'importanza assunta dalla questione modernista, che da un lato indusse la Santa Sede a guardare soprattutto all'interno del corpo

9 A questo proposito, il lavoro che probabilmente merita maggiore attenzione guardando sia alla produzione storiografica italiana che a quella tedesca è Friedberger, *Die Geschichte der Sozialismuskritik*, il quale comunque si concentra sul solo antisocialismo teorico, tralasciando gli aspetti di ordine pratico. In secondo luogo sono da segnalare Ockenfels, *Katholizismus und Sozialismus in Deutschland*; Pombeni, *Socialismo e cristianesimo*.

10 Cf. Aubert, «Pio X tra restaurazione e riforma»; La Bella, «Introduzione».

11 Mi riferisco soprattutto a Brugnotto, Romanato, *Riforma del cattolicesimo?*; Romanato, *Pio X*.

12 Cf. Vian, *La riforma della Chiesa per la restaurazione cristiana della società*. Si veda inoltre Vian, «Pio X grande riformatore?», e le considerazioni formulate da Daniele Menozzi in Benedetti, Saresella, *La riforma della Chiesa nelle riviste religiose*, 331-5. Per una panoramica complessiva sulla storiografia occupatasi della figura di Sarto e del suo pontificato rimando a Pagano, «Introduzione», XIII-XVI.

della Chiesa, dall'altro influì sulla sua scelta di promuovere un «programma di 'concentrazione' religiosa»¹³ che nell'insieme pareva distanziarsi dagli indirizzi che avevano segnato il lungo pontificato di Leone XIII (1878-1903). In parallelo, intanto, il movimento socialista internazionale raggiungeva un considerevole sviluppo, di certo il più alto registrabile prima della Rivoluzione d'Ottobre: il fenomeno interessò anche l'Italia e la Germania, dove ormai vescovi, clero e laicato identificavano proprio nel socialismo la principale minaccia per la cattolicità, associando il suo rifiuto a quello per una civiltà moderna interpretata come essenzialmente anticristiana.¹⁴ L'intenzione di capire se la priorità accordata da Roma alla lotta al modernismo abbia inciso sull'antisocialismo dei cattolici italiani e tedeschi in ambito locale, è uno dei motivi che mi ha spinto a occuparmi appunto dei primi anni del XX secolo.

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

Il ricorso al metodo comparativo da parte degli storici ha assunto proporzioni diverse fra Italia e Germania:¹⁵ per la penisola, infatti, occorre registrare un notevole ritardo in proposito, e questo dato sembra trovare una conferma, fra l'altro, nel fatto che buona parte dei più recenti lavori storiografici finalizzati a mettere a confronto i due paesi rechi la firma di studiosi tedeschi.¹⁶ Ora, la dimensione spaziale privilegiata dalle ricerche di tipo comparativo ha coinciso tradizionalmente con lo Stato nazionale;¹⁷ d'altronde, chi ha accennato all'atteggiamento del mondo cattolico verso il socialismo ha scelto

¹³ Scoppola, *Dal neoguelfismo alla democrazia cristiana*, 108.

¹⁴ Di tale aspetto tratterò già nelle pagine successive a questa introduzione.

¹⁵ Circa lo sviluppo e le caratteristiche del metodo comparativo nell'ambito delle scienze storiche cf. Arndt, Häberlen, Reinecke, *Vergleichen, verflechten, verwirren?*; Cafagna, «La comparazione e la storia contemporanea»; Hampl, Weiler, *Vergleichende Geschichtswissenschaft*; Haupt, Kocka, *Geschichte und Vergleich*; Kaelble, *Der historische Vergleich*; Kocka, s.v. «Storia comparata», in *Enciclopedia delle scienze sociali*, 8; Rossi, *La storia comparata*; Salvati, «Storia contemporanea». È da ricordare il ruolo pionieristico di Marc Bloch e della scuola delle *Annales* nel rilevare i benefici ricavabili dalla comparazione: cf. Bloch, «Pour une histoire comparée».

¹⁶ Mi limito a citare Borutta, *Antikatholizismus*; Dipper, *Ferne Nachbarn*; Tilly, *Arbeit-Macht-Markt*.

¹⁷ È da notare comunque come da qualche tempo a questa parte vada crescendo il numero dei lavori incentrati su ambiti più ristretti, come testimoniato ad esempio dalla comparazione italo-tedesca condotta da Wyrwa, *Juden in der Toskana und in Preußen*.

in genere di guardare ai contenuti dei documenti pontifici, agli interventi dei leader di organizzazioni politiche o sindacali e alle principali espressioni della stampa periodica. Dal canto mio ho voluto discostarmi (almeno parzialmente) da queste due tendenze, prendendo in esame la dimensione più limitata della diocesi e rivolgendomi soprattutto al punto di vista di vescovi e clero, senza dimenticare comunque il laicato. Mi è parso il modo migliore per indagare quel «problema quotidiano del confronto con il socialismo» additato da Guasco, nonché una via da cui ripromettermi con maggior fiducia nuovi risultati in quanto meno sondata. È stato possibile, così, venire a conoscenza di aspetti difficilmente individuabili attraverso un'osservazione dall'alto, ricostruire le dinamiche dell'azione antisocialista nelle parrocchie e comprenderne in dettaglio le motivazioni di fondo.

Nello specifico, la mia analisi comparativa ha per oggetto i casi della diocesi di Magonza (*Mainz*) per la Germania e dell'arcidiocesi di Pisa per l'Italia. Vi sono varie ragioni alla base di questa selezione. Si è dovuto fare i conti, intanto, con alcuni bisogni concreti dell'attività di ricerca, a cominciare dalla possibilità di disporre di un'abbondante (e accessibile) materiale archivistico: un fatto non scontato specie in Germania, dove più di un archivio diocesano ha riportato seri danni a seguito dei bombardamenti della seconda guerra mondiale. I due *case studies*, inoltre, dovevano presentare una dimensione gestibile e relativamente simile, onde non far apparire inappropriato il tentativo di comparazione: a tal riguardo è stato inevitabile constatare la grande diversità esistente fra la geografia ecclesiastica italiana e quella tedesca, che indubbiamente ha complicato la scelta.¹⁸ Com'è ovvio, poi, si sono imposte delle necessità dovute all'argomento stesso dell'indagine: per poter parlare di antisocialismo occorre individuare due realtà caratterizzate, fra Otto e Novecento, da una significativa presenza socialista (che in Italia spesso coincideva non solo con quella del socialismo d'ispirazione marxista ma anche del socialismo anarchico, entrambi sinonimo di anticlericalismo). In secondo luogo, è parso opportuno concentrarsi su diocesi legate a personalità distinte nell'ambito della riflessione cattolica sul socialismo e sulla questione sociale, e/o comunque di spiccata rilevanza all'interno dei rispettivi cattolicesimi nazionali: è il caso, per Magonza, del vescovo Wilhelm Emmanuel von Ketteler (1811-1877) – pioniere della dottrina sociale della Chiesa, capace di fare della propria diocesi il centro della Germania cattolica fra anni Cinquanta e Settanta del

18 Giovanni Vian ha contato 274 diocesi in Italia nell'anno 1905 (*La riforma della Chiesa per la restaurazione cristiana della società*, 115): un numero enorme se paragonato a quello delle coeve diocesi tedesche, appena 25 (cui possono sommarsi due vicariati apostolici e due prefetture apostoliche). Si capisce, dunque, perché in media le diocesi della Germania risultassero molto più estese e popolose di quelle italiane.

XIX secolo¹⁹ - e del gesuita Heinrich Pesch (1854-1926), mentre per Pisa sono da menzionare almeno l'economista e sociologo Giuseppe Toniolo (1845-1918) e il Cardinale Arcivescovo Pietro Maffi (1858-1931). Di ciascuna di queste figure darò adeguatamente conto nel corso della trattazione.

L'ultimo criterio (ma non per importanza) che ha condotto alla selezione dei *case studies* è stata la volontà di ricavarvi degli elementi riferibili a un piano più ampio: la presente ricerca infatti non intende eludere la complicata questione del rapporto fra locale e nazionale, anzi aspira a cogliere i nessi intercorsi fra queste due dimensioni e a fare dell'analisi dei casi diocesani la via per arrivare a svolgere valutazioni di carattere generale, ossia a mettere a confronto, sotto il profilo dell'antisocialismo, gli stessi cattolicesimi d'Italia e Germania. Come osservato da Hartmut Kaelble, del resto, «il contributo peculiare di una comparazione può consistere addirittura nel congiungere macro e micro-confronto» (*Makro- und Mikrovergleich*).²⁰ Ora, se è vero che il voler ricercare un caso perfettamente rappresentativo della media nazionale sarebbe stata un'impresa vana per paesi così variegati al proprio interno quali erano - e sono - Italia e Germania, almeno però è sembrato conveniente evitare di considerare diocesi di primaria importanza all'interno delle rispettive geografie ecclesiastiche (un'arcidiocesi di Milano e un'arcidiocesi di Colonia, per capirsi) o al contrario troppo periferiche, e di guardare dunque a delle realtà che per rilevanza apparissero collocabili fra questi due estremi, in una posizione, appunto, mediana. In sé e per sé tale accortezza non era certo una garanzia di risultati, ma col senno di poi direi che abbia pagato: trattare in questa sede di quanto e come possa parlarsi di una paradigmaticità dei casi di Pisa e Magonza sarebbe ad ogni modo prematuro, dunque converrà rimandare la cosa a un momento successivo.²¹

Il taglio dato a questo studio ha richiesto un lungo e paziente lavoro di reperimento delle fonti, in particolare negli archivi e nelle biblioteche diocesane. Un lavoro di tipo *estensivo*: di fronte all'assenza pressoché totale di buste e fascicoli espressamente dedicati al rap-

19 Proprio di «Zentrum des katholischen Deutschlands» parla Kurt Weitzel, «Konfessionelle Parteien in Rheinhausen», 152.

20 Kaelble, *Der historische Vergleich*, 142; trad. dell'Autore. Si vedano pure le osservazioni metodologiche formulate da Canavero, «Storia locale e storia del movimento cattolico».

21 Quale anticipo mi limito solo a citare uno scritto del 1904 relativo alla diocesi di Magonza, in cui significativamente si può leggere: «Anche se la diocesi di Magonza [...] presenta dimensioni modeste e abbraccia solo una piccola frazione della popolazione cattolica del Reich tedesco, tuttavia il suo spazio ristretto riflette dinamiche rilevanti, che sotto molti aspetti sono di grande importanza per quello stesso territorio, come indirettamente per tutta la Chiesa in Germania» (Reidel, *Die katholische Kirche im Großherzogtum Hessen, Vorwort*; trad. dell'Autore).

porto fra Chiesa e socialismo, è servito prendere in esame un'ingente quantità di documentazione di diversa provenienza, alla ricerca di informazioni utili. Ecco quindi, per fare degli esempi, lo spoglio sistematico dei questionari delle visite pastorali - imprescindibili per ricostruire la vita delle comunità parrocchiali²² -, delle lettere indirizzate all'Ordinario diocesano dal clero e dalle organizzazioni cattoliche, dei documenti prodotti dalla stessa autorità episcopale, degli opuscoli editi da singoli sacerdoti o religiosi. Fondamentale è stato poi il ricorso alla stampa cattolica locale e a fonti conservate presso l'Archivio Segreto Vaticano, a cominciare dalle *relationes ad limina* che i vescovi erano tenuti a presentare periodicamente a Roma.²³ Tale modo di procedere ha riservato delle difficoltà, ma ha permesso di ricostruire il quadro di un antisocialismo che si esplicava non solo nella sfera sociale e politica, bensì anche in quella culturale, ecclesiale e religiosa, attraverso una complessità di dinamiche e di elementi che un'indagine condotta fin dall'inizio secondo una prospettiva unidimensionale non sarebbe stata in grado di cogliere.

Alcune precisazioni necessarie: di socialismo (e nel caso italiano, più in generale, di movimenti anticlericali) si parlerà solo nella misura ritenuta funzionale a contestualizzare e a illustrare il punto di vista cattolico, sul quale si concentra in pratica tutto l'interesse. Ciò non toglie che mi sia avvalso di fonti di provenienza socialista - in primis della stampa periodica - e di altre prodotte dalle autorità di pubblica sicurezza che avevano il compito di tenere d'occhio le organizzazioni avverse all'ordine costituito. Nel corso dei vari capitoli, inoltre, verranno toccate alcune questioni di grande rilievo, certo degne di ricevere un'attenzione specifica, che tuttavia saranno analizzate unicamente in connessione con il tema dell'antisocialismo cattolico (anche per evitare di smarrire il filo conduttore della trattazione).

Il lavoro si struttura in tre parti. La prima parte costituisce una sorta di propedeutica alle altre due: essa si occupa di ricostruire la genesi e le ragioni della condanna del socialismo operata dalla Chiesa cattolica e di vedere attraverso quali elementi discorsivi tale condanna si sia articolata, fra Otto e Novecento, nella cultura del cattolicesimo italiano e tedesco. Il tema di fondo, insomma, è quello della rappresentazione del socialismo. Per farvi luce mi sono avvalso dei documenti pontifici e della principale pubblicistica cattolica edita nei due paesi, ma non solo: le considerazioni formulate afferiscono dunque a un piano generale, e di qui il loro carattere per molti versi in-

22 Sull'impiego dei documenti delle visite pastorali come fonti per la ricerca storica si veda Mazzone, Turchini, *Le visite pastorali*. Per l'Italia è da segnalare il lavoro meritorio del gruppo delle *Ricerche di storia sociale e religiosa* guidato da Gabriele De Rosa, che negli anni Settanta ha prodotto un'ampia gamma di studi basati proprio sullo spoglio dei questionari delle visite, focalizzandosi in particolare sull'area veneta.

23 Cf. Menozzi, «L'utilizzazione delle 'relationes ad limina'».

trodotto all'analisi dei casi locali. Alcune problematiche affrontate avrebbero meritato in sé e per sé un maggior grado di approfondimento: al solito, tuttavia, il mio fine precipuo era solo quello di delineare le sfaccettature dell'antisocialismo – in questo caso teorico – dei cattolici d'Italia e Germania, in modo da poter svolgere riflessioni di tipo comparativo già al termine della stessa prima parte. Le restanti due si concentrano rispettivamente sul caso della diocesi di Maganza e su quello dell'arcidiocesi di Pisa: l'interesse è rivolto alla *praxis* antisocialista, benché non si manchi di guardare all'atteggiamento mentale rivelato da vescovi e sacerdoti chiamati a confrontarsi con l'attività dispiegata dai militanti 'rossi'. I capitoli iniziali della seconda e della terza parte si presentano come speculari: essi servono a introdurre i singoli *case studies* e a impostare il resto della trattazione. Nelle conclusioni, infine, sulla base degli elementi via via evidenziati, avrà luogo la comparazione vera e propria fra il contesto italiano e quello tedesco, che permetterà di far emergere i risultati più significativi della ricerca.

Parte I
Teorica dell'antisocialismo

1 Santa Sede, secolarizzazione e socialismo

Poiché al volere divino piacque di sollevare la Nostra bassezza a tanta sublimità di potere, pigliamo coraggio in Colui che Ci conforta; e ponendoci all'opera, appoggiati sulla virtù di Dio, proclamiamo di non avere, nel pontificato, altro programma se non quello appunto di 'restaurare ogni cosa in Cristo' (Ef 1,10), cosicché sia 'tutto e in tutti Cristo'. (Col 3,11)¹

Con queste parole, ad appena due mesi dall'elezione, Pio X tracciava il percorso del proprio pontificato: quale rimedio alle «funestissime condizioni» in cui versava la società, frutto dell'«allontanamento e [dell']apostasia da Dio»,² Sarto si poneva l'obiettivo di *instaurare omnia in Christo*, ovvero di rifondare ogni aspetto del vivere civile, pubblico e privato, sulla dottrina della Chiesa cattolica. Negli anni successivi egli avrebbe cercato di attuare appunto tale programma: nella sua percezione, tuttavia, il contesto in cui occorreva operare era irto di difficoltà. È quanto emerge ad esempio dall'enciclica *Communium rerum* del 1909, dove il pontefice parlava di una Chiesa chiamata a resistere a un attacco portatole dall'esterno, figlio dell'«insano proposito di veder[la] [...] fiaccata ed esclusa dalla vita sociale»,³ e al contempo a sostenere «un altro genere di guerra, intestina bensì e domestica, [...] mossa da figli snaturati» (un'ovvia allusione alla questione modernista che allora infuriava).⁴

¹ Pio X, «E supremi apostolatus» (4 ottobre 1903), 21.

² Pio X, «E supremi apostolatus», 21.

³ Pio X, «Communium rerum» (21 aprile 1909), 325.

⁴ Pio X, «Communium rerum», 325.

È noto come Pio X, in questo scenario di ‘guerra’ su due fronti, scegliesse di concentrarsi soprattutto su quello interno, ravvisando un nesso fra le dottrine moderniste e la fine della società cristiana tradizionale.⁵ Se il tema dell’aggressione dall’*esterno* – quella portata dalla modernità, principale fronte sul quale si erano attestati i suoi predecessori – fu certo presente nel magistero piano, in merito però non si ebbero aggiornamenti significativi: al centro del pontificato vi furono piuttosto i problemi della purificazione dottrinale e della disciplina del corpo ecclesiastico. Data questa premessa, non stupisce che il socialismo ricevesse poca attenzione da parte della Santa Sede. Lo stesso termine «socialismo» compare solo tre volte nei documenti ufficiali di Papa Sarto: nella lettera apostolica *Notre charge apostolique* – con due occorrenze – finalizzata a condannare le teorie del *Sillon*,⁶ e nel motu proprio *Doctoris angelici* del giugno 1914, in cui la promozione della filosofia di San Tommaso⁷ era presentata quale miglior argine contro gli «errori del ‘materialismo, del monismo, del panteismo, del socialismo’ e del multiforme ‘modernismo’».⁸ Quanto al giudizio della Chiesa sul socialismo, dunque, il pontificato di Pio X non apportò innovazioni degne di nota: si rimase ancorati al magistero di Leone XIII, che fin dal 1878 era intervenuto in più di un’occasione a condannare la nuova ‘dottrina’.⁹ Anche con Benedetto XV la teorica antisocialista della Santa Sede avrebbe continuato a ispirarsi a Papa Pecci. Rispetto all’epoca piana, tuttavia, l’attacco al socialismo tornò a caratterizzare gli interventi pontifici: già nell’enciclica *Ad beatissimi Apostolorum Principis* del 1914, Della Chiesa mise in guardia contro l’«assurdità del socialismo», citando proprio quel Leone XIII che «ne [aveva] tratt[at]o con grande maestria in memorabili encicliche».¹⁰ Di lì a pochi anni, la percezione del pericolo si sarebbe fatta – inevitabilmente – più vivida: nel luglio 1920, con la Russia teatro della rivoluzione bolscevica, Benedetto XV avrebbe accusato il socialismo di essere il nemico acerrimo dei principi cri-

5 Cf. Menozzi, «Antimodernismo, secolarizzazione e cristianità».

6 Nel documento del 25 agosto 1910 si legge fra l’altro: «Veramente si può dire che il *Sillon* con l’occhio fisso ad una chimera, prepara il socialismo». Pio X, «Notre charge apostolique», 865.

7 Sui caratteri del neotomismo fra Otto e Novecento rimando ad Aubert, «Aspects divers du néo-thomisme»; Coreth, Neidl, Pfligersdorffer, *Christliche Philosophie im katholischen Denken*; Peitz, *Die Anfänge der Neuscholastik*.

8 Pio X, «*Doctoris angelici*» (29 giugno 1914), 953.

9 Si noti, peraltro, come Pio X si rifacesse al magistero del proprio predecessore anche in materia di dottrina sociale della Chiesa, altro campo nel quale Sarto non introdusse novità. I capisaldi del pensiero sociale leoniano furono riproposti dal nuovo pontefice già nel dicembre 1903: cf. Pio X, «Fin dalla prima».

10 Benedetto XV, «*Ad beatissimi Apostolorum*» (1 novembre 1914), 477.

stiani («nihil christianae sapientiae est inimicus»¹¹). La Santa Sede arrivò così a indicare *expressis verbis* il pericolo massimo per la civiltà cristiana: ma ciò non rappresentò che l'adequarsi, in definitiva, a una percezione ormai da tempo diffusa nella gerarchia ecclesiastica e nella pubblicistica d'orientamento cattolico, in Italia come altrove.

Per comprendere l'origine e il carattere dell'antisocialismo cattolico nei primi anni del Novecento è indispensabile partire da più lontano, allargando lo sguardo al rapporto complessivo della Chiesa con la modernità e dunque con il processo di secolarizzazione dispietososi a seguito della Rivoluzione francese:¹² da quel momento, infatti, l'agire della Chiesa fu condizionato dalla percezione di uno scontro totale con il mondo circostante.¹³ La società partorita dai principi del 1789 venne considerata dagli ambienti del cattolicesimo europeo come intimamente anticristiana, e di conseguenza andò elaborandosi, negli anni successivi alla rottura rivoluzionaria e soprattutto durante la Restaurazione, un'ideologia difensiva in antitesi alla temperie secolarizzatrice: il corso che la storia aveva preso andava interrotto e riportato indietro. Nel 1802 il visconte francese Louis de Bonald (1754-1840)¹⁴ scrisse nella sua *Législation primitive*: «La révolution a commencé par la Déclaration des droits de l'homme, [...] elle ne finira que par la déclaration des droits de Dieu»,¹⁵ solo un ordine basato sulla religione - e non a lei avverso - avrebbe potuto scampare la società dall'abisso in cui stava precipitando. La medesima concezione fu propria anche di Joseph de Maistre (1753-1821),¹⁶ che in *Du pape* (1819) individuò nel rafforzamento dell'autorità papale la risposta al caos rivoluzionario. In questi due autori era radicata la convinzione che cristianesimo e civiltà fossero coincidenti: per loro, dunque, onde evitare la barbarie di un ordine svincolato dai principi cattolici, occorreva far ritorno a un assetto analogo a quello della medievale *societas christiana*, in cui l'elemento religioso fosse alla base di pubblico e privato e dove, di conseguenza, tutti i poteri svolgessero un

11 Benedetto XV, «Bonum sane» (5 luglio 1920), 315.

12 Per una prima introduzione allo sfaccettato concetto di secolarizzazione, qui inteso soprattutto nell'accezione di autonomizzazione delle realtà terrestri dalla direzione ecclesiastica, del profano dal sacro, cf. Dobbelaere, «Secularization»; Lübke, *Säkularisierung*; Rémond, *Religion und Gesellschaft in Europa*. Ricordo come proprio sul paradigma di secolarizzazione si sia sviluppato in Germania un intenso dibattito dalla fine degli anni Novanta, suscitato in particolare da Lehmann, *Säkularisierung*: al riguardo si veda pure Borutta, «Genealogie der Säkularisierungstheorie»; Gabriel, Gärtner, Pollack, *Umstrittene Säkularisierung*; Pollack, Rosta, *Religion in der Moderne*; Ziemann, *Sozialgeschichte der Religion*.

13 Cf. Menozzi, «La Chiesa cattolica», 131.

14 Su de Bonald cf. Lorenz, *De Bonald*.

15 de Bonald, *Législation primitive*, 1: 184. Si veda anche Menozzi, *Chiesa e diritti umani*, 43-5.

16 Su de Maistre cf. soprattutto Lebrun, *Joseph de Maistre*.

ruolo ministeriale nei confronti della Chiesa. Proprio il tema del ritorno a un ordine ierocratico non intaccato dagli errori moderni fu il tratto saliente dell'ideologia di cristianità elaborata da figure quali de Bonald e de Maistre, un'ideologia che presentandosi in antitesi all'idea di secolarizzazione si rivelò di fatto egemone nella cultura cattolica europea fin dagli anni Venti dell'Ottocento.¹⁷ Tale egemonia sarebbe durata a lungo - addirittura, per certi versi, sino al Concilio Vaticano II: lo stesso proposito dell'*instaurare omnia in Christo*, alla base del pontificato di Pio X, va inteso come un segno dell'aspirazione al ritorno all'ordine cristiano, ordine idealizzato pure da Novalis (1772-1801),¹⁸ oltre un secolo prima, in *Die 'Christenheit' oder 'Europa'* (1799):

Erano tempi belli, splendidi, quando l'Europa era un paese cristiano, quando *un'unica* Cristianità abitava questa parte del mondo plasmata in modo umano; *un unico*, grande interesse comune univa le più lontane province di questo ampio regno spirituale. Senza grandi beni terreni *un unico* capo supremo guidava e univa le grandi forze politiche. Una corporazione numerosa, cui ognuno poteva accedere, dipendeva direttamente da lui, rispondeva ai suoi cenni e si impegnava con assiduità per consolidare il suo benefico potere.¹⁹

L'ideologia di cristianità si configurò così, fin dai primi decenni dell'Ottocento, come la risposta cattolica alla *rivoluzione*, termine nel quale erano condensati tutti gli avvenimenti e i principi colpevoli di aver sconvolto l'ordine cristiano in Europa.²⁰ di fatto con esso si arrivò a indicare il processo di secolarizzazione, concepito come una vera e propria guerra ai danni della Chiesa, costretta sulla difensiva. Un riflesso di tale atteggiamento 'psicologico' fu l'utilizzo di un lessico militare nei documenti pontifici, fin dall'epoca di Gregorio XVI (1831-1846); fu solo con Pio IX (1846-1878), però, che l'immagine di «una ferocissima e tremenda guerra contro ciò che è cattolico»²¹ venne portata alla massima evidenza: i moti del 1848-1849 amplificarono infatti la percezione dello scontro con la modernità, trasfigurato nei termini di una lotta fra bene e male, luce e tenebre; la Chiesa, di conseguenza, si attestò ulteriormente su una posizione di chiusura

¹⁷ Circa l'ideologia di cristianità si veda Menozzi, *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione*; Miccoli, *Fra mito della cristianità e secolarizzazione*.

¹⁸ Su Novalis si veda Mähl, s.v. «Hardenberg, Georg Friedrich Philipp Frhr. (Novalis)», in NDB, 7.

¹⁹ Novalis, *La Cristianità o Europa*, 71; corsivi nell'originale.

²⁰ Cf. Camaiani, «Il diavolo, Roma e la rivoluzione», 489.

²¹ Pio IX, «Qui pluribus» (9 novembre 1846), 155.

e difesa, mentre al contempo l'ideologia di cristianità, giunta a piena maturazione, veniva accolta in via definitiva nel magistero della Santa Sede.²²

È questo il contesto in cui ebbe origine, negli anni Quaranta, la condanna pontificia del socialismo, termine associato e spesso confuso, almeno fino all'ultimo decennio del secolo, con quello di comunismo. L'iniziatore fu Papa Mastai Ferretti: nell'enciclica *Qui pluribus* (1846) il «comunismo» era annoverato fra gli errori del secolo e bollato come «dottrina funesta e più che mai contraria al diritto naturale»,²³ i cui adepti sarebbero stati «travestiti da pecore ma con animo di lupi rapaci»²⁴ (immagine, questa, destinata ad avere una lunga fortuna nella retorica antisocialista del cattolicesimo europeo). Tre anni più tardi, nella *Nostis et Nobiscum*, Pio IX avrebbe dedicato ampio spazio «agli esecrandi sistemi del nuovo socialismo e comunismo»,²⁵ volti con la menzogna e con l'inganno a «violare infine tutti i diritti divini e umani, distruggendo il culto divino e sovvertendo l'intera struttura delle società civili».²⁶ L'enciclica – indirizzata al solo episcopato italiano – era figlia delle vicende occorse fra 1848 e 1849. Già pochi mesi prima, del resto, in piena Repubblica Romana, il papa aveva lamentato nell'allocuzione *Quibus quantisque* come Roma fosse divenuta preda di uomini empì e/o eretici, fra cui era possibile trovare anche degli adepti del comunismo: il nuovo pericolo, insomma, era posto in relazione con i fatti che avevano costretto Pio IX all'esilio di Gaeta, e affrescato come il grado estremo del disordine rivoluzionario. A questo punto erano già evidenti le ragioni ultime della condanna pontificia del socialismo: in esso era riconosciuta una duplice negazione della Rivelazione divina, intesa sia nella forma del *depositum fidei* che della legge di natura; andava definendosi la mappa concettuale da cui avrebbe preso le mosse la critica dei decenni successivi.

All'elaborazione della retorica antisocialista contribuì – influenzando forse la stessa Santa Sede – Antonio Rosmini (1797-1855),²⁷ au-

²² Cf. Menozzi, *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione*, 55; Miccoli, *Fra mito della cristianità e secolarizzazione*, 58.

²³ Pio IX, «*Qui pluribus*», 163-5.

²⁴ Pio IX, «*Qui pluribus*», 167.

²⁵ Pio IX, «*Nostis et Nobiscum*» (8 dicembre 1849), 219.

²⁶ Pio IX, «*Nostis et Nobiscum*», 231.

²⁷ Originario di Rovereto, Rosmini fu ordinato sacerdote nel 1821. Nel 1849 le sue tendenze liberali e patriottiche costarono la condanna all'Indice ai suoi scritti *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa* e *La costituzione secondo la giustizia sociale*. Dopo la sua morte, un decreto del Sant'Uffizio avrebbe proibito quaranta proposizioni tratte dalle sue opere (1888). Cf. Malusa, s.v. «Rosmini, Antonio», in *Dizionario storico dell'Inquisizione*, 3; sul rapporto di Rosmini con la Santa Sede si veda quindi Radice, *Pio IX e Antonio Rosmini*.

tore nell'autunno 1847 dello scritto *Il comunismo ed il socialismo*, dato alle stampe due anni più tardi. Considerando i sistemi di Owen (1771-1858), Saint-Simon (1760-1825) e Fourier (1772-1837), il filosofo roveretano individuava il tratto essenziale del loro socialismo nella «totale distruzione della libertà umana»: ²⁸ la loro promessa di una felicità sulla terra si sarebbe risolta infine in una «inaudita ed assoluta schiavitù» per tutti. ²⁹ La morte della libertà, tuttavia, non appariva a Rosmini come l'unica conseguenza nefasta di un'eventuale realizzazione del socialismo: quest'ultimo, infatti, avrebbe tolto ogni freno alle passioni (il riferimento in proposito era soprattutto Fourier), abolito il culto di qualsiasi religione e specialmente del cristianesimo, distrutto l'istituto del matrimonio monogamico, spogliato i genitori della responsabilità di educare i figli e cancellato la proprietà privata. In definitiva, il socialismo avrebbe condotto gli uomini alla miseria materiale e all'abbruttimento morale: di qui la necessità della religione cattolica quale scudo di fronte a tale pericolo. La condanna del socialismo di Rosmini si basava unicamente su un prisma religioso, al pari di quella della Santa Sede: ciò che è soprattutto significativo, è come lo scritto del 1849 presentasse già gli argomenti fondamentali che avrebbero informato la retorica antisocialista del cattolicesimo italiano negli anni fra Otto e Novecento (argomenti peraltro riscontrabili anche in ambito tedesco).

Dall'opuscolo rosminiano emerge che l'immagine che si aveva del socialismo (o meglio, dei socialismi) era all'epoca ancora piuttosto confusa, e tale sarebbe rimasta a lungo: i diversi sistemi degli utopisti erano compresi in un'unica, indistinta censura, che Roma faceva rientrare nel generale rifiuto della modernità: di ciò è prova il *Syllabus* del 1864, dove «socialismo» e «comunismo» - termini usati sostanzialmente quali interscambiabili - figuravano inclusi nel grande calderone degli errori da rigettare assieme al panteismo, al naturalismo, al razionalismo. ³⁰ Importante per plasmare il clima in cui proprio il *Syllabus* arrivò a maturazione fu il *Saggio intorno al socialismo e alle dottrine e tendenze socialistiche* del conte Avogadro della Motta (1798-1865), pubblicato a Torino nel 1851 e riedito già tre anni dopo. ³¹ Il testo di Avogadro merita attenzione non solo per l'influsso esercitato presso la Santa Sede - addirittura l'autore sarebbe stato invitato a collaborare alla fase prepa-

²⁸ Rosmini, *Il comunismo ed il socialismo*, 15.

²⁹ Rosmini, *Il comunismo ed il socialismo*, 59.

³⁰ Cf. Pio IX, «*Syllabus*». Come ha osservato Camaiani, all'epoca del *Syllabus* «la reale consistenza dei problemi posti dal socialismo utopico e dal marxismo era quasi del tutto sconosciuta» alla Santa Sede. Camaiani, «Motivi e riflessi religiosi», 86. La storia del processo redazionale del *Syllabus* è stata ricostruita da Sandoni, *Il Sillabo*.

³¹ Su Avogadro della Motta si veda Valentino, *Il conte Emiliano Avogadro della Motta*; Verucci, s.v. «Avogadro Della Motta, Emiliano», in DBI, 4.

ratoria per la definizione del dogma dell'Immacolata³² –, ma anche perché indicativo di come l'attacco al socialismo si rivelasse, al fondo, un modo per colpire l'intero edificio dei principi ritenuti contrari alle verità del cattolicesimo. Le dottrine di Owen, Saint-Simon, Fourier, Proudhon (1809-1865) e addirittura Mazzini (1805-1872), che costituivano il riferimento di Avogadro, erano presentate nelle vesti di «eterodossia del secolo XIX»: ³³ come in Rosmini, anche qui s'imputava al socialismo di mirare alla sola soddisfazione dei sensi trascurando i beni del cielo, e al contempo di negare il peccato originale e di partire dal presupposto che l'uomo fosse buono e incorrotto per natura, individuando conseguentemente la causa di ogni male nell'assetto della società, da rovesciare dalle fondamenta. Nel definire il nemico che aveva di fronte, Avogadro ricorse a molti dei *topoi* già visti in Rosmini, consolidando così l'edificio della retorica antisocialista:

I principi anticristiani, che vennero progredendo nell'età presente, hanno per ultimo risultamento la distruzione *di tutto il regno della moralità fondata sullo spirito del cristianesimo*, spirito vivificatore della morale di natura, e perciò importano la distruzione della società religiosa e civile *colla rivoluzione*, l'annientamento delle proprietà *col comunismo*, d'ogni morigeratezza colla abolizione o profanazione *del connubio*, colla *emancipazione della carne*, e infine la degradazione dell'uomo ad una peggio che barbarie paganesca e brutale colla dissoluzione e negazione d'ogni principio e d'ogni *vincolo morale*.³⁴

Fine della morale, della proprietà, dell'istituto matrimoniale, insomma della civiltà cristiana, a favore di un ordine posto in direzione antitetica alla religione di Cristo e in cui le passioni avessero rotto gli argini: questo, per Avogadro, il pericolo incarnato dal socialismo. Non sorprende, allora, che l'avvento di una società socialista fosse identificato con l'instaurarsi del regno di Satana, e che al socialismo stesso si desse l'appellativo di «cattolicesimo di Satanasso, perché tolto Dio, tolto Cristo, [...] egli v[oleva] rifare e governare il mondo con principi di sua fattura».³⁵ Il 'padre spirituale' dell'errore socialista sarebbe stato proprio Satana: primo ribelle, primo rivoluzionario, primo tentatore, che ancora non aveva «dimessa la sua guerra antica per ritentare la distruzione dell'opera di Cristo».³⁶

³² Cf. Valentino, *Un laico tra i teologi*.

³³ Avogadro della Motta, *Saggio intorno al socialismo*, 1: 155.

³⁴ Avogadro della Motta, *Saggio intorno al socialismo*, 1: 168; corsivi nell'originale.

³⁵ Avogadro della Motta, *Saggio intorno al socialismo*, 1: 160.

³⁶ Avogadro della Motta, *Saggio intorno al socialismo*, 1: 392.

Sempre Satana, a detta di Avogadro, aveva forgiato il principio fondamentale del socialismo e del comunismo, ossia il panteismo, l'auto-deificazione dell'umanità: un panteismo che nell'accezione usata dall'aristocratico piemontese si confondeva però con il razionalismo, l'esaltazione della ragione umana ribellatasi a Dio. Per Avogadro, culla del principio razionalistico di satanica ispirazione era quella «nazione germanica»³⁷ in cui Lutero aveva dato avvio alla Riforma protestante; da qui, appunto, si era innescata una catena di errori che, procedendo lungo l'età moderna, aveva infine trovato il proprio culmine nel socialismo:

Nelle negazioni ardimentose del protestantesimo e dell'incredulismo, nelle utopie dell'idealismo e nello spirito settario stanno le preparazioni del socialismo, il quale [...] non è [...] altro che un'evoluzione o manifestazione novella di quelle erronee premesse.³⁸

Non si trattava di un'idea nuova: già il cattolicesimo reazionario di fine Settecento aveva supposto la connessione genealogica tra Riforma e Rivoluzione francese: Lutero, stando a tale ricostruzione, aveva coinciso con l'apertura di una crepa nella *societas christiana*, e da quel momento l'errore si era moltiplicato in una spirale ininterrotta, fino al socialismo. Questo rappresentava quindi l'ultima tappa della *rivoluzione* ostile alla Chiesa, cui doveva opporsi l'idea del ritorno alla cristianità medievale.

Appena un anno dopo l'uscita dello scritto di Avogadro, la medesima concezione fu espressa in forma più compiuta da *Du protestantisme*, opera del giurista francese Auguste Nicolas (1807-1888).³⁹ a parere di quest'ultimo, il protestantesimo sarebbe stato in rapporto logico e storico con il socialismo, attraverso la sequenza di errori sviluppatasi in età moderna. Dalla Riforma, in particolare, sarebbero discesi i «deux grands affluents du Socialisme»,⁴⁰ cioè il naturalismo - prodotto del libero esame, dunque affine al razionalismo - e il panteismo, «divinisation de la nature humaine»: ⁴¹ l'unione di questi due principi avrebbe condotto appunto al socialismo, «le libre examen pratiqué dans ses dernières conséquences». ⁴² L'unico rimedio a tale male poteva trovarsi, secondo Nicolas, in un ritorno complessivo

³⁷ Avogadro della Motta, *Saggio intorno al socialismo*, 1: 40.

³⁸ Avogadro della Motta, *Saggio intorno al socialismo*, 1: 155.

³⁹ L'opera, frutto delle impressioni suscitate dal biennio 1848-1849, fu tradotta in italiano nel 1852 (Nicolas, *Del protestantesimo*) e in tedesco nel 1853 (Nicolas, *Über das Verhältnis des Protestantismus*).

⁴⁰ Nicolas, *Du protestantisme*, 8.

⁴¹ Nicolas, *Du protestantisme*, 599.

⁴² Nicolas, *Du protestantisme*, 95.

alla fede cattolica: di nuovo, alla genealogia degli errori moderni era opposta come alternativa la riedificazione della *societas christiana*.

Con Leone XIII il tema della connessione fra socialismo e Riforma entrò stabilmente a far parte del magistero pontificio: nell'enciclica *Quod apostolici muneris* del 1878, l'origine della 'setta' socialista era fatta risalire a «quelle velenose dottrine, che sparse nei tempi passati quasi viziosi semi in mezzo ai popoli, [avevano] d[at]o a suo tempo frutti così amari», e in particolare alla «guerra implacabile mossa fin dal secolo XVI dai novatori contro la fede cattolica».⁴³ L'associazione diventò ancor più stretta tre anni dopo, nella *Diuturnum illud*, dove la Riforma era presentata come il punto d'origine dei mali del comunismo, del socialismo e del nihilismo. Ormai la Santa Sede faceva esplicito riferimento alla genealogia degli errori contrari alla fede cattolica, una catena che aveva i propri anelli fondamentali appunto nella Riforma protestante, nella filosofia razionalista dei secoli XVII e XVIII, nella rottura del 1789, nel liberalismo e da ultimo nel socialismo. L'ispiratrice e principale artefice di quest'attacco alla Chiesa, almeno per i tempi più recenti, era riconosciuta nella massoneria, condannata da Papa Pecci nell'enciclica *Humanum genus* del 1884: su tale questione, tuttavia, sarà bene soffermarsi in seguito.

Il pontificato di Leone XIII coincise pure con un complessivo salto di qualità nell'attenzione di Roma per il socialismo: ciò è da imputare ai progressi compiuti all'epoca dal movimento socialista su scala europea, ma anche alla personale sensibilità dell'ex cardinale di Perugia. La *Quod apostolici muneris* fu così il primo documento della Santa Sede rivolto appositamente «adversus Socialistarum sectas». Non sorprende che la sua pubblicazione avvenisse negli ultimi giorni del 1878: in novembre, infatti, il giovane anarchico Giovanni Passanante (1849-1910) aveva cercato di accoltellare Re Umberto I, mentre in ottobre era entrato in vigore in Germania il *Sozialistengesetz* a seguito di due attentati contro il *Kaiser* Guglielmo I. Era sempre vivo, inoltre, il ricordo del fallito tentativo insurrezionale operato da un gruppo di anarchici italiani nella zona del Matese (aprile 1877). Fu questo il *background* in cui maturò l'enciclica leoniana contro la

setta di coloro, che con nomi barbari e diversi si chiamano 'socialisti', 'comunisti' o 'nichilisti'; e che sparsi per tutto il mondo e tra sé legati con i vincoli d'iniqua cospirazione [...] si sforzano di colorire il disegno, già da lungo tempo concepito, di scuotere le fondamenta medesime del consorzio civile.⁴⁴

⁴³ Leone XIII, «*Quod apostolici muneris*» (28 dicembre 1878), 35. Occorre notare come *in nuce* la connessione tra Riforma e protestantesimo fosse stata presente già in Pio IX: cf. Miccoli, «L'avarizia e l'orgoglio di un frate laido».

⁴⁴ Leone XIII, «*Quod apostolici muneris*», 33.

Papa Pecci additava gli elementi inaccettabili della dottrina socialista: il carattere anti-autoritario, l'aspirazione alla perfetta uguaglianza di condizioni, il rifiuto dell'istituto matrimoniale, la negazione della proprietà privata fondata sul diritto di natura. Il livello di comprensione analitica del socialismo appariva ad ogni modo basso, e tale rimase in seguito: il punto più alto si sarebbe raggiunto con l'enciclica *Rerum novarum* (1891), pietra miliare nella storia della dottrina sociale della Chiesa. Il documento superava per la prima volta la pluralità semantica tradizionalmente utilizzata per identificare l'oggetto condannato: «socialismo» era l'unico termine che compariva, non più associato a quelli di «comunismo» e «nihilismo». Il pericolo 'rosso' era trattato soprattutto in relazione ai temi della proprietà e della famiglia, e presentato come sinonimo di miseria e di «dura e odiosa schiavitù» per gli individui.⁴⁵ erano comunque riflessioni fondate unicamente sul *depositum* della dottrina cattolica e sul prisma della filosofia neotomista,⁴⁶ senza alcun contributo tratto dalle scienze sociali ed economiche; difficile capire poi quale fosse il socialismo stigmatizzato (certo non un marxismo compreso a fondo) in assenza di riferimenti precisi. Il quadro restava confuso.

Sul finire del proprio pontificato, Leone XIII avrebbe ripercorso l'itinerario della *rivoluzione* nell'esortazione apostolica *Annum ingressi* (1902), cominciando dalla rottura di Lutero e arrivando ai «disegni di destri agitatori e segnatamente delle fazioni socialistiche»;⁴⁷ la scena appariva dominata però dal pericolo dell'anarchismo – erano trascorsi appena due anni dall'assassinio di Re Umberto I per mano dell'anarchico Gaetano Bresci (1869-1901) –, «vera associazione di delinquenti, d'istinti affatto selvaggi».⁴⁸ Contro la minaccia del disordine, Pecci proponeva il rimedio nei principi della fede cattolica custoditi dalla Chiesa: «Al grembo del cristianesimo deve dunque tornare la traviata società».⁴⁹ Il bivio additato era sempre il medesimo: o la marcia in avanti della secolarizzazione scristianizzatrice, o il ritorno indietro a un consorzio civile rifatto cristiano. Eletto un anno più tardi, Pio X, come visto, si sarebbe posto in continuità con l'aspirazione del predecessore, fin dal motto scelto per il proprio pontificato: *instaurare omnia in Christo*.

⁴⁵ Leone XIII, «*Rerum novarum*» (15 maggio 1891), 615.

⁴⁶ In proposito si veda Dante, «Tomismo e neotomismo».

⁴⁷ Leone XIII, «*Annum ingressi*» (19 marzo 1902), 1907.

⁴⁸ Leone XIII, «*Annum ingressi*», 1907.

⁴⁹ Leone XIII, «*Annum ingressi*», 1911; corsivo dell'Autore.

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 clericomoderate 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 antiliberale 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 dipesero anche dal ritardo nella traduzione dei testi fondamentali di Marx e di Engels: il *Capitale* fu tradotto – se si esclude un breve compendio dell'anarchico Carlo 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 bastevole 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 le Manifeste communiste» (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 troncare sul nascere ogni possibilità di *beatitudo*: per quanti avessero sposato il suo materialismo, l'unica prospettiva possibile era l'infelicità, un'infelicità legata appunto all'assenza di un fine dopo la morte, ma anche allo stesso stile di vita condotto dai socialisti sulla terra. Come affermato da Leone XIII nell'enciclica *Libertas* (1888), «il poter peccare non [era] libertà, ma schiavitù».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*.

3 La Socialdemocrazia nelle riviste tedesche (1890-1900)

Sommario 3.1 Sviluppo industriale e socialismo. – 3.2 Da Ketteler alla sistematizzazione della *Sozialismuskritik*: l'antico tedesco. – 3.3 Socialista come *Hauptgegner*: le *Stimmen aus Maria Laach* e Victor Cathrein. – 3.4 Sfumature della *Sozialismuskritik* tedesca: *Der Katholik* e gli *Historisch-politische Blätter*.

3.1 Sviluppo industriale e socialismo

In Germania la *Sozialismuskritik* di fine secolo aveva alle spalle alcuni decenni d'analisi degne di nota, e ciò in conseguenza di certe peculiarità del contesto tedesco. Elemento decisivo era ovviamente la presenza di un precoce movimento socialista, giunto a organizzarsi nel 1875 nella *Sozialistische Arbeiterpartei Deutschlands* (SAP) – dal 1890 denominata *Sozialdemokratische Partei Deutschlands* (SPD) –, primo partito di tipo moderno ad apparire sulla scena politica europea e principale anima del movimento socialista internazionale fra Otto e Novecento.¹ Gli sviluppi iniziali del socialismo tedesco sono da mettere in relazione con l'intensa crescita industriale che investì il paese dagli anni Sessanta-Settanta, mutandone l'aspetto: la popolazione urbana crebbe di oltre il 50% nel periodo compreso fra il 1871 e

¹ Per un'introduzione alla storia della SPD si veda Mehring, *Geschichte der deutschen Sozialdemokratie*; Roth, *The Social Democrats*; Valiani, Wandruszka, *Il movimento operaio*. Com'è noto il partito nacque al congresso di Gotha del 1875 dalla fusione dell'*Allgemeiner Deutscher Arbeiterverein* (ADAV) di Ferdinand Lassalle e della *Sozialdemokratische Arbeiterpartei* (SDAP) di August Bebel e Wilhelm Liebknecht.

il nuovo secolo, a fronte di un calo complessivo di quella rurale.² Quale portato di questa trasformazione del tessuto economico-produttivo, l'opinione pubblica dovette ben presto accorgersi dell'entità dell'*Arbeiterfrage*, problema cui i cattolici tedeschi si rivolsero con netto anticipo rispetto agli italiani: come notato infatti da Konrad Repgen, l'enciclica sociale del 1891 non rappresentò una rivoluzione per il cattolicesimo di Germania, a differenza che per quello della penisola.³

Fra i cattolici tedeschi, i primi a interessarsi alla condizione degli operai furono, già negli anni Trenta, il filosofo bavarese Franz von Baader (1765-1841) e il giurista Franz Joseph von Buß (1803-1878), che alla Camera del Baden sostenne perfino la necessità di leggi a tutela dei lavoratori.⁴ Questi rappresentanti della 'preistoria' del cattolicesimo sociale tedesco non arrivarono a plasmare una critica articolata del socialismo, all'epoca ancora lontano dall'apparire una minaccia concreta – benché Buß trattasse delle dottrine utopiche del *Frühsozialismus* in un volume del 1850 scritto con lo spagnolo Donoso Cortés⁵ –, e tuttavia proprio l'attenzione per l'*Arbeiterfrage* avrebbe costituito, nei decenni successivi, il principale ponte per giungere a un confronto con esso e dunque per l'elaborazione di una compiuta *Sozialismuskritik*: un caso esemplare in proposito è quello del vescovo di Magonza Wilhelm Emmanuel von Ketteler, la *Rerum novarum* del cattolicesimo di Germania. Prima di prendere in considerazione le riflessioni di fine secolo, è opportuno allora dar conto degli sviluppi anteriori al 1890, partendo proprio dalla vicenda del noto *Arbeiterbischof*.

3.2 Da Ketteler alla sistematizzazione della *Sozialismuskritik*: l'antico tedesco

Nel 1848, ancora semplice sacerdote, Ketteler⁶ definì pubblicamente la *soziale Frage* come la questione più importante del suo tempo: lo fece intervenendo al primo *Katholikentag* nella storia del cat-

² Cf. Hitze, *Die Arbeiterfrage*, 29.

³ Cf. Repgen, «Tratti caratteristici», 163-4.

⁴ Cf. Friedberger, *Die Geschichte der Sozialismuskritik*, 29; Kuhn, *Die Kirche im Ringen*, 93-105; Ritter, *Arbeiter*, 48.

⁵ Cf. Donoso Cortés, Buß, *Zur katholischen Politik der Gegenwart*.

⁶ La bibliografia su Ketteler è sterminata: qui segnalo i classici contributi di A.M. Birke, *Bischof Ketteler und der deutsche Liberalismus*; Lenhart, *Bischof Ketteler*; Vigner, *Ketteler*; quindi i più recenti lavori di Große Kracht, *Wilhelm Emmanuel von Ketteler* e di Petersen, *Ich höre den Ruf nach Freiheit*. In generale mancano studi su Ketteler in lingua italiana: quali eccezioni sono da citare Lo Presti, *Introduzione*; Pecorari, *Ketteler e Toniolo*.

tolicesimo tedesco, tenuto a Magonza sotto la presidenza di Buß.⁷ Malgrado questo precoce interesse, in lui gli accenni al socialismo rimasero sporadici fino agli anni Sessanta: all'epoca esso non costituiva ancora un reale problema per il mondo cattolico. L'attenzione di Ketteler – nominato intanto vescovo nel 1850 – per la condizione dei lavoratori portò nel 1864 all'uscita della sua opera più celebre, *Die Arbeiterfrage und das Christentum*, in cui si affermava con forza l'impossibilità di risolvere la questione sociale prescindendo dai contenuti della fede cattolica. Il libro, fra le altre cose, prendeva in esame le misure a favore degli operai proposte da una «radikale Partei»,⁸ definizione con la quale si alludeva soprattutto a Ferdinand Lassalle e al suo *Allgemeiner Deutscher Arbeiterverein* (costituito nel 1863). Non era un caso: poco prima dell'uscita di *Die Arbeiterfrage und das Christentum* si era avviato infatti un carteggio fra Ketteler e lo stesso Lassalle,⁹ indice di una relativa apertura del vescovo verso i contenuti del socialismo lassalliano – di cui condivideva la critica al capitalismo liberale¹⁰ e la proposta di strumenti a vantaggio dei lavoratori come le *Produktivassoziationen* –, resa possibile dalla sostanziale indifferenza di Lassalle per la sfera religiosa. Una prova ulteriore di questa buona disposizione di Ketteler è un episodio avvenuto nel 1866: alla domanda rivoltagli da alcuni operai di Dünnwald (nei pressi di Colonia) sulla liceità di aderire all'ADAV senza dover incorrere in sanzioni ecclesiastiche, egli rispose di considerare «la partecipazione all'associazione medesima come non incompatibile con i doveri di un sincero cristiano cattolico».¹¹ Possibilismo, dunque: ma un possibilismo che in realtà si riferiva all'ispirazione originaria del sodalizio. Con Lassalle scomparso da due anni, Ketteler temeva infatti che l'ADAV stesse prendendo una direzione preoccupante: il rischio, per lui, era che questo abbandonasse la sua tradizionale neutralità religiosa per cadere vittima del «fanatismo dell'incredulità e dell'ateismo»,¹² inaccettabile per un cattolico.

All'epoca il vescovo di Magonza andava ormai comprendendo gli sviluppi in corso nel movimento operaio tedesco, cosa che lo por-

⁷ Cf. Filthaut, *Deutsche Katholikentage*, 11-15. I *Katholikentage* sono gli incontri a carattere nazionale tenuti ancora oggi dai cattolici tedeschi: ne tratterò meglio a breve.

⁸ Cf. Ketteler, «Die Arbeiterfrage und das Christentum», 55-86.

⁹ Cf. Grote, *Sozialdemokratie und Religion*, 27. La relazione epistolare, avviatasi all'inizio del 1864, venne condotta da Ketteler in forma anonima, e ciò fu di fatto il motivo della sua precoce interruzione da parte di Lassalle.

¹⁰ Cf. Stegmann, «Geschichte der sozialen Ideen», 395.

¹¹ Ketteler a tre membri dell'ADAV in Dünnwald, 25.05.1866, in Raich, *Briefe*, 333 (trad. dell'Autore).

¹² Ketteler a tre membri dell'ADAV in Dünnwald, 25.05.1866, in Raich, *Briefe*, 335 (trad. dell'Autore).

tava a modificare le proprie posizioni: se il suo giudizio sul socialismo non era mai stato positivo, in accordo coi generali orientamenti della Chiesa, tuttavia Lassalle gli era apparso come un potenziale alleato nell'attacco al liberalismo – che per Ketteler rimase sempre il principale avversario (*Hauptgegner*)¹³ – e una sponda nel riflettere sulla questione sociale. La scomparsa dell'agitatore di Breslavia, di contro, aprì la strada al progressivo affermarsi di un socialismo più aggressivo verso il momento religioso, sia all'interno che fuori dall'ADAV: nell'agosto 1869, così, August Bebel (1840-1913) e Wilhelm Liebknecht (1826-1900) davano vita alla *Sozialdemokratische Arbeiterpartei* (SDAP), di ispirazione marxista.

Appena un mese più tardi, Ketteler sottopose un documento sulla questione sociale alla Conferenza dei vescovi prussiani riunita a Fulda:¹⁴ a suo avviso la Chiesa cattolica tedesca avrebbe avuto il dovere d'occuparsi degli operai, anche perché altrimenti essi «[sarebbero] cad[uti] nelle mani di partiti del tutto indifferenti verso il cristianesimo o addirittura ostili nei suoi confronti», qual era il caso, ad esempio, di una «Sozialdemokratie» esplicitamente menzionata.¹⁵ Il vescovo di Magonza, insomma, denotava un'aumentata percezione del pericolo: durante il *Katholikentag* del 1871, ospitato di nuovo dalla città renana,¹⁶ egli intervenne quindi per la prima volta a trattare in modo esteso di socialismo. Quest'ultimo fu presentato come una conseguenza diretta dei principi liberali, colpevoli di aver generato uno Stato «ohne Gott» («senza Dio») e «selbst Gott» («lui stesso Dio»):¹⁷ bersaglio principale di Ketteler era appunto il liberalismo, di cui però egli riconosceva nel socialismo il «figlio indocile» («widerspenstigen Sohne»)¹⁸ pronto a reclamarne l'eredità:

Il buon Dio bada sempre [...] che gli alberi non crescano fino alle altezze del cielo, e analogamente che gli uomini non costruiscano torri capaci d'innalzarsi fin là. Di conseguenza, egli ha dato a questo falso liberalismo un figlio autentico, il quale dichiara che la maturità di suo padre è in realtà una decrepita vecchiaia, e con

13 Cf. Friedberger, *Die Geschichte der Sozialismuskritik*, 62. Sul rapporto di Ketteler con il liberalismo si veda in particolare Birke, *Bischof Ketteler und der deutsche Liberalismus*.

14 La Conferenza di Fulda radunava fin dal 1867 gli Ordinari delle diocesi prussiane. I vescovi di Magonza, a cominciare da Ketteler, vi presero tradizionalmente parte in qualità di «ospiti» (*Gäste*). Sull'incontro del 1869, dominato dal problema del dogma dell'infallibilità papale e dall'imminente Concilio Vaticano, dunque poco disponibile verso i temi sociali, cf. Lill, *Die ersten deutschen Bischofskonferenzen*, 80-95.

15 Ketteler, «Sozialcaritative Fürsorge der Kirche für die Arbeiterschaft», 153-4; trad. dell'Autore.

16 Sul *Katholikentag* di Magonza del 1871 si veda Filthaut, *Deutsche Katholikentage*, 60-2.

17 Ketteler, «Liberalismus, Sozialismus und Christentum», 250; trad. dell'Autore.

18 Ketteler, «Liberalismus, Sozialismus und Christentum», 244; trad. dell'Autore.

sempre più forza e decisione si proclama legittimo erede del liberalismo: mi riferisco al socialismo.¹⁹

In definitiva, il socialismo era concepito da Ketteler come una necessaria reazione dialettica al liberalismo, e insieme come un ulteriore passo in avanti nel processo di deificazione dello Stato moderno:²⁰ si cominciava a respirare l'aria del *Kulturkampf*, che di lì a poco sarebbe esploso in tutta la propria portata segnando in profondità il cattolicesimo tedesco.²¹ Appunto i primi anni dell'aspro contrasto con lo Stato coincisero con una svolta per la *Sozialismuskritik* cattolica: se fino al 1870, infatti, attacchi degni di nota all'indirizzo del socialismo rimasero l'eccezione, nel corso del *Kulturkampf* s'iniziò invece a percepire la diversità del nuovo socialismo scientifico da quello utopico, e soprattutto la sua marcata irreligiosità (*Religionslosigkeit*), principale bersaglio polemico. La nascita del partito socialdemocratico nel 1875 e la lotta politica condotta contro di esso dal *Zentrum* – fondato nel 1870 – ebbero certo una parte importante in questi sviluppi. Con la fine degli anni Settanta, la Germania cattolica entrò così in una sorta di «guerra su due fronti» («*Zweifrontenkrieg*»): da un lato l'onnipotenza statale, dall'altro un socialismo via via sempre più condizionato dall'influsso marxiano.²² Nel 1877, ormai sul finire della propria vita, lo stesso Ketteler avrebbe riconosciuto la mutazione intervenuta nell'avversario: a un movimento socialista, quello di Lassalle, finalizzato semplicemente a migliorare le condizioni di vita degli operai, ne era subentrato un altro che

ha quale scopo principale la trasformazione di tutti i rapporti sociali in relazione al reddito e alla distribuzione dei beni di questo mondo, ossia aspira alla cosiddetta “società socialista”, mentre gli obiettivi pratici passano quasi del tutto in secondo piano.²³

Il vescovo ammetteva di conseguenza come molte delle considerazioni svolte nel 1864 in *Die Arbeiterfrage und das Christentum* non apparissero più adeguate a fronte del nuovo scenario.

¹⁹ Ketteler, «Liberalismus, Sozialismus und Christentum», 251; trad. dell'Autore.

²⁰ Cf. Dirsch, *Solidarismus und Sozialethik*, 314.

²¹ Sul *Kulturkampf* tedesco si vedano almeno Lill, «Der Kulturkampf in Preußen»; Lill, Traniello, *Il "Kulturkampf"*; Morsey, «Die deutschen Katholiken»; Schmidt-Volkmar, *Der Kulturkampf in Deutschland*. Circa le sue radici culturali all'interno del liberalismo tedesco cf. Gross, *The war against Catholicism*. Per un punto di vista cattolico vicino agli eventi rimando a Kissling, *Geschichte des Kulturkampfes*. Infine, sul *Kulturkampf* come fenomeno di carattere transnazionale durante il XIX secolo cf. Becker, «Der Kulturkampf»; Clark, Kaiser, *Culture Wars*.

²² Ockenfels, *Katholizismus und Sozialismus*, 57-8; trad. dell'Autore.

²³ Ketteler, *Kann ein katholischer Arbeiter Mitglied der sozialistischen Arbeiterpartei sein?* (1877), citato in Iserloh, *Wilhelm Emmanuel von Ketteler*, 158; trad. dell'Autore.

Un segno del crescente irrigidimento fra i due campi coincise, nel 1874, con la risposta data da August Bebel al giovane cappellano Wilhelm Hohoff (1848-1923) circa la possibilità di un dialogo fra socialismo e cristianesimo: il leader socialdemocratico affermò infatti, in modo poi rimasto celebre, che cristianesimo e socialismo si fronteggiavano «come fuoco e acqua» («wie Feuer und Wasser»), troncando così ogni ponte sul nascere.²⁴ Hohoff, il quale si sarebbe interessato per tutta la vita ai contenuti del socialismo marxista,²⁵ è ascrivibile all'effimera esperienza del *christlicher Sozialismus*, che conobbe la massima fioritura fra anni Sessanta e Settanta: dietro alla fondazione di numerosi *christlich-soziale Vereine* interconfessionali in varie parti della Germania (soprattutto in Renania e Vestfalia) vi era la critica dei rapporti capitalistici e l'idea di una riforma della società su base corporativa, a tutto vantaggio delle classi lavoratrici; la stessa definizione di «socialismo cristiano» derivava dall'aver finalità in parte comuni col socialismo di Bebel, di cui però si rifiutavano recisamente i principi teorici. Al fondo, il *christlicher Sozialismus* non costituì mai un autentico movimento – pur disponendo di un proprio periodico, i *Christlich-soziale Blätter* pubblicati ad Aquisgrana²⁶ –, configurandosi piuttosto come il frutto dell'iniziativa di singole figure e gruppi: con gli anni Ottanta andò via via dissolvendosi, lasciando poca traccia di sé.

L'espressione *christlicher Sozialismus* compare anche in Franz Hitze (1851-1921), principale esponente della *Sozialimuskritik* cattolica tedesca fra anni Settanta e Ottanta:²⁷ dalle sue opere dell'epoca – ad esempio *Kapital und Arbeit und die Reorganisation der Gesellschaft* (1880) – emerge l'aspirazione a una diversa organizzazione sociale, di tipo corporativo. Hitze fu il primo, nel cattolicesimo di Germania, a tentare di confrontarsi seriamente con i contenuti del *Capitale* marxiano, unendo alla propria formazione neotomista conoscenze in campo socio-economico non riscontrabili in un Ketteler: e se, come in passato, «la controversia con il socialismo venne condotta in prima istanza [...] a partire dai principi cristiani tramandati dalla

24 Cf. Friedberger, *Die Geschichte der Sozialimuskritik*, 104-5.

25 Sulla figura di Hohoff cf. Kreppel, *Entscheidung für den Sozialismus*. Negli anni Novanta egli sarebbe arrivato a recepire la teoria del valore marxiana, puntando quindi a separare la *Weltanschauung* di Marx dalle sue riflessioni economiche, ritenute valide: un prodotto di tale tentativo fu il volume *Die Bedeutung der Marx'schen Kapitalimuskritik*, edito nel 1908.

26 I *Christlich-soziale Blätter* – che per un certo tempo rivolsero una notevole attenzione allo sviluppo del socialismo in Germania – proseguirono le pubblicazioni anche dopo la fine dell'esperienza del *christlicher Sozialismus*, cessandole solo nel 1898. Cf. Ritter, *Il movimento cattolico-sociale*, 105-23.

27 Su Hitze, sacerdote e *Sozialpolitiker*, figura di spicco nel *Volksverein* e deputato al *Reichstag* per il *Zentrum* dal 1884 al 1918, si veda Gabriel, *Franz Hitze*; Stegmann, s.v. «Hitze, Franz», in NDB, 9.

Chiesa»,²⁸ all'analisi fondata su un prisma religioso-morale cominciò ora ad affiancarsene una di altra natura, benché sempre subordinata alla prima. Alla base di questo processo giocò un ruolo non trascurabile l'economista Albert Schäffle con il suo pamphlet *Quintessenz des Sozialismus*, edito nel 1874.²⁹ Nato allo scopo di fornire al vasto pubblico «una rappresentazione scientificamente fondata e tuttavia facilmente comprensibile delle conseguenze politico-economiche del più recente socialismo»,³⁰ l'opuscolo rese per la prima volta intelligibili al mondo cattolico i principali contenuti del marxismo, da quel momento passibile di essere inteso come un vero e proprio 'sistema'. L'interesse di Schäffle era rivolto esclusivamente agli aspetti economici del socialismo, per il quale, in linea con tale approccio, si constatava che suo «A e Ω [...] [era] la conversione dei capitali privati in concorrenza fra loro in un unico capitale collettivo».³¹ *Quintessenz des Sozialismus* avrebbe avuto una fortuna di lunga durata nel cattolicesimo di Germania – e non solo di Germania³² –, servendo ancora a inizio Novecento da utile strumento di decifrazione dei principi economici marxiani: tuttavia, con gli anni Ottanta e il progressivo imporsi del marxismo in seno alla Socialdemocrazia tedesca ai danni della componente lassalliana,³³ le fonti privilegiate della critica cattolica sarebbero divenute le stesse opere di Marx ed Engels (accessibili nell'edizione originale) assieme ai documenti ufficiali prodotti dal partito: uno sviluppo fondamentale, questo, per la successiva sistematizzazione della *Sozialismuskritik*, intervenuta dall'ultimo decennio del secolo.

3.3 Socialismo come *Hauptgegner*: le *Stimmen aus Maria Laach* e Victor Cathrein

Se negli anni Novanta la contrapposizione con il socialismo si fece ancor più netta che in passato, ciò dipese in primo luogo da un decisivo mutamento di contesto, cioè dal venir meno della 'persecuzione' dell'autorità statale ai danni della minoranza cattolica: conclusasi l'epoca del *Kulturkampf*, il cattolicesimo tedesco poté infatti riconoscere nella Socialdemocrazia, e non più nello Stato liberale, il pro-

²⁸ Ockenfels, *Katholizismus und Sozialismus*, 10; trad. dell'Autore.

²⁹ La *Quintessenz des Sozialismus* fu pubblicata nel 1874 nei *Deutsche Blätter* ed edita quindi in volume un anno più tardi.

³⁰ Schäffle, *Quintessenz des Sozialismus*, III; trad. dell'Autore.

³¹ Schäffle, *Quintessenz des Sozialismus*, 12; trad. dell'Autore.

³² Il successo fu tale che nel 1920 l'opera avrebbe raggiunto la 24° edizione. La prima traduzione italiana uscì a Genova nel 1891.

³³ Cf. Haupt, *L'Internazionale socialista*, 115-45.

prio *Hauptgegner*.³⁴ A determinare lo sviluppo della *Sozialismuskritik* di fine secolo concorsero tuttavia anche altri fattori. Nell'ottobre 1890 fu abrogato il *Sozialistengesetz* voluto dal Cancelliere Bismarck nel 1878 per colpire le iniziative dei socialisti.³⁵ era così riaccordata piena libertà d'azione a una Socialdemocrazia già capace di vincere le elezioni politiche di quell'anno – con circa il 20% dei voti – e quindi di mettere seriamente in apprensione l'opinione pubblica liberal-conservatrice e cattolica. Il 1890 coincise inoltre con un ravvivarsi dell'interesse per la *soziale Frage*, tema che conduceva necessariamente a confrontarsi con il socialismo: in marzo si tenne a Berlino l'internazionale *Arbeiterschutzkonferenz* voluta da Guglielmo II, cui rivolse la propria attenzione anche Papa Leone XIII; in agosto l'episcopato tedesco riunito a Fulda pubblicò una Pastorale sulla questione sociale, dove fra l'altro il «sovvertimento [*Umsturz*] violento delle istituzioni, al pari del voler minare in modo subdolo l'ordine esistente» era condannato come «un peccato grave contro Dio e un crimine contro l'intera società umana»;³⁶ a ottobre, infine, fu costituito il *Volksverein*, connotato da una forte impronta antisocialista. Quasi a suggello di questi sviluppi si sarebbe avuta, pochi mesi più tardi, la parola di Roma con l'enciclica *Rerum novarum*: come già notato, tuttavia, in Germania il suo impatto nella mobilitazione contro il socialismo fu meno profondo che in Italia.

L'ultimo fattore alla base dell'ulteriore irrigidimento dei fronti e della crescita dell'interesse per il socialismo fu il Programma di Erfurt della SPD (ottobre 1891), che sancì la definitiva affermazione del marxismo come *Parteidoktrin*: il processo di ricezione del pensiero di Marx ed Engels, avviatosi alla fine degli anni Settanta, conobbe con questo documento il proprio punto d'arrivo ai danni dell'originaria impronta lassalliana. Occorre notare, ad ogni modo, come il marxismo del nuovo Programma socialdemocratico fosse il marxismo filtrato da Karl Kautsky (1854-1938), principale teorico del partito, il quale era giunto a Marx partendo da Darwin.³⁷ Nella lettura kautskyana, lo sviluppo del capitalismo conduceva necessariamente all'instaurarsi della società socialista, secondo un'evoluzione concepita appunto come *naturnotwendig*.³⁸ a conti fatti si trattava di una

34 Cf. Stegmann, «Geschichte der sozialen Ideen», 414.

35 La legge aveva vietato le associazioni, le assemblee e le pubblicazioni socialiste, costringendo di fatto i militanti a operare in clandestinità. Rudolf Lill l'ha definita come «lo sbaglio più grave della politica interna di Bismarck» assieme al *Kulturkampf* («Bismarck», 86).

36 *Hirtenschreiben der Bischofskonferenz zur sozialen Frage*, in Gatz, *Akten*, 2: 109; trad. dell'Autore.

37 Cf. Salvadori, «Kautsky», 281-2.

38 Cf. Andreucci, «La diffusione», 18.

versione semplificata di Marx, e tuttavia estremamente funzionale all'azione di propaganda politica per la fiducia che sapeva infondere. Al centro del pensiero di Kautsky, comunque, era ben radicata la triade fondamentale del marxismo: concezione materialistica della storia, teoria del valore e lotta di classe, elementi a maggior ricorrenza, non a caso, nella critica cattolica di fine secolo.

Uno specchio dell'intensificarsi della contrapposizione fra cattolicesimo tedesco e socialismo durante gli anni Novanta è costituito dai *Katholikentage* (all'epoca ancora denominati *Generalversammlungen der Katholiken Deutschlands*³⁹): come notato da Regina Görner, dopo la fine del *Kulturkampf* «nessun altro tema ha impegnato i cattolici nelle loro assemblee generali quanto il pericolo ogni volta rievocato del socialismo».⁴⁰ Nel settembre 1891, la necessità di rispondere a una SPD di nuovo libera di agire sulla scena politica fu il principale argomento della *Generalversammlung* di Danzica; l'anno dopo toccò invece al barone Schorlemer-Alst (1825-1895), 'padre' dei *Bauernvereine* di Vestfalia, affrontare la medesima questione a Magonza. Il tema della lotta alla Socialdemocrazia caratterizzò anche le assemblee di Würzburg nel 1893 e di Colonia nel 1894, mentre nel 1895 sarebbe stato il deputato del *Zentrum* Karl Bachem (1858-1945)⁴¹ a trattare della *Weltanschauung* socialista a Monaco di Baviera.

Alla base di tale attenzione vi erano le vicende elencate in precedenza, fra cui la nascita del *Volksverein*, capace di divenire in pochi anni la più grande organizzazione del cattolicesimo tedesco ed europeo.⁴² Dopo due riunioni preparatorie tenute a Magonza, il *Volksverein für das katholische Deutschland* fu definitivamente costituito a Colonia nell'ottobre 1890. L'impronta decisiva al neonato sodalizio venne da Ludwig Windthorst (1812-1891), leader del *Zentrum* e fiero oppositore di Bismarck durante il *Kulturkampf*.⁴³ Obiettivi principali dell'associazione dovevano essere «la lotta contro gli errori e le agitazioni sovvertitrici della Socialdemocrazia e la difesa dell'ordine sociale cristiano»;⁴⁴ questa caratterizzazione antisocialista del *Volksverein* fu palesata fin dal primo articolo del suo statu-

³⁹ La denominazione *Katholikentag* si sarebbe imposta ufficialmente solo nel 1928. Sulla storia delle assemblee annuali dei cattolici di Germania si veda Filthaut, *Deutsche Katholikentage*; Horstmann, *Katholizismus*; soprattutto poi Kissling, *Geschichte der deutschen Katholikentage*.

⁴⁰ Görner, «Die deutschen Katholiken und die soziale Frage», 172; trad. dell'Autore.

⁴¹ Su Karl Bachem, che oltre che politico fu anche giornalista e storico, si veda Kiefer, *Karl Bachem*.

⁴² In proposito mi limito a segnalare soltanto i fondamentali contributi di Heitzer, *Der Volksverein für das katholische Deutschland*; Klein, *Der Volksverein*.

⁴³ Su Windthorst si veda Arnold, *Wider die preußische Staatsomnipotenz*; Aschoff, *Ludwig Windthorst*.

⁴⁴ Heitzer, *Der Volksverein für das katholische Deutschland*, 23; trad. dell'Autore.

to. Al proposito socialdemocratico dell'*Umsturz*, la nuova organizzazione con sede centrale a Mönchengladbach intendeva opporre una *Sozialreform* in senso cattolico: essa si configurò immediatamente come la fucina propagandistica del cattolicesimo tedesco, e in questo quadro la crociata contro il socialismo, condotta fra l'altro tramite una massiccia diffusione di opuscoli e volantini, assunse un peso determinante.⁴⁵ Walter Friedberger ha individuato nel periodo 1892-1906 una prima fase nella *Sozialismuskritik* del *Volksverein*, caratterizzata proprio da un'opposizione senza quartiere alla Socialdemocrazia più che dall'attenzione a una positiva *Sozialpolitik*, diversamente da quanto sarebbe accaduto in seguito:⁴⁶ del resto, anche guardando ai *praktisch-soziale Kurse* («corsi pratico-sociali») tenuti dall'associazione dal 1892, si nota come quello della contrapposizione alla SPD fosse il tema più discusso almeno fino all'inizio del nuovo secolo.

Con il 1902, l'attività di propaganda del *Volksverein* si dotò di una *apologetische Abteilung* («sezione apologetica») diretta dal sacerdote Franz Meffert (1868-1944),⁴⁷ che solo un anno prima si era distinto per la pubblicazione di *Arbeiterfrage und Sozialismus*, opera espressamente destinata a quei sacerdoti che dovevano confrontarsi ogni giorno con l'azione dei socialisti. L'analisi di Meffert si concentrava su alcuni cardini del programma socialdemocratico, ossia del marxismo nella versione datane da Kautsky: concezione materialistica della storia, teoria dell'affermazione necessaria del socialismo (*Krisentheorie*) e dell'instaurarsi del cosiddetto *Zukunftsstaat* («Stato del futuro»)⁴⁸ Il prisma adottato era quello della neoscolastica con la sua subordinazione del reale all'ideale: Meffert sosteneva già nell'introduzione che i principi non potevano combattersi con provvedimenti repressivi – nello specifico il riferimento era al *Sozialistengesetz* –, bensì solo con altri principi, e che dunque «l'idea del socialismo [...] p[oteva] essere vinta solo grazie all'idea del cristianesimo».⁴⁹ Una tale impostazione, è evidente, sottintendeva di per sé una negazione della *materialistische Geschichtsauffassung* di Marx. Alle idee, e in primis a quelle afferenti alla sfera religiosa e morale, era attribuita un'importanza non ascritta invece ai fattori economici: ciò rivelava la ferma convinzione dell'autore che fosse lo spirito, prima della materia, a determinare il corso degli eventi.

⁴⁵ Cf. Hölscher, *Weltgericht oder Revolution*, 413.

⁴⁶ Cf. Friedberger, *Die Geschichte der Sozialismuskritik*, 156.

⁴⁷ Ordinato nel 1891, Meffert avrebbe diretto l'*Abteilung* fino al 1921.

⁴⁸ Questo il termine utilizzato dalla SPD (nonché dai suoi detrattori) per alludere al futuro ordine socialista. Proprio allo *Zukunftsstaat* Kautsky aveva dedicato ampio spazio nella sua spiegazione del Programma di Erfurt: cf. Kautsky, *Das Erfurter Programm*, 104-76.

⁴⁹ Meffert, *Arbeiterfrage und Sozialismus*, 7-8; trad. dell'Autore.

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

Il primo caso che merita di essere preso in considerazione è quello delle *Stimmen aus Maria Laach*, la rivista dei gesuiti tedeschi.⁵⁰ L'effettivo interesse del periodico per il socialismo cominciò proprio negli anni Novanta, benché alcuni interventi in merito fossero apparsi già nei decenni precedenti.⁵¹ A differenza del loro corrispettivo italiano, cioè la *Civiltà Cattolica*, le *Stimmen* non accordavano praticamente alcuno spazio all'anarchismo, avendo come riferimento pressoché unico il socialismo dominante in area tedesca, quello della SPD:⁵² una caratteristica comune a tutta la pubblicistica cattolica di un paese, la Germania appunto, in cui il movimento anarchico ebbe tradizionalmente un peso irrilevante. La rivista dei gesuiti non trattava neppure di connessioni fra Logge e Socialdemocrazia: la massoneria non si trova come oggetto specifico di contributi dopo il 1890, e anche in questo caso è alla situazione del contesto nazionale – al riguardo molto diverso, ad esempio, da quello dell'Italia – che deve attribuirsi un ruolo decisivo.

50 La pubblicazione continuativa delle *Stimmen* ebbe inizio nel 1871: il *Jesuitengesetz*, varato già un anno dopo nell'ambito del *Kulturkampf*, costrinse la redazione a spostarsi dapprima in Belgio, poi in Olanda e in Lussemburgo. Solo nel 1914 si sarebbe avuto il ritorno in Germania (a Monaco di Baviera), con la rivista che da allora avrebbe assunto il nome di *Stimmen der Zeit*. Cf. Krose, «Entstehung und erste Jahrzehnte»; Männer, *Stimmen*; Schatz, *Geschichte*, 2: 120-6.

51 Nel corso degli anni Settanta: Pachtler, «Die Freimaurerei und die Internationale»; «Die sozialistische Bewegung in Italien während des Jahres 1872»; Hammerstein, «Karl Marx und seine wissenschaftliche Begründung des modernen Socialismus»; Pachtler, «Der moderne Staat als Vorläufer der Socialdemokratie». Per gli anni Ottanta sono da segnalare inoltre alcuni contributi di Victor Cathrein, di cui si fornirà l'elenco a breve.

52 A costituire le sole eccezioni in proposito sono i seguenti articoli del Padre Stanislaus von Dunin-Borkowski: «Die Anfänge des gewaltthätigen Anarchismus»; «Die Weltanschauung der Anarchisten»; «Zur Entwicklungsgeschichte der anarchistischen Ideen»; «Die Bekämpfung des Anarchismus»; «Die 'freien Gesellschaften' der Zukunft in nord-amerikanischer Beleuchtung».

Nel periodo compreso fra il 1890 e l'inizio della Grande Guerra, la *Sozialismuskritik* delle *Stimmen* fu essenzialmente il frutto delle analisi dei Padri Victor Cathrein e Heinrich Pesch, «i primi e i soli che anteriormente al 1900 hanno operato una descrizione e una critica affidabile del sistema [del socialismo scientifico]»: ⁵³ la loro indagine, fondata direttamente sullo studio dei testi di Marx ed Engels, rappresentò all'epoca il punto più alto della riflessione antisocialista del cattolicesimo tedesco, venendo recepita anche al di fuori della Germania. Per adesso vorrei concentrarmi solo sul Padre Cathrein, il primo fra i due ad approcciarsi ai contenuti del socialismo marxista, lasciando a un momento successivo la figura di Pesch, il quale avrebbe ripreso e portato avanti alcuni spunti del confratello fino a elaborare una critica qualitativamente superiore.

Nato in Svizzera nel 1845, Cathrein⁵⁴ entrò nella Compagnia di Gesù non ancora diciottenne, dovendo poi completare i propri studi in Inghilterra e Olanda a seguito del *Jesuitengesetz* e della conseguente espulsione dell'Ordine dal territorio del *Reich*.⁵⁵ Ricevette una rigida formazione neoscolastica, influenzato soprattutto dal teologo Theodor Meyer (1821-1913), e infine fu consacrato sacerdote nel 1877. A partire dagli anni Ottanta, e per circa tre decenni, avrebbe quindi insegnato filosofia nei collegi olandesi di Blijenbeek, Exaeten e Valkenburg, cominciando al contempo a scrivere sulle *Stimmen*. La sua attività di studio e d'insegnamento costituì la base di una monumentale *Moralphilosophie* edita in due volumi fra 1890 e 1891:⁵⁶ da questa, proprio nel 1890, fu estratto *Der Socialismus*,⁵⁷ apporto principale di Cathrein alla *Sozialismuskritik* del cattolicesimo tedesco, che con esso conobbe di fatto l'avvio della propria sistematizzazione. Destinato a divenire una sorta di manuale dell'antisocialismo, il pamphlet poteva attingere a delle riflessioni pubblicate alcuni anni prima da Cathrein sulle *Stimmen*,⁵⁸ piattaforma di cui egli si sarebbe servito anche dopo il 1890 per sviluppare ulteriormente la propria

⁵³ Friedberger, *Die Geschichte der Sozialismuskritik*, 173; trad. dell'Autore.

⁵⁴ Sulla figura di Cathrein cf. Hartmann, s.v. «Cathrein, Victor», in NDB, 3; Herzog, s.v. «Cathrein, Viktor», in LThK, 2; Siedlaczek, *Die Qualität des Sittlichen*. Le considerazioni qui formulate sulla vita e sull'opera del gesuita costituiscono una versione riveduta e aggiornata di quelle pubblicate in Tacchi, «Cattolicesimo tedesco».

⁵⁵ Sul retroterra culturale del *Jesuitengesetz* cf. Healy, *The Jesuit Specter*.

⁵⁶ Cathrein, *Moralphilosophie*. L'opera raggiunse la sesta edizione nel 1924 e fu tradotta in italiano nel 1914.

⁵⁷ Cathrein, *Der Socialismus*. Questo contributo conobbe 16 edizioni tedesche fino al 1923, venendo inoltre tradotto in 11 lingue (in italiano, come detto, nel 1898).

⁵⁸ Cathrein, «Der Socialismus und die Revolution»; «Socialismus und Liberalismus im Kampf um das Eigentumsrecht»; «Das Fiasko des Socialismus in der Schweiz und seine Ursachen»; «Ein Vorkämpfer des Agrarsocialismus»; «Zur Charakteristik des officiösen Staatssocialismus»; «Das Privatgrundeigentum und die sociale Noth der Gegenwart»; «Das Privatgrundeigentum im Lichte des Naturrechts».

analisi in parallelo all'uscita di nuove edizioni dell'opera: quest'ultima, di conseguenza, può a buon diritto essere considerata come un'espressione della *Sozialismuskritik* propria dell'ambiente della rivista dei gesuiti, il che spiega la scelta di trattarla in relazione ad essa.

Nella prefazione di *Der Socialismus*, redatta all'indomani dell'abrogazione del *Sozialistengesetz*, Cathrein affermava che «il socialismo moderno p[oteva] e d[oveva] essere combattuto in due modi: nella teoria e nella pratica»: ⁵⁹ lo scritto voleva appunto rispondere alla necessità di una «oppugnazione teorica della Socialdemocrazia», ⁶⁰ proprio mentre il partito si avviava ormai ad assumere il marxismo come ideologia ufficiale. Che il riferimento precipuo del gesuita fosse la SPD, si evince pure dalla sua definizione di socialismo, interpretato come una forma di comunismo:

Il comunismo socialista o più semplicemente socialismo vuole trasformare tutti gli strumenti di produzione in bene comune della società (cioè dello Stato), e proprio attraverso la società o Stato organizzare in modo pianificato tanto la produzione che la distribuzione dei beni. *Giacché i socialisti moderni, e innanzitutto i sostenitori tedeschi di K. Marx, aspirano a realizzare quest'organizzazione su base perfettamente democratica, essi chiamano sé stessi «socialdemocratici» e il loro sistema «Socialdemocrazia».* Definita in breve, la Socialdemocrazia è dunque un sistema politico-economico che intende introdurre un'inalienabile proprietà collettiva dello Stato democratico, e per mezzo di quest'ultimo organizzare l'intera produzione e distribuzione delle merci. ⁶¹

A Cathrein il socialismo di Marx e dei *Sozialdemokraten* appariva in primo luogo come un sistema politico-economico poiché «il suo nucleo più intimo» consisteva appunto «nella statalizzazione (nazionalizzazione, socializzazione) della proprietà e nell'organizzazione della produzione e della distribuzione dei beni per mano pubblica»: ⁶² gli aspetti sociali, culturali e strettamente politici sarebbero stati insomma secondari rispetto agli aspetti economici, con il gesuita che in tal modo pareva porsi in continuità con le analisi di Albert Schäffle (destinatario peraltro di un certo apprezzamento da parte sua). ⁶³ Questo socialismo informato all'aspirazione a riorganizzare la base economica della società tramite lo Stato era interpretato co-

⁵⁹ Cathrein, *Der Socialismus*, IV; trad. dell'Autore.

⁶⁰ Cathrein, *Der Socialismus*, V; trad. dell'Autore.

⁶¹ Cathrein, *Der Socialismus*, 2; trad. e corsivo dell'Autore.

⁶² Cathrein, *Der Socialismus*, 3; trad. dell'Autore.

⁶³ A detta di Cathrein, infatti, lo Schäffle della *Quintessenz* aveva «delineato il socialismo in maniera corretta» (*Der Socialismus*, 15; trad. dell'Autore).

me «un fenomeno essenzialmente moderno»,⁶⁴ risalente a Saint-Simon: per Cathrein, tuttavia, la figura decisiva per lo sviluppo di un socialismo *scientifico* era da riconoscere in Marx, l'uomo il cui pensiero era stato accolto non solo in Germania dai seguaci di Bebel e Liebknecht, ma anche altrove in Europa. Di Marx il gesuita vagliava innanzitutto la *Werththeorie*, fornendone una confutazione sostanzialmente analoga a quella vista per il caso italiano. La distinzione teorica fra *Gebrauchswerth* e *Tauschwerth* gli pareva corretta, e però giudicava errato non considerare il primo come un fattore ricompreso nel secondo: la misura del valore di scambio, infatti, comune a tutte le merci, non poteva trovarsi nel solo lavoro incorporato, ma anche e soprattutto nell'utilità («Nützlichkeit oder Brauchbarkeit») di un oggetto.⁶⁵ Per capire il perché della transnazionalità della critica cattolica alla *Werththeorie* marxiana occorre chiamare in causa il riferimento comune del neotomismo: non a caso, Cathrein si riferiva all'Aristotele filtrato dalla filosofia scolastica.

Se l'economia politica era la dimensione propria del socialismo della SPD, i presupposti fondamentali di quest'ultimo (*Grundvoraussetzungen*) andavano ricercati però in ambito metafisico: il compito di confutarli spettava allora alla filosofia morale, disciplina cui Cathrein si dedicò per tutta la vita. Secondo il gesuita, un primo postulato erroneo del socialismo era l'idea di uguaglianza fra gli uomini, i quali avrebbero avuto sì una medesima natura e il medesimo diritto a un'esistenza dignitosa, ma non il diritto a identiche condizioni di vita, cosa *widernatürlich* e dunque in opposizione al volere divino. Sbagliata gli appariva pure la valutazione positiva che il socialismo aveva dell'indole umana, che sarebbe servita a mascherare l'impossibilità di giungere allo *Zukunftsstaat* senza ricorrere alla violenza: il futuro ordine, infatti, avrebbe necessitato d'individui «altruisti, amanti del lavoro, docili, [...] sempre pronti a dare la priorità agli altri», quindi in definitiva non di uomini, ma di «angeli». ⁶⁶ In verità, gli impulsi profondi della natura umana avrebbero reso il sistema socialista irrealizzabile, o almeno incapace di durare nel lungo periodo. Ovviamente, poi, Cathrein rigettava la *Weltanschauung* materialista e atea («rein irdisch, rein 'diesseitig'»⁶⁷) del socialismo marxista, la quale non avrebbe assegnato altro fine al singolo se non appunto il mero godimento terreno, tuttavia impraticabile in una società socia-

⁶⁴ Cathrein, *Der Socialismus*, 5; trad. dell'Autore.

⁶⁵ Cathrein, *Der Socialismus*, 36; trad. dell'Autore.

⁶⁶ Cathrein, *Der Socialismus*, 51; trad. dell'Autore. Kautsky invece, nella sua spiegazione del Programma di Erfurt, avrebbe sottolineato che l'*Umsturz* socialista «non [oveva] implicare necessariamente azioni violente e spargimenti di sangue» (*Das Erfurter Programm*, 106; trad. dell'Autore).

⁶⁷ Cathrein, *Der Socialismus*, 26.

lista dove la libertà era destinata a cadere vittima dell'assolutismo statale.⁶⁸ Al pari di Ketteler, il gesuita attribuiva l'origine dell'idea di Stato onnipotente al liberalismo, di cui riconosceva l'erede legittimo nel socialismo: egli era dell'avviso che la società liberale avesse preparato il terreno alla Socialdemocrazia non soltanto nell'ambito dei principi, ma anche in concreto, spingendo nella miseria un numero sempre crescente di persone attraverso il mostro della concorrenza sfrenata. La totale inconciliabilità fra cristianesimo e socialismo appariva dunque scontata:

Da quanto detto risulta chiaro che socialismo e cristianesimo vanno d'accordo come le tenebre e la luce, e che chiunque sia a conoscenza di ciò che il socialismo è e vuole potrà aderire ad esso solo al prezzo della rottura con il cristianesimo, o meglio con qualsiasi religione.⁶⁹

La professione di fede cattolica, insomma, non poteva accompagnarsi alla militanza nella SPD, in quanto le due cose erano in antitesi: come si vede, dall'analisi teorica si passava a valutazioni di tipo concreto e dal valore contingente. Al fine di rafforzare questo messaggio, Cathrein attaccava la nota formula *Religion ist Privatsache* («La religione è affare privato»), presente nel programma del partito e ampiamente utilizzata dalla propaganda socialista,⁷⁰ definendola come un astuto «Gimpelfang» («acchiappa-tordi»),⁷¹ un artificio usato per farsi strada fra i cattolici più sprovveduti.

Andando a trattare quindi dei possibili rimedi contro il socialismo, il gesuita proponeva due vie, in chiusura del proprio scritto, per arginare tale pericolo: una seria attività nel campo delle riforme sociali, e soprattutto il ravvivarsi delle «convinzioni cristiane» («christlichen Gesinnung») nella società attraverso il sostegno a una Chiesa cattolica libera di agire.⁷² Questa conclusione non deve sorprendere. L'analisi di Cathrein rivelava una certa conoscenza dell'economia politica e del pensiero di Marx (comunque inferiore a quella riscontrabile in Pesch), cosa all'epoca non comune nell'ambito della Sozi-

68 Cathrein condannava l'annientamento dell'individuo di fronte al potere statale nell'ordine socialista, parlando in proposito di una «concezione pagana dello Stato» (*Der Socialismus*, 25; trad. dell'Autore).

69 Cathrein, *Der Socialismus*, 28; trad. dell'Autore.

70 «Erklärung der Religion zur Privatsache»: così recitava il Programma di Gotha del 1875, che al momento della prima edizione di *Der Socialismus* era ancora il programma ufficiale della Socialdemocrazia tedesca. Il Programma di Erfurt avrebbe mantenuto tale definizione, ormai divenuta comune a tutto il socialismo internazionale: essa sarebbe venuta meno solo con il Programma di Heidelberg del 1925.

71 Cathrein, *Der Socialismus*, 29; trad. dell'Autore.

72 Cathrein, *Der Socialismus*, 116; trad. dell'Autore.

aliskritik cattolica internazionale: agli occhi del gesuita, peraltro, il socialismo appariva oggettivato in un singolo attore politico ben riconoscibile, il che marcava una differenza importante rispetto alla coeva situazione italiana. Tuttavia, il nucleo della critica di Cathrein afferrava al fondo più al piano religioso-morale che a quello delle scienze moderne, attingendo in primis ai contenuti della filosofia neoscolastica: in linea con il magistero elaborato dalla Chiesa di fronte alla *rivoluzione*, il principale rimedio contro l'avanzata della Socialdemocrazia era così scorto nella religione cattolica, chiamata a operare in seno alle coscienze e a far valere appieno la propria influenza nel consorzio civile.

Il successo di *Der Sozialismus* fu immediato e duraturo: Cathrein avrebbe poi provveduto ad aggiornare e ampliare la propria opera nel corso degli anni, di pari passo alla pubblicazione di nuovi contributi sulle *Stimmen* e alle riflessioni di Heinrich Pesch, anch'esse apparse sulla rivista. Le successive versioni dello scritto testimoniano un progressivo approfondimento della conoscenza di Marx da parte del gesuita: ad attirare a lungo la sua attenzione sarebbe stata soprattutto la concezione materialistica della storia, da lui ulteriormente investigata e presentata come «dogma fondamentale del socialismo» ancora nella nona edizione del 1906.⁷³ Pesch, come detto, riprese alcune riflessioni del confratello nell'elaborare la propria *Sozialismuskritik*, la più compiuta e accurata nel cattolicesimo tedesco anteguerra: i due religiosi, in definitiva, fecero delle *Stimmen* uno dei palcoscenici più autorevoli dell'antisocialismo cattolico nella Germania fra Otto e Novecento. Accanto alle loro, però, vi erano anche altre voci che meritano di essere prese in considerazione.

3.4 Sfumature della *Sozialismuskritik* tedesca: *Der Katholik* e gli *Historisch-politische Blätter*

Una *Sozialismuskritik* in parte qualitativamente diversa da quella delle *Stimmen*, informata al prisma religioso-morale della neoscolastica senza però accompagnarsi a conoscenze di tipo economico e alla familiarità con i testi fondamentali del marxismo, è quella che si trova nei fascicoli di *Der Katholik*, rivista espressa fin dal 1821 dal Seminario di Magonza, tradizionale roccaforte del neotomismo in Germania.⁷⁴ Questa, di fatto, si rivolse all'argomento socialismo so-

⁷³ Cathrein, *Der Sozialismus* (9. Aufl.), X; trad. dell'Autore.

⁷⁴ La rivista nacque per opera di Andreas Räß (1794-1887) e Nikolaus von Weis (1769-1869), membri della *Theologenschule* del Seminario magontino. Quali suoi redattori figuravano, alla fine degli anni Ottanta, Johann Baptist Heinrich (1816-1891) e Christoph Moufang (1817-1890), già tra i più stretti collaboratori del Vescovo Ketteler; in seguito la direzione fu assunta dapprima da Johann Michael Raich (1832-1907) e poi da Franz

lo con l'ultimo decennio dell'Ottocento:⁷⁵ gli anni Novanta videro la pubblicazione di vari interventi al riguardo – ad opera di sacerdoti e religiosi spesso impegnati nell'insegnamento delle scienze sacre –, anche se in verità, dato il carattere stesso del periodico, si trattò di un interesse piuttosto sporadico.⁷⁶

L'apporto principale alla *Sozialismuskritik* della rivista fu offerto senza dubbio dal sacerdote bavarese Albert Stöckl (1823-1895), professore di filosofia ad Eichstätt:⁷⁷ suo un articolo in tre parti pubblicato nell'anno della sua scomparsa con il titolo *Die socialistische Doktrin*. Le riflessioni di Stöckl appaiono molto più affini a quelle della coeva pubblicistica cattolica italiana che non alle analisi di un Cathrein o di un Pesch: non vi si trova infatti alcun tentativo di confronto con i contenuti del socialismo marxiano e quindi nessuno sforzo di porsi su un piano 'scientifico', benché anche in questo caso il riferimento concreto fosse la SPD; piuttosto, Stöckl si limitava a evidenziare l'immoralità e il carattere d'opposizione all'ordine divino di una dottrina, il socialismo appunto, partorita dalla *rivoluzione* anticristiana. Il sacerdote apriva il primo dei propri interventi su *Der Katholik* individuando il tratto saliente del socialismo nella sua natura atea, tratto che avrebbe rappresentato una tara ereditaria del liberalismo: ci si rifaceva in pratica al classico *topos* della paternità liberale dell'ideologia socialista. L'ateismo di quest'ultima, per Stöckl, avrebbe implicato fra l'altro che alla formula *Religion ist Privatsache* dovesse attribuirsi «un mero valore tattico»:⁷⁸ essa sarebbe servita a illudere i credenti su una possibile conciliabilità del socialismo con la religione cristiana, dunque a favorire la propaganda della SPD; un vero cattolico, tuttavia, non avrebbe potuto schierarsi in alcun modo con chi negava l'idea di Dio. Altrettanto inaccettabile era reputata la negazione socialista del concetto di morale: ponendosi sul piano del materialismo – così argomentava Stöckl – e rigettando quindi l'esistenza di un *sittliches Gesetz* promanante da Dio, del libero arbitrio e di un'eventuale ricompensa dopo la morte, il socialismo

Joseph Selbst (1852-1919) e Joseph Blasius Becker (1857-1926), tutte figure coinvolte nella vita del Seminario di Magonza: il nome di *Der Katholik* fu indissolubilmente legato a quello della città renana. La pubblicazione del periodico sarebbe cessata nel 1918. Cf. Alexandre, «Catholicisme et modernité»; Schmolke, *Die schlechte Presse*; Schwalbach, *Der Mainzer "Katholik"*; Schwedt, s.v. «Katholik, Der», in LThK, 5.

75 In precedenza, l'unico contributo che fin dal titolo era andato a occuparsi espressamente di socialismo era stato quello di Stöckl, «Der moderne Staat und der Socialismus», risalente al 1871. Per il resto la rivista si era limitata a esprimere considerazioni molto frammentarie sul tema: cf. Jung, «Zur Sozialismuskritik».

76 Fra i contributi apparsi durante gli anni Novanta: Adler, «Die Moral auf der Socialisten-Bühne»; Racke, «Die Bekämpfung der Socialdemokratie auf der Kanzel»; M.S., «Sozialdemokratie und Theologie».

77 Su Stöckl cf. Franke, s.v. «Stöckl, Albert», in Bosl, *Bosl's bayerische Biographie*.

78 Stöckl, «Die socialistische Doktrin. Ihre Grundlagen, ihr Inhalt, ihre Verheißungen», 123; trad. dell'Autore.

di fatto avrebbe reso impossibile una morale quale concepita da parte cattolica; ciò che rimaneva era la sola «emancipazione della carne»,⁷⁹ la liberalizzazione di ogni passione, l'assoluta e legittimata immoralità.

Obiettivo della società socialista, secondo il sacerdote, era appunto quello di generalizzare il godimento dei beni terreni con la creazione di un ordine dove «l'associazione è tutto e l'individuo ha un significato solo nella misura in cui appartiene ed è utile all'associazione»:⁸⁰ lo Stato, in altre parole, avrebbe riassunto in sé ogni lato della vita sociale ed economica, annullando la personalità dei singoli e configurandosi come un grande «carcere» («Zuchthaus»).⁸¹ Eguaglianza e libertà non apparivano conciliabili. Basandosi sull'insegnamento di San Tommaso, inoltre, Stöckl sosteneva che lo *Zukunftstaat* socialista non potesse essere foriero di benessere materiale ma solo di miseria, poiché in un ordine non più fondato sulla proprietà privata lo stimolo a dedicarsi al lavoro sarebbe venuto meno: sparito l'incentivo dato dalla possibilità di godere dei frutti del proprio sudore e rimasta soltanto la costrizione imposta dallo Stato-padrone, la produttività avrebbe conosciuto una diminuzione complessiva, con un conseguente generalizzarsi della povertà. Si tratta, a ben vedere, di un'argomentazione già riscontrata nella pubblicistica italiana: l'esito non solo di una circolazione internazionale degli scritti, ma anche e soprattutto del comune riferimento costituito dal magistero della Chiesa e dalla filosofia neoscolastica (nello specifico, dalla dottrina dell'Aquinate sulla proprietà privata).

Stöckl individuava un altro fondamentale errore del socialismo nella sua eziologia dei mali sociali. L'aspirazione socialdemocratica a giungere a un essere umano 'superiore' nello *Zukunftstaat*, alieno da ogni intemperanza e dal commettere crimini, si sarebbe rivelata illusoria in quanto «vizi e delitti non [avevano] la propria causa nelle estrinseche condizioni sociali ed economiche»: fonte d'entrambi erano al contrario «le passioni e la mancanza di scrupoli degli uomini».⁸² Partendo da premesse errate – quale l'assenza del libero arbitrio – il socialismo avrebbe attribuito un'origine *esterna* alle colpe degli individui, tralasciando invece il fattore *interno*, ossia le imperfezioni della natura umana: appunto in questa errata impostazione Stöckl rintracciava l'origine dell'accusa socialista alla struttura economica della società e del proposito di modificarla radicalmente.

⁷⁹ Stöckl, «Die socialistische Doktrin. Ihre Grundlagen, ihr Inhalt, ihre Verheißungen», 128; trad. dell'Autore.

⁸⁰ Stöckl, «Die socialistische Doktrin. Ihre Grundlagen, ihr Inhalt, ihre Verheißungen», 239; trad. dell'Autore.

⁸¹ Stöckl, «Die socialistische Doktrin. Ihre Grundlagen, ihr Inhalt, ihre Verheißungen», 364; trad. dell'Autore.

⁸² Stöckl, «Die socialistische Doktrin. Ihre Grundlagen, ihr Inhalt, ihre Verheißungen», 368; trad. dell'Autore.

Dopo aver articolato in questo modo le ragioni della propria critica, il sacerdote concludeva quindi la sua indagine attingendo alla tradizionale ideologia di cristianità e indicando il rimedio ai mali sociali nel ritorno ai principi del cattolicesimo: dal socialismo poteva attendersi solo «la completa distruzione di ogni ordine degno di un uomo». ⁸³ Indipendentemente dall'essere a nord o a sud delle Alpi, dal tono delle riflessioni e dal grado di conoscenza del socialismo moderno, la panacea proposta era sempre la medesima.

L'intento apologetico appena visto in Stöckl caratterizzava nel complesso anche gli *Historisch-politische Blätter*, voce prestigiosa della Germania cattolica. ⁸⁴ Nel loro caso l'attenzione per il socialismo non fu un portato di fine secolo, dal momento che già negli anni Sessanta la rivista – dal 1852 diretta da Joseph Edmund Jörg (1819-1901) – aveva mostrato un certo interesse per il movimento di Lassalle, criticandone i principi ma intravedendovi comunque un potenziale alleato nella lotta al liberalismo: la sua, quindi, era stata una posizione per molti versi affine a quella assunta nello stesso periodo dal Vescovo Ketteler. La polemica contro lo Stato liberale dominò le pagine del periodico durante il *Kulturkampf*, il che è comprensibile: ciò che sorprende, è che essa fosse ancora accesa negli ultimi anni dell'Ottocento, quando ormai i cattolici di Germania cercavano di rimuovere da sé l'etichetta di cittadini di seconda classe e d'inserirsi a pieno titolo nella vita pubblica del paese. ⁸⁵ Sul finire del secolo, così, i contributi dedicati al socialismo dai *gelbe Hefte* si configurarono da un lato come uno strumento per attaccare lo Stato liberale, dall'altro come un espediente da utilizzare nella *querelle* confessionale in corso con la maggioranza protestante, identificata proprio con il *Reich* fondato nel 1871. Nella definizione di tale atteggiamento giocò un ruolo importante la personalità di Jörg: la sua scomparsa nel 1901, dopo quasi cinquant'anni di direzione, segnò non a caso una cesura nella vita del periodico.

All'inizio del 1891, due contributi non firmati (ma del medesimo autore) lasciarono trasparire la posizione degli *Historisch-politische*

⁸³ Stöckl, «Die socialistische Doktrin. Ihre Grundlagen, ihr Inhalt, ihre Verheißungen», 371; trad. dell'Autore.

⁸⁴ Gli *Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland* (anche noti come *gelbe Hefte* per il colore giallo della loro copertina) furono fondati a Monaco nel 1838 dai giuristi Carl Ernst Jarcke (1801-1852) e Georg Phillips (1804-1872), con la collaborazione di Joseph Görres (1776-1848) e di suo figlio Guido (1805-1852). Le pubblicazioni sarebbero cessate nel 1923. Cf. Albrecht, s.v. «Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland», in LThK, 5; Albrecht, Weber, *Die Mitarbeiter der Historisch-politischen Blätter* (con informazioni biografiche sugli autori dei contributi apparsi sulla rivista); Kraus, «Die Historisch-politische Blätter»; Stegmann, *Von der ständischen Sozialreform* (con considerazioni sull'antisocialismo espresso dal periodico fra anni Cinquanta e Settanta dell'Ottocento: 91-114).

⁸⁵ Circa tale questione si veda Baumeister, *Parität*.

Blätter di fronte alla Socialdemocrazia e al *Neustaat* liberale: la battaglia dei cattolici contro il socialismo era descritta come una battaglia per la società cristiana, quando invece liberali, democratici e conservatori si sarebbero contrapposti ai ‘rossi’ «in soccorso dello Stato moderno sviluppatosi sotto l’influenza della Riforma tedesca e della Rivoluzione francese». ⁸⁶ Proprio lo Stato nato dal liberalismo avrebbe condiviso con la Socialdemocrazia la stessa «convinzione di base» («Grundanschauung»), ⁸⁷ ossia la volontà di ‘statalizzare’ ogni aspetto della vita umana; solo nella Chiesa, di conseguenza, sarebbe stata da sperarsi una risposta efficace al socialismo, a patto però che essa fosse libera da ogni sorta di condizionamento e di vincolo: «La più fruttuosa lotta contro la Socialdemocrazia», in altre parole, aveva quale preconditione «l’annullamento di tutte le leggi vecchie o recenti del *Kulturkampf*, l’eliminazione di tutti i lacci che stringevano] la Chiesa». ⁸⁸ Lo spettro socialista diveniva in pratica il pretesto per rivendicare l’abrogazione delle norme limitative della libertà della Chiesa ancora in vigore, in particolare nel campo dell’insegnamento scolastico. Proprio a tal riguardo, e in virtù dell’additata affinità fra il *Neustaat* liberale e un eventuale «Zuchthausstaat» socialista, ⁸⁹ l’anonimo autore dei due contributi concludeva: «Quando attacchiamo l’odierno Stato di polizia e aneliamo a una piena libertà della Chiesa con le sue scuole, istituti e Ordini, noi ci opponiamo nel modo più efficace alla Socialdemocrazia». ⁹⁰

Combattere lo Stato moderno equivaleva insomma a combattere il socialismo, poiché l’uno favoriva i piani dell’altro: il medesimo pensiero sarebbe stato espresso da altri collaboratori dei *gelbe Hefte* negli anni a seguire. Nel 1894, ad esempio, Sigismund Waitz (1864-1941) ⁹¹ accusò il liberalismo con le sue leggi «di fare il gioco della Socialdemocrazia». ⁹² A polemizzare contro lo Stato liberale fu inoltre Hermann Nikolaus Kuhn (1834-1905), corrispondente parigi-

⁸⁶ «Die Katholiken und die Socialdemokratie von der Kehrseite (Zuschrift)», 75; trad. dell’Autore.

⁸⁷ «Die Katholiken und die Socialdemokratie von der Kehrseite (Zuschrift)», 76; trad. dell’Autore.

⁸⁸ «Die Katholiken und die Socialdemokratie von der Kehrseite (Zuschrift)», 80; trad. dell’Autore.

⁸⁹ «Der Kampf gegen die Socialdemokratie. Vom Verfasser der Zuschrift vom 1. Januar noch einmal», 443.

⁹⁰ «Der Kampf gegen die Socialdemokratie. Vom Verfasser der Zuschrift vom 1. Januar noch einmal», 451.

⁹¹ Waitz era sacerdote e professore di teologia a Bressanone, diocesi di cui nel 1913 sarebbe divenuto vescovo ausiliare. Cf. Albrecht, Weber, *Die Mitarbeiter der Historisch-politischen Blätter*, 122.

⁹² Waitz, «Socialismus und Frauenfrage», 686; trad. dell’Autore.

no della rivista:⁹³ sempre nel 1894, egli ribadì l'idea che «il *Neustaatsstaat* socialdemocratico», giacché entrambi si fondavano sul principio dell'«onnipotenza statale» («*Staatsallmacht*»)⁹⁴. Anche Kuhn era dell'avviso che lo Stato avesse alimentato la crescita del socialismo anziché frenarla, specie tramite la scuola dell'obbligo, da lui definita come «focolaio della Socialdemocrazia».⁹⁵

Su quest'ultimo aspetto il corrispondente degli *Historisch-politische Blätter* sarebbe tornato nel 1896. Allora Kuhn tuonò di nuovo contro la scuola pubblica ufficiale e più in generale contro un liberalismo che, nel cercare di combattere la SPD, ne avrebbe invece favorito l'avanzata. A suo parere il socialismo stava conoscendo progressi grandiosi in Prussia, «dove la scuola dell'obbligo [era] stata da più tempo e più accuratamente introdotta e dove [aveva] attecchito perfettamente». Qui solo la popolazione cattolica si mostrava capace di resistere alla propaganda della SPD, dal momento che l'azione dello Stato e delle sue istituzioni non era ancora riuscita a fiaccarne la «coscienza cristiana».⁹⁶ Verso la conclusione, quindi, l'intervento di Kuhn sposava appieno la linea portata avanti dalla rivista, ossia agitare il pericolo 'rosso' al fine di criticare l'autorità statale ed esigere la cancellazione delle vestigia del *Kulturkampf*: «La prima condizione per la lotta alla Socialdemocrazia rimane la totale libertà per le attività educative e caritative della Chiesa».⁹⁷

Il menzionato accenno di Kuhn alla difficile penetrazione della SPD fra i cattolici è rivelatorio di un altro filone della *Sozialismuskritik* espressa dagli *Historisch-politische Blätter*, quello che appunto vedeva l'argomento socialismo impiegato nella diatriba confessionale in corso in Germania. I decenni fra Otto e Novecento si caratterizzarono per un clima di forte tensione fra le due maggiori confessioni cristiane, i cui prodromi si erano avuti già nella prima metà del XIX secolo: in proposito Olaf Blaschke ha parlato di una «seconda età confessionale» («*zweites konfessionelles Zeitalter*») per distinguerla dall'epoca della Riforma e Controriforma.⁹⁸ La fondazione dell'*Evan-*

93 Su Kuhn cf. Albrecht, Weber, *Die Mitarbeiter der Historisch-politischen Blätter*, 97.

94 [Kuhn], «Vom Berliner Bierkrieg zum "Zukunftsstaat". Correspondenz von auswärts», 125; trad. dell'Autore.

95 [Kuhn], «Vom Berliner Bierkrieg zum "Zukunftsstaat". Correspondenz von auswärts», 127; trad. dell'Autore.

96 [Kuhn], «Nothlage der Landwirtschaft und Bekämpfung der Socialdemokratie (Zuschrift)», 122; trad. dell'Autore.

97 [Kuhn], «Nothlage der Landwirtschaft und Bekämpfung der Socialdemokratie (Zuschrift)», 134; trad. dell'Autore.

98 Cf. Blaschke, «Der 'Dämon des Konfessionalismus'».

gelischer Bund (1886), col suo richiamo allo spirito del *Kulturkampf*,⁹⁹ contribuì certo a inasprire i rapporti: sullo sfondo, tuttavia, la polemica traeva alimento dalla matrice protestante del giovane Stato tedesco e dall'atteggiamento assunto verso di esso dalla minoranza cattolica, che ancora a fine secolo appariva lontana dall'aver conseguito un'effettiva parità nella vita culturale, sociale e politica del paese. Nell'ambito della *querelle* confessionale, di conseguenza, i cattolici di Germania si trovarono a lungo costretti a stare sulla difensiva, o meglio, talvolta, ad attaccare per difendersi.

Fu questa l'operazione condotta nel 1895 da Paul Majunke,¹⁰⁰ proprio sui *gelbe Hefte*. La sua critica si posò su alcuni giovani pastori protestanti, in primis Friedrich Naumann (1860-1919) e Paul Göhre (1864-1928),¹⁰¹ interessati alla situazione dei lavoratori e intenti a ricercare un dialogo con la SPD: di qui l'accusa rivolta loro di predicare l'odio di classe (*Klassenhass*) e di mirare coscientemente a un rafforzamento della Socialdemocrazia.¹⁰² La ragione di tali contatti appariva spiegabile a Majunke, e quasi di natura psicologica: mossi dalla volontà di fare qualcosa per gli operai, questi giovani sacerdoti avrebbero cercato dei riferimenti ideali per l'azione in campo sociale, non trovandoli però nel protestantesimo; ecco allora il loro scivolare verso il socialismo, facilitato peraltro dall'«intima affinità» («innere Verwandtschaft») fra esso e la dottrina di Lutero.¹⁰³ Un pericolo del genere, sempre a detta dell'autore, non era invece da ipotizzare per il clero cattolico, che poteva poggiare «sulla solida base dei dogmi e della morale della Chiesa»¹⁰⁴ e che disponeva di un prestigio superiore presso gli operai rispetto al clero evangelico.

L'intervento di Majunke era condizionato dal suo fine polemico: nel complesso, infatti, le Chiese protestanti tedesche ebbero tradizional-

99 In proposito si veda Fleischmann-Bisten, Grote, *Protestanten auf dem Wege*; Müller-Dreier, *Konfession in Politik*. Inoltre, del *Bund* tratta diffusamente anche Smith, *German Nationalism*. A fine Ottocento l'organizzazione diede il proprio appoggio convinto all'austriaca *Los-von-Rom-Bewegung*, impegnata nel promuovere le conversioni dalla fede cattolica a quella evangelica.

100 Sacerdote, giornalista e politico, Majunke ricevette l'ordinazione nel 1867. Nel 1870 fu assunto nella redazione della *Kölnische Volkszeitung* di Colonia, dove rimase per pochi mesi prima di passare alla *Germania* di Berlino. Fra anni Settanta e Ottanta svolse attività politica per il *Zentrum*; nel 1884 quindi, ormai lontano dalla scena pubblica, fu nominato parroco di Hochkirch in Slesia, dove sarebbe rimasto fino alla morte. Cf. Neubach, s.v. «Majunke, Paul», in NDB, 15.

101 Sulla figura di Naumann si veda Engel, *Gottesverständnis*; Heuss, s.v. «Naumann, Friedrich», in NDB, 18; vom Bruch, *Friedrich Naumann*. Göhre aderì pubblicamente alla SPD nel 1900: su di lui cf. Pikart, s.v. «Göhre, Paul», in NDB, 6.

102 Cf. M.[ajunke], «Die sozialdemokratischen Prediger», 777.

103 M.[ajunke], «Die sozialdemokratischen Prediger», 779; trad. dell'Autore.

104 M.[ajunke], «Die sozialdemokratischen Prediger», 779; trad. dell'Autore.

mente un atteggiamento di rifiuto verso il socialismo.¹⁰⁵ Il gruppo riunito attorno a Naumann alla fine del secolo, e prima ancora il pastore Rudolf Todt (1837-1887),¹⁰⁶ entrambi inclini a ricercare possibili punti di confronto con la Socialdemocrazia, rappresentarono in questo senso delle eccezioni. Majunke coglieva però nel segno alludendo a un' inferiorità protestante nell'attenzione verso la questione sociale, ambito in cui i cattolici erano effettivamente più avanti. Fra gli evangelici, il primo tentativo degno di nota d'interessarsi alle condizioni degli operai era stato quello del pastore Adolf Stoecker (1835-1909),¹⁰⁷ con la fondazione a Berlino nel 1878 di una *Christlich-soziale Arbeiterpartei*: si trattava di un'organizzazione dal chiaro carattere patriottico e antisocialista, che tuttavia non ottenne il successo sperato dal suo iniziatore. Stoecker, di conseguenza, finì per spostarsi su posizioni via via più conservatrici, caratterizzandosi soprattutto per un virulento antisemitismo. Con il 1890, quindi, sembrò aprirsi una stagione di rinnovato interesse sociale nel protestantesimo tedesco: da un lato, proprio in quell'anno, si ebbe la fondazione dell'*Evangelisch-sozialer Kongress*, dall'altro un decreto con cui la massima autorità della Chiesa prussiana, l'*Evangelischer Oberkirchenrat* (EOK), esortò il clero protestante a impegnarsi attivamente in campo sociale e politico.¹⁰⁸ Tale decisione costituì un'apertura senza precedenti, ben presto imitata da altre Chiese territoriali, e tuttavia si rivelò effimera. Già nel 1895, infatti, l'EOK tornò sui propri passi dissuadendo i pastori dall'entrare in questioni non strettamente inerenti all'ufficio loro affidato: quest'ultima disposizione avrebbe mantenuto la propria validità ancora a inizio Novecento, marcando così una profonda differenza fra il clero evangelico e quello cattolico.

Nella polemica degli *Historisch-politische Blätter* con il mondo protestante, la SPD era chiamata in causa anche in relazione al voto politico. Dopo le elezioni del giugno 1898 (in cui il partito ottenne il 27.2% dei consensi) Majunke pubblicò tre interventi dal titolo *Das Anwachsen der Socialdemokratie*,¹⁰⁹ dove puntava a dimostrare il rapporto diretto fra confessione religiosa e voto 'rosso': se quest'ultimo aveva caratterizzato quasi esclusivamente le zone a maggio-

105 Cf. Brakelmann, s.v. «Kirche (protestantische) und Sozialismus», in Meyer et al., *Lexikon des Sozialismus*.

106 Todt tentò d'individuare nel socialismo eventuali elementi ricevibili dall'etica protestante, rifiutandone però la *Weltanschauung* atea e materialista. Espressione principale di questo sforzo fu il libro *Der radikale deutsche Sozialismus und die christliche Gesellschaft*, edito nel 1877. Cf. Brakelmann, *Die soziale Frage (Teil II)*, 46-58.

107 Sull'importante figura di Stoecker cf. Brakelmann, *Adolf Stoecker*.

108 Cf. Brakelmann, *Kirche, soziale Frage und Sozialismus*, 27.

109 M.[ajunke], «Das Anwachsen der Socialdemokratie»; «Das Anwachsen der Socialdemokratie. II»; «Das Anwachsen der Socialdemokratie noch einmal».

ranza evangelica,¹¹⁰ ciò a suo avviso non poteva dirsi un caso, bensì apparteneva «ai frutti della Riforma».¹¹¹ La conseguenza deducibile da siffatto quadro era che la battaglia contro il socialismo doveva necessariamente fondarsi sulla Germania cattolica, l'unica capace di resistere compatta all'avanzata della SPD potendo disporre, fra l'altro, di una dottrina sociale ben definita. A tal fine, però, occorre che lo Stato non ostacolasse l'opera della Chiesa.¹¹²

L'argomentazione di Majunke sarebbe stata ripresa a un anno di distanza da Theodor Wacker (1845-1921), sacerdote e dirigente del *Zentrum* in Baden,¹¹³ in un contributo che fin dal titolo diceva tutto: *Die socialdemokratische Gefahr im akatholischen Deutschland sehr groß, im katholischen sehr klein*.¹¹⁴ L'intento era sempre quello di mostrare una correlazione fra protestantesimo e socialismo, e per questa strada far trasparire una superiorità della Chiesa e della popolazione cattolica tedesca. Con il nuovo secolo, il nesso polemico tra voto 'rosso' e confessione evangelica non sarebbe scomparso: ancora nel 1912, ad esempio, il teologo Heinrich-Otto Eitner avrebbe rilevato la sproporzione dei consensi socialdemocratici fra i collegi elettorali (*Wahlkreise*) a maggioranza cattolica e quelli a maggioranza protestante.¹¹⁵ A quest'altezza, tuttavia, l'argomentazione si inseriva in un contesto culturale piuttosto diverso dal passato, nel quale addurre la maggiore resistenza del cattolicesimo all'avanzata socialista poteva configurarsi anche e soprattutto come una via di autolegittimazione dei cattolici tedeschi all'interno del nuovo Stato, come un modo per evidenziare il loro ruolo nella difesa di Trono e Altare e dunque il loro diritto a essere considerati cittadini a tutti gli effetti, al pari degli evangelici. Ciò era espressione di uno sforzo che all'epoca era ormai comune a tutta la Germania cattolica, intenta a presentare sé stessa come l'unico baluardo (*Bollwerk*) in grado di evitare il trionfo della SPD, e quindi di salvare la nazione dal baratro del socialismo.

110 In effetti, come affermato da Gerhard A. Ritter, l'elettore-tipo socialista era «l'operaio tedesco relativamente giovane, *protestante*, residente in città e con un impiego nell'industria o nell'artigianato» (*Arbeiter*, 209; trad. e corsivo dell'Autore).

111 M.[ajunke], «Das Anwachsen der Socialdemokratie», 86; trad. dell'Autore.

112 «Come minimo ognuno dovrà ammettere: la Germania non otterrà alcuna rigenerazione da uno sminuire o addirittura dall'avversare il cattolicesimo!» (M.[ajunke], «Das Anwachsen der Socialdemokratie. II», 209; trad. dell'Autore).

113 Su Wacker si veda Rivinius, s.v. «Wacker, Theodor», in BBKL, 13. Al suo interesse per gli sviluppi elettorali della SPD si deve lo scritto *Entwicklung der Sozialdemokratie in den zehn ersten Reichstagswahlen*, edito nel 1903.

114 Cf. Wacker, «Die socialdemokratische Gefahr im akatholischen Deutschland sehr groß, im katholischen sehr klein» («Il pericolo socialdemocratico [è] molto grande nella Germania acattolica, molto piccolo in quella cattolica»).

115 Cf. Eitner, «Die Stärke der Protestanten und Katholiken in den einzelnen Reichstagswahlkreisen und die Sozialdemokratie».

4 L'apice della riflessione: Heinrich Pesch e Giuseppe Toniolo

Sommario 4.1 Due casi indicativi. – 4.2 Heinrich Pesch: fra San Tommaso e Karl Marx. – 4.3 Giuseppe Toniolo: una sociologia al servizio dell'intransigentismo.

4.1 Due casi indicativi

Nell'espone sin qui i tratti dell'antisocialismo teorico del cattolicesimo italiano e tedesco ho tralasciato di proposito le riflessioni di Giuseppe Toniolo e di Heinrich Pesch, che nei rispettivi paesi rappresentarono l'apice della *Sozialismuskritik* cattolica anteriormente alla Grande Guerra. Scrivendo fra i due secoli sulla sua *Rivista internazionale*, il professore dell'Università di Pisa cercò di dare una veste scientifica all'antisocialismo del cattolicesimo intransigente della penisola; Pesch, per parte sua, dedicò un intero decennio, per lo più trascorso a Magonza come *Spiritual* del locale Seminario, alla confutazione del marxismo della SPD (in proposito Walter Friedberger ha scritto che «prima del 1914 non esiste, nella letteratura sociale cattolica, una descrizione e una critica del socialismo scientifico di pari livello»¹).

Le analisi di Toniolo e di Pesch sono indicative, al fondo, della natura della *Sozialismuskritik* propria dei cattolicesimi cui essi appartenevano: se è vero, infatti, che il tono complessivo delle loro riflessioni derivava da riferimenti comuni a entrambi, ossia il magistero della Chiesa cattolica e l'influsso del neotomismo, altrettanto innegabile è il ruolo giocato dalle vicende e dalle caratteristiche dei singoli

¹ Friedberger, *Die Geschichte der Sozialismuskritik*, 150; trad. dell'Autore.

contesti nazionali nel determinare certe peculiarità dell'antisocialismo da loro espresso. Considerare a parte le figure di Pesch e di Toniolo si rivela utile, allora, proprio per rendere immediatamente evidenti alcune similarità e differenze fra i due casi qui presi in esame, e al contempo permetterà d'individuare un'influenza della critica tedesca in ambito italiano, esemplificata dal debito di Toniolo nei confronti della letteratura germanofona e in particolare di Pesch medesimo, che nello studio del socialismo anticipò il professore di alcuni anni. Dapprima, quindi, converrà rivolgersi al profilo del gesuita.²

4.2 Heinrich Pesch: fra San Tommaso e Karl Marx

Heinrich Pesch³ nacque a Colonia nel 1854, ultimo di sei fratelli. All'età di diciotto anni s'immatricolò all'Università di Bonn per compiere studi teologici, passando tuttavia alla Facoltà giuridica pochi mesi dopo, nel marzo 1873: fu qui che assistette alle lezioni di *National-ökonomie* tenute da Erwin Nasse (1829-1890), uno dei cosiddetti «socialisti della cattedra» (*Kathedersozialisten*) riuniti nel *Verein für Sozialpolitik*. Appena prima dell'esame finale previsto dal suo corso di studi, Pesch si risolse a entrare nella Compagnia di Gesù: era il gennaio 1876 quando cominciò il proprio periodo di noviziato nell'olandese Exaeten – in Germania vigeva il *Jesuitengesetz* –, conclusosi alla fine dell'anno successivo. Su questa scelta il gesuita non avrebbe mai fornito spiegazioni: è comunque probabile che a influire su di lui fosse l'esempio del fratello maggiore Tilmann (1836-1899), noto filosofo neoscolastico e membro dell'Ordine dal 1852.⁴ Dopo il triennio di studi filosofici (1879-1882) assolto sempre in Olanda, Pesch fu inviato nella cittadina austriaca di Feldkirch come insegnante nel locale istituto *Stella Matutina*, dove sarebbe rimasto fino al 1884. Passo successivo nella sua formazione fu quindi lo studio della teologia

² La *Sozialismuskritik* di Pesch non è stata oggetto di contributi specifici: gli studi su di lui si sono concentrati soprattutto sulla sua elaborazione del principio del *Solidarismus* – di cui si dirà in seguito –, mentre il Pesch conoscitore di Marx e critico del socialismo scientifico è rimasto per lo più nell'ombra. Alcune considerazioni degne d'interesse si possono trovare comunque in Dirsch, *Solidarismus und Sozialethik*, 377-80; Friedberger, *Die Geschichte der Sozialismuskritik*, 139-150; Mueller, Heinrich Pesch, 165-7. Anche le riflessioni sul socialismo di Toniolo non hanno ottenuto molta attenzione, tanto che l'unico contributo che merita di essere citato in proposito resta sostanzialmente quello di Pecorari, *Giuseppe Toniolo*.

³ Per informazioni biografiche su Pesch si veda Bohrmann, «Solidarität und Solidarismus»; Mueller, *Heinrich Pesch*; Rauscher, «Heinrich Pesch»; Ruhнау, *Der Katholizismus*. Inoltre Ketterer, s.v. «Pesch, Heinrich», in BBKL, 7; Rauscher, s.v. «Pesch, Heinrich», in NDB, 20.

⁴ Cf. Rauscher, «Heinrich Pesch», 139. Su Tilmann Pesch si veda Kappes, s.v. «Pesch, Tilmann», in BBKL, 7.

in Inghilterra, nel collegio di Ditton Hall: qui egli avrebbe vissuto per quattro anni, venendo consacrato sacerdote dal vescovo di Liverpool nel dicembre 1887. Il periodo inglese fu di particolare importanza per lui, giacché coincise con l'acuirsi del suo interesse per i temi economici e sociali, alimentato dall'osservazione quotidiana delle condizioni degli operai di fabbrica. Di ciò è lo stesso Pesch a offrire una testimonianza in un'autobiografia redatta in tarda età:

Appunto la sorte della classe operaia in Inghilterra, nei tratti con cui mi si presentava agli occhi ogni giorno nel penultimo decennio del secolo scorso, [...] ha lasciato un tale segno su di me da farmi decidere di dedicare la mia vita in modo particolare all'elevazione dei lavoratori.⁵

Nel 1890 il gesuita fece quindi ritorno a Exaeten, dove cominciò a collaborare con il fratello Tilmann all'interno della redazione delle *Stimmen aus Maria Laach*: proprio in quell'anno uscì il suo primo contributo per la rivista,⁶ cui molti altri sarebbero seguiti nel corso dei tre decenni successivi. È in questo periodo che si avviò la riflessione di Pesch sul socialismo: per il suo pieno sviluppo, tuttavia, si sarebbero rivelati decisivi gli anni seguenti, da lui trascorsi finalmente nella natia terra tedesca.

Il vescovo di Magonza Paul Leopold Haffner, infatti, si prodigò per avere un gesuita quale direttore spirituale del proprio Seminario diocesano: in conseguenza di tale interesse, Pesch arrivò nella città renana alla fine del 1892, restandovi poi per otto anni. Nel periodo magontino egli ebbe modo di entrare in contatto con le principali personalità del cattolicesimo sociale tedesco – ad esempio August Pieper (1866-1942)⁷ e Karl Trimborn (1854-1921),⁸ mentre con Hitze vi era già da tempo un rapporto di stima e d'amicizia –, di partecipare alle attività promosse dal *Volksverein* e, non da ultimo, di approfondire lo studio del pensiero di Ketteler. Pesch inoltre si legò al clero locale e soprattutto a Haffner, che ne apprezzava le doti e l'attività come *Spiritual*: non è un caso che il gesuita si risolvesse a lasciare la città solo a seguito della morte del vescovo e dell'elezione del suo successore nella persona di Heinrich Brück (1831-1903),⁹ all'inizio del 1900.

⁵ Citato in Bohrmann, «Solidarität und Solidarismus», 16-17; trad. dell'Autore.

⁶ Cf. Pesch, «Soziale Gegensätze und deren Versöhnung».

⁷ Su Pieper, dal 1892 segretario generale, quindi dal 1903 al 1919 direttore generale del *Volksverein*, nonché deputato del *Zentrum* dal 1907 al 1918, si veda in particolare Dahmen, *August Pieper*.

⁸ Su Trimborn, anch'egli tra le figure di riferimento del *Volksverein*, cf. Kuhl, *Carl Trimborn*.

⁹ Brück era stato per decenni professore di storia della Chiesa nel Seminario di Magonza: cf. Brück, s.v. «Brück, Heinrich», in NDB, 2; Lenhart, «Bischof Dr. Heinrich Brück».

Gli anni a Magonza coincisero con la definizione della *Sozialismuskritik* di Pesch: tra il 1893 e il 1900, infatti, venne pubblicato in due volumi *Liberalismus, Socialismus und christliche Gesellschaftsordnung*, il quale rielaborava e ampliava una serie di contributi apparsi sulle *Stimmen* fin dal 1891.¹⁰ Proprio in quest'opera, che nel titolo riprendeva il «triangolo ideologico»¹¹ affrescato da Ketteler durante il *Katholikentag* del 1871, si trova la più sistematica analisi del socialismo compiuta dal gesuita: il suo monumentale *Lehrbuch der Nationalökonomie*, edito fra 1905 e 1923, non avrebbe apportato al riguardo aggiunte significative, rifacendosi piuttosto ai contenuti dello stesso LScG e soprattutto alla sua terza parte (*Hefte* 14-16), pubblicata con il titolo di *Der moderne Socialismus*.¹²

A detta di Pesch, il socialismo – inteso nel senso di socialismo scientifico, cioè di marxismo – non andava ridotto a una mera dottrina economica: fin dalla prefazione alla prima edizione di LScG del luglio 1893, quella fra liberalismo, socialismo e cristianesimo era presentata come una contrapposizione che travalicava l'ambito dell'economia per rivelarsi, in verità, una contrapposizione fra *Weltanschauungen* separate da un abisso incolmabile.¹³ Nello specifico, la *Weltanschauung* socialista, incarnatasi nella forma partito della SPD, derivava per lui dalla combinazione fra la dialettica hegeliana e il materialismo di Feuerbach, e proprio il materialismo in tale accezione avrebbe costituito il fondamento del marxismo:¹⁴ il metodo di Hegel, in pratica, aveva conferito il movimento a una materia non più concepita nel dualismo con lo spirito.¹⁵ Per queste ragioni, confutare Marx avrebbe richiesto di comprendere analiticamente le sue teorie economiche, ma anche di servirsi di tutto l'apporto fornito dal pensiero neoscolastico: la filosofia era chiamata a giocare un ruolo per nulla marginale.

Nell'ambito del conflitto tra *Weltanschauungen*, Pesch sottolineava a più riprese l'affinità sostanziale fra socialismo e liberalismo,

10 Pesch, *Liberalismus, Socialismus*. L'opera faceva parte della collana *Die soziale Frage beleuchtet durch die "Stimmen aus Maria Laach"*, di cui coincideva con i quaderni (*Hefte*) 8-16. Da qui in poi vi si farà riferimento come LScG.

11 Dirsch, *Solidarismus und Sozialethik*, 315; trad. dell'Autore.

12 Pesch, *Liberalismus, Socialismus (Dritter Teil)*. Anche Walter Friedberger ha notato come il *Lehrbuch* non introducesse innovazioni nella *Sozialismuskritik* di Pesch, e che dunque «una descrizione della sua critica può limitarsi al *moderner Socialismus*» (*Die Geschichte der Sozialismuskritik*, 140; trad. dell'Autore).

13 Cf. Pesch, *Liberalismus, Socialismus (Erster Teil)*, VI.

14 Pesch aveva affrontato l'argomento una prima volta nel 1891, scrivendo sulle *Stimmen*: a suo parere il marxismo aveva distinto fra il *sistema* e il *metodo* di Hegel, prendendo soltanto il secondo, e sostituendo al sistema dell'idealismo il materialismo feuerbachiano. Cf. Pesch, «Die Philosophie des 'wissenschaftlichen' Socialismus», 248-56.

15 Su questo punto Pesch sarebbe ritornato nel *Lehrbuch*: «Feuerbach aveva rimosso lo spirito, solo che non aveva dato il movimento. Tuttavia la dialettica di Hegel offrì il completamento auspicato» (*Lehrbuch*, 1: 331; trad. dell'Autore).

mostrando il proprio debito intellettuale verso Ketteler: il primo non avrebbe fatto altro che portare alle ultime conseguenze il secondo, estendendo l'idea di *Staatsabsolutismus* alla sfera economico-sociale e meritandosi quindi l'appellativo di «liberalismo del Quarto Stato» («*Liberalismus des vierten Standes*»). Annientare il socialismo da solo, perciò, non sarebbe stato sufficiente: questo doveva perire assieme a quel liberalismo che ne conteneva in sé le radici:

Per quanto amara e accanita voglia manifestarsi l'ostilità dell'odierno partito socialdemocratico nei confronti dei partiti liberali, il socialismo come sistema è identico al liberalismo, non è altro che il liberalismo portato avanti consequenzialmente, il liberalismo come si presenta nella mente del proletariato, in breve il liberalismo del Quarto Stato. Perciò, chi vuole combattere con successo il socialismo deve rivolgere i propri attacchi contro il liberalismo. Non in sé stesso, ma solo nel e con il liberalismo verrà definitivamente vinto il socialismo.¹⁶

Secondo il Padre gesuita, il liberalismo aveva forgiato molti dei principi fatti propri dal socialismo: entrambi si basavano su un'analisi errata della natura umana, che escludeva ogni fine diverso dalla soddisfazione materiale, ed entrambi si rifacevano a una concezione dello Stato agli antipodi da quella cristiana, per cui l'individuo finiva per essere del tutto subordinato alla collettività.¹⁷ Alla società liberale, Pesch imputava inoltre di aver avvantaggiato anche *praticamente* il socialismo, erigendo un sistema economico foriero dell'aumento del pauperismo e dell'odio di classe, destinato però a non durare: «Giacché ogni pianta che non è stata piantata dal Padre celeste, sarà sradicata (Mt 15,13)».¹⁸ Considerazioni analoghe erano state proprie già a Ketteler e Cathrein: Pesch si poneva in continuità con una tradizione ormai consolidata, che tuttavia non era solo quella della *Sozialismuskritik* tedesca. Più in generale, infatti, egli basava la propria riflessione in LScG sul prisma della condanna cattolica della modernità, accogliendo il *topos* della genealogia degli errori accumulatisi sulle macerie della cristianità medievale: così, l'origine

¹⁶ Pesch, *Liberalismus, Socialismus (Erster Teil)*, 26-7; trad. dell'Autore. Ketteler si trova citato poco più avanti come pioniere dell'associazione logica fra liberalismo e socialismo.

¹⁷ Pesch vedeva lo Stato come «un postulato innegabile della natura umana e perciò al contempo come una parte essenziale dell'ordine preteso da Dio» - il riferimento esplicito era a San Tommaso -: lo Stato ideale avrebbe dovuto assumere un carattere *organico* garantendo all'individuo lo spazio per un autonomo sviluppo, nonché offrire il proprio sostegno alla Chiesa, ponendosi con essa in un rapporto di «subordinazione morale». *Liberalismus, Socialismus (Erster Teil)*, 51 e 81; trad. dell'Autore.

¹⁸ Pesch, *Liberalismus, Socialismus (Erster Teil)*, 681; trad. dell'Autore.

e lo sviluppo del socialismo erano stati favoriti, a suo avviso, dall'«Antichristenthum»,¹⁹ o meglio da un affievolirsi del pensiero e della vita cristiana nel corso dell'età moderna, dovuto al diffondersi di dottrine contrarie alla fede cattolica. «Peggio di ogni rivoluzione agiscono le idee rivoluzionarie»:²⁰ in Pesch (come in tutti gli autori finora incontrati) la lezione neotomista portava a concepire le vicende concrete in un rapporto di dipendenza dal piano dei principi. Rifacendosi alla tradizione del cattolicesimo ottocentesco, il gesuita attribuiva alla Riforma la responsabilità d'aver avviato il processo degenerativo terminato con il liberalismo e il socialismo, una responsabilità condivisa tuttavia dall'Umanesimo, colpevole di aver preferito la cultura pagana a quella cristiana; era poggiando su tale ripresa dello spirito pagano che Lutero aveva proclamato l'autonomia dell'uomo nell'approcciarsi alla parola di Dio, scuotendo dalle fondamenta l'autorità della Chiesa. La frattura intervenuta in questo modo nella *societas christiana* si era poi allargata nei secoli successivi, con la Riforma che aveva manifestato i propri effetti dapprima in Inghilterra e poi nella Francia della Rivoluzione del 1789, la quale tuttavia, a detta di Pesch, avrebbe costituito «solo una nuova tappa, e non il punto d'arrivo di un periodo rivoluzionario lungo quattrocento anni [400jährigen Revolutionsperiode]».²¹ La plurisecolare stagione di sconvolgimento dell'ordine cristiano, infatti, doveva trovare il suo ultimo alfiere nel socialismo scientifico, curiosamente apparso nello stesso luogo in cui tutto aveva avuto inizio:

In ogni caso il moderno socialismo segna la fine di un'epoca rivoluzionaria durata quattrocento anni, poiché trae le ultime conseguenze pensabili dalle idee rivoluzionarie del liberalismo. Con esso ha termine quella migrazione di idee che in Europa ha ammassato più rovine e prodotto sconvolgimenti più violenti di quanto non abbiano fatto a loro volta le invasioni barbariche; e tale migrazione si conclude singolarmente nello stesso paese dal quale ha preso avvio, dove ha ricevuto almeno i primi, più potenti impulsi - in Germania.²²

Se l'impianto di fondo dell'analisi di Pesch era affatto tradizionale, con il gesuita pienamente informato al magistero della Chiesa e alla filosofia dell'Aquinate, la sua *Sozialismuskritik* si faceva però più 'moderna' - almeno relativamente al mondo cattolico - al momento di

¹⁹ Pesch, *Liberalismus, Socialismus (Erster Teil)*, 10.

²⁰ Pesch, *Liberalismus, Socialismus (Erster Teil)*, 13; trad. dell'Autore.

²¹ Pesch, *Liberalismus, Socialismus (Erster Teil)*, 18; trad. dell'Autore. Il medesimo processo era stato descritto da Wilhelm Hohoff solo pochi anni prima, nel 1887: cf. *infra*, 117-18.

²² Pesch, *Liberalismus, Socialismus (Erster Teil)*, 21-2; trad. dell'Autore.

guardare in concreto al socialismo di fine secolo: un'operazione, questa, cui era dedicata soprattutto l'ultima parte di LScG, *Der moderne Socialismus*. Pesch riconosceva due correnti principali (*Hauptrichtungen*) nel movimento socialista internazionale, ossia anarchismo e socialdemocrazia: il primo aspirava a un ordine in cui l'individuo godesse d'autonomia illimitata, la seconda invece era orientata a negare la libertà del singolo per giungere alla società comunista, coincidente per il religioso con «dispotismo, tirannia della peggior specie, schiavitù e dominio di classe».²³ Le considerazioni di Pesch sull'anarchismo erano inedite, non essendo state precorse da alcun suo contributo sulle *Stimmen*: benché lo spazio dedicato all'argomento fosse relativamente ristretto, l'apporto analitico si rivelava però significativo, in quanto concerneva un ambito tradizionalmente trascurato – come visto in precedenza – dalla pubblicistica cattolica tedesca. L'essenza dell'anarchismo era individuata nella pretesa di una «totale assenza di autorità con assoluta autonomia dell'individuo, senza coercizione legale da parte dello Stato»,²⁴ ossia di una dissoluzione di quest'ultimo: Pesch si soffermava quindi sui profili dei principali teorici dell'anarchismo, partendo da Proudhon fino al nichilista Nečëev (1847-1882), menzionato in relazione alla sanguinaria «propaganda del fatto» («Propaganda der That») che all'epoca stava sconvolgendo l'Europa.²⁵ A suo modo di vedere, la dottrina anarchica avrebbe avuto essenzialmente due fonti all'origine: rapporti sociali ed economici sempre più insostenibili per un'ampia porzione della società, e soprattutto una scienza atea fondata su postulati erronei. Al fine di soffocare questi canali da cui l'anarchismo traeva il proprio alimento, Pesch invitava dunque ad attuare un serio piano di *Sozialreform* e a far ritorno ai principi sociali del cristianesimo: il mero ricorso a mezzi repressivi contro i militanti anarchici si sarebbe rivelato inutile.

Lo *Spiritual* del Seminario di Magonza tentò pure di mettere a confronto anarchismo e socialdemocrazia. Se entrambi prendevano le mosse da una *Weltanschauung* atea e materialista e pronunciavano un comune anatema contro la società capitalista e borghese, per Pesch tuttavia restavano separati da una differenza decisiva: «Tutte le forme d'anarchismo», infatti, «rifiuta[va]no seccamente la centralizzazione socialdemocratica»,²⁶ cioè il carattere peculiare del socialismo collettivista. Di conseguenza, il gesuita considerava gli anarchici come socialisti solo in senso lato, giudicando inoltre «falsa e ingiusta l'affermazione che l'anarchismo in quanto tale deriv[asse]

²³ Pesch, *Liberalismus, Socialismus (Dritter Teil)*, 26; trad. dell'Autore. Al pari di Cathrein, anche Pesch considerava uguaglianza e libertà come inconciliabili fra loro.

²⁴ Pesch, *Liberalismus, Socialismus (Dritter Teil)*, 45; trad. dell'Autore.

²⁵ Pesch, *Liberalismus, Socialismus (Dritter Teil)*, 72; trad. dell'Autore.

²⁶ Pesch, *Liberalismus, Socialismus (Dritter Teil)*, 106; trad. dell'Autore.

dalla Socialdemocrazia. Socialisti e anarchici [erano] nemici». ²⁷ È evidente, a questo punto, come la percezione del rapporto fra socialismo e anarchismo in Pesch fosse altra rispetto a quella vista per il cattolicesimo italiano: se nella penisola le differenze – nonché i contrasti – esistenti fra anarchici e socialisti non impedivano di riconoscere una chiara consanguineità tra i due frutti del liberalismo, egli invece scavava un fossato profondo in mezzo ad essi. ²⁸ Alla base di questa eterogeneità di vedute vi era senza dubbio la maggiore rilevanza assunta dall'anarchismo in Italia e il suo procedere unitamente al movimento socialista in varie occasioni, a cominciare dalle manifestazioni anticlericali: nel contesto italiano, infatti, l'anticlericalismo – che molto difficilmente si presentava in Germania nelle forme radicali riscontrabili a sud delle Alpi – costituiva il principale *trait d'union* fra le diverse anime dello schieramento avverso all'ordine costituito, alimentando nei cattolici italiani l'idea di una loro sostanziale affinità. ²⁹

Nell'impianto complessivo dell'opera di Pesch, l'anarchismo era oggetto solo di considerazioni, per così dire, *en passant*: LScG si focalizzava piuttosto sulla Socialdemocrazia – ovvero sul socialismo marxista – esattamente come aveva fatto già Cathrein in *Der Socialismus*. ³⁰ La trattazione del gesuita si fondava su un'ottima conoscenza dei testi di Marx ed Engels: opere quali *Il Capitale* e *Antidühring* risultano citate di frequente e sviscerate al fine di confutare la dottrina economica marxiana. Oltre a questo, Pesch attingeva a una vasta gamma di riferimenti bibliografici: in primo luogo autori di lingua tedesca, ma anche inglesi, francesi e italiani, senza ovviamente dimenticare il continuo rimando a San Tommaso. Si può affermare, al fondo, che egli muovesse la propria riflessione tra due poli fondamentali: da un lato l'Aquinate, appunto, dall'altro Marx.

Alla critica dei principi del marxismo Pesch dedicava il secondo capitolo di *Der moderne Socialismus* (intitolato *Die theoretischen Grundlagen des marxistischen Socialismus*), in cui erano ripresi e rielaborati molti dei contributi da lui pubblicati in precedenza sulle *Stimmen*: proprio su alcuni di questi mi pare opportuno soffermarsi un momento, giacché permettono di comprendere le ragioni alla base dell'operazione del gesuita, il fine dietro al suo tentativo di confutazione.

²⁷ Pesch, *Liberalismus, Socialismus (Dritter Teil)*, 107; trad. dell'Autore.

²⁸ Pesch sarebbe tornato a parlare di anarchismo nel *Lehrbuch*, sostenendo come in questo fosse da scorgere «una forma di individualismo» piuttosto che di socialismo (*Lehrbuch*, 1: 384; trad. dell'Autore).

²⁹ Su questo fondamentale aspetto si tornerà ampiamente *infra*, Parte III, cap. 2.

³⁰ È da segnalare, tuttavia, come Pesch prendesse in esame anche lo *Staatssocialismus* di Karl Rodbertus (1805-1875): cf. *Liberalismus, Socialismus (Dritter Teil)*, 108-45. In ciò egli si rifece a considerazioni svolte precedentemente sulle *Stimmen*: cf. Pesch, «Der Staatssocialismus».

Il primo intervento di Pesch sul socialismo³¹ era apparso nel 1891, a pochi mesi dall'abrogazione del *Sozialistengesetz* e dal congresso socialdemocratico di Halle (ottobre 1890), ma anche dalla pubblicazione sulla *Neue Zeit* – la principale rivista della SPD – della *Critica del Programma di Gotha*, opera inedita redatta da Marx nel 1875 allo scopo di contestare molti aspetti del programma nato dalla fusione fra la SDAP e l'ADAV di Lassalle. Si era alla vigilia della definitiva affermazione del marxismo in seno alla Socialdemocrazia tedesca: a Halle era stato posto l'obiettivo di arrivare in tempi brevi a un nuovo programma di partito, e l'uscita postuma dello scritto di Marx, decisa da Engels e Kautsky, intendeva appunto contribuire alla depurazione del futuro documento dalle residue influenze lassalliane, cosa che sarebbe effettivamente avvenuta di lì a poco con il Programma di Erfurt. L'intervento di Pesch sulle *Stimmen* andò a inserirsi in questo contesto, con il gesuita che ricorse al Marx della *Critica del Programma di Gotha* per sconfessare quei Bebel e Liebknecht che si proclamavano marxisti ortodossi e alfieri del socialismo scientifico: alla luce dello scritto marxiano, infatti, il loro socialismo sarebbe stato non una 'scienza' bensì un *Vulgärsocialismus* privo di vere basi scientifiche, disconosciuto addirittura dallo stesso Marx. Ciò, a detta di Pesch, avrebbe rappresentato una notevole impasse per i leader della SPD:

Per i capi della Socialdemocrazia tedesca deve essere molto umiliante, oggi, vedersi sconfessati davanti a tutto il mondo dal proprio padre intellettuale, tanto più umiliante in quanto finora il socialismo tedesco si era sentito elevato dalla convinzione che le sue pretese si fondassero su una teoria sviluppata con la massima 'scientificità'.³²

Lo scopo di Pesch era appunto quello di demolire la presunta scientificità del socialismo, sbandierata dalla stessa SPD: al congresso di Halle, del resto, Liebknecht aveva affermato che proprio la scienza rappresentava la madre del socialismo e la fonte della sua superiorità e invincibilità intellettuale. Una retorica di questo genere si rivelava effettivamente in grado di giovare alla propaganda socialdemocratica, poiché permetteva a quanti militavano nel partito di presentarsi come uomini 'progrediti', appoggiati a una teorica infallibile, rendendoli capaci d'esercitare un certo fascino sulle masse. Pesch comprendeva bene che di fronte a tale uso della scienza moderna come scudo sarebbe stato vano l'immediato ricorso ad argomentazioni di tipo religioso-morale contro il socialismo, giacché queste si sarebbero vi-

³¹ Pesch, «Die geistigen Waffen der Socialdemokratie».

³² Pesch, «Die geistigen Waffen der Socialdemokratie», 547; trad. dell'Autore.

ste respinte senza neppure esser prese in considerazione. Ciò si trova espressamente notato dal gesuita in un altro contributo del 1891:

Appellandoci alla religione, alla coscienza, al diritto e alla ragione davanti alle rivendicazioni socialiste, ci viene sempre risposto con scherno e con diletteggio che tale appello contraddice alla 'scienza'.³³

Per combattere il marxismo – che Pesch definiva '*wissenschaftlich*' in senso ironico, sempre fra virgolette – era necessario porsi sul suo stesso terreno e andare a scardinarlo dall'interno, nei suoi contenuti, cosa che presupponeva la comprensione analitica del *Capitale* e degli altri testi di Marx ed Engels. Al fondo, quindi, quello di Pesch era un orientamento pratico: il fine complessivo delle riflessioni da lui svolte nell'ultimo decennio del secolo fu di togliere alla propaganda socialdemocratica la sua arma migliore, l'idea di *Wissenschaftlichkeit* del socialismo, onde contribuire ad arrestare l'espansione della SPD in Germania.

Un oggetto primario della critica di Pesch in LScG non poteva non essere, allora, la marxiana teoria del valore. Dalla sua confutazione dipendeva infatti molto: implicava far crollare la pretesa scientificità del marxismo rivelando la falsa premessa su cui esso poggiava,³⁴ come peraltro riconosciuto dallo stesso Pesch già in uno degli articoli delle *Stimmen*: «Se la teoria del valore è giusta, allora la critica socialista è legittima, ma se essa è errata, allora non esiste alcun socialismo 'scientifico'». ³⁵ Il gesuita mostrava di conoscere puntualmente i contenuti della *Werththeorie*: come Cathrein prima di lui, anch'egli s'ispirava alla lezione di San Tommaso per portare la propria critica, rifiutando l'idea che il lavoro incorporato fosse l'unica sostanza del valore. A detta di Pesch, Marx aveva ripreso la teoria del valore di Ricardo (1772-1823) sviluppandola in senso aprioristico, senza confrontarsi con la realtà quotidiana: il risultato era una teoria «in contraddizione con le leggi naturali del pensiero logico, [...] in sé impossibile e piena di incongruenze»,³⁶ che un'osservazione dei rapporti economici fondata sul metodo induttivo – proprio dell'Aquinate – poteva bastare a demolire.

Anche la concezione materialistica della storia finì ovviamente nel mirino di Pesch: il gesuita si rivolse dapprima a un'opera di spiegazione, illustrando il significato del materialismo storico e rivelando di nuovo una notevole familiarità coi testi di Marx. A suo parere, già

³³ Pesch, «Die Philosophie des 'wissenschaftlichen' Socialismus», 246-7; trad. dell'Autore.

³⁴ Cf. Friedberger, *Die Geschichte der Sozialismuskritik*, 144; Hanisch, *Konservatives und revolutionäres Denken*, 341.

³⁵ Pesch, «Die ökonomische Lehren des Marx'schen Socialismus», 28; trad. dell'Autore.

³⁶ Pesch, *Liberalismus, Socialismus (Dritter Teil)*, 350; trad. dell'Autore.

il semplice parlare di *materialistische Geschichtsauffassung* costituiva una contraddizione in termini: l'aver una concezione (*Auffassung*) della storia e del suo sviluppo, infatti, sarebbe stato di per sé una negazione del materialismo. «La materia tocca unicamente il presente; solo lo spirito afferra passato e futuro»: ³⁷ ammettere una filosofia della storia richiedeva necessariamente il ricorso a fattori spirituali, cosa che il materialismo, per definizione, non poteva fare. La critica di Pesch si basava insomma sulla contrapposizione del dualismo tomista al monismo materialista: ³⁸ era assurdo pensare a un corso della storia umana dipendente dai soli rapporti economici, ancor più assurdo subordinare a quelli le idee intellettuali, morali e religiose. Certo, il gesuita non negava che l'economia avesse da sempre inciso sugli eventi storici – «Se il corpo è malato, l'anima vaneggia» ³⁹ –: quanto afferiva allo spirito avrebbe avuto però un ruolo ancor più importante, soprattutto nelle forme della religione e della morale. La critica della concezione materialistica della storia, si noti, era stata avviata da Pesch già nel 1891, quando egli aveva anche lasciato intuire il senso di tale operazione: in Marx ed Engels, a suo avviso, la teoria risultava funzionale alla pratica, cioè a preparare l'*Umsturz*, e proprio «dall'applicazione della concezione materialistica della storia ai [...] rapporti economici e sociali trae[va] gran parte della propria forza l'agitazione socialista». ⁴⁰ Il fine del gesuita era allora il medesimo visto in riferimento alla critica della teoria del valore: la confutazione dei dogmi del marxismo doveva rivelarsi funzionale alla concreta lotta contro la SPD.

La concezione marxista dello sviluppo storico prevedeva la crisi finale della società borghese e il suo collasso (*Zusammenbruch*): la riflessione di Pesch andò a toccare anche tale aspetto, il *Prophetentum* quale tratto caratteristico del socialismo. ⁴¹ La profezia della futura catastrofe era vista dal Padre gesuita come il frutto di una *petitio principii*, dell'aver cioè postulato che i rapporti economici del capitalismo fossero *naturnotwendig* e destinati a procedere indisturbati sino alle loro ultime conseguenze: Pesch sosteneva al contrario che nell'affermarsi del capitalismo non vi era stato nulla di neces-

³⁷ Pesch, *Liberalismus, Socialismus (Dritter Teil)*, 256; trad. dell'Autore.

³⁸ Il materialismo rappresentava per Pesch uno dei due monismi della filosofia moderna, assieme al panteismo: a essi il gesuita opponeva l'ilemorfismo aristotelico e dunque il dualismo scolastico che distingue fra «Dio e mondo, materia e forma, corpo e anima, legge naturale e legge morale». *Liberalismus, Socialismus (Zweiter Teil)*, 32; trad. dell'Autore.

³⁹ Pesch, *Liberalismus, Socialismus (Dritter Teil)*, 262; trad. dell'Autore.

⁴⁰ Pesch, «Die Philosophie des 'wissenschaftlichen' Socialismus (Schluss)», 507; trad. dell'Autore.

⁴¹ Una riflessione al solito avviata in precedenza sulle *Stimmen*: cf. Pesch, «Der Zusammenbruch der heutigen Gesellschaft».

sario, ma solo l'indebolimento dell'influsso della Chiesa sui rapporti fondamentali della società. Lo spettro dello *Zukunftsstaat* socialista, di conseguenza, poteva ancora essere allontanato, a patto però di far ritorno a un'economia informata ai principi del cristianesimo:

Dobbiamo ritornare, in forme adeguate ai tempi, ai principi autenticamente sociali che dominavano la politica economica del Medioevo al suo auge. Dobbiamo liberarci da quegli smarrimenti dello spirito e del cuore che non sono l'unica, ma certo l'ultima e più profonda ragione dell'emergenza a livello sociale. Nei fatti è qui che risiede la salvezza. La società può essere salvata, se si risolve seriamente e senza indugi a chinarsi di nuovo, con la propria 'struttura economica' [*ökonomischen Unterlage*], sotto l'imperio di Dio.⁴²

Vi è un'ultima questione che merita d'essere considerata nel confronto di Pesch col marxismo della SPD, ossia la *Bernstein-Debatte*, la vicenda revisionista. Com'è noto, Eduard Bernstein cominciò a mettere in discussione i fondamenti della teorica marxiana nel 1896 sulle pagine della *Neue Zeit*, dando poi forma sistematica alla propria critica nel volume *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*, edito tre anni dopo.⁴³ Qui il dirigente socialdemocratico, pur non volendo dubitare al fondo della scientificità del marxismo, sostenne tuttavia che il capitalismo non sarebbe collassato nei termini profetizzati dalla SPD: quest'ultima, quindi, avrebbe dovuto accantonare la visione di un avvento necessario del socialismo e porsi risolutamente sul terreno della democrazia, onde impegnarsi per un ordine socialista che *poteva* venire.⁴⁴ L'eco della critica bernsteiniana fu subito enorme: non stupisce allora che Pesch si rivolgesse alla questione già nel 1899, scrivendo sulle *Stimmen*. Nel revisionismo il gesuita vide confermate molte delle proprie convinzioni: vi era apprezzamento per Bernstein, ma non approvazione, giacché questo appariva ben lontano dal voler rigettare la *Weltanschauung* socialista. Pesch, comunque, si sforzò di sottolineare come il marxismo fosse stato attaccato da un politico competente, affidabile nella critica, «a cui nessuno [poteva] rivolgere il diffuso rimprovero di non comprendere il materialismo».⁴⁵ L'intento era ovviamente quello di sfruttare le divergenze in seno alla Socialdemocrazia a tutto vantaggio della causa cattolica, e avvalorare così quanto Pesch aveva cercato di dimostrare fin dagli avvisi della propria *Sozialismus-*

⁴² Pesch, *Liberalismus, Socialismus (Dritter Teil)*, 446; trad. dell'Autore.

⁴³ Bernstein, *Die Voraussetzungen*.

⁴⁴ Cf. Fetscher, «Bernstein», 260-2.

⁴⁵ Pesch, «Die grundlegenden Sätze des marxistischen Socialismus nach Eduard Bernstein», 17. Le riflessioni contenute in quest'articolo sarebbero state poi riprese in LScG.

kritik: la non scientificità del socialismo scientifico. A parere del gesuita, dopo la *Bernstein-Debatte* il marxismo della SPD avrebbe irrimediabilmente perso fascino e attrattività:

Certamente il partito socialista non sarà cancellato dalla critica di Bernstein. Esso continuerà a esistere fintantoché tutte le rivendicazioni davvero giuste della classe operaia non troveranno realizzazione. Ma ormai la teoria marxista ha perso molta della propria magia anche fra i lavoratori socialisti. Le è stata inflitta una ferita che difficilmente potrà guarire!⁴⁶

La critica del marxismo condotta in LScG e negli articoli delle *Stimmen* non esaurisce la *Sozialismuskritik* di Heinrich Pesch. Il gesuita era infatti uomo di cultura, versato nelle scienze economiche e profondo conoscitore dei testi fondamentali del socialismo moderno, ma in primo luogo era un uomo di fede, formato alla filosofia di San Tommaso e mosso dalla volontà di agire nell'interesse della Chiesa, magari anche difendendola dagli attacchi dei suoi nemici. Proprio tale intento apologetico caratterizzò *Die soziale Befähigung der Kirche*, opera ultimata da Pesch nel 1890 e poi riedita nel 1899, durante il soggiorno magontino del gesuita, in una nuova versione notevolmente ampliata.⁴⁷ Nelle prime pagine di questa seconda edizione, lo stesso Pesch precisò che essa non voleva essere «un lavoro di carattere scientifico», ma piuttosto «una semplice raccolta di pensieri propri e altrui a difesa della Santa Chiesa attaccata ingiustamente».⁴⁸ All'origine del volume, infatti, vi era stata la volontà di replicare ad alcuni teologi protestanti e in primis a Gerhard Uhlhorn (1826-1901), che in uno scritto del 1887 aveva affrescato la Chiesa cattolica nelle vesti di nemica di ogni progresso sociale e materiale.⁴⁹ Pesch si muoveva così sul terreno della diatriba confessionale che contrapponeva cattolici ed evangelici, e fra le varie armi del proprio arsenale polemico scelse di ricorrere pure al *topos* della connessione tra socialismo e protestantesimo, rivelando un antisocialismo dai tratti parzialmen-

⁴⁶ Pesch, «Die grundlegenden Sätze des marxistischen Socialismus nach Eduard Bernstein», 17. Alla vicenda revisionista Pesch avrebbe dedicato anche un altro contributo delle *Stimmen*: «Neuere Publikationen über den marxistischen Sozialismus». Dopo il congresso socialdemocratico di Dresda (1903), in cui il revisionismo come teoria fu ufficialmente rigettato, il gesuita avrebbe poi ripreso l'argomento nel *Lehrbuch*, 1: 368-80.

⁴⁷ La seconda edizione dell'opera (Pesch, *Die soziale Befähigung*) constava di 639 pagine a fronte delle 264 di quella del 1890 (e delle 643 di una terza edizione che sarebbe uscita nel 1911). Essa, fra l'altro, fu recensita in Italia dalla *Rivista internazionale* di Giuseppe Toniolo: cf. Soldini, recensione di Pesch, *Die soziale Befähigung der Kirche*.

⁴⁸ La citazione è tratta dalla dedica di Pesch all'amico Filippo Dematteis in apertura del volume (trad. dell'Autore).

⁴⁹ Uhlhorn, *Katholicismus und Protestantismus*.

te diversi da quelli riscontrabili nelle *Stimmen* e in *Liberalismus, Socialismus und christliche Gesellschaftsordnung*.

Il gesuita additava senza remore un'inferiorità delle Chiese protestanti nel campo della *Sozialpolitik*: a fronte di una dottrina sociale cattolica che fin dagli albori aveva percorso «la giusta linea mediana» («die richtige Mittellinie») tra socialismo e individualismo,⁵⁰ indicando la necessità di un ritorno all'ordine sociale cristiano, il protestantesimo si sarebbe rivelato invece impotente al cospetto dei reali bisogni degli operai. D'altra parte, Pesch collegava il sistema economico liberale, con le sue ingiustizie e ineguaglianze, agli stessi principi originati dalla Riforma luterana, cosa che lo portava a trarre una logica conseguenza: «Un programma che volesse muovere dai fondamenti religioso-morali del protestantesimo non solo arresterebbe la vera soluzione [della questione sociale], ma certamente avvicinebbe la catastrofe».⁵¹ Alla base di queste affermazioni vi era la prospettiva della catena genealogica degli errori moderni, il cui anello finale, come visto ormai in più occasioni, era fatto coincidere con il socialismo: all'interno della polemica confessionale, dunque, Pesch s'impegnò a dimostrare non solo l'imprescindibilità della Chiesa cattolica nel risanamento dei mali del consorzio civile, ma appunto anche l'intrinseca affinità fra socialismo e protestantesimo, funzionante a screditare quest'ultimo e a demolire la credibilità delle accuse di Uhlhorn e di altri come lui.

Le prove addotte per tale affinità erano molteplici e di vario tipo, disseminate fra i capitoli del volume: Pesch sosteneva ad esempio che i movimenti religiosi fautori di forme di comunismo erano sorti storicamente in seno al protestantesimo – il riferimento principale era agli Anabattisti (*Wiedertäufer*) –, mentre guardando al presente notava che «la moderna Socialdemocrazia tedesca recluta[va] soprattutto negli ambienti protestanti».⁵² Inoltre, la stessa definizione delle Chiese evangeliche come Chiese di Stato, secondo il sistema dello *Staatskirchentum*, avrebbe favorito a suo dire «il rafforzamento della prospettiva di uno Stato socialista»:⁵³ il fatto cioè che il potere religioso fosse dipendente da quello politico rappresentava per Pesch una pericolosa connivenza con il principio dello Stato assoluto, con lo *Zukunftsstaat* idealizzato dal socialismo. Non mancavano infine considerazioni ben più esplicite, sempre funzionali alla polemica condotta dal religioso: «A conti fatti e stando ai suoi contenuti essenziali, il moderno socialismo con il suo *Zukunftsstaat* è costituito da un insieme di dottrine sorte su suolo protestante e sostenute da studiosi

50 Pesch, *Die soziale Befähigung*, 68; trad. dell'Autore.

51 Pesch, *Die soziale Befähigung*, 134; trad. dell'Autore.

52 Pesch, *Die soziale Befähigung*, 376; trad. dell'Autore. In proposito si veda pure 214-19.

53 Pesch, *Die soziale Befähigung*, 498; trad. dell'Autore.

protestanti». ⁵⁴ Da un'affermazione di questo tipo non è difficile dedurre come la lotta alla SPD, agli occhi del gesuita, dovesse necessariamente passare dalla Germania cattolica.

La *Sozialismuskritik* di Pesch si muoveva, in definitiva, in un arco che spaziava dalla critica attenta dei contenuti del marxismo, conosciuto e compreso a un buon livello, fino al riferimento all'origine protestante del socialismo nell'ambito della polemica confessionale: una vasta gamma di sfumature, in cui il profilo dello studioso di scienze economico-sociali procedeva accanto a quello del religioso. Tale duplicità si ritrova anche nei rimedi che Pesch, già nelle prime pagine di *LScG*, adduceva per arrestare nei fatti l'avanzata della SPD, peraltro gli stessi visti a proposito dell'anarchismo: da un lato il «rafforzamento dell'influsso della religione cristiana», dall'altro un'intensa attività «sul piano della concreta *Socialreform*». ⁵⁵ L'obiettivo era di prosciugare le fonti stesse da cui il partito traeva forza: il materialismo e l'ateismo sul piano delle idee, la crescente povertà e le aspre diseguaglianze nella sfera dei rapporti sociali.

All'epoca della pubblicazione di *Liberalismus, Socialismus und christliche Gesellschaftsordnung*, Pesch aveva già compreso la necessità di definire con precisione una via mediana fra gli errori del liberalismo individualista e del socialismo collettivista, capace di rappresentare la soluzione ai problemi posti da ambedue. Proprio a questo egli avrebbe lavorato alacremente negli anni successivi: nel 1902, così, le *Stimmen* ospitarono un suo contributo dal titolo *Solidarismus*, dove per la prima volta erano abbozzati i contorni di un nuovo modello di società. ⁵⁶ Per un'esposizione esaustiva dei principi del *Solidarismus* si sarebbe dovuto attendere comunque il *Lehrbuch der Nationalökonomie*, dove esso era presentato come

quel sistema sociale che pone in giusto risalto il legame solidaristico fra gli uomini considerati in quanto tali e in quanto membri delle comunità naturali di famiglia e Stato, [...] e che al tempo stesso promuove uno sviluppo, adeguato al bisogno storico e il più ampio possibile, dell'associazione per categoria e mestiere, associazione forte grazie al senso civico, ma anche regolata dal punto di vista giuridico, cooperativa, rappresentativa e corporativa. ⁵⁷

⁵⁴ Pesch, *Die soziale Befähigung*, 150; trad. dell'Autore.

⁵⁵ Pesch, *Liberalismus, Socialismus (Erster Teil)*, 3; trad. dell'Autore.

⁵⁶ Pesch, «Solidarismus».

⁵⁷ Pesch, *Lehrbuch*, 1: 414; trad. dell'Autore. Per maggiori informazioni sul *Solidarismus* cf. Bohrmann, «Solidarität und Solidarismus»; Dirsch, *Solidarismus und Sozialethik*, 80-103 e 368-88; Große Kracht, *Das System des Solidarismus*; Krason, «Principles»; Lay, «Christlicher Solidarismus».

In pratica, un ordine imperniato sul *Solidarismus* avrebbe valorizzato l'individualità dei singoli, ma al contempo favorito la loro interdipendenza e gli aspetti comunitari del vivere civile, operando una sintesi fra quanto vi era di ricevibile nel liberalismo e nel socialismo, in conformità coi principi e le leggi della Chiesa. Il nome di Pesch è rimasto legato soprattutto a questa sua tarda elaborazione, da lui concepita come l'alternativa e il rimedio ultimo per scongiurare l'avvento di un ordine socialista: si può dire che il *Solidarismus* rappresenti il punto più alto di una vita di riflessioni, di cui la *Sozialismuskritik* degli anni Novanta costituì di fatto un'importante propedeutica.⁵⁸

Quale fu, nel complesso, l'impatto della critica antisocialista del gesuita fra i cattolici tedeschi? Oltre che autore di articoli e di contributi monografici dall'ampia circolazione, Pesch fu anche un attivo divulgatore e conferenziere, in contatto con le figure principali del cattolicesimo sociale e politico della Germania guglielmina. Durante il primo *praktisch-sozialer Kurs* organizzato dal *Volksverein* (a Mönchengladbach, nel 1892) egli intervenne come relatore su temi sociali e sul socialismo: di quest'ultimo parlò anche nella slesiana Neisse⁵⁹ nel 1893 e a Strasburgo nel 1898.⁶⁰ L'argomento socialismo fu inoltre trattato in alcuni suoi cicli di conferenze itineranti (uno dei quali passò da Monaco nel 1897) e rientrò nell'intervento che il gesuita tenne, di nuovo a Neisse, in occasione del *Katholikentag* del 1899. Da questi esempi, che non esauriscono quelli possibili, si comprende come la *Sozialismuskritik* di Pesch abbia avuto modo di permeare a vari livelli il cattolicesimo di Germania - e in particolare l'ambiente del *Volksverein* - giungendo così a costituire un riferimento importante per clero e laicato cattolico nella contrapposizione alla SPD.

58 Il *Solidarismus*, sviluppato e aggiornato nei cinque volumi del *Lehrbuch* fra 1905 e 1923, sarebbe stato accolto nel magistero sociale della Chiesa da Pio XI con l'enciclica *Quadragesimo anno* (1931). Da notare come Pesch, all'indomani della Grande Guerra, presentasse il proprio sistema con il nome di *christlicher Sozialismus*, in opposizione al *kommunistischer Sozialismus*: si trattò tuttavia di una scelta dettata essenzialmente da motivi propagandistici, rivelatasi effimera. Cf. Stegmann, «Geschichte der sozialen Ideen», 446.

59 Oggi Nysa, in Polonia.

60 Cf. Ruhnau, *Der Katholizismus*, 37-8.

4.3 Giuseppe Toniolo: una sociologia al servizio dell'intransigentismo

Quale giudizio si deve portare del socialismo odierno in Italia? [...] Esso è l'espressione di un malessere reale, diffuso, diuturno, il quale alla sua volta è l'ultimo prodotto di una serie prolungata di violazioni dell'ordine sociale cristiano fondato sulla giustizia e sulla carità.

Così recitava nel gennaio 1894 il *Programma dei cattolici di fronte al socialismo*,⁶¹ di cui Giuseppe Toniolo era stato il principale ideatore. Il documento chiamava a raccolta le forze dei cattolici italiani per far fronte a una minaccia, quella rappresentata appunto dal socialismo, che si ammetteva riguardare ormai anche un paese economicamente arretrato come l'Italia: esso, insomma, poneva l'accento sul bisogno di rispondere alla crescente marea rossa tanto sul piano culturale che organizzativo. Toniolo si configurò come il massimo interprete di tale bisogno, attraverso il suo impegno nel movimento cattolico della penisola e l'elaborazione di una *Sozialismuskritik* che, al fondo, era espressione di quella cultura cattolica intransigente cui egli afferiva.

Nato a Treviso nel 1845, Toniolo⁶² frequentò negli anni Sessanta la Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Padova avendo come maestri Angelo Messedaglia (1820-1901) e Fedele Lampertico (1833-1906) – rappresentanti della cosiddetta 'scuola lombardo-veneta' –, con i quali si avviò allo studio delle scienze economiche.⁶³ Conseguita la laurea nel 1867, intraprese la carriera accademica dapprima nella stessa Padova e poi all'Università di Modena; nel 1879 ottenne infine una cattedra all'Università di Pisa, dove avrebbe insegnato economia politica e statistica sino alla morte, nel 1918: non sorprende quindi che il professore sia definito «pisano» in molti dei contributi a lui dedicati, giacché fu appunto nella città toscana che egli trascorse buona parte della propria esistenza. Con la fine degli anni Ottanta ebbe inizio l'impegno di Toniolo nel movimento cattolico della penisola, attraverso

61 «Programma dei cattolici di fronte al socialismo», 5.

62 Essendo impossibile dar conto di tutta la bibliografia esistente sulla figura di Toniolo, si segnalano qui solo alcuni dei contributi più significativi: *Contributi alla conoscenza*; Acerbi, «Toniolo nel suo tempo»; Ardigò, *Toniolo: il primato*; Are, *I cattolici e la questione sociale*, 9-115; Burgalassi, *Alle origini della sociologia*; Camaiti, *Giuseppe Toniolo*; Carera, *Giuseppe Toniolo. L'uomo come fine*; Molesti, Trucco, *Il pensiero economico-sociale*; Pecorari, s.v. «Toniolo, Giuseppe», in DSMCI, 2; Pecorari, *Alle origini dell'anticapitalismo cattolico*; Poggi, «La concezione organica»; Sorrentino, *Giuseppe Toniolo: una chiesa nella storia*; Spicciani, *Per un diritto italiano del lavoro*; Violante, «Il significato dell'opera storiografica». Si vedano infine i contributi raccolti in Menozzi, *Giuseppe Toniolo*.

63 Cf. in proposito Gozzi, «Ideologia liberale»; Spicciani, «Giuseppe Toniolo e gli economisti».

l'Opera dei Congressi: su suo impulso fu costituita nel 1889 l'*Unione cattolica per gli studi sociali in Italia*, che nella sua mente doveva servire a «propugnare scientificamente il restauro dell'ordine sociale giusta la dottrina cattolica e giusta le tradizioni della civiltà italiana nella sua storica colleganza colla missione della Chiesa e del pontificato». ⁶⁴ Nel corso degli anni Novanta l'*Unione* avrebbe tenuto congresso a Genova (1892) e poi a Padova (1896), puntando a diffondere lo studio della sociologia e delle altre scienze sociali in seno al cattolicesimo italiano: allo stesso fine si volse anche la *Rivista internazionale*, che sempre per iniziativa di Toniolo avviò le pubblicazioni – come detto in precedenza – nel gennaio 1893.

A dare un decisivo stimolo intellettuale al professore fu l'enciclica *Rerum novarum*. Questa lo indusse a interessarsi sempre più alla questione sociale e alle problematiche a essa inerenti, dopo che negli anni Ottanta si era dedicato soprattutto a studi di carattere economico: dal 1891, in altre parole, Toniolo s'impegnò a offrire un fondamento scientifico al magistero sociale di Leone XIII, punto di riferimento della sua riflessione. Anche l'interesse per il socialismo, secondo una tendenza generale nel cattolicesimo della penisola, si fece forte in lui a seguito dell'enciclica sulla condizione operaia: di ciò offrono una precoce testimonianza due articoli comparsi sulla *Scuola Cattolica* fra 1892 e 1894, ⁶⁵ nonché il già citato *Programma dei cattolici di fronte al socialismo*. Fu però sul finire del secolo, e più precisamente all'indomani della crisi del maggio 1898, che Toniolo arrivò a collocare il socialismo al centro della propria attività di studio. Frutto dell'elaborazione tonioliana furono così alcuni contributi pubblicati fra il maggio 1899 e il marzo 1902 sulla *Rivista internazionale*, ⁶⁶ aventi alla base delle lezioni tenute dal professore all'Università di Pisa: una volta riveduti, questi furono quindi raccolti in un unico volume dal titolo *Il socialismo nella storia della civiltà* (1902), considerabile a tutti gli effetti come il principale lavoro di Toniolo sul socialismo. ⁶⁷ Questo attingeva a una vasta letteratura italiana e internazionale: vi si trovano citati, fra gli altri, Avogadro della Motta, Steccanella, Nicotra, Soderini, al pari di autori in lingua francese come Nicolas e il gesuita Charles Antoine (1847-1921) ⁶⁸ e dei germanofoni Cathrein, Hohoff e

⁶⁴ Toniolo a Filippo Crispolti, 31.12.1889, in Toniolo, *Lettere*, 1: 146.

⁶⁵ Toniolo, «O cattolicesimo o socialismo. A proposito di un libro di F. Prudenzeno»; «Dell'opposizione sistematica del programma cattolico sociale con quello socialista».

⁶⁶ Toniolo, «Cenni sulle crisi sociali e sulle corrispondenti dottrine socialistiche»; «Cenni sulle dottrine socialistiche nella storia»; «Il socialismo nella cultura moderna».

⁶⁷ Toniolo, «Il socialismo nella storia della civiltà» (nel citare quest'opera si farà riferimento alla sua edizione integrale in Toniolo, *Capitalismo e socialismo*, 269-446).

⁶⁸ Antoine si distinse soprattutto per il suo *Cours d'économie sociale*, edito a Parigi nel 1896 e tradotto in italiano nel 1901.

Albert Maria Weiss (1844-1925).⁶⁹ A esercitare un'influenza su Toniolo, tuttavia, furono soprattutto Giuseppe Ballerini e Heinrich Pesch.

Il professore pisano aveva avviato una corrispondenza con Ballerini alla fine del 1892,⁷⁰ recensendo poi tre anni dopo sulla *Rivista internazionale* la prima edizione di *Analisi del socialismo contemporaneo*, edita a cura dell'*Unione cattolica per gli studi sociali in Italia* e figlia dei contributi pubblicati dal sacerdote sulla *Scuola Cattolica*.⁷¹ Nel maggio 1901, ormai apparsa sulla *Rivista* gran parte dei suoi interventi sul socialismo, Toniolo inviò a Ballerini le bozze di quello che sarebbe stato *Il socialismo nella storia della civiltà*, cercando con lui un confronto in merito ad alcune questioni.⁷² non è irragionevole, allora, ipotizzare un apporto diretto di Giuseppe Ballerini all'analisi tonioliana, ipotesi che pare suffragata anche da altre evidenze di cui si dirà in seguito.

Indiretto, ma comunque significativo, fu il contributo di Pesch, l'autore citato più spesso nel volume del 1902, soprattutto in relazione alle vicende del socialismo moderno. *Liberalismus, Socialismus und christliche Gesellschaftsordnung* si trova menzionato già nel primo capitolo de *Il socialismo nella storia della civiltà*, fino a costituire il principale riferimento – per stessa ammissione di Toniolo – quando vengono trattati gli sviluppi pratici del socialismo internazionale dopo il 1870.⁷³ Tutto ciò testimonia come il professore pisano conoscesse l'opera di Pesch – a lui accessibile grazie a una certa padronanza della lingua tedesca – e se ne servisse nella propria riflessione, di pochi anni successiva a quella del gesuita.⁷⁴ Considerando che anche *Der Socialismus* di Cathrein, nella versione italiana del 1898, compare citato nello scritto del 1902, si può concludere allora che i principali portati della *Sozialismuskritik* tedesca fossero noti a Toniolo. Al momento della pubblicazione del suo volume, peraltro, il professore aveva già cercato un contatto diretto con i due gesuiti: entrambi

⁶⁹ Weiss, sacerdote dal 1867, entrò nell'Ordine domenicano nel 1876. Dal 1890 al 1919 insegnò all'Università di Fribourg in Svizzera, dove dal 1897 tenne la cattedra di apologetica. La sua opera più nota è *l'Apologie des Christentums*, edita in cinque volumi fra 1878 e 1889. Su di lui si veda Landersdorfer, «Albert Maria Weiss»; Weiss, *Modernismus und Antimodernismus* (in particolare 133-203). È da segnalare come Weiss abbia avuto un ruolo di primo piano nel processo alla base della redazione dell'enciclica antimodernista *Pascendi* (1907), grazie fra l'altro alla mediazione dello stesso Toniolo: cf. Arnold, «Antimodernismo» (soprattutto 350-2); inoltre Arnold, *Kleine Geschichte*, 109-15.

⁷⁰ Cf. Toniolo a Giuseppe Ballerini, 17.12.1892, in Toniolo, *Lettere*, 1: 289-90.

⁷¹ Toniolo, recensione di Ballerini, *Analisi del socialismo contemporaneo*.

⁷² Cf. Toniolo a Giuseppe Ballerini, 14.05.1901, in Toniolo, *Lettere*, 2: 245-6.

⁷³ Cf. Toniolo, «Il socialismo nella storia della civiltà», 420.

⁷⁴ È significativo notare come invece Pesch, nelle proprie opere degli anni Novanta, alludesse all'attività scientifica di Toniolo – «Der verdienstvolle Pisaner Socialpolitiker» – una volta soltanto, accennando in LScG a un importante scritto tonioliano del 1897 sul concetto di democrazia cristiana. *Liberalismus, Socialismus (Erster Teil)*, 191 n. 1.

nel 1896 erano stati invitati a partecipare al congresso cattolico di studi sociali organizzato a Padova, ed entrambi avevano dovuto declinare tale invito per l'occorrere di altri impegni.⁷⁵ Fatte queste debite puntualizzazioni sui riferimenti culturali di Toniolo, è tempo di vedere nel merito i contenuti e i fini della sua analisi del socialismo.

Base di partenza della critica tonioliana era l'identificazione fra cristianesimo e civiltà, secondo un *topos* della cultura cattolica intransigente. A definire il grado di civiltà era per Toniolo il progresso etico: con la nozione d'*incivilimento*, egli intendeva il «procedimento cosciente dell'umanità che attua successivamente in modo sempre più completo la perfezione civile ossia la civiltà»,⁷⁶ la quale appunto non poteva darsi in assenza di virtù morali; in siffatto quadro, il «progresso cristiano» avrebbe riassunto in sé «l'unico, il vero, il normale progresso del genere umano».⁷⁷ A detta di Toniolo, però, durante questo sviluppo della civiltà si erano verificati dei momenti di «crisi sociale», ossia di «sofferenza della società conseguente ad un disordine nei rapporti esistenziali» - in primis religioso-morali - di essa:⁷⁸ proprio in tali frangenti si sarebbero avute «agitazioni socialistiche» (implicitamente associate, dunque, all'idea di immoralità) colpevoli di «muta[re] l'assetto della civile convivenza contrariamente alle esigenze naturali e storiche dell'incivilimento».⁷⁹ Il professore, in sostanza, presentava il socialismo come una patologia del corso dello sviluppo storico, fornendone la seguente concettualizzazione:

Il socialismo, *come teoria*, può definirsi «*un sistema di dottrine riguardanti la riforma della società nei suoi istituti e rapporti fondamentali*, col fine di introdurre in essa, a vario grado, *una eguaglianza materiale o di fatto* (e non già soltanto virtuale, etico-giuridica) ripugnante alla natura essenziale degli uomini e dell'incivilimento».⁸⁰

75 Nel rispondere a Toniolo, Cathrein ci tenne comunque a comunicare che «me plensissime adhaerere et consentire non solum fini et tendentiae huius congressus sed etiam principis solidis quibus innititur et dirigitur» (Cathrein a Toniolo, 18.08.1896, in BAV, *Carteggi Toniolo*, 1655). Anche Pesch, scrivendo in italiano da Magonza, affermò di sposare le finalità del congresso, scusandosi al contempo per la sua forzata assenza: «Mi duole vivamente, che le mie numerose occupazioni non mi permettano di prendere parte al Congresso per gli Studi Sociali in Padova. È mio desiderio però, di esprimere almeno per iscritto a Lei Ill.mo Signore Professore e al distinto Congresso la dovuta ammirazione, che sempre ho sentito per i lodevolissimi sforzi dei cattolici Italiani» (Pesch a Toniolo, 18.08.1896, in BAV, *Carteggi Toniolo*, 1653).

76 Toniolo, «Il socialismo nella storia della civiltà», 274.

77 Toniolo, «Il socialismo nella storia della civiltà», 278.

78 Toniolo, «Il socialismo nella storia della civiltà», 280.

79 Toniolo, «Il socialismo nella storia della civiltà», 285-6.

80 Toniolo, «Il socialismo nella storia della civiltà», 286; corsivi nell'originale.

Toniolo sosteneva che tutte le dottrine socialistiche succedutesi nella storia avessero teso a riformare non solo i rapporti economici, ma ogni ambito della vita sociale: in pratica vi era in lui l'idea del socialismo come *Weltanschauung*, tipica della *Sozialismuskritik* tedesca. Nel cammino dell'umanità, egli individuava due forme in cui la patologia socialista si era tradizionalmente manifestata: il socialismo *panteistico-autoritario*, volto a sacrificare l'individuo alla società e a proclamare l'onnipotenza dello Stato, e il socialismo *individualistico-anarchico*, che al contrario dichiarava guerra all'autorità statale per consentire ai singoli di raggiungere un pieno sviluppo. Il riconoscimento di questo dualismo (abbondantemente presente nella trattazione) non poteva non risentire della familiarità di Toniolo con il contesto italiano, dove l'anarchismo aveva conosciuto un precoce e intenso sviluppo, tanto da apparire come un fenomeno non meno rilevante del socialismo.

Per il professore pisano, la causa intrinseca del socialismo medesimo era da trovare nella corruzione delle idee religiose e filosofiche che aveva caratterizzato i periodi di crisi sociale, portando la civiltà a regredire: l'insorgere delle aspirazioni socialiste era da mettere in relazione «coi momenti critici per la religione, in cui si abbuia la fede e degenera in sette appassionate, o si contrasta in nome del dubbio e dell'ateismo sistematico», così come con le 'crisi' del pensiero filosofico.⁸¹ Toniolo non negava il ruolo avuto nei secoli dai fattori materiali - in primis economici - nella genesi dei movimenti di matrice comunistica, al contrario: essi però erano classificati come cause estrinseche, subordinate a quelle afferenti al piano delle idee.⁸² Tale gerarchia delle cause era l'ovvio portato di un'analisi informata al prisma neotomista: in antitesi al sistema marxiano, Toniolo ricorreva al dualismo fra elementi spirituali ed elementi materiali per spiegare la genesi del socialismo, attribuendo tuttavia una maggiore importanza ai primi e curando di evidenziare la dipendenza da questi dei secondi, in linea con quanto affermato da Leone XIII nell'enciclica *Aeterni Patris* (1879).⁸³

Il taglio storico dato all'opera del 1902 doveva servire, allora, a dimostrare la proporzionalità diretta fra corruzione del pensiero e della religione e sorgere delle agitazioni socialistiche, e di conseguenza quella inversa tra la salute della *societas christiana* e la diffusione di tale morbo. Benché il professore pisano attribuisse un carattere per

⁸¹ Toniolo, «Il socialismo nella storia della civiltà», 291; corsivo nell'originale. Già nel contributo di Toniolo pubblicato sulla *Scuola Cattolica* nel 1892 si legge che «l'origine prima del socialismo odierno [è] nell'ordine delle idee e dei sentimenti interiori» («O cattolicesimo o socialismo. A proposito di un libro di F. Prudeniano», 17).

⁸² Si ricordi la distinzione fra «causes accidentelles» e «cause première» del socialismo vista in Soderini (1896): cf. *supra*, 50.

⁸³ Cf. Acerbi, «Giuseppe Toniolo, tra filosofia neoscolastica», 60.

molti versi inedito al movimento socialista del suo tempo, egli mostrava di considerare il socialismo come un attore da sempre esistito nella storia umana, o almeno fin dai tempi documentabili della civiltà classica: in questa prospettiva non credo sia errato riconoscere il peso culturale dell'intransigentismo, e nello specifico della concezione di una lotta fra bene e male, regno di Dio e regno di Satana, che avrebbe caratterizzato non soltanto l'epoca della *rivoluzione*, ma l'intera esistenza del mondo fin dalle origini.⁸⁴

Il punto d'avvio della ricostruzione storica di Toniolo coincideva quindi con la civiltà greco-romana: in quanto pagana, priva di qualunque progresso sul piano etico, essa avrebbe «custodito nel proprio seme il *germe del socialismo in permanenza*».⁸⁵ Di ciò era espressione ad esempio il panteismo di Stato, la 'statolatria' della Roma imperiale, che implicitamente finiva per essere presentata quale antesignana dello Stato socialista. Il professore riconosceva inoltre il «dottrinario del socialismo» antico in Platone,⁸⁶ cui era contrapposto l'Aristotele alla base della filosofia tomista. In questo quadro di assenza di morale e di socialismo in potenza, solo l'avvento del cristianesimo avrebbe indotto un cambiamento radicale:

La dottrina di Cristo nella sua proclamazione e nella sua propaganda in questo momento preparatorio, che disegna la transizione fra la civiltà pagana dissolventesi e l'elaborazione della civiltà cristiana [...], può considerarsi di fronte al socialismo come un sistema di principi, di forze effettrici e di concrete istituzioni, aventi virtù di *prevenire* nelle sue fonti prime, cioè nel pensiero e nei sentimenti delle popolazioni, il sorgere e il propagarsi di dottrine socialistiche e delle rispettive applicazioni.⁸⁷

Nella mente di Toniolo, insomma, i principi del cristianesimo costituivano un vero e proprio vaccino contro il pericolo d'infezioni socialiste, meritandosi l'attributo di «profilattici».⁸⁸ Per giunta, la nascente civiltà cristiana si sarebbe preoccupata di adottare misure preventive anche sul piano pratico, in modo da togliere ogni pretesto all'insorgenza di rivendicazioni di tipo socialistico: ecco dunque l'abolizione della schiavitù, la sanzione delle nozze indissolubili, la limitazione

⁸⁴ Il vescovo di Cremona Geremia Bonomelli aveva sostenuto, nel 1895, che il socialismo era «antico non dirò quanto il mondo, ma almeno quanto antica è la storia, greca e romana» (*Resoconti*, 10); «vieux comme le monde» lo aveva giudicato invece Sebastiano Nicotra (*Le Socialisme*, 17).

⁸⁵ Toniolo, «Il socialismo nella storia della civiltà», 296; corsivo nell'originale.

⁸⁶ Toniolo, «Il socialismo nella storia della civiltà», 298.

⁸⁷ Toniolo, «Il socialismo nella storia della civiltà», 308; corsivo nell'originale.

⁸⁸ Toniolo, «Il socialismo nella storia della civiltà», 310.

del potere dello Stato di fronte all'individuo, l'affermazione dei doveri dei ricchi nei riguardi dei poveri. Il professore attingeva con ogni evidenza alle riflessioni di Giuseppe Ballerini. Scrivendo sulla *Scuola Cattolica* nel 1895, il sacerdote lombardo aveva infatti sostenuto che

apparso nel mondo il cristianesimo e propagatesi le sue celesti e rigeneratrici dottrine di perfetta giustizia e di fratellvole carità, erasi posto un argine all'irrompere del socialismo, perché toglieva le cause stesse e i pretesti che spingono alla *lotta di classe*.⁸⁹

A riprova dell'efficacia dei principi cristiani come diga contro il socialismo, Toniolo affermava che quest'ultimo, durante la lunga epoca medievale, era riuscito a manifestarsi solo quando la religione aveva conosciuto brevi momenti di crisi, assumendo allora la forma di eresia, quale ad esempio quella albigese del XIII secolo. Conviene rilevare subito le chiare implicazioni racchiuse nella ricostruzione storica del professore: in una prospettiva che sembrava rimandare al rapporto fra bene e male in Sant'Agostino, Toniolo di fatto presentava il socialismo come *assenza* di cristianesimo o *deviazione* da esso. È in tale quadro che s'inseriva l'associazione concettuale fra rivendicazioni socialistiche ed eresia, in cui probabilmente deve individuarsi un'eco della visione del socialismo come 'setta' caratteristica dei documenti pontifici del XIX secolo. L'analisi tonioliana, in questo modo, veicolava un messaggio apologetico destinato alla contemporaneità: non solo evidenziava la netta antitesi fra cristianesimo e socialismo, ma soprattutto rendeva implicitamente manifesto che soltanto un rifiorire dello spirito cristiano – e quindi un *ritorno* all'osservanza del magistero ecclesiastico – avrebbe potuto impedire alla società di cadere nella barbarie socialista.⁹⁰

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

⁸⁹ Ballerini, «Vita, virtù e miracoli del socialismo contemporaneo», 277; corsivo nell'originale.

⁹⁰ Su questa decisiva questione si tornerà a breve.

razione al moderno socialismo»,⁹¹ colpevole di aver preferito «la civiltà pagana alla eccellenza ed agli inestimabili benefici della civiltà cristiana». ⁹² Il recupero degli autori classici (e soprattutto del 'socialista' Platone) aveva coinciso per Toniolo con una ripresa dello spirito pagano ai danni di quello cristiano, e dunque col crearsi delle condizioni per un rifiorire dell'errore socialistico; al contempo, il Rinascimento aveva fornito il sostrato ideale – quello del razionalismo antropocentrico – alla Riforma di Lutero, e di qui alle deviazioni dei secoli successivi: in questo senso, la *rivoluzione* anticristiana avrebbe potuto dirsi legittimamente 'neopagana' in virtù delle sue prime origini.

Toniolo ricostruiva lo sviluppo degli errori dell'età moderna, e con esso l'evoluzione del socialismo, attraverso uno schema in tre tappe, ciascuna coincidente con un momento rivoluzionario: la rivoluzione *germanica* (cioè la Riforma), la rivoluzione inglese del Seicento e quella francese del 1789. Di fatto si trattava di un percorso analogo alla «400jährige Revolutionsperiode» descritta pochi anni prima da Pesch. Il gesuita deve certo aver costituito una fonte per la ripartizione operata da Toniolo: mi pare tuttavia che il riferimento decisivo sia da trovare in Wilhelm Hohoff, e più precisamente nella sua *Die Revolution seit dem sechzehnten Jahrhundert*. In quest'opera del 1887, il sacerdote tedesco si era scagliato contro «lo spirito pagano e anticristiano» del Rinascimento, riconosciuto quale radice della Riforma e di tutta la successiva offensiva ai danni della civiltà cristiana.⁹³ Hohoff aveva quindi articolato la propria esposizione secondo le tre rivoluzioni dell'età moderna⁹⁴ – esattamente come avrebbe fatto il professore pisano – e infine nella 'rivoluzione' del XIX secolo, identificata con le vicende di socialismo, anarchismo e nichilismo.⁹⁵ La tesi del debito di Toniolo nei confronti di Hohoff, ad ogni modo, può essere ulteriormente comprovata. Prima di darsi allo studio sistematico del socialismo, infatti, il professore aveva brevemente ricostruito la genealogia degli errori moderni in *L'odierno movimento cattolico popolare ed il proletariato*, contributo apparso sulla *Rivista internazionale* all'inizio del 1898: qui era già enucleato lo schema dei «tre se-

⁹¹ Toniolo, «Il socialismo nella storia della civiltà», 327.

⁹² Toniolo, «Il socialismo nella storia della civiltà», 329.

⁹³ Hohoff, *Die Revolution*, 14. A pagina 6 vi si legge: «Il Rinascimento fu il precursore e la fonte principale della cosiddetta Riforma, il protestantesimo e il liberalismo rivoluzionario sono solo i tirapiedi dell'Umanesimo, i quali proseguono e completano l'opera di distruzione cominciata dal Rinascimento. Riforma e rivoluzione sono sorelle gemelle di una medesima madre, l'Umanesimo, il Rinascimento» (trad. dell'Autore).

⁹⁴ Hohoff, *Die Revolution*, 28-180 (*Die große deutsche Revolution des sechzehnten Jahrhunderts*); 181-474 (*Die große englische Revolution des siebzehnten Jahrhunderts*); 475-630 (*Die große französische Revolution des achtzehnten Jahrhunderts*).

⁹⁵ Hohoff, *Die Revolution*, 631-753 (*Die Revolution im neunzehnten Jahrhundert. Socialismus, Anarchismus und Nihilismus*).

coli e tre rivoluzioni»,⁹⁶ per il quale, in nota, si rimandava proprio a *Die Revolution seit dem sechzehnten Jahrhundert*.⁹⁷ Per la struttura della sua trattazione, in definitiva, Toniolo attinse direttamente a riflessioni d'area tedesca.

Figlia delle influenze umaniste in Germania, la Riforma protestante avrebbe contribuito alla successiva evoluzione del socialismo con l'affermazione del libero esame. Il frate Martin Lutero, a detta di Toniolo, non aveva fatto «professione esplicita di dottrine socialistiche se non incidentalmente»,⁹⁸ e tuttavia era riuscito a segnare «i vari indirizzi del socialismo»⁹⁹ favorendo da un lato lo sviluppo del socialismo anarchico col suo iniziale appoggio alla rivolta dei contadini, dall'altro quello del socialismo autoritario «promovendo e sanzionando con la sua autorità *l'arbitrio illimitato dei governi*, mercé la confisca delle proprietà del clero e dei ribelli a favore dei principi e dell'aristocrazia».¹⁰⁰ Dal ceppo della Riforma luterana sarebbero poi germogliate le varie sette religiose alla base della Rivoluzione inglese - presbiteriani, puritani, quaccheri -, che agli occhi del professore presentavano tendenze di socialismo individualistico (di nuovo, un'associazione fra eresia e socialismo). Era nel Settecento francese, ad ogni modo, che Toniolo scorgeva una tappa particolarmente significativa nel processo di deriva dai principi del cristianesimo. I Lumi, infatti, sostenendo la tesi della naturale bontà dell'uomo - l'allusione era in primis a Rousseau - e individuando la fonte di tutti i mali nell'ordinamento della società e dello Stato, avrebbero preparato il terreno agli eventi del 1789 e fornito nuove argomentazioni al pensiero socialista: «Il socialismo teorico della rivoluzione francese - scriveva il professore - compie così il ciclo di sviluppo delle idee sorte, con l'umanismo e con la Riforma, in Germania e trasferite in Inghilterra e in Francia».¹⁰¹ Toniolo evidenziava il *continuum* storico durante il quale il socialismo aveva plasmato la propria fisionomia, di pari passo allo sgretolarsi della cristianità medievale: la Chiesa, unica forza in grado di sanare il consorzio civile, non aveva potuto opporsi a tale processo, ostacolata dalle crescenti ingerenze dello Stato. Il giudizio finale sui secoli dell'età moderna non poteva allora

96 Toniolo, «L'odierno movimento cattolico popolare ed il proletariato», 168.

97 «Questo processo di distruzione dell'ordine sociale cristiano, dal tempo della riforma fino ad oggi, sulle tracce delle recenti indagini storiche, è riassunto con erudizione da W. Hohoff, *Die Revolution seit dem sechzehnten Jahrhundert im Lichte der neuesten Forschung* (Herder, Freiburg, 1887)». Toniolo, «L'odierno movimento cattolico popolare ed il proletariato», 169 n. 1.

98 Toniolo, «Il socialismo nella storia della civiltà», 334.

99 Toniolo, «Il socialismo nella storia della civiltà», 334.

100 Toniolo, «Il socialismo nella storia della civiltà», 335; corsivo nell'originale.

101 Toniolo, «Il socialismo nella storia della civiltà», 346.

che essere negativo: allo scemare dell'influsso della religione cattolica si era accompagnato, in un rapporto di proporzionalità inversa, lo sviluppo progressivo del socialismo teorico.

Quest'ultimo, nei decenni dopo l'Ottantanove, aveva poi compiuto un decisivo salto di qualità. «Il socialismo si matura dal principio del secolo XIX fino ai nostri giorni»: ¹⁰² così Toniolo apriva la sua trattazione del socialismo *moderno*, citando fra gli autori di riferimento anche Cathrein e Pesch. Secondo il professore, con l'Ottocento le due tendenze da sempre esistite nel socialismo, quella anarchica e quella autoritaria, erano giunte finalmente a dotarsi di una compiuta elaborazione teorica, attingendo ciascuna a un diverso idealismo filosofico: il socialismo *individualistico* aveva trovato un fondamento nel pensiero di Kant, mentre il socialismo *panteistico* si era rivolto alla filosofia di Hegel e al suo concetto di Stato. Queste due correnti – l'una «dissolvente», l'altra «assorbente» ¹⁰³ – avrebbero quindi tratto vantaggio da alcuni sviluppi intervenuti nel corso del secolo e soprattutto dopo il 1870: la nascita del proletariato di fabbrica nell'ordine dei fatti, la diffusione e affermazione del positivismo – che per Toniolo era sinonimo di materialismo – in quello delle idee. Il moderno socialismo anarchico, il cui massimo rappresentante era indicato in Proudhon, si sarebbe contraddistinto per il ricorso alla violenza, meritando così l'appellativo di «partito extra-legale»; ¹⁰⁴ al contrario, il socialismo autoritario (anche *collettivismo*) avrebbe scelto di operare entro il perimetro dell'ordine costituito, ricorrendo principalmente allo strumento delle elezioni. Toniolo, come detto, ammetteva il debito ideologico di questa seconda corrente nei confronti di Hegel, il quale aveva legittimato a suo dire la prospettiva del «panteismo sociale», ¹⁰⁵ di una società, cioè, in cui lo Stato assorbisse in sé ogni lato dell'esistenza individuale. ¹⁰⁶ Proprio Hegel avrebbe costituito il riferimento decisivo non solo per gli utopisti francesi della prima metà del XIX secolo, ma anche per la riflessione di Marx, la cui importanza nell'ambito del movimento socialista internazionale non sfuggiva al professore: egli anzi era dell'avviso che il pensiero marxiano avesse segnato «il passaggio del socialismo ad una vera elaborazione scientifico-sistematica». ¹⁰⁷

102 Toniolo, «Il socialismo nella storia della civiltà», 353.

103 Toniolo, «Il socialismo nella storia della civiltà», 444.

104 Toniolo, «Il socialismo nella storia della civiltà», 413.

105 Toniolo, «Il socialismo nella storia della civiltà», 362.

106 Questo panteismo sarebbe stato affine a quello antico, cioè pagano: stando a Toniolo, infatti, Hegel aveva ripreso «il panteismo idealistico di Platone e delle tradizioni orientali» (Toniolo, «Il socialismo nella storia della civiltà», 362). Implicito corollario di ciò era che il socialismo moderno recasse ancora in sé il germe del paganesimo antico, in linea con la visione del *continuum* storico caratteristica di Toniolo.

107 Toniolo, «Il socialismo nella storia della civiltà», 374.

Toniolo doveva aver letto *Il Capitale* – del resto citato nel volume del 1902 – ed era a conoscenza della critica del marxismo svolta dai gesuiti Cathrein e Pesch, la più accurata nel cattolicesimo europeo dell'epoca, ma ciononostante non diede luogo ad alcun tentativo di confronto con i contenuti del socialismo scientifico. Se il professore riconosceva l'influenza di Marx e della sua «dottrina della *concezione materialistica della storia* o del *materialismo storico* al servizio del *socialismo panteistico*»,¹⁰⁸ in lui però prevaleva la prospettiva del *continuum* storico nello sviluppo dell'errore socialista, con il marxismo che finiva così per divenire una delle varie manifestazioni di socialismo autoritario succedutesi nel tempo, benché certo fra le più importanti (se non altro per la sua stringente attualità nel momento in cui Toniolo scriveva). A confronto con la *Sozialismuskritik* d'area tedesca, le differenze erano evidenti: Cathrein e Pesch – e non loro soltanto – avevano compreso la peculiarità del marxismo e la cesura che questo aveva rappresentato rispetto alle precedenti forme di socialismo, concentrandovi la propria attenzione e indirizzandovi una critica che voleva essere funzionale alla lotta contro la SPD. Il fatto che questa 'dominanza' di Marx non caratterizzasse invece l'analisi di Toniolo è facilmente spiegabile: lo studio del pensiero marxiano era agli inizi in Italia – il professore trattò di socialismo a poca distanza dall'uscita dei saggi di Labriola sul materialismo storico –, con il cattolicesimo della penisola che allo stesso tempo appariva indietro, rispetto a quello tedesco, nell'apertura verso le scienze economico-sociali; il socialismo italiano, inoltre, era ben altra cosa rispetto alla Socialdemocrazia. In definitiva, l'opera tonioliana rispecchiava la situazione dell'ambiente da cui era scaturita.

A determinare il carattere delle riflessioni di Toniolo, comunque, non fu tanto la scarsa familiarità con il socialismo scientifico, quanto piuttosto l'influsso culturale dell'intransigentismo cattolico nell'Italia della 'questione romana'. Dal prisma intransigente derivava ad esempio il giudizio del professore sul suo tempo, condensato nella visione di una società moderna ormai prossima a precipitare nel baratro preparato dalla sua stessa apostasia.¹⁰⁹ L'alfiere di questo pericolo mortale sarebbe stato proprio il socialismo (in particolare quello anarchico), che a Toniolo appariva come lo sfidante del cattolicesimo in un decisivo certame per decidere le sorti presenti e future dell'umanità. Si trattava di una prospettiva maturata da tempo dal professore pisano¹¹⁰ – e che l'avrebbe accompagnato per tutta la

108 Toniolo, «Il socialismo nella storia della civiltà», 398; corsivo nell'originale.

109 Cf. Toniolo, «Il socialismo nella storia della civiltà», 428.

110 Il dilemma dalle tinte apocalittiche «o l'annichilamento completo dell'ordine civile col socialismo o novello slancio della civiltà colla Croce, rappresentata dal Cattolicesimo» era stato espresso già nel 1892 (Toniolo, «O cattolicesimo o socialismo. A pro-

vita –, la quale s'inseriva perfettamente nell'impostazione dell'opera del 1902, ovvero nella ricostruzione del secolare scontro fra civiltà cristiana e civiltà anticristiana. Il socialismo che minacciava la società all'alba del Novecento, infatti, era visto come «la tarda ma sicura vendetta, maturatasi attraverso quattro secoli», dell'aver essa, «nel dì del rinascimento neopagano e della riforma razionalistica, rigettato le supreme idee religiose e scientifiche che avevano generato storicamente, nel medioevo, la società cristiana». ¹¹¹ La connessione fra presente e passato si trovava espressa, in altri termini, anche poche pagine prima:

Si comprende come la battaglia che oggi ferve e si addensa più scura in quest'alba di secolo, non è che un atto del dramma della civiltà cristiana, nella cui storia passata sta scritta ancora la soluzione dell'avvenire; ma a patto di pensare e di operare con fede e con forza cristiana. ¹¹²

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

posito di un libro di F. Prudeniano», 18). Lo si ritrova anche nel *Programma dei cattolici di fronte al socialismo* e in una lettera indirizzata nel febbraio 1894 al sacerdote Giuseppe Alessi (cf. Toniolo ad Alessi, 02.02.1894, in Toniolo, *Lettere*, 1: 324). Si ricordi, d'altra parte, come negli anni Novanta l'alternativa cattolicesimo-socialismo comparisse anche negli scritti di Giuseppe Ballerini e in vari contributi della *Civiltà Cattolica*.

¹¹¹ Toniolo, «Il socialismo nella storia della civiltà», 446.

¹¹² Toniolo, «Il socialismo nella storia della civiltà», 441.

marxismo (il che, del resto, considerato l'intento ultimo del professore, poteva anche apparire superfluo).

Se Toniolo attribuì alla sua analisi del socialismo un'evidente finalità apologetica, non pretendendo che essa avesse risvolti concreti immediati (a differenza di Pesch e della sua confutazione del marxismo), egli ad ogni modo non trascurò, all'interno della propria elaborazione intellettuale, la sfera della *praxis*, sforzandosi al contrario d'individuare e proporre dei mezzi con cui i cattolici italiani potessero opporsi alle organizzazioni socialiste. I contributi sul socialismo usciti sulla *Rivista internazionale* furono cronologicamente vicini alle riflessioni del professore sulla democrazia cristiana, da lui definita nel 1897 – sempre sulla rivista – come un

ordinamento civile nel quale tutte le forze sociali, giuridiche ed economiche, nella pienezza del loro sviluppo gerarchico, cooperano proporzionalmente al bene comune, rifluendo nell'ultimo risultato a prevalente vantaggio delle classi inferiori.¹¹³

Si trattava, com'è evidente, di una definizione che escludeva ogni implicazione politica dal concetto di democrazia, per darle invece il generico significato di un insieme di principi e d'azioni intrise di spirito cristiano, finalizzate a beneficiare la base della piramide sociale. Questa elaborazione tonioliana rappresentò l'effettivo punto d'avvio del movimento democratico-cristiano in Italia, il quale mosse i primi passi nell'alveo dell'Opera dei Congressi:¹¹⁴ gli anni finali dell'Ottocento, infatti, videro sorgere in tutta la penisola associazioni di giovani cattolici 'democratici' che aspiravano a dare applicazione ai principi della *Rerum novarum* per migliorare le condizioni di vita degli operai. Toniolo s'impegnò in prima persona nell'indirizzare queste energie nuove: la democrazia cristiana costituiva per lui l'antitesi della «democrazia socialista, illusoria, iniqua, impossibile»,¹¹⁵ lo strumento più adatto a far sentire alla classe operaia la vicinanza della Chiesa e a salvarla quindi dalle false promesse del socialismo. Al contempo, il professore non ricusava l'opportunità rappresentata dalle riforme sociali – purché sempre ispirate dal magistero leoniano – al fine di giovare alle masse proletarie e sottrarre terreno alla

¹¹³ Toniolo, «Il concetto cristiano della democrazia», 26.

¹¹⁴ È questa una vicenda che ha trovato ampio spazio nella storiografia italiana, soprattutto per la sua connessione con la figura di Romolo Murri e la questione modernista. Si veda ad esempio *Dalla prima Democrazia Cristiana*; Bedeschi, *I pionieri della D.C.*; Cecchini, «La prima democrazia cristiana»; Gambasin, *Il movimento sociale*; Scoppola, *Dal neoguelphismo alla democrazia cristiana*; Valente, *Aspetti e momenti*; Zambarbieri, s.v. «La prima dc e il modernismo», in DSMCI, I/1; Zoppi, *Romolo Murri e la prima democrazia cristiana*.

¹¹⁵ Toniolo, «L'odierno movimento cattolico popolare ed il proletariato», 391.

propaganda socialista, riforme che i gruppi d.c. avrebbero potuto attuare conquistando la guida delle amministrazioni locali.¹¹⁶

A conti fatti, l'attenzione accordata da Toniolo al movimento democratico-cristiano era figlia del grido d'allarme lanciato già nel *Programma* del 1894, dell'urgenza da lui avvertita di opporsi in concreto al socialismo così da salvaguardare la presenza della Chiesa nella società e preparare l'agognata restaurazione cristiana. Alle soglie del nuovo secolo, in altre parole, il professore era convinto che fosse ormai giunta «l'ora di contrapporre con santo ardimento al grido di Carlo Marx l'intimazione: *Proletari di tutto il mondo, unitevi in Cristo, sotto il vessillo della Chiesa*».¹¹⁷

116 Sul piano di riforme concepito dal professore si veda Toniolo, «Provvedimenti sociali popolari».

117 Toniolo, «L'odierno movimento cattolico popolare ed il proletariato», 391; corsivo nell'originale.

5 Le questioni del nuovo secolo

Sommario 5.1 La riflessione antisocialista a inizio Novecento. – 5.2 Il caso italiano: azione cattolica e questione modernista. – 5.3 Il caso tedesco: l'epoca del *Gewerkschaftsstreit*.

5.1 La riflessione antisocialista a inizio Novecento

Se l'ultimo decennio del XIX secolo vide, in Italia come in Germania, la pubblicistica cattolica trattare di socialismo con un'intensità inedita rispetto al passato, l'avvento del Novecento sembrò coincidere invece con un calo dell'interesse per tale argomento, specie nella penisola. Gli esempi per illustrare questo cambio di tendenza non mancano: scorrendo gli indici generali della *Scuola Cattolica* per il periodo 1902-1922, si scopre che «anarchismo», «massoneria» e «Marx» non sono temi trattati nei suoi contributi, mentre il «socialismo» lo è solo sporadicamente.¹ È vero che sul comportamento del periodico potrebbe aver influito il suo passaggio – proprio nel 1902 – alla Pontificia Facoltà Teologica di Milano, ma è altrettanto vero che questo caso non rappresenta l'eccezione, bensì la regola: all'alba del nuovo secolo pure la *Civiltà Cattolica*, che in precedenza tanto si era dedicata alla critica del socialismo e dell'anarchismo (nonché all'attacco della massoneria) mostrò un'attenzione minore per tali questioni.² Con il Novecento diminuì anche la presenza della Socialdemocrazia nella pubblicistica cattolica tedesca, sebbene non negli stessi termini appena visti per l'Italia: considerando ad esempio le *Stimmen aus Maria Laach*, si nota come fra 1906 e 1909 fossero pubblicati anco-

¹ Cf. Valentini, *La Scuola Cattolica* [1902-1922].

² Cf. Del Chiaro, *La Civiltà Cattolica*.

ra degli interessanti contributi del Padre Cathrein, che in parallelo continuò ad aggiornare il suo *Der Socialismus*.

Nel complesso si può dire che l'inizio del XX secolo non portasse con sé significativi aggiornamenti nella *Sozialismuskritik* cattolica dei due paesi, anche in virtù di questa generale riduzione dello spazio accordato all'argomento socialismo. La condanna e la rappresentazione del 'nemico' continuarono a rifarsi sostanzialmente alla critica tardo ottocentesca esaminata in precedenza: ancora alla vigilia della Grande Guerra, così, le riflessioni di Cathrein e Pesch conservavano intatto il proprio valore all'interno del cattolicesimo tedesco.

In che modo spiegare il mutamento intervenuto? Mi pare che le cause da addurre afferiscano ora a questioni legate ai singoli contesti nazionali, ora a sviluppi interni all'istituzione ecclesiastica. Per l'Italia è da considerare, intanto, come a inizio Novecento la spinta data dalla *Rerum novarum* a un decennio di riflessioni sulla questione sociale e sul socialismo andasse esaurendosi. Sul piano politico, inoltre, il ricordo dei fatti del 1898 portò il mondo cattolico a mutare il proprio atteggiamento verso lo Stato liberale, che dal canto suo scelse di tendere la mano ai cattolici per condurre una comune lotta contro il movimento socialista, percepito ormai come una minaccia ben più reale di quella rappresentata dai 'clericali'.³ Dopo la crisi di fine secolo si crearono così le basi per una collaborazione fra liberali e cattolici, testimoniata soprattutto dalle alleanze clericomoderate formatesi dapprima in occasione delle elezioni amministrative e poi, dopo il 1904 e la prima deroga parziale al *non expedit*, di quelle politiche. In un clima di questo tipo, è evidente che potesse apparire fuori luogo dar eccessivo risalto a una critica del socialismo tradizionalmente legata a doppio filo con la condanna della civiltà liberale: attaccare i fondamenti del primo, infatti, avrebbe giocoforza implicato di screditare quel liberalismo con cui ora, non per comunanza di principi ma per mera opportunità, si decideva di cooperare. Il giudizio dei cattolici sul liberalismo non era mutato: tuttavia, le nuove circostanze richiedevano di usare maggior accortezza.

Un fattore ancor più decisivo, ad ogni modo, fu senza dubbio costituito dall'avvicendamento che intervenne nel 1903 sul soglio pontificio: a succedere a Leone XIII, infatti, fu eletto quel Giuseppe Sarto che, con il nome di Pio X, sarebbe stato protagonista di un pontificato dagli indirizzi ben diversi rispetto al predecessore. Venuto meno il marcato interesse per l'ambito sociale che aveva caratterizzato Pecci, il nuovo papa, come già rilevato, scelse di concentrare lo sguardo sulla vita interna della Chiesa, rivolgendosi soprattutto alla spinosa questione modernista. La pubblicistica cattolica della peni-

³ Per i liberali «l'ordine delle paure si era per così dire rovesciato» (De Rosa, *Il movimento cattolico in Italia*, 128).

sola risentì dei mutati impulsi provenienti da Roma: proprio il tema del modernismo finì per segnare in modo sostanziale la produzione culturale del cattolicesimo italiano nel primo decennio del XX secolo, specialmente dopo il 1907 e la promulgazione della nota enciclica *Pascendi dominici gregis*.

L'avvio del nuovo pontificato e la questione modernista aiutano a spiegare anche il calo delle riflessioni sul socialismo in terra tedesca: qui, però, il peso avuto da questi due fattori fu minore che in Italia. La Germania cattolica tese a ridurre la dimensione del pericolo modernista al proprio interno e a riconoscerci piuttosto l'esistenza di semplici - e relativamente innocue - spinte in senso riformistico (*Reformkatholizismus*):⁴ gli stessi vescovi chiesero e ottennero da Roma di non dover attuare i meccanismi di controllo e repressione del modernismo previsti dalla *Pascendi*, finendo così per neutralizzare la logica dell'enciclica.⁵ D'altra parte, l'interesse per l'ambito sociale era originato in modo autonomo nel cattolicesimo tedesco già prima di Leone XIII e della *Rerum novarum*, configurandosi di fatto come un suo tratto peculiare: a tal riguardo, quindi, il cambio di pontificato e dei relativi indirizzi non riuscì a incidere nella stessa misura che nella penisola. Tutto ciò può dar conto del perché la pubblicistica cattolica tedesca, ancora a inizio Novecento, dedicasse al socialismo uno spazio maggiore di quello riscontrabile nel caso italiano: pure in Germania, tuttavia, non si ebbe più quell'efflorescenza di scritti e riflessioni che aveva caratterizzato la fine del XIX secolo. Un ruolo in proposito dovette giocarlo senz'altro anche la vicenda revisionista, a seguito della quale divenne manifesto come l'*Umsturzpartei* stesse gradualmente trasformandosi in *Reformpartei*, ossia in una forma di pericolo meno imminente.

Sempre in Germania, la minor occorrenza di scritti sul socialismo si accompagnò, con il Novecento, a un'accentuata attenzione per la sfera dell'opposizione in concreto alla SPD: spesso, in effetti, i contributi allora dedicati dai cattolici alla Socialdemocrazia si focalizzarono proprio su questioni *pratiche*, mentre la critica del socialismo come ideologia non ricevette granché spazio. Una considerazione sostanzialmente analoga, a ben vedere, può farsi anche per l'Italia, dove le poche pubblicazioni di matrice cattolica sul socialismo apparse a inizio secolo andarono a trattare in genere della contrapposizione al partito socialista in campo politico e associazionistico: a fronte di una fase di grande espansione del PSI, i cattolici della penisola sembravano ormai attribuire al pericolo 'rosso' una forma ben definita e

⁴ Circa il *Reformkatholizismus* mi limito a rimandare ad Arnold, *Kleine Geschichte*, 23-34; Aubert, «Der Reformkatholizismus in Deutschland».

⁵ Sull'operato dei vescovi tedeschi in relazione alla *Pascendi* si veda Arnold, *Kleine Geschichte*, 15; «The Reception of the Encyclical *Pascendi*». Per una panoramica sulla situazione del modernismo in Germania cf. Weiss, *Der Modernismus*.

riconoscibile – proprio come avveniva da tempo in Germania –, marcando così un'importante differenza rispetto al passato.

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

5.2 Il caso italiano: azione cattolica e questione modernista

Uno specchio indicativo degli sviluppi intervenuti nel cattolicesimo italiano a inizio Novecento è la *Civiltà Cattolica*. Nell'autunno del 1901 il Padre Gaetano Zocchi dedicò un contributo ai *Doveri dei cattolici in Italia nell'ora presente*, in cui era accordato uno spazio notevole alle vicende del movimento democratico-cristiano: alle spalle vi era il primo congresso regionale della d.c. lombarda, tenuto in aprile, e soprattutto l'enciclica *Graves de communi* promulgata a gennaio. L'articolo mirava a evidenziare la necessità delle associazioni democratiche nella penisola e a marcarne la netta distinzione dal socialismo; il loro senso e la loro missione sarebbero stati rivelati «dall'appellativo di *cristian[e]* dato[gli] universalmente, siccome *carattere specifico* e al tempo stesso come *segno di opposizione* al movimento socialista, [...] anticristiano, anzi irreligioso ed empio». ⁶ A detta di Zocchi, «non soltanto al collettivismo, ossia alla *comunanza di tutti i mezzi di produzione*, ma sì ad ogni specie di socialismo» doveva contrapporsi la democrazia cristiana. ⁷ Come già Toniolo, anche il gesu-

⁶ [Zocchi], «Doveri dei cattolici in Italia nell'ora presente», 27; corsivi nell'originale.

⁷ [Zocchi], «Doveri dei cattolici in Italia nell'ora presente», 28; corsivo nell'originale.

ita riconosceva insomma nella d.c. la principale forma di associazionismo da utilizzare contro i corifei della rivoluzione. All'epoca in cui Zocchi scriveva, d'altronde, la democrazia cristiana era oggetto di una generale attenzione da parte del cattolicesimo italiano, con lo stesso episcopato che sembrava riporvi molte speranze in chiave antisocialista: si può dire, anzi, che democrazia cristiana e socialismo fossero termini largamente associati, in un'antitesi che riguardava il piano dell'azione sociale fra le classi lavoratrici.

Tali sviluppi avvenivano in un clima di graduale distensione fra mondo cattolico e Stato italiano dopo i fatti del 1898, generato dal comune interesse dei due a combattere il movimento socialista e dalla volontà dei cattolici di non esser percepiti dall'autorità civile alla stregua di nemici dell'ordine costituito: salito al soglio pontificio, Pio X avrebbe confermato e promosso questa tendenza. La prima deroga al *non expedit* alla fine del 1904 sancì l'avvio della partecipazione dei cattolici italiani alle elezioni politiche,⁸ con essi che in genere scelsero di affiancarsi ai liberali moderati in blocchi contrapposti ai partiti *popolari* (socialisti, radicali, repubblicani). Al contempo il 1904 vide lo scioglimento dell'Opera dei Congressi, per trent'anni incarnazione del più rigoroso intransigentismo verso lo Stato nato dalla breccia di Porta Pia: con ciò si chiuse a tutti gli effetti una fase nella storia del cattolicesimo della penisola e se ne aprì un'altra, segnata da un diverso tipo di rapporto fra Stato e Chiesa.

Queste vicende, com'è intuibile, finirono per riflettersi sui contenuti della pubblicistica cattolica: la rivista della Compagnia di Gesù non fece eccezione. Gli ultimi mesi del 1904 coincisero infatti con un mutamento di prospettiva per la *Civiltà Cattolica*, la quale si adeguò al nuovo indirizzo incoraggiato dalla Santa Sede: il tradizionale intransigentismo venne dismesso a favore di toni più moderati, con il periodico che fra l'altro si volse a caldeggiare la partecipazione politica dei cattolici italiani. Una conseguenza di tale evoluzione fu la messa da parte degli scrittori più compromessi con la vecchia linea: fra questi Padre Raffaele Ballerini, la cui critica del socialismo si era indissolubilmente legata alla condanna del liberalismo. Caratterizzati per un'abbondante produzione negli ultimi decenni dell'Ottocento, Ballerini (complice pure la morte sopraggiunta già nel 1907) non sarebbe più stato autore di contributi degni di nota, tantomeno in materia di socialismo.

La nuova guardia del periodico fu rappresentata da religiosi più giovani e di vedute conformi all'orientamento voluto da Sarto: in de-

8 Alla base dell'apertura di Pio X vi erano i timori per la costante crescita elettorale del PSI e l'impressione provocata dallo sciopero generale - il primo in Italia - promosso da socialisti e sindacalisti rivoluzionari nel settembre 1904. Circa quest'ultima vicenda si veda Riosa, *Il sindacalismo*.

finitiva si trattò di una terza generazione di scrittori, succeduta a quella che aveva operato per lungo tempo sotto Leone XIII. A distinguersi al suo interno furono in primis Salvatore Maria Brandi (1852-1915),⁹ Angelo De Santi (1847-1922)¹⁰ e Antonio Pavissich, ben presto chiamati da Pio X a collaborare alla redazione dell'enciclica *Il fermo proposito* sullo sviluppo dell'azione cattolica in Italia (1905).¹¹ Proprio Pavissich è la figura che qui interessa maggiormente: fu soprattutto lui, infatti, a occuparsi per *Civiltà Cattolica* di questioni inerenti all'ambito politico e sociale dopo l'avvio del nuovo corso, e di conseguenza a scrivere di socialismo.¹² Dopo l'articolo del 1904 dedicato al materialismo storico,¹³ il gesuita nato a Spalato si confrontò con l'anticlericalismo in alcuni contributi usciti fra il 1906 e il 1907,¹⁴ dove distinse tra varie forme del fenomeno - fra cui quella di un anticlericalismo «settario o giacobino» ricondotto alla massoneria, al libero pensiero, al socialismo e all'anarchismo¹⁵ - e puntò a dimostrare la sua nocività per la vita della nazione. Le considerazioni di Pavissich risentivano dei recenti sviluppi in Francia - in particolare della legge di separazione fra Stato e Chiesa varata nel dicembre 1905 dal locale governo radical-socialista¹⁶ - e al contempo lasciavano trasparire, in alcuni passaggi, un mutamento intervenuto nella galassia dell'anticlericalismo italiano: infatti, se l'anticlericalismo liberale tradizionalmente legato alle vicende risorgimentali era andato scemando dalla fine del XIX secolo, in parallelo al già descritto avvicinamento al mondo cattolico, quello socialista si era fatto invece più aggressivo con l'inizio del nuovo secolo, soprattutto per la crescente presenza dei cattolici in campo politico e per la nascita di associazioni cattoliche dalla marcata funzione antisocialista, a partire dai gruppi democratico-cristiani.¹⁷

Sempre nel 1906 Pavissich redasse un contributo sul congresso del PSI di quell'anno, tenutosi in ottobre a Roma. L'intervento era l'oc-

9 Su Brandi cf. Malgeri, s.v. «Brandi, Salvatore Maria», in DBI, 14.

10 Su De Santi si veda Bartocci, s.v. «De Santi, Angelo», in DBI, 39.

11 Cf. Sale, «*La Civiltà Cattolica*» nella crisi modernista, 213-14.

12 Le sole eccezioni al riguardo sono costituite dai tre contributi del Padre Ferretti usciti nel 1910 (cf. *supra*, 62). Da segnalare è inoltre [Monetti], «Fasti ed avvisaglie recenti dell'anarchia». Al Padre Pavissich sono da ascrivere anche due articoli sulla massoneria, in cui però non si trovano particolari riferimenti al socialismo: «La nuova evoluzione della massoneria italiana»; «La religione massonica».

13 Cf. *supra*, 61.

14 [Pavissich], «Il pregiudizio anticlericale in Italia»; «Di un nuovo partito anticlericale».

15 [Pavissich], «Il pregiudizio anticlericale in Italia», 398.

16 In merito si veda almeno Lalouette, *La séparation des églises et de l'état*, 367-416; Mayeur, *La séparation*.

17 Cf. Verucci, *L'Italia laica*, 352; Verucci, «Le 'due Italie'», 185.

casione per guardare all'anatomia del partito e per affermare, da un lato, di «non ammett[ere] né verità né giusta misura né preferibilità teoretica o pratica in alcuna delle tre correnti o tendenze in cui esso si divide[va]», ossia riformisti, integralisti e sindacalisti,¹⁸ dall'altro per precisare come tali divisioni scaturissero comunque da questioni di metodo, giacché unica, al fondo, era la sostanza del socialismo. A differenza di quanto sarebbe accaduto solo pochi anni prima, il socialismo era trattato in relazione alla forma partitica da esso assunta: nella percezione di Pavissich – e ormai non solo nella sua – il pericolo 'rosso' risultava chiaramente oggettivato nel PSI. Per spiegare questo sviluppo occorre far riferimento, come detto in precedenza, alla notevole crescita conosciuta dal partito nei primi anni del nuovo secolo, e d'altro canto alla maggior importanza che la dimensione politica assunse per i cattolici italiani dopo il 1904. In un quadro siffatto, la possibilità di debellare l'avanzata socialista pareva dipendere dalla scelta di contrapporsi direttamente al PSI, non solo attraverso la battaglia delle urne, ma anche tramite la creazione di un'estesa rete associativa sotto bandiera cattolica: «A prevenire i pericoli e a sostenere quando che sia l'urto formidabile del socialismo nazionale ed internazionale – scriveva Pavissich –, non vi ha che un solo provvedimento radicale: l'organizzazione cristiana del lavoro».¹⁹ La via da percorrere, in altre parole, era quella dell'«azione sociale sul terreno costituzionale».²⁰

Finita la stagione degli anatemi su un socialismo dai tratti presoché incorporei (o al massimo fatto incarnare nella dinamite degli anarchici), la *Civiltà Cattolica* si rivolgeva a considerare problematiche concrete e a puntare il dito contro un socialismo che poteva essere combattuto secondo modalità precise: d'altronde, stando alla definizione contenuta nell'enciclica *Il fermo proposito*, si era ormai entrati nell'epoca dell'«azione cattolica ovvero azione dei cattolici».²¹ Dopo il 1906, ad ogni modo, la rivista dei gesuiti non avrebbe più ospitato contributi specifici sul socialismo (se si escludono quelli di Ferretti su Marx): neppure Pavissich sarebbe tornato sull'argomento. Il clima antimodernista prese sempre più piede in Vaticano arrivando a influire pesantemente sui contenuti del periodico, che negli anni successivi alla *Pascendi* trovò soprattutto nel Padre Enrico Rosa (1870-1938) – membro della sua redazione dal 1905 – uno zelante fustigatore dei nuovi 'eretici'.²²

18 [Pavissich], «L'assemblea nazionale del socialismo italiano», 262.

19 [Pavissich], «L'assemblea nazionale del socialismo italiano», 270.

20 [Pavissich], «L'assemblea nazionale del socialismo italiano», 270; corsivo nell'originale.

21 Pio X, «Il fermo proposito» (11 giugno 1905), 135; corsivi nell'originale.

22 Sulla figura di Rosa all'epoca della repressione antimodernista cf. soprattutto Zambarbieri, *Il cattolicesimo*.

I caratteri assunti nei primi anni del Novecento dalla *Sozialismuskritik* di *Civiltà Cattolica* si ritrovano in altri esempi della pubblicistica dell'epoca, segno di una tendenza generale e non di uno sviluppo isolato. Al pari dell'organo dei gesuiti, la *Rivista internazionale di scienze sociali* ospitò ben pochi articoli sul socialismo (nessuno sull'anarchismo), in cui a esser preso in esame era soprattutto il PSI nella sua dimensione politica e organizzativa. Il caso più rilevante in proposito è probabilmente quello di *Le evoluzioni del socialismo in Italia* di Filippo Meda (1869-1939),²³ pubblicato dalla rivista nel marzo 1907, il quale mirava a «vedere in sintesi la via che l'azione socialista [aveva] percorso nel paese».²⁴ Questo intervento era espressione dell'indagine di Meda sulla storia del socialismo italiano considerato nella sua forma partitica, indagine che nel 1912 avrebbe condotto alla pubblicazione del volume *Il partito socialista in Italia*.²⁵ Qui, iniziando dall'epoca della Prima Internazionale, Meda ricostruiva il tragitto compiuto dal socialismo nella penisola fino a focalizzarsi soprattutto sulle vicende recenti del PSI, ossia sul confronto tra le sue correnti interne: scopo di tale fatica era «fissare bene i fatti attraverso i quali si determinò lo svolgimento di un partito», la cui attività rappresentava «da una parte l'antitesi precisa della nostra concezione sociale, dall'altra la forza più potente che agisce tuttora sullo stesso terreno sul quale noi pure ci siamo collocati».²⁶ In sostanza, Meda riconosceva l'avversario dei cattolici italiani nel socialismo inteso come partito socialista, soggetto che si opponeva loro tanto nell'ambito della competizione elettorale che in quello dell'azione a favore delle classi meno abbienti: in mente egli aveva una contrapposizione concreta, quotidiana, che imponeva al cattolicesimo della penisola di mobilitare ogni energia disponibile.

Vi è un ultimo caso che è utile esaminare per illustrare l'attenzione alla *praxis* cui di solito si legarono, al tempo di Pio X, i riferimenti al socialismo: esso tuttavia esula dall'ambito della pubblicistica considerato finora, rientrando nel più generale panorama della cultura

23 Il milanese Filippo Meda fu una figura di spicco del movimento cattolico del capoluogo lombardo e più in generale della penisola. Avvocato e giornalista, direttore del quotidiano *L'Osservatore Cattolico* e quindi de *L'Unione* (dal 1907), Meda si dedicò inoltre all'attività politica in ambito locale e nazionale: nel 1909 fu eletto in parlamento, ottenendo un secondo mandato quattro anni più tardi. Nel 1916, in pieno dramma bellico, venne chiamato a ricoprire il ruolo di Ministro delle Finanze. Su di lui si veda Canavero, s.v. «Meda, Filippo», in DSMCI, 2; De Rosa, *Filippo Meda*. Alla riflessione di Meda sul socialismo è dedicato Trezzi, «Filippo Meda di fronte al socialismo».

24 Meda, «Le evoluzioni del socialismo in Italia», 382.

25 Meda, *Il partito socialista in Italia*. Fra il contributo apparso sulla *Rivista internazionale* e quest'opera, a dire il vero, sono da collocare due prime versioni editoriali delle riflessioni di Meda (datate rispettivamente 1909 e 1911), sulle quali però egli sentì il bisogno d'intervenire fino a giungere all'edizione definitiva del 1912.

26 Meda, *Il partito socialista in Italia*, 6.

cattolica d'inizio Novecento. Con il 1907, infatti, prese avvio in Italia l'esperienza delle Settimane Sociali, sull'esempio di quanto avveniva ormai da tre anni in Francia:²⁷ a promuoverla fu l'allora arcivescovo di Pisa Pietro Maffi (presidente della prima Settimana di Pistoia) coadiuvato da Giuseppe Toniolo. Definibili, al fondo, come dei corsi d'aggiornamento culturale rivolti a una platea ristretta – per lo più costituita dalle personalità di spicco dell'azione cattolica italiana –, negli anni le Settimane Sociali si sarebbero occupate di questioni di vario genere, dalla politica all'emigrazione, dalla scuola allo sviluppo delle associazioni cattoliche. In questo quadro, il socialismo non fu mai l'oggetto specifico delle relazioni presentate, e tuttavia i riferimenti ad esso, specie nelle sembianze del Partito Socialista Italiano, non mancarono in nessuna edizione.

Quel che nel complesso emerge dagli atti delle Settimane tenute prima della guerra, è l'immagine del PSI come principale antagonista dei cattolici nell'ambito dell'organizzazione delle classi lavoratrici, alla quale si assegnava proprio una marcata funzione antisocialista. Esemplificativo di ciò è il rilievo assunto dalla discussione sulle Unioni professionali, nome con cui all'epoca in Italia ci si riferiva a una forma embrionale di sindacalismo cattolico. Intervenedo a Palermo nel 1908, il bresciano Giovanni Maria Longinotti (1876-1944)²⁸ parlò di una «duplice funzione» da dare a tali sodalizi, ossia «la difesa [...] dei lavoratori dall'eventuale sfruttamento capitalista e dalla insidia anticristiana del socialismo»:²⁹ a suo parere le Unioni professionali non potevano prescindere da un contenuto religioso-morale, indispensabile per mantenere viva la coscienza cristiana degli operai e fargli così «fronteggiare vittoriosamente ogni assalto del socialismo».³⁰ Tre anni dopo, durante la Settimana Sociale di Assisi interamente dedicata al tema dell'organizzazione professionale, sarebbe stato Toniolo a intervenire fra gli altri sull'argomento. Il professore si era dedicato alla promozione delle Unioni fin dagli ultimi anni del XIX secolo, intravedendovi il germe di una società organizzata su base corporativa e un efficace scudo per i lavoratori di fronte alla propaganda socialista. Nel suo contributo Toniolo accennò proprio al compito delle Unioni professionali cattoliche di debellare il virus della lotta di classe, nonché a quello di fornire ai lavorato-

27 In proposito si veda Di Capua, *Le settimane sociali*; Robbiati, *La cultura sociale dei cattolici*. Le Settimane Sociali furono allestite ogni anno dal 1907 al 1913, per interrompersi nel 1914 a causa della guerra e riprendere poi nel 1920.

28 Su Longinotti, all'epoca segretario della Federazione provinciale bresciana delle Unioni cattoliche del lavoro, si veda Cavalleri, s.v. «Longinotti, Giovanni Maria», in DSMCI, 2.

29 Longinotti, «L'organizzazione professionale», 551.

30 Longinotti, «L'organizzazione professionale», 551.

ri un'adeguata educazione spirituale e religiosa.³¹ A quasi vent'anni di distanza dal *Programma* del 1894, gli auspici espressi allora sembravano ormai divenuti realtà, con i cattolici italiani (o almeno i loro leader) che non mettevano in dubbio l'importanza di combattere l'avanzata socialista agendo sullo stesso terreno su cui questa insisteva: il tema del socialismo si legava così a quello dell'azione cattolica.

Nel momento in cui Toniolo interveniva ad Assisi, il cattolicesimo della penisola era segnato in profondità dall'antimodernismo, tratto fondamentale del pontificato di Pio X. Ricostruire la vicenda modernista in Italia non è ovviamente compito di questo lavoro:³² è noto, tuttavia, come alcune delle principali figure coinvolte si siano interessate al socialismo fino a ipotizzare l'eventualità di una collaborazione con esso, se non addirittura a ricercare una sintesi fra aspirazioni cristiane e aspirazioni socialiste. In questa sede, allora, mi pare opportuno trattare di modernismo e modernisti proprio nella misura in cui siano rintracciabili riferimenti al socialismo, prendendo in considerazione gli scritti e le esperienze editoriali più significative al riguardo.

Il punto di partenza di questo *excursus* non può non coincidere allora con Romolo Murri, il prete più 'famoso' in Italia all'epoca di Pio X.³³ Come detto a proposito dei rapporti fra cattolicesimo italiano e marxismo, il giovane Murri ebbe modo di assistere alle lezioni romane di Antonio Labriola, giungendo alla conoscenza del materialismo storico grazie pure alla lettura dei testi di Marx ed Engels.³⁴ Uno specchio del suo rapporto con il movimento socialista negli anni fra Otto e Novecento è rappresentato da *Cultura sociale*, rivista nata nel gennaio 1898 per diffondere gli ideali della nascente democrazia cristiana e di cui proprio Murri fu il direttore. Il periodico trattava di socialismo già nei primi due numeri, con un contributo che chiariva come il contrasto fra movimento socialista e cattolicesimo fosse insanabile sul piano dei principi, ma che allo stesso tempo riconosceva una sostanziale affinità tra i due nella ricerca «di un migliore assetto sociale», nel «desiderio di veder abolite tante ingiui-

31 Cf. Toniolo, «Le Unioni professionali».

32 Sull'argomento sono da citare almeno i lavori di Arnold, Vian, *La condanna del modernismo*; Bedeschi, *La curia romana; L'antimodernismo in Italia*; Botti, Cerrato, *Il modernismo tra cristianità e secolarizzazione*; Nicoletti, Weiss, *Il modernismo in Italia e in Germania*; Scoppola, *Il modernismo in Italia*; Scoppola, *Crisi modernista*; Verucci, *L'eresia del Novecento*; Vian, *Il modernismo*; Zambarbieri, *Modernismo e modernisti*. Un'ampia e recente rassegna degli studi esistenti sul modernismo, peraltro non limitata al solo caso italiano, è offerta da Vian, «Il modernismo. Un itinerario».

33 Per un'introduzione alla figura di Murri si veda Bedeschi, *I pionieri della D.C.*, 401-94; Guasco, *Romolo Murri e il modernismo*; Romolo Murri; Rossini, *Romolo Murri nella storia politica*; Zoppi, *Romolo Murri e la prima Democrazia cristiana*.

34 Cf. Dal Pane, «Antonio Labriola».

stizie sociali, di accostarsi un po' più a quella uguaglianza che – non è mai ricordato a sufficienza – è concetto prettamente cristiano». ³⁵ Il clima, com'è intuibile, era quello dell'inedito impegno sociale dei cattolici attraverso l'effervescenza dei gruppi d.c., oggetto della più viva approvazione da parte della rivista. Gli anni successivi avrebbero conosciuto un buon numero di articoli sul socialismo: a redigerli sarebbero stati soprattutto collaboratori di Murri come Luigi Stirati (1872-1935) e Alessandro Cantono (1847-1959), i quali si diedero a guardare con interesse ai caratteri e alla natura del socialismo contemporaneo, accordando inoltre uno spazio significativo all'osservazione delle vicende interne al PSI. ³⁶

In generale può parlarsi appunto di due tendenze riscontrabili in *Cultura sociale* prima del 1903. Da un lato la rivista si distinse per una certa attenzione verso i fondamenti teorici del socialismo marxista, tanto da ospitare nel 1900 una serie di contributi in italiano a firma di Victor Cathrein: ³⁷ alla base vi era senz'altro l'eco del dibattito revisionista e la percezione di una crisi degli aspetti più irricevibili del marxismo – quali il materialismo storico e l'idea della collettivizzazione dei mezzi di produzione –, cui si collegava la speranza di Murri e del suo gruppo di assistere a un'evoluzione in senso riformista del socialismo italiano. Independentemente dalle sue motivazioni, questo interesse coincise di fatto con un ampliamento della conoscenza di Marx in seno al cattolicesimo della penisola e con una ricezione della *Sozialismuskritik* tedesca attraverso gli articoli di Cathrein: considerato il contesto culturale in cui ciò avvenne, si trattò di un aggiornamento di non poco conto. Dall'altro lato, fin dal 1898 Murri s'interessò costantemente alle vicende del socialismo italiano, proprio mentre in lui maturava la convinzione che per un'efficace azione sociale fosse imprescindibile lo strumento del partito: il suo occhio si posò di conseguenza sul PSI, principale struttura partitica nell'Italia di fine Ottocento, preso a modello per un auspicato partito dei cattolici, ossia per una traduzione *politica* della democrazia cristiana. Le simpatie del prete marchigiano s'indirizzarono soprattutto verso Filippo Turati (1857-1932), leader dell'ala riformista del Partito Socialista Italiano: se, come affermò lo stesso Murri, i cattolici combattevano nel socialismo «due cose [...], il collettivismo e lo spirito irreligioso», ³⁸ allora era possibile ipotizzare che in un futuro non lontano, dismesso il carattere ateo e accolti i contenu-

³⁵ Serr.[alunga], «Il socialismo di casa nostra», 24.

³⁶ Su Stirati, direttore del periodico murriano *Il domani d'Italia* fra 1901 e 1902, si veda Pellegrini, s.v. «Stirati, Luigi», in DSMCI, III/2. Per Cantono, invece, rimando soprattutto a Bedeschi, *I pionieri della D.C.*, 99-130.

³⁷ Cf. Cathrein, «Il materialismo storico»; «Materialismo storico e collettivismo».

³⁸ Murri, «Democrazia cristiana e socialismo», 194.

ti della critica revisionista, il PSI potesse rivelarsi una spalla per le organizzazioni democratico-cristiane, a tutto vantaggio delle classi più povere ed emarginate.

Alcuni sviluppi intervenuti fra 1901 e 1902 andarono tuttavia in direzione contraria alle aspirazioni di Murri e di *Cultura sociale*. L'enciclica *Graves de communi* e le *Istruzioni* emanate nel febbraio 1902 dalla Congregazione per gli Affari Ecclesiastici Straordinari, riflesso dello scontro in atto nell'Opera dei Congressi,³⁹ resero evidente come la Santa Sede non ammettesse l'eventualità di un partito cattolico in Italia, quando al contempo prendeva piede la pratica delle alleanze clericico-moderate; d'altro canto, il socialismo italiano sembrò avviarsi con più convinzione che in passato sulla china dell'anticlericalismo, cosa che lo stesso Murri dovette constatare sulle pagine della rivista.⁴⁰ Deluso da quella che riteneva essere una chiusura conservatrice da parte della Chiesa – in seguito accentuatasi con l'avvicendamento fra Leone XIII e Pio X –, il sacerdote avrebbe assunto posizioni sempre più radicali e in contrasto con gli orientamenti di Roma: divenne palese come ormai, fra lui e i settori dell'intransigentismo cattolico, la distanza fosse in primo luogo culturale. Di ciò è prova la rottura che intervenne fra Murri e Toniolo nel 1903: in *La psicologia di un dubbio*, contributo apparso su *Cultura sociale* nel giugno di quell'anno, il primo accusò il secondo di permanere nella rassicurante ma sterile fissità dell'abito mentale neoscolastico tanto da non rendersi conto dei mutamenti in corso nel mondo moderno e delle sfide da esso poste. La critica di Murri finì per rivolgersi anche contro *Il socialismo nella storia della civiltà*, edito appena un anno prima:

Leggete, ad esempio, il saggio di storia del socialismo del Toniolo. Quella rapida rassegna di dottrine che il Toniolo astrae dalla vita, schematizza, allinea e riassume in un ciclo gigantesco e uniforme non è storia: è una concezione ideale dell'autore, una sua astrazione, vestita alla meglio di nomi e di date che stanno lì, mostrandoci di rappresentare la storia, a lumeggiare una tesi.⁴¹

Il prisma culturale di Murri, insomma, era altro rispetto a quello di Toniolo e degli intransigenti. Da parte sua, infatti, vi era la volontà di ricercare una sintesi fra la tradizione cristiana e alcuni aspetti della cultura moderna: alla staticità della neoscolastica, ad esempio, egli

³⁹ Le *Istruzioni* sancirono l'obbligo per i gruppi democratico-cristiani di disporre di un assistente ecclesiastico di nomina vescovile; più in generale, poi, il movimento d.c. venne posto sotto l'Unione economico-sociale dell'Opera dei Congressi, cosa che lo rese soggetto a un più stretto controllo. Cf. Secco Suardo, *Da Leone XIII a Pio X*, 242-3.

⁴⁰ Cf. M.[urri], «Socialismo degenerante».

⁴¹ Murri, «La psicologia di un dubbio», 179.

opponeva l'idea di evoluzione applicata ai processi storici, la quale derivava evidentemente anche dalla sua conoscenza del marxismo.⁴² Un segno clamoroso del fossato creatosi fra Murri e la Chiesa cattolica fu la lettera che il sacerdote inviò a Filippo Turati nell'ottobre 1905, al fine di proporre una collaborazione politica tra PSI e democrazia cristiana sulla base di un programma condiviso:⁴³ a quella che poteva rappresentare un'inedita occasione di confronto e di osmosi fra il mondo socialista e una componente del mondo cattolico, Turati oppose tuttavia un secco rifiuto. Solo un mese più tardi Murri avrebbe costituito la Lega democratica nazionale, concepita come partito cattolico non subordinato alla gerarchia ecclesiastica: si trattava di una palese e cosciente contravvenzione degli indirizzi pontifici, ben presto condannata da Pio X con il divieto, imposto ai sacerdoti italiani, di aderire a tale sodalizio. Il prete ribelle era ormai ai margini della vita della Chiesa: nel 1907 gli fu quindi inflitta la sospensione *a divinis*, dopo che un anno prima *Cultura sociale* aveva cessato le pubblicazioni. Ad ogni modo, il complesso percorso di Murri non s'interruppe qui: al 1909 risale la sua candidatura parlamentare tra le fila dei radicali, ma questa è una vicenda che non rientra nella presente trattazione.⁴⁴

Il rapporto con il socialismo segnò anche le riflessioni di Ernesto Buonaiuti (1881-1946), altra figura di spicco del modernismo italiano e altro allievo di Labriola a Roma.⁴⁵ In verità, il socialismo cristiano di Buonaiuti fu un'esperienza essenzialmente limitata al 1908, anno in cui si consumò l'intera vita della rivista *Nova et Vetera*: questa, di cui uscirono in tutto diciannove fascicoli, fu la principale espressione del piccolo gruppo di modernisti riunito attorno al sacerdote romano, gruppo al quale è da attribuire anche l'opuscolo *Perché siamo cristiani e socialisti*, apparso sempre in quell'anno.⁴⁶ In esso era stabilita una sorta di equazione fra identità cristiana e identità socialista e anticlericale: la distanza dagli orientamenti della Santa Sede, da poco palesatisi nel modo più evidente con la *Pascendi*, emergeva netta e inequivocabile.⁴⁷ Onde ricavare però una comprensione più

⁴² È da notare come poco tempo prima di rivolgere la propria critica a Toniolo, Murri avesse trattato dell'impiego del materialismo storico in ambito storiografico: cf. Murri, «Il materialismo storico e la storia del cristianesimo»; «Materialismo storico e storia della Chiesa».

⁴³ Murri, «Partiti ed accordi. Lettera aperta all'on. Turati». La lettera è riportata in Bedeschi, *I pionieri della D.C.*, 483-7.

⁴⁴ Al riguardo cf. Saresella, «Murri deputato»; anche D'Angelo, *Il radicalismo sociale*.

⁴⁵ Per informazioni biografiche su Buonaiuti - sacerdote dal 1903 - si veda Zambarbieri, s.v. «Buonaiuti, Ernesto», in DSMCI, 2.

⁴⁶ Socialisti cristiani di Roma, *Perché siamo cristiani e socialisti*.

⁴⁷ Si ricordi come poco dopo la promulgazione della *Pascendi* Buonaiuti avesse preso parte, peraltro, alla redazione di uno scritto anonimo che voleva essere una rispo-

profonda del socialismo cristiano di Buonaiuti, è indispensabile guardare a un altro scritto edito nel 1908, ovvero alle sue *Lettere di un prete modernista*.⁴⁸ Nelle epistole raccolte nel volume – risalenti ai primi mesi del 1907 –, il «modernista convinto» Buonaiuti⁴⁹ si scagliava contro la direzione intrapresa dal Vaticano sotto Pio X, accusando quest'ultimo di aver segnato il proprio pontificato «con tracce [sic!] di retrogrado che nessuno cancellerà più mai».⁵⁰ Per il sacerdote romano, la pratica delle alleanze con i moderati da un lato, lo spegnimento degli ardori democratico-cristiani dall'altro, senza contare la perdurante egemonia culturale della neoscolastica, avevano portato la Chiesa a escludersi di fatto dal presente e dal futuro della vita italiana. A fronte di tutto ciò, Buonaiuti scorgeva tuttavia una speranza in quella democrazia cristiana «fuori della grazia...del pontefice»,⁵¹ che dopo aver abbandonato la prospettiva tradizionale (e tonioliana) di una società paternalista e gerarchica, aveva compreso che «la sua posizione logica [era] a fianco del partito socialista»:⁵² oggetto di riferimento esplicito era Murri e la sua lettera a Turati del 1905. Se allora la collaborazione ventilata dal prete marchigiano era morta ancor prima di nascere, Buonaiuti si mostrava però fiducioso circa i suoi possibili sviluppi futuri:

Io credo che col tempo gli equivoci possano essere chiariti, e la fusione dei cristiani autentici, quelli che amano il Vangelo di Gesù per il suo contenuto rivoluzionario, con i socialisti leali, quelli che ora combattono il Cristianesimo credendo che esso sia una cosa sola con il clericalismo, possa felicemente attuarsi.⁵³

Buonaiuti distingueva in sostanza fra cristianesimo e cattolicesimo, sovrapponendo concettualmente a quest'ultimo il termine «clericalismo»: quello rappresentato dalla Chiesa cattolica sarebbe stato ormai un cristianesimo degenerato e privo del suo spirito originario, tanto che per il sacerdote romano l'obiettivo cui tendere era «un ritorno al cristianesimo antico»,⁵⁴ un autentico rinnovamento religioso che riassumesse in sé l'aspirazione egalitaria del socialismo in quanto aspirazione puramente cristiana. D'altro canto egli era

sta all'enciclica (cf. *Programma dei modernisti*).

48 Si veda in proposito Lorusso, *Il modernismo cattolico*, 81-111; Scoppola, *Crisi modernista*, 261-326.

49 Buonaiuti, *Lettere di un prete modernista*, 7.

50 Buonaiuti, *Lettere di un prete modernista*, 80.

51 Buonaiuti, *Lettere di un prete modernista*, 64.

52 Buonaiuti, *Lettere di un prete modernista*, 65.

53 Buonaiuti, *Lettere di un prete modernista*, 65.

54 Buonaiuti, *Lettere di un prete modernista*, 125.

dell'avviso che l'azione condotta dai modernisti in seno alla Chiesa fosse in tutto e per tutto «rivoluzionaria»⁵⁵ e come tale associabile a quella delle forze che combattevano contro il vigente assetto economico. Poiché anche alla Chiesa potevano imputarsi delle forme di oppressione, l'opera dei 'socialisti cristiani' si sarebbe collocata allora «a fianco all'opera dei partiti operai» e anzi sarebbe stata un suo completamento:⁵⁶ essi, per parte loro, avrebbero dovuto ammainare la bandiera dell'ateismo e limitarsi alla semplice professione anticlericale. Quest'ultima si rivestiva di una connotazione positiva in Buonaiuti: a suo dire esisteva infatti un

anticlericalismo vero, efficace, rinnovatore, [...] che sapendo distinguere la religiosità pura dalle forme parassitarie depositatevi intorno dalle caste e dai pregiudizi, cerca di riscattarla da questi detriti di un passato che agonizza e restituirla alla qualità di stimolo al miglioramento umano.⁵⁷

Nelle *Lettere di un prete modernista*, in definitiva, quello che la Chiesa aveva sempre condannato come un sentimento distruttivo mosso dall'odio nei suoi confronti assumeva la fisionomia del mezzo di rigenerazione religiosa: a ragione, quindi, il modernismo di Buonaiuti poteva dirsi anticlericale e aspirare alle simpatie non soltanto dei socialisti, ma più in generale di tutti gli italiani avversi al «clericalismo».

Fra i collaboratori di Ernesto Buonaiuti vi erano i giovani 'socialisti cristiani' Felice Perroni e Guglielmo Quadrotta (1888-1975), che nell'estate del 1908 si resero protagonisti di un'iniziativa inedita nel cattolicesimo della penisola: essi, infatti, chiesero di essere ammessi nel Partito Socialista Italiano in virtù delle loro convinzioni cristiane.⁵⁸ La richiesta fu affidata a una lettera pubblicata su *L'Avanti*:⁵⁹ Perroni e Quadrotta dichiaravano di accettare il programma economico del socialismo, e soprattutto motivavano la scelta di aderire al PSI facendo riferimento alla propria ispirazione religiosa, dunque a una presunta affinità tra il cristianesimo delle origini e l'idealità socialista. È chiaro come questa iniziativa avesse alle spalle l'influsso intellettuale di Buonaiuti: ciò che ne scaturì fu un lungo dibattito interno al partito socialista e ai suoi orga-

⁵⁵ Buonaiuti, *Lettere di un prete modernista*, 163.

⁵⁶ Buonaiuti, *Lettere di un prete modernista*, 164.

⁵⁷ Buonaiuti, *Lettere di un prete modernista*, 280.

⁵⁸ Sulla vicenda, non molto investigata, è possibile trovare ragguagli in Saresella, «Il movimento socialista».

⁵⁹ Nato nel 1896, *L'Avanti* era l'organo ufficiale del PSI: il nome era stato ripreso da quello del periodico socialista tedesco *Vorwärts*. Cf. Arfé, *Storia dell'Avanti*.

ni di stampa, conclusosi infine nel luglio 1909 con il respingimento della richiesta d'iscrizione avanzata dai due giovani.

L'intera vicenda sarebbe stata ricostruita nel 1911 in *Socialismo e religione*, raccolta di scritti curata dagli stessi ambienti romani del socialismo cristiano.⁶⁰ Questa, in origine, avrebbe dovuto vedere la luce prima del congresso del PSI previsto per l'ottobre 1910, di modo da spingere il partito ad affrontare in quella sede la questione della compatibilità fra coscienza cristiana e coscienza socialista: problemi dovuti a non meglio precisate «ragioni tipografiche» ne ritardarono però l'edizione.⁶¹ Fra i documenti presentati nel volume vi era l'articolo a firma di Ivanoe Bonomi (1873-1951) che *L'Avanti*, nel luglio 1908, aveva pubblicato in reazione alla lettera dei due 'socialisti cristiani'. In esso l'esponente del PSI si era fermato a notare come «nei paesi cattolici, e specie in Italia, sede del papato, i movimenti democratici acquist[assero] sempre un carattere di opposizione alla Chiesa e alla religione», cioè come l'anticlericalismo – se non addirittura l'ateismo – costituisse un carattere peculiare del socialismo della penisola.⁶² Per questo motivo, l'ingresso nel PSI di due giovani che professavano apertamente principi cristiani avrebbe potuto urtare «contro prevenzioni e convinzioni ostili», a differenza di quanto sarebbe accaduto invece in un paese come la Germania, dove la SPD non aveva nel sentimento anticlericale un proprio tratto saliente: «La Germania socialista – si leggeva nell'articolo – [...] non avrebbe esitazione alcuna ad aprire le proprie braccia a questi due figliuoli prodighi».⁶³ Nel commentare il caso della richiesta di Perroni e Quadrotta, Bonomi evidenziava così una diversità decisiva fra il socialismo italiano e quello tedesco, sulla quale occorrerà tornare in seguito.⁶⁴

A figurare tra gli autori degli scritti raccolti in *Socialismo e religione* era anche il napoletano Gennaro Avolio (1858-1928), forse il massimo rappresentante del modernismo politico nel Mezzogiorno d'Italia.⁶⁵ Attivo nel movimento democratico-cristiano sin dalla prima ora, Avolio aveva seguito il complesso itinerario di Murri condividendo fra l'altro la sua aspirazione a un partito cattolico, ed era stato tra i fondatori della Lega democratica nazionale.⁶⁶ Di lui il volume del 1911

⁶⁰ *Socialismo e religione*.

⁶¹ Così si legge in una nota dell'editore stampata sul retro di copertina della raccolta.

⁶² Bonomi, «Il punto di vista socialista», 18. L'articolo era apparso su *L'Avanti* del 17 luglio 1908, lo stesso numero in cui era stata pubblicata la lettera di Perroni e Quadrotta.

⁶³ Bonomi, «Il punto di vista socialista», 18.

⁶⁴ Cf. *infra*, Parte II, cap. 2 e Parte III, cap. 2.

⁶⁵ Su Avolio si veda Bedeschi, *I pionieri della D.C.*, 29-60; Cestaro, s.v. «Avolio, Gennaro», in DSMCI, 2; Parente, *Riformismo religioso*.

⁶⁶ L'idea della Lega pare sia da attribuire in origine ad Avolio stesso: intervenendo su *Cultura sociale* nell'aprile 1899, infatti, egli aveva proposto la costituzione di «una Lega

ospitava un contributo dal titolo *Socialismo cristiano*, la cui lettura rivela posizioni per molti versi analoghe a quelle viste per Buonaiuti e per i suoi giovani collaboratori. Da un lato, infatti, Avolio condannava il «clericalismo» definendolo come «lo sfruttamento della religione per [...] la più anticristiana delle politiche, quella del dominio de' forti, dello sfruttamento de' deboli, su la base della insincerità, della menzogna religiosa»,⁶⁷ mentre dall'altro rintracciava la presenza d'istanze socialiste nei Vangeli e nei testi dei Padri della Chiesa, fino al punto di affermare che il pensiero di Cristo era un «pensiero eminentemente socialista».⁶⁸ Quale corollario di tutto ciò, il moderato napoletano sosteneva dunque che un cristianesimo concepito nel suo spirito autentico – qualcosa di ben diverso dal cattolicesimo di Pio X – non potesse essere in contrasto o in contraddizione con il socialismo, giacché ambedue condividevano il medesimo interesse per le sorti degli emarginati e lo stesso moto di ribellione davanti alle ingiustizie sociali.

Il socialismo cristiano di Avolio non nasceva nel 1911: al contrario, l'aspirazione sincretistica a 'socialisteggiare' il cristianesimo e 'cristianeggiare' il socialismo era stata propria già del periodico *Battaglie d'oggi*, da lui fondato a Napoli nel 1905, e sarebbe divenuta ancor più pressante in *La Nuova Riforma*, pubblicata a partire dal 1912. Al pari di Buonaiuti, anche Avolio faceva esplicita professione di anticlericalismo, cosa che emerge con particolare evidenza dall'opuscolo *Siamo anticlericali, perché siamo cristiani* dato alle stampe nel 1913: a fronte di una religione corrotta dal «clericalismo» e da questo utilizzata come velo per coprire «ambizione, vanità, interessi personali, spesso loschi»,⁶⁹ la scelta anticlericale pareva l'unica possibile per giungere a un vero rinnovamento spirituale e quindi la sola via autenticamente cristiana, da percorrere a fianco del movimento socialista. Nel manifestare la propria opposizione al clima conservatore e repressivo che caratterizzava il pontificato di Pio X, Avolio – come gli altri modernisti visti sin qui – non riconosceva nel socialismo il nemico da combattere, bensì un'incarnazione delle più pure aspirazioni sociali del cristianesimo e un possibile alleato contro quel «clericalismo» inteso come forma degenerata del cattolicesimo.

nazionale che [desse] impulso in ogni centro ad una propaganda attiva e cosciente» del programma democratico-cristiano («Per il movimento democratico cristiano italiano», 98).

67 Avolio, «Socialismo cristiano», 164.

68 Avolio, «Socialismo cristiano», 170.

69 Avolio, *Siamo anticlericali*, 5.

5.3 Il caso tedesco: l'epoca del *Gewerkschaftsstreit*

La rapida crescita elettorale conosciuta dalla Socialdemocrazia nell'ultimo decennio dell'Ottocento non rallentò con il nuovo secolo, tutt'altro: malgrado l'opposizione condotta dai cattolici per mezzo del *Zentrum* e della loro estesa rete associazionistica, nonché il delinarsi di un fronte antisocialista sempre più vasto e agguerrito,⁷⁰ il voto 'rosso' continuò ad allargarsi a macchia d'olio fino a contraddistinguere ormai anche alcune zone a maggioranza cattolica: emblematica, a tal proposito, fu la vittoria della SPD nelle cattolicissime Colonia e Düsseldorf alle elezioni politiche del 1912.⁷¹ Il Novecento, insomma, si avviò portando con sé l'impressione che il cattolicesimo tedesco non fosse più una diga insormontabile contro il socialismo, o che perlomeno in questa diga cominciasse ad aprirsi delle falle. Un segnale in tal senso si era avuto d'altronde già alla fine del XIX secolo, quando Monaco era stata teatro di un massiccio voto dei cattolici - che costituivano l'80% della sua popolazione - a favore della SPD, tanto da apparire a tutti gli effetti come una roccaforte 'rossa' agli occhi dell'opinione pubblica nazionale.⁷² I successi elettorali della Socialdemocrazia dipendevano in buona misura dalla diffusione delle *freie Gewerkschaften* («sindacati liberi»), non a caso percepite dai cattolici tedeschi quali strumenti impiegati del partito per procacciarsi nuovi sostenitori e dunque nuovi voti. Al cospetto dei concreti miglioramenti economici che queste organizzazioni sindacali riuscivano a conseguire, non era affatto raro che anche operai cattolici prendessero la decisione d'iscrivervisi, convinti ormai che i propri interessi confessionali non fossero più in pericolo come in passato e inclini quindi ad accordare la priorità a bisogni di tipo materiale.

Tale situazione creava un vivo allarme in seno al cattolicesimo tedesco, a cominciare dalla gerarchia episcopale: fra i rimedi individuati per farvi fronte vi era ovviamente l'ulteriore sviluppo del sindacalismo promosso dai cattolici - tuttavia complicato da vicende di cui si dirà a breve -, ma anche l'eliminazione di ogni equivoco circa la compatibilità fra coscienza cattolica e militanza socialista. Quest'ultimo impegno fu assunto in misura considerevole dalla pubblicistica: il caso delle *Stimmen aus Maria Laach* è indicativo al riguardo.

⁷⁰ Nel 1904 fu costituito il *Reichsverband gegen die Sozialdemokratie* («Unione nazionale contro la Socialdemocrazia») su iniziativa di ambienti conservatori e nazional-liberali: l'associazione avrebbe raggiunto i 200 mila aderenti nel 1909. Cf. Wollstein, «Nazionalismo organizzato», 256.

⁷¹ A detta di Gerhard Ritter, proprio la vittoria del 1912 in queste due città fu interpretata dalla SPD «come una decisiva irruzione nella torre [*Turm*] del *Zentrum*, in precedenza tanto solida» (*Arbeiter*, 221; trad. dell'Autore). Si veda anche Sun, *Before the enemy*, 274.

⁷² Cf. Pohl, «Katholische Sozialdemokraten».

Fra il 1906 e il 1909 la rivista ospitò una serie di contributi di Victor Cathrein che, soffermandosi a esaminare e criticare diversi aspetti della *Weltanschauung* socialista, facevano appunto capire come un vero cattolico non potesse aver niente a che fare con la SPD. Per Cathrein questa non costituiva un'operazione inedita: già in *Der Socialismus*, infatti, egli si era preoccupato di dissipare le illusioni sulla possibilità di una duplice professione identitaria, al contempo cattolica e socialdemocratica.⁷³ L'*habitus* mentale disapprovato dal gesuita era ben illustrato in apertura del primo articolo da lui pubblicato sulle *Stimmen* nel 1906:

Soprattutto nella classe operaia si sono avuti fino a tempi recenti dei cattolici - e anzi ve ne sono ancora oggi qua e là - che credevano e credono di potersela intendere con la Socialdemocrazia. «Perché - si sente domandare di tanto in tanto - non può un cattolico essere socialdemocratico? Ovviamente io non approvo le malevole invettive contro la religione di molti militanti socialisti, ma queste sono qualcosa di accidentale nel socialismo. Io mi attengo alle rivendicazioni economiche della Socialdemocrazia. Sostengo tale partito alle elezioni poiché rappresenta con decisione gli interessi degli operai e vuole fare degli strumenti di produzione, che oggi sono nelle mani di pochi, un possesso della società, così che questi vadano a vantaggio di tutti».⁷⁴

Di fronte a questa posizione, Cathrein sosteneva che abbracciare la Socialdemocrazia unicamente per le sue rivendicazioni economiche era altrettanto incompatibile con la coscienza cattolica dello sposare anche i suoi principi filosofici, giacché le prime non potevano essere separate dai secondi: il socialismo era un *System*, e così considerato risultava evidente «il contrasto insanabile fra esso e il cristianesimo» («den unversöhnlichen Gegensatz zwischen ihm und dem Christentum»).⁷⁵ Per convincere i lettori della profondità di tale contrasto, il gesuita si concentrava quindi sulla concezione materialistica della storia, ossia sul «principale fondamento del socialismo scientifico»,⁷⁶ su cui poggiava la speranza palingenetica dello *Zukunftsstaat*: a livello di contenuti non vi erano novità rispetto alle ultime edizioni di *Der Socialismus*, anche perché lo scopo dell'articolo non era tanto d'avventurarsi nell'indagine del marxismo, quanto piuttosto di dimostrare come la sua base materialista fosse intimamente antireligiosa, e dunque che cristianesimo e socialismo, secon-

⁷³ Cf. *supra*, 85.

⁷⁴ Cathrein, «Materialismus und Sozialdemokratie», 32; trad. dell'Autore.

⁷⁵ Cathrein, «Materialismus und Sozialdemokratie», 33; trad. dell'Autore.

⁷⁶ Cathrein, «Materialismus und Sozialdemokratie», 34; trad. dell'Autore.

do la nota definizione di Bebel, potessero rapportarsi fra sé solo «wie Feuer und Wasser».⁷⁷

In un altro contributo del 1906, l'intento di dissuadere i cattolici dall'unirsi alla SPD passava invece dall'illustrazione dell'antitesi fra morale socialista e morale cristiana. Dal momento che Marx aveva fatto rientrare le idee morali nell'*Überbau* («sovrastuttura»), il quale mutava sulla base dei rapporti economici di ogni epoca, era chiaro come per il socialismo non potesse esistere alcuna forma di morale fissa ed eternamente valida, cosa tuttavia irricevibile per un cattolico: «Per chiunque abbracci il punto di vista cristiano – scriveva il gesuita –, è [...] subito evidente che la morale, nei suoi principi generali, non può cambiare».⁷⁸ Passo successivo di Cathrein fu quindi l'analisi del concetto di famiglia e di morale familiare nel pensiero socialista, condotta ricorrendo ad alcuni motivi classici della *Sozialismuskritik* cattolica:⁷⁹ così, al socialismo s'imputava fra l'altro di voler dissolvere i legami interni alle mura domestiche e di aspirare a un'inammissibile parità di genere fra uomo e donna. Al di là dei dettagli, è importante sottolineare come anche questi contributi, nella mente del gesuita, dovessero rivelarsi funzionali al messaggio di fondo che s'intendeva veicolare: i casi specifici della legge morale e della concezione di famiglia servivano a dimostrare che non si poteva essere cattolici e insieme socialisti.

Sempre a tal proposito, Cathrein avrebbe assunto toni più espliciti nel 1909. In un intervento dal titolo *Christentum und Sozialismus*, egli andò ad analizzare una volta ancora la posizione del primo verso il secondo, così da rispondere di riflesso alla domanda «se un buon cattolico pot[tesse] essere socialdemocratico» («ob ein guter Katholik Sozialdemokrat sein dürfe»)⁸⁰ Il suo sguardo si posava dapprima sulle «idee religiose, o per meglio dire irreligiose del socialismo»,⁸¹ dopodiché si volgeva ai contenuti economici del pensiero marxiano, per cui erano riprese argomentazioni presenti già nella sua opera del 1890. Ciò che si puntava a evidenziare era soprattutto come «anche gli obiettivi economici del socialismo [fossero] in contraddizione con il magistero della Chiesa cattolica»: ⁸² la scelta di certi credenti di aderire al movimento socialista per le sue rivendicazioni di carattere economico, anche qualora si fosse unita al rifiuto della *Weltanschauung* materialista e delle tendenze antireligiose, appariva quindi da rigettare. D'altra parte, Cathrein insisteva nel sottolineare come questa separazione fra lato economico e lato filosofico del

⁷⁷ Cathrein, «Materialismus und Sozialdemokratie», 50.

⁷⁸ Cathrein, «Die sozialdemokratische Moral», 371; trad. dell'Autore.

⁷⁹ Cf. Cathrein, «Die sozialdemokratische Familie der Zukunft».

⁸⁰ Cathrein, «Christentum und Sozialismus», 255; trad. dell'Autore.

⁸¹ Cathrein, «Christentum und Sozialismus», 255; trad. dell'Autore.

⁸² Cathrein, «Christentum und Sozialismus», 271; trad. dell'Autore.

socialismo non fosse davvero realizzabile all'atto pratico: «Chi entra nelle file dei socialisti viene necessariamente catturato dal loro spirito». ⁸³ Difficile dubitare del fatto che il pensiero del gesuita andasse in primis – benché solo implicitamente – ai cattolici iscritti alle *freie Gewerkschaften*.

Cathrein non fu l'unico a marcare l'incompatibilità fra cattolicesimo e Socialdemocrazia sulle pagine delle *Stimmen aus Maria Laach*: nel 1911 sarebbe intervenuto in merito anche August Lehmkuhl (1834-1918), collaboratore di vecchia data della rivista. ⁸⁴ A differenza del confratello, egli, in un articolo intitolato *Christentum und Sozialdemokratie*, non si soffermò sui contenuti economici del marxismo, ma il messaggio veicolato era comunque il medesimo, condito da considerazioni sull'irrimediabile opposizione del socialismo ai comandamenti di Dio e da toni che sembravano voler intimorire il lettore:

Se un cattolico viene corteggiato dai militanti socialisti, oppure gli viene la tentazione di aderire alla Socialdemocrazia per insoddisfazione o per qualunque altra causa, egli allora deve aver chiaro di trovarsi di fronte a una scelta decisiva, a un *aut-aut* [Entweder-Oder] da cui dipende la sua vita terrena e quella ultraterrena. ⁸⁵

L'«Entweder-Oder» di Lehmkuhl costituiva in quel momento una sorta di *leitmotiv* all'interno della Germania cattolica: solo un anno prima, ad esempio, il *Katholikentag* di Augusta aveva udito parole simili da parte di Heinrich Brauns (1868-1939), uno dei massimi dirigenti del *Volksverein*. ⁸⁶ Questi moniti a non illudersi sulla possibilità di considerarsi figli della Chiesa se al contempo si militava nella SPD o nelle organizzazioni a lei vicine cadevano, si noti, in una fase di forte crescita del movimento delle *freie Gewerkschaften* e, viceversa, di seria difficoltà per il sindacalismo dei cattolici, scisso al proprio interno fra due diversi modi d'intenderlo e di attuarlo: proprio a questo tema, ossia al cosiddetto *Gewerkschaftsstreit* («controversia sui sindacati»), converrà rivolgersi adesso in quanto di decisiva importanza.

Il *Gewerkschaftsstreit* fu la vicenda che più di tutte agitò la Germania cattolica negli anni del pontificato di Pio X: per le attenzioni che riuscì a captare, il numero di scritti che le venne dedicato e gli attriti che produsse in seno al cattolicesimo tedesco, essa può di fat-

⁸³ Cathrein, «Christentum und Sozialismus», 272; trad. dell'Autore.

⁸⁴ Lehmkuhl entrò nella Compagnia di Gesù nel 1853, venendo poi consacrato sacerdote nel 1862. Il suo interesse come studioso si rivolse in primo luogo all'ambito della teologia morale. Su di lui si veda Bacht, s.v. «Lehmkuhl, Augustinus», in NDB, 14.

⁸⁵ Lehmkuhl, «Christentum und Sozialdemokratie», 158; trad. dell'Autore.

⁸⁶ «O non sono socialdemocratico o non sono cristiano, quando voglio fondere le due cose insieme» (Brauns, *Katholische Sozialpolitik*, 43; trad. dell'Autore). Su Brauns si veda Grebing, s.v. «Brauns, Heinrich», in NDB, 2; Lingen, «Brauns, Heinrich», in BBKL, 17.

to esser paragonata a ciò che la questione modernista rappresentò per il cattolicesimo italiano. Sull'argomento dovrò ampiamente ritornare nel corso del presente lavoro:⁸⁷ qui dunque vorrei limitarmi a una prima, sintetica illustrazione dei principali contenuti del *Gewerkschaftsstreit* e del ruolo che vi assunse il riferimento al socialismo, per poi rivolgermi al caso particolare di Heinrich Pesch e tratteggiare i contorni della sua posizione in merito, grazie pure a un'inedita documentazione rinvenuta presso l'Archivio Segreto Vaticano e la Biblioteca Apostolica Vaticana.

Nel 1903 gli *Historisch-politische Blätter* pubblicarono un contributo di Johannes Giesberts (1865-1938) – all'epoca redattore della *Westdeutsche Arbeiterzeitung*⁸⁸ – che mirava a dar conto della storia e dei caratteri delle *christliche Gewerkschaften* («sindacati cristiani»), al fine di sostenerne la causa nel contesto del già avviatosi *Gewerkschaftsstreit*.⁸⁹ L'autore ricordava come tali sindacati fossero sorti negli anni Novanta per assicurare una forma di rappresentanza a quei lavoratori che non volevano veder sacrificate le proprie convinzioni religiose nelle *freie Gewerkschaften* o in analoghi sodalizi di matrice liberale (le *Hirsch-Dunkersche Gewerkschaften*), quindi menzionava il congresso di Magonza del 1899, il primo tenuto su scala nazionale dal movimento sindacale cristiano, onde chiarire i principi e gli scopi per cui quest'ultimo si caratterizzava. Il congresso magentino aveva stabilito ufficialmente che i sindacati cristiani dovessero essere interconfessionali, cioè «accogliere membri di entrambe le confessioni cristiane, poggiando sulla base del cristianesimo»: ⁹⁰ cattolici e protestanti erano stati invitati ad agire fianco a fianco all'interno di tali organizzazioni nel rispetto – cioè non contraddizione – delle verità di fede ammesse da ambo i lati, e ad evitarvi ogni discussione di natura politica e confessionale per scongiurare il rischio di possibili dissidi. D'altra parte, i sindacati si ponevano come scopo il miglioramento intellettuale e materiale dei loro iscritti, da conseguire attendendo a compiti di natura economica e lasciando quindi la cura del lato religioso-morale ad altri tipi di associazione, in primis agli *Arbeitervereine* confessionali: per questo motivo, oltre che per la presenza dei protestanti al proprio interno, essi si concepivano come indipendenti dall'autorità ecclesiastica.

Secondo Giesberts la nascita del movimento sindacale cristiano aveva costituito un fatto provvidenziale: «Se a tempo debito non fos-

⁸⁷ Cf. *infra*, Parte II, cap. 4 (dove si troveranno anche i rimandi bibliografici in proposito).

⁸⁸ Su Giesberts cf. Grebing, s.v. «Giesberts, Johann», in NDB, 6.

⁸⁹ Giesberts, «Die christlichen Gewerkschaften in Deutschland, ihre Entwicklung, Aufgaben und Organisation».

⁹⁰ Giesberts, «Die christlichen Gewerkschaften in Deutschland, ihre Entwicklung, Aufgaben und Organisation», 802; trad. dell'Autore.

sero stati creati sindacati cristiani, la gran parte dei lavoratori cattolici che oggi fa riferimento ai medesimi militerebbe certo in campo socialdemocratico». ⁹¹ A questi sindacati era da attribuire, in altre parole, il merito di aver fornito un'alternativa praticabile alle *freie Gewerkschaften*, alternativa che peraltro pareva l'unica in grado di competere efficacemente con le organizzazioni socialiste: essendo di carattere interconfessionale, infatti, i sindacati cristiani non erano confinati all'insieme dei soli operai cattolici, bensì potevano aspirare ad aumentare il proprio peso tramite l'adesione degli evangelici. Quasi a voler lanciare un monito per il presente e per il futuro, Giesberts concludeva quindi: «Il fatto che si realizzi o meno il totale assorbimento della classe operaia tedesca da parte dei sindacati socialdemocratici, dipende in buona misura dallo sviluppo delle *christliche Gewerkschaften*». ⁹² A questa rappresentazione dei sindacati cristiani come unica salvezza per scongiurare la conquista di tutto movimento operaio da parte della SPD, come sola forza che in virtù della propria natura avrebbe potuto opporsi davvero alle *freie Gewerkschaften*, Giesberts sarebbe ricorso ancora al *Katholikentag* di Würzburg del 1907: come ha osservato giustamente Michael Schneider, il confronto con il socialismo costituiva un'argomentazione decisiva per legittimare l'esistenza delle *christliche Gewerkschaften*. ⁹³

Una posizione molto diversa da quella del movimento sindacale cristiano era espressa dal *Verband der katholischen Arbeitervereine (Sitz Berlin)* e da alcuni vescovi, in primis dal cardinale di Breslavia Georg von Kopp (1837-1914) ⁹⁴ e dal vescovo di Treviri Michael Felix Korum (1840-1921). Il loro orientamento è ben illustrato dalla Pastorale collettiva approvata dalla Conferenza di Fulda nell'agosto 1900, la cui bozza fu presentata all'episcopato proprio da Kopp. Rifacendosi alla *Rerum novarum*, il documento ribadiva il carattere essenzialmente morale della questione sociale e sottolineava la necessità che la religione cattolica permeasse appieno la vita degli operai e delle loro organizzazioni, anche sindacali; giudicava errata, di conseguenza, la pretesa dei sindacati cristiani di considerare le questioni economiche come separate dalla dimensione della religione e della morale: infatti, «non avere alcun riguardo per la religione nelle grandi battaglie sociali del presente, che tanto profondamente agita[va]no la società», sarebbe equivalso nientemeno che a «una fatale conni-

⁹¹ Giesberts, «Die christlichen Gewerkschaften in Deutschland, ihre Entwicklung, Aufgaben und Organisation», 811; trad. dell'Autore.

⁹² Giesberts, «Die christlichen Gewerkschaften in Deutschland, ihre Entwicklung, Aufgaben und Organisation», 811; trad. dell'Autore.

⁹³ Cf. Schneider, *Die christlichen Gewerkschaften*, 212-13.

⁹⁴ Su Kopp, *Fürstbischof* di Breslavia dal 1887 e cardinale dal 1893, nonché presidente della Conferenza episcopale di Fulda dal 1900, cf. soprattutto Aschoff, *Kirchenfürst im Kaiserreich*; Heitzer, *Georg Kardinal Kopp*.

venza con il dogma fondamentale del socialismo materialista, la religione dell'aldiquà». ⁹⁵ La via per andare incontro alle esigenze dei lavoratori, d'altra parte, era riconosciuta non nella creazione di organizzazioni congiunte con i protestanti, bensì in quella di *Fachabteilungen* («sezioni professionali») con funzioni sindacali all'interno dei già esistenti *Arbeitervereine* cattolici: all'opzione interconfessionale delle *christliche Gewerkschaften* s'opponeva insomma un rigido confessionalismo e la dipendenza dall'autorità ecclesiastica, all'idea di arginare la SPD operando sul piano di lotte *solo* economiche la convinzione che la miglior difesa contro il socialismo fosse costituita dall'influsso della religione cattolica *anche* nella sfera economica.

La Pastorale del 1900, come osservato in precedenza, rappresentò il vero punto d'avvio del *Gewerkschaftsstreit*, il quale si sarebbe protratto fino almeno alla Grande Guerra stando non poche preoccupazioni nella stessa Curia romana: esso dev'essere ricompreso in quello che è stato talvolta etichettato come *Integralismusstreit* («controversia sull'integralismo»), ⁹⁶ termine con cui s'allude al confronto fra due diversi atteggiamenti nel cattolicesimo tedesco d'inizio Novecento, l'uno di chiusura, l'altro di compromesso verso la cultura moderna e la maggioranza protestante. Tale confronto si sviluppò appunto in ambito sindacale ma non solo, concernendo anche la sfera politica e quella culturale.

Tradizionalmente attento alle vicende del proprio tempo, Heinrich Pesch non mancò d'occuparsi del *Gewerkschaftsstreit*. Un segno del suo interesse per la dimensione sindacale si rintraccia già nel 1900 e coincide con un articolo delle *Stimmen* in cui egli rifletteva sul rapporto fra SPD e *freie Gewerkschaften*: ⁹⁷ perché da parte sua si avessero considerazioni specifiche sulla diatriba che stava agitando il cattolicesimo tedesco si dovette attendere però il 1906, anno in cui Roma decise d'intervenire sulla questione. In gennaio, infatti, la Santa Sede affidò la propria parola a una nota apparsa su *L'Osservatore Romano*, la quale riconobbe una sorta di *par condicio* fra la forma di organizzazione sindacale incarnata dai sindacati cristiani e quella delle *Fachabteilungen*. ⁹⁸ Scrivendo sulla rivista dei gesuiti pochi mesi più tardi, ⁹⁹ Pesch mostrò di sposare tale indirizzo ritenendolo l'unico possibile per giungere a una pacificazione, ma al contempo non

⁹⁵ *Fuldaer Pastorale*, in KAB, *Texte zur katholischen Soziallehre*, 75; trad. dell'Autore.

⁹⁶ Di *Integralismusstreit* si legge ad esempio in Loth, *Katholiken im Kaiserreich*, 272-3; Metzger, *Die "Schildwache"*, 137; Morsej, *Die deutsche Zentrumspartei*, 42. Klaus Schatz ha parlato invece di «Integralismus-Kontroverse» (*Zwischen Säkularisation*, 203).

⁹⁷ Cf. Pesch, «Sozialdemokratie und Gewerkschaft».

⁹⁸ Cf. *infra*, Parte II, cap. 4.

⁹⁹ Cf. Pesch, «Bisheriges und künftiges Verhalten der deutschen Katholiken in der Arbeiterfrage».

mancò di far trasparire una certa simpatia per i principi sostenuti dai cosiddetti *Berliner*, ossia dai leader del *Verband der katholischen Arbeitervereine* con sede nella capitale tedesca e da quanti condividevano il loro orientamento. Questa preferenza teorica per l'opzione confessionale sarebbe divenuta più evidente due anni dopo. Nel 1908 Pesch diede alle stampe *Ein Wort zum Frieden in der Gewerkschaftsfrage*, opuscolo in cui accanto agli appelli alla cessazione dei dissidi fra cattolici compariva una critica nei confronti dell'interconfessionalismo, giudicato lesivo dell'influenza della Chiesa nella società e foriero d'indifferentismo religioso.¹⁰⁰ Nello stesso anno egli redasse inoltre un nuovo contributo per le *Stimmen*, che già nelle prime pagine chiariva la sua posizione:

Con Pio X diciamo: per noi la forma ideale di organizzazione è quella cattolica. Ma a determinate condizioni, per ragioni tattiche e pratiche [*aus taktischen und praktischen Gründen*], appaia pure lecita la forma dell'organizzazione interconfessionale.¹⁰¹

Pesch prendeva atto dell'esistenza di due diverse correnti sindacali in seno al cattolicesimo tedesco – «die christliche und die katholisch-soziale Bewegung»¹⁰² – e dunque della necessità di ricomporre lo scontro che le vedeva protagoniste: pur pronunciandosi a favore della sopravvivenza di entrambe, egli però non celava di ritenere inaccettabili, o perlomeno assai criticabili, alcuni dei fondamenti del movimento sindacale cristiano. A essere sotto accusa era in primis la pretesa di quest'ultimo di agire in totale indipendenza dall'autorità ecclesiastica, pretesa che poco prima dell'uscita del contributo era stata riaffermata dal congresso internazionale dei sindacati cristiani andato in scena a Zurigo (agosto 1908). Secondo il gesuita era un grave errore mettere da parte i vescovi col sostenere di occuparsi di «faccende puramente economiche» («'rein wirtschaftlichen' Dingen»):¹⁰³ in verità l'azione sindacale non poteva ritenersi priva di punti di contatto con la dimensione della religione e dell'etica, dunque la gerarchia ecclesiastica aveva tutto il diritto di far sentire la propria voce e di voler esercitare una direzione morale sulle organizzazioni sindacali;¹⁰⁴ d'altra parte si notava come al materialismo della Socialdemocrazia e delle *freie Gewerkschaften* solo «il cattolicesimo,

100 Pesch, *Ein Wort zum Frieden*. Cf. anche Horstmann, *Katholizismus*, 67.

101 Pesch, «Kirchliche Autorität und wirtschaftliche Organisation», 411; trad. dell'Autore.

102 Pesch, «Kirchliche Autorität und wirtschaftliche Organisation», 411.

103 Pesch, «Kirchliche Autorität und wirtschaftliche Organisation», 415; trad. dell'Autore.

104 Nell'autunno del 1908 la pretesa autonomia dei sindacati cristiani dall'autorità ecclesiastica fu sottoposta a critica da Pesch anche nell'ambito di una polemica con Gieberts, condotta sulle colonne della *Kölnische Volkszeitung*: cf. Mueller, *Heinrich Pesch*, 50.

il magistero ecclesiastico e il ministero pastorale» fossero in grado di opporre una resistenza efficace.¹⁰⁵ Pesch mostrava inoltre di condividere i principi enunciati dalla Pastorale del 1900 – estesamente citata nell'articolo –, ed esprimeva delle preoccupazioni riguardo alla *Weltanschauung* interconfessionale dei sindacati cristiani.

Considerazioni analoghe si trovano formulate guardando al profilo privato del gesuita, o meglio a della corrispondenza da lui intrattenuta alla fine del 1908. Richiestogli un giudizio sul *Gewerkschaftsstreit* dal Nunzio di Monaco Andreas Frühwirth (1845-1933),¹⁰⁶ il 30 ottobre Pesch inviò in risposta un'ampia relazione con le proprie osservazioni. Qui egli ricordava come nel 1899, subito dopo la chiusura del congresso di Magonza, avesse ricevuto una visita da parte di August Pieper, dalla quale aveva tratto l'impressione che il nascente movimento sindacale cristiano fosse «conforme ai principi cattolici, [...] senza esclusione della guida morale dell'autorità ecclesiastica, ma molto aperto verso i protestanti che intend[eva]no collocarsi sul piano di quei medesimi principi».¹⁰⁷ Tale valutazione si era però rivelata inesatta già un anno dopo, a seguito della seconda assemblea nazionale dei sindacati cristiani organizzata a Francoforte: allora gli era apparsa chiara la scelta di orientarsi sulla base di una generica «christliche Weltanschauung» comune a cattolici e protestanti, onde ampliare il più possibile i ranghi dei sindacati e accrescerne la forza di fronte alle *freie Gewerkschaften*, «e in questo modo giungere infine a un superamento del socialismo».¹⁰⁸ Nell'esprimere il proprio parere al Nunzio, Pesch diceva di potere tutt'al più accettare – comunque in via d'eccezione, non di regola – una «Interkonnfessionalität der Personen», ossia una collaborazione fra evangelici e cattolici dettata da motivazioni pratiche, ma di respingere «die Interkonnfessionalität der Prinzipien», «la neutralità religiosa, una mera *Weltanschauung* 'cristiana' come riferimento ideale dell'azione concreta, con l'esclusione dell'autorità ecclesiastica».¹⁰⁹ L'attività dei sindacati doveva essere accompagnata insomma da una chiarezza nei suoi principi informativi, principi che non potevano non essere quelli cattolici: inoltre, alla gerarchia ecclesiastica sarebbe stata da attribuire una forma di controllo sull'agire dei sindacati medesimi. Que-

105 Pesch, «Kirchliche Autorität und wirtschaftliche Organisation», 417; trad. dell'Autore.

106 Frühwirth, austriaco e già Generale dell'Ordine domenicano (1891-1904), fu Nunzio Apostolico a Monaco di Baviera dal 1907 al 1916. Su di lui cf. Walz, s.v. «Frühwirth, (Franz) Andreas», in NDB, 5.

107 Pesch a Frühwirth, 30.10.1908, in ASV, *Archivio della Nunziatura Apostolica di Monaco di Baviera*, nr. 259, fasc. 4; trad. dell'Autore.

108 Pesch a Frühwirth, 30.10.1908, in ASV, *Archivio della Nunziatura Apostolica di Monaco di Baviera*, nr. 259, fasc. 4; trad. dell'Autore.

109 Pesch a Frühwirth, 30.10.1908, in ASV, *Archivio della Nunziatura Apostolica di Monaco di Baviera*, nr. 259, fasc. 4; trad. dell'Autore.

sti accorgimenti, per Pesch, erano auspicabili anche nell'ottica della contrapposizione alle organizzazioni socialiste: «Il socialismo – si legge nella relazione – [...] lo si combatte nel modo più efficace tramite la Chiesa cattolica».¹¹⁰

Nel documento a Frühwirth, il gesuita faceva allusione a una missiva inviata pochi giorni prima da Giuseppe Toniolo.¹¹¹ Quest'ultimo aveva letto il suo articolo sulle *Stimmen* e aveva voluto comunicargli la propria adesione nel rigettare le affermazioni avutesi al congresso di Zurigo: guardando poi al *Gewerkschaftsstreit* in generale, Toniolo si era detto convinto che l'approvazione delle *Fachabteilungen* o delle *christliche Gewerkschaften* da parte dei singoli vescovi tedeschi dipendesse fondamentalmente dalla situazione particolare di ciascuna diocesi, tesi che tuttavia Pesch respingeva come «totalmente insostenibile».¹¹² Il professore pisano aveva già espresso considerazioni a questo proposito in una lettera spedita il 24 ottobre ad Albert Maria Weiss,¹¹³ figura con la quale era in contatto da anni e con cui non era nuovo discutere della vicenda sindacale in Germania. I due, infatti, condividevano la medesima angoscia circa un eventuale rafforzamento delle posizioni a favore dell'interconfessionalismo e dell'indipendenza dall'autorità ecclesiastica: il punto di vista dei *Berliner*, in altre parole, gli era molto più congeniale di quello dei sindacati cristiani, proprio come nel caso di Pesch.¹¹⁴

Quest'ultimo decise di rispondere a Toniolo il 31 ottobre: ringraziandolo del sostegno dimostratogli, il gesuita si diceva tuttavia scettico circa la possibilità che le *christliche Gewerkschaften* arrivassero a riconoscere l'autorità dei vescovi, e al contempo auspicava che un paese cattolico come l'Italia restasse estraneo alla diffusione di organizzazioni interconfessionali. Riprendendo alcune considerazioni

110 Pesch a Frühwirth, 30.10.1908, in ASV, *Archivio della Nunziatura Apostolica di Monaco di Baviera*, nr. 259, fasc. 4; trad. dell'Autore.

111 La lettera, stando a quanto riporta Pesch nella relazione del 30 ottobre, era stata scritta «all'inizio di questa settimana» («in Anfang dieser Woche»): ora, il 30 ottobre era un venerdì, dunque l'intervento di Toniolo è da collocare verosimilmente fra il 26 e il 27 ottobre.

112 Pesch a Frühwirth, 30.10.1908, in ASV, *Archivio della Nunziatura Apostolica di Monaco di Baviera*, nr. 259, fasc. 4; trad. dell'Autore.

113 Cf. Toniolo a Weiss, 24.10.1908, in ASV, *Archivio della Nunziatura Apostolica di Monaco di Baviera*, nr. 259, fasc. 4.

114 In una lettera inviata da Weiss a Toniolo in data 30 settembre 1908, il primo aveva scritto di seguire «con crescente allarme l'espandersi in Germania di [...] uno spirito davvero inquietante, che minaccia[va] di minare la vita religiosa come pure di avvelenare l'attività politica e sociale. [...] Ovunque lo stesso spirito: unione dei cattolici e dei protestanti sulla base di un fondamento 'puramente cristiano', esclusione del 'confessionalismo' (come se la Chiesa cattolica fosse solo una confessione quale il protestantesimo), concezione 'puramente economica' e 'puramente politica' dell'attività in campo sociale e politico, e di conseguenza esclusione dell'autorità ecclesiastica da tutti questi ambiti» (BAV, *Carteggi Toniolo*, 5385; trad. dell'Autore).

destinate a Frühwirth il giorno prima, Pesch affermava di ritenere la situazione in Germania «tanto più preoccupante, in quanto qui [...] si tratta sempre più non solo di un'interconfessionalità delle persone, bensì dei principi».¹¹⁵ La *christliche Weltanschauung* dei sindacati non corrispondeva alla *Weltanschauung* cattolica, e questo era un problema, anzi il problema. Il Padre gesuita (che scriveva da Luxemburg, dove si era ritirato nel 1903) si soffermava poi sulla tesi presentatagli dall'interlocutore. A suo avviso, le scelte dei vescovi non erano state dettate dalle particolarità delle singole diocesi: Colonia e Breslavia si trovavano su posizioni antitetiche nel *Gewerkschaftsstreit*, e tuttavia non erano granché dissimili dal punto di vista socio-economico, né da quello confessionale; a costituire l'elemento decisivo, piuttosto, sarebbe stata l'esistenza o meno dei sindacati cristiani:

Se i sindacati 'cristiani' non fossero *de facto* a Colonia, il Card. Fischer¹¹⁶ certo non li raccomanderebbe. Anche altri vescovi, che ora ammettono le *christliche Gewerkschaften*, lamentano e molto questo loro stato di grave difficoltà.¹¹⁷

In sostanza, alcuni Ordinari avrebbero dovuto *rassegnarsi* all'esistenza dei sindacati interconfessionali nelle proprie diocesi. Ad ogni modo, l'ex *Spiritual* del Seminario di Magonza faceva capire come ormai l'obiettivo fondamentale dovesse coincidere con la fine delle divisioni interne al cattolicesimo tedesco, da raggiungere attraverso la «chiarezza dei principi e [l'] unità dei cuori».¹¹⁸

La corrispondenza fra Pesch e Toniolo a proposito del *Gewerkschaftsstreit* non s'interruppe qui: i due furono protagonisti di un ulteriore scambio epistolare nell'estate del 1909, di cui ho potuto reperire solo la risposta del religioso al professore dell'Università di Pisa. In questa lettera, Pesch lasciava trasparire di nuovo la sua preferenza di principio per l'opzione confessionale rispetto a quella costituita dai sindacati cristiani, che a suo dire avrebbero potuto ricevere un «tolerari posse», ma non un «approbare» dalla Santa Sede.¹¹⁹ Quanto ai rapporti fra cattolici e protestanti, egli guardava con un certo rammarico all'Olanda, paese dove le due confessioni erano presenti con una proporzio-

115 Pesch a Toniolo, 31.10.1908, in BAV, *Carteggi Toniolo*, 5402; trad. dell'Autore.

116 Antonius Fischer (1840-1912) fu arcivescovo di Colonia dal 1902 alla morte, oltre che cardinale dal 1903: cf. Spiertz, *Kardinal Antonius Fischer*.

117 Pesch a Toniolo, 31.10.1908, in BAV, *Carteggi Toniolo*, 5402; trad. dell'Autore.

118 Pesch a Toniolo, 31.10.1908, in BAV, *Carteggi Toniolo*, 5402; trad. dell'Autore.

119 Pesch a Toniolo, 25.07.1909, in BAV, *Carteggi Toniolo*, 5637. Il «tolerari posse» di Roma riguardo ai sindacati cristiani sarebbe stato pronunciato ufficialmente dall'enciclica decisiva per la questione sindacale, la *Singulari quadam* del settembre 1912. Cf. *infra*, Parte II, cap. 4.

ne analoga a quella della Germania: i cattolici olandesi, infatti, avevano provveduto a organizzarsi in modo autonomo e in seguito si erano associati agli evangelici con il sistema della federazione, non della fusione. «In Germania abbiamo purtroppo la fusione o interconfessionalità»,¹²⁰ notava invece il gesuita rivolgendosi a Toniolo: l'auspicata chiarezza nei principi appariva ancora lontana, e in generale gli sviluppi culturali nella società tedesca lasciavano presagire, a suo avviso, un futuro «molto cupo» («sehr dunkel»).¹²¹

Da quanto detto sin qui, risulta chiaro come nel *Gewerkschaftsstreit* – almeno fino al 1909 – Pesch fosse idealmente molto più vicino alla linea confessionale dei *Berliner* che a quella portata avanti dai sindacati cristiani, benché non contestasse il diritto a esistere di questi ultimi. È vero, certo, che egli tentò di evitare le polemiche, mostrando sempre di mettere al primo posto la ricerca di una soluzione conciliativa fra le due parti in causa, ma è altrettanto vero che non si risparmiò dal sottoporre a critica – privatamente e pubblicamente – i fondamenti dell'opzione interconfessionale, la quale fra l'altro aveva uno dei suoi massimi sostenitori nel *Volksverein*. In linea con il magistero neotomista, il gesuita poneva l'azione sindacale in diretta dipendenza dal piano dei principi: sarebbero stati questi ultimi a determinare il suo maggiore o minore successo. Si capisce quindi perché egli non potesse approvare una *christliche Weltanschauung* che non coincidesse appieno con il *depositum fidei* della Chiesa cattolica, né una condotta non subordinata al giudizio dell'autorità ecclesiastica, deputata a valutare gli indirizzi assunti dalle singole organizzazioni sotto il profilo religioso-morale. È nel quadro appena descritto che deve collocarsi il giudizio di Pesch sul ruolo dell'attività sindacale nella lotta alla Socialdemocrazia. Ai suoi occhi la posizione delle *christliche Gewerkschaften* appariva pericolosamente appiattita su quella delle organizzazioni socialiste: coerente con quanto affermato già in *Liberalismus, Socialismus und christliche Gesellschaftsordnung*, il gesuita individuava invece nel principio cattolico la prima arma contro le schiere che militavano all'ombra della bandiera rossa, principio di cui anche le organizzazioni sindacali, per essere davvero utili, avrebbero dovuto farsi incarnazione.

120 Pesch a Toniolo, 25.07.1909, in BAV, *Carteggi Toniolo*, 5637; trad. dell'Autore. Una menzione del caso olandese si trova anche in Pesch, «Kirchliche Autorität und wirtschaftliche Organisation», 422-3.

121 Pesch a Toniolo, 25.07.1909, in BAV, *Carteggi Toniolo*, 5637. Così Pesch in dettaglio: «Purtroppo al momento abbiamo delle sottocorrenti molto pericolose in Germania, un falso concetto di cultura. L'intero ambito profano [*weltlich*], l'intera cultura profana deve essere sottratta all'influsso della Chiesa onde giungere a un'unica comunità culturale con i protestanti. Separazione fra naturale e soprannaturale, separazione fra politica e religione, separazione fra economia politica e religione ecc.! [...] Come all'epoca del Rinascimento e all'inizio del XIX secolo! [...] Sfortunatamente mancano grandi uomini e personalità con una chiara visione. Il futuro in Germania è molto cupo» (trad. dell'Autore).

Antisocialismo cattolico

Un confronto tra Italia e Germania all'epoca del pontificato di Pio X (1903-1914)
Francesco Tacchi

6 Sintesi

Il XIX secolo vide la Chiesa attestarsi su un netto rifiuto della modernità seguita al 1789: opponendo all'idea di 'moderno' quella di 'tradizione', la Santa Sede, soprattutto dall'età di Pio IX, scagliò senza mezzi termini il proprio anatema sul processo di secolarizzazione, indicando quale alternativa l'arresto di quest'ultimo e il ritorno a un assetto sociale analogo a quello della cristianità medievale, ovvero a un ordine di tipo ierocratico. La condanna del socialismo, articolatasi dalla fine degli anni Quaranta, rientrò appunto in questa complessiva condanna della modernità: esso fu interpretato come l'ultimo anello di una lunga catena di errori contrari alla fede, come l'alfiere di un redivivo paganesimo, in definitiva come la tappa finale della *rivoluzione* scristianizzatrice che mirava a cancellare dalla terra la religione di Cristo. Dopo aver caratterizzato il cattolicesimo ottocentesco, tale rappresentazione sarebbe risultata dominante ancora all'alba del nuovo secolo, tanto che Pio X ricorse in più di un'occasione alle parole del Vangelo per proclamare che «le porte dell'inferno non prevarranno contro di lei», ossia contro la Chiesa cattolica (Mt 16,18).¹ Ora, se quest'affermazione voleva veicolare un messaggio positivo, una fideistica certezza nel trionfo della Chiesa sui suoi nemici, tuttavia essa esprimeva al contempo la sindrome da accerchiamento che caratterizzava la mentalità della Santa Sede, la quale non faceva mistero di vedere nel mondo moderno una minaccia. L'atteggiamento della Chiesa cattolica di fronte alla modernità in generale e al socialismo in particolare era, ancora fra XIX e XX secolo, di *difesa e reazione*.

Guardando all'Italia e alla Germania, si è notato come il socialismo abbia ottenuto l'attenzione del mondo cattolico in misura proporzio-

¹ Cf. ad esempio Pio X, «Editae saepe» (26 maggio 1910), 375; «Il fermo proposito», 134.

nale al crescere della percezione della sua pericolosità e al manifestarsi fra i cattolici di un interesse per la questione sociale, giacché gli operai costituivano il principale bersaglio della propaganda 'rossa'. La pubblicistica dei due paesi offre testimonianza di ciò, e insieme rivela come il momento apicale dell'interesse teorico per il socialismo abbia coinciso in entrambi i casi con l'ultimo decennio dell'Ottocento: per la Germania cattolica, quella fu l'epoca della sistematizzazione di una *Sozialismuskritik* che aveva conosciuto i propri prodromi già nei decenni precedenti (almeno fin dai tempi di Ketteler) e che prendeva in oggetto il socialismo della SPD; per il cattolicesimo italiano, invece, la fine del XIX secolo rappresentò il reale avvio di un confronto con la galassia socialista, nella quale era ricompreso pure un vivace movimento anarchico. Si è rilevato, inoltre, come dopo il 1890 i cattolici di Germania riconoscessero nella Socialdemocrazia il proprio *Hauptgegner*, anche per il venir meno della temperie del *Kulturkampf*; in Italia, al contrario, complice un movimento socialista ancora agli inizi e soprattutto il perdurare del riferimento alla 'questione romana', l'ultimo decennio del secolo vide la polemica cattolica continuare a colpire di preferenza il liberalismo: nel giro di pochi anni, tuttavia, la percezione del pericolo arrivò anche qui a modificarsi, con il socialismo figlio che sostituì il liberalismo padre nella gerarchia delle minacce.

Le caratteristiche e le vicende peculiari dei singoli contesti nazionali furono certo il fattore decisivo per l'emergere di differenze fra la *Sozialismuskritik* del cattolicesimo italiano e di quello tedesco: al contempo, però, le riflessioni elaborate a nord e a sud delle Alpi poterono attingere a una base comune, costituita dal magistero della Chiesa e dal pensiero neoscolastico. Proprio a queste due fonti devono farsi risalire in primo luogo i numerosi *topoi* che caratterizzavano la teorica antisocialista d'ambo i paesi: fra gli altri, quello del socialismo come frutto della genealogia degli errori moderni e come sviluppo del razionalismo protestante; nemico mortale della proprietà privata, riconosciuta quale diritto naturale; annientatore della libertà e della personalità dei singoli, che avrebbero finito per essere schiacciati dall'onnipotenza dello Stato socialista; negatore del peccato originale e del libero arbitrio, dunque propenso a individuare nella società e non nella natura umana la causa d'ogni male; distruttore della famiglia basata sul sacramento del matrimonio; banditore del materialismo e dell'ateismo di fronte al trascendente e alla Rivelazione divina.

All'alba del Novecento, la riflessione sul socialismo espressa dal cattolicesimo italiano si attestava per lo più su questa piattaforma comune senza dar l'impressione di muoversi significativamente in altre direzioni, a differenza di quanto avveniva invece in Germania. Qui, infatti, la necessità di far fronte alla Socialdemocrazia - primo e più importante partito socialista europeo, incarnazione politica del marxismo - portò ad affiancare alla tradizionale critica fondata su

un prisma religioso-morale il ricorso alle scienze economiche e sociali, nel tentativo di collocarsi sullo stesso piano di un socialismo che si definiva 'scientifico'. Di questo processo, avviatosi già all'inizio degli anni Ottanta, furono espressione massima i gesuiti Victor Cathrein e Heinrich Pesch, i giganti della *Sozialismuskritik* cattolica tedesca anteriore al 1914. Essi compresero la peculiarità del socialismo marxista, la sua dimensione di 'sistema' volto a modificare l'assetto economico e più in generale tutti i rapporti fondamentali della società, andando quindi a investigare in dettaglio i suoi contenuti: *Zukunftsstaat*, *Werththeorie*, *materialistische Geschichtsauffassung*, *Krisentheorie* sono tutti termini che compaiono di frequente nelle loro riflessioni, le quali miravano a demolire i pilastri su cui si reggeva l'azione propagandistica della SPD. I due gesuiti, in definitiva, associarono al prisma neotomista - che di per sé rappresentava un'antitesi del materialismo marxiano - un livello di comprensione del socialismo moderno non riscontrabile nel cattolicesimo italiano dell'epoca.

Quest'ultimo appariva in grande ritardo nello studio del marxismo, la cui conoscenza era in genere superficiale, ben lontana dagli standard tedeschi: le poche eccezioni significative furono rappresentate da alcune figure a cavallo fra l'esperienza della prima democrazia cristiana e la vicenda modernista, come Murri e Petrone. Nel complesso, l'antisocialismo del cattolicesimo intransigente, egemone nella penisola, non si caratterizzò fra i due secoli per la critica del marxismo, del quale si faticava a percepire la peculiarità rispetto agli altri socialismi apparsi nel corso dell'Ottocento: il caso di Toniolo è emblematico al riguardo. Va sottolineato, ad ogni modo, come la riflessione italiana fosse condizionata senza dubbio dalla difficile accessibilità ai testi fondamentali del socialismo marxiano, cui si sopperiva per lo più con una bibliografia tedesca conosciuta in traduzione o con scritti d'area francofona: al contrario, Cathrein e Pesch poterono fondare la propria critica direttamente sulle opere di Marx ed Engels e sulle dichiarazioni ufficiali della SPD, redatte nella loro lingua materna.

La *Sozialismuskritik* cattolica italiana risentì in modo importante del ritardo nella sua elaborazione come pure nell'approccio al marxismo, ma non solo: essa fu segnata anche dall'influsso della Santa Sede - in misura maggiore rispetto alla critica tedesca - e dalla temperie in cui venne a maturare, quella dell'Italia della 'questione romana'. Tutto ciò contribuì al definirsi di una rappresentazione, tipica della cultura intransigente di fine Ottocento, dove il socialismo era strettamente associato alla 'setta' massonica e alla figura di Satana, suo presunto padre spirituale, in un triangolo cui s'imputava di voler decretare la morte della civiltà cristiana: una lettura per nulla minoritaria nella pubblicistica cattolica della penisola, della quale invece non si trova traccia - se non in proporzioni assai limitate - in ambito tedesco. Qui, infatti, massoneria e demonio non erano tessere del

mosaico della *Sozialismuskritik*, cosa che probabilmente è da spiegare facendo riferimento fra l'altro ai rapporti confessionali esistenti in Germania, dunque al confronto culturale tra cattolici e protestanti.

La teorica antisocialista elaborata sullo scorcio del XIX secolo continuò a mantenere la propria validità durante il pontificato di Pio X, periodo per il quale occorre registrare una complessiva riduzione dell'attenzione rivolta al socialismo da parte della pubblicistica cattolica dei due paesi. All'epoca, l'interesse di quest'ultima per il pericolo 'rosso' parve legarsi soprattutto a problematiche concrete e contingenti: in Italia, al tentativo dei cattolici di contrastare l'avanzata socialista - ora chiaramente associata alla forma partitica del PSI - dapprima tramite la democrazia cristiana e poi con lo sviluppo di altre strutture organizzative; in Germania, alla vicenda del *Gewerkschaftsstreit* e alla necessità d'impedire un'emorragia di operai cattolici verso i sindacati socialdemocratici. Per gli inizi del Novecento, insomma, la produzione culturale dei due cattolicesimi nazionali testimonia una maggiore attenzione alla sfera della *praxis*, soprattutto nel caso dell'Italia, dove la contrapposizione fra cattolici e socialisti nell'ambito della politica e dell'associazionismo si configurava per molti versi come inedita.

Al di là delle notevoli differenze riscontrabili attraverso il confronto fra la riflessione antisocialista italiana e quella tedesca, occorre però evidenziare, in conclusione, un fondamentale punto in comune: il riconoscimento della fede cattolica quale arma più efficace contro il socialismo. Ciò emerge in modo chiaro dalla pubblicistica dei due paesi (oltre che dai documenti delle rispettive gerarchie ecclesiastiche): il prisma neoscolastico portava a collocare l'origine prima della minaccia socialista nell'ordine del pensiero e della morale, dunque a proporre d'intervenire in tali sfere opponendo l'idea cattolica. Non v'è dubbio che in una prospettiva di questo tipo debba scorgersi l'influenza dell'ideologia di cristianità elaborata dalla Chiesa nel corso dell'Ottocento, ossia del concepire il ritorno alla *societas christiana* come l'antitesi e l'annullamento di quel processo di secolarizzazione di cui il socialismo sarebbe stato espressione e veicolo. Diffondere lo spirito e il costume cristiano nella società appariva allora come la soluzione ultima, il rimedio ineludibile al cospetto della crescente marea 'rossa'.

Passando dall'ambito delle riflessioni teoriche a quello della quotidianità delle comunità cattoliche vissute all'epoca di Pio X, ci si trova di fronte a qualcosa di analogo: la risposta concreta al socialismo, in Italia come in Germania, coincise sostanzialmente con il tentativo di difendere la posizione della Chiesa nella società e di rafforzarvi l'influsso del cattolicesimo attraverso una molteplicità di canali. In tal senso, l'antisocialismo afferiva non a una singola branca, ma a *tutto* il complesso dell'azione che clero e laicato erano in grado di dispiegare. Lo si vedrà meglio nel prosieguo della trattazione, a cominciare dal caso tedesco.

Parte II
Pratica dell'antisocialismo:
la diocesi di Magonza

1 Cura pastorale e sozialistische Gefahr nella diocesi di Magonza

Sommario 1.1 In parrocchia. *Seelsorge* e Socialdemocrazia. – 1.2 In Ordinariato. La percezione del vescovo. – 1.3 Il movimento socialista nella diocesi di Magonza.

1.1 In parrocchia. *Seelsorge* e Socialdemocrazia

La sede episcopale di Magonza è una delle più antiche e ricche di storia nella costellazione delle diocesi tedesche. A essa è legata ad esempio la figura di San Bonifacio (venerato ancora oggi come «apostolo dei tedeschi»), arcivescovo della città bagnata dal Reno attorno alla metà dell'VIII secolo, e quella di Rabano Mauro, uno dei protagonisti della rinascita culturale d'epoca carolingia, che proprio a Magonza ebbe i natali. È noto, inoltre, come a partire dal XIII secolo e per tutta l'età moderna l'arcivescovo magontino fosse uno dei principi elettori (*Kurfürsten*) del Sacro Romano Impero: il suo duplice profilo di autorità religiosa e politica venne meno solo a seguito delle vicende della Francia rivoluzionaria e napoleonica, che in generale ebbero profonde ripercussioni sull'assetto della Chiesa cattolica in area tedesca.¹ Persa

1 Una svolta fondamentale per la Chiesa nei territori del Sacro Romano Impero fu rappresentata dal *Reichsdeputationshauptschluss* del 1803 (tre anni prima, dunque, dello scioglimento dell'Impero medesimo), il quale sancì la secolarizzazione dei domini ecclesiastici: il provvedimento riguardò nel complesso un'area di circa duemila miglia quadrate per un totale di oltre tre milioni di persone, che finirono col trovarsi improvvisamente sotto un diverso governante. Cf. Hufeld, *Der Reichsdeputationshauptschluss*; Knecht, *Der Reichsdeputationshauptschluss*.

la tradizionale dignità di arcidiocesi nel corso di quegli sconvolgimenti, i confini della nuova diocesi di Magonza furono ridefiniti negli anni Venti dell'Ottocento, nell'ambito della riorganizzazione complessiva della mappa ecclesiastica della Confederazione germanica che fece seguito al Congresso di Vienna del 1815:² nello specifico, con la bolla *Provida solersque* del 1821 il territorio della diocesi fu fatto coincidere con quello del Granducato di Hessen-Darmstadt – retto da una casata protestante – e inserito all'interno della neocostituita *oberrheinische Kirchenprovinz* («provincia ecclesiastica del Reno superiore»):³

Tale assetto era destinato a durare a lungo: ancora a inizio Novecento, infatti, la diocesi cattolica insisteva sulla stessa area dello Stato con capitale Darmstadt – divenuto intanto uno dei componenti del *Reich* di matrice prussiana – e della Chiesa evangelica assiana.⁴ Dalla *relatio ad limina* redatta dal vescovo di Magonza nel 1907 si apprende come la diocesi contasse all'epoca circa 372 mila cattolici ripartiti in 187 parrocchie:⁵ queste ultime erano suddivise in 19 decanati territoriali (*Dekanate*), per ognuno dei quali il vescovo nominava un decano (*Dekan*) incaricato di fungere da cinghia di trasmissione fra l'Ordinariato e il clero locale.⁶ Guardando proprio ai primi anni del XX secolo, ciò che emerge dall'analisi dei numeri relativi alle dimensioni della diocesi magontina – una delle più piccole in Germania – è soprattutto la costante crescita delle anime di cui i parroci avevano la responsabilità d'occuparsi: a tal proposito, già per il 1910-1911 si registra un incremento del 6% rispetto al dato del 1907.⁷ A questo deve aggiungersi che la *relatio* inviata a Roma nel 1897 dal Vescovo Paul Leopold Haffner riferisce di una popolazione cattolica attorno

2 Cf. Rödel, Schwerdtfeger, *Zerfall und Wiederbeginn*.

3 La *Provida solersque* sarebbe stata integrata da un'altra bolla papale di poco successiva, la *Ad dominicus gregis custodiam* (1827): cf. Gatz, *Die Bistümer und ihre Pfarreien*, 457. Sulla storia della diocesi di Magonza in età contemporanea si veda Schwerdtfeger, *Kirche auf dem Weg*; soprattutto, il fondamentale lavoro di Jürgensmeier, *Handbuch der Mainzer Kirchengeschichte*. La *oberrheinische Kirchenprovinz* comprendeva la sede metropolitana di Friburgo assieme alle diocesi suffraganee di Fulda, Limburgo, Rotenburg e appunto Magonza.

4 Per informazioni sulla storia del Granducato di Hessen-Darmstadt nel XIX e XX secolo rinvio a Demandt, «Hessen»; Franz, «Der Staat der Großherzöge». Circa le vicende della Chiesa evangelica assiana cf. Steitz, *Geschichte der Evangelischen Kirche*.

5 *Relatio ad limina* del Vescovo Georg Heinrich Maria Kirstein, 15.04.1907, in ASV, Congregazione del Concilio, *Relationes Dioecesium*, 479. È da notare come molte parrocchie avessero sotto di sé una o più chiese succursali (*Filialen*), in genere gestite dal parroco medesimo a causa della penuria di personale ecclesiastico che connotava la diocesi a inizio secolo.

6 Gli ultimi *Dekanate* creati in diocesi erano stati quelli di Offenbach e di Mainz-Land nel 1894.

7 Cf. Krose, *Kirchliches Handbuch*, 164 (dove si legge di 394.244 cattolici).

alle 300 mila unità:⁸ se il calcolo fosse accurato, si sarebbe di fronte a una crescita demografica di circa il 30% in appena un decennio. Non possono esservi dubbi, insomma, sul fatto che il periodo preso in esame abbia coinciso con un notevole aumento della popolazione battezzata con rito cattolico.

Alla base di questo fenomeno vi era soprattutto l'intenso sviluppo industriale che da tempo caratterizzava la Germania nel suo insieme, i cui effetti, appunto, non mancarono di manifestarsi in modo significativo anche nel territorio della diocesi magontina. Nei decenni fra i due secoli le fabbriche – specie quelle di Offenbach, Francoforte e Hanau, ma anche della stessa Magonza⁹ – costituirono un forte richiamo per la manodopera proveniente da altre zone del paese e perfino dall'estero, le condizioni di vita si fecero complessivamente migliori, le città crebbero a vista d'occhio. Tra la fondazione del *Reich* e il 1905 la popolazione di Magonza aumentò così del 69%, quella di Offenbach del 91%, quella di Darmstadt del 110%, quella di Worms addirittura del 162%.¹⁰ Ovviamente tale incremento demografico non riguardò solo i cattolici, ma anche la ben più numerosa popolazione evangelica: a seguito delle ridefinizioni di confini intervenute nei primi decenni del XIX secolo e della stessa crescita urbana e industriale, il territorio del Granducato di Hessen-Darmstadt risultava infatti fra quelli più caratterizzati dalla mescolanza confessionale. La *relatio ad limina* del 1913 parla di circa 849 mila protestanti presenti in diocesi, i quali corrispondevano a circa due terzi dei sudditi assiani a fronte di un terzo di cattolici¹¹ (un rapporto proporzionale grossomodo analogo a quello dell'intero *Reich*¹²). Non sorprende, allora, che nel 1907 il vescovo di Magonza scrivesse nella propria relazione a Roma che «in omnibus fere locis catholici admixti haereticis

⁸ *Relatio ad limina* del Vescovo Paul Leopold Haffner, 01.05.1897, in ASV, Congregazione del Concilio, *Relationes Dioecesium*, 479.

⁹ Occorre precisare come le città industriali di Francoforte sul Meno e Hanau, entrambe meta di lavoro per molti operai della diocesi di Magonza, non fossero comprese nei confini della medesima, esattamente come oggi.

¹⁰ I dati sono ricavati da Gross. Hessische Zentralstelle für die Landesstatistik, *Statistisches Handbuch*, 31.

¹¹ *Relatio ad limina* del Vescovo Georg Heinrich Maria Kirstein, 12.04.1913, in ASV, Congregazione Concistoriale, *Relationes Dioecesium*, 516 (il dato si riferisce al dicembre 1910). Cattolici e protestanti, tuttavia, non esaurivano il quadro confessionale del Granducato: è da segnalare infatti la presenza ebraica (oltre 24 mila persone sempre secondo la *relatio ad limina* del 1913) e quella di vari gruppi cristiani dissidenti che nel 1905 non superavano complessivamente le 10 mila unità. Fra questi ultimi meritano di essere ricordati almeno i *Freireligiöse* e i *Deutsch-Katholiken*, presenti in centri come Magonza, Offenbach, Darmstadt e Worms fin dagli anni Quaranta del XIX secolo: in proposito cf. Bahn, *Deutschkatholiken*.

¹² Verso l'inizio del XX secolo i cattolici erano quasi 18 milioni in Germania, il 35,8% della popolazione totale. Cf. Gatz, *Die katholische Kirche*, 27.

viunt»:¹³ le dimensioni di tale fenomeno, ad ogni modo, non erano le medesime in tutto il territorio diocesano.

La regione in cui il rapporto numerico fra evangelici e cattolici era più favorevole a questi ultimi era il *Rheinhessen* (sud-ovest), dove essi rappresentavano circa la metà della popolazione:¹⁴ qui i centri principali erano Magonza, Bingen (entrambi a maggioranza cattolica),¹⁵ Oppenheim e Worms (a maggioranza protestante). Nella provincia di *Starkenbourg* (sud-est) i cattolici erano invece il 30% degli abitanti: costituivano una minoranza importante nelle città di Offenbach e Dieburg, mentre non superavano la quota del 18% nella capitale Darmstadt. La parte più settentrionale della diocesi, infine, non era lontana dall'apparire una regione a totalità evangelica: l'*Oberhessen* vedeva infatti solo l'8% di cattolici, la cui presenza era quasi insignificante in centri come Giessen e Alsfeld. In questa zona si manifestava con la massima evidenza il fenomeno della *diaspora*, il quale era sinonimo di gravi difficoltà per i parroci nell'adempimento della cura pastorale (*Seelsorge*).¹⁶ Nel complesso, quindi, la diocesi di Magonza si configurava come una diocesi cattolica in uno Stato dove il carattere dominante, per governo e maggioranza della popolazione, era quello evangelico: dire cattolico equivaleva a dire minoranza.

Proprio il contatto quotidiano fra protestanti e cattolici, frutto del quadro confessionale descritto, costituiva un primo motivo di preoccupazione per il clero, come si apprende dai questionari compilati per le visite pastorali che ebbero luogo a inizio Novecento.¹⁷ Nel 1907

13 *Relatio ad limina* del Vescovo Georg Heinrich Maria Kirstein, 15.04.1907, in ASV, Congregazione del Concilio, *Relationes Dioecesium*, 479.

14 Questo dato e quelli seguenti, tutti relativi all'anno 1905, sono tratti da Gross. Hessische Zentralstelle für die Landesstatistik, *Statistisches Handbuch*, 122.

15 A Magonza i protestanti erano il 37% a inizio secolo: una percentuale di molto superiore a quella registrata nel 1800, quando essi avevano coinciso con appena il 4% della popolazione urbana. Cf. Broo, *Arbeiter- und Volksbildungsbewegung*, 43.

16 Il termine *diaspora* era usato per indicare le comunità cattoliche che insistevano in aree di popolamento protestante: cf. Aschoff, «Die Diaspora».

17 Il questionario destinato ai parroci per le visite pastorali dei primi anni del secolo fu introdotto nel 1895 e rimase sostanzialmente invariato per tutto il periodo considerato da questa ricerca. Data la vastità del territorio diocesano, la prassi voleva che a svolgere le visite non fosse il vescovo bensì i singoli decani, con cadenza triennale (cf. KABDMz, 14 aprile 1905, nr. 16): tuttavia tale ufficio non fu adempiuto con lo stesso rigore in ogni zona della diocesi, tanto che in merito l'Ordinariato vescovile fu costretto a richiamare l'attenzione dei decani medesimi nel 1908 (cf. KABDMz, 1 settembre 1908, nr. 59). Ciò, assieme magari a eventuali perdite archivistiche, potrebbe spiegare perché il quadro documentario delle visite risulti incompleto: per il decanato di Offenbach, ad esempio, i primi documenti novecenteschi consultabili risalgono al 1916, mentre per quello di Darmstadt non si ha nulla fino agli anni Venti. È da notare, infine, come i parroci del decanato di Mainz-Stadt, cuore della diocesi, sceglieressero in genere di non rispondere a tutti i quesiti loro sottoposti: un fatto da spiegare probabilmente con la loro vicinanza fisica all'Ordinariato – che certo poteva conoscere la condizione delle parrocchie cittadine a prescindere dai questionari –, il quale però ha la

il parroco di Sauer-Schwabenheim lamentò ad esempio «il cattivo esempio dei protestanti» («das schlechte Beispiel der Protestanten»), che a suo dire incideva sulla bassa frequenza dei fedeli a Messa¹⁸ (in modo analogo si sarebbero espressi anche altri sacerdoti negli anni seguenti); a Hering, località agricola a maggioranza cattolica, un problema era l'influsso del «materialismo protestante»¹⁹ nonché l'attività dell'*Evangelischer Bund*, che nello Stato di Hessen-Darmstadt aveva una delle proprie roccaforti.²⁰ In generale, i parroci erano dell'idea che il contatto con i protestanti avesse effetti deleteri, se non addirittura inibitori, sulla vita religiosa delle loro comunità: e nei centri della diaspora (come Neustadt, dove «i cattolici quasi scompa[rivano] fra i non cattolici»²¹) tale preoccupazione raggiungeva il picco. La lettura dei questionari delle visite pastorali sembra in effetti giustificare i timori del clero: i dati sulla partecipazione alla Messa e sulla frequenza ai sacramenti, così come quelli sullo sviluppo delle associazioni religiose in parrocchia, risultano mediamente peggiori nelle località a maggioranza evangelica che in quelle a maggioranza cattolica; per le prime, al contempo, si registra di solito una più ampia gamma di motivi d'allarme elencati dai sacerdoti. A Butzbach, comunità dell'*Oberhessen* dove nel 1906 i cattolici erano poco più del 10% degli abitanti, la Messa era frequentata abitualmente solo dal 30-40% di essi, la comunione pasquale era omessa dal 15% e il panorama dell'associazionismo devozionale appariva alquanto scarso;²² nella non distante città di Giessen la situazione era anche peggiore.

A spaventare i *Seelsorger* era in particolare il fenomeno dei *Mischehen*, ossia dei matrimoni fra cattolici ed evangelici, che ovviamente rischiavano di essere tanto più frequenti quanto più massiccia era la presenza di questi ultimi nel territorio delle parrocchie. Il clero individuava in tali unioni una fonte di probabili dissidi all'inter-

conseguenza di privare lo storico d'informazioni utili circa la situazione del principale centro diocesano.

18 Questionario in data 5 dicembre 1907, in DDAMz, *Pfarrakten Sauer-Schwabenheim [Dekanat Ober-Ingelheim]*, nr. 1, *kanonische Visitation 1907*; trad. dell'Autore. Oggi questa località porta il nome di Schwabenheim an der Selz.

19 Questionario in data 7 novembre 1907, in DDAMz, *Pfarrakten Hering [Dekanat Dieburg]*, nr. 1, *kanonische Visitation 1907*; trad. dell'Autore.

20 Nel 1913 il *Bund* avrebbe raggiunto quota 25.959 iscritti nel Granducato di Hessen-Darmstadt, pari al 3% della locale popolazione evangelica. Cf. Müller-Dreier, *Konfession in Politik*, 88.

21 Questionario in data 14 giugno 1905, in DDAMz, *Pfarrakten Neustadt i.O. [Dekanat Dieburg]*, nr. 1, *kanonische Visitation 1905*; trad. dell'Autore. A Neustadt i cattolici erano allora 75 contro 614 evangelici e 54 ebrei.

22 Questionario in data 25 marzo 1906, in DDAMz, *Pfarrakten Butzbach [Dekanat Friedberg]*, nr. 1, *kanonische Visitation 1906*. I dati percentuali riportati, si noti, costituiscono valori ben sopra la media rispetto a quanto si trova abitualmente nei questionari delle comunità a maggioranza cattolica.

no delle coppie, e soprattutto una via all'indifferenza religiosa – se non addirittura all'apostasia – del partner cattolico.²³ Vietati in linea di massima, i matrimoni misti potevano essere contratti regolarmente da quei cattolici cui la Chiesa avesse concesso una dispensa sulla base di alcune condizioni specifiche, in primis della promessa degli sposi a educare la prole secondo la religione cattolica.²⁴ Quel che emerge dai questionari delle visite, ad ogni modo, è che nel caso dei *Mischehen* la fede dei figli dipendesse soprattutto dai rapporti di forza fra le due confessioni nelle comunità in cui essi si trovavano a crescere: nella protestante Giessen, ad esempio, il 70% dei circa 400 matrimoni misti segnalati nel 1909 vedeva la prole allevata nella religione evangelica;²⁵ dei 45 *Mischehen* registrati nel 1905 nella cattolica Budenheim, invece, soltanto sei si caratterizzavano per un'educazione protestante.²⁶ I cattolici che contraevano il matrimonio misto privi di dispensa, o che pur dotati di questa decidevano in seguito di educare i figli nella fede del partner, dovevano fare i conti con conseguenze gravi, che di norma coincidevano con la loro esclusione dalla vita sacramentale.

Nelle località di campagna dove i cattolici erano minoranza, la principale preoccupazione dei parroci coincideva proprio con le conseguenze negative che potevano derivare dalla preponderanza degli evangelici: diversa era invece la situazione in quelle comunità rurali in cui il cattolicesimo era confessione dominante, comunità che dal punto di vista del clero rappresentavano l'*optimum* cui si poteva aspirare. Al riparo dalle dinamiche della società industriale e solo marginalmente toccate dal contatto con i protestanti, queste ultime erano i luoghi in cui l'attaccamento alle pratiche della religione cattolica si esplicava con la massima evidenza. A Mosbach, paese che nel 1908 contava 519 cattolici e 30 evangelici, quasi tutti dediti all'agricoltura, la chiesa era gremita tanto alla domenica che nei giorni feriali, la comunione pasquale veniva omessa da pochissimi, i giovani frequentavano in massa il catechismo parrocchiale (*Christenlehre*) ed erano ben inquadrati nelle associazioni cattoliche, così che il sacer-

23 Tillmann Bendikowski ha definito il matrimonio misto come «il principale tema di conflitto fra cattolicesimo e protestantesimo, [...] il pomo della discordia in una Germania profondamente divisa dal punto di vista religioso» («Eine Fackel der Zwietracht», 215; trad. dell'Autore; corsivo nell'originale). Nel 1900 i *Mischehen* costituivano il 15,8% dei matrimoni totali nella diocesi di Magonza: cf. *Mischehen im Großherzogtum Hessen*, in *Mainzer Journal* (19.01.1905).

24 A tal riguardo nella diocesi di Magonza vigevano ancora a inizio Novecento le istruzioni emanate nel 1869 dal Vescovo Ketteler.

25 Questionario in data 8 giugno 1909, in DDAMz, *Pfarrakten Gießen [Dekanat Gießen]*, nr. 1, *kanonische Visitation 1909*.

26 Questionario in data 25 settembre 1905, in DDAMz, *Pfarrakten Budenheim [Dekanat Ober-Ingelheim]*, nr. 1, *kanonische Visitation 1905*.

dote non aveva particolari ragioni per lamentarsi.²⁷ Situazioni analoghe vi erano in altre località con le stesse caratteristiche, quali ad esempio Wattenheim, Gau-Bickelheim, Sörngenloch e Gau-Algesheim. In questi centri prosperavano meglio che altrove i sodalizi religioso-devozionali, che qui spesso costituivano l'unica forma di associazionismo cattolico presente nel territorio della parrocchia.²⁸ Scorrendo i vari questionari delle visite pastorali, si scopre come fra essi i più diffusi fossero le *Sakramentalische Bruderschaften* per il culto eucaristico, i *Rosenkranzvereine* per la recita del Rosario e i *Vereine der heiligen Familie*; molto frequenti erano pure le *Herz-Mariä Bruderschaften* (culto mariano), i *Kindheit-Jesu Vereine* e le *Armen-seelen-Bruderschaften* (preghiera per le anime del Purgatorio). Non vanno dimenticati infine i *Müttervereine*, le *Jünglingsodalitäten* e le *Jungfrauensodalitäten* – destinati rispettivamente a madri, giovani uomini e ragazze –, sorta di punto di congiunzione fra l'associazionismo meramente devozionale e i cosiddetti *Standesvereine*.²⁹ Ad animare questi sodalizi era soprattutto il sesso femminile, il quale del resto si distingueva da quello maschile anche per una maggiore frequenza alla Messa, ai sacramenti e al catechismo: nella diocesi di Magonza, in definitiva, era evidente quel processo di 'femminizzazione' della religione che la storiografia ha riconosciuto come un fenomeno tipico del cattolicesimo tedesco già per il XIX secolo.³⁰

Le comunità che vivevano d'agricoltura, fossero a maggioranza cattolica o protestante, offrivano ai parroci una grande consolazione: di solito, infatti, esse non apparivano minacciate – o almeno lo erano solo marginalmente – da un 'pericolo' (*Gefahr*) che invece incombeva sui grandi centri e più in generale sui villaggi la cui quotidianità era condizionata dalla presenza o dalla vicinanza di fabbriche e officine di vario tipo. Tale pericolo, molto più recente rispetto all'atavico confronto con gli evangelici, coincideva con il socialismo incarnato dalla SPD, che per il clero cattolico della diocesi magontina, considerato nel suo complesso, costituiva senza dubbio la principale ragione d'allarme.

I parroci erano ben consapevoli di come fosse difficile la cura pastorale nei contesti urbani, dove vigevano i ritmi frenetici del *Großstadtleben* e l'industria aveva modificato la composizione sociale degli abitanti, in primis ampliando i ranghi del proletariato di

²⁷ Questionario s.d., in DDAMz, *Pfarrakten Mosbach [Dekanat Dieburg]*, nr. 1, *kanonische Visitation 1908*.

²⁸ Per una classificazione dell'associazionismo cattolico su base tipologica si veda Mooser, «Das katholische Milieu».

²⁹ Cf. *infra*, Parte II, cap. 3.

³⁰ In proposito si veda Busch, «Die Feminisierung»; Götz von Olenhusen, «Die Feminisierung von Religion und Kirche».

fabbrica. Appunto queste condizioni si rivelavano un terreno fertile per la Socialdemocrazia, i cui adepti – spesso giovani uomini – erano reclutati in massima parte proprio fra gli operai.³¹ Il sorgere di piccoli impianti produttivi in centri minori, così come l'impiego nelle industrie cittadine di manodopera pendolare proveniente dalle zone rurali, costituiva inoltre un importante canale per l'espansione del partito nelle campagne, che altrimenti si mostravano alquanto refrattarie alla propaganda socialista. La presenza della vita di fabbrica, in definitiva, rappresentava il decisivo brodo di coltura per la crescita della SPD. A tal riguardo, i questionari delle visite pastorali mostrano come la distinzione fra comunità a maggioranza evangelica e comunità a maggioranza cattolica avesse un'importanza relativa: il prevalere dei protestanti era in genere accompagnato da un livello di presenza socialdemocratica superiore alla media, e tuttavia anche le località in cui il cattolicesimo era confessione dominante, se toccate dall'esistenza delle fabbriche, finivano per non essere immuni dal contagio socialista, il quale non risparmiava i cattolici stessi.

Alcuni esempi chiariranno meglio quanto detto. Nel 1906 il paese di Ober-Roden contava 2.350 cattolici e appena 142 evangelici: ciononostante erano diffuse la stampa e le associazioni della SPD, e più in generale «lo spirito socialdemocratico di Offenbach – le cui industrie attiravano la manodopera locale – [aveva] un effetto molto nocivo sull'intera vita religiosa».³² Nella vicina località di Nieder-Roden, dove nel 1910 i cattolici costituivano il 98% della popolazione e il lavoro in fabbrica era «dominante» («vorherrschend»), la situazione appariva ancor più preoccupante: la gioventù aveva cominciato a disertare la Messa «a seguito della sfrenata campagna denigratoria dei socialisti contro la religione», 23 affiliati alla SPD avevano trascurato di adempiere l'ultimo precetto pasquale e le associazioni 'rosse' risultavano ben radicate; a detta del parroco, inoltre, i socialisti erano soliti tenere «la propria 'Messa'» in osteria «durante la funzione principale», e un propagandista del luogo la domenica faceva venire i giovani «nella sua casa anziché in chiesa [...] onde 'istruirli'».³³ Per comunità di poche anime come queste, il clero scorgeva la principale fonte del 'virus' socialdemocratico nell'impiego dei parrocchiani nelle fabbriche dei centri maggiori, quali Darmstadt, Seligenstadt, e soprattutto Offenbach, Francofor-

31 Come ha notato Gerhard A. Ritter, «stando alla composizione sociale dei suoi iscritti, la Socialdemocrazia, prima del 1914, era chiaramente un partito operaio» (*Arbeiter*, 204; trad. dell'Autore).

32 Questionario in data 27 aprile 1906, in DDAMz, *Pfarrakten Ober-Roden* [Dekanat Dieburg], nr. 1, *kanonische Visitation 1906*; trad. dell'Autore.

33 Questionario s.d., in DDAMz, *Pfarrakten Nieder-Roden* [Dekanat Dieburg], nr. 1, *kanonische Visitation 1910*; trad. dell'Autore.

te e Hanau: a Ilbenstadt, così, «quasi tutti gli operai di sesso maschile occupati a Francoforte» erano «d'idee socialdemocratiche»,³⁴ e anche gli operai di Hainstadt che ogni giorno si recavano a lavorare negli impianti di Hanau e Offenbach erano «per lo più preda del socialismo». ³⁵ Un'altra zona caratterizzata dalla vita di fabbrica era quella di Magonza: non tanto la città, tuttavia,³⁶ quanto piuttosto i vari sobborghi che la circondavano e che erano compresi nel decanato di Mainz-Land, a netta prevalenza cattolica. A Gonsenheim, stando alle parole del parroco locale, gli operai erano di conseguenza «conquistati dalle idee socialiste»;³⁷ Hechtsheim vedeva una grande diffusione della stampa socialdemocratica, mentre a Kastel «il lavoro di fabbrica produce[va] il contatto con la Socialdemocrazia, e questo l'allontanamento dalla vita di chiesa». ³⁸ Le cose non andavano molto diversamente a Kostheim, dove nel 1913 il 93% dei parrocchiani era impiegato in fabbrica, con gravi ripercussioni sulla situazione morale e religiosa.³⁹

In effetti, i questionari delle parrocchie condizionate dal binomio industria-socialismo mostrano un quadro di partecipazione al culto peggiore rispetto a quello delle località a marcato carattere agricolo: da un lato, l'industrializzazione rappresentava di per sé un elemento capace di scardinare i tradizionali ritmi di vita delle comunità e quindi di allentare il legame con la Chiesa; dall'altro, la militanza socialdemocratica poteva accompagnarsi a un allontanamento consapevole dalle pratiche religiose (come la frequenza alla Messa e ai sacramenti), e la stessa SPD non mancava talvolta d'intralcio il lavoro dei parroci, ad esempio organizzando attività sportive o ricreative alla domenica, in concomitanza con le principali funzioni liturgiche. Un altro pericolo per la salute religiosa delle comunità a forte presenza operaia era individuato nella frequentazione delle osterie (*Wirtshäuser*). A detta del clero, infatti, questa era all'origine di molti

³⁴ Questionario in data 21 aprile 1913, in DDAMz, *Pfarrakten Ilbenstadt* [Dekanat Vilbel], nr. 1, *kanonische Visitation 1913*; trad. dell'Autore.

³⁵ Questionario in data 6 luglio 1909, in DDAMz, *Pfarrakten Hainstadt* [Dekanat Seligenstadt], nr. 1, *kanonische Visitation 1909*; trad. dell'Autore.

³⁶ Ancora alle soglie del Novecento Magonza si distingueva soprattutto per le professioni del settore dei servizi (cf. Kläger, «Mainz auf dem Weg», 436). Nel 1908 la stessa leadership della SPD assiana definì la città non come «una città industriale, bensì spiccatamente piccolo borghese» (Sozialdemokratische Partei für das Großherzogtum Hessen, *Bericht des Landeskomitees und des Partei-Sekretärs* [1908], 10; trad. dell'Autore).

³⁷ Questionario in data 17 settembre 1907, in DDAMz, *Pfarrakten Gonsenheim* [Dekanat Mainz-Land], nr. 1, *kanonische Visitation 1907*; trad. dell'Autore.

³⁸ Questionario in data 22 novembre 1905, in DDAMz, *Pfarrakten Kastel* [Dekanat Mainz-Land], nr. 1, *kanonische Visitation 1905*; trad. dell'Autore.

³⁹ Questionario in data 2 novembre 1913, in DDAMz, *Pfarrakten Kostheim* (St. Kilian) [Dekanat Mainz-Land], nr. 1, *kanonische Visitation 1913*.

comportamenti immorali, e per alcuni uomini costituiva un'alternativa alla partecipazione alle celebrazioni in chiesa; soprattutto, poi, i *Wirtshäuser* erano un luogo di socializzazione della classe operaia in cui i militanti della SPD avevano buon gioco a svolgere la propria azione di propaganda:⁴⁰ di qui i ripetuti inviti dei parroci a disertare tali ritrovi.

In un documento del giugno 1909 indirizzato all'Ordinariato vescovile di Magonza, alcuni sacerdoti della zona di Offenbach-Dieburg scrissero appunto:

La Socialdemocrazia, stretta con intimi legami al libero pensiero, predica chiaramente la miscredenza, [...] trattiene i suoi adepti, anche quelli che vogliono continuare a essere cristiani, dal partecipare alla Messa, alle prediche e al catechismo, e li conduce invece in osteria.⁴¹

In quelle zone segnate dalla presenza del polo industriale di Offenbach, Francoforte e Hanau, la Socialdemocrazia presentava un radicamento che non aveva eguali in diocesi – superiore anche a quello registrabile nelle aree di Magonza e Darmstadt – e che risaliva indietro fino agli anni Sessanta del XIX secolo. Di ciò il clero locale aveva una chiara consapevolezza, come si evince dal documento citato poc'anzi, in cui può leggersi: «Le comunità a noi affidate sono divenute vittime dell'agitazione e della devastazione socialdemocratica come poche altre nell'Impero tedesco».⁴² Dalla fonte in questione si apprende pure il *modus operandi* alla base dei successi della SPD in quelle comunità, fossero centri urbani o semplici villaggi:

La prassi della Socialdemocrazia a questo proposito consiste nella creazione delle più svariate associazioni [*Vereine*] sotto titoli inoffensivi, per scopi innocenti, talvolta addirittura utili: ad esempio sindacati per la difesa degli operai, casse-mutua, associazioni canore [*Gesangvereine*], associazioni ginnastiche [*Turnvereine*], club di canottaggio, club di atletica, club per fumatori. Da qualche tempo si rivelano particolarmente pericolose le associazioni femminili e giovanili [*Frauen- und Jugendvereine*] della SPD, grazie al-

40 Il ruolo del *Wirtshaus* nella *sociabilité* del movimento operaio tedesco è stato sottolineato da Abrams, *Workers' culture*, 81-5; Reck, *Arbeiter nach der Arbeit*; Ritter, *Arbeiter*, 120.

41 «Die unterzeichneten Seelsorger in den Dekanaten Offenbach, Seligenstadt und Dieburg» all'Ordinariato vescovile di Magonza, 14.06.1909, in DDAMz, *Generalia*, V, XVII.6; trad. dell'Autore.

42 «Die unterzeichneten Seelsorger in den Dekanaten Offenbach, Seligenstadt und Dieburg» all'Ordinariato vescovile di Magonza, 14.06.1909, in DDAMz, *Generalia*, V, XVII.6; trad. dell'Autore.

le quali donne e ragazze – al pari dei giovani uomini – divengono progressivamente sconsiderate, immorali e senza Dio.⁴³

La Socialdemocrazia, in sostanza, si sarebbe servita in primo luogo dello strumento dell'associazionismo per veicolare la propria propaganda e trovare nuovi proseliti: nel far questo avrebbe puntato in particolare su sodalizi di tipo ricreativo, i quali in apparenza non mostravano marcati intenti politici e al contempo erano in grado di riscontrare il favore di un vasto pubblico, soprattutto di quello giovanile. Che il *Vereinswesen* fosse un elemento chiave della presenza della SPD nei territori delle parrocchie emerge chiaramente anche dai questionari delle visite pastorali: infatti, una prima spia dell'attività socialdemocratica nelle comunità è rappresentata dalla segnalazione delle associazioni 'rosse', che di solito coincidevano con i *Wahlvereine*, i *Turnvereine*, i *Gesangvereine* e le *freie Gewerkschaften*, e che i parroci non esitavano a bollare come «pericolosissime» per il proprio gregge.⁴⁴ Un altro elemento rivelatore dell'operosità della Socialdemocrazia è la diffusione della stampa di partito: fra le testate più menzionate dal clero diocesano si trovano la *Mainzer Volkszeitung* (fondata a Magonza nel 1890⁴⁵), l'*Offenbacher Abendblatt* e la *Volksstimme* di Francoforte; molto diffusi erano anche la rivista satirica *Der wahre Jacob* – una delle pubblicazioni socialiste più lette in Germania, nata nel 1879 – e il *Grundstein*, organo del sindacato socialdemocratico dei muratori.⁴⁶

Di fronte all'attività della SPD nelle parrocchie non mancò di svilupparsi una reazione di parte cattolica, la cui efficacia dipendeva non secondariamente dalla consistenza delle forze di cui si disponeva: nel 1908 il parroco di Erbach, una comunità della diaspora, riferì infatti che i cattolici del luogo erano «impotenti» («machtlos») contro la propaganda delle *freie Gewerkschaften* a causa del loro scarso numero (209 contro 2.756 evangelici);⁴⁷ un problema analo-

43 «Die unterzeichneten Seelsorger in den Dekanaten Offenbach, Seligenstadt und Dieburg» all'Ordinariato vescovile di Magonza, 14.06.1909, in DDAMz, *Generalia*, V, XVII.6; trad. dell'Autore.

44 Questionario in data 5 marzo 1914, in DDAMz, *Pfarrakten Heppenheim [Dekanat Heppenheim]*, nr. 1, *kanonische Visitation 1914*; trad. dell'Autore.

45 Questo giornale era l'organo ufficiale nella SPD nei collegi elettorali di Magonza-Oppenheim, Darmstadt-Gross-Gerau e Bingen-Alzey. La sua pubblicazione sarebbe proseguita fino al 1933.

46 Occorre notare, ad ogni modo, come la stampa della SPD non fosse l'unica a preoccupare il clero cattolico: fonte di timori era pure la diffusione dei fogli liberali e soprattutto della cosiddetta *farblose Presse* («stampa incolore»), che fra i giornali letti nella diocesi di Magonza aveva un importante rappresentante nel *Frankfurter Generalanzeiger*.

47 Questionario s.d., in DDAMz, *Pfarrakten Erbach [Dekanat Dieburg]*, nr. 1, *kanonische Visitation 1908*; trad. dell'Autore.

go sarebbe stato segnalato da Bad-Wimpfen nel 1914.⁴⁸ I questionari delle visite sono decisivi per individuare i canali attraverso cui si articolò questa reazione: in particolare, un quesito posto ai sacerdoti voleva sapere quali attività economiche fossero prevalenti nelle parrocchie, quali eventuali «Gefahren» ne derivassero e in che modo si cercasse di ovviarvi.⁴⁹ Le risposte fornite dal clero mostrano inequivocabilmente come i fattori d'allarme fossero associati per lo più alla presenza del lavoro di fabbrica, e come il principale fra essi venisse individuato proprio nell'azione della Socialdemocrazia: spesso, quindi, nell'elencare i rimedi adottati i parroci non fecero altro che indicare *de facto* le misure prese in chiave antisocialista. Conviene guardare diffusamente alla tipologia delle risposte pervenute all'Ordinariato di Magonza. Ad Alzey, dove a preoccupare erano «le associazioni socialdemocratiche fra i lavoratori di fabbrica», si reagiva con «*Arbeiterverein* e sindacato»;⁵⁰ a Flonheim il sacerdote locale decise d'introdurre in parrocchia una sezione del *Volkverein* per salvare gli operai cattolici che erano «fortemente corteggiati dai militanti socialdemocratici»,⁵¹ mentre nel piccolo centro di Zellhausen, dove i problemi erano «socialismo e abbruttimento religioso-morale», la soluzione veniva individuata in «predicazione, catechismo, partecipazione ai sacramenti e vita associativa».⁵² A Mainflingen, località in cui quasi tutti gli abitanti erano cattolici, si lamentavano «i grandi pericoli del socialismo per la fede e la morale», a cui si opponeva soprattutto l'«insegnamento negli *Standesvereine*»;⁵³ similmente a Jügesheim il rimedio era rappresentato dall'«attività associazionistica» («*Vereinstätigkeit*»)⁵⁴ e a Klein-Steinheim dai «sodalizi religiosi» («*kirchliche Vereine*»)⁵⁵ A Eppertshausen, nel decanato di Dieburg, la reazione ai pericoli derivanti dal lavoro di fabbrica pas-

48 Questionario in data 12 marzo 1914, in DDAMz, *Pfarrakten Bad-Wimpfen [Dekanat Heppenheim]*, nr. 1, *kanonische Visitation 1914*. Sul caso della parrocchia di Bad-Wimpfen, *exclave* della diocesi di Magonza in Baden-Württemberg, si veda Arnold, «Wimpfen und das Bistum».

49 Si tratta del quesito nr. 21 del questionario destinato ai parroci per le visite pastorali.

50 Questionario in data 8 settembre 1910, in DDAMz, *Pfarrakten Alzey [Dekanat Alzey]*, nr. 1, *kanonische Visitation 1910*; trad. dell'Autore.

51 Questionario in data 27 novembre 1913, in DDAMz, *Pfarrakten Flonheim [Dekanat Alzey]*, nr. 1, *kanonische Visitation 1913*; trad. dell'Autore.

52 Questionario in data 30 maggio 1905, in DDAMz, *Pfarrakten Zellhausen [Dekanat Seligenstadt]*, nr. 1, *kanonische Visitation 1905*; trad. dell'Autore.

53 Questionario in data 21 luglio 1908, in DDAMz, *Pfarrakten Mainflingen [Dekanat Seligenstadt]*, nr. 1, *kanonische Visitation 1908*; trad. dell'Autore.

54 Questionario in data 3 ottobre 1906, in DDAMz, *Pfarrakten Jügesheim [Dekanat Seligenstadt]*, nr. 1, *kanonische Visitation 1906*; trad. dell'Autore.

55 Questionario in data 25 settembre 1905, in DDAMz, *Pfarrakten Klein-Steinheim [Dekanat Seligenstadt]*, nr. 1, *kanonische Visitation 1906*; trad. dell'Autore.

sava da «predicazione, catechismo, esortazione a ricevere spesso i sacramenti, diffusione dei buoni giornali, [...] istruzione nell'associazione per madri e giovani»;⁵⁶ i «buoni periodici» («gute Blätter») costituivano una risorsa anche a Bieber, al pari dei «Vereine».⁵⁷ Fürth, piccolo centro agricolo del decanato di Heppenheim, doveva fare i conti con una crescita del lavoro di fabbrica cui si associavano casi di operai «che acco[glievano] e diffond[evano] sempre più lo spirito socialdemocratico»: in risposta a tutto ciò «fu fondata una sezione del *Volksverein* e uno *Jünglingsverein*».⁵⁸ Nella vicina Birkenau, in cui «il lavoro di fabbrica alleva[va] socialisti», il parroco si affidava ai «Männer- und Jünglingsvereine»,⁵⁹ e analogamente a Ober-Ingelheim era la «cura della vita associazionistica cattolica» ad essere contrapposta all'insieme degli «influssi socialistici».⁶⁰ A Nieder-Roden, infine, il parroco sosteneva di combattere «la contaminazione socialista» («sozial. Verseuchung») «con tutti i mezzi che la cura pastorale mette a disposizione, non da ultimo con la cura dell'associazionismo parrocchiale».⁶¹

La casistica appena elencata, rappresentativa del complesso delle risposte inviate a Magonza, non lascia spazio a dubbi: malgrado l'importanza conferita agli strumenti tradizionali della *Seelsorge* (predicazione, catechismo, amministrazione dei sacramenti) e alla diffusione della 'buona stampa',⁶² nella lotta alla SPD il clero assegnava il ruolo decisivo all'associazionismo (*Vereinswesen*) cattolico, in primis ai cosiddetti *Standesvereine*. Questi sodalizi, spesso assenti o ridotti al minimo nelle parrocchie a prevalente carattere rurale, dove i sacerdoti non avevano da temere le conseguenze della vita di fab-

⁵⁶ Questionario in data 15 maggio 1906, in DDAMz, *Pfarrakten Eppertshausen [Dekanat Dieburg]*, nr. 1, *kanonische Visitation 1906*; trad. dell'Autore.

⁵⁷ Questionario in data 22 dicembre 1913, in DDAMz, *Pfarrakten Bieber [Dekanat Offenbach]*, nr. 1, *kanonische Visitation der Pfarrei Bieber und Religionsprüfung in den katholischen Volksschulen daselbst*; trad. dell'Autore.

⁵⁸ Questionario in data 23 giugno 1912, in DDAMz, *Pfarrakten Fürth [Dekanat Heppenheim]*, nr. 1, *kanonische Visitation 1913*; trad. dell'Autore.

⁵⁹ Questionario in data 12 luglio 1908, in DDAMz, *Pfarrakten Birkenau [Dekanat Heppenheim]*, nr. 1, *kanonische Visitation 1908*; trad. dell'Autore.

⁶⁰ Questionario in data 14 ottobre 1906, in DDAMz, *Pfarrakten Ober-Ingelheim [Dekanat Ober-Ingelheim]*, nr. 1, *kanonische Visitation 1906*; trad. dell'Autore.

⁶¹ Questionario s.d., in DDAMz, *Pfarrakten Nieder-Roden [Dekanat Dieburg]*, nr. 1, *kanonische Visitation 1910*; trad. dell'Autore.

⁶² È risaputo che la stampa cattolica tedesca fosse, a inizio Novecento, la più sviluppata nel panorama del cattolicesimo europeo: nel 1914 essa consisteva in 446 giornali per un totale di 2,6 milioni di abbonati (cf. Gatz, *Die katholische Kirche*, 50). I questionari delle visite pastorali rivelano una notevole varietà di giornali cattolici diffusi nelle parrocchie - ad esempio *Offenbacher Volkszeitung* e *Wormser Nachrichten* - così come di riviste (*Monika*, *Raphael*, *Notburga*): la testata di punta del cattolicesimo diocesano coincideva tuttavia con il *Mainzer Journal* fondato nel 1848, la cui importanza sopravanzava la mera dimensione locale e la cui pubblicazione sarebbe proseguita fino al 1941.

brica, trovavano invece ampio sviluppo nelle comunità in cui la Socialdemocrazia rappresentava effettivamente una minaccia per i fedeli, a riprova della peculiare funzione antisocialista riconosciutagli. A fare la parte del leone erano i *Männer- und Arbeitervereine*, cosa di per sé logica: proprio gli operai di sesso maschile costituivano la preda abituale della propaganda socialdemocratica, apparendo di conseguenza come i primi a necessitare dello ‘scudo’ delle associazioni cattoliche, ovvero di uno spazio in cui avrebbero potuto curare i propri interessi e soprattutto ricevere un’adeguata formazione morale e religiosa. Un discorso simile vale per i *Jünglingsvereine* destinati ai giovani uomini di età inferiore ai 18-20 anni, anch’essi molto presenti nelle parrocchie: diffuse erano poi le sezioni del *Volksverein* e le *christliche Gewerkschaften* – da non ricomprendere tuttavia fra gli *Standesvereine* –, con quest’ultime chiamate esplicitamente a fare da argine ai sindacati socialdemocratici.

In conclusione si può affermare che il clero della diocesi di Magonza riconoscesse nelle manifestazioni del *Vereinswesen* cattolico il principale mezzo da impiegare nella contrapposizione quotidiana al socialismo: era soprattutto – anche se certo non esclusivamente – dall’organizzazione oculata delle forze disponibili che ci si riprometteva il successo contro il pericolo ‘rosso’. Ad avere un’opinione analoga era lo stesso Ordinariato magontino, cui adesso converrà rivolgere l’attenzione.

1.2 In Ordinariato. La percezione del vescovo

Dopo aver compiuto le visite pastorali nelle parrocchie, i decani si curavano di spedire una copia dei relativi questionari, con accluse le proprie osservazioni, al *Bischöfliches Ordinariat* («Ordinariato vescovile») di Magonza, l’istituzione collegiale preposta alla guida della diocesi e presieduta dal vescovo in persona.⁶³ Questo, di norma, una volta presa visione dei documenti pervenuti, inviava ai parroci una breve relazione che fungeva da commento sulla condizione religiosa delle parrocchie e che in genere conteneva suggerimenti volti a ottenerne il miglioramento, esortando i sacerdoti a far fronte ai problemi segnalati e quindi anche al socialismo, che tuttavia si trova solo sporadicamente come oggetto di riferimento esplicito. Ciò che nel complesso pare evincersi dagli interventi dell’Ordinariato è una

⁶³ Sulla base di un atto emanato dal Vescovo Joseph Vitus Burg (1768-1833) nel 1830, il *Bischöfliches Ordinariat*, massima autorità amministrativa della diocesi, risultava composto dal Capitolo del Duomo (*Domkapitel*) e dal vescovo (cf. Braun, «Das Bistum», 1187-1188). Nel dettaglio, a inizio Novecento tale organo comprendeva il *Domdekan* e sei *Domkapitulare* insigniti del titolo di *Geistlicher Rat* («consigliere spirituale»), oltre ovviamente all’Ordinario cui spettava il ruolo di presidente. Le sue sedute avevano luogo con cadenza settimanale: cf. *Schematismus der Diözese Mainz*, 30.

sostanziale sintonia con il punto di vista espresso dal clero parrocchiale, data la particolare importanza attribuita ai *Vereine* nella cura e protezione del gregge. Di nuovo, pochi esempi serviranno a chiarire meglio il quadro. Scrivendo al parroco di Hesselbach nel gennaio 1907, il *Bischöfliches Ordinariat* consigliò di promuovere la stampa cattolica contro quella ‘cattiva’ e di curare lo sviluppo dei sodalizi religiosi esistenti in parrocchia;⁶⁴ anche il parroco di Jügesheim ricevette una comunicazione dai contenuti analoghi. Sempre allora fu redatta una relazione destinata al parroco di Erbach, in cui si legge: «In un tempo e in circostanze locali in cui i mezzi abituali della *Seelsorge* [*die gewöhnlichen Mittel der Seelsorge*] appaiono insufficienti, è tanto più opportuno non lasciare inutilizzati i mezzi straordinari [*die außergewöhnlichen Mittel*]», e con ciò s’intendeva alludere alle associazioni cattoliche.⁶⁵ Due anni dopo, quindi, lo stesso sacerdote fu invitato a contrastare le *freie Gewerkschaften* «attraverso la creazione di *Männervereine* o di una sezione del *Volksverein*».⁶⁶ Pure nel caso della parrocchia di Lindenfels si sarebbe suggerito, stavolta nel 1913, di valutare

se ai pericoli religioso-morali cui è esposta la popolazione operaia [...] non si possa ovviare efficacemente, oltre che con i mezzi dell’ordinaria *Seelsorge*, anche creando ad esempio una sezione del *Volksverein*.⁶⁷

Per quella di Bieber, dove la cura pastorale era complicata «dall’esistenza di fabbriche e dalla vicinanza di Offenbach», fu consigliato di sostenere alcune forme di associazioni, visto che oramai «la cura dell’associazionismo cattolico» si rivelava «necessarissima» («sehr notwendig») per la *Seelsorge*.⁶⁸ Alcune relazioni del 1916, seguite alla visita di un decanato di Offenbach infestato dalla SPD, confermano infine il valore riconosciuto allo strumento associazionistico: per la parrocchia di Neu-Isenburg il *Bischöfliches Ordinariat* ritenne necessaria la diffusione della ‘buona stampa’ e la cura dell’associazionismo

⁶⁴ Il *Bischöfliches Ordinariat* al parroco di Hesselbach, 30.01.1907 (minuta), in DDAMz, *Pfarrei Hesselbach* [Dekanat Dieburg], nr. 1, *kanonische Visitation 1905*.

⁶⁵ Il *Bischöfliches Ordinariat* al parroco di Erbach, 30.01.1907 (minuta), in DDAMz, *Pfarrei Erbach* [Dekanat Dieburg], nr. 1, *kanonische Visitation 1905*; trad. dell’Autore.

⁶⁶ Il *Bischöfliches Ordinariat* al parroco di Erbach, 20.04.1909 (minuta), in DDAMz, *Pfarrei Erbach* [Dekanat Dieburg], nr. 1, *kanonische Visitation 1908*; trad. dell’Autore.

⁶⁷ Il *Bischöfliches Ordinariat* al parroco di Lindenfels, 06.05.1913 (minuta), in DDAMz, *Pfarrei Lindenfels* [Dekanat Heppenheim], nr. 1, *kanonische Visitation 1913*; trad. dell’Autore.

⁶⁸ Il *Bischöfliches Ordinariat* al parroco di Bieber, 31.03.1914 (minuta), in DDAMz, *Pfarrei Bieber* [Dekanat Offenbach], nr. 1, *kanonische Visitation der Pfarrei Bieber und Religionsprüfung in den katholischen Volksschulen daselbst*; trad. dell’Autore.

cattolico «in aggiunta alla cura pastorale ordinaria» («neben der ordentlichen Seelsorge»);⁶⁹ similmente, il sacerdote di Obertshausen fu invitato a operare nell'ambito dei «katholischen Vereine». ⁷⁰ Quel che occorre notare, in conclusione, è il ruolo di primo piano attribuito al *Vereinswesen* ai fini della prosperità della vita religiosa in generale e dell'esplicarsi della lotta al socialismo in particolare, ma anche la consapevolezza, da parte dell'Ordinariato, di come esso rappresentasse qualcosa di diverso rispetto ai mezzi tradizionali dell'attività pastorale. È possibile rintracciare, infatti, una distinzione molto chiara fra *ordentliche Mittel* e *außerordentliche* (o *außergewöhnliche*) *Mittel*, questi ultimi fatti coincidere appunto con le diverse forme di associazioni, nonché con l'universo della stampa cattolica.

Il punto di vista del *Bischöfliches Ordinariat* era il prodotto di un lavoro collegiale, dunque risulta difficile comprendere il peso avuto dalle singole personalità nella sua definizione: è logico supporre, ad ogni modo, che a determinare gli orientamenti dell'organo deputato alla guida della diocesi fosse soprattutto il vescovo, il quale a inizio Novecento rispondeva al nome di Georg Heinrich Maria Kirstein, primo *Mainzer* a sedere sul seggio episcopale della città renana dai tempi di Rabano Mauro.

Kirstein⁷¹ nacque a Magonza nel 1858: all'età di dieci anni cominciò a frequentare il *Gymnasium* cittadino, al termine del quale decise di entrare in Seminario sull'esempio del fratello maggiore Anton.⁷² Poiché sul *Priesterseminar* di Magonza vigeva il divieto di accogliere nuovi alunni a seguito dei provvedimenti repressivi del *Kulturkampf*, Kirstein chiese di essere ammesso in quello di Eichstätt su consiglio del Vescovo Ketteler:⁷³ fu proprio nella cittadina bavarese, dunque, che egli compì gli studi teologici – improntati ai contenuti della filosofia neoscolastica – e che ricevette l'ordinazione sacerdotale nel

69 Il *Bischöfliches Ordinariat* al parroco di Neu-Isenburg, 11.07.1916 (minuta), in DDAMz, *Pfarrei Neu-Isenburg [Dekanat Offenbach]*, nr. 1, *kanonische Visitation 1916*; trad. dell'Autore.

70 Il *Bischöfliches Ordinariat* al parroco di Obertshausen, 14.07.1916 (minuta), in DDAMz, *Pfarrei Obertshausen [Dekanat Offenbach]*, nr. 1, *kanonische Visitation 1916*.

71 La principale biografia disponibile sul Vescovo Kirstein è quella di Lenhart, «Dr. Georg Heinrich Kirstein». Si veda inoltre Lenhart, *Der Herr ließ ihn wachsen*, e l'opuscolo anonimo *Zum Gedächtnis des Hochseligen*.

72 Anton Kirstein (1854-1914), sacerdote dal 1878, insegnò filosofia nel Seminario magontino dal 1888 alla morte.

73 Il Seminario magontino, nella forma in cui si presentava all'epoca in questione, era stato istituito dal Vescovo Joseph Ludwig Colmar (1760-1818) nel 1805, configurandosi quindi per tutto il XIX secolo come una roccaforte del neotomismo in Germania. La sua chiusura, figlia dei provvedimenti adottati nel Granducato di Hessen-Darmstadt sull'esempio prussiano, sopraggiunse nell'estate del 1876 e si protrasse fino al 1887, costringendo gli aspiranti sacerdoti a recarsi per lo più proprio a Eichstätt. Cf. *Augustinerstraße* 34, 46-7. Si veda inoltre Scharfenecker, *Die Katholisch-Theologische Fakultät*.

novembre 1880. Tornato a Magonza, il giovane sacerdote non poté assumere alcun incarico ufficiale a causa del perdurare dei difficili rapporti fra Stato e Chiesa: di conseguenza, egli fu dapprima impiegato come collaboratore *pro tempore* del parroco di Hessloch e poi di quello di Bürstadt, località non distante da Worms; solo nel 1887, con il *Kulturkampf* ormai alle spalle, Kirstein ricevette finalmente il titolo di cappellano della chiesa di Sankt Ludwig a Darmstadt, dove rimase per tre anni. La tappa successiva del suo percorso coincise nel 1890 con la nomina a parroco della piccola parrocchia di Gau-Algesheim: in questa comunità a schiacciante maggioranza cattolica egli avrebbe operato come *Seelsorger* per oltre un decennio e si sarebbe distinto all'interno del clero della zona, guadagnandosi così il titolo di decano del decanato di Ober-Ingelheim nel novembre 1900. Da quel momento Kirstein avrebbe collezionato nel giro di pochissimi anni i più alti riconoscimenti previsti per un sacerdote della diocesi: già nell'ottobre 1902 fu ammesso a far parte del *Domkapitel* magontino e dal giugno seguente sedette fra i membri del *Bischöfliches Ordinariat* in qualità di *Geistlicher Rat*; nell'ottobre 1903 venne quindi designato come nuovo direttore del Seminario, ultima responsabilità toccatagli prima che il suo nome fosse incluso, appena poche settimane più tardi, nella lista dei candidati alla successione del deceduto Vescovo Brück.⁷⁴ Eletto il 30 novembre,⁷⁵ Kirstein fu solennemente consacrato dall'arcivescovo di Friburgo Thomas Nörber (1846-1920) nel marzo 1904: avrebbe guidato la diocesi di Magonza per quasi due decenni, fino alla morte nel 1921.

La prima volta che il nuovo Ordinario dovette render conto del proprio operato alla Santa Sede fu nel 1907, anno cui risale l'invio a Roma di una *relatio ad limina*: in essa, Kirstein affermava di voler seguire le orme dei propri predecessori – fra cui, ovviamente, Ketteler –, ma al contempo ammetteva che il ministero episcopale era gravato da una serie d'inconvenienti: «Gubernium acatholicum, haeresis longe lateque per terram Hassiacam propagata, socialismus, error ille nefastus per regiones varias serpens, pars catholica pauperior,

⁷⁴ Nell'ambito della modalità d'elezione dei vescovi, la Germania rivelava una propria particolarità rispetto ai paesi latini. In Baviera e in Alsazia-Lorena, infatti, la scelta avveniva tramite *Nomination* da parte dell'autorità politica cui faceva seguito il riconoscimento di Roma, mentre in tutti gli altri Stati del *Reich*, Granducato di Hessen-Darmstadt incluso, era il *Domkapitel* a eleggere il vescovo e a richiedere successivamente l'approvazione del pontefice, non senza che il governo potesse esercitare un certo condizionamento (cf. Gatz, *Die katholische Kirche*, 22). Nel caso della diocesi di Magonza, il Granduca disponeva dal 1830 della facoltà d'escludere dalla lista presentatagli dal *Domkapitel* i nomi di quanti gli fossero apparsi *persona minus grata*, nonché d'invviare un proprio commissario a controllare lo svolgersi dell'elezione; il neoeletto vescovo, inoltre, aveva l'obbligo di prestare giuramento di fedeltà al sovrano e alle leggi dello Stato prima d'insediarsi. In proposito si veda May, «Geistliche Ämter», 1315-16.

⁷⁵ Sull'elezione del 1903 si veda Hirschfeld, *Die Bischofswahlen*, 640-8.

messis multa, operarii pauci». ⁷⁶ Che il carattere protestante del Granducato di Hessen-Darmstadt e l'attività della SPD fossero problemi percepiti con forte preoccupazione si evince pure dalla *relatio* del 1913, dove Kirstein sosteneva che quasi nessuna diocesi in Germania versasse in grave pericolo («in summo discrimine») quanto la sua «propter haereticos et propter socialistas». ⁷⁷ Questi due elementi erano riconosciuti soprattutto come una causa di scadimento della vita religiosa: agli occhi del vescovo, ad esempio, l'aumento del numero dei *Mischehen* era da collegare proprio «tum exemplo protestantium tum agitatione socialismi», ⁷⁸ mentre le assenze dei fedeli dalla Messa domenicale sarebbero state favorite dalla vicinanza degli evangelici e dalla presenza delle fabbriche. Nel complesso, le due relazioni inviate da Kirstein a Roma lasciano intuire un crescente allarme per lo sviluppo del socialismo in diocesi: sempre quella del 1913 affermava senza mezzi termini che «socialismus inter operarios magis magisque crescit»; ⁷⁹ nello stesso documento, però, l'Ordinario indicava pure la via con cui si era riusciti a limitare almeno in parte tale minaccia:

Unionibus catholicis sive piis sive profanis adolescentes et viri colliguntur, ut avertantur ab hac peste. Quod socialismus non maiores progressus fecit, curis et laboribus sacerdotum et laicorum sedulorum in unionibus illis consumptis debetur. ⁸⁰

Analogamente a quanto visto in precedenza, il vescovo riconosceva insomma nell'*außerordentliches Mittel* dell'associazionismo (soprattutto maschile) la chiave principale per combattere la Socialdemocrazia: in ciò si dimostrava coerente con le affermazioni contenute nella sua Pastorale per la Quaresima del 1909, in cui aveva invitato i cattolici a riunirsi «in *Sodalitäten*, in *Jugend-*, *Männer-* e *Arbeitervereine* [...], onde galvanizzarsi e rafforzarsi nella resistenza contro ogni influsso

⁷⁶ *Relatio ad limina* del Vescovo Georg Heinrich Maria Kirstein, 15.04.1907, in ASV, Congregazione del Concilio, *Relationes Dioecesium*, 479.

⁷⁷ *Relatio ad limina* del Vescovo Georg Heinrich Maria Kirstein, 12.04.1913, in ASV, Congregazione Concistoriale, *Relationes Dioecesium*, 516. Nel segnalare a Roma il pericolo rappresentato dal socialismo, Kirstein si distinse dal predecessore Paul Leopold Haffner, che nella *relatio* del 1897 non vi aveva fatto alcun accenno. Proprio quella di Haffner, si noti, era stata la prima *relatio ad limina* dal 1873.

⁷⁸ *Relatio ad limina* del Vescovo Georg Heinrich Maria Kirstein, 12.04.1913, in ASV, Congregazione Concistoriale, *Relationes Dioecesium*, 516. La lamentela per i matrimoni misti aveva caratterizzato anche la *relatio* del 1907.

⁷⁹ *Relatio ad limina* del Vescovo Georg Heinrich Maria Kirstein, 12.04.1913, in ASV, Congregazione Concistoriale, *Relationes Dioecesium*, 516.

⁸⁰ *Relatio ad limina* del Vescovo Georg Heinrich Maria Kirstein, 12.04.1913, in ASV, Congregazione Concistoriale, *Relationes Dioecesium*, 516.

cattivo proveniente dall'esterno».⁸¹ In verità, Kirstein era consapevole di come le associazioni non rappresentassero tanto un'arma in sé, quanto fossero piuttosto i contenitori in cui far agire il principale antidoto al socialismo, ossia i fondamenti della religione cattolica, che all'interno dei diversi sodalizi dovevano essere trasmessi agli iscritti tramite conferenze apologetiche, nell'ambito di attività ricreative, curandovi la frequenza ai sacramenti e l'insegnamento catechistico.

A differenza che nelle relazioni inviate alla Santa Sede, il vescovo di Magonza non accennò mai esplicitamente al socialismo e alla SPD nelle sue lettere pastorali: ciò non toglie però che allusioni accompagnate da giudizi negativi non mancassero di tanto in tanto. Già nella Pastorale del 1904 Kirstein si soffermò brevemente sulle schiere di quanti in Germania, «fuorviati da dottrine di ogni genere che [avevano] riempito il loro cuore d'insoddisfazione per l'ordine vigente e per la situazione economica», rischiavano di generare uno stato di guerra intestina nella società: un riferimento neppure tanto implicito al *Klassenkampf* socialista.⁸² Nel 1912, d'altro canto, il vescovo avrebbe menzionato una lotta contro avversari («Widersacher») «che non vo[levano] saper nulla né della nostra fede né di un Dio o di una religione»,⁸³ invocando dunque un anno più tardi la protezione di Dio sulla Germania «contro i nemici interni [*die Feinde im Innern*] che cerca[va]no a parole e a fatti di minare e distruggere l'ordine e la giustizia cristiana».⁸⁴ In generale il vescovo di Magonza non faceva nulla per nascondere il proprio giudizio negativo sull'epoca in cui si trovava a vivere, epoca a suo dire irta di difficoltà per lo svolgersi della missione della Chiesa nel consorzio umano e del cui spirito i nemici di Cristo si sarebbero fatti perfetti interpreti. «Forse non vi è mai stato un tempo in cui la Chiesa fu così tanto aggredita e combattuta come ai nostri giorni»: queste le parole usate da Kirstein nel maggio 1905 in una comunicazione destinata al clero e ai fedeli della diocesi.⁸⁵ Pochi anni dopo, quindi, egli avrebbe parlato dell'esistenza di un rinato paganesimo (*Neuheidentum*), evidenziando come la società fosse ormai divenuta preda di 'dottrine' che nulla avevano a che fare con il messaggio del Vangelo.⁸⁶

Per far sentire la presenza della Chiesa nelle comunità e per opporsi efficacemente all'azione dei socialisti si rivelava fondamentale

⁸¹ Kirstein, *Hirtenbrief* [1909], 21-22; trad. dell'Autore.

⁸² Kirstein, *Hirtenbrief* [1904], 11; trad. dell'Autore.

⁸³ Kirstein, *Hirtenbrief* [1912], 11; trad. dell'Autore.

⁸⁴ Kirstein, *Hirtenbrief* [1913], 10; trad. dell'Autore.

⁸⁵ KABDMz, 17 maggio 1905, nr. 32; trad. dell'Autore. Con tale comunicazione si rendeva noto il programma dei festeggiamenti diocesani per commemorare i 1150 anni dal martirio di San Bonifacio.

⁸⁶ Cf. Kirstein, *Hirtenbrief* [1909], 6.

disporre di ecclesiastici preparati e attivi nella *Seelsorge*. Proprio al clero rivolse uno sguardo costante il vescovo di Magonza, che già in avvio del suo ministero episcopale esortò ogni sacerdote ad essere «populi christiani pastor et dux» e a vigilare sulla salute del gregge – in particolare sulla gioventù – di fronte ai moderni ‘lupi’.⁸⁷ In un periodo in cui Roma accordava grande attenzione al problema della condotta del clero, Kirstein si preoccupò di fornire indicazioni chiare ai sacerdoti sul profilo che avrebbero dovuto assumere in chiesa e nella società: già nel 1905, ad esempio, egli rinnovò loro il divieto di frequentare i *Wirtshäuser*, motivandolo con la necessità di non offrire ai nemici della Chiesa alcun appiglio per screditare il corpo ecclesiastico.⁸⁸ Rispetto al passato appariva evidente che i compiti dei parroci fossero aumentati, allargandosi anche ad ambiti un tempo non ritenuti di stretta competenza del clero:⁸⁹ tuttavia, a fronte del crescere dei bisogni della *Seelsorge*, il vescovo doveva registrare una preoccupante carenza di sacerdoti (*Priestermangel*), la quale era in primis un portato del *Kulturkampf* e delle sue ripercussioni sul numero delle vocazioni anche dopo gli anni Ottanta del XIX secolo.⁹⁰ Alla questione Kirstein accennò nella Pastorale del 1908, lamentando appunto una disponibilità di pastori inferiore al bisogno:⁹¹ in effetti, ancora nel 1911 la diocesi avrebbe contato solo 310 sacerdoti consacrati, per un rapporto complessivo di un sacerdote ogni 1.270 anime circa.⁹² Com'è intuibile, da questa situazione derivavano non solo difficoltà oggettive nell'adempimento della cura pastorale, ma

87 Kirstein, *Epistola pastoralis*, 10.

88 «Ai nostri giorni, in cui più che mai i nemici della Chiesa puntano a minare l'autorità e il prestigio dei sacerdoti, e ad addossare ogni errore, ogni debolezza del singolo sull'intera categoria, è doppiamente necessario che il clero appaia del tutto immacolato» (KABDMz, 14 aprile 1905, nr. 16; trad. dell'Autore). Il divieto di frequentazione delle osterie risaliva già agli inizi del XIX secolo: l'atto del 1905 prevedeva un'eccezione al riguardo solo nel caso in cui la presenza del clero nel *Wirtshaus* fosse dipesa da attività inerenti al *Vereinswesen*, ad esempio dal bisogno di provvedere a un luogo di ritrovo per i membri delle associazioni cattoliche.

89 Una testimonianza di ciò è offerta da un documento inviato dal *Bischöfliches Ordinariat* di Magonza al Ministero degli Interni assiano nel 1906: «Non può negarsi che gli incarichi per il nostro clero con cura d'anime si siano moltiplicati di parecchio. [...] Oggigiorno anche i *Seelsorger* delle parrocchie più antiche si trovano spesso di fronte a esigenze di tipo pastorale, sociale e caritativo ben diverse da quelle che si avevano in tempi più lontani e ancora all'inizio degli anni Settanta del secolo scorso» (KABDMz, *Denkschrift des Bischöflichen Ordinariats an das Großherzogliche Ministerium des Innern vom 8. November 1906*; trad. dell'Autore).

90 Rispetto alla media di 26,6 iscrizioni annue al Seminario magontino nel periodo 1851-1872, quella degli anni 1887-1914 fu di appena 13,5: una diminuzione complessiva di circa il 50% (cf. Rommel, *Demut*, 121 e 125). A inizio Novecento, ad ogni modo, il problema del *Priestermangel* non riguardava soltanto la diocesi di Magonza, configurandosi piuttosto come un tratto comune a tutta la Germania cattolica.

91 Cf. Kirstein, *Hirtenbrief* [1908], 4.

92 Cf. Krose, *Kirchliches Handbuch*, 164.

anche l'esigenza di ricorrere al laicato al fine di offrire una forma d'ausilio al clero; al contempo, poi, l'impossibilità di disporre di ranghi numericamente adeguati costituiva un elemento di preoccupazione nell'ambito del confronto con la Socialdemocrazia.

Il vescovo di Magonza sapeva, purtroppo, di non poter fare granché affidamento sul clero regolare per sostenere l'attività di quello secolare, anche qui a causa principalmente delle perduranti ripercussioni del *Kulturkampf*. Uniformandosi all'esempio della Prussia,⁹³ infatti, il governo assiano aveva adottato provvedimenti volti a limitare il numero e le attività degli Ordini religiosi presenti sul territorio, provvedimenti solo parzialmente smantellati una volta conclusosi il conflitto fra Stato e Chiesa: alle misure di portata locale dovevano poi aggiungersi gli effetti di una legge a carattere nazionale come il *Jesuitengesetz*, che già nell'agosto 1872 aveva condotto alla fine della presenza dei gesuiti a Magonza. Di conseguenza, all'inizio del XX secolo la situazione del clero regolare nel Granducato di Hessen-Darmstadt risultava sensibilmente peggiore che in Prussia e nella maggior parte degli altri Stati tedeschi: nel 1907 l'unico Ordine maschile esistente in diocesi era quello dei Padri Cappuccini – con un convento a Magonza e uno a Dieburg –, i quali erano impiegati nella *Seelsorge* «verbum Dei praedicando et confessiones audiendo»;⁹⁴ il quadro era un po' più roseo per gli Ordini femminili, presenti in molte località e attivi soprattutto nel campo caritativo-assistenziale, ma anche in quello dell'educazione privata di bambine e ragazze.⁹⁵ Nel complesso, è da evidenziare come i religiosi e le religiose della diocesi di Magonza non fossero nelle condizioni di giocare un ruolo significativo nell'opera di contrapposizione alla Socialdemocrazia.⁹⁶

Riguardo al proprio clero, tuttavia, il Vescovo Kirstein poteva trarre un motivo di consolazione dall'assenza di casi acclarati di modernismo: nella relazione inviata a Roma nel 1908 in ottemperanza a quanto previsto dalla *Pascendi*,⁹⁷ egli riferì infatti che «clerus Dioecesis Moguntinae [...] Modernismi doctrinis nullo modo locum dedit»,

⁹³ Sul caso della Prussia e del suo *Ordensgesetz* cf. Mullejans, *Klöster im Kulturkampf*; Schaffer, *Ordensentwicklung*.

⁹⁴ *Relatio ad limina* del Vescovo Georg Heinrich Maria Kirstein, 15.04.1907, in ASV, Congregazione del Concilio, *Relationes Dioecesium*, 479.

⁹⁵ I principali Ordini femminili erano quelli delle *Englische Fräulein*, delle *Franziskanerinnen*, delle *Schwwestern vom Allerheiligsten Heiland*, delle *Schwwestern vom hl. Vinzenz von Paul* e delle *Schwwestern von der Göttlichen Vorsehung*. Cf. Krose, *Kirchliches Handbuch*, 164.

⁹⁶ La rimozione definitiva delle limitazioni all'attività degli Ordini religiosi nel Granducato di Hessen-Darmstadt si sarebbe avuta solo nel 1919, dopo l'intercorrere di alcuni tentativi parlamentari in tal senso già fra il 1913 e il 1914.

⁹⁷ Stando all'enciclica del 1907, tutti i vescovi cattolici dovevano inviare a Roma una relazione sul modernismo nelle proprie diocesi già nel corso del 1908, e poi ogni tre anni: al riguardo si veda Arnold, Vian, *The Reception and Application*.

e che all'interno del Seminario vigeva ancora il tradizionale dominio della filosofia neoscolastica.⁹⁸ Certamente nella diocesi di Magonza non si mancò di guardare con attenzione alle scelte della Santa Sede in materia di repressione del modernismo: dopo la promulgazione del motu proprio *Sacrorum antistitum* nel settembre 1910, peraltro, i sacerdoti autorizzati a confessare e predicare adempirono tutti al giuramento antimodernista.⁹⁹ In linea con l'atteggiamento generale assunto dall'episcopato tedesco sulla vicenda, Kirstein mostrò ad ogni modo di non considerare quella del modernismo come una questione particolarmente pressante per la propria diocesi, tanto da non renderla oggetto d'interventi specifici: i motivi d'apprensione – lo si è visto nelle *relationes ad limina* – erano piuttosto altri, a partire dalla crescente diffusione del socialismo fra la popolazione operaia. A questo punto, allora, sarà opportuno accennare brevemente alla storia del movimento socialista nel Granducato di Hessen-Darmstadt, onde comprendere meglio le dimensioni assunte dal 'pericolo' tanto lamentato dal clero parrocchiale e dall'Ordinariato vescovile.

1.3 Il movimento socialista nella diocesi di Magonza

Nella geografia del consenso per la SPD, il Granducato assiano non arrivava a eguagliare per importanza Stati della Germania settentrionale come il Ducato di Braunschweig o lo Schleswig-Holstein – per non parlare del Regno di Sassonia –, né Magonza era equiparabile a roccaforti socialiste quali Amburgo, Berlino o Brema: ciononostante, a inizio Novecento la presenza del partito nel territorio della diocesi risultava tutt'altro che irrilevante, tanto che alle elezioni del 1907 e del 1912 vi si registrarono percentuali di voto 'rosso' sensibilmente superiori alla media nazionale.¹⁰⁰ Nell'area attorno a Offenbach, poi, questa presenza assumeva dimensioni che non sfiguravano affatto a confronto con i centri maggiori della galassia socialdemocratica.

Proprio a Offenbach si era assistito, nei primi anni Sessanta del XIX secolo, alla formazione di un nucleo di affiliati all'*Allgemeiner Deutscher Arbeiterverein* di Lassalle, favorita dall'esistenza di stabilimenti industriali nella zona e dalla vicinanza di Francoforte, all'e-

⁹⁸ Kirstein a Pio X, 05.11.1908, in ASV, Segreteria di Stato, *Spoglio Pio X*, 6, fasc. 26. Cf. Arnold, «The Reception of the Encyclical Pascendi», 82-7.

⁹⁹ Il *Bischöfliches Ordinariat* al Ministero degli Interni assiano, 23.02.1911 (minuta), in DDAMz, *Generalia*, M, VI. Sul giuramento antimodernista si veda Schepers, «So viel und so rasch».

¹⁰⁰ Alle elezioni per il *Reichstag* del 1907 la SPD conquistò il 32,7% dei voti nel Granducato di Hessen-Darmstadt a fronte di un risultato nazionale pari al 28,9%; nel 1912 i consensi locali avrebbero toccato quota 39,3%, mentre nell'intero *Reich* si sarebbero fermati al 34,8%. Cf. Ritter, *Arbeiter*, 201-2.

poca tra le roccaforti dell'ADAV.¹⁰¹ All'incirca nello stesso periodo le idee lassalliane trovarono accoglienza anche a Magonza, e però qui fu il pensiero di Marx a imporsi: già nel 1867 la città vide la nascita di una sezione dell'Internazionale per opera di Paul Stumpf (1826-1912),¹⁰² il quale l'anno dopo avrebbe dato vita a un *Arbeiterverein* socialista e nel 1869 avrebbe ospitato lo stesso Marx in casa propria. Una riprova dell'importanza assunta a Magonza dagli *Eisenacher* – ossia dai seguaci della linea d'ispirazione marxista promossa da Bebel e Liebknecht, fondatori della *Sozialdemokratische Arbeiterpartei* ad Eisenach – è data dal fatto che la città fosse scelta come sede per ospitare il primo congresso dell'Internazionale in terra tedesca: previsto per il settembre del 1870, esso dovette però essere rimandato a causa dello scoppio della guerra franco-prussiana, finendo quindi per non aver mai luogo.¹⁰³ All'alba degli anni Settanta, gli *Eisenacher* riscuotevano notevoli adesioni anche nella capitale Darmstadt, mentre Offenbach continuava a presentarsi come un dominio lassalliano: nel giro di poco tempo, ad ogni modo, i seguaci del marxismo sarebbero riusciti a prevalere pure in questa località a due passi da Francoforte, non da ultimo per l'opera di propaganda condotta in prima persona da Wilhelm Liebknecht, un *Hesse* originario di Giessen.

Nel settembre 1872 Magonza fu il palcoscenico del terzo congresso nazionale della SDAP, avente alle spalle un'ondata di scioperi che negli anni precedenti aveva caratterizzato la regione e più in generale il territorio tedesco. Tale incontro ottenne una vasta eco soprattutto perché vide approvare una risoluzione che invitava gli iscritti a rompere ogni legame formale con le Chiese di appartenenza: la *Kirchenaustrittsbewegung* di cui si sarebbe parlato in seguito, tuttavia, non avrebbe mai assunto dimensioni davvero rilevanti nella diocesi di Magonza così come nel resto della Germania, e comunque avrebbe finito per riguardare soprattutto le Chiese evangeliche, non apportando particolari 'danni' a quella cattolica.¹⁰⁴ Gli anni Settanta coincisero nel complesso con un significativo sviluppo del socialismo assiano, che dal 1875, seguendo gli sviluppi nazionali, ebbe per riferimento esclusivo il partito costituito allora a Gotha: fu un periodo di grande fioritura per la stampa e per i sodalizi socialisti, i quali potevano usufruire di un diritto d'associazione (*Koalitionsrecht*) che in Hessen-Darmstadt era assai più liberale che negli altri Stati del *Reich*. A interrompere bruscamente

101 Sulla storia del movimento socialista nel Granducato di Hessen-Darmstadt, e dunque nella diocesi di Magonza, cf. Beier, *Arbeiterbewegung in Hessen*; Eckhardt, «Arbeiterbewegung und Sozialdemokratie».

102 Per le vicende della sezione magontina si veda Eckert, «Zur Geschichte». Su Stumpf cf. Monz, «Der Mainzer Paul Stumpf».

103 Cf. Beier, *Arbeiterbewegung in Hessen*, 149.

104 In merito si veda Kaiser, «Sozialdemokratie und 'praktische' Religionskritik».

questo trend positivo intervenne il *Sozialistengesetz* del 1878, che se non fu attuato con la stessa durezza che in Prussia, tuttavia comportò un forte regresso dell'organizzazione socialdemocratica nel territorio della diocesi: già alla fine dell'anno furono sciolte le associazioni di Worms, Darmstadt, Giessen, Offenbach, Seligenstadt e di molte altre località minori, mentre a Magonza gli effetti del provvedimento si manifestarono con qualche ritardo. Il decennio successivo rappresentò quindi una fase di stagnazione organizzativa per la Socialdemocrazia, che dopo il 1885 dovette peraltro far fronte a una recrudescenza delle misure antisocialiste varate dal governo assiano.¹⁰⁵

Com'è noto, la repressione poliziesca non impedì ai socialisti di accrescere i propri consensi elettorali nel *Reich* e anzi, per certi versi, si rivelò uno dei fattori alla base di tale incremento: il Granducato di Hessen-Darmstadt non fece eccezione al riguardo. Qui la crescita del voto 'rosso' fu evidente soprattutto nell'ambito delle elezioni politiche nazionali, con il partito che già nel 1890 e nel 1893 riuscì a imporre i propri candidati nei collegi elettorali di Magonza e di Offenbach.¹⁰⁶ Fra le grandi città cattoliche della Germania, si noti, solo due all'epoca risultavano cadute nelle mani della SPD: Magonza, appunto, e Monaco di Baviera. Le elezioni politiche del 1898 videro il partito trionfare per la prima volta anche a Darmstadt, mentre ovunque s'inaspriva la sua contrapposizione frontale con il *Zentrum*, che a Magonza tornò a far eleggere il proprio rappresentante.¹⁰⁷ Nel complesso, le *Reichstagswahlen* del periodo 1890-1914 si caratterizzarono per un costante aumento dei voti socialisti, particolarmente marcato agli appuntamenti elettorali del 1907 e del 1912 e con gli esiti più favorevoli nei collegi di Magonza-Oppenheim e di Offenbach-Dieburg.¹⁰⁸ Al contrario, la SPD fece tradizionalmente grande fatica in *Oberhessen* e nel

105 Gli anni Ottanta furono invece un periodo di relativa effervescenza per l'anarchismo locale, il quale vantava adesioni specie nella zona compresa tra Francoforte e Offenbach: proprio a Francoforte si verificarono due attentati rispettivamente nel 1883 e nel 1885 (cf. Beier, *Arbeiterbewegung in Hessen*, 178). In generale, comunque, l'anarchismo ebbe sempre un'importanza marginale nelle vicende del movimento operaio del Granducato di Hessen-Darmstadt.

106 Il territorio del Granducato di Hessen-Darmstadt era ripartito in nove *Wahlkreise*: 1) Giessen-Grünberg-Nidda; 2) Friedberg-Büdingen-Vilbel; 3) Alsfeld-Lauterbach; 4) Darmstadt-Gross-Gerau; 5) Offenbach-Dieburg; 6) Bensheim-Erbach-Lindenfels; 7) Worms-Eppenheim; 8) Bingen-Alzey; 9) Magonza-Oppenheim. Solo quest'ultimo, fra Otto e Novecento, vedeva la popolazione cattolica in maggioranza.

107 All'epoca – come pure in seguito – cattolici e socialisti si riconoscevano reciprocamente quali principali avversari politici. È da segnalare, tuttavia, come nel 1878 Socialdemocrazia e *Zentrum* si fossero resi protagonisti di un'alleanza contro i liberali in occasione del ballottaggio nei *Wahlkreise* di Offenbach-Dieburg e Magonza-Oppenheim: cf. Eckhardt, «Arbeiterbewegung und Sozialdemokratie», 272. I dati delle elezioni politiche assiane del 1898 e di quelle successive sono consultabili in Klein, *Die Hessen*.

108 Nel 1906 il *Wahlkreis* di Offenbach-Dieburg contava 5.887 iscritti alla SPD e oltre 8.000 abbonati alla stampa di partito: i leader socialisti locali lo consideravano co-

Wahlkreis agricolo di Bingen-Alzey, non riuscendo mai a mettervi in discussione il predominio liberale. I successi politici registrati dalla Socialdemocrazia assiana fra Otto e Novecento dipesero in misura importante dall'affermarsi di Eduard David (1863-1930) come suo leader:¹⁰⁹ sostenitore delle tesi revisioniste di Bernstein e favorevole a compromessi con le forze moderate pur di arrivare all'approvazione di misure vantaggiose per le classi lavoratrici, David contribuì a far uscire il Granducato di Hessen-Darmstadt dalla periferia del movimento socialista tedesco, come dimostrato dal fatto che nel settembre 1900 il partito decidesse di tenere il proprio congresso nazionale a Magonza, città di cui il politico renano fu eletto rappresentante al *Reichstag* per tre mandati consecutivi (1903, 1907 e 1912).

Fra i due secoli, la progressiva crescita dei consensi per la Socialdemocrazia riguardò anche il voto amministrativo: ai socialisti di Offenbach guidati da Carl Ulrich (1853-1933) la vittoria arrise per la prima volta nel 1898, a quelli di Darmstadt nel 1901. L'ingresso di un deputato socialdemocratico nel consiglio comunale (*Stadtrat*) di Magonza si ebbe già nel 1889, e ciononostante il partito faticò a imporsi in città fino all'inizio del Novecento. In occasione delle elezioni locali del 1901, la SPD magontina si presentò in un'inedita alleanza con vari raggruppamenti liberali e progressisti per condurre una comune battaglia contro «l'intollerante ultramontanismo politico» identificato con il *Zentrum*:¹¹⁰ tale scelta si rivelò un successo e fu quindi ripetuta alle elezioni del 1904, a seguito delle quali divenne manifesto lo stato di difficoltà in cui versava il partito dei cattolici. Spaventati dalla scalata della Socialdemocrazia alle istituzioni cittadine, nel 1907 i liberali si risolsero tuttavia a tornare all'alleanza che aveva caratterizzato gli anni Novanta del XIX secolo e a schierarsi così con il *Zentrum* medesimo: obiettivo dichiarato di quest'ultimo era non soltanto «tener lontano dal municipio un reggimento socialista», ma anche evitare che il partito perdesse gli ultimi seggi di cui ancora disponeva.¹¹¹ Alla fine la coalizione antisocialista riuscì ad avere la meglio, venendo riproposta pure nel 1910 e nel 1913 per l'insoddisfazione dei politici socialdemocratici, i quali ebbero a stigmatizzare vivamente questa «alleanza innaturale».¹¹² Benché costretta an-

me un modello per gli altri collegi elettorali assiani. Cf. Sozialdemokratische Partei für das Großherzogtum Hessen, *Protokoll der hessischen Landes-Konferenz*, 4.

109 Su David cf. Ritter, s.v. «David, Eduard Heinrich», in NDB, 3.

110 Volantino elettorale dei comitati direttivi dei *Demokratische, Deutschfreisinnige, Nationalliberale* e dei socialisti di Magonza, s.d., in StAMz, ZGS/I 4, 1, *Stadtverordnetenwahl 1901*; trad. dell'Autore.

111 Volantino del comitato elettorale del *Zentrum* magontino, 09.12.1907, in StAMz, ZGS/I 4, 1, *Stadtverordnetenwahl 1907*; trad. dell'Autore.

112 Volantino del comitato elettorale della SPD magontina, s.d., in StAMz, ZGS/I 4, 1, *Stadtverordnetenwahl 1910*; trad. dell'Autore.

cora all'isolamento, la SPD sarebbe comunque riuscita a vincere alle elezioni cittadine del 1913 e del 1914, presentandosi così come la forza di maggioranza nello *Stadtrat* di Magonza alla vigilia della Grande Guerra: l'epilogo di un complessivo processo d'ascesa cui si accompagnò in parallelo l'erosione del consenso per gli altri partiti, a cominciare dal *Zentrum*. Come si può evincere da quanto detto finora, la scena politica della Magonza d'inizio Novecento vedeva quali principali poli contrapposti proprio cattolici e socialisti, con i diversi raggruppamenti d'orientamento liberale a fianco ora degli uni ora degli altri a seconda della convenienza del momento. Le vicende politiche nazionali non sembrano aver influito particolarmente sul quadro locale: il 1907 fu l'anno in cui il *Reichstag* assistette alla nascita del cosiddetto *Bülow-Block* liberal-conservatore contrapposto al *Zentrum* e alla SPD, e ciononostante a Magonza cattolici e liberali scelsero di andare controtendenza e di allearsi in campo amministrativo per tener testa ai socialisti. Sempre nel 1907, d'altra parte, la SPD assianò a riuscirvi a far eleggere i propri consiglieri comunali in tutti i *Wahlkreise* del Granducato, fatto mai verificatosi in precedenza: i risultati più consolanti furono quelli di Offenbach-Dieburg (129 consiglieri in 25 località) e di Darmstadt-Gross-Gerau, mentre al contrario il dato peggiore fu registrato nel *Wahlkreis* di Alsfeld-Lauterbach, con appena due eletti.¹¹³

L'ultimo momento della vita politica del Granducato assianò coincideva con le elezioni per la Seconda Camera del *Landtag* di Darmstadt:¹¹⁴ qui i *Nationalliberalen* furono la frazione più consistente fino al 1914, ma la Socialdemocrazia, entrata per la prima volta nel 1885 con due deputati eletti a Magonza, fu comunque in grado di raddoppiare il numero dei propri rappresentanti nel periodo fra il 1890 e il 1908.¹¹⁵ A costituire all'epoca la novità più rilevante nel parlamento del piccolo Stato della Germania centrale fu l'*Hessischer Bauernbund*, che negli anni a ridosso della guerra arrivò a insidiare la supremazia dei

¹¹³ Cf. Sozialdemokratische Partei für das Großherzogtum Hessen, *Bericht des Landeskomitees und des Partei-Sekretärs* [1908], 6.

¹¹⁴ Il parlamento del Granducato di Hessen-Darmstadt era infatti bicamerale: nella Prima Camera, non elettiva, sedevano fra gli altri i principi della famiglia reale, i capi dei casati nobiliari, il vescovo di Magonza (o un suo rappresentante) e il *Prälat* della Chiesa protestante (cf. Braun, «Das Bistum», 1151). La Seconda Camera, invece, vedeva al proprio interno un numero di circa 50 deputati eletti dai cittadini sulla base di un suffragio censitario.

¹¹⁵ Non sorprende, di conseguenza, che anche nell'ambito delle elezioni per il *Landtag* il *Zentrum* di Magonza si vedesse costretto ad allearsi con i liberali per frenare la crescita socialista: è quel che accadde nel 1908, quando la propaganda politica cattolica non esitò a bollare pubblicamente la SPD come «nemica mortale di ogni religione positiva» e «rappresentante della più bieca lotta di classe» (volantino del comitato elettorale del *Zentrum* magontino, s.d., in StAMz, ZGS/I 5, 1, *Landtagswahl 1908*; trad. dell'Autore).

liberali:¹¹⁶ connotato da forti tratti antisemiti, il *Bauernbund* fondò il proprio successo soprattutto sulle campagne dell'*Oberhessen*, che invece costituivano il terreno più ostico per la SPD. Come già osservato in precedenza, era in generale tutto il mondo agricolo a mostrarsi quasi impermeabile alla propaganda socialista: ancora nel 1909 i quadri locali del partito dovettero constatare che «i lavoratori della terra, a differenza di tutte le altre categorie operaie, denota[va]no poca comprensione per la Socialdemocrazia e non si impegna[va]no politicamente»;¹¹⁷ d'altro canto, la retorica di parte cattolica aveva buon gioco nel presentare le campagne come «il baluardo più robusto contro la Socialdemocrazia» («das stärkste Bollwerk gegen die Sozialdemokratie»)¹¹⁸.

Quest'oggettiva difficoltà non impedì al partito di accrescere i propri ranghi nel periodo anteguerra: nel 1911 esso contava quasi 20 mila iscritti e oltre 30 mila abbonati alla stampa 'rossa'.¹¹⁹ Due anni dopo gli iscritti sarebbero saliti a 21.472: di questi, il 16,4% viveva nel collegio di Darmstadt-Gross-Gerau e il 13,7% in quello di Magonza-Oppenheim, mentre Bingen-Alzey e Alsfeld-Lauterbach presentavano i dati peggiori (rispettivamente il 2,3% e lo 0,8% del totale dei *Parteimitglieder*). Il cuore della SPD assiana rimaneva ovviamente la zona di Offenbach-Dieburg, con il 38,7% degli iscritti e quasi un terzo degli abbonati ai periodici socialdemocratici.¹²⁰ nell'ambito dell'organizzazione sindacale, poi, i numeri erano ancora più consistenti.¹²¹ In definitiva, l'Ordinariato di Magonza e i sacerdoti della diocesi, benché non tutti in egual misura, avevano buone ragioni per essere allarmati: escogitare adeguate contromisure per arrestare l'espansione socialista era una necessità reale, a cominciare dalle zone caratterizzate dalla presenza di stabilimenti industriali.

116 Cf. Demandt, «Hessen», 497.

117 Sozialdemokratische Partei für das Großherzogtum Hessen, *Bericht des Landes-Komitees und des Partei-Sekretärs* [1909], 38; trad. dell'Autore.

118 *Das stärkste Bollwerk gegen die Sozialdemokratie*, in *Mainzer Journal* (15.04.1903); trad. dell'Autore.

119 Cf. Sozialdemokratische Partei für das Großherzogtum Hessen, *Bericht des Landes-Vorstandes*, 19.

120 Cf. *Die Sozialdemokratie im Großherzogtum Hessen*, in *Mainzer Journal* (16.07.1913); *Die Landeskonferenz der Sozialdemokratie Hessens*, in *Mainzer Volkszeitung* (11.08.1913).

121 Cf. *infra*, Parte II, cap. 4.

2 «Kann ein Katholik Sozialdemokrat sein?»

Sommario 2.1 Un confine permeabile? – 2.2 Lettura e confessionale: il caso dell'*Offenbacher Abendblatt*. – 2.3 Esequie e identità. – 2.4 Uno sguardo sul futuro. – 2.5 Una discussione al *Landtag* assiano (1913).

2.1 Un confine permeabile?

Nella storiografia tedesca degli ultimi decenni si è molto discusso sul concetto di *Milieu*, introdotto per la prima volta dal sociologo Mario Rainer Lepsius negli anni Sessanta del secolo scorso. Analizzando il sistema partitico della Germania tra la fondazione del *Reich* e la fine della Repubblica di Weimar, Lepsius parlò appunto dell'esistenza di alcuni «sozialmoralische Milieus», da lui definiti come

unità sociali determinate da una coincidenza di numerose dimensioni strutturali come religione, tradizione regionale, situazione economica, orientamento culturale e specifica composizione dei gruppi intermediari.¹

Nel dettaglio, i *Milieus* che Lepsius identificava per la Germania guglielmiana erano quattro: conservatore, liberale, socialdemocratico e cattolico. La determinazione della natura e dei caratteri esatti di quest'ultimo, in genere considerato come l'«idealtipo [...] del concetto

* I paragrafi 2.1, 2.2, 2.3 e 2.4 del presente capitolo sono stati pubblicati in forma di contributo come Tacchi, «Kann ein Katholik», e sono ora riproposti in una versione riveduta e aggiornata.

1 Lepsius, «Parteiensystem», 383; trad. dell'Autore.

di *Milieu* nelle scienze sociali»,² è stata oggetto di un acceso dibattito fra gli storici del cattolicesimo tedesco, dibattito che ha conosciuto una particolare intensità nel corso degli anni Novanta e che ancora pare non essersi concluso.³ Al di là dei punti di disaccordo, una sostanziale omogeneità di opinioni si è avuta nel riconoscimento del *Kulturkampf* come momento fondamentale nel processo di formazione del *Milieu* cattolico - processo i cui prodromi, però, sarebbero da collocare già alla fine degli anni Quaranta del XIX secolo -: proprio la persecuzione governativa avrebbe avuto un ruolo primario nel plasmare i contorni di una cattolica *Subgesellschaft*,⁴ che se dal punto di vista sociale appariva molto eterogenea, tuttavia disponeva di un decisivo fattore identitario nella professione e nella pratica condivisa della religione cattolica, potendo contare inoltre su una propria rappresentanza politica (il *Zentrum*) e su un'estesa rete associativa capace d'inquadrare i suoi membri *von der Wiege bis zur Bahre*, ovvero in tutte le fasi della loro esistenza.

Sempre a parere di alcuni storici, l'epoca del *Kulturkampf* avrebbe assistito anche alla nascita di un altro *Milieu*, quello socialdemocratico: soprattutto dopo il varo del *Sozialistengesetz*, infatti, la Socialdemocrazia si sarebbe configurata «come Stato nello Stato, società nella società»,⁵ dotandosi anch'essa di strutture associative in grado di consentire ai suoi affiliati di svolgere quasi ogni tipo di attività al riparo dal contatto con altre *Weltanschauungen*. Nella formazione del *Milieu* cattolico e di quello socialista, in sostanza, sarebbe da riconoscere il frutto della marginalizzazione di una parte significativa della società tedesca di fronte alla dominante cultura nazional-protestante dello Stato bismarckiano: entrambi avrebbero svolto un ruolo di difesa contro la discriminazione e allo stesso tempo un'opera di salvaguardia identitaria.

Segnati da una sorte per certi versi simile, durante gli anni Settanta e Ottanta del XIX secolo cattolici e socialisti si videro associati sotto l'etichetta di *Reichsfeinde* («nemici dell'Impero»), coniata da Bismarck e ampiamente diffusa nel dibattito pubblico. Già all'epoca, tuttavia, nel cattolicesimo tedesco vi fu risolutezza nell'affermare che non poteva esservi nulla di comune con la Socialdemocrazia, ovvero, per usare un'altra immagine, che *Milieu* cattolico e *Milieu* socialista

2 Prüfer, *Sozialismus statt Religion*, 140; trad. dell'Autore.

3 Tra gli studi dedicati al concetto di *Milieu* cattolico segnalo AKKZG, «Katholiken»; AKKZG, «Konfession und Cleavages»; Klöcker, «Das katholische Milieu»; Liedhegener, «Marktgesellschaft und Milieu»; Loth, «Integration und Erosion»; Loth, «Milieus oder Milieu?»; Mooser, «Das katholische Milieu».

4 Per la definizione di «katholische Subgesellschaft» cf. Loth, «Milieus oder Milieu?»; anche Loth, «Katholische Milieus und katholische Subgesellschaft».

5 Ritter, *Arbeiter*, 189; trad. dell'Autore. Occorre notare come il *Milieu* socialdemocratico risultasse molto più omogeneo nella sua composizione sociale rispetto a quello cattolico, constando fondamentalmente d'individui appartenenti alla classe operaia.

erano destinati a non presentare alcun momento di contatto fra loro. Il campo socialdemocratico, per parte sua, si mostrò invece molto più possibilista riguardo alla permeabilità dei confini del *Milieu* cattolico: a partire soprattutto dall'ultimo decennio del secolo e facendole leva sulla nota formula *Religion ist Privatsache*, la propaganda di partito cercò infatti di veicolare l'idea che un cattolico potesse aderire alla SPD senza pregiudicare in alcun modo le proprie convinzioni religiose, che un'osmosi fra i due *Milieus*, insomma, fosse possibile. Questa operazione era certo il portato di considerazioni tattiche, ossia della volontà di assicurarsi un seguito anche fra gli operai cattolici, solitamente più refrattari degli evangelici ai tentativi di reclutamento socialista: al fondo, però, essa era pure una conseguenza plausibile del complesso atteggiamento della Socialdemocrazia verso la religione e la Chiesa, sul quale converrà soffermarsi un attimo.

Come osservato da Sebastian Prüfer, il socialismo tedesco si caratterizzò tradizionalmente per una pluralità di orientamenti circa la questione religiosa, e fin dall'inizio molti dei suoi dirigenti – Bebel in testa – non nascosero di sostenere una dichiarata «antireligiöse Option»,⁶ la quale ebbe negli anni Settanta il momento di massima ricezione nella propaganda di partito.⁷ Quella dell'ateismo radicale, tuttavia, non rappresentò mai la posizione maggioritaria in seno alla Socialdemocrazia, e ad ogni modo già negli anni Ottanta andò incontro a una progressiva marginalizzazione cui si accompagnò l'imporsi della linea 'neutrale': per ragioni d'ordine strategico,⁸ si è detto, ma anche per la constatazione di come spesso la sfera religiosa continuasse ad attirare l'interesse della stessa base socialdemocratica, che in questo dimostrava di non seguire la leadership del partito. L'eventualità di una politica e di una propaganda espressioni dell'ateismo militante, d'altro canto, sembrava in contraddizione con i principi del marxismo: a detta di Marx ed Engels, infatti, una Socialdemocrazia che avesse assunto direttamente su di sé la lotta contro la religione avrebbe finito col deviare dal proprio scopo, cioè la realizzazione della società socialista; le credenze religiose sarebbero state da considerare piuttosto come una questione secondaria, un qualcosa destinato necessariamente a scomparire dopo l'abolizione dell'ordine capitalistico, che dunque non meritava un attacco frontale.

Anche nel rapporto con l'istituzione della Chiesa cattolica e con i suoi ministri non fu l'atteggiamento dell'ostilità totale e irriducibile a prevalere all'interno della SPD. Certo, è innegabile che il partito

⁶ Prüfer, *Sozialismus statt Religion*, 252.

⁷ Cf. Lidtke, «August Bebel», 250.

⁸ Nel 1883 il congresso socialdemocratico organizzato clandestinamente a Copenaghen deliberò che la propaganda contro la religione dovesse cessare in quanto deleteria per il partito: cf. Lidtke, «August Bebel», 257-8.

fosse portatore di chiare istanze di secolarizzazione, che la stampa e la pubblicistica socialdemocratiche fossero ampiamente caratterizzate dalla critica acuta e spesso infamante dei comportamenti morali del clero e dalla denuncia di ogni ingerenza ecclesiastica nella sfera pubblica, a cominciare dal settore scolastico, e che fra gli stessi militanti non mancassero segni d'intolleranza verso la Chiesa: ciononostante, il sentimento anticlericale non formò mai un tratto saliente e costitutivo del socialismo tedesco. Fin dai tempi del *Kulturkampf*, infatti, fu in primo luogo il liberalismo espressione del mondo protestante a fare dell'attacco alla Chiesa cattolica un'arma politica e culturale, con i socialisti in genere poco propensi ad associarsi all'offensiva delle forze 'borghesi'. Il biconfessionalismo della Germania, unito all'impronta evangelica del *Reich*, ebbe insomma un ruolo decisivo nel definire la conformazione dello schieramento anticlericale, o meglio anticattolico.⁹ D'altra parte, l'imporre della linea neutrale all'interno della SPD portò questa a collocarsi «ai margini della critica alla Chiesa».¹⁰ In tutto ciò è da rintracciare l'origine di una sostanziale differenza fra la Socialdemocrazia e i partiti socialisti dei 'cattolicissimi' paesi latini fra XIX e XX secolo: se all'epoca, infatti, il socialismo d'Italia, Francia e Spagna era chiaramente connotato da una intrinseca professione di anticlericalismo, quello tedesco lasciava trasparire invece una situazione molto più ambigua al riguardo. Questa diversità risultò particolarmente evidente nell'ottobre 1909, all'epoca cioè della condanna a morte del pedagogista anarchico Francisco Ferrer (1859-1909):¹¹ l'esecuzione, addebitata dagli anticlericali di tutta Europa allo Stato e alla Chiesa di Spagna, divenne motivo di manifestazioni di massa, scioperi, nonché assalti ai luoghi di culto e violenze ai danni di ecclesiastici sia in area mediterranea che transalpina, mentre in Germania provocò reazioni di tono minore, spesso limitate a semplici proclami di protesta da parte di assemblee anarchiche o socialdemocratiche.¹² Ancora a inizio

9 Per un quadro dell'anticlericalismo in Germania fra Otto e Novecento si veda il fondamentale lavoro di Dittrich, *Antiklerikalismus*, in particolare 115-41. È importante osservare come il concetto di «anticlericalismo», ampiamente presente nelle storiografie di paesi cattolici come Italia, Francia e Spagna, abbia invece trovato uno scarso impiego nella storiografia di un paese confessionalmente misto come la Germania, dove per lo più si sono imposte le varianti specifiche di «Anti-Ultramontanismus» e «Anti-Katholizismus» (cf. ad esempio Schlossmacher, «Der Antiuultramontanismus»). Proprio la categoria di «Anti-Cattolicesimo» è divenuta destinataria di un notevole interesse storiografico negli ultimi anni: si veda in particolare Borutta, *Antikatholizismus*; Verhoeven, *Transatlantic Anti-Catholicism*; Werner, Harvard, *European anti-Catholicism*.

10 Dittrich, *Antiklerikalismus*, 135; trad. dell'Autore.

11 Circa le reazioni alla morte di Ferrer in Europa cf. Dittrich, *Antiklerikalismus*, 219-77. Sul caso dell'anarchico spagnolo si tornerà *infra*, Parte III, cap. 2.

12 Per una lettura cattolica del caso Ferrer in Germania e delle sue conseguenze si veda Meffert, *Die Ferrer-Bewegung*.

Novecento, insomma, la SPD non faceva dell'ostilità alla Chiesa cattolica un proprio marker identitario, benché certo non potesse considerarsi – sia in patria che nella cerchia del socialismo europeo – come una forza posta al di fuori del campo anticlericale.

Le considerazioni svolte finora servono a chiarire perché la formula *Religion ist Privatsache* e l'idea di una conciliabilità fra coscienza cattolica e coscienza socialista, motivi tipici di una propaganda socialdemocratica di nuovo libera di dispiegarsi dopo l'abolizione del *Sozialistengesetz*, fossero effettivamente in grado di apparire credibili all'operaio cattolico e di spingerlo magari a oltrepassare i confini del proprio *Milieu*: il pericolo per il cattolicesimo tedesco era concreto, come del resto testimoniato alla fine del XIX secolo dal caso di Monaco, città dove «il *Milieu* cattolico e quello socialdemocratico non rimasero rigidamente separati, ma anzi si sovrapposero». ¹³ A questa retorica, dunque, il mondo cattolico reagì opponendone una propria, volta a presentare il socialismo come totale negazione della religione cristiana e i suoi adepti come banditori mascherati dell'ateismo, secondo un'assolutizzazione dell'opzione antireligiosa presente nel partito: nulla di nuovo rispetto alla tradizionale condanna cattolica del socialismo, senonché ora il fine ultimo – e spesso esplicito – dell'operazione era di escludere categoricamente la possibilità che un buon cattolico potesse a ragione militare nei ranghi della SPD.

Già nel 1890 il Padre gesuita Ludwig von Hammerstein (1832-1905) ¹⁴ diede alle stampe un opuscolo dal titolo *Kann ein Katholik Sozialdemokrat sein?*, finalizzato a dimostrare proprio l'incompatibilità fra cattolicesimo e socialismo attraverso il dialogo tra Riemer, convinto cattolico, e Barthel, cattolico simpatizzante per la SPD. Fin dalle prime pagine dello scritto, l'atteggiamento del partito verso la religione era presentato da Riemer come il frutto di pura ipocrisia:

Essi [i socialisti] dicono: “La religione è affare privato”; con ciò fingono di voler lasciare a ciascuno la sua religione. In realtà, però, essi odiano la nostra Chiesa santa e cattolica e vorrebbero annientarla. La loro religione è l'ateismo. ¹⁵

Per convincere l'amico dell'ostilità della Socialdemocrazia nei confronti del credo cattolico, Riemer raccontava quindi a Barthel la storia di *Socialien*, un'isola utopica in cui i socialisti avevano finalmen-

¹³ Pohl, «Katholische Sozialdemokraten», 234; trad. dell'Autore.

¹⁴ Convertitosi dal protestantesimo al cattolicesimo al cospetto del Vescovo Ketteler (1855), Hammerstein entrò nell'Ordine gesuita e fu quindi consacrato sacerdote nel 1866. A lui si deve la pubblicazione di varie opere di carattere religioso e apologetico, in particolare fra anni Ottanta e Novanta del XIX secolo: cf. Bautz, s.v. «Hammerstein, Ludwig von», in BBKL, 2.

¹⁵ Hammerstein, *Kann ein Katholik Sozialdemokrat sein?*, 5-6; trad. dell'Autore.

te realizzato il loro *Zukunftsstaat*: nella descrizione di Hammerstein, *Socialien* appariva come un luogo dove l'individuo era spogliato di ogni diritto di fronte all'onnipotenza dell'autorità statale, dove la famiglia tradizionale aveva cessato di esistere, i bambini erano educati dallo Stato ricevendo alla nascita un numero anziché un nome, dove la morale lasciava il posto all'immoralità e gli anziani venivano eliminati una volta divenuti non più funzionali alla produzione pianificata. Questa descrizione 'apocalittica' del socialismo giunto a realizzazione serviva a Hammerstein per dar forza al messaggio di fondo dell'opuscolo, così riassunto da Riemer: «No, Barthel, un cattolico che diviene socialdemocratico è terribilmente stolto o terribilmente guasto». ¹⁶

Il lavoro del gesuita fu il primo di una serie che si sarebbe protratta fino agli anni Venti del Novecento, fatta di pubblicazioni recanti tutte più o meno lo stesso titolo e prodotte ora dal campo cattolico ora da quello socialdemocratico per antitetiche finalità propagandistiche, ossia per affermare o negare la possibilità di una commistione fra i due *Milieus*. ¹⁷ Nell'ambito di questa diatriba identitaria, i primi anni del Novecento coincisero con una forte offensiva da parte socialista. Nel 1902 Karl Kautsky pubblicò *Die Sozialdemokratie und die katholische Kirche*: con le elezioni politiche fissate per l'anno successivo, lo scritto voleva tra le altre cose convincere i cattolici tedeschi che avrebbero potuto votare la SPD senza entrare in conflitto con la propria coscienza religiosa. Dopo aver addotto argomenti a favore della presunta affinità del socialismo con il cristianesimo delle origini, ¹⁸ il principale teorico della Socialdemocrazia sosteneva che

il concetto di cristiano è divenuto assai vago e al pari del concetto di religione sopporta le opinioni più diverse. Si può quindi anche intenderlo in un senso in cui corrisponde all'aspirazione socialista. [...] È possibile, dunque, ritenersi un buon cristiano e tuttavia provare il più vivo interessamento per la lotta di classe del proletariato. ¹⁹

¹⁶ Hammerstein, *Kann ein Katholik Sozialdemokrat sein?*, 10; trad. dell'Autore.

¹⁷ Opportunamente Rüdiger Reitz ha rilevato come «l'arco di tempo fra il 1890 e la Rivoluzione del 1918 serv[isse], in particolare, a chiarire se un cristiano poteva essere un militante socialdemocratico» (*Christen und Sozialdemokratie*, 279; trad. dell'Autore). La questione fu ripetutamente affrontata dai cattolici tedeschi anche in occasione dei *Katholikentage* di quegli anni, ad esempio a Krefeld nel 1898. È interessante notare, infine, come anche il mondo protestante scegliesse di non rimanere al di fuori della discussione: di ciò offre una testimonianza l'opuscolo di Adolf Stoecker, *Kann ein Christ Sozialdemokrat*.

¹⁸ Quello di un *Urchristentum* dalle tinte socialisteggianti era stato un motivo presente nella pubblicistica socialdemocratica già durante gli anni Sessanta-Settanta del XIX secolo: cf. Prüfer, *Sozialismus statt Religion*, 59-60.

¹⁹ Kautsky, *Die Sozialdemokratie*, 14; trad. dell'Autore.

Nel 1903 sarebbe stato invece il leader della Socialdemocrazia renana Wilhelm Gewehr (1858-1913) a pubblicare un opuscolo dal titolo *Kann ein Christ Sozialdemokrat sein?*,²⁰ giudicato dal *Mainzer Journal* come un subdolo mezzo rivolto «auf politischen Bauernfang», ovvero a far breccia nell'elettorato cattolico delle aree rurali.²¹ L'impegno a dimostrare la compatibilità fra religione cattolica e militanza socialista fu assunto infine da Heinrich Laufenberg (1872-1932), redattore della *Düsseldorfer Volkszeitung* e autore nel 1905 di un altro pamphlet intitolato *Kann ein Katholik Sozialdemokrat sein?*²² Egli ricordava come a porre per primo tale quesito fosse stato nientemeno che il Vescovo Ketteler,²³ e distingueva fra un cristianesimo deformato in «Klerikalismus»²⁴ e il cristianesimo delle origini cui il socialismo sarebbe stato affine, arrivando ad affermare che un cattolico potesse accettare l'idea della lotta di classe e persino la concezione materialistica della storia. Fra il genuino messaggio di Cristo e gli obiettivi della SPD, insomma, non vi sarebbe stato un contrasto: al contrario, l'autore sosteneva che «un cattolico d[oveva] essere socialista proprio in virtù delle sue convinzioni cristiane».²⁵

Questa campagna propagandistica condotta a inizio secolo dalla SPD provocò ovviamente una risposta di parte cattolica. Nel 1903 il Padre Hammerstein ripubblicava con il confratello Victor Cathrein un *Arbeiter-Katechismus* in cui la militanza socialdemocratica era definita «peccato grave» per un cattolico;²⁶ pochi anni più tardi, quindi, lo stesso Cathrein – lo si è visto in precedenza²⁷ – si preoccupò di chiarire sulle *Stimmen aus Maria Laach* come fosse errata la condotta di quegli operai cattolici che sceglievano di aderire alle organizzazioni socialdemocratiche perché attirati dalla prospettiva di un maggior benessere materiale. Il dibattito sulla possibilità di un'osmosi fra i due *Milieus* a livello individuale, così acceso nei primi anni del Novecento, si sarebbe rivelato in grado di superare gli sconvolgimenti della Grande Guerra e di ripresentarsi nel periodo successivo alla *Novemberrevolution* del 1918: di fronte a una Socialdemocrazia

20 Gewehr, *Kann ein Christ Sozialdemokrat sein?*

21 *Kann ein Christ Sozialdemokrat sein?*, in *Mainzer Journal* (31.03.1903).

22 Su Laufenberg cf. Weber, s.v. «Laufenberg, Heinrich», in NDB, 13.

23 Cf. Ketteler, *Kann ein katholischer Arbeiter Mitglied der sozialistischen Arbeiterpartei sein?*, citato in Iserloh (Hrsg.), *Wilhelm Emmanuel von Ketteler*, 157 ss. La domanda non aveva però trovato risposta: cominciato nei primi mesi del 1877, questo scritto era rimasto incompiuto per la scomparsa dello stesso vescovo. Stando a quanto detto in precedenza, comunque, non è da dubitare che Ketteler fosse orientato verso un parere decisamente negativo.

24 Laufenberg, *Kann ein Katholik Sozialdemokrat sein?*, 4.

25 Laufenberg, *Kann ein Katholik Sozialdemokrat sein?*, 53; trad. dell'Autore.

26 Cf. Hammerstein, *Arbeiter-Katechismus*.

27 Cf. *supra*, 143-5.

ascesa al potere e alla costante crescita dei suoi consensi - alle elezioni per la Costituente del 19 gennaio 1919 il partito ottenne quasi il 38% dei voti - la Chiesa tedesca si sentì chiamata ad affermare in modo inedito come un buon cattolico non potesse aver nulla a che fare con il socialismo,²⁸ e nuovi scritti si fecero latori del medesimo messaggio. Fu ancora Cathrein a intervenire sulla questione nel 1919 con il pamphlet *Sozialdemokratie und Christentum oder Darf ein Katholik Sozialdemokrat sein?*: soffermandosi a dimostrare il carattere illusorio della formula *Religion ist Privatsache* e l'incompatibilità del programma socialdemocratico con la professione della fede cattolica, il gesuita sosteneva che «non si [poteva] servire insieme Dio e Belial».²⁹ Nello stesso anno, infine, in Germania trovò larga circolazione anche il *Kann ein Katholik Sozialdemokrat sein?* del teologo austriaco Franz Zach, il quale poneva i figli della Chiesa di fronte a un «Entweder-Oder» che escludeva ogni sovrapposizione fra appartenenza religiosa e militanza socialdemocratica.³⁰

A dispetto dei toni perentori assunti dalla pubblicistica nei decenni a cavallo fra Otto e Novecento, quello dei cattolici che sceglievano di aderire alle organizzazioni della SPD non rappresentava un fenomeno troppo sporadico, benché tale scelta rischiasse spesso di avere risvolti molto negativi per chi la intraprendeva, a cominciare dalla perdita della cerchia di relazioni sociali sviluppate in seno al *Milieu* cattolico. Il fatto che la diatriba del *Kann ein Katholik Sozialdemokrat sein?* si sviluppasse a partire dagli anni Novanta del XIX secolo non è casuale: dopo la fine del *Kulturkampf*, infatti, divenne sempre più evidente come ormai molti operai cattolici «riten[essero] i propri interessi religiosi meno minacciati di quelli materiali»,³¹ e come essi di conseguenza prendessero seriamente in considerazione l'ipotesi di rivolgersi alle organizzazioni sindacali socialdemocratiche e/o di accordare il proprio voto alla SPD perché spinti dal desiderio di migliori condizioni di vita. Il lavoratore cattolico che sceglieva di oltrepassare le barriere del *Milieu* d'appartenenza, in sostanza, lo faceva il più delle volte non per questioni riguardanti il proprio rapporto con la religione o con la Chiesa, quanto piuttosto per il riconoscere

28 Sulla questione si tornerà nel corso di questo capitolo.

29 Cathrein, *Sozialdemokratie und Christentum oder Darf ein Katholik Sozialdemokrat sein?*, 11; trad. dell'Autore.

30 Zach, *Kann ein Katholik Sozialdemokrat sein?*, 96. Così Zach per esteso: «La Socialdemocrazia è il moderno Anticristo. Perciò la lotta contro la Socialdemocrazia è dovere di coscienza per ogni cattolico. [...] Cristiano, cattolico! Devi decidere. La lotta riguarda i nostri beni più importanti. Non puoi stare in disparte, devi partecipare alla lotta. Qui Cristo - qui Anticristo! è il grido di battaglia. Devi scegliere. *Aut aut [Entweder-Oder]*»; trad. dell'Autore.

31 M.[ajunke], «Die scheinbare Zunahme der Sozialdemokratie in katholischen Wahlkreisen», 462; trad. dell'Autore.

nella Socialdemocrazia la migliore rappresentante dei propri *Standesinteressen*.³² Appunto la conclusione del conflitto fra Chiesa e Stato, e il conseguente diffondersi della percezione di un rovesciamento delle priorità fra questione politico-religiosa e questione economica, fecero sì dunque che i legami del *Milieu* cattolico cominciassero ad allentarsi a tutto vantaggio di una propaganda socialista non più soffermata dal *Sozialistengesetz*.³³

Fra i cattolici passati nelle fila della SPD poteva succedere che si arrivasse a recidere ogni legame con la Chiesa e con il *Milieu* d'origine, e tuttavia più spesso si optava per mantenerlo e per continuare, fra l'altro, a sottostare alle principali forme del rito cattolico. Questa eventualità del cattolico-socialista poneva il clero in una notevole impasse: come comportarsi, infatti, con quei parrocchiani che in vario modo avevano deciso di sposare o comunque di simpatizzare per la causa della Socialdemocrazia? Alcuni esempi tratti dalla diocesi di Magonza (nello specifico dall'area di Offenbach e Dieburg) serviranno a far luce su come poteva articolarsi la risposta a tale quesito, e a evidenziare difficoltà e problematiche con cui i parroci dovevano fare i conti per via della presenza socialista.

2.2 Lettura e confessionale: il caso dell'*Offenbacher Abendblatt*

Nell'agosto 1909 Michael Eich (1871-1948), parroco della piccola comunità di Obertshausen,³⁴ indirizzò una lettera al *Bischöfliches Ordinariat* di Magonza per dar conto di un'assemblea tenutasi poco tempo prima nella vicina Offenbach, in cui il clero delle parrocchie comprese nel collegio elettorale di Offenbach-Dieburg si era riunito per discutere delle conseguenze derivanti dalla lettura dell'*Offenbacher Abendblatt*, organo ufficiale della SPD in quelle zone profonda-

³² Da questo punto di vista il *Zentrum* rischiava in effetti di apparire come un referente politico inadeguato, dal momento che esso aspirava a essere il rappresentante di una grande pluralità d'interessi fra loro difficilmente conciliabili, al contrario della SPD che invece era in tutto e per tutto *Arbeiterpartei*. Su questo aspetto cf. Becker, «Die deutsche Zentrumsparlei», 37; Loth, *Katholiken im Kaiserreich*, 16-17.

³³ Nella storiografia tedesca si è parlato non a caso di un processo di 'erosione' del *Milieu* cattolico (cf. Loth, «Integration und Erosion»). Per spiegare tale fenomeno è possibile ricorrere al modello interpretativo del *cleavage* – originariamente elaborato in campo sociopolitico per analizzare i comportamenti elettorali –, che appunto nel contrasto Chiesa-Stato ha uno dei propri momenti chiave: in proposito rimando al fondamentale lavoro di Lipset, Rokkan, *Party systems*; si veda inoltre AKKZG, «Konfession und Cleavages».

³⁴ Eich era stato consacrato sacerdote nel 1897 dal Vescovo Haffner: dopo aver svolto la funzione di cappellano in vari centri della diocesi, nel maggio 1905 era stato nominato parroco di Obertshausen, dove sarebbe rimasto fino al 1913. Cf. *Necrologium Moguntinum*, 247.

mente segnate dalla vita di fabbrica.³⁵ I sacerdoti si erano detti preoccupati per i ripetuti attacchi portati dal giornale contro il corpo ecclesiastico, e soprattutto per la sua grande diffusione nel gregge cattolico: a nome dell'assemblea, dunque, Eich chiedeva che il vescovo redigesse un'apposita Pastorale dove «i fedeli, in forma assai incisiva, [fossero] messi in guardia contro questo periodico così pericoloso per la fede e per il buon costume», e che il clero interessato ottenesse in tempi rapidi indicazioni su come comportarsi in confessionale con i cattolici noti per essere lettori abituali del foglio in questione, in modo da poter attuare una prassi uniforme nell'amministrazione del sacramento.³⁶ Tali richieste sarebbero state reiterate pochi giorni più tardi da Matthäus Kemmerer (1853-1929), parroco di Dieburg, il quale non mancò di far notare all'Ordinariato che «un cattolico, soprattutto se giovane, d[oveva] venir meno nella fede e nella morale continuando a leggere siffatto giornale».³⁷ Proprio Kemmerer avrebbe ricevuto sul finire di settembre una lettera di risposta da Magonza, che se non diceva nulla di specifico in merito all'eventualità di una Pastorale, tuttavia incaricava il clero del *Wahlkreis* di Offenbach-Dieburg di elaborare autonomamente un *modus operandi* da applicare in confessionale.³⁸ La decisione, insomma, era rimessa in prima istanza ai parroci medesimi.

Perché questi potessero ritrovarsi a discutere dovettero passare alcuni mesi: solo il 16 febbraio 1910, infatti, Kemmerer comunicò all'Ordinariato i risultati di un incontro andato in scena due giorni prima a Dieburg, in cui i sacerdoti, dopo aver preso visione di vari articoli dell'*Offenbacher Abendblatt* e averli trovati «disgustosi» («scheußlich»), si erano convinti che la lettura del giornale fosse «anche per un adulto *occasio proxima* di minaccia per la fede e per la morale».³⁹ Al fine di scongiurare un'ulteriore diffusione del 'virus' socialdemocratico e danni irreparabili alla vita spirituale della popolazione cattolica, il clero aveva deciso, quindi, di approvare una risoluzione in cui si diceva favorevole a chiedere esplicitamente ai fedeli venuti a confessarsi se fossero lettori assidui del perio-

³⁵ *Offenbacher Abendblatt* era il nome assunto nel 1886 dalla *Neue Offenbacher Tageszeitung*, fondata nel 1874: cf. in proposito Kaul, Bratu, Scholz, *Die Stromer*.

³⁶ Eich al *Bischöfliches Ordinariat*, 30.08.1909, in DDAMz, *Generalia*, Z, I, fasc. 13; trad. dell'Autore.

³⁷ Kemmerer al *Bischöfliches Ordinariat*, 06.09.1909, in DDAMz, *Generalia*, Z, I, fasc. 13; trad. dell'Autore. Consacrato sacerdote nel 1877, Kemmerer avrebbe ottenuto il titolo di decano del *Dekanat* Dieburg tre giorni dopo l'invio della missiva (cf. *Necrologium Moguntinum*, 7).

³⁸ Il *Bischöfliches Ordinariat* a Kemmerer, 22.09.1909 (minuta), in DDAMz, *Generalia*, Z, I, fasc. 13.

³⁹ Kemmerer al *Bischöfliches Ordinariat*, 16.02.1910, in DDAMz, *Generalia*, Z, I, fasc. 13; trad. dell'Autore.

dico socialista: agendo in questo modo – definito come «l'unica via possibile» («der einzig mögliche Weg») – i sacerdoti erano convinti di spingere i cattolici rei confessi a cessare la lettura dell'*Offenbacher Abendblatt* per ottenere l'assoluzione, in quanto un rifiuto avrebbe invece reso palese che il penitente era «indisposto» e che «a lui d[oveva] [...] negarsi o escludersi l'assoluzione». ⁴⁰ A Dieburg, insomma, la non assoluzione come deterrente per i lettori incalliti divenne un'eventualità concreta.

La risoluzione dell'assemblea ebbe il favore della grandissima maggioranza del clero partecipante, e tuttavia non fu presa all'unanimità: il parroco di Lämmerspiel Konrad Booß (1875-1955) optò infatti per non firmare il documento e per esporre all'Ordinariato i motivi del proprio dissenso. ⁴¹ Egli riteneva che domandare direttamente al penitente «Lei legge l'*Offenbacher Abendblatt*?» costituisse «un'imprudenza pastorale» («eine pastorelle Unklugheit») e non invece l'unica via percorribile: al massimo sarebbe stato da preferirsi un quesito generico, come «Lei legge scritti o giornali contrari alla fede?». ⁴² A sostegno di questa tesi Booß adduceva una serie di ragioni tratte dalla sua esperienza di *Seelsorger*: fra l'altro, perché chiedere esplicitamente di un solo giornale, e non di tutti i periodici più o meno ostili alla religione cattolica (socialisti, liberali, 'incolori') che circolavano ogni giorno nelle parrocchie? E perché puntare il dito su di un «effetto collaterale», ossia la lettura di un foglio socialdemocratico, tralasciando la causa del problema («Ursache»), che spesso arrivava a coincidere con la militanza nella SPD? ⁴³ A determinare la convinzione del parroco di Lämmerspiel, però, era soprattutto un altro elemento: per quanto ne sapeva, la Socialdemocrazia esercitava sugli abbonati alla stampa di partito una notevole pressione, così che molti cattolici, posti davanti a una domanda diretta in confessionale, avrebbero preferito vedersi negare l'assoluzione piuttosto che disdire l'abbonamento all'*Offenbacher Abendblatt*. Nel loro caso, quindi, un quesito esplicito avrebbe potuto avere la conseguenza di recidere «l'ultimo filo con la Chiesa» («der letzte Faden mit der Kirche»), anche perché in genere i possessori del foglio socialista non

⁴⁰ *Resolution gefasst auf der Konferenz der Geistlichen des Wahlkreises Offenbach-Dieburg zu Dieburg am 14. Februar 1910*, in DDAMz, *Generalia*, Z, I, fasc. 13; trad. dell'Autore.

⁴¹ Booß, sacerdote dal 1899, era divenuto parroco di Lämmerspiel nell'ottobre 1906: sarebbe rimasto in questa località posta tra Offenbach e Hanau fino al 1913, anno del suo trasferimento alla parrocchia di Sankt Emmeran a Magonza. Cf. *Necrologium Moguntinum*, 217.

⁴² Booß al *Bischöfliches Ordinariat*, 16.02.1910, in DDAMz, *Generalia*, V, XVII.4; trad. dell'Autore.

⁴³ Booß al *Bischöfliches Ordinariat*, 16.02.1910, in DDAMz, *Generalia*, V, XVII.4; trad. dell'Autore.

erano dell'avviso che la sua lettura costituisse un particolare motivo di colpa, anzi in merito erano soliti rispondere: «Se nel giornale c'è qualcosa contro la mia fede, so io come devo reputarla». ⁴⁴ In sostanza, la paura di perdere definitivamente molti cattolici accostatisi al Vangelo della Socialdemocrazia faceva propendere Booß per l'adozione di una linea morbida, portandolo a dissentire dagli altri parroci: a dirimere la controversia egli chiamava dunque il *Bischöfliches Ordinariat*.

Il parere dell'Ordinariato di Magonza fu redatto in data 24 febbraio per mano di Joseph Blasius Becker (1857-1926), *Domkapitular* e direttore del Seminario vescovile: ⁴⁵ se da un lato si concordava con l'assemblea di Dieburg nel considerare la lettura dell'*Offenbacher Abendblatt* come «oggettivamente [...] molto peccaminosa», dall'altro però si rilevava che spesso i possessori del giornale potevano denotare «sogettivamente un'ignoranza priva di colpa, o almeno di colpa grave» riguardo alla serietà della cosa. ⁴⁶ A questi penitenti venuti in confessionale, allora, il clero avrebbe dovuto far comprendere lo sbaglio commesso servendosi dei mezzi della persuasione e dell'ammaestramento, senza ricorrere per forza a una linea dura che invece di ricondurli all'ovile avrebbe potuto spingerli a tagliare ogni ponte con la Chiesa: «Semper minus malum permettendo ad vere magnum vitandum». ⁴⁷ Quale corollario di tutto ciò, Becker si diceva dunque convinto di come la via indicata dal clero del *Wahlkreis* di Offenbach-Dieburg non fosse l'unica possibile, mostrando di recepire al fondo le preoccupazioni del parroco Booß; sempre il *Domkapitular*, però, faceva presente che la scelta dell'atteggiamento da assumere in confessionale restava «affare del confessore» («Sache des Beichtvaters») variabile a seconda dei singoli casi: ⁴⁸ le considerazioni espresse dall'Ordinariato non erano vincolanti, né quest'ultimo avrebbe potuto emanare norme di portata universale come richiestogli in passato.

La comunicazione di Becker fu discussa a Seligenstadt in una nuova assemblea dei parroci organizzata dopo la metà di aprile. Ancora una volta il possesso e la lettura dell'*Offenbacher Abendblatt* furono riconosciuti come *occasio proxima peccandi*: a essere in pericolo sa-

⁴⁴ Booß al *Bischöfliches Ordinariat*, 16.02.1910, in DDAMz, *Generalia*, V, XVII.4; trad. dell'Autore.

⁴⁵ Su Becker, professore nel Seminario magontino dal 1892, *Regens* del medesimo dal 1904 al 1920, si veda *Augustinerstraße 34*, 268.

⁴⁶ Il *Bischöfliches Ordinariat* (relatore: Becker) a Kemmerer, 24.02.1910 (minuta), in DDAMz, *Generalia*, V, XVII.4; trad. dell'Autore.

⁴⁷ Il *Bischöfliches Ordinariat* (relatore: Becker) a Kemmerer, 24.02.1910 (minuta), in DDAMz, *Generalia*, V, XVII.4.

⁴⁸ Il *Bischöfliches Ordinariat* (relatore: Becker) a Kemmerer, 24.02.1910 (minuta), in DDAMz, *Generalia*, V, XVII.4; trad. dell'Autore.

rebbero state non solo la fede e la morale dei lettori, ma anche quelle delle loro famiglie e più in generale delle loro comunità. Muovendo dunque dalle osservazioni inviate da Magonza, il clero fu unanime nell'affermare che ormai non poteva più supporre una «ignorantia invincibilis et inculpabilis» nei penitenti,⁴⁹ ma che comunque, anche in tal caso, i confessori avevano il dovere di chiedere della lettura del giornale socialista. Questa decisione fu presa nella certezza di fare il bene delle anime e di adempiere nel modo più opportuno alle responsabilità della *Seelsorge*, ma anche per un altro motivo, ossia

per strappare le vesti da pecora [*Schafskleider*] ai lupi, che con il loro andare ogni tanto in chiesa e il prender Pasqua vogliono dare e diffondere l'impressione che si possa essere al contempo un verace militante socialdemocratico e un buon cattolico.⁵⁰

Tra i motivi alla base delle scelte dei parroci del collegio di Offenbach-Dieburg, insomma, vi fu pure la volontà di rendere manifesto che non potevano esservi sovrapposizioni fra identità cattolica e identità socialista: lo stare a cavallo tra i due *Milieus* non doveva apparire come una scelta contemplabile.

La questione pastorale legata alla lettura dell'*Offenbacher Abendblatt* non si concluse nell'aprile 1910, ma i documenti disponibili consentono di avere solo un quadro molto parziale di quanto avvenne in seguito. Sappiamo che nel marzo 1911 il clero tornò a domandare al vescovo un atto magisteriale contro il periodico socialdemocratico e più in generale contro tutta la «cattiva stampa» («schlechte Presse»),⁵¹ segno che i problemi non erano risolti. Kirstein rispose di non reputarlo opportuno, e tuttavia sembrò andare incontro al desiderio dei parroci con una Pastorale dell'anno seguente: benché non dedicata interamente al tema della lotta ai fogli immorali e priva di rimandi espliciti all'*Offenbacher Abendblatt*, questa infatti avrebbe contenuto vari richiami al dovere dei fedeli di evitare ogni forma di «lettura ostile alla fede»⁵² e di accordare perciò una preferenza esclusiva alla stampa cattolica.

49 Kemmerer al *Bischöfliches Ordinariat*, 25.04.1910, in DDAMz, *Generalia*, Z, I, fasc. 13.

50 Kemmerer al *Bischöfliches Ordinariat*, 25.04.1910, in DDAMz, *Generalia*, Z, I, fasc. 13; trad. dell'Autore.

51 Kemmerer al *Bischöfliches Ordinariat*, 16.03.1911, in DDAMz, *Generalia*, Z, I, fasc. 13; trad. dell'Autore.

52 Kirstein, *Hirtenbrief* [1912], 6; trad. dell'Autore.

2.3 Esequie e identità

All'incirca negli stessi anni in cui furono protagonisti della vicenda appena descritta, i sacerdoti del *Wahlkreis* di Offenbach-Dieburg dovettero confrontarsi con un altro problema che scaturiva dall'esistenza di cattolici militanti nella SPD e/o nelle sue organizzazioni. Nel 1905, la presidenza degli *Arbeitervereine* socialdemocratici di Gross-Zimmern scrisse al decano di Dieburg per denunciare il comportamento di alcuni parroci, colpevoli a suo dire di aver negato le esequie di rito cattolico (*kirchliches Begräbnis*) a quegli operai che i compagni avrebbero voluto onorare «con la deposizione di corone con il fiocco rosso»,⁵³ ossia con l'esposizione di simboli che rimandavano inequivocabilmente all'appartenenza socialista. La lettera faceva presente come non si potesse stigmatizzare i defunti per aver scelto di aderire a dei sodalizi della SPD: ciò in origine era dipeso dal bisogno, poiché «senza organizzazione quasi nessun operaio [poteva] sopravvivere». ⁵⁴ Al decano, dunque, si domandava se in futuro il clero locale avrebbe dato il proprio placet alla sepoltura dei soci delle associazioni operaie *nonostante* la presenza di emblemi 'rossi', o se invece esso avrebbe continuato a mostrarsi contrario.

Il fatto che dei militanti sotto bandiera socialdemocratica fossero interessati alle esequie di rito cattolico non deve sorprendere, specie dopo quanto detto all'inizio di questo capitolo: di solito, infatti, anche i socialisti più indifferenti verso la Chiesa e la religione si guardavano bene dal rinunciare ai riti tradizionali che da secoli scandivano la vita delle comunità (i cosiddetti *Kasualien*: battesimo, matrimonio, funerale). Nel caso specifico della sepoltura, poi, capitava spesso che anche di fronte a una risaputa opposizione del defunto al rito religioso fossero la moglie e i parenti a decidere di rivolgersi ugualmente al sacerdote.⁵⁵ I documenti non permettono di sapere cosa accadde nella località di Gross-Zimmern dopo la lettera inviata al decano di Dieburg: ciò che è noto, però, è che nel settembre 1908 la questione delle esequie con emblemi socialisti riguardava ormai anche il clero della zona di Offenbach, che tramite il decano

⁵³ Philipp Herbert al decano di Dieburg, 17.09.1905, in DDAMz, *Generalia*, V, XVII.6; trad. dell'Autore.

⁵⁴ Philipp Herbert al decano di Dieburg, 17.09.1905, in DDAMz, *Generalia*, V, XVII.6; trad. dell'Autore.

⁵⁵ Questo fenomeno è stato notato pure da Sebastian Prüfer nel suo studio sulla Socialdemocrazia ante 1890 (cf. *Sozialismus statt Religion*, 322-324). Sempre Prüfer ha messo in evidenza come fra i militanti socialisti potesse trovare accoglienza la pratica della cremazione (la prima cremazione legale in Germania risale al 1878), così come il *sozialistisches Begräbnis*, una forma di rituale civile alternativo alla funzione religiosa. Ancora nel 1904, ad ogni modo, il congresso nazionale della SPD avrebbe lamentato come molti *Genossen* cattolici persistessero nell'uniformarsi ai riti della loro Chiesa. Cf. *Die Religionsfeindlichkeit der Sozialdemokratie*, in *Mainzer Journal* (06.01.1905).

Adam Faßbender (1839-1921)⁵⁶ arrivò a domandare all'Ordinariato di Magonza «di vietare le dimostrazioni politiche (bandiere socialiste, corone, ecc.) durante i funerali ecclesiastici, poiché il tollerare queste sciocchezze [era] dannoso per la religione».⁵⁷ Se una tale richiesta sembrava non lasciar dubbi sul punto di vista dei parroci del decanato di Offenbach, il prosieguo della discussione nei mesi successivi avrebbe rivelato tuttavia l'esistenza di due orientamenti contrapposti: da un lato quanti consideravano «la partecipazione dei socialisti alle esequie con bandiera rossa e corone rosse» come un'esplicita manifestazione antireligiosa,⁵⁸ e dunque erano dell'avviso che si dovesse negare la presenza del sacerdote a tali funerali; dall'altro i parroci che sposando il punto di vista prevalente nelle loro comunità vedevano la presenza di simboli socialisti accanto al feretro solo come «un'espressione dell'appartenenza a un partito politico»,⁵⁹ e che quindi, anche per evitare spiacevoli reazioni o il sorgere di turbolenze, avrebbero preferito acconsentire alle esequie di rito cattolico. Nell'aprile 1909 Faßbender comunicò questa divergenza di vedute a Magonza, affermando che per il momento i singoli parroci sarebbero stati liberi di agire nel modo da loro ritenuto più opportuno.

Poiché il problema della sepoltura dei cattolici militanti nella SPD e/o aderenti alle sue associazioni non interessava soltanto la zona di Offenbach, la discussione arrivò inevitabilmente ad allargarsi: nel giugno 1909, così, Dieburg divenne sede di un incontro aperto al clero del *Wahlkreis* di Offenbach-Dieburg. In uno scritto frutto di tale riunione, indirizzato all'Ordinariato, i sacerdoti partecipanti affermarono che se i militanti socialisti davano una particolare importanza ai funerali religiosi dei loro compagni, al contempo rivendicando tenacemente «il diritto di poter portare le insegne dell'incredula Socialdemocrazia a queste cerimonie ecclesiastiche e di tenere [...] le loro incredule orazioni»,⁶⁰ ciò dipendeva in primo luogo da ragioni 'tattiche', afferenti alle logiche della propaganda di partito:

⁵⁶ Faßbender, consacrato sacerdote da Ketteler nel 1864, era parroco di Bieber dal 1873 e decano del decanato di Offenbach dal 1899. Cf. Braun, *Necrologium Moguntinum*, 165.

⁵⁷ Faßbender al *Bischöfliches Ordinariat*, 14.09.1908, in DDAMz, *Generalia*, V, XVII.6; trad. dell'Autore.

⁵⁸ Faßbender al *Bischöfliches Ordinariat*, 07.04.1909, in DDAMz, *Generalia*, V, XVII.6; trad. dell'Autore.

⁵⁹ Faßbender al *Bischöfliches Ordinariat*, 07.04.1909, in DDAMz, *Generalia*, V, XVII.6; trad. dell'Autore.

⁶⁰ «Die unterzeichneten Seelsorger in den Dekanaten Offenbach, Seligenstadt und Dieburg» al *Bischöfliches Ordinariat*, 14.06.1909, in DDAMz, *Generalia*, V, XVII.6; trad. dell'Autore. Il documento, anonimo, fu inoltrato a Faßbender perché lo facesse circolare tra il clero del suo decanato per presa visione ed eventuale sottoscrizione.

In tal modo i furbi imbroglioni socialdemocratici traggono in inganno sia i loro sostenitori che ancora non hanno del tutto rotto con Cristo, sia i 'compagni' tiepidi e incoscienti che per il momento non hanno aderito alle associazioni 'rosse', tanto che questi pensano: si può essere cristiani e allo stesso tempo militare nella SPD.⁶¹

In sostanza, l'assemblea sosteneva che le richieste socialdemocratiche celassero la volontà di mostrare pubblicamente che *Milieu* cattolico e *Milieu* socialista potevano sovrapporsi. I parroci riuniti a Dieburg caldeggiavano di conseguenza l'impiego di una pratica particolare, quella della *stille Einsegnung* («benedizione occulta») nei casi in cui era presumibile attendersi una dimostrazione politica durante le esequie: i sacerdoti dovevano limitarsi a benedire la salma del defunto nella sua casa, per poi «non accompagnare il corpo assieme al partito 'rosso', ma anzi tornare in chiesa e pregare per il trapassato». ⁶² In questo modo essi non avrebbero corso il rischio di camminare all'ombra della bandiera rossa, sgombrando il campo da ogni equivoco circa la possibilità di essere buoni cattolici e al contempo sostenitori della SPD. Al *Bischöfliches Ordinariat* era domandato, dunque, di approvare ufficialmente tale pratica.

Fra il giugno e il luglio del 1909 l'intero clero del decanato di Offenbach si confrontò con i contenuti dell'assemblea di Dieburg: non mancarono quelli che manifestarono di non approvare il metodo della *stille Einsegnung* preferendo che il sacerdote si astenesse da qualunque tipo di azione, e coloro che invece erano ancora orientati ad ammettere i funerali religiosi per i cattolici accompagnati al cimitero con emblemi socialisti. Alcuni parroci vollero precisare con appositi protocolli la propria posizione a Faßbender, che a sua volta li avrebbe trasmessi all'Ordinariato di Magonza: si trattava del parroco di Obertshausen Eich e di quello di Lämmerspiel Booß - entrambi già incontrati in precedenza -, così come del parroco di Mühlheim Johannes Dickerscheid (1865-1929). ⁶³

Eich affermava di non aver mai acconsentito a presenziare alle esequie «una volta apparsa la bandiera e la corona rossa», ⁶⁴ limitandosi alla semplice benedizione in casa del defunto: il suo comportamento

⁶¹ «Die unterzeichneten Seelsorger in den Dekanaten Offenbach, Seligenstadt und Dieburg» al *Bischöfliches Ordinariat*, 14.06.1909, in DDAMz, *Generalia*, V, XVII.6; trad. dell'Autore.

⁶² «Die unterzeichneten Seelsorger in den Dekanaten Offenbach, Seligenstadt und Dieburg» al *Bischöfliches Ordinariat*, 14.06.1909, in DDAMz, *Generalia*, V, XVII.6; trad. dell'Autore.

⁶³ Dickerscheid, sacerdote dal 1892, fu parroco di Mühlheim dal 1899 all'ottobre 1910. Cf. *Necrologium Moguntinum*, 166.

⁶⁴ *Protokoll* del parroco Eich, 24.07.1909, in DDAMz, *Generalia*, V, XVII.6; trad. dell'Autore.

era stato dettato principalmente dalla volontà di non scandalizzare i buoni cattolici, che vedendo i socialisti sepolti con il rito religioso avrebbero potuto perdere la propria fiducia nella Chiesa; ormai, tuttavia, egli era arrivato a ritenere la formula della *stille Einsegnung* come «non buona né pratica», giacché foriera di disordini «quando il prete d[oveva] passare tra le file dei ‘compagni’ dopo aver benedetto la salma». ⁶⁵ A parer suo, dunque, era meglio che i sacerdoti si astenesero del tutto dal contatto con i militanti socialdemocratici, non prestandosi ad alcun genere d'intervento. Anche Konrad Booß si diceva contrario alla *stille Einsegnung*, e di conseguenza pregava l'Ordinariato di Magonza di non approvare tale prassi, da lui considerata come un «decisivo primo passo nella battaglia per i funerali puramente laici»: ⁶⁶ limitandosi alla sola benedizione domestica, infatti, i parroci avrebbero finito col lasciare alla SPD il controllo dello spazio sacro del cimitero, abdicando da quella che era una funzione chiave del ministero sacerdotale. In aggiunta a questo, poi, vi sarebbero state altre due conseguenze deleterie: se spesso i cattolici-socialisti abiuravano la propria fede politica in punto di morte «in vista delle solenni esequie religiose», ⁶⁷ con la sanzione della *stille Einsegnung* questo incentivo sarebbe irrimediabilmente venuto meno; l'avallo dell'autorità ecclesiastica alla semplice benedizione privata, infine, avrebbe rischiato di veicolare ai fedeli un messaggio molto pericoloso:

I medesimi crederebbero allora più che mai che si può essere un buon cristiano e un militante socialdemocratico, poiché vedrebbero le usanze cristiane e socialdemocratiche proprio le une di seguito alle altre, 'qui benedice la Chiesa, lì seppellisce in pompa magna la Socialdemocrazia'. ⁶⁸

Ribaltando quella che era stata la convinzione manifestatasi a Dieburg, Booß associava proprio alla *stille Einsegnung* il pericolo che sorgessero equivoci sulla compatibilità fra socialismo e cattolicesimo, e si diceva dunque a favore di una sorta di tutto o niente: o il rito cattolico nella sua interezza, o, qualora fossero mancate le condizioni per ammetterlo, l'assenza totale del sacerdote dalle stanze del defunto e dal cimitero. L'ultima parola spettava comunque al *Bischöfliches Ordinariat*, da cui si attendeva una parola chiara sulla strategia da adottare.

⁶⁵ *Protokoll* del parroco Eich, 24.07.1909, in DDAMz, *Generalia*, V, XVII.6; trad. dell'Autore.

⁶⁶ *Protokoll* del parroco Booß, 15.07.1909, in DDAMz, *Generalia*, V, XVII.6; trad. dell'Autore.

⁶⁷ *Protokoll* del parroco Booß, 15.07.1909, in DDAMz, *Generalia*, V, XVII.6; trad. dell'Autore.

⁶⁸ *Protokoll* del parroco Booß, 15.07.1909, in DDAMz, *Generalia*, V, XVII.6; trad. dell'Autore.

Per parte sua, invece, il parroco Johannes Dickerscheid comunicò di essere solito accompagnare il feretro anche quando si aveva uno sfoggio dei simboli della militanza socialista: «A Mühlheim – sosteneva – il portare questi emblemi non ha un carattere spiccatamente politico o antireligioso, bensì rinvia all'appartenenza alla cosiddetta 'Associazione socialdemocratica per il sostegno agli operai'». ⁶⁹ La ragione principale alla base della sua condotta era però un'altra, ossia evitare di dar luogo ad agitazioni e proteste che avrebbero potuto sfociare anche in apostasie dalla religione cattolica: ciò che lo muoveva, insomma, era la logica del male minore. Al cospetto di un contesto ambientale che riteneva complicato da gestire, il parroco di Mühlheim mostrava di voler continuare a concedere le esequie religiose ai socialisti, ma si diceva pure pronto ad accogliere eventuali istruzioni di senso contrario da parte del *Bischöfliches Ordinariat*, che di fatto lo avrebbero esonerato dalla responsabilità delle conseguenze del proprio agire. ⁷⁰

I successivi sviluppi di questa vicenda – che, è bene ricordarlo, fu in parte coeva al dibattito sulla lettura dell'*Offenbacher Abendblatt* – non appaiono del tutto nitidi: ciò che può dirsi con una relativa sicurezza è che l'Ordinariato, a dispetto delle sollecitazioni del clero, non si decise subito a intervenire sulla questione, ⁷¹ e che quest'ultima finì con lo scivolare per alcuni anni in secondo piano, tornando a farsi acuta solo nel gennaio 1913. All'epoca, infatti, il parroco Eich si rifiutò di accompagnare in camposanto due militanti socialisti vista l'intenzione dei loro compagni d'inscenare dimostrazioni di partito, benché le famiglie dei defunti si fossero dichiarate contrarie a tale eventualità e avessero espressamente richiesto il sacerdote. Queste vicissitudini esacerbarono gli animi e fecero precipitare Obertshausen nello scompiglio, finendo per essere discusse non solo sulla stampa locale ma anche nelle Camere del *Landtag* di Darmstadt. ⁷² A maggio sarebbe stato il nuovo parroco Kmietsch (succeduto un mese prima a Eich) a ritornare sull'accaduto in una lettera destinata all'Or-

⁶⁹ *Protokoll* del parroco Dickerscheid, 28.06.1909, in DDAMz, *Generalia*, V, XVII.6; trad. dell'Autore.

⁷⁰ «Se però il reverendissimo *Bischöfliches Ordinariat*, per dare il via a una prassi unitaria, dovesse vietare ai sacerdoti la partecipazione ai funerali con emblemi socialisti (bandiere, corone rosse), allora il sottoscritto adempirebbe *strictissime* a tali disposizioni, e tanto più prontamente visto che con ciò gli sarebbe tolta la responsabilità delle conseguenze». *Protokoll* del parroco Dickerscheid, 28.06.1909, in DDAMz, *Generalia*, V, XVII.6; trad. dell'Autore.

⁷¹ Del resto è da notare che Faßbender, scrivendo all'Ordinariato nell'agosto del 1909, evidenziasse come «difficilmente si pot[esse] fornire [...] una disposizione generale» a causa della differenza di vedute nel clero, e che questo quindi avrebbe dovuto limitarsi a vietare le esequie religiose «quando si [fosse] tratta[to] di una dimostrazione apertamente anticlericale e motivo di scandalo». Faßbender al *Bischöfliches Ordinariat*, 01.08.1909, in DDAMz, *Generalia*, V, XVII.6; trad. dell'Autore.

⁷² In merito si tornerà alla fine del presente capitolo.

dinariato: egli fece presente come la comunità a lui affidata risentisse ancora degli effetti delle agitazioni d'inizio anno,⁷³ e fra l'altro espresse la propria preoccupazione circa l'eventualità di nuove «facende riguardanti le esequie» («Begräbnisangelegenheiten»)⁷⁴ Nel caso in cui un altro cattolico militante nella SPD avesse richiesto i funerali religiosi, Kmietsch dava per scontato l'insorgere di problemi: rifiutandosi di accompagnare il feretro al cimitero, egli avrebbe generato risentimenti e proteste, mentre d'altra parte il suo acconsentire avrebbe significato «un cambiamento della procedura» che poteva condurre a conflitti «con i cattolici attaccati alla Chiesa».⁷⁵ Di nuovo, quindi, era al *Bischöfliches Ordinariat* che si chiedeva di fornire indicazioni precise sul comportamento da adottare.

Proprio un appunto redatto sulla lettera del parroco di Obertshausen - impossibile saperne l'autore - costituisce l'unica testimonianza concreta di cui si dispone per far luce sul punto di vista dell'Ordinariato magentino, dunque converrà riportarla per intero:

Riguardo alle esequie, occorre tenere a mente che la sepoltura, quando il sacerdote accompagna, è un atto del sacro ministero. Di conseguenza 1. è da respingere ogni intromissione della partecipazione socialdemocratica che vada a disturbare tale atto, e in ciò rientra lo sfoggio della bandiera e della corona con fiocco rosso davanti alla salma, donde tale sfoggio riceve la veste di cerimonia ufficiale. Lo stesso vale per il cantare e il tenere discorsi prima del termine della benedizione ecclesiastica.

2. La partecipazione dei socialisti al corteo funebre - anche con i loro distintivi, compresa bandiera e corona da parte di chi porta il lutto - difficilmente potrà essere impedita. In sé, ad ogni modo, essa non va a disturbare la funzione religiosa.

3. Che si possa impedire con successo il cantare e il tenere orazioni presso la tomba dopo l'uscita di scena del sacerdote appare molto difficile. La negazione delle esequie, posta la buona volontà dei parenti, non è da approvarsi nei casi 2 e 3. Nel caso 1 invece il sacerdote, qualora gli si opponga resistenza, negherà la propria presenza.⁷⁶

73 Kmietsch affermava infatti «che la comunità di Obertshausen dopo gli eventi passati [era] caduta in uno stato di confusione gravido di conseguenze, che ancora non [era] stato superato». Kmietsch al *Bischöfliches Ordinariat*, 07.05.1913, in DDAMz, *Generalia*, V, XVII.6; trad. dell'Autore.

74 Kmietsch al *Bischöfliches Ordinariat*, 07.05.1913, in DDAMz, *Generalia*, V, XVII.6; trad. dell'Autore.

75 Kmietsch al *Bischöfliches Ordinariat*, 07.05.1913, in DDAMz, *Generalia*, V, XVII.6; trad. dell'Autore.

76 Appunto manoscritto redatto sul primo foglio di Kmietsch al *Bischöfliches Ordinariat*, 07.05.1913, in DDAMz, *Generalia*, V, XVII.6; trad. dell'Autore.

L'Ordinariato, in pratica, affermava che la sepoltura di rito cattolico era da negarsi solo in quei casi in cui ad essa si fosse sovrapposta una palese dimostrazione politica da parte della Socialdemocrazia, con l'esposizione di simboli alla testa del corteo funebre e con altre modalità che rischiavano di far apparire la funzione sacra come un atto ufficiale del partito. Qualora invece i militanti della SPD non avessero disturbato il sacerdote nell'adempimento del suo ministero, la loro partecipazione avrebbe potuto essere tollerata, al pari del tenersi di canti e discorsi socialisti in cimitero una volta terminate le esequie. Il divieto rivelava insomma cautela e moderazione, non andando a colpire la presenza socialdemocratica in sé, ma solo il suo interferire nell'atto liturgico.

Pur non affrontando la questione della *stille Einsegnung*, le considerazioni dell'Ordinariato parevano tener conto delle precedenti discussioni all'interno del clero del *Wahlkreis* di Offenbach-Dieburg, facendo propria, al fondo, una necessità avvertita come fondamentale dai parroci: non lasciare spazio all'idea che la Chiesa potesse acconsentire alla militanza di cattolici nei ranghi socialisti, non veicolare un messaggio errato alle comunità mostrando che croce e bandiera rossa procedevano assieme attorno al feretro, che i canti della liturgia si mescolavano a quelli della SPD. Se poteva usarsi indulgenza nei confronti di coloro che, pur travolti dai principi del socialismo, si erano però decisi a far ritorno all'ovile e a richiedere per sé le esequie religiose, tuttavia lo svolgersi pubblico del rito doveva contribuire a evidenziare che non era ammessa in alcun modo la possibilità di essere buoni cattolici e socialisti.

Non è chiaro se l'appunto del maggio 1913 sia poi arrivato a tradursi in un atto ufficiale del *Bischöfliches Ordinariat*:⁷⁷ al di là di questo, comunque, ciò che emerge palesemente dall'intera vicenda delle sepolture è come i parroci abbiano patito l'esistenza di un certo vuoto normativo - manifesto anche nel caso relativo alla lettura dell'*Offenbacher Abendblatt* - che con ogni probabilità non riguardava la sola diocesi di Magonza. La Conferenza dei vescovi tedeschi fissata per l'agosto 1914, infatti, aveva in programma (ed era la prima volta) una discussione sulla «partecipazione delle associazioni socialdemocratiche con i loro emblemi alle esequie ecclesiastiche», ma l'incontro non ebbe luogo a causa dell'inizio del conflitto europeo:⁷⁸ perché gli Ordinari di Germania facessero i conti con il problema rappresentato dai cattolici-socialisti, peraltro senza limitarsi a un suo singolo aspetto ma affrontandolo in maniera più complessiva, si sarebbe dovuto attendere quindi fino al dopoguerra.

⁷⁷ Il bollettino ufficiale della diocesi (*Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Mainz*) non contiene nulla al riguardo, né ho trovato informazioni nella documentazione d'archivio.

⁷⁸ Gatz, *Akten*, 3: 228; trad. dell'Autore. Viene da chiedersi, a questo punto, se le vicende occorse nella diocesi magontina non abbiano avuto un qualche peso nel determinare l'inserimento della questione fra i punti all'ordine del giorno.

2.4 Uno sguardo sul futuro

La *Novemberrevolution* del 1918 costituì un autentico shock per la Chiesa cattolica tedesca: dopo la disfatta bellica e la caduta dell'Imperatore, la Socialdemocrazia si ritrovò in pratica a governare da sola fino al nuovo anno, quindi nel gennaio 1919 risultò essere il partito più votato alle elezioni per la *Nationalversammlung* incaricata di redigere una nuova Costituzione.⁷⁹ Al termine della guerra, insomma, la SPD era l'attore fondamentale del quadro politico tedesco. Fin dai primi mesi di pace, in tutti i vecchi Stati monarchici – ora sostituiti da regimi repubblicani – furono all'ordine del giorno temi quali la libertà di religione e di coscienza, la completa separazione fra Stato e Chiesa e la scuola laica: l'antico spettro del socialismo al potere sembrava esser divenuto realtà – e certo la coeva situazione in Russia alimentava le paure e le preoccupazioni in questo senso –, con parroci e vescovi costretti a constatare come il numero dei battezzati che sceglievano di militare all'ombra della bandiera rossa o di simpatizzare per essa crescesse di giorno in giorno. Il pericolo per la Germania cattolica appariva più serio che mai: a segnalare proprio «la terribile gravità del momento» («der furchtbare Ernst der Stunde») fu, poco prima del voto per la Costituente, una Pastorale collettiva promulgata dagli Ordinari della *Niederrheinische Kirchenprovinz*,⁸⁰ la quale non esitò a tuonare contro i cattolici che avevano abbracciato la causa del socialismo o che erano intenzionati a farlo.⁸¹

Anche il territorio della diocesi di Magonza divenne teatro degli sviluppi rivoluzionari: il 9 novembre 1918 fu decretata la fine del Granducato di Hessen-Darmstadt ed eretta al suo posto una repubblica socialista, il cui governo provvisorio fu affidato inizialmente a Carl Ulrich, leader storico della Socialdemocrazia di Offenbach; nel gennaio seguente si tennero quindi le elezioni per il nuovo *Landtag*,

⁷⁹ L'assemblea costituente si sarebbe riunita per la prima volta il 6 febbraio: a presiederla fu chiamato inizialmente Eduard David. Com'è noto, la SPD non ottenne la maggioranza assoluta dei seggi, e per governare dovette coalizzarsi con liberali e cattolici: se il *Zentrum* si mostrò disponibile in tal senso, fu sostanzialmente per il suo intuire la possibilità di mitigare i provvedimenti più radicali presentati dai socialisti in parlamento. In proposito si veda Ummenhofer, *Wie Feuer und Wasser?*

⁸⁰ *Hirtenwort der Bischöfe der niederrheinischen Kirchenprovinz*, 08.01.1919, in Hürten, *Akten*, 47; trad. dell'Autore. Gli Ordinari in questione erano quelli di Colonia, Treviri, Paderborn, Osnabrück, Münster e Hildesheim.

⁸¹ «Non si può essere un convinto sostenitore del socialismo e insieme un sincero cristiano cattolico. O l'uno o l'altro [*Entweder-Oder*]. La contraddizione e la lotta del socialismo contro il cristianesimo e la Chiesa sono insanabili». *Hirtenwort der Bischöfe der niederrheinischen Kirchenprovinz*, 08.01.1919, in Hürten, *Akten*, 47; trad. dell'Autore. È evidente che la Pastorale avesse l'implicita finalità di dissuadere i cattolici dal votare SPD alle imminenti elezioni nazionali.

che diedero alla SPD il 44% dei seggi.⁸² Il Vescovo Kirstein, per parte sua, non nascose la propria preoccupazione per quanto stava accadendo: nella Pastorale del febbraio 1919 evidenziò anzi «le circostanze eccezionalmente difficili e confuse nel nostro paese e i grandi pericoli che minaccia[va]no le istituzioni e i diritti della Chiesa in Germania».⁸³ Pure il clero diocesano dovette rendersi conto della straordinarietà della situazione, che ripropose con inedita urgenza il problema della cura pastorale di quei credenti che a vario livello avevano scelto di sostenere il socialismo. All'inizio di febbraio, il parroco di Klein-Krotzenburg Hermann Moser (1881-1962)⁸⁴ tenne un intervento dal titolo *Kann ein Katholik Sozialdemokrat sein?* alla Conferenza dei sacerdoti del decanato di Seligenstadt: dopo aver accuratamente dimostrato «senza alcun dubbio che il socialismo contiene dottrine erranee»⁸⁵ e aver quindi escluso che un cattolico potesse in buona fede appoggiare la SPD o addirittura aderire ad essa, Moser si soffermò fra l'altro sulle modalità concrete con cui combattere il socialismo nell'ambito della *Seelsorge* e su come dissuadere i credenti dal militarvi e/o dal votarlo. Il parroco parlò della possibilità di ricorrere all'esclusione dai sacramenti per i cattolici noti come agitatori socialdemocratici, e dell'opportunità di evidenziare il carattere di «eresia» («Irrlehre») del socialismo nel catechismo insegnato a scuola, in quello parrocchiale e nelle prediche tenute in chiesa:⁸⁶ tutto ciò, ad ogni modo, gli appariva subordinato all'urgenza di ottenere «una Pastorale collettiva dell'episcopato per l'intera area di lingua tedesca»,⁸⁷ che al riguardo contenesse chiare disposizioni magisteriali. Al pari che in passato, insomma, il clero avvertiva il bisogno d'indicazioni dall'alto, indicazioni dalla portata più ampia possibile per far sì che la Chiesa mostrasse un unico volto a quei credenti che erano stati irretiti dalla propaganda socialista.

Informato dei contenuti della relazione di Moser, il *Bischöfliches Ordinariat* ne avrebbe trattato in un documento redatto attorno alla metà di marzo in risposta a una comunicazione del decano del decana-

82 Nello specifico, ai socialisti andarono 31 seggi su 70 contro i 13 del *Zentrum* e dei democratici. Le elezioni ebbero luogo il 26 gennaio. Cf. Weitzel, «Konfessionelle Parteien in Rheinhessen», 172.

83 Kirstein, *Hirtenbrief*[1919], 7; trad. dell'Autore. La Pastorale è in data 4 febbraio 1919.

84 Consacrato da Kirstein nel 1904, Moser era stato nominato parroco di Klein-Krotzenburg nell'aprile del 1913: vi sarebbe rimasto fino al 1932. Cf. *Necrologium Moguntinum*, 479-480.

85 Moser al *Bischöfliches Ordinariat*, 09.02.1919, in DDAMz, *Generalia*, V, XVII.1; trad. dell'Autore.

86 Moser al *Bischöfliches Ordinariat*, 09.02.1919, in DDAMz, *Generalia*, V, XVII.1; trad. dell'Autore.

87 Moser al *Bischöfliches Ordinariat*, 09.02.1919, in DDAMz, *Generalia*, V, XVII.1; trad. dell'Autore.

to di Seligenstadt. Circa l'ipotesi di una Pastorale, Magonza si limitò a far capire come tale decisione fosse di competenza della Conferenza dei vescovi; d'altro canto si focalizzò soprattutto sul caso dei cattolici elettori della SPD, segno evidente di come fosse ancora vivo il ricordo del voto di gennaio. Se da un lato si ammetteva che essi ormai erano per lo più consapevoli dell'inconciliabilità teorica fra cattolicesimo e socialismo, dall'altro però veniva riconosciuto come molti operai apparissero sinceramente convinti del fatto «che le rivendicazioni economiche della Socialdemocrazia [fossero] realizzabili senza danno per la Chiesa cattolica»,⁸⁸ e che in questo senso, dunque, potesse parlarsi di una loro *bona fides* nel votare per la SPD. In generale l'Ordinariato non si mostrava favorevole all'adozione di misure troppo severe nei confronti dei cattolici contagiati dal socialismo: approvava l'eventualità di un «accurato insegnamento a scuola, nelle prediche e nella *Christenlehre*»,⁸⁹ ma si opponeva a quella di un «rifiuto pubblico del sacramento eucaristico».⁹⁰ Come già negli anni precedenti alla guerra, era la prudenza, la volontà di non esasperare gli animi e quindi la logica del *minus malum permittendo* ad avere un gran peso nel determinare l'atteggiamento dell'Ordinariato magontino, facendo preferire la via dell'ammaestramento a quella dell'esclusione dei cattolici-socialisti dalla vita delle parrocchie, esclusione che si temeva potesse condurre non a un loro ravvedimento, bensì all'aperta apostasia. L'aspirazione a salvaguardare il loro legame con la dimensione religiosa ed ecclesiale era poi rafforzata dalla constatazione delle gravi difficoltà cui la Chiesa doveva far fronte nel convulso periodo postbellico:

La via della severità funziona in tempi credenti: dubitiamo del fatto che questa si riveli vantaggiosa nel momento attuale, quando la questione religiosa appare strettamente legata a problemi di natura economica e politica. [...] La via della severità è [...] l'*ultima ratio* e può essere percorsa utilmente solo quando la via della mitezza fallisca del tutto.⁹¹

Queste considerazioni erano perfettamente in linea con quelle contenute in una nota che il *Bischöfliches Ordinariat* aveva indirizzato al clero diocesano solo una settimana prima, e che era andata a occuparsi esplicitamente della questione «Sozialdemokratie und

⁸⁸ Il *Bischöfliches Ordinariat* al decano Keilmann, 18.03.1919 (minuta), in DDAMz, *Generalia*, V, XVII.1; trad. dell'Autore.

⁸⁹ Il *Bischöfliches Ordinariat* al decano Keilmann, 18.03.1919 (minuta), in DDAMz, *Generalia*, V, XVII.1; trad. dell'Autore.

⁹⁰ Il *Bischöfliches Ordinariat* al decano Keilmann, 18.03.1919 (minuta), in DDAMz, *Generalia*, V, XVII.1; trad. dell'Autore.

⁹¹ Il *Bischöfliches Ordinariat* al decano Keilmann, 18.03.1919 (minuta), in DDAMz, *Generalia*, V, XVII.1; trad. dell'Autore.

Seelsorge»,⁹² finendo così per rappresentare qualcosa d'inedito nella diocesi di Magonza. Tale nota ammetteva come la condotta da assumere verso i sostenitori del socialismo fosse da molto tempo («von jeher»⁹³) uno dei problemi più spinosi per i sacerdoti: a creare dubbi e incertezze non era la situazione «dei convinti leader e propagandisti», quanto quella dei «semplici fiancheggiatori del partito socialdemocratico»,⁹⁴ che a differenza dei primi erano spesso interessati a continuare la propria vita di cattolici all'interno della parrocchia d'appartenenza. Esattamente come nella lettera di pochi giorni più tardi, l'Ordinariato si diceva contrario a una linea di severità che non solo non prometteva il successo, ma anzi rischiava di provocare «un'esasperazione ancor più grande e quindi anche un maggiore e più profondo allontanamento [*Entfremdung*] dalla Chiesa»: ⁹⁵ i parroci avrebbero dovuto ricorrere non tanto a mezzi disciplinari, bensì a una capillare «opera di chiarimento» («Aufklärungsarbeit»)⁹⁶ finalizzata a far comprendere al gregge cattolico tutti i motivi per cui non era possibile avvicinarsi alla SPD, neppure se spinti da semplici motivazioni d'interesse economico e non, invece, da radicate convinzioni ideali. Questo intervento del *Bischöfliches Ordinariat* costituì senza dubbio un salto di qualità rispetto al passato - se non altro per la sua portata generale -, e tuttavia non riuscì a placare completamente le ansie del clero, che nel contesto scaturito dalla Rivoluzione vedeva aumentare il numero dei casi su cui intervenire. Ancora verso la fine dell'anno, alcuni parroci scrissero all'Ordinariato per chiedere delucidazioni in merito a singoli aspetti dell'attività pastorale: quello di Mörlenbach, ad esempio, domandò come dovesse comportarsi in confessionale e nell'amministrazione del sacramento eucaristico con i cattolici iscritti al locale *Wahlverein* socialdemocratico, dal momento che nella nota di marzo non era riuscito a trovare «una risposta a tale quesito che appaghi la mia coscienza».⁹⁷

Nei primi mesi del 1919 non fu solo Magonza a intervenire sul problema della *Seelsorge* dei militanti o simpatizzanti della SPD: disposizioni al clero furono date anche nelle diocesi di Friburgo e Treviri (marzo), in quella di Osnabrück (maggio) e prima ancora in quella

⁹² *Beilage zum Kirchlichen Amtsblatt*. Il documento, in data 12 marzo 1919, era firmato dal Vicario generale Franz Joseph Selbst a nome del *Bischöfliches Ordinariat*.

⁹³ *Beilage zum Kirchlichen Amtsblatt*, 1.

⁹⁴ *Beilage zum Kirchlichen Amtsblatt*, 1; trad. dell'Autore.

⁹⁵ *Beilage zum Kirchlichen Amtsblatt*, 2; trad. dell'Autore.

⁹⁶ *Beilage zum Kirchlichen Amtsblatt*, 7; trad. dell'Autore.

⁹⁷ Il parroco di Mörlenbach al *Bischöfliches Ordinariat*, 02.12.1919, in DDAMz, *Generalia*, V, XVII.1; trad. dell'Autore. Il sacerdote faceva notare come gli iscritti al *Wahlverein*, «quando si tratta[va] di cattolici, vo[lessero] ancora apparire come tali anche all'esterno», continuando quindi a frequentare la chiesa e le sacre funzioni.

di Breslavia (gennaio). Proprio il vescovo di Breslavia Adolf Bertram (1859-1945),⁹⁸ nel dicembre 1920, avrebbe sottoposto agli altri Ordinari un questionario finalizzato a definire un punto di vista collettivo sulla condotta che i sacerdoti avrebbero dovuto assumere con i cattolici-socialisti: fra i temi affrontati dai vari quesiti vi era pure la possibilità di negare l'assoluzione in confessionale, la gestione delle esequie, nonché questioni di principio concernenti la militanza socialista in sé.⁹⁹ Nella lettera che accompagnava il questionario, Bertram notava come sulla problematica esistessero ormai «due orientamenti» («zwei Richtungen»),¹⁰⁰ quella di coloro che propendevano per la severità e di chi invece avrebbe preferito una linea informata alla moderazione (l'Ordinariato di Magonza, come visto, era fra questi ultimi). Appunto il confronto e la sintesi delle diverse sensibilità dei vescovi avrebbe condotto alla redazione di un documento finale, approvato dalla Conferenza di Fulda nell'agosto 1921. I *Winke betreffend Aufgaben der Seelsorger gegenüber glaubensfeindlichen Vereinigungen*¹⁰¹ erano concepiti come una sorta di vademecum che doveva servire al clero per orientarsi nella pastorale quotidiana: in essi gli Ordinari vietavano ai cattolici di aver parte ai sodalizi socialdemocratici - incluse le *freie Gewerkschaften* - e di appoggiare in qualunque modo la SPD, ammettendo esplicitamente la possibilità dell'esclusione dai sacramenti; al tempo stesso, però, fuori dalla sfera delle problematiche pastorali, i vescovi davano un implicito assenso alla collaborazione in corso fra *Zentrum* e socialisti nel parlamento nazionale regolato secondo la nuova Costituzione di Weimar, e ciò «ad evitanda maiora mala».¹⁰²

Con la promulgazione dei *Winke*, il vecchio quesito «Kann ein Katholik Sozialdemokrat sein?» trovò finalmente una risposta magisteriale (com'è ovvio negativa) da parte della Chiesa cattolica di Germa-

98 Bertram era divenuto *Fürstbischof* di Breslavia nel 1914, dopo aver esercitato il ministero episcopale a Hildesheim. Su di lui cf. Hinkel, *Adolf Kardinal Bertram*.

99 «In linea di principio occorre attenersi alla condanna del socialismo operata dalla *niederrheinische Kirchenprovinz* l'8 gennaio 1919, [...] secondo cui il socialismo è in netta opposizione alla professione della fede cattolica, alla morale cattolica e agli interessi della Chiesa [...]? Occorre dunque tenersi saldi all'idea che l'appartenenza a partiti socialisti è gravemente peccaminosa?» (*Aufgaben der Seelsorge gegenüber den sozialistischen Parteien*, 20.12.1920, in DDAMz, *Generalia*, V, XVII.1; trad. dell'Autore). La dicitura «partiti» (*Parteien*) si deve al fatto che all'epoca, oltre alla SPD, esistessero ormai anche la *Unabhängige Sozialdemokratische Partei Deutschlands* (USPD) e la *Kommunistische Partei Deutschlands* (KPD). Nell'iniziativa in questione, si noti, Bertram mirò a coinvolgere pure i vescovi di Baviera.

100 *Aufgaben der Seelsorge gegenüber den sozialistischen Parteien*, 20.12.1920, in DDAMz, *Generalia*, V, XVII.1; trad. dell'Autore.

101 «Suggerimenti circa i compiti dei *Seelsorger* nei confronti delle associazioni ostili alla fede»; trad. dell'Autore.

102 Cf. Hübner, *Die Rechtskatholiken*, 269-71; Hürten, *Akten*, 351.

nia: fu proprio la loro portata universale, senza dubbio, a costituire il principale elemento di novità rispetto al passato e a rafforzare il loro valore normativo. Da quel momento, quindi, anche i parroci della diocesi di Magonza disposero d'istruzioni autorevoli cui potersi rifare: per molti versi il documento del 1921 rappresentò la risposta a delle necessità che essi - o almeno alcuni di essi - avevano segnalato già nei decenni precedenti, non ottenendo però delle indicazioni risolutive.

La problematica esposta nel presente capitolo merita, a questo punto, qualche considerazione riassuntiva. Si è visto come per la pubblicistica espressa dal cattolicesimo tedesco nei decenni fra Otto e Novecento non sussistessero dubbi, in generale, circa l'incompatibilità fra coscienza cattolica e coscienza socialista: i relativi *Milieus* erano rappresentati quali poli opposti, l'uno fondato su principi antitetici a quelli dell'altro. Se sul piano della teoria, appunto, l'eventualità di un avvicinamento alla SPD era stigmatizzata senza mezzi termini, le cose però si facevano più complicate all'atto pratico, nella dimensione quotidiana della *Seelsorge*, come si evince dalle vicende occorse nella diocesi di Magonza. Anche in questo ambito voleva trasmettersi il messaggio che la Chiesa non potesse tollerare contaminazioni di sorta con l'universo socialista, e tuttavia vi era da tener conto dei singoli contesti ambientali, delle molteplici sensibilità, e in particolare delle reazioni che gli atteggiamenti dei sacerdoti avrebbero potuto provocare fra i cattolici-socialisti, incluso un loro temuto distacco dalla vita della parrocchia o ancor peggio la loro apostasia. La realtà concreta imponeva cautela nell'agire.

Le incertezze del clero dell'area di Offenbach-Dieburg a inizio Novecento erano amplificate, come visto, dall'assenza di direttive precise, quando esso invece avvertiva il bisogno di giungere a una prassi il più possibile condivisa per non dar luogo a difformità di trattamento fra le varie comunità. Dal canto suo, constatando una pluralità di posizioni all'interno del clero medesimo, una differenziazione nelle linee pastorali da questo proposte, l'Ordinariato di Magonza optò per lasciare cospicui margini d'azione ai parroci, e quando intervenne, lo fece in genere per esortare a una linea prudente, tesa al pieno recupero dei cattolici-socialisti: ciò si verificò sia negli anni precedenti che in quelli successivi alla guerra. Proprio al cospetto dell'eccezionale scenario postbellico, quindi, e della concreta ipotesi di una Germania 'rossa', l'episcopato tedesco si risolse a intervenire per la prima volta collegialmente sul problema pastorale qui discusso, con istruzioni che presto sarebbero servite per rapportarsi anche al nazionalsocialismo in ascesa.¹⁰³ fu un'azione ad ogni modo tardiva, a fronte di bisogni noti da tempo.

103 I *Winke*, infatti, avrebbero conosciuto una nuova edizione ampliata nel 1931, i cui contenuti erano pensati per applicarsi «come al socialismo e al comunismo, così

2.5 Una discussione al *Landtag* assiano (1913)

Torniamo ora ai primi mesi del 1913, e per la precisione alle vicende occorse all'epoca a Obertshausen, dove il parroco Michael Eich scelse di non scortare fino al cimitero due militanti socialisti data la volontà dei loro compagni d'inscenare manifestazioni politiche mentre il sacerdote era nell'esercizio del proprio sacro ministero. Questi fatti, da cui scaturirono turbolenze trascinate per settimane nella piccola località non lontana da Offenbach, divennero oggetto d'attenzione per il *Landtag* di Darmstadt: a fine febbraio fu il leader del *Zentrum* assiano Adam Schmitt (1855-1928)¹⁰⁴ a toccare l'argomento nella Seconda Camera,¹⁰⁵ mentre il 14 marzo la discussione passò alla Prima Camera per iniziativa di Ludwig Bendix (1857-1923), *Domkapitular* e rappresentante del Vescovo Kirstein.¹⁰⁶

Nel proprio intervento, il prelado si soffermò a ricostruire l'accaduto: a suo parere, il parroco di Obertshausen era stato per due volte *costretto* a non prender parte alle esequie dall'ingerenza dei militanti socialisti, i quali avevano trascurato il desiderio dei familiari dei defunti e si erano ugualmente proposti di allestire «la partecipazione socialdemocratica con bandiera, fiocco rosso e discorsi di rito».¹⁰⁷ Bendix sceglieva di discutere l'argomento «per dire qualcosa, in modo aperto e sincero, in difesa del nostro clero».¹⁰⁸ Di fronte alla Camera egli evidenziò come il clero cattolico avesse «il dovere d'ufficio [*Dienstpflcht*] di combattere l'azione socialdemocratica», non in virtù di mere contrapposizioni politiche, bensì perché i principi della SPD erano «in contrasto diretto e insanabile con il punto di vista

anche al nazionalsocialismo» (*Winke*, 7; trad. dell'Autore). In merito cf. Baumgärtner, *Weltanschauungskampf*, 139.

104 Adam Joseph Schmitt guidò il *Zentrum* del Granducato di Hessen-Darmstadt per oltre vent'anni, sedendo nella Seconda Camera del *Landtag* dal 1893 al dopoguerra e nel *Reichstag* dal 1895 al 1903. Cf. Ruppel, Groß, *Hessische Abgeordnete*, 232.

105 Cf. *Auszug aus der Rede des Justizrats Dr. Schmitt, gehalten in der Hessischen Kammer in Darmstadt am Donnerstag, den 27. Februar*, in *Mainzer Journal* (05.03.1913).

106 Originario di Magonza, Bendix studiò diritto alle Università di Bonn e Giessen, quindi filosofia e teologia a Innsbruck ed Eichstätt. Consacrato sacerdote nel 1886, fra il 1895 e il 1910 fu professore nel Seminario vescovile, mentre nel 1901 ricevette la nomina a *Domkapitular* e a *Geistlicher Rat*, sedendo dunque da quel momento fra i membri del *Bischöfliches Ordinariat*. Figura di grande influenza nel clero magontino, ricoprì la carica di rappresentante di Kirstein nella Prima Camera dal 1907 al 1918 e di vicesegretario generale dal 1920 al 1922. In merito si veda Brück, s.v. «Bendix, Ludwig», in Gatz, *Die Bischöfe*, 34-5. Sulla figura di Bendix cf. anche *infra*, Parte II, cap. 4.

107 *Protokoll über die elfte Sitzung der Ersten Kammer der Landstände – Darmstadt, den 14. März 1913*, 169, in DDAMz, fondo 46,5 (*Ludwig Bendix Nachlass*), nr. 48; trad. dell'Autore.

108 *Protokoll über die elfte Sitzung der Ersten Kammer der Landstände – Darmstadt, den 14. März 1913*, 169, in DDAMz, fondo 46,5 (*Ludwig Bendix Nachlass*), nr. 48; trad. dell'Autore.

che il sacerdote cattolico [era] chiamato a rappresentare»: ¹⁰⁹ in sostanza, la lotta condotta nelle parrocchie contro il socialismo avrebbe coinciso con un dovere inerente al ministero sacerdotale, dettato in primo luogo dal sussistere di un'irriducibile antitesi fra *Weltanschauungen*. Secondo Bendix, era proprio per il suo opporsi apertamente alla Socialdemocrazia che il clero doveva patire numerose difficoltà: da un lato i violenti attacchi indirizzatigli dalla stampa di partito, dall'altro le problematiche afferenti alla *Seelsorge*, con i socialisti che avrebbero voluto costringere i sacerdoti «a camminare [...] pubblicamente dietro alla bandiera socialdemocratica». ¹¹⁰ La situazione non era ormai più tollerabile, soprattutto nella zona di Ofenbach: di conseguenza il *Domkapitular* chiese al governo assiano di accordare ai sacerdoti cattolici una forma di protezione contro le 'violenze' socialdemocratiche, ¹¹¹ motivando tale richiesta con le seguenti parole:

Oggi, dunque, chi è che si oppone con il dispiego di tutte le proprie forze alle tendenze socialdemocratiche, se non il sacerdote? Con ciò, a mio avviso, egli opera senz'altro anche a vantaggio della collettività. [...] Oggigiorno è importante dire davanti all'opinione pubblica che coloro che vogliono tenere alta l'autorità in difesa dell'ordine esistente procedono d'accordo fra di loro, e che il sacerdote cattolico, occupandosi di queste problematiche che riguardano così da vicino l'interesse pubblico, può godere anche della protezione e dell'appoggio di quegli organi che si fondano sull'autorità e per i quali l'affermazione dell'autorità è una questione di vitale importanza. ¹¹²

In sostanza, nel combattere il socialismo il clero cattolico avrebbe svolto una funzione d'interesse generale, ponendosi a sostegno e difesa dello Stato contro la minaccia rivoluzionaria: questa la convinzione di Bendix, che dunque reputava legittima la propria richiesta d'aiuto all'autorità. Certamente le parole del *Domkapitular* miravano in primis a ottenere un miglioramento della situazione dei sacer-

¹⁰⁹ *Protokoll über die elfte Sitzung der Ersten Kammer der Landstände - Darmstadt, den 14. März 1913*, 169, in DDAMz, fondo 46,5 (*Ludwig Bendix Nachlass*), nr. 48; trad. dell'Autore.

¹¹⁰ *Protokoll über die elfte Sitzung der Ersten Kammer der Landstände - Darmstadt, den 14. März 1913*, 169, in DDAMz, fondo 46,5 (*Ludwig Bendix Nachlass*), nr. 48; trad. dell'Autore.

¹¹¹ Il *Mainzer Journal* parlò in proposito di «Terrorismus» della SPD: cf. *Kirchen- und Schulpolitik im hessischen Landtag*, in *Mainzer Journal* (18.03.1913). Lo stesso giorno l'articolo fu pubblicato anche dalla *Kölnische Volkszeitung*, quindi il 19 marzo dalla *Germania* di Berlino.

¹¹² *Protokoll über die elfte Sitzung der Ersten Kammer der Landstände - Darmstadt, den 14. März 1913*, 170, in DDAMz, fondo 46,5 (*Ludwig Bendix Nachlass*), nr. 48; trad. dell'Autore.

doti costretti a fronteggiare l'attività della SPD, e tuttavia, nei fatti, andavano anche a toccare la delicata sfera dei rapporti fra potere civile e potere religioso, alludendo alla necessità che Chiesa cattolica e Stato si sostenessero a vicenda per respingere il pericolo 'rosso': il clero avrebbe rappresentato appunto la loro unione a livello locale, operando – come notato sempre da Bendix nel corso del dibattito suscitato dal suo intervento – «non solo [...] nell'interesse della Chiesa, ma anche nell'interesse dell'ordine statale e sociale esistente».¹¹³

Implicitamente il prelado sfiorò pure un'altra questione con il proprio discorso, stavolta relativa all'atavico confronto fra le due maggiori confessioni cristiane: ai membri della Camera, infatti, dovette apparire chiaro come a protagonista della lotta alla SPD fosse eletto «soprattutto il clero cattolico»,¹¹⁴ e che ai pastori protestanti, di conseguenza, venisse riconosciuto un ruolo meramente secondario nella difesa dello Stato. La discussione nella Prima Camera contribuì nel complesso ad accentuare quest'idea, andando a focalizzarsi sulla posizione del clero evangelico di fronte alla Socialdemocrazia. L'industriale Cornelius von Heyl (1843-1923), Terzo Presidente dell'assemblea,¹¹⁵ prese la parola per appoggiare il discorso di Bendix e per lamentare come la *Landeskirche* protestante del Granducato di Hessen-Darmstadt, a differenza di quella prussiana, sembrasse tollerare che alcuni pastori partecipassero alla vita politica «a braccetto» («Arm in Arm») con la SPD,¹¹⁶ benché ciò fosse in palese contrasto con i doveri del loro ministero: a suo avviso, dunque, era auspicabile che l'*Oberkonsistorium* assiano mostrasse la stessa risolutezza di Bendix nel pronunciarsi in senso antisocialista e nel vietare tali connubi politici a chi vestiva l'abito talare. Il *Prälat* Friedrich Flöring (1847-1929), chiamato a rappresentare proprio la *Landeskirche* evangelica in parlamento, non poté esimersi dal replicare a queste sollecitazioni. A suo dire, l'*Oberkonsistorium* aveva fatto capire da tempo ai pastori che non avrebbe approvato «uno schierarsi per le tendenze sobillatrici della Socialdemocrazia, ostili alla religione

113 *Protokoll über die elfte Sitzung der Ersten Kammer der Landstände – Darmstadt, den 14. März 1913*, 180, in DDAMz, fondo 46,5 (*Ludwig Bendix Nachlass*), nr. 48; trad. dell'Autore.

114 *Protokoll über die elfte Sitzung der Ersten Kammer der Landstände – Darmstadt, den 14. März 1913*, 179, in DDAMz, fondo 46,5 (*Ludwig Bendix Nachlass*), nr. 48; trad. dell'Autore.

115 Cornelius Wilhelm von Heyl zu Herrnsheim era proprietario di una delle principali concerie della zona di Worms: di confessione evangelica, militò nel partito nazional-liberale fino al 1909 e sedette nella Prima Camera del *Landtag* assiano dal 1877 al 1918. Su di lui cf. Kriegbaum, s.v. «Heyl, Wilhelm Frhr. Heyl zu Herrnsheim», in NDB, 9.

116 *Protokoll über die elfte Sitzung der Ersten Kammer der Landstände – Darmstadt, den 14. März 1913*, 178, in DDAMz, fondo 46,5 (*Ludwig Bendix Nachlass*), nr. 48; trad. dell'Autore. Cf. anche *Hessische Landtag – Erste Kammer der Stände*, in *Mainzer Journal* (15.03.1913).

e allo Stato».¹¹⁷ così che se alcuni avevano scelto di appoggiare politicamente la SPD, la responsabilità di ciò era da imputare a loro soltanto; d'altra parte, nel suo ultimo intervento durante il dibattito alla Camera, egli sostenne che il clero evangelico aveva tutto il diritto a partecipare alla vita politica, e che tale diritto non poteva essere regolato attraverso delle disposizioni generali. Flöring terminò il proprio discorso con una frase che nei giorni seguenti avrebbe dato adito a molte critiche da parte della stampa locale: «Ora, prescrivere fin nei particolari per la Chiesa, per tutti i parroci in generale: questo puoi farlo, questo non puoi farlo, [...] io lo ritengo non da protestanti [*unprotestantisch*]». ¹¹⁸ Alla fine della seduta, i presenti dovettero avere nitida l'impressione che clero cattolico e clero evangelico non si caratterizzassero per lo stesso grado d'inflessibilità verso la Socialdemocrazia.

Come nel resto della Germania, anche nella diocesi di Magonza la minoranza cattolica faceva ricorso al tema della lotta alla SPD nell'ambito della polemica che vedeva protagoniste le due principali confessioni cristiane: nel 1903, ad esempio, il *Mainzer Journal* affermò «che la Germania [poteva] salvarsi dalla marea socialdemocratica solo grazie a Roma, o altrimenti non si [sarebbe] salv[ata]»,¹¹⁹ mentre nel 1907 non esitò a definire il cattolicesimo come «il più forte baluardo contro la rivoluzione [*Umsturz*]». ¹²⁰ Dichiarazioni di questo tipo fissavano implicitamente una gerarchia di ruoli nella contrapposizione al socialismo, e di solito erano giustificate adducendo il precoce interesse del clero cattolico per la questione operaia, il contrasto insolubile fra i principi socialisti e la dottrina della Chiesa e viceversa la loro affinità con il protestantesimo, e soprattutto rilevando a ogni occasione buona - e specie dopo gli appuntamenti elettorali - come la SPD ottenesse la gran parte dei propri consensi nelle aree a dominanza evangelica, a fronte di una Germania cattolica che invece pareva resistere meglio all'avanzata socialdemocratica. A ben vedere, questi riferimen-

117 *Protokoll über die elfte Sitzung der Ersten Kammer der Landstände - Darmstadt, den 14. März 1913*, 179, in DDAMz, fondo 46,5 (*Ludwig Bendix Nachlass*), nr. 48; trad. dell'Autore.

118 *Protokoll über die elfte Sitzung der Ersten Kammer der Landstände - Darmstadt, den 14. März 1913*, 180, in DDAMz, fondo 46,5 (*Ludwig Bendix Nachlass*), nr. 48; trad. dell'Autore. Si veda anche *Eine kirchenpolitische Auseinandersetzung*, in *Frankfurter Zeitung* (16.03.1913); *Geistliche und Politik*, in *Neue Hessische Volksblätter* (18.03.1913).

119 *Protestantismus und Sozialdemokratie*, in *Mainzer Journal* (03.09.1903); trad. dell'Autore.

120 *Der Katholizismus, das stärkste Bollwerk gegen den Umsturz*, in *Mainzer Journal* (16.02.1907); trad. dell'Autore. È interessante notare come appena un anno prima la stessa opinione fosse stata espressa in Italia dal Padre Antonio Pavissich: «Lo sa la Germania che solo nel popolo cattolico trova il baluardo contro il socialismo e l'anarchia, mentre il protestantesimo ufficiale non si mostra capace di alcuna resistenza» («Il pregiudizio anticlericale in Italia», 556).

ti polemici, che si collocavano nel contesto del già citato «zweites konfessionelles Zeitalter»¹²¹ e afferivano alla sfera del complesso rapporto con la maggioranza protestante nel *Reich* nato nel 1871, miravano di fatto a far emergere i cattolici come buoni cittadini preoccupati per la salvezza e la prosperità della nazione, concorrendo in questo modo a combattere l'idea di una loro inferiorità socio-culturale e di una loro cittadinanza di secondo livello rispetto alla popolazione evangelica, idea che era appunto un prodotto della «mentalità confessionale» tipica della società guglielmina¹²² e che risultava particolarmente diffusa nel Granducato di Hessen-Darmstadt, non da ultimo per la propaganda condottavi dall'*Evangelischer Bund*. Più precisamente, i cattolici della diocesi di Magonza (come d'altronde gli altri cattolici tedeschi), evidenziando la migliore capacità della loro Chiesa di opporsi al socialismo, puntavano a esibire una propria imprescindibilità nella difesa della patria – il Granducato assiano in particolare, il *Reich* in generale – contro lo spettro della rivoluzione, rivendicando per questa via il diritto a essere considerati cittadini alla pari con i protestanti. La lotta alla SPD finiva così per divenire una leva per il processo d'integrazione dei cattolici nello Stato.

Ritardato dal *Kulturkampf*, questo processo aveva potuto avviarsi davvero solo con gli anni Novanta del XIX secolo:¹²³ a inizio Novecento era ormai chiara la volontà dei cattolici tedeschi d'inserirsi appieno nella vita della nazione, superando l'annoso dilemma fra patriottismo e appartenenza religiosa. Tale contesto fu un terreno fertile per il diffondersi nel mondo cattolico della retorica che invitava Stato e Chiesa, *Thron und Altar*, a sostenersi reciprocamente al fine di combattere l'anti-nazionale SPD e scongiurare il pericolo rivoluzionario: al riguardo la diocesi di Magonza non fece eccezione, con lo stesso Ordinariato vescovile che in diverse occasioni manifestò la propria vicinanza ideale sia alla casa regnante assiana che all'Imperatore Guglielmo II, assicurando di dare il proprio contributo alla preservazione dell'ordine. Da qui si ritorna al discorso tenuto da Bendix alla Prima Camera, nel quale i sacerdoti attivi nel contrastare il socialismo apparivano come i depositari di una funzione al contempo religiosa e civile, come rappresentanti dell'autorità della Chiesa e dello Stato. Il *Domkapitular* riprese un tema caro al vescovo di cui era chiamato a far le veci nel *Landtag*: in una Pastorale del 1907, Kirstein aveva affermato che le due autorità erano connesse in quanto entrambe poggiavano «sul medesimo fondamento», l'autorità di Dio, e che il rispetto per loro era destinato a crescere o a scemare assieme.¹²⁴ È bene

¹²¹ Cf. *supra*, 91.

¹²² Baumeister, *Parität*, 75; trad. dell'Autore.

¹²³ Cf. Gatz, *Die katholische Kirche*, 27.

¹²⁴ Kirstein, *Hirtenbrief*[1907], 10; trad. dell'Autore.

precisare, ad ogni modo, che i richiami di parte cattolica all'alleanza fra Stato e Chiesa contro il socialismo non erano solo l'espressione di un sincero e riscoperto sentimento nazionale (oltre che di una tradizionale concezione 'costantiniana' dei rapporti fra i due poteri): dietro vi era pure il concreto interesse a godere del sostegno dell'autorità civile,¹²⁵ così come il ricordo del *Kulturkampf* a fare da monito.

L'accentuazione del binomio Trono-Altare, peraltro, costituiva di per sé una risposta indiretta alla parola d'ordine socialdemocratica «separazione fra Stato e Chiesa» («Trennung von Staat und Kirche») e ai contenuti del sesto punto del Programma di Erfurt.¹²⁶ Nel Granducato di Hessen-Darmstadt, come altrove in Germania, la Chiesa cattolica poteva contare su un appoggio economico da parte dello Stato, che su di essa esercitava una forma di tutela per certi versi analoga a quella cui era sottoposta la Chiesa evangelica (*Staatskirchentum*): l'autorità pubblica garantiva inoltre la riscossione della *Kirchensteuer*, la tassa che le Chiese cristiane potevano esigere dalle rispettive comunità di fedeli per sostentarsi.¹²⁷ Obbediente al programma di partito, la SPD assiana ebbe sempre ad attaccare uno Stato che le appariva come «agente delle tasse delle organizzazioni ecclesiastiche», ponendosi risolutamente «contro ogni *Kirchensteuer* imposta dallo Stato»¹²⁸ e contro ogni altra forma di connessione fra autorità pubblica e autorità religiosa, fosse questa cattolica o protestante. Per parte sua, a inizio Novecento la Chiesa magontina mostrava invece di ritenere vantaggioso il complesso dei rapporti che la legava allo Stato: in ciò, a dire il vero, essa si allineava a un punto di vista generalizzato nella Germania cattolica dell'epoca, espresso con particolare efficacia al *Katholikentag* di Metz del 1913 dall'allora Vescovo di Spira Michael von Faulhaber (1869-1952).

In quell'occasione, il futuro cardinale di Monaco e Frisinga¹²⁹ parlò dell'esistenza di tre modelli di relazioni fra Stato e Chiesa: un mo-

125 A questo proposito è interessante notare come già nel 1899 un collaboratore del Nunzio apostolico di Monaco avesse comunicato all'allora Cardinale Segretario di Stato Mariano Rampolla del Tindaro (1843-1913) che «la situazione della Chiesa cattolica in Hessen-Darmstadt [era] migliorata a seguito del rafforzamento della Socialdemocrazia, visto che ora il Granduca [aveva] bisogno di lei come alleata» (citato da Hirschfeld, *Die Bischofswahlen*, 632; trad. dell'Autore).

126 «Fine dell'impiego di risorse pubbliche per scopi ecclesiastici e religiosi. Le comunità ecclesiastiche e religiose sono da considerare come associazioni private che regolano del tutto indipendentemente i propri affari»; trad. dell'Autore.

127 Nel Granducato di Hessen-Darmstadt la *Kirchensteuer* era stata introdotta nel 1875.

128 *Der kleine "Herold" der freien christlichen Gemeinde*, in *Mainzer Volkszeitung* (03.02.1897); trad. dell'Autore.

129 Faulhaber fu vescovo di Spira dal 1911 al 1917, quindi arcivescovo di Monaco e Frisinga fino alla morte. Cardinale dal 1921, nel 1937 avrebbe redatto la bozza dell'enciclica *Mit brennender Sorge* con cui la Santa Sede condannava il nazionalsocialismo. In merito si veda Pfister, *Michael Kardinal von Faulhaber*.

dello francese informato all'«asservimento della Chiesa» («Knechtung der Kirche») di fronte all'autorità civile, un modello americano di totale «separazione» («Trennung») fra i due poteri, e infine un modello tedesco che prevedeva la loro «connessione» («Verbindung»).¹³⁰ Proprio quest'ultimo – «il procedere amichevolmente assieme secondo il buon uso tedesco»¹³¹ – costituiva per Faulhaber il sistema di gran lunga preferibile: benché non esente da difetti, esso avrebbe garantito alla Chiesa protezione e sostegno economico, consentendole di svolgere la sua missione morale e religiosa.¹³² L'intervento del vescovo, in sostanza, andava nella direzione di avallare i rapporti fra Stato e Chiesa cattolica in Germania (non da ultimo per la constatazione di come la seconda altrove navigasse in acque ben peggiori), finendo in tal modo per esorcizzare lo spettro della separazione invocata in primis dai socialisti, ma anche da alcune aree dello schieramento liberale.

È indubbio che le questioni affrontate a partire dal discorso del *Domkapitular* Bendix meriterebbero una trattazione più ampia di quella invece fornita:¹³³ qui però interessava solo rilevare come il tema della lotta al socialismo abbia rappresentato, nel periodo antecedente alla Grande Guerra, un fattore funzionale al processo d'integrazione della minoranza cattolica nella società tedesca. Da un lato, infatti, esso servì ai cattolici per addurre una specifica superiorità rispetto alla maggioranza protestante e per rivendicare per sé la patriottica veste di primi difensori della nazione, dall'altro portò ad additare con insistenza la necessità che Stato e Chiesa si schierassero in un fronte unito contro la minaccia rivoluzionaria, il fronte di quanti volevano garantire pace e ordine all'«amata patria [*Vaterland*] tedesca» – così il Vescovo Kirstein nel 1913¹³⁴ – arrestando l'avanzata della '*vaterlandslose*' SPD. In questo, la diocesi di Magonza si omologò a sviluppi che erano in corso sul piano nazionale.

130 Faulhaber, *Die Freiheit der Kirche*, 22; trad. dell'Autore. Tale intervento s'inseriva nel contesto dei festeggiamenti per il Giubileo Costantiniano, decretato da Pio X proprio nel 1913 per commemorare la sedicesima ricorrenza centenaria dell'Editto di Milano. In merito cf. *infra*, Parte III, cap. 2.

131 Faulhaber, *Die Freiheit der Kirche*, 25; trad. dell'Autore.

132 Proprio i casi di Francia, Stati Uniti e Germania come modelli per l'analisi del rapporto fra Stato e Chiesa in età contemporanea sono considerati in Dingel, Tietz, *Kirche und Staat*.

133 Sul tema dei rapporti fra Stato e Chiesa in Germania si può consultare il fondamentale lavoro di Huber, Huber, *Staat und Kirche*.

134 Kirstein, *Hirtenbrief*[1913], 10; trad. dell'Autore.

3 «Organisation! heißt das Lösungswort»: l'associazionismo cattolico come argine al socialismo

Sommario 3.1 Cattolicesimo tedesco e *Vereinswesen*. – 3.2 Sacerdozio cattolico e azione sociale: Carl Forschner. – 3.3 La falange cattolica: i *Männer- und Arbeitervereine*. – 3.4 L'associazionismo femminile. – 3.5 «Wem die Jugend gehört, dem gehört die Zukunft».

3.1 Cattolicesimo tedesco e *Vereinswesen*

Si è visto come nella diocesi di Magonza clero e Ordinariato concordassero nell'individuare nel *Vereinswesen* il principale strumento di contrapposizione alla Socialdemocrazia. Tale preferenza va certamente messa in relazione con il fatto che la Germania, a inizio Novecento, fosse «il paese dell'associazionismo cattolico per eccellenza»,¹ in grado di rappresentare un modello per i cattolici dei paesi vicini: alla base di questo primato vi era la lunga durata della cultura associazionistica tedesca, che affondava le proprie radici già nel XVIII

¹ Lill, «L'associazionismo cattolico», 74. Sulla storia e i caratteri dell'associazionismo cattolico tedesco si veda inoltre Aretz, «Katholische Arbeiterbewegung»; Ascarelli, «L'associazionismo cattolico in Germania»; Buchheim, «Der deutsche Verbandskatholizismus»; Holzem, *Christentum in Deutschland*, 2: 1137-60; Hürten, «Katholische Verbände»; Mooser, «Das katholische Milieu»; Pammer, *Handbuch der Religionsgeschichte*, 5: 451-8. Per un esempio di studio sull'associazionismo in ambito locale si veda Mooser, «Das katholische Vereinswesen».

secolo,² e soprattutto le peculiari vicende che avevano caratterizzato la storia del cattolicesimo nazionale nella seconda metà dell'Ottocento.

Espressioni di un associazionismo cattolico diverso da quello di tipo religioso-devozionale si ebbero già negli anni Quaranta. Fu nel marzo 1848 che a Magonza vide la luce il *Piusverein*, primo esempio di organizzazione politica dichiaratamente cattolica, capace in pochissimo tempo di diffondersi anche in altre regioni, soprattutto al centro-ovest: sullo sfondo vi erano le vicende del biennio rivoluzionario, che senza dubbio giocarono un ruolo importante nel determinare tale forma di mobilitazione.³ I due decenni successivi coincisero con dei progressi del *Vereinswesen* cattolico in campo caritativo-assistenziale, politico, sociale e culturale, mentre la costituzione del *Reich* nel 1871 portò con sé la consapevolezza di come solo una solida organizzazione avrebbe potuto permettere ai cattolici tedeschi di contare qualcosa in uno Stato in cui erano minoranza. A complicare le cose ci si mise però il *Kulturkampf*, che ebbe pesanti ripercussioni sullo sviluppo dei diversi sodalizi, ma che d'altro canto contribuì a fare di essi un elemento fondamentale nella vita del *Milieu*, chiamandoli a fungere «da strumenti di demarcazione verso l'esterno e di stabilizzazione all'interno».⁴ Conclusosi lo scontro fra Stato e Chiesa, l'associazionismo cattolico poté conoscere quindi un nuovo periodo di fioritura, nel quale si accentuò il suo carattere *organico*, ossia la sua capacità di strutturarsi in modo da inquadrare i singoli individui in tutte le fasi della loro vita, tenendo conto delle differenze di età, genere e professione: non è un caso che nella storiografia tedesca si sia parlato al riguardo di un *dichtes Netz* («fitta rete»), in riferimento soprattutto agli inizi del XX secolo.⁵ Il punto più alto raggiunto in questa fase di sviluppo fu la nascita del *Volkverein*, che alla vigilia della guerra avrebbe contato circa 800 mila soci, risultando la più grande organizzazione cattolica del mondo: le sue attività, al pari di quelle del movimento sindacale cristiano, si caratterizzarono per l'importante ruolo assunto dal laicato, che soprattutto nel

2 Cf. Dann, «Die Anfänge».

3 Il *Piusverein* di Magonza («Piusverein für religiöse Freiheit»), nato su iniziativa del *Domkapitular* Adam Franz Lennig (1803-1866), aspirava a difendere i diritti e più in generale le libertà della Chiesa di fronte al nascente liberalismo politico. Assieme ad analoghe associazioni sorte intanto in territorio tedesco, esso fu all'origine dell'assemblea ricordata in seguito come il primo *Katholikentag*, organizzato proprio a Magonza nell'ottobre 1848 (cf. Scheidgen, *Der deutsche Katholizismus in der Revolution*, 432). Sempre a Magonza sarebbe sorto nel 1872 un *Verein der deutschen Katholiken* con finalità simili a quelle del *Piusverein*, che tuttavia dovette sciogliersi dopo soli quattro anni: si veda in proposito Buchheim, *Ultramontanismus*, 261.

4 Mooser, «Das katholische Milieu», 62; trad. dell'Autore.

5 Cf. ad esempio Mooser, «Das katholische Milieu», *passim*.

secondo caso non esitò a rivendicare un proprio spazio di autonomia di fronte all'autorità ecclesiastica.⁶

Fra le associazioni cattoliche esistenti in Germania a cavallo tra i due secoli vi erano i cosiddetti *Standesvereine*: tale definizione tipologica fu coniata in origine per i sodalizi destinati a precisi gruppi professionali - è il caso ad esempio dei *Gesellenvereine* di Adolph Kolping (1813-1865)⁷ sorti già negli anni Quaranta dell'Ottocento, dei *kaufmännische Vereine*, dei *Bauernvereine* -, ma col tempo arrivò a essere impiegata anche in riferimento ad associazioni come i *Müttervereine* e i *Jünglingsvereine*, dove lo «Stand», di fatto, coincideva non con l'attività svolta, bensì con la condizione di madre o di giovane uomo. Ad assumere una particolare rilevanza all'interno di questa categoria furono soprattutto gli *Arbeitervereine* (ossia le associazioni per gli operai di sesso maschile), com'è emerso pure dai questionari delle visite pastorali allestite nella diocesi di Magonza a inizio Novecento. Il primo *Arbeiterverein* cattolico in terra tedesca è databile già al 1849,⁸ ma per una diffusione generalizzata di questa forma associativa dovettero attendersi gli anni Ottanta, quando a farsene promotore fu l'*Arbeiterwohl* diretto dall'industriale Franz Brandts (1834-1914).⁹ Fu in particolare il segretario dell'organizzazione, Franz Hitze, ad attivarsi a questo proposito, ricorrendo in più di un'occasione al palcoscenico dei *Katholikentage* per sensibilizzare il mondo cattolico circa l'importanza dei sodalizi operai: egli, fra l'altro, si rivelò un convinto assertore del loro ruolo in chiave antisocialista. In un intervento tenuto ad Amberg nel 1884, Hitze presentò gli *Arbeitervereine* come lo strumento più indicato per salvare i lavoratori cattolici dai «profeti della miscredenza in blusa da operaio»;¹⁰ solo un anno più tardi, quindi, egli avrebbe articolato meglio lo stesso concetto al *Katholikentag* di Münster: nel rilevare il pericolo crescente costituito dalla Socialdemocrazia, Hitze sottolineò la necessità di contrapporre «organizzazione a organizzazione»,¹¹ riunendo gli operai di sesso maschile, ma anche donne e ragazzi, all'interno delle associazioni cattoliche. Era esplicitamente riconosciuto, ad ogni modo, come la difesa dalla minaccia socialista non potesse prescindere

6 Ciò si vedrà meglio trattando la vicenda del *Gewerkschaftsstreit*: cf. *infra*, Parte II, cap. 4.

7 A proposito di Kolping si veda Festing, *Adolph Kolping*; Kracht, *Adolph Kolping*.

8 Si tratta del *St. Josephs-Arbeiter-Unterstützungsverein* fondato allora a Ratisbona: cf. Jostock, «Deutschland», 102.

9 L'associazione nacque nel 1880 allo scopo di migliorare le condizioni di vita della classe operaia e di riavvicinare capitale e lavoro, promuovendo anche forme di paternalismo imprenditoriale: fu un'esperienza inedita nel suo genere e per certi versi antesignana di quella del *Volksverein*. Su Brandts vedasi Apelt, s.v. «Brandts, Franz», in NDB, 2.

10 Citato in Horstmann, *Katholizismus*, 55; trad. dell'Autore.

11 Cf. Filthaut, *Deutsche Katholikentage*, 97; trad. dell'Autore.

re dall'influsso della religione: gli *Arbeitervereine*, al pari degli altri *Standesvereine*, dovevano servire prima di tutto a preservare il legame dei loro membri con la Chiesa e con il sacerdote e a rafforzare la loro coscienza religiosa, così da fornirgli uno scudo interiore contro i messaggi della propaganda socialdemocratica.

Gli sforzi dell'allora segretario dell'*Arbeiterwohl* vennero premiati: associazioni cattoliche operaie furono costituite in tutta la Germania durante gli anni Ottanta e ancor più nell'ultimo decennio del secolo.¹² Rispetto ai *christlich-soziale Vereine* diffusi negli anni precedenti,¹³ esse presentavano alcune fondamentali differenze: accoglievano quasi esclusivamente individui appartenenti alla classe operaia, non si occupavano in alcun modo di questioni politiche e sindacali, e soprattutto denotavano un marcato carattere confessionale (un'ovvia conseguenza del clima instauratosi con il *Kulturkampf*); la loro direzione, infine, spettava a un sacerdote - parroco o cappellano - insignito della carica di *Arbeiterpräses* dall'autorità vescovile.

Proprio i vescovi decisero di accennare alle associazioni operaie nella loro Pastorale collettiva dell'agosto 1890, dedicata alla questione sociale. Gli *Arbeitervereine*, infatti, erano compresi fra le «nuove associazioni» che gli Ordinari esortavano a costituire soprattutto «laddove si trova[va] una numerosa popolazione operaia che le correnti del tempo minaccia[va]no dal lato morale e religioso».¹⁴ La successiva e controversa Lettera Pastorale dell'estate 1900 si sarebbe focalizzata in modo sostanziale sull'argomento, occupandosi di problematiche alla base dell'incipiente *Gewerkschaftsstreit*. Entrambi questi documenti avevano un decisivo punto in comune: al solito, infatti, la religione cattolica era presentata come lo strumento fondamentale per proteggere la classe operaia da qualsiasi influsso nocivo, dunque anche dalla propaganda socialdemocratica; le associazioni erano descritte, di conseguenza, come uno spazio in cui i lavoratori avrebbero potuto - e dovuto - rinsaldare le proprie convinzioni cristiane per far fronte a ciò che minacciava la loro fede e la loro moralità.

A partire dagli anni Novanta del XIX secolo, gli *Arbeitervereine* cattolici furono riuniti in alcune federazioni su base regionale: per primo nacque il *Verband süddeutscher katholischer Arbeitervereine* (1891), ini-

¹² Nell'agosto 1889 proprio Hitze poté osservare al *Katholikentag* di Bochum come nel paese esistessero ormai 168 *Arbeitervereine* (cf. Jostock, «Deutschland», 106). Gli anni Ottanta videro anche la fondazione di associazioni operaie da parte protestante - la prima fu creata a Gelsenkirchen nel 1882 -, che tuttavia, ancora a inizio Novecento, avrebbero rappresentato un fenomeno di poca rilevanza a confronto con il movimento degli *Arbeitervereine* cattolici: si veda al riguardo Friedrich, «Zwischen allen Stühlen?».

¹³ Cf. *supra*, 76.

¹⁴ *Hirtenschreiben der Bischofskonferenz zur sozialen Frage*, in Gatz, *Akten*, 2: 114; trad. dell'Autore.

zialmente formato dai soli sodalizi della Baviera,¹⁵ mentre nel 1897 fu la volta del *Verband katholischer Arbeitervereine Nord- und Ostdeutschlands*, che nel 1903 avrebbe assunto la denominazione di *Verband der katholischen Arbeitervereine (Sitz Berlin)*. Quest'ultimo, alfiere indiscusso della linea confessionale durante il *Gewerkschaftsstreit*, raccoglieva soprattutto le associazioni operaie del Brandeburgo, della Pomerania, della Slesia, e dal 1902 anche quelle della diocesi di Treviri.¹⁶ Nel 1904, infine, fu il *Verband katholischer Arbeiter- und Knappenvereine Westdeutschlands* a vedere la luce: a dirigerlo fu chiamato August Pieper, mentre la carica di segretario generale andò a Otto Müller (1870-1944).¹⁷ Alla vigilia della Grande Guerra sarebbe stata proprio questa federazione a vantare il maggior numero di adesioni individuali (oltre 200 mila), distanziando di molto tutte le altre.

In una comunicazione al clero del dicembre 1890, finalizzata a illustrare i contenuti della Pastorale promulgata dalla Conferenza di Fulda qualche mese prima, il Vescovo Paul Leopold Haffner rivolse l'attenzione a una serie di questioni, e fra queste anche all'associazionismo cattolico. Egli riconobbe come la propria diocesi non fosse povera di sodalizi confessionali di vario genere, ne sollecitò la cura e l'ulteriore diffusione, e allo stesso tempo auspicò che il neonato *Volksverein*¹⁸ trovasse adesioni in tutte le comunità parrocchiali, confidando nella sua utilità per contrastare i «tentativi rivoluzionari del presente» («Umsturz-Bestrebungen der Gegenwart»),¹⁹ ossia l'azione della SPD. Era proprio con il pericolo socialista che Haffner poneva in diretta correlazione il bisogno di sviluppare l'associazionismo cattolico e in particolare quello operaio, giacché a suo dire «tutto, nel movimento odierno, dipende[va] dal liberare i lavoratori dall'illusione inculcatagli dai leader socialdemocratici».²⁰ L'impegno dei sacerdoti in campo associazionistico, adeguato al contesto ambientale delle singole parrocchie, doveva rivelarsi insomma un fattore funzionale alla difesa del gregge.

Anche Kirstein, una volta salito al seggio episcopale, avrebbe sottolineato in più di un'occasione la necessità di promuovere il *Verinswesen* cattolico: nel farlo non andò mai a menzionare espressa-

15 Si veda al riguardo Denk, *Die christliche Arbeiterbewegung*.

16 Cf. Sander, «Katholische Arbeitervereine». Da una scissione interna a questa federazione sarebbe nato nel 1910 l'*Ostdeutscher Verband der katholischen Arbeitervereine*, con sede a Neisse, nella Slesia superiore.

17 Su Müller, a lungo tra le figure di riferimento del *Volksverein*, si veda Aretz, s.v. «Müller, Otto», in NDB, 18.

18 Fino al 1908 il *Volksverein* avrebbe avuto il proprio domicilio legale a Magonza: ciò per le norme sull'associazionismo vigenti nel Granducato di Hessen-Darmstadt, le quali - come notato in precedenza - erano più liberali di quelle degli altri Stati tedeschi. Cf. Heitzer, *Der Volksverein für das katholische Deutschland*, 37.

19 KABDMz, 12 dicembre 1890, nr. 84; trad. dell'Autore.

20 KABDMz, 12 dicembre 1890, nr. 84; trad. dell'Autore.

mente la SPD, e tuttavia era chiaro che egli attribuisse ad alcune associazioni una precisa funzione antisocialista, soprattutto per l'accentuazione da parte sua del loro carattere difensivo e per l'esortazione a organizzare in primo luogo le categorie più minacciate dalla propaganda socialdemocratica. Già nel 1904 il vescovo spronò il clero a riunire «in certis unionibus christianis» i giovani d'ambo i sessi;²¹ nel 1912 avrebbe rinnovato l'appello all'organizzazione (specie degli uomini cattolici), tratteggiando al contempo i contorni di una società divisa «in due accampamenti» («in zwei Heerlager»): da un lato quanti erano «con Cristo», dall'altro le forze «contro Cristo, contro la Chiesa e la Rivelazione divina».²² L'utilizzo di un lessico militare si ritrova pure in una relazione presentata nel palazzo vescovile di Magonza nel febbraio 1908, durante una Conferenza dei decani della diocesi: l'autore - il parroco Keilmann, decano del decanato di Seligenstadt - parlò in quella sede dell'esistenza di un «formidabile esercito da battaglia» formato dai nemici «dell'attuale ordine sociale e istituzionale, [...] del cristianesimo positivo e soprattutto della Chiesa cattolica»,²³ alludendo così ai militanti e alle organizzazioni della SPD; anche il campo cattolico avrebbe dovuto disporre di conseguenza di un proprio 'esercito', e stando al decano «le singole unità di questo esercito [erano] le associazioni [Vereine]».²⁴ Ancora una volta all'associazionismo cattolico erano conferiti chiari tratti antisocialisti, in particolare agli *Arbeitervereine*, che Keilmann riconosceva come i sodalizi più indicati per quelle località in cui era predominante il lavoro di fabbrica. Egli, nel proprio intervento, accennò inoltre ai compiti e ai doveri dei sacerdoti, sostenendo l'imprescindibilità dello strumento associazionistico nella moderna *Seelsorge*, specie se si aveva a che fare, appunto, con la presenza socialista:

Vi sono poche comunità in cui ai nostri giorni la cura d'anime riuscirà a cavarsela con gli strumenti immediati dell'attività pastorale. [...] Dove i nemici organizzano il proprio potere e dove gli apostoli dell'Illuminismo cercano di conquistare le masse, il pastore zelante non può esitare a far valere anche la propria influenza. A tal fine, oltre alla chiesa, egli necessiterà quasi sempre di associazioni (*Männervereine*, *Arbeitervereine*, *Volksverein*).²⁵

21 Kirstein, *Epistola pastoralis*, 10.

22 Kirstein, *Hirtenbrief* [1912], 12; trad. dell'Autore.

23 *Konferenz der Dekane im Bischöflichen Haus zu Mainz - 18. Februar 1908*, punto nr. 5, in DDAMz, *Generalia*, C, III; trad. dell'Autore.

24 *Konferenz der Dekane im Bischöflichen Haus zu Mainz - 18. Februar 1908*, punto nr. 5, in DDAMz, *Generalia*, C, III; trad. dell'Autore.

25 *Konferenz der Dekane im Bischöflichen Haus zu Mainz - 18. Februar 1908*, punto nr. 5, in DDAMz, *Generalia*, C, III; trad. dell'Autore.

Nella relazione del decano, l'associazionismo cattolico finiva di fatto per essere classificato tra gli *außerordentliche Mittel* (analogamente a quanto detto a proposito dell'Ordinariato²⁶): esso era percepito come un qualcosa che non rientrava fra gli strumenti tradizionali a disposizione del clero, e che tuttavia si rivelava fondamentale per rispondere adeguatamente ai bisogni delle parrocchie e fronteggiare l'attività dei militanti socialdemocratici.

All'epoca vi era ormai un'acuta consapevolezza, a Magonza e in generale nella Germania cattolica, di come la fisionomia del ministero sacerdotale fosse cambiata rispetto al passato, ovvero di come il confronto con i problemi sociali e con lo sviluppo del movimento socialista avesse portato nel tempo a un ampliamento delle competenze teoriche e pratiche dei sacerdoti, ampliamento in cui rientrava appunto anche il loro impegno nell'ambito del *Vereinswesen*. Si era trattato di un processo lungo, dipanatosi nel corso di qualche decennio: già nel 1869, del resto, Ketteler aveva segnalato ai vescovi prussiani la necessità che il clero rivolgesse lo sguardo alle condizioni dei lavoratori di fabbrica e che nella sua formazione fossero incluse anche nozioni di natura socio-economica.²⁷ Tempo dopo, e precisamente nel 1890, questo pensiero dell'*Arbeiterbischof* sarebbe stato ripreso in un documento della Conferenza di Fulda che ammetteva l'importanza di una preparazione sociale (*soziale Vorbildung*) del clero medesimo. In esso erano forniti suggerimenti sui contenuti da dare alle materie studiate nei Seminari (storia della Chiesa, apologetica, filosofia, etica ecc.) all'esplicito scopo di attrezzare i futuri sacerdoti contro il socialismo: «Il clero d[oveva] far propria la lotta contro la Socialdemocrazia»,²⁸ e di conseguenza occorreva dotarlo di adeguati strumenti culturali per poter svolgere questo compito nelle comunità, come pure di cognizioni basilari circa la «creazione di sodalizi per operai, *Arbeitervereine*, associazioni per lavoratori adolescenti, artigiani, apprendisti, garzoni, commercianti, madri cattoliche ecc.».²⁹

Nella diocesi di Magonza la formazione dei sacerdoti fu via via aggiornata nel corso dei decenni per rispondere al mutare dei tempi, fra l'altro introducendo in Seminario nuove discipline, talune di per sé potenzialmente 'utili' alla lotta contro il socialismo (il caso forse più interessante è quello dell'apologetica, inserita nel piano degli stu-

²⁶ Cf. *supra*, 174-5.

²⁷ Così il vescovo di Magonza: «La questione operaia non può più essere tralasciata nella formazione filosofica e pastorale del clero. Sarebbe altamente desiderabile che singoli sacerdoti venissero indotti [...] allo studio della *Nationalökonomie*». Ketteler, «Sozialcaritative Fürsorge der Kirche für die Arbeiterschaft», 162-3; trad. dell'Autore.

²⁸ *Erklärung zur Vorbildung des Klerus für die Aufgaben auf sozialem Gebiet* (20 agosto 1890), in Gatz, *Akten*, 2: 89; trad. dell'Autore.

²⁹ *Erklärung zur Vorbildung des Klerus für die Aufgaben auf sozialem Gebiet*, in Gatz, *Akten*, 2: 90; trad. dell'Autore.

di nel 1891).³⁰ Il tema delle ampliate competenze del clero, e in particolare del suo impiego come promotore e guida delle associazioni cattoliche, fu discusso nel settembre 1902 dalla Conferenza degli Ordinari della *Oberrheinische Kirchenprovinz*, in un incontro organizzato proprio a Magonza. Su incarico dell'assemblea, il vescovo di Rottenburg Paul Wilhelm von Keppler (1852-1926)³¹ presentò un mese più tardi la bozza di un'istruzione «sull'attività associazionistica del clero» da destinare ai sacerdoti. Tale bozza, dopo aver evidenziato la rilevanza assunta dall'associazionismo nella società moderna, sosteneva che gli ecclesiastici non potessero permettersi di sottrarsi al «Vereinspflicht»:³² le attività connesse ai sodalizi cattolici dovevano considerarsi anzi come una loro specifica funzione, da svolgere accuratamente e con competenza. Le molteplici difficoltà e incognite connesse al lavoro nell'ambito del *Vereinswesen* non venivano taciute, al pari dei pericoli che potevano scaturire dalla vita associativa. Allo stesso tempo però si chiariva come l'alternativa fosse lasciare campo libero agli avversari della Chiesa: «I nemici si impadronirebbero di questo terreno, ne farebbero la base per le loro operazioni, lo infesterebbero di erbacce, tanto da renderlo molto più difficile e problematico per il sacerdote».³³ In definitiva, per il clero cattolico non vi sarebbe stata altra scelta.

Mentre ci si accorgeva dell'evoluzione dei caratteri del ministero sacerdotale e si affermava la necessità di parroci in grado di creare e far prosperare vari tipi di associazione, a Magonza come nel resto del mondo cattolico ci si dovette confrontare con gli interventi di Pio X in materia di condotta e disciplina del corpo ecclesiastico.³⁴ È noto come Sarto, fin dagli avvisi del proprio pontificato, rivolgesse a queste tematiche un'attenzione costante, mirando a promuovere un modello di sacerdote informato alla 'santità' (intesa come imitazione di Cristo) e chiamato a essere l'attore fondamentale nel processo di restaurazione cristiana della società, di ri-subordinazione del temporale al sacro. Le personali convinzioni del pontefice da un lato, e soprattutto la sua preoccupazione di tenere il clero al riparo dal contagio modernista dall'altro, fecero sì però che questo modello s'improntasse molto più all'immagine del parroco 'da sacrestia' che a quella del

³⁰ Cf. Rommel, *Demut und Standesbewusstsein*, 73.

³¹ Keppler fu vescovo di Rottenburg dal 1898 alla morte. Su di lui cf. Baum, s.v. «Keppler, Paul von», in NDB, 11; Rivinius, s.v. «Keppler, Paul Wilhelm von», in BBKL, 3.

³² *Instruktion für die Beteiligung des Klerus an dem katholischen Vereinsleben der Gegenwart*, 4, in DDAMz, *Generalia*, Abt. 87, fasc. 2; trad. dell'Autore.

³³ *Instruktion für die Beteiligung des Klerus an dem katholischen Vereinsleben der Gegenwart*, 16, in DDAMz, *Generalia*, Abt. 87, fasc. 2; trad. dell'Autore.

³⁴ Questi interventi, e più in generale la concezione di sacerdozio espressa dal pontefice, saranno oggetto di trattazione specifica *infra*, Parte III, cap. 5.

sozialer Pfarrer che da tempo andava imponendosi in terra tedesca, al «prete del sacramento» – secondo un'espressione usata da Achille Erba – piuttosto che al «prete del movimento» incoraggiato in precedenza da Leone XIII.³⁵ Lo stesso Pio X mostrò apertamente di accordare la propria preferenza alla tipologia del prete curato attivo nei compiti tradizionali del ministero, poco interessato a muoversi in campi di non sua stretta competenza e restio a confrontarsi con la cultura moderna, percepita come intrinsecamente anticristiana.³⁶ Il carattere divergente di questo indirizzo da quello prevalente in seno al cattolicesimo tedesco, assieme al fatto che lo sguardo disciplinatore del papa scegliesse di concentrarsi primariamente sull'Italia,³⁷ comportò tuttavia che le direttive pontificie finissero per non avere granché incidenza in Germania:³⁸ qui si dava ormai per scontato – a partire dagli Ordinari, come visto – che il clero dovesse estendere la propria azione a una molteplicità di campi, non rifugiandosi in un «isolamento benefico»,³⁹ ma operando attivamente e con cognizione di causa anche sulla scena sociale e persino su quella politica. Non sorprende, allora, che nella diocesi di Magonza l'esortazione apostolica *Haerent animo* dell'agosto 1908, in cui il clero cattolico era spronato da Pio X alla santità e all'esercizio delle virtù passive, fosse trattata dall'assemblea dei decani solo nell'aprile del 1910,⁴⁰ e che in un pamphlet apparso un anno più tardi il sacerdote Georg Lenhart (1869-1941),⁴¹ pur allineandosi al magistero pontificio nell'evidenziare l'importanza di un clero modellato sull'esempio di Cristo, rilevasse come a quello «le condizioni presenti consigli[assero] [...] di occuparsi anche delle faccende sociali ed economiche».⁴²

In conclusione, si può dire che nella Germania cattolica d'inizio Novecento l'idealtipo di sacerdote coincidesse con il pastore zelante nel proprio ministero e nella cura d'anime attraverso il ricorso ai tradizionali mezzi della predicazione, del confessionale e dell'amministrazione dei sacramenti, ma anche interessato alle problematiche

35 Cf. Erba, *Preti del sacramento e preti del movimento*.

36 Al riguardo cf. Miccoli, «Vescovo e re del suo popolo».

37 A testimonianza di ciò si consideri il caso dell'enciclica *Pieni l'animo* del 28 luglio 1906, interamente dedicata alla formazione e disciplina del clero in Italia.

38 Secondo Erwin Gatz i provvedimenti di Sarto ebbero ripercussioni «soprattutto in Italia» («Von der Beilegung», 132; trad. dell'Autore).

39 Gatz, «Von der Beilegung», 132; trad. dell'Autore.

40 Cf. KABDMz, *Konferenz der Hochwürdigen Herren Dekane im bischöflichen Palais am 20. April 1910 unter dem Vorsitz Seiner Bischöflichen Gnaden (Anlage)*.

41 Lenhart, sacerdote dal 1893, insegnante nel *Lehrerseminar* di Bensheim dal 1894, fu alla guida del *Verband der katholischen Jünglings-Vereinigungen der Diözese Mainz* dal 1909 e delle *Borromäusvereine* diocesane dal 1912. Negli anni Venti avrebbe guidato il *Zentrum* nel parlamento di Darmstadt. Cf. Brück, s.v. «Lenhart, Georg», in NDB, 14.

42 Lenhart, *Der Priester*, 28; trad. dell'Autore.

sociali e alla politica nei panni di attivo sostenitore del *Zentrum*, versato e meticoloso nel campo dell'associazionismo cattolico e, non da ultimo, alfiere della lotta contro il socialismo. Non tutti i sacerdoti, ovviamente, erano in grado di corrispondere appieno a questo modello: nella diocesi di Magonza, tuttavia, ve ne era uno che pareva riuscirevi meglio degli altri, tanto da essere considerato come un esempio da proporre ai chierici più giovani. Si tratta di Carl Forschner, parroco della chiesa cittadina di Sankt Quintin e *Präses* del *Verband der Männer- und Arbeitervereine* diocesano: egli, nel seguito di questo capitolo, farà da filo conduttore per prendere in esame quelle forme di associazionismo cattolico che nella diocesi magontina furono chiamate più direttamente a operare in senso antisocialista, a partire dai sodalizi pensati per gli operai di sesso maschile.

3.2 Sacerdozio cattolico e azione sociale: Carl Forschner

Forschner nacque a Dienheim nel 1853.⁴³ Terminati gli studi nella *Realschule* della vicina Oppenheim entrò nel convitto ecclesiastico di Magonza e frequentò il ginnasio cittadino negli anni dal 1868 al 1872, quindi fu alunno del Seminario vescovile fino al 1876.⁴⁴ Alla formazione di netto orientamento neoscolastico ricevuta in quegli anni, egli affiancò un precoce interesse per l'ambito sociale, in gran parte scaturito dall'influenza esercitata su di lui dal Vescovo Ketteler, che lo consacrò sacerdote nell'agosto dello stesso 1876. Nel corso di tutta la sua vita, Forschner non avrebbe mai esitato a presentarsi come un epigono ed esecutore del magistero dell'*Arbeiterbischof*, riconoscendo anzi il proprio debito nei confronti di quest'ultimo:

Abbiamo avuto la fortuna, anche se solo per poco tempo, di stargli accanto quando eravamo giovani sacerdoti e di lavorare sotto i suoi occhi; lui stesso ci ha posti accanto a sé come suoi figli spirituali, e nella mente ancora oggi lo vediamo camminare alla nostra testa come guida ed esempio luminoso.⁴⁵

Non tener conto del peso dell'eredità ketteleriana impedirebbe di comprendere appieno l'impegno di Forschner nell'associazionismo cattolico e nella contrapposizione alla SPD a cavallo fra i due secoli.

⁴³ Per una bibliografia dettagliata sulla figura di Forschner rimando a Tacchi, «Carl Forschner».

⁴⁴ Forschner fu così uno degli ultimi a poter frequentare il Seminario di Magonza prima che il *Kulturkampf* ne imponesse la chiusura, proprio nel 1876.

⁴⁵ Forschner, *Der Arbeiterpräses*, 9; trad. dell'Autore. Nel 1911 Forschner avrebbe pubblicato una biografia di Ketteler: Forschner, *Wilhelm Emmanuel von Ketteler*.

Il primo incarico toccato al giovane sacerdote dopo l'ordinazione fu quello di *Vizepräses* del *Gesellenverein* magontino, fondato nel 1851: l'infuriare del *Kulturkampf* rese infatti impossibile, per il momento, una collocazione di Forschner nell'ambito dell'ordinaria *Seelsorge*. Quel periodo gli servì per approfondire il suo interesse per la questione sociale e per avviare la sua attività di collaboratore del *Mainzer Journal*, la quale si sarebbe protratta per diversi decenni.⁴⁶ Quando il conflitto fra Stato e Chiesa cominciò a scemare d'intensità, egli poté finalmente passare all'esercizio effettivo del ministero sacerdotale, dapprima come prelado domestico del convento delle suore francescane di Magonza (fino al 1884), quindi come curato della chiesa cittadina di Sankt Bilhildis e poi di quella di Sankt Josef. Nel 1898, infine, Forschner fu nominato parroco di Sankt Quintin (la più antica parrocchia di Magonza, nei pressi del duomo), dove sarebbe rimasto ininterrottamente per due decenni, fino alla morte nel 1918.⁴⁷

In parallelo a questi sviluppi, il sacerdote si ritagliò il ruolo di pioniere del locale associazionismo cattolico operaio. Nel 1885 fu alla base della nascita di un *Arbeiterverein* a Magonza, il primo nella diocesi, grazie pure alla collaborazione di Christoph Moufang (1817-1890), già braccio destro di Ketteler e all'epoca *Administrator* diocesano nel periodo di sedivacanza del seggio episcopale imposto dal *Kulturkampf*.⁴⁸ Tutto ciò avvenne a poca distanza dalle esortazioni di Hitze a organizzare gli operai contro il socialismo, esortazioni che dovettero avere un'incidenza significativa sulle vicende magontine. Al sodalizio cittadino - di cui Forschner avrebbe sempre mantenuto la guida - si unirono ben presto quelli costituiti intanto nei sobborghi di Budenheim, Hechtsheim e Weisenau, così che nel 1888 sarebbero stati già 1.230 gli operai organizzati sotto bandiera cattolica.⁴⁹ Fu con ogni probabilità per questo suo ruolo nell'ambito del *Vereinswesen* locale che nel 1889 Forschner venne invitato a parlare al *Katholikentag* di Bochum - dove presentò un intervento dal titolo *Die Arbeit im Lichte des Christentums*⁵⁰ - e che l'anno dopo poté partecipare alla prima riunione preparatoria del futuro *Volksverein*,

⁴⁶ L'impegno nel campo della carta stampata, del resto, era un tratto non inusuale del clero tedesco dell'epoca: cf. Schmolke, «Priester als Journalisten».

⁴⁷ A inizio Novecento Sankt Quintin contava circa 3.600 anime, presentando un profilo religioso piuttosto soddisfacente: si vedano in proposito i questionari delle visite pastorali del 1905, 1908 e 1912 in DDAMz, *Pfarrakten St. Quintin [Dekanat Mainz-Stadt]*, nr. 1.

⁴⁸ Dalla morte di Ketteler (1877) all'elezione di Haffner (1886) la diocesi di Magonza rimase senza vescovo: l'elezione di Moufang ad opera del *Domkapitel* non fu riconosciuta dal governo assiano, cosa che di fatto aprì il periodo di sedivacanza. Su Moufang si veda in particolare Klose, «Weil es Gott durch die Kirche befiehlt».

⁴⁹ Cf. *Delegiertentag der katholischen Männervereine Hessens*, in *Mainzer Journal* (30.04.1906).

⁵⁰ «Il lavoro alla luce del cristianesimo»; trad. dell'Autore.

tenuta in marzo nel palazzo vescovile di Magonza.⁵¹ Dal nucleo delle prime associazioni operaie esistenti nella diocesi giunse a costituirsi nel 1891 il *Verband der katholischen Männer- und Arbeitervereine des Bistums Mainz*, di cui Forschner fu nominato *Präses* cinque anni più tardi: da quel momento il numero di *Arbeitervereine* cattolici nel Granducato di Hessen-Darmstadt sarebbe cresciuto costantemente, con il parroco di Sankt Quintin impegnato in prima persona nelle vesti di oratore e conferenziere itinerante per suggerire al clero le modalità più opportune per far nascere e prosperare tali sodalizi.

Gli interessi di Forschner non si limitarono tuttavia al solo campo dell'associazionismo operaio: egli fu anche un attivo sostenitore del *Zentrum* di Magonza, tanto che un suo biografo ha potuto scrivere di lui che «specie in tempo di elezioni non si è mai rinunciato al suo consiglio».⁵² Un fatto del genere non deve sorprendere, in quanto rientra fra le caratteristiche del clero tedesco di allora: del resto, come ben evidenziato da Margaret Lavinia Anderson, proprio il clero era il perno su cui si reggeva l'attività locale del partito cattolico, i cui deputati erano spesso individui appartenenti al corpo ecclesiastico; era vero, in altre parole, che «no clergy, no Center».⁵³ Forschner indirizzò la propria attenzione anche alle problematiche del lavoro e alle questioni sindacali: di ciò offre un'importante testimonianza la sua partecipazione al congresso internazionale di Zurigo del 1897, dove esponenti liberali, cattolici e socialisti si ritrovarono per discutere di possibili forme di protezione legale per gli operai di fabbrica,⁵⁴ e soprattutto la sua presenza come oratore al primo congresso dei sindacati cristiani tenuto a Magonza nel 1899. Durante il *Gewerkschaftsstreit* il parroco di Sankt Quintin appoggiò apertamente l'opzione interconfessionale, facendosene promotore nel territorio della diocesi: per adesso tuttavia sarà opportuno lasciare da parte questa questione, rimandandola a un momento successivo.⁵⁵

Il duplice profilo di sacerdote e *sozialer Agitator* consentì a Forschner di guadagnarsi una serie di riconoscimenti. Già nel 1899 il suo nome fu incluso nella lista dei candidati alla successione del vescovo Haffner, ma il Granduca Ernst Ludwig (1868-1937) lo fece cancellare ritenendolo *persona minus grata*.⁵⁶ probabilmente il parroco di Sankt Quintin appariva al sovrano troppo impegnato, troppo ca-

51 Cf. Heitzer, *Der Volksverein für das katholische Deutschland*, 18.

52 Koepgen, *Zum Gedächtnis des hochwürdigsten Herrn Prälaten Karl Forschner*, 9; trad. dell'Autore.

53 Anderson, «Interdenominationalism», 367. Si veda pure Gatz, «Priester als Partei- und Sozialpolitiker».

54 Cf. Forschner, *Der Arbeiterpräses*, 108.

55 Cf. *infra*, Parte II, cap. 4.

56 Cf. Hirschfeld, *Die Bischofswahlen*, 634-8.

ratterizzato in senso sociale. Anni dopo, nel 1908, Forschner ottenne quindi la nomina a prelado domestico del papa,⁵⁷ mentre nel 1912 venne elevato al rango di decano del *Dekanat Mainz-Stadt*. Pur non essendo mai chiamato a far parte dell'Ordinariato vescovile, è indubbio che egli, soprattutto in virtù della sua ruolo di guida del locale associazionismo cattolico operaio, fosse una figura di tutto rilievo all'interno del clero della diocesi.

Forse già durante la propria vita, Forschner ricevette l'insolito appellativo di *roter Prälat* («prete rosso»), che in seguito si sarebbe legato indissolubilmente al suo nome nella memoria del clero magentino: con ciò non si voleva certo alludere a una condivisione dei principi socialisti da parte del sacerdote, bensì al suo tentativo di emulare specularmente l'impegno della SPD in campo sociale, politico e sindacale al fine di sottrarre terreno fra i lavoratori e giovare così alla causa cattolica. Forschner assunse la lotta al socialismo come parte fondamentale del proprio ministero e della propria azione di organizzatore, riconoscendo in esso la prima minaccia per la civiltà cristiana e per la sopravvivenza del consorzio civile. Grazie soprattutto a una cospicua serie di scritti da lui redatti nei primi anni del Novecento, è possibile ricostruire i contenuti della sua opposizione alla Socialdemocrazia, un'opposizione, si noti, che oltre ad articolarsi nella sfera dell'associazionismo poté essere condotta anche dal pulpito, con le prediche che Forschner tenne effettivamente nella parrocchia di Sankt Quintin.

In verità, le prediche di cui si dispone⁵⁸ non fanno menzione esplicita del socialismo o della SPD, e tuttavia alcune si caratterizzano per allusioni che vi rimandano inequivocabilmente: lo spazio sacro della chiesa non fu utilizzato, insomma, per portare attacchi *diretti* (un atteggiamento dettato forse dalla cautela) ma Forschner se ne servì comunque per svolgere in modo dissimulato la propria azione in chiave anti-socialdemocratica. In una predica edita nel 1909, ad esempio, egli si scagliò contro quelli che definiva i «falsi profeti» («falsche Propheten») del suo tempo,⁵⁹ accusati di essere negatori del cristianesimo e nemici della Chiesa, di reclutare specialmente fra la gioventù presentandosi «in veste di pecore»,⁶⁰ e in generale

57 Cf. *Die Ernennung des Herrn Pfarrers Forschner zum päpstlichen Hausprälaten*, in *Mainzer Journal* (09.05.1908).

58 Tra il 1909 e il 1914 Forschner pubblicò le seguenti raccolte di prediche: *Fest- und Gelegenheitspredigten*; *Predigten für die Sonntage des Kirchenjahres*; *Predigten für die Sonntage des Kirchenjahres (Zweiter Jahrgang)*; *Predigten für die Sonntage des Kirchenjahres (Dritter Jahrgang)*.

59 Forschner, *Predigten für die Sonntage des Kirchenjahres*, 275 ss. (*Falsche Propheten*). Un'altra predica con lo stesso titolo si trova in *Predigten für die Sonntage des Kirchenjahres (Zweiter Jahrgang)*, 337 ss.; trad. dell'Autore.

60 Forschner, *Predigten für die Sonntage des Kirchenjahres*, 278; trad. dell'Autore.

di essere alfiere di un cinico materialismo: «Essi strappano il cielo e la beatitudine dal cuore del povero popolo lavoratore e lo lasciano nella più desolata disperazione». ⁶¹ È evidente come il bersaglio del parroco di Sankt Quintin fossero i militanti della SPD: quello di «falsi profeti» (Mt 7,15), del resto, era un epiteto utilizzato piuttosto comunemente nel cattolicesimo tedesco per riferirsi proprio agli adepti del socialismo. Anche la predica intitolata *Religion ist nicht Privatsache, sondern Hauptsache* ⁶² non può lasciare dubbi circa l'oggetto della critica di Forschner: essa alludeva ovviamente alla formula contenuta nel Programma di Erfurt, formula i cui banditori erano definiti come «miseri ipocriti» intenti a mascherare il proprio odio per la religione. ⁶³ Di fronte all'intenzione di confinare lo spirituale in uno spazio privato, il sacerdote rivendicava invece la dimensione pubblica della religione cattolica, che appunto avrebbe costituito «l'essenziale in ogni cosa» («die Hauptsache in allem»). ⁶⁴ Ai fedeli di Sankt Quintin che ascoltarono tale predica, la sfida alla SPD difficilmente poté non apparire chiara.

Negli interventi dal pulpito, Forschner non dissimulò la preoccupazione per la società del proprio tempo: l'indifferentismo, l'incredulità indotta dalla scienza moderna, le campagne denigratorie dell'*Evangelischer Bund*, il crescente desiderio di piaceri e divertimenti erano tutti riconosciuti come pericoli, da lui subordinati tuttavia all'«anti-cristianesimo sotto la bandiera della rivoluzione», «l'ultimo nemico» che a suo dire minacciava di dare un colpo decisivo alla civiltà della croce. ⁶⁵ Innanzi a tale scenario, il parroco di Sankt Quintin cercò nel complesso di trasmettere un senso di fiducia circa i destini della Chiesa, e insieme di veicolare ai fedeli alcuni principi che si ponevano in netto contrasto con quelli del socialismo, in modo da aumentare la loro capacità di resistenza ai messaggi della propaganda. Forschner, ad esempio, sottolineò la necessità di accettare l'ordine esistente con le sue differenze sociali e di respingere dunque la prospettiva della lotta di classe – il cui antidoto sarebbe stato da trovare nel sacramento eucaristico, «il mezzo più eccelso per riconciliare e unire le persone» ⁶⁶ –, così come l'imprescindibilità di salvaguardare la famiglia cristiana, cellula capace di rigenerare il consorzio civile e di proteggere uomini e gio-

⁶¹ Forschner, *Predigten für die Sonntage des Kirchenjahres*, 280; trad. dell'Autore.

⁶² «La religione non è un affare privato, ma un affare essenziale»; trad. dell'Autore.

⁶³ Forschner, *Predigten für die Sonntage des Kirchenjahres (Zweiter Jahrgang)*, 420 (*Religion ist nicht Privatsache, sondern Hauptsache*); trad. dell'Autore.

⁶⁴ Forschner, *Predigten für die Sonntage des Kirchenjahres (Zweiter Jahrgang)*, 423; trad. dell'Autore.

⁶⁵ Forschner, *Predigten für die Sonntage des Kirchenjahres (Dritter Jahrgang)*, 377 (*Predigt auf den fünften Sonntag nach Pfingsten*); trad. dell'Autore.

⁶⁶ Forschner, *Predigten für die Sonntage des Kirchenjahres (Zweites Jahrgang)*, 198 (*Die heilige Kommunion und das soziale Leben*); trad. dell'Autore.

vani dalle insidie dei militanti socialisti, soprattutto in virtù dell'azione del sesso femminile.⁶⁷ Ad ogni modo, ciò che traspare dall'opera di predicazione di Forschner è soprattutto l'importanza attribuita alla religione come strumento decisivo per salvare la società: «Un popolo incredulo è in rivolta contro Dio, e con ciò si ha il presupposto di ogni rivoluzione». ⁶⁸ Davanti ai propri parrocchiani, il sacerdote evidenziò più volte la funzione di 'vaccino' della fede cattolica contro le aspirazioni di tipo rivoluzionario, di 'scudo' innanzi alla propaganda socialdemocratica. La cura della dimensione religiosa con le sue molteplici pratiche risultava insomma fondamentale: enucleata dal pulpito, questa stessa convinzione era alla base dell'attività di Forschner nell'ambito del *Vereinswesen* cattolico diocesano, cui ora conviene rivolgersi.

3.3 La falange cattolica: i Männer- und Arbeitervereine

Per il 40° anniversario del noto discorso agli operai tenuto da Ketteler al santuario di Liebfrauenheide,⁶⁹ Forschner diede alle stampe un opuscolo intitolato *Der Arbeiterpräses*, pensato per essere una sorta di manuale per i sacerdoti che s'impegnavano alla guida degli *Arbeitervereine* cattolici o che erano intenzionati a farlo. In esso, il parroco di Sankt Quintin affermava significativamente che «la *Vereinsseelsorge*» era e poteva essere solo «un aiuto e un sostegno alla *Pfarrseelsorge*»: ⁷⁰ il lavoro con le associazioni, in sostanza, era da considerare come una prosecuzione ed estensione del ministero sacerdotale, e in quanto tale finalizzato al medesimo scopo, ossia il bene delle anime. Forschner si rendeva conto di come l'impegno pastorale nel campo dell'associazionismo costituisse una notevole differenza rispetto al passato e di come richiedesse al clero fatiche e sacrifici una volta impensabili, ma puntualizzava che erano le stesse necessità dei tempi a imporlo: l'osservazione della realtà, insomma, portava a riconoscere «come ai nostri giorni l'occuparsi delle questioni riguardanti gli operai, e quindi l'attività in seno alle associazioni, [fossero] divenuti un dovere sacro per il prete». ⁷¹ Per adempiere convenientemente a tale dovere, i sacerdoti coinvolti nella vita dei sodalizi operai - ma in

⁶⁷ Così Forschner in una predica edita nel 1912: «Come tornerà il mondo ad essere cristiano? La risposta suona molto concisa: 'Tramite la famiglia'». *Predigten für die Sonntage des Kirchenjahres (Zweites Jahrgang)*, 60 (*Die Rettung der Gesellschaft durch die Familie*); trad. dell'Autore.

⁶⁸ Forschner, *Predigten für die Sonntage des Kirchenjahres*, 353 (*Die Folgen der Sonntags-Entheiligung*); trad. dell'Autore.

⁶⁹ Cf. Ketteler, «Die Arbeiterbewegung und ihr Streben im Verhältnis zu Religion und Sittlichkeit».

⁷⁰ Forschner, *Der Arbeiterpräses*, 58; trad. dell'Autore.

⁷¹ Forschner, *Der Arbeiterpräses*, 2; trad. dell'Autore.

generale tutti quelli attivi nel *Vereinswesen* cattolico - avrebbero dovuto caratterizzarsi per un sufficiente bagaglio di «conoscenze economiche e socio-politiche»,⁷² fondato in primo luogo sulla familiarità con gli scritti di autori come Ketteler, Hitze, Pesch e Cathrein.⁷³ Il possesso di queste conoscenze era indispensabile, secondo Forschner, perché il clero potesse svolgere con successo quell'attività di formazione (*Bildungsarbeit*) che assieme al rafforzamento della coscienza religiosa degli iscritti costituiva la parte più importante del lavoro nelle associazioni e specie, appunto, negli *Arbeitervereine*.

Gli operai di sesso maschile erano i primi cui la Socialdemocrazia si rivolgeva e quelli fra cui riscuoteva i maggiori consensi: il parroco di Sankt Quintin lo sapeva ed era dunque convinto dell'imprescindibilità di 'immunizzare' i lavoratori cattolici di fronte all'azione di propaganda. Alle associazioni spettava proprio questo compito, un compito cui Forschner, al momento dell'uscita di *Der Arbeiterpräses*, aveva già ottemperato per decenni nel *Männer- und Arbeiterverein* di Maganza. Fra gli strumenti impiegabili per veicolare contenuti utili a tal fine vi erano, a suo dire, il «teatrino dell'associazione»⁷⁴ e le diapositive (*Lichtbilder*), ma era soprattutto dalle conferenze di tipo apologetico che era lecito attendersi buoni risultati. Queste dovevano servire da un lato ad alimentare la fede dei soci trattando argomenti religiosi e offrendogli dei modelli di vita spirituale, dall'altro a far conoscere loro gli elementi fondamentali della *Sozialismuskritik* cattolica, così da mettergli delle «armi in mano («Waffen in die Hand»)⁷⁵ per replicare ai discorsi dei militanti socialdemocratici, in fabbrica come nei comizi politici. Forschner indicava tre momenti adatti ad allestire conferenze e altre iniziative, che poi, assieme alle funzioni propriamente religiose, erano quelli attorno a cui ruotava l'intera vita dei sodalizi operai: le «serate sociali» («Vereinsabende») e le «riunioni ufficiali», appuntamenti in genere riservati ai soli soci, nonché le «serate per le famiglie» («Familienabende»), destinate anche ai loro congiunti, ossia aperte alla partecipazione di mogli e figli adolescenti.⁷⁶

⁷² Forschner, *Der Arbeiterpräses*, 47; trad. dell'Autore.

⁷³ Cf. Forschner, *Der Arbeiterpräses*, 48.

⁷⁴ Forschner, *Der Arbeiterpräses*, 99; trad. dell'Autore. Circa il ruolo del teatro negli *Standesvereine* cattolici si veda Clemens, «Erziehung zu anständiger Unterhaltung».

⁷⁵ Forschner, *Der Arbeiterpräses*, 61 e 73. Riporto in forma estesa il secondo dei due passi in questione, poiché interessante per comprendere alcune specifiche dinamiche della vita degli *Arbeitervereine* e del loro rapporto con la SPD: «In passato abbiamo tenuto di tanto in tanto delle riunioni alle quali erano invitati tutti gli operai, e a cui si presentarono anche degli avversari. Ogni volta sperimentammo una vera e propria guerra di religione provocata dai militanti socialdemocratici. Sarebbe quindi di grande utilità se noi dessimo almeno agli individui più capaci delle armi in mano per difendersi e per sostenere vittoriosamente la dottrina cattolica»; trad. dell'Autore.

⁷⁶ Forschner, *Der Arbeiterpräses*, 94; trad. dell'Autore.

Negli anni precedenti alla guerra, il parroco di Sankt Quintin si curò di pubblicare alcune raccolte degli interventi da lui tenuti in questi ritrovi, il che permette di avere una qualche idea dei contenuti che egli trasmise agli operai – e talvolta pure ai loro familiari – in chiave antisocialista.⁷⁷ Nel complesso, Forschner raffigurava la Socialdemocrazia attingendo ai motivi classici della critica cattolica: socialismo come negazione del trascendente e quindi ateo, come filiazione del liberalismo, come *Zuchthaus* e annientamento del singolo,⁷⁸ come distruzione della famiglia e glorificazione dei piaceri. Di fronte allo spettro della lotta di classe, inoltre, il sacerdote puntava a proporre ai lavoratori l'alternativa dello *Standesbewusstsein*: essi, cioè, avrebbero dovuto acquisire consapevolezza del proprio posto nel consorzio civile e riconoscere come le diverse condizioni sociali fossero una necessità imposta dal volere divino; chi si diceva cattolico non poteva agire nel senso d'inasprire i rapporti fra capitale e lavoro, bensì era chiamato a compiere un'opera di riconciliazione:

Anche i socialisti hanno associazioni e sindacati, ma la loro via e la nostra sono molto distanti l'una dall'altra. L'odio di classe [*Klassenhass*] è la loro base, la nobile coscienza del proprio stato [*Standesbewusstsein*] e la carità cristiana i nostri fondamenti. Il nostro programma non è esacerbare e dividere, bensì riconciliare e unire secondo amore e giustizia.⁷⁹

Per tenere lontano il contagio della propaganda socialdemocratica, gli operai dovevano ispirarsi alla figura di Cristo – «il figlio di Dio [...] [che] è divenuto un operaio e [che] in tal modo ha nobilitato e santificato la fatica e la condizione operaia»⁸⁰ –, non riconoscere nel lavoro

⁷⁷ Cf. Forschner, *Vorträge für Vereins- und Familienabende (Erster Zyklus)*; *Vorträge für Vereins- und Familienabende (Zweiter Zyklus)*; *Vorträge für Vereins- und Familienabende (Dritter Zyklus)*; *Vorträge für Vereins- und Familienabende (Vierter Zyklus)*. Questi opuscoli, assieme al già citato *Der Arbeiterpräses*, facevano parte della collana *Soziale Briefe* («lettere sociali») pubblicata da Forschner tra 1906 e 1912, che comprendeva pure: *Fürsorge für die schulentlassene Jugend*; *Der christliche Gewerkschaftsgedanke*; *Die christliche Familie*; *Fürsorge für die verwahrloste Jugend*; *Vorträge für Gesellen- und Jünglingsvereine*.

⁷⁸ «Il socialismo non protegge la libertà; piuttosto, esso è adatto a trasformare il mondo in un grande carcere. Secondo la sua teorica, lo Stato è datore di lavoro in grande stile, produttore, costruttore, fabbricatore, in breve è tutto e l'individuo è nulla». Forschner, *Vorträge für Vereins- und Familienabende (Zweiter Zyklus)*, 42 (*Die Kirche und die Freiheit*); trad. dell'Autore.

⁷⁹ Forschner, *Vorträge für Vereins- und Familienabende (Dritter Zyklus)*, 116 (*Die gesellschaftliche Stellung des Arbeiters*); trad. dell'Autore.

⁸⁰ Forschner, *Vorträge für Vereins- und Familienabende (Erster Zyklus)*, 1 (*Christus, der göttliche Arbeiter von Nazareth. Ein Beitrag zur Hebung des Standesbewusstseins der christlichen Arbeiter*); trad. dell'Autore.

un peso ma un mezzo di elevazione e di esercizio della virtù (*Tugendmittel*) e affidare le proprie speranze di migliori condizioni di vita non alle promesse del socialismo, bensì all'attuazione della *christliche Sozialpolitik*. Quest'ultima, a detta di Forschner, avrebbe percorso «la dorata via di mezzo»⁸¹ fra il regime di concorrenza sfrenata del liberalismo e quello di onnipotenza statale del socialismo puntando a salvare la società tanto dalla dissoluzione che dal dispotismo, e al contempo sarebbe stata capace di provvedere adeguatamente ai bisogni della classe operaia.⁸² Nel parlare ai lavoratori, Forschner non inventava insomma nulla di nuovo, ma si limitava a riallacciarsi alla *Sozialismuskritik* tedesca e alla dottrina sociale della Chiesa di matrice leoniana.

Le conferenze tenute negli incontri con gli operai, oltre a trattare di contenuti religiosi e a illustrare le ragioni della condanna cattolica del socialismo, servirono spesso a evidenziare la necessità dell'organizzazione, in particolare come argine alla SPD. Il *Diözesanpräses* attribuì espressamente ai sodalizi operai il fondamentale compito di riunire i lavoratori in «una falange compatta e invincibile»⁸³ da opporre alle aspirazioni rivoluzionarie che minacciavano l'esistenza di «Gesellschaft, Kirche, Staat und Familie»:⁸⁴ anche tramite l'ampio ricorso a un lessico militare, Forschner arrivò a delineare i termini di una contrapposizione da cui era fatta dipendere la stessa sopravvivenza dell'ordine sociale e nella quale i lavoratori cattolici erano chiamati a compiere una scelta cruciale, cioè rifiutarsi di sposare la causa socialista per schierarsi invece convintamente sotto il vessillo della Chiesa. Solo un'organizzazione solida ed estesa avrebbe permesso di uscire vittoriosi dallo scontro:

Organizzazione! è la parola chiave [*Organisation! heißt das Lösungswort*]. Le nostre associazioni cattoliche devono essere il punto di raccolta e il luogo di organizzazione per gli uomini e gli operai cattolici. Si entri dunque nei *Vereine* cattolici; voi artigiani, poi, nelle corporazioni, voi operai nei sindacati. Allora e soltanto allora riusciremo a respingere vittoriosamente l'assalto.⁸⁵

⁸¹ Forschner, *Vorträge für Vereins- und Familienabende (Erster Zyklus)*, 56 (*Die christliche Sozialpolitik*); trad. dell'Autore.

⁸² A riprova di ciò, il parroco di Sankt Quintin faceva spesso riferimento al caso delle assicurazioni sociali varate dal *Reichstag* durante gli anni Ottanta del XIX secolo, la cui approvazione era dipesa in modo sostanziale dal concorso del *Zentrum*. Cf. in proposito Heitzer, *Deutscher Katholizismus*, 21 ss.; Lönne, *Politischer Katholizismus*, 175.

⁸³ Forschner, *Vorträge für Vereins- und Familienabende (Zweiter Zyklus)*, 87 (*Die Pflicht des katholischen Mannes*); trad. dell'Autore.

⁸⁴ Forschner, *Vorträge für Vereins- und Familienabende (Zweiter Zyklus)*, 88.

⁸⁵ Forschner, *Vorträge für Vereins- und Familienabende (Zweiter Zyklus)*, 96; trad. dell'Autore.

Nella *relatio ad limina* del 1907, il Vescovo Kirstein riconobbe i meriti del *Männer- und Arbeiterverein* esistente a Magonza: «Exstat in urbe per aliquot annos unio virorum et operariorum catholicorum, quae in dies crescit multumque prodest ad corroborandam in familiis fidem et pietatem necnon ad propulsandos errores socialisticos». ⁸⁶ Il sodalizio diretto da Forschner era descritto come un importante contenitore e amplificatore della vita religiosa delle famiglie operaie e come una diga di fronte al pericolo socialista. Più in generale, Kirstein informò Roma della crescita complessiva dell'associazionismo cattolico operaio all'interno della diocesi, che alla base aveva l'attività del locale *Verband der katholischen Männer- und Arbeitervereine* e dunque del suo *Präses*. ⁸⁷ Nel 1904 il *Verband* aveva contato 65 associazioni per un totale di circa 10.800 membri: erano bastati meno di vent'anni, insomma, perché l'impulso dato dalla fondazione del primo *Arbeiterverein* arrivasse a riverberarsi in tutto il territorio diocesano. ⁸⁸ Una conseguenza di questo progressivo sviluppo fu, all'inizio del 1907, la creazione di un *Arbeitersekretariat* cattolico nella città di Magonza, il secondo in diocesi dopo quello che già da tempo esisteva a Offenbach. ⁸⁹ Tale istituto era pensato per aiutare i sacerdoti impegnati alla guida degli *Arbeitervereine* e per offrire consulenze professionali ai lavoratori, ma Forschner, nello scritto *Der Arbeiterpräses*, adduce anche un'altra motivazione alla base della sua nascita:

Di fronte all'intraprendente agitazione dei socialisti, la quale poteva contare su un buon numero di operai congedati dal lavoro, si rese necessario che anche noi facessimo dei passi avanti in questa direzione. ⁹⁰

La volontà di non essere da meno rispetto all'azione condotta dai socialisti fu quindi un fattore importante nel determinare la creazione del segretariato magontino. La carica di presidente di questo nuovo organismo fu assunta dallo stesso Forschner, mentre a ricoprire

⁸⁶ *Relatio ad limina* del Vescovo Georg Heinrich Maria Kirstein, 15.04.1907, in ASV, Congregazione del Concilio, *Relationes Dioecesium*, 479.

⁸⁷ Il vescovo evidenziò la funzione antisocialista delle associazioni cattoliche operaie anche nell'ultima parte della *relatio*: «Crescunt in dies uniones virorum et operariorum et a parochis aliisque sacerdotibus magna cum diligentia nec sine magnis sumptibus et laboribus adiuvantur et coluntur, ut viri catholici eo ferventius praeliari praelia Domini pergant, quo maiore in dies impetu ac velut agmine facto christianae reipublicae hostes, praesertim socialismus, error ille nefastus, per omnes regiones serpens, ecclesiam appetere adnituntur» (*Relatio ad limina* del Vescovo Georg Heinrich Maria Kirstein, 15.04.1907, in ASV, Congregazione del Concilio, *Relationes Dioecesium*, 479).

⁸⁸ Cf. *Schematismus der Diözese Mainz*, 222.

⁸⁹ Il cattolicesimo tedesco mutuò il modello degli *Arbeitersekretariate* dal campo socialista: il primo, infatti, fu creato dalla SPD a Norimberga nel 1894.

⁹⁰ Forschner, *Der Arbeiterpräses*, 85; trad. dell'Autore.

il ruolo di segretario venne chiamato Wilhelm Knoll (1873-1947), leader del cartello dei sindacati cristiani di Magonza.⁹¹

Il *Verband* guidato da Forschner accordò sempre un grande interesse alle vicende sindacali, benché queste esulassero dall'ambito di competenza degli *Arbeitervereine*, pensati per occuparsi in primis della formazione religiosa e morale dei loro iscritti: soprattutto, il parroco di Sankt Quintin s'impegnò attivamente nell'orientare il movimento operaio cattolico della diocesi verso l'adesione alle *christliche Gewerkschaften*, e ciò negli anni del *Gewerkschaftsstreit*, quando tale preferenza implicava una precisa scelta di campo e una netta collocazione nella geografia della controversia che a lungo scisse il cattolicesimo tedesco. Nel 1906, così, l'assemblea dei delegati degli *Arbeitervereine* diocesani approvò una risoluzione che andava nel senso di favorire lo sviluppo dei sindacati cristiani,⁹² mentre l'anno seguente avrebbe discusso la proposta – illustrata nei dettagli da Forschner medesimo – di aderire al *Verband katholischer Arbeiter- und Knappenvereine Westdeutschlands*,⁹³ fra i principali sostenitori dell'opzione interconfessionale in Germania: dopo ulteriori valutazioni, tale proposta sarebbe stata successivamente accolta.⁹⁴

Alla vigilia della guerra, la situazione complessiva della federazione diocesana guidata dal parroco di Sankt Quintin avrebbe presentato luci e ombre: nel 1913 essa poteva vantare 99 sodalizi (+ 52% rispetto al 1904) e 14.956 iscritti (+ 38%), numeri che testimoniavano la buona salute dell'associazionismo cattolico operaio;⁹⁵ d'altro canto, però, questo sviluppo non sembrava sufficiente a tenere testa al campo socialdemocratico, o almeno non nella misura auspicata da Forschner e dal suo collaboratore Knoll. Quest'ultimo espresse preoccupazioni sul confronto con i socialisti nella relazione annuale sulle attività dell'*Arbeitersekretariat* pubblicata nel maggio 1912: alle spalle vi erano le elezioni di gennaio, che anche nella diocesi di Magonza avevano coinciso con una grande affermazione della SPD. Knoll indicava «il primo e più importante compito del segretariato» nell'organizzazione degli operai cattolici «onde opporre, grazie a un forte movimento operaio cristiano-nazionale [*christlich-nationale Arbeiterbewegung*], una robu-

⁹¹ Knoll fu presidente del *christliches Gewerkschaftskartell* di Magonza dal 1903 al 1917. Negli anni 1924-1928 e 1932-1933 sarebbe stato deputato al *Reichstag* per il *Zentrum*. Cf. Ruppel, Groß (Hrsg.), *Hessische Abgeordnete 1820-1933*, 155.

⁹² Cf. *Delegiertentag der katholischen Männervereine Hessens*, in *Mainzer Journal* (30.04.1906).

⁹³ Cf. 13. *Delegiertentag der kath. Männer- und Arbeitervereine der Diözese Mainz*, in *Mainzer Journal* (10.06.1907).

⁹⁴ La diocesi di Magonza andò così a unirsi a quelle di Colonia, Münster, Paderborn, Fulda, Limburgo, Hildesheim e Osnabrück nel far riferimento a questo *Verband* regionale.

⁹⁵ Cf. *Verbandsbericht 1913*, in *Arbeiter-Freund. Organ der katholischen Männer- und Arbeitervereine der Diözese Mainz* (20.07.1913).

sta diga all'incalzante corrente dell'*Umsturz*»: ⁹⁶ da un lato, tuttavia, vi era da registrare una certa pigrizia in ambito sindacale, dall'altro appariva necessario raggiungere «una cooperazione più stretta fra i singoli sodalizi», ⁹⁷ e infine erano sempre più evidenti i tentativi della Socialdemocrazia di conquistare le lavoratrici, fatto allarmante specie in considerazione dell'influenza che queste, in qualità di madri, esercitavano sulla gioventù. ⁹⁸ Non è da dubitare che Knoll, e con lui Forschner, si rendesse conto di come vi fosse ancora molto lavoro da fare, e di come gli *Arbeitervereine*, benché fondamentali, non potessero sobbarcarsi da soli il compito di opporsi all'avanzata socialista: al loro fianco occorreva dare impulso ai sindacati cristiani, e allo stesso tempo curare la diffusione delle associazioni destinate alle donne e ai giovani uomini, categorie cui la propaganda socialdemocratica, negli anni a ridosso della guerra, si rivolse in effetti con un'insistenza maggiore che in passato.

3.4 L'associazionismo femminile

Forschner non si occupò mai di sodalizi destinati alle donne o ai ragazzi se non nell'ambito della *Seelsorge* parrocchiale: a dispetto di quest'attività limitata, le sue pubblicazioni d'inizio Novecento lasciano però emergere con chiarezza il profilo di un sacerdote convinto della necessità di organizzare la gioventù e il mondo femminile per impiegarli al servizio della causa cattolica e per proteggerli dai tentativi di reclutamento della SPD.

Osservazioni in merito alla figura e al ruolo della donna ⁹⁹ si trovano soprattutto in connessione al tema della salvaguardia della famiglia cristiana. Per il parroco di Sankt Quintin, infatti, la Socialdemocrazia, anche attraverso il movimento di emancipazione femminile a lei associato, avrebbe cercato di accattivarsi il consenso di mogli e madri per giungere a demolire l'istituto della famiglia tradizionale e aver quindi gioco facile nello sconvolgere l'ordine esistente e

⁹⁶ *Jahresbericht des katholischen Arbeitersekretariats* [1912], 4; trad. dell'Autore.

⁹⁷ *Jahresbericht des katholischen Arbeitersekretariats* [1912], 4; trad. dell'Autore.

⁹⁸ «Inoltre è da constatare come la Socialdemocrazia faccia di tutto per includere pure le lavoratrici all'interno delle proprie organizzazioni, e ciò non solo per accrescere il numero dei propri iscritti, ma anzi in primo luogo per soffocare i principi religiosi anche nel cuore dell'operaia, della madre ed educatrice dei bambini, così da conquistare la gioventù già nei suoi anni più teneri». *Jahresbericht des katholischen Arbeitersekretariats* [1912], 5; trad. dell'Autore.

⁹⁹ Sul rapporto del cattolicesimo tedesco con la questione femminile si vedano fra l'altro i recenti lavori di Raasch, Linsenmann, *Die Frauen*, Seiler, *Literatur*, nonché Mutschl, *Katholikinnen und Moderne*.

nell'imporre la società socialista:¹⁰⁰ riunire le donne in sodalizi volti a mantenere il loro legame con la Chiesa e a tener salda la loro religiosità doveva servire, allora, a garantire la sopravvivenza dello spirito cristiano fra le mura domestiche e da qui nel consorzio civile, dunque a impedire la realizzazione dei piani rivoluzionari. In questo senso, il mondo femminile si rivelava indispensabile alla salvezza della società:

Una completa vittoria del movimento rivoluzionario ai danni dell'ordine sociale cristiano sarà possibile solo quando le donne diverranno in maggioranza sostenitrici di tale movimento. [...] Se perciò vogliamo avere un parametro per valutare la capacità di resistenza dell'odierna società contro i tentativi eversivi, dobbiamo misurare la saldezza morale del mondo femminile.¹⁰¹

Certamente Forschner sapeva che le donne non correvano lo stesso rischio di contagio socialdemocratico degli uomini: esse erano molto meno impiegate in fabbrica (concentrandosi in prevalenza nel settore tessile) e di base mostravano una maggiore attenzione per la dimensione spirituale, segno di quel processo di 'femminizzazione' della religione di cui si è detto in precedenza.¹⁰² Buona parte delle donne cattoliche - specie nei contesti rurali - divideva il proprio tempo fra lo spazio della chiesa e lo spazio domestico, in linea con quello che il parroco di Sankt Quintin individuava come il paradigma ideale del comportamento femminile, ossia il tradizionale modello della madre dedita all'educazione cristiana dei figli e moglie capace di alimentare la vita cristiana in famiglia e di guidare il marito nelle scelte di ogni giorno, tenendolo al riparo dagli influssi deleteri. Fra questi ultimi, ovviamente, vi era quello del socialismo: per Forschner era naturale che le donne intervenissero ad ammonire i loro congiunti di fronte a tale minaccia, ad esempio dissuadendoli dall'isciversi alle *freie Gewerkschaften*.¹⁰³

100 «Se la famiglia è salva, allora tutto è salvo; se la famiglia è perduta, allora tutto è perduto»: così si legge in Forschner, *Fest- und Gelegenheitspredigten*, 97 (*Die Grundpfeiler der christlichen Familie*); trad. dell'Autore.

101 Forschner, *Vorträge für Vereins- und Familienabende (Erster Zyklus)*, 112 (*Die soziale Stellung der Frau*). Un concetto analogo si trova espresso in *Der Arbeiterpräses*, 44: «Finché i militanti socialdemocratici non avranno conquistato le donne alle loro idee anticristiane, il loro *Zukunftsstaat* rimarrà un sogno» (trad. dell'Autore).

102 Cf. *supra*, 167.

103 Al contempo il parroco di Sankt Quintin si aspettava che le mogli cattoliche perorassero la causa dei sindacati cristiani: «Dite piuttosto due paroline ai vostri mariti [...], come Catone il Vecchio nel senato romano, voi dovete dir loro alla mattina, al pomeriggio e alla sera: «Uomo, ti devi iscrivere al sindacato cristiano»». Forschner, *Vorträge für Vereins- und Familienabende (Zweiter Zyklus)*, 106 (*Was hat die Arbeiterfrau mit der Gewerkschaft zu tun?*); trad. dell'Autore.

Proprio la diffusione e il perfezionamento del modello di sposa e madre virtuosa dovevano rientrare fra i compiti principali dei sodalizi femminili, a partire da quelli rivolti alle ragazze più giovani: si può dire, a conti fatti, che il *Diözesanpräses* non considerasse le donne come soldati in prima linea nella falange cattolica, bensì come pedine chiamate ad agire nella dimensione del privato, quasi in qualità di estensione dell'opera del sacerdote nello spazio domestico, comunemente detentrici, però, di una funzione vitale per le sorti finali del confronto con il socialismo. Conviene notare come questa visione fosse pienamente in linea con gli indirizzi magisteriali dati da Leone XIII - il primo pontefice a occuparsi in modo diffuso dei compiti della donna - e quindi riproposti nella sostanza da Pio X: le donne potevano e dovevano contribuire alla salvezza del consorzio civile, ma agendo con ruoli e in spazi diversi da quelli degli uomini. L'ambito 'naturale' a loro riservato era appunto il focolare domestico, dove esercitare al massimo grado la funzione insostituibile di moglie e madre veicolo del messaggio cristiano.

Nella diocesi di Magonza, la tipologia di associazionismo femminile più diffusa ancora a inizio Novecento era quella religioso-devozionale. Nelle parrocchie esistevano di solito unioni e congregazioni per sole donne, le cui attività erano improntate al concetto di *Selbstheiligung* («santificazione di sé») ¹⁰⁴ e all'imitazione delle virtù mariane, e dove le iscritte avevano la possibilità di sviluppare una *sociabilité* al di fuori della cerchia di familiari e parenti. Accanto a queste non devono dimenticarsi poi i vari sodalizi di preghiera - in alcuni casi vecchi di secoli -, che se in teoria non erano destinati esclusivamente al sesso femminile, di fatto però molte volte non vedevano uomini al proprio interno o ne vedevano pochissimi (è il caso in particolare dei *Rosenkranzvereine*). A queste associazioni, che più di tutte vivevano all'ombra del sacerdote, era assegnato un qualche ruolo in chiave antisocialista? Rispondere a tale quesito non è semplice, soprattutto perché obbliga ad avventurarsi in un campo per cui la documentazione disponibile è in genere scarsa e poco omogenea: ad ogni modo, vi sono testimonianze che indicano come per alcune espressioni dell'associazionismo religioso femminile non fosse così insolita l'attribuzione di tratti antisocialisti.

I questionari delle visite pastorali rivelano l'esistenza di *Jungfrauen-sodalitäten* o *Jungfrauenvereine* in quasi ogni parrocchia della diocesi: i più antichi di questi sodalizi risalivano all'incirca alla metà dell'Ottocento, e molti erano dedicati all'Immacolata, proposta quale modello cui tendere. Si tratta di una forma di associazionismo che nei primi anni del XX secolo era ancora vitale, tanto che si ebbero nuove fondazioni da parte del clero: nel novembre 1906, ad esem-

¹⁰⁴ Cf. Kall, *Katholische Frauenbewegung*, 96.

prio, il parroco di Nieder-Roden comunicò all'Ordinariato la nascita di una *Jungfrauensodalität* con il titolo di «Immaculata Conceptio». ¹⁰⁵ Non si hanno prove esplicite di un coinvolgimento di queste unioni femminili nell'opposizione al socialismo: sappiamo però che lo statuto della *Jungfrauensodalität* di Darmstadt prevedeva fra gli scopi associativi «di riunire attorno alla Chiesa le ragazze della parrocchia, di sollecitarle alla cura della vita religiosa e di *proteggerle dalle minacce per la morale*», ¹⁰⁶ e certo è ipotizzabile che le iniziative dei militanti socialdemocratici fossero fatte rientrare fra queste ultime in un contesto urbano come quello della capitale del Granducato. Lo stesso ragionamento si può applicare con maggiore fondatezza al caso di Obertshausen: nella piccola località 'infestata' dalla SPD, infatti, il parroco Eich si risolse a creare un *Jungfrauenverein* nel 1907 «a causa dei pericoli per la fede e per la virtù assai presenti in questa zona». ¹⁰⁷

Fra i sodalizi religioso-devozionali femminili, quello riconosciuto più di tutti come potenzialmente funzionale a contrastare la diffusione del socialismo era senz'altro il *Mütterverein*: in esso i parroci individuavano uno strumento adatto non solo a proteggere le affiliate dai messaggi della propaganda, ma anche a far svolgere loro una funzione attiva - benché indiretta - in chiave antisocialista, connessa con il ruolo di mogli e madri che esse ricoprivano nella vita di ogni giorno. Il *Verein der christlichen Mütter* costituito a Magonza nel 1860 era stato il primo nel suo genere in area tedesca, con Ketteler che mutuando tale istituto dalla vicina Francia aveva aperto la strada alla sua diffusione nel resto del paese. ¹⁰⁸ Dalla fine degli anni Ottanta era stato quindi Haffner a promuovere la nascita di *Müttervereine* nella diocesi: lo stesso vescovo, nel 1889, aveva rivolto una Pastorale ai genitori cattolici - ma in particolare alle madri - per invitarli a difendere la fede dei loro figli dalle minacce della società moderna, comprese

quelle associazioni, che sotto l'apparenza di avere a cuore gli interessi sociali degli operai, minano l'autorità religiosa e quella secolare, sobillano contro la religione con menzogne e con discorsi derisori, e scuotono le fondamenta della morale. ¹⁰⁹

105 Il parroco di Nieder-Roden al *Bischöfliches Ordinariat*, 12.11.1906, in DDAMz, *Generalia*, S, II, fasc. 4.

106 *Statuten der Marian. Jungfrauen-Sodalität St. Elisabeth, Darmstadt*, 04.07.1909, in DDAMz, *Generalia*, S, II, fasc. 4; trad. dell'Autore; corsivo aggiunto.

107 Eich al *Bischöfliches Ordinariat*, 18.08.1909, in DDAMz, *Generalia*, S, II, fasc. 4; trad. dell'Autore. Il parroco scriveva di avvenimenti risalenti a due anni prima.

108 Cf. Egler, «Frömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert», 1529; Kall, *Katholische Frauenbewegung*, 72.

109 Haffner, *Hütet den Glauben Eurer Kinder*, 7; trad. dell'Autore. Una copia di questo documento è conservata in DDAMz, *Generalia*, V, IX.

Spesso il *Mütterverein* era annoverato fra gli *Standesvereine*, in quanto la sua attività principale – come si apprende tra l'altro dallo *Schematismus* edito nel 1904 dalla cancelleria vescovile di Magonza – consisteva in un «ammaestramento delle madri sui doveri del loro stato [*ihre Standespflichten*]». ¹¹⁰ Fra questi doveri inerenti al ruolo di madre, il primo a essere sottolineato era quello dell'educazione cristiana della prole e della protezione di quest'ultima dalle compagnie e dalle attività dannose sotto il profilo morale e religioso: al contempo, però, nei *Müttervereine* erano anche date indicazioni sui doveri di moglie e di responsabile del focolare domestico, doveri che si facevano particolarmente pressanti nei casi in cui il marito era un affiliato alla SPD. Un esempio aiuterà a far luce su questo punto. Nel 1904 il parroco di Mainflingen scrisse al *Bischöfliches Ordinariat* per discutere della situazione del locale associazionismo femminile: nell'indicare un motivo del perché la sua parrocchia «si mostr[asse] così poco resistente di fronte agli intrighi socialisti», egli riportò quello che costituisce un particolare di grande interesse per la questione qui trattata:

A fianco degli uomini travati non vi sono donne valenti (come ad esempio a Zellhausen), cosa che a suo tempo mi ha indotto a introdurre qui il *Verein der christlichen Mütter*, che nel frattempo è stato eretto anche canonicamente. ¹¹¹

Il parroco di Mainflingen, in sostanza, affermava di essersi deciso a creare un *Mütterverein* per formare donne in grado di ricondurre alla ragione i loro uomini irretiti dalla propaganda socialdemocratica: è certo che ciò dovesse avvenire anche altrove, e che tale bisogno fosse avvertito non solo in relazione ai mariti, ma anche ai figli adolescenti. Sempre lo *Schematismus* del 1904, d'altronde, mostra come all'epoca i *Müttervereine* fossero diffusi soprattutto in due zone della diocesi: da un lato a Magonza e sobborghi (Finthen, Gonsenheim, Kostheim, Mombach, Weisenau), dall'altro nel territorio ad alta densità industriale posto a sud-est di Francoforte (Offenbach, Dieburg, Jügesheim, Seligenstadt, Weiskirchen, Zellhausen), ossia in aree dove più profondo era il radicamento socialdemocratico. ¹¹²

Un momento importante per le vicende dell'organizzazione femminile in diocesi fu il 1908, anno in cui entrò in vigore il *Reichsvereinsgesetz* che unificò il diritto d'associazione in tutta la Germania.

¹¹⁰ *Schematismus der Diözese Mainz*, 222; trad. dell'Autore. Anche Irmtraud Götz von Olenhusen ha parlato dei *Müttervereine* – e persino dei *Jungfrauenvereine* – come *Standesvereine*: cf. «Die Feminisierung von Religion und Kirche», 13.

¹¹¹ Il parroco di Mainflingen al *Bischöfliches Ordinariat*, 10.03.1904, in DDAMz, *Generalia*, S, II, fasc. 4; trad. dell'Autore.

¹¹² Cf. *Schematismus der Diözese Mainz*, 222.

La legge, per la prima volta, concesse alle donne sia il diritto di aderire a partiti e sindacati che di partecipare attivamente alle assemblee politiche: ad esse, di conseguenza, si presentò pure la possibilità di militare formalmente sotto bandiera socialista. Da allora la SPD rivolse alla popolazione femminile un'attenzione per molti versi inedita, anche nel Granducato di Hessen-Darmstadt.¹¹³ Qui il partito allestì una «Frauen-Agitationstour» - la prima in assoluto - tra il febbraio e l'aprile 1908, quando la legge doveva ancora essere approvata: sul territorio furono organizzate oltre quaranta assemblee volte a conquistare il consenso delle donne, soprattutto delle lavoratrici impiegate nelle fabbriche e nelle officine.¹¹⁴ In seguito i tentativi di reclutamento sarebbero continuati a ritmi forzati, con il numero delle iscritte che nel 1913 avrebbe superato quota 1.800.¹¹⁵ Ancora in quell'anno, inoltre, la *Landeskonferenz* della SPD assianò l'importanza del sostegno femminile non solo in sé e per sé, ma anche come via per arrivare ai più giovani: «La donna, in qualità di madre, esercita l'influenza più grande sui bambini. Conquistate le madri, la conquista dei fanciulli al movimento operaio giovanile diverrà molto più facile».¹¹⁶

Una dichiarazione di questo tipo era in grado da sola di suscitare la più vivida preoccupazione in campo cattolico: in generale, però, era tutta la mobilitazione socialdemocratica a destare grande allarme. Non è un caso che nel marzo 1911 il *Mainzer Journal* ospitasse un articolo in cui si additava la necessità di proteggere le operaie dal socialismo e di «erigere una diga contro la marea rossa dell'incredulità tramite i *Müttervereine*, gli *Arbeiterinnenvereine* e le *Jungfrauenkongregationen*»;¹¹⁷ un anno più tardi era quindi Knoll, nella già citata relazione sulle attività dell'*Arbeitersekretariat*, a sottolineare la necessità di costituire *Arbeiterinnenvereine* («associazioni per le operaie») e di riunirle tutte in una federazione diocesana.¹¹⁸ Si avvertiva insomma l'urgenza di agire, e al contempo si faceva strada la consapevolezza di come il semplice associazionismo religioso-devozionale non bastasse nel caso delle lavoratrici di fabbrica: qui occorrevano specifici sodalizi di categoria, dove l'attività di formazione religiosa e

113 Riguardo al tema dell'organizzazione femminile nella SPD si veda Albrecht et al., «Frauenfrage».

114 Sozialdemokratische Partei für das Großherzogtum Hessen, *Bericht des Landeskomitees und des Partei-Sekretärs* [1908], 7.

115 Cf. *Die Sozialdemokratie im Großherzogtum Hessen*, in *Mainzer Journal* (16.07.1913).

116 *Landeskonferenz der Sozialdemokraten des Großherzogtums Hessen*, in *Mainzer Volkszeitung* (supplemento, 12.08.1913); trad. dell'Autore.

117 *Allerlei aus dem roten Lager - Aus dem Kreis Offenbach*, in *Mainzer Journal* (07.03.1911); trad. dell'Autore.

118 Cf. *Jahresbericht des katholischen Arbeitersekretariats* [1912], 5.

di 'immunizzazione' dalla propaganda socialista andasse di pari passo al rafforzamento dello *Standesbewusstsein*, esattamente come per gli operai di sesso maschile. Fu una consapevolezza che però emerse in ritardo: ancora alla vigilia della Grande Guerra, così, gli *Arbeiterinnenvereine* risultavano poco diffusi, vuoi pure per la persistenza di alcune resistenze culturali e per il timore di un'eccessiva polverizzazione dell'associazionismo cattolico nelle parrocchie. Nell'archivio diocesano di Magonza è conservato un documento dal titolo *Die Arbeiterinnen-Frage in unserer Diözese*:¹¹⁹ autore e data non sono indicati, ma verosimilmente esso risale al 1912 o al 1913. Vi si trovano elencate solo cinque località dotate di associazioni cattoliche per le operaie: Magonza,¹²⁰ Seligenstadt, Offenbach, Heppenheim e Viernheim. Ben poca cosa, considerati anche i motivi che erano adottati per sostenere la necessità di questo genere di sodalizi - fra cui la «preservazione dal radicalismo» e una «formazione concisa ma assolutamente necessaria sulle questioni politiche e social-politiche» - nonché i compiti attribuitigli, ad esempio «la conservazione del sacro fuoco della fede, dei costumi e delle virtù femminili».¹²¹ Nel complesso, quindi, ancora alla fine del periodo qui preso in esame erano sodalizi come i *Müttervereine* e i *Jungfrauenvereine* a dominare il panorama dell'associazionismo cattolico femminile.

A ciò è da aggiungere il fatto che alle soglie della guerra il *Katholischer Deutscher Frauenbund*, la grande organizzazione nazionale delle donne cattoliche tedesche, apparisse scarsamente diffuso in territorio diocesano. Il KDFB era nato a Colonia nel 1903 quale alternativa ai movimenti emancipatori di matrice liberale e socialista, presentandosi come un'organizzazione non direttamente sottoposta all'autorità ecclesiastica - benché informata ai principi del cattolicesimo - e diffondendosi in seguito in quasi tutte le diocesi del paese.¹²² Nei questionari delle visite pastorali effettuate nella diocesi di Magonza prima del 1914 si trova menzionata una sua sezione solo per Bingen:¹²³ nella stessa sede episcopale, ancora nel febbraio 1913 la sua introduzione era definita «difficile» («schwierig»), seppur au-

119 «La questione delle operaie nella nostra diocesi»; trad. dell'Autore.

120 Dell'associazione di Magonza si ha notizia già per il 1908: nel marzo 1913, peraltro, il Vescovo Kirstein vi tenne un discorso per mettere in guardia le iscritte contro «il grande crimine del socialismo». *Bischof Georg Heinrich im Kathol. Arbeiterinnen-Verein zu Mainz*, in *Mainzer Journal* (04.03.1913); trad. dell'Autore.

121 *Die Arbeiterinnen-Frage in unserer Diözese*, s.d., in DDAMZ, *Generalia*, A, XVIII; trad. dell'Autore. È ipotizzabile che a redigere il documento fosse un membro del *Bischöfliches Ordinariat*, ma è impossibile averne la certezza.

122 Per informazioni sul *Frauenbund* si veda Baumann, «Religion und Emanzipation»; Breuer, *Frauenbewegung im Katholizismus*; Kall, *Katholische Frauenbewegung*, 264-322.

123 Questionario in data 13 gennaio 1913, in DDAMZ, *Pfarrakten Bingen [Dekanat Bingen]*, nr. 1, *kanonische Visitation 1914*.

spicabile.¹²⁴ Il motivo principale era il seguente: il quadro dell'associazionismo femminile cittadino destinato a «mogli e rampolle delle classi superiori»¹²⁵ appariva piuttosto saturo, così che era arduo ipotizzare una rapida fioritura dell'organizzazione. Tutto ciò, ad ogni modo, non dovette avere particolari ripercussioni dal lato della lotta alla SPD: proprio perché si rivolgeva in prima istanza alle donne delle classi più elevate, è verosimile supporre che il *Frauenbund*, anche nel caso di una sua maggiore diffusione in diocesi, non avrebbe comunque giocato un ruolo rilevante nella difesa della popolazione femminile dal socialismo.

3.5 «Wem die Jugend gehört, dem gehört die Zukunft»

Nel 1906 Forschner diede alle stampe *Fürsorge für die schulentlassene Jugend*, opuscolo volto a fornire indicazioni al clero sulla cura pastorale dei ragazzi che avevano assolto l'obbligo scolastico, ossia di età superiore ai 14 anni. Il parroco definiva tale branca della *Seelsorge* come una delle più importanti e gravide di conseguenze: tale giudizio, con ogni evidenza, doveva risentire della constatazione di come i socialisti non esitassero a cercare nuove reclute fra i giovani uomini che avevano trovato impiego in fabbrica una volta scelto di non proseguire gli studi. «Wem die Jugend gehört, dem gehört die Zukunft».¹²⁶ con questa massima Forschner esprimeva la convinzione che dalla conservazione del sentimento religioso nelle nuove generazioni di cattolici dipendesse il destino della Chiesa e della civiltà cristiana nell'avvenire, e che viceversa una gioventù militante in massa nei ranghi della SPD avrebbe rischiato di avvicinare la realizzazione dello *Zukunftsstaat* socialista. La posta in gioco era alta.

Da tale consapevolezza il *Diözesanpräses* derivava la necessità di una solida organizzazione della gioventù maschile, soprattutto nelle città e nei centri vicini alle periferie urbane: i parroci non potevano limitarsi all'istruzione dei ragazzi nelle ore di catechismo, bensì servivano ritrovi che offrissero la possibilità di curare la loro formazione religiosa con conferenze apologetiche e con spettacoli educativi, che consentissero la loro partecipazione a momenti di preghiera collettiva e che gli assicurassero inoltre una cerchia di frequentazioni sicure, al riparo dalle cattive compagnie. A tal proposi-

¹²⁴ Kath. *Frauenbund*. Für dessen Einführung in Mainz, 26.02.1913, in DDAMz, *Generalia*, F, XI; trad. dell'Autore. Il documento è a firma del *Dompfarrer* August Fecher.

¹²⁵ Kath. *Frauenbund*. Für dessen Einführung in Mainz, 26.02.1913, in DDAMz, *Generalia*, F, XI; trad. dell'Autore.

¹²⁶ «Chi ha la gioventù, ha il futuro». Forschner, *Fürsorge für die schulentlassene Jugend*, 43; trad. dell'Autore.

to Forscher riconosceva le strutture più adatte nei *Jünglingsvereine*, senza dimenticare l'importanza delle *christliche Gewerkschaften*; inoltre, dal momento che i giovani erano attratti dalle attività ricreative (canto, ballo, e soprattutto sport) garantite da associazioni che spesso si rivelavano «scuole di preparazione e di reclutamento della Socialdemocrazia»,¹²⁷ occorreva offrire loro delle occasioni di svago alternative e moralmente sane: giochi da tavolo, esercizi ginnici, escursioni all'aria aperta, buone letture. La conquista della gioventù, insomma, passava anche dall'imitazione delle tattiche del nemico.¹²⁸

Dai questionari delle visite pastorali si apprende di una notevole diffusione di *Jünglingssodalitäten* e *Jünglingsvereine* confessionali nelle parrocchie della diocesi di Magonza: le prime, costituite fin dagli anni Cinquanta del XIX secolo, si prefiggevano in teoria solo scopi religiosi, mentre i secondi, sorti più recentemente, erano pensati anche per curare la formazione sociale dei ragazzi e per garantire loro momenti di divertimento e di socializzazione all'interno del *Milieu* cattolico.¹²⁹ Il problema della *Seelsorge* giovanile era all'ordine del giorno nei primi anni del Novecento, e nel febbraio 1906 venne affrontato a Magonza dalla Conferenza dei decani, attraverso una relazione presentata in tale sede dal *Domkapitular* Ludwig Bendix. A detta di quest'ultimo, «nell'assistenza dei giovani usciti da scuola si tratta[va] soprattutto di mantenere l'influsso della religione, onde preservare la fede e il buoncostume»;¹³⁰ certo, garantire quest'influsso non sempre era semplice, specie nei contesti urbani e industriali: a tal proposito Bendix affermava che nelle piccole comunità a maggioranza cattolica poteva bastare la presenza di «un sodalizio meramente religioso» («eine rein religiöse Vereinigung»), mentre nei grandi centri con alte percentuali di popolazione operaia sarebbero servite «associazioni su base più ampia, che offr[issero] ai giovani anche quanto [era] offerto loro dalle associazioni ginnastiche e da altri sodalizi».¹³¹ Il *Domkapitular* mostrava quindi di propendere per il modello dei *Jünglingsvereine*, dicendosi convinto, pe-

¹²⁷ Forscher, *Fürsorge für die schulentlassene Jugend*, 49; trad. dell'Autore.

¹²⁸ Circa la storia della *Jugendfürsorge* e dell'associazionismo cattolico giovanile in Germania si vedano i lavori di Hastenteufel, *Katholische Jugend*; Schmitz, *Die katholische Jugendbewegung*.

¹²⁹ Analogamente al caso dei *Müttervereine*, lo *Schematismus* del 1904 colloca i *Jünglingsvereine* nella categoria di *Standesvereine* (*Schematismus der Diözese Mainz*, 222). Occorre tener presente, d'altra parte, come a inizio XX secolo i profili di *Jünglingsvereine* e *Jünglingssodalitäten* non sempre apparissero distinti con chiarezza (cf. in proposito Mooser, «Das katholische Milieu», 73).

¹³⁰ *Protokoll der Konferenz der Dekane im Bischöflichen Hause*, 22.02.1906, punto nr. 6, in DDAMz, *Generalia*, C, III; trad. dell'Autore.

¹³¹ *Protokoll der Konferenz der Dekane im Bischöflichen Hause*, 22.02.1906, punto nr. 6, in DDAMz, *Generalia*, C, III; trad. dell'Autore.

raltro, della necessità di riunire sotto un'unica direzione quelli già esistenti in diocesi.

Tutto l'intervento di Bendix muoveva dalla constatazione di come la SPD si stesse adoperando per trovare consensi fra i giovani appena usciti da scuola.¹³² Solo nei primissimi anni del Novecento, infatti, il partito si rivolse convintamente al tema dell'organizzazione giovanile. All'epoca associazioni socialdemocratiche pensate per i ragazzi cominciarono a diffondersi in tutta la Germania, e nel settembre 1906, al congresso nazionale della SPD a Mannheim, fu deciso di potenziare ulteriormente proprio le *Jugendorganisationen*. Fu soprattutto in conseguenza di questi sviluppi che il *Reichsvereinsgesetz* del 1908 vietò ai minori di 18 anni d'isciversi alle associazioni politiche e di partecipare alle relative assemblee: la cosa non scoraggiò però i militanti socialisti, che anzi cercarono di eludere il divieto mascherando gli scopi delle proprie organizzazioni. Anche nel Granducato di Hessen-Darmstadt l'azione di reclutamento della SPD andò avanti: sappiamo, ad esempio, che nel 1909 il *Wahlkreis* di Offenbach-Dieburg vedeva la presenza di 14 *Jugendorganisationen* socialdemocratiche con 28 biblioteche annesse,¹³³ e che nella stessa Offenbach, nel 1913, fu costituito un *Jugend-Agitationsbezirk Hessen* incaricato di fungere da centrale di coordinamento per la propaganda destinata ai giovani in tutto il territorio assiano.¹³⁴

In parallelo all'intensificarsi delle iniziative della Socialdemocrazia, nella diocesi di Magonza si giunse all'unificazione del movimento giovanile cattolico. Nel luglio 1907 vide la luce il *Verband der katholischen Jünglings-Vereinigungen der Diözese Mainz*, il quale raggruppava i *Jünglingsvereine* e le *Jünglingssodalitäten* esistenti nelle diverse parrocchie.¹³⁵ La nuova organizzazione cercò subito di tessere contatti al di fuori dei confini diocesani, e nel mese d'ottobre proprio Magonza fu teatro di un'assemblea del *Verband der Präsi-*

132 La relazione del *Domkapitular* aveva per oggetto la «Jugendfürsorge gegenüber den Bestrebungen des Sozialismus» («assistenza dei giovani di fronte agli sforzi del socialismo»; trad. dell'Autore). I ragazzi presi in esame erano appunto gli *schulentlassene*, che nel caso della rinuncia a proseguire gli studi - come in genere avveniva per i giovani d'estrazione operaia - finivano per cercare lavoro, magari in fabbrica. Cf. in proposito *Wer die Jugend hat, hat die Zukunft*, in *Mainzer Journal* (03.04.1912).

133 Sozialdemokratische Partei für das Großherzogtum Hessen, *Bericht des Landes-Komitees und des Partei-Sekretärs* [1909], 7.

134 Cf. SPD - Landes-Organisation für das Großherzogtum Hessen, *Bericht der sozialdemokr. Landes-Organisation* [1913], 13; anche *Die Sozialdemokratie im Großherzogtum Hessen*, in *Mainzer Journal* (16.07.1913).

135 Il primo articolo dello statuto della nuova organizzazione recitava: «Il *Verband der katholischen Jünglings-Vereinigungen* della diocesi di Magonza ha per scopo di organizzare l'assistenza dei giovani uomini che hanno terminato gli studi, e di promuovere le aspirazioni morali, religiose e sociali nelle singole associazioni secondo dei principi unitari» (*Statuten des Verbandes der kath. Jünglings-Vereinigungen der Diözese Mainz*, in DDAMz, *Generalia*, J, IX.2; trad. dell'Autore).

des der katholischen Jugend-Vereinigungen Deutschlands, in cui da un lato fu evidenziata la minaccia per la gioventù rappresentata dalla SPD, dall'altro fu ammesso che «associazioni giovanili di tipo meramente religioso [...], senza una formazione sulle questioni economiche, senza corsi d'insegnamento ecc.» non erano più in grado di corrispondere adeguatamente ai bisogni della *Jugendfürsorge*:¹³⁶ l'urgenza di contrapporsi all'opera di reclutamento condotta dai socialisti fra agli adolescenti imponeva un'evoluzione dei caratteri dei sodalizi parrocchiali.

Che l'impegno cattolico nelle organizzazioni giovanili fosse posto in relazione alla necessità d'evitare il contagio socialdemocratico emerge pure dai contenuti di una conferenza delle *Jünglingsvereine* della zona di Bingen, tenutasi nel settembre 1908. Un sacerdote che vi intervenne additò nelle città e nei centri di campagna con giovani impiegati nell'industria le aree a maggiore criticità; il pericolo era appunto la SPD con le sue promesse di benessere materiale, cui la gioventù pareva credere, e di fronte a ciò si riconosceva come fosse ormai impossibile pensare di limitarsi alle prediche e alle ore di catechismo:

Dovere del pastore d'anime, perciò, deve essere quello di occuparsi dei nostri giovani anche al di fuori della *Christenlehre*. [...] Se non organizziamo noi la gioventù, lo faranno altri. Chi ha la gioventù, tuttavia, ha il futuro.¹³⁷

Ancora una volta, dunque, vi era il riconoscimento dell'importanza degli *außerordentliche Mittel* in ambito pastorale: la contrapposizione al socialismo richiedeva un aggiornamento delle attività del clero rispetto al passato. È da notare, inoltre, come secondo una convinzione prevalente all'epoca le associazioni giovanili dovessero inquadarsi organicamente all'interno del complesso del *Vereinswesen* cattolico: ai *Jünglingsvereine* spettava il compito di accogliere i ragazzi appena usciti da scuola, proteggerli di fronte ai pericoli cui erano esposti e prepararli all'ingresso nei *Männer- und Arbeitervereine* e nei sindacati cristiani. In questo modo, essi non avrebbero mai corso il rischio di perdere il contatto con la Chiesa.

Nell'aprile 1910 si riunì a Magonza una conferenza dei *Präsides* delle varie associazioni giovanili, aperta comunque a tutto il clero diocesano. In tale sede il parroco di Hainstadt presentò una relazio-

¹³⁶ *Jugendfürsorge - Generalversammlung der Präsides der katholischen Jugend-Vereinigungen Deutschlands*, in *Mainzer Journal* (09.10.1907); trad. dell'Autore.

¹³⁷ *Katholische Jugendbewegung in Hessen*, in *Mainzer Journal* (12.09.1908); trad. dell'Autore.

ne sul movimento giovanile socialdemocratico,¹³⁸ fonte di un'accesa discussione fra i partecipanti, a seguito della quale fu approvata una risoluzione che imputava a quello «un carattere senz'altro provocatorio e ostile alla religione»,¹³⁹ e che in proposito definiva indispensabile un lavoro di «ammaestramento» rivolto ai ragazzi nella *Christenlehre* parrocchiale, nell'insegnamento scolastico della religione, nelle prediche e, ovviamente, in seno alle associazioni.¹⁴⁰ La risoluzione chiedeva inoltre all'autorità vescovile di valutare la possibilità di emanare un decreto finalizzato a evidenziare il pericolo corso dalla gioventù e a istruire i sacerdoti «sul trattamento degli iscritti ai *Jugendvereine* socialisti»,¹⁴¹ ma l'Ordinariato, dal canto suo, ritenne che la pericolosità delle organizzazioni socialdemocratiche fosse così manifesta da non esservi bisogno di un apposito documento.¹⁴² La conferenza magontina affrontò pure il tema delle occasioni ricreative per i giovani: di lì a poco, quindi, fu costituito il *Turn- und Spielverband der Diözese Mainz*, posto in stretto collegamento con il *Verband der katholischen Jünglings-Vereinigungen*.¹⁴³ All'epoca, nel mondo cattolico, si stava ormai superando la diffidenza a lungo mostrata verso le attività ginniche e sportive, anche per la constatazione di come fossero proprio queste a condurre molte volte gli adolescenti fra le braccia della SPD, la quale era in grado di offrire loro un'ampia gamma di possibilità di svago. Come auspicato da Forscher nel suo *Fürsorge für die schulentlassene Jugend*, i sodalizi cattolici dovevano poter garantire alla gioventù lo stesso - se non qualcosa di più - delle associazioni socialiste.

Negli anni precedenti alla guerra, la federazione giovanile diocesana conobbe un certo sviluppo sotto la guida di Georg Lenhart, nominato *Präses* nel 1909: i 4.720 ragazzi organizzati alla fine del 1908¹⁴⁴ divennero 7.648 (+ 62%) nel luglio 1913, quando i sodalizi af-

138 Cf. *Der Verband der katholischen Jugend-Vereinigungen der Diözese Mainz (Frühjahrskonferenz in Mainz)*, in *Mainzer Journal* (01.04.1910). L'incontro ebbe luogo il 6 del mese.

139 Georg Lenhart al *Bischöfliches Ordinariat*, 08.05.1910, in DDAMz, *Generalia*, J, IX.2; trad. dell'Autore.

140 Georg Lenhart al *Bischöfliches Ordinariat*, 08.05.1910, in DDAMz, *Generalia*, J, IX.2; trad. dell'Autore.

141 Georg Lenhart al *Bischöfliches Ordinariat*, 08.05.1910, in DDAMz, *Generalia*, J, IX.2; trad. dell'Autore.

142 Così si legge in una minuta redatta sul primo foglio della relazione inviata da Lenhart l'8 maggio: «La minaccia per la nostra gioventù cattolica dovuta al menzionato movimento è così nota e riconosciuta universalmente, che a malapena vi è bisogno di un decreto particolare da parte nostra»; trad. dell'Autore.

143 Heinz-Egon Rösch riferisce di come il *Turn- und Spielverband* tenesse, nel 1913, la sua seconda festa diocesana a Hausen, presso Offenbach (Rösch, *Sport um der Menschen willen*, 11).

144 Cf. *Kath. Jugendbewegung in Rheinhessen*, in *Mainzer Journal* (08.09.1908).

filiati erano 102.¹⁴⁵ Più della metà degli iscritti era compresa nella fascia fra i 14 e i 17 anni e il 34% impiegato in fabbrica. Nel complesso non si trattava di numeri eccezionali, e certo la diocesi di Magonza non risultava fra quelle più avanti in Germania nella promozione di un movimento cattolico giovanile: è innegabile, però, che nell'arco di pochi anni si riuscisse a compiere progressi notevoli, spinti dalla volontà di evitare che le nuove generazioni rispondessero in massa al richiamo socialista.

Questo capitolo ha voluto evidenziare proprio come la lotta alla SPD costituisse fra Otto e Novecento una potente molla - probabilmente la principale - per la nascita o l'evoluzione di tutta una serie di sodalizi chiamati a fare da argine alla propaganda socialdemocratica, e come essa inducesse cambiamenti profondi nella fisionomia del sacerdozio cattolico. Si tratta di sviluppi che ovviamente non possono essere confinati alla sola diocesi di Magonza, ma che riguardarono in generale tutto il cattolicesimo tedesco. Se la storiografia ha rilevato la funzione svolta in chiave antisocialista dagli *Arbeitervereine*, ha trascurato però il ruolo che in tal senso poté essere attribuito ad alcune forme associazionistiche destinate a donne e ragazzi (a cominciare da *Müttervereine* e *Jünglingsvereine*). Questi sodalizi, è bene ribadirlo ancora una volta, dovevano servire in primo luogo a rinsaldare l'appartenenza al *Milieu* cattolico e a curare la formazione religiosa dei loro membri, dal momento che era nella religione che s'individuava il fondamentale anticorpo contro i contenuti della propaganda 'rossa'.

Il caso della diocesi magontina, inoltre, rivela come per il clero esistesse una chiara gerarchia di genere all'interno del fronte antisocialista: le donne avrebbero dovuto operare principalmente nello spazio privato delle mura domestiche, mentre agli uomini (giovani inclusi) sarebbe spettata la dimensione pubblica, quella della contrapposizione ai militanti socialdemocratici nelle fabbriche, nelle officine, nelle manifestazioni politiche. Un altro spazio caratterizzato in senso maschile era quello sindacale, che certo non poteva sfuggire al confronto con il socialismo: e per i cattolici tedeschi la parola sindacalismo, a inizio Novecento, rimandava inevitabilmente al *Gewerkschaftsstreit*.

145 Cf. KABDMz, 5 marzo 1914, nr. 28.

4 *Gewerkschaftsstreit* e socialismo

Sommario 4.1 I caratteri di una scissione interna. – 4.2 Il movimento sindacale cristiano nella diocesi di Magonza. – 4.3 L'altra faccia della medaglia: i partigiani del confessionalismo. – 4.4 La 58° *Generalversammlung* dei cattolici tedeschi a Magonza (1911).

4.1 I caratteri di una scissione interna

Il *Gewerkschaftsstreit* fu costantemente al centro del dibattito interno al cattolicesimo tedesco negli anni che precedettero la Grande Guerra. Esso vide il confronto, spesso assai aspro, fra due modi fondamentalmente diversi di concepire il sindacalismo dei cattolici: al contempo, però, vi fu tutta una serie di questioni che andò a intrecciarsi con il filo di tale controversia. Una fu quella della contrapposizione alla SPD sul terreno sindacale, poiché entrambe le correnti (*Richtungen*) protagoniste della vicenda si consideravano come l'opzione migliore per contrastare l'espansione del socialismo fra i lavoratori. Proprio le caratteristiche assunte dal riferimento al socialismo nel corso del *Gewerkschaftsstreit* sarà l'argomento principale del presente capitolo, in cui si guarderà alla specifica situazione della diocesi di Magonza: prima però converrà considerare un piano più ampio, quello nazionale, e in aggiunta a quanto detto in precedenza¹ presentare brevemente i tratti salienti della diatriba che all'inizio del XX secolo lacerò l'unità della Germania cattolica.²

¹ Cf. *supra*, 145-53.

² A dispetto della sua importanza nella storia del cattolicesimo tedesco, il *Gewerkschaftsstreit* non è stato oggetto di molte attenzioni da parte degli studiosi. I lavori da segnalare sono fondamentalmente i seguenti: Brack, *Deutscher Episkopat*;

Il movimento sindacale tedesco conobbe i propri avvisi fra anni Sessanta e Settanta dell'Ottocento, epoca che assisté alla diffusione dei primi sindacati d'ispirazione socialista e delle liberali *Hirsch-Dunckersche Gewerkschaften*. Il *Sozialistengesetz* del 1878 ebbe l'effetto di limitare considerevolmente lo sviluppo del sindacalismo legato alla Socialdemocrazia, senza riuscire però a soffocarlo del tutto: dall'ultimo decennio del secolo, quindi, i numeri delle *freie Gewerkschaften* crebbero esponenzialmente, tanto che nel 1911 esse avrebbero contato nel complesso quasi due milioni e mezzo d'iscritti sul territorio nazionale.³ Nel cattolicesimo tedesco fu già il Vescovo Ketteler ad ammettere per gli operai la liceità di unirsi in sindacati: le perduranti difficoltà create dal *Kulturkampf*, ad ogni modo, fecero sì che solo con gli anni Novanta potesse parlarsi davvero della nascita di una peculiare forma di sindacalismo cattolico. Le *christliche Gewerkschaften* rappresentavano al fondo una reazione all'esistenza dei sindacati socialisti, dettata dalla consapevolezza di come i soli *Arbeitervereine* non potessero garantire gli interessi economici dei lavoratori cattolici e di come si palesasse, di conseguenza, il rischio concreto che questi ultimi scegliessero di rivolgersi alla SPD. I primi sindacati di tale tipo furono costituiti nel 1894 nella Ruhr: essi erano interconfessionali, allo stesso modo dei più antichi *christlich-soziale Vereine* e dei *Bauernvereine*. Questa caratteristica sarebbe poi divenuta intrinseca a tutto il movimento sindacale cristiano, come stabilito dall'importante congresso di Magonza del 1899.

Le ragioni dietro alla scelta interconfessionale erano molteplici e di ordine essenzialmente pratico. Da un lato vi era il riconoscimento di come in Germania non esistesse quasi alcuna zona in cui operai cattolici ed evangelici non lavorassero assieme, fianco a fianco, sottostando a comuni condizioni lavorative: per essere realmente efficaci, dunque, le associazioni sindacali non avrebbero potuto fare della religione un elemento di discriminazione.⁴ Dall'altro lato vi era invece la volontà strategica di contare su un bacino di forze il più ampio possibile, così da potere tener testa alle *freie Gewerkschaften*: la collaborazione con i protestanti, inoltre, avrebbe dovuto scongiurare il pericolo che il sindacalismo cristiano – il quale vide sempre una schiacciante maggioranza di operai cattolici al proprio interno – ri-

Deuerlein, «Der Gewerkschaftsstreit»; Heitzer, *Georg Kardinal Kopp*; Loth, *Katholiken im Kaiserreich*, 232-77; Loth, «Bischof Karl Joseph Schulte»; Nell-Breuning, «Der deutsche Gewerkschaftsstreit»; Poulat, «La dernière bataille» (soprattutto 87-92); Ritter, *Il movimento cattolico-sociale*, 561-617; Rivinius, «Der Streit»; Schneider, *Die christlichen Gewerkschaften*. Di particolare rilevanza, anche per il suo ricorso a documentazione vaticana, è infine la recente trattazione del *Gewerkschaftsstreit* in Busemann, *Katholische Laienemanzipation*, 117-292.

³ Cf. Brack, *Deutscher Episkopat*, 257.

⁴ Cf. Schneider, *Die christlichen Gewerkschaften*, 181.

sultasse stritolato fra l'organizzazione socialdemocratica e quella propriamente evangelica. Lo stesso termine *christlich* finiva a conti fatti per apparire come un sinonimo di *nicht-sozialdemokratisch*: ciò a cui si aspirava era una rappresentanza degli interessi economici garantita da organismi che riconoscessero le fondamentali verità del cristianesimo, così da differenziarsi ontologicamente dalle *freie Gewerkschaften*.

Il 1900 fu un anno cruciale, l'anno in cui divenne chiaro come nel cattolicesimo tedesco sussistesse una marcata contrapposizione di principio riguardo all'azione sindacale, e che in pratica segnò l'avvio del *Gewerkschaftsstreit*. Allora si tenne a Francoforte il secondo congresso nazionale dei sindacati cristiani,⁵ dominato dalla discussione sull'eventualità di dar vita a organizzazioni paritetiche (*paritätisch*) aperte a tutti i lavoratori a prescindere dalle differenze politiche e confessionali: alle spalle vi erano i contenuti dello scritto programmatico *Christliche Gewerkvereine, ihre Aufgabe und Tätigkeit*,⁶ scaturito dagli ambienti del *Volksverein*, nonché il congresso socialdemocratico di Hannover (1899), che pronunciandosi a favore dell'indipendenza dei sindacati dalle finalità politiche del partito aveva alimentato le speranze di giungere a un movimento sindacale unitario, capace di dare una forza inedita alle rivendicazioni dei lavoratori.⁷ Questi sviluppi destarono allarme in seno all'episcopato tedesco e condussero alla nota Pastorale collettiva dell'agosto 1900, in cui non a caso si affermava «che non vi [era] bisogno di alcuna nuova creazione religiosamente neutrale».⁸ Nel documento non erano menzionati i sindacati cristiani: come già notato,⁹ però, era impossibile non leggervi la disapprovazione per una forma di sindacalismo cui veniva imputato un avvicinamento ideale alla SPD. Esso perorava inoltre la costituzione di *Fachabteilungen* all'interno degli *Arbeitervereine* cattolici, in linea con quanto auspicato solo un anno prima dallo scritto *Arbeitervereine und Gewerkschaftsorganisationen im Lichte der Encyclica "Rerum novarum"*, frutto delle riflessioni dell'aristocratico prussiano Franz von Savigny (1859-1917),¹⁰ che assieme a Heinrich Fournelle (1869-1923) e Paul Fleischer (1874-

5 Poco dopo questo congresso si ebbe la costituzione del *Gesamtverband der Christlichen Gewerkschaften Deutschlands*, che dal 1903 avrebbe avuto per segretario Adam Stegerwald (1874-1945). Su quest'ultimo si veda Forster, *Adam Stegerwald*.

6 Cf. *Christliche Gewerkvereine, ihre Aufgabe und Tätigkeit*.

7 Cf. Kempel, *Die 'christliche' und die 'neutrale' Gewerkvereins-Bewegung*, 34.

8 *Fuldaer Pastorale*, in KAB, *Texte zur katholischen Soziallehre*, 78; trad. dell'Autore.

9 Cf. *supra*, 147-8.

10 Cf. [Savigny], *Arbeitervereine und Gewerkschaftsorganisationen*. Alla base di quest'opera vi erano degli articoli apparsi sul *Märkisches Kirchenblatt* di Berlino fin dalle settimane successive alla conclusione del congresso di Magonza.

1960) sarebbe stato fra i principali teorici del sindacalismo di marca confessionale.¹¹

La Pastorale del 1900 nacque da un'iniziativa del Cardinale di Breslavia Kopp, che peraltro, in una relazione presentata alla Conferenza di Fulda di quell'anno, rivolse chiare critiche ai fondamenti delle *christliche Gewerkschaften*. Al centro della sua attenzione vi era la pretesa di queste ultime di affrontare le questioni economiche in modo disgiunto dai contenuti della religione, o meglio della religione cattolica, non professata positivamente: quello da esse perseguito era a suo parere una sorta di neutralismo confessionale del tutto inaccettabile,

poiché se quei sindacati 'cristiani' interconfessionali poggiano su un terreno a loro avviso neutrale in fatto di religione, essi, proprio perché per principio astraggono dall'autorità religiosa, sono per principio antireligiosi [*antireligiös*], e dunque la denominazione 'cristiani' deve evitarsi.¹²

Kopp, insomma, mostrava di considerare l'aggettivo *neutro* come sinonimo di *antireligioso*, da intendere però non tanto nell'accezione di ostile alla religione, quanto piuttosto in quella di *ateo*: la collaborazione con i protestanti era vista come un grave errore, ma in primis era proprio la natura dei sindacati e la loro conseguente indipendenza dall'autorità ecclesiastica a generare timore e rifiuto, in quanto sembrava rimandare pericolosamente ai «principi socialdemocratici».¹³ La possibilità di organizzazioni paritetiche ventilata a Francoforte era per il cardinale una riprova della fondatezza delle sue preoccupazioni: il rischio, secondo lui, era quello di veder sorgere infine «una massa atea di lavoratori che cercherà e troverà la propria rappresentanza in un partito socialdemocratico più o meno modificato».¹⁴

In verità, il dibattito sui sindacati paritetici si sarebbe esaurito già nel 1902, quando il congresso delle *freie Gewerkschaften* tenuto in giugno a Stoccarda avrebbe riaffermato l'affinità ideologica e la complementarità fra questi ultimi e il partito, dissipando ogni illusione tra i leader delle organizzazioni cristiane circa la possibilità di giungere a un grande movimento unitario. Ciò comunque non pose fine alle divergenze nel campo cattolico: al contrario, col tempo divenne sempre più palese la contrapposizione fra i sostenitori dell'opzione

11 Per informazioni biografiche su queste tre personalità cf. Brack, *Deutscher Episkopat*, 6 nn. 18-20.

12 Gatz, *Akten*, 3: 15; trad. dell'Autore.

13 Gatz, *Akten*, 3: 16; trad. dell'Autore.

14 Gatz, *Akten*, 3: 17; trad. dell'Autore.

interconfessionale (*Köln-Gladbacher Richtung*), coincidenti in primis con il *Volksverein*, col *Verband katholischer Arbeiter- und Knappenvereine Westdeutschlands* e con la *Kölnische Volkszeitung* di Colonia,¹⁵ e il fronte capeggiato dal *Verband der katholischen Arbeitervereine (Sitz Berlin)* e dagli Ordinari di Treviri e Breslavia, il quale perorava uno stretto confessionalismo cattolico e la sottomissione incondizionata all'autorità ecclesiastica (*Trier-Berliner Richtung*).

L'episcopato tedesco seguì con grande apprensione l'evolversi del *Gewerkschaftsstreit* negli anni precedenti alla guerra: al suo interno non vi era un'omogeneità di vedute, e tuttavia ciò non impediva che fosse unanimemente ammessa l'importanza di una conciliazione fra due le parti in causa, onde evitare un deleterio acuirsi delle fratture in seno al mondo cattolico. Nel 1904 la Conferenza di Fulda auspicò di conseguenza «un rapporto pacifico fra quelle due *Richtungen* esistenti in campo sindacale che profess[av]ano i principi del cristianesimo».¹⁶ Nella stessa direzione sarebbe andata la nota pubblicata da *L'Osservatore Romano* nel gennaio 1906, in cui si diceva che Pio X lodava e incoraggiava in egual misura le *christliche Gewerkschaften* e le *Fachabteilungen* riconoscendo come l'esistenza d'entrambe fosse imposta dai «bisogni particolari delle diverse diocesi e province della Germania»:¹⁷ questa, fra l'altro, sarebbe rimasta l'unica presa di posizione pubblica della Santa Sede sul *Gewerkschaftsstreit* fino al 1912, malgrado anche la Curia vaticana seguisse con non poco interesse e sollecitudine l'intera vicenda.¹⁸

Gli appelli alla concordia non riuscirono a placare gli animi in Germania, dove i *Berliner* e i sostenitori dei sindacati interconfessionali non perdevano occasione per screditarsi a vicenda, anche agli occhi di Roma. Nel 1908, così, Kopp scrisse a Rafael Merry del Val (1865-1930), segretario di Stato di Pio X:¹⁹ «Il [est] impossible d'unir ces deux partis. [...] Les principes catholiques parlent pour les Berlinoises, le succès et les sympathies de la plupart des catholiques pour les syndicats chrétiens».²⁰ L'anziano cardinale continuava a ritenere inaccettabili i fondamenti teorici del movimento sindacale cristiano e la sua pretesa di non dipendere dall'autorità ecclesiastica: le tensioni del *Gewerkschaftsstreit* lo portavano inoltre a scontrarsi con il

15 La *Kölnische Volkszeitung* era all'epoca il principale giornale cattolico della Germania.

16 Gatz, *Akten*, 3: 56; trad. dell'Autore.

17 Cf. Brack, *Deutscher Episkopat*, 109; Deuerlein, «Der Gewerkschaftsstreit», 53; trad. dell'Autore.

18 Per il punto di vista di Roma sulla controversia sindacale si veda soprattutto Bussemann, *Katholische Laienemanzipation*.

19 Rafael Merry del Val fu cardinale segretario di Stato della Santa Sede dal novembre 1903 all'agosto 1914. La principale biografia su di lui resta quella di Cenci, *Il cardinale*.

20 Kopp a Merry del Val, 22.09.1908, in ASV, *Segreteria di Stato*, 1908, rubr. 12, fasc. 5.

Volkverein, di cui nel 1910 si sarebbe preoccupato di 'bloccare' l'espansione all'interno della diocesi di Breslavia.²¹ All'epoca, tuttavia, erano ormai in netta maggioranza gli Ordinari che simpatizzavano per i sindacati cristiani o che quantomeno li consideravano come un male necessario, dettato dall'urgenza di opporsi efficacemente alle organizzazioni socialdemocratiche.

Nel dicembre 1910 si tenne una Conferenza straordinaria dei vescovi con al centro il dibattito sulla questione sindacale. Fra coloro che presero la parola in quell'occasione vi fu l'arcivescovo di Friburgo Thomas Nörber, il quale definì i sindacati cristiani come gli unici potenzialmente in grado di tener testa alle *freie Gewerkschaften*; dal canto suo, invece, Kopp stigmatizzò ancora una volta il rifiuto delle associazioni interconfessionali a sottostare alla direzione ecclesiastica.²² Gran parte degli Ordinari presenti all'incontro fu dell'avviso di dover fare qualcosa di concreto per contribuire alla pacificazione fra le due opposte *Richtungen*: a tal fine, dunque, furono approvati dei *Grundsätze betreffend gewerkschaftliche Organisationen*²³ ricavati da una proposta dell'allora vescovo di Hildesheim Adolf Bertram, da sottoporre ai leader d'entrambi gli schieramenti. Fra i punti stabiliti, uno prevedeva che i lavoratori cattolici iscritti ai sindacati cristiani dovessero essere al contempo membri degli *Arbeitervereine* confessionali.²⁴ La Conferenza, inoltre, decretò la nascita di una *soziale Kommission* incaricata di raccogliere dati sulle organizzazioni sindacali e di studiare il modo per giungere a una pace duratura tra *Kölner* e *Berliner*: a comporla furono chiamati il vescovo di Paderborn Karl Joseph Schulte (1871-1941)²⁵ e il già citato Bertram, entrambi convinti sostenitori dei sindacati cristiani, assieme al vicario apostolico della Sassonia Aloys Schäfer (1853-1914), di orientamento più moderato.

Come notato da Rudolf Brack, quello del 1910 costituì un apprezzabile tentativo dell'episcopato di ricomporre le divisioni prodotte dal *Gewerkschaftsstreit*, che tuttavia non sciolse, ma semplicemente eluse, i più importanti nodi della controversia.²⁶ All'atto pratico non si ebbero mutamenti degni di nota, con i contrasti intestini che non avrebbero accennato a diminuire negli anni successivi: lo stesso lavoro della *soziale Kommission* si rivelò assai complicato, spe-

21 Cf. al riguardo Brack, *Deutscher Episkopat*, 157 ss.

22 Cf. Gatz, *Akten*, 3: 171.

23 «Massime riguardanti le organizzazioni sindacali»; trad. dell'Autore.

24 Cf. Gatz, *Akten*, 3: 175.

25 Schulte fu vescovo di Paderborn dal marzo 1910 al 1920, quindi arcivescovo di Colonia fino alla morte. Su di lui si veda Weitlauff, s.v. «Schulte, Karl Joseph», in NDB, 23. Riguardo alla sua posizione nel *Gewerkschaftsstreit* cf. Loth, «Bischof».

26 Cf. Brack, *Deutscher Episkopat*, 200.

cie a causa delle forti diffidenze che Kopp nutriva nei suoi confronti. A dispetto degli sforzi dei vescovi, dunque, i cattolici tedeschi continuarono a restare divisi, quando in parallelo vi era da fare i conti con un movimento sindacale socialdemocratico capace di vantare numeri impressionanti.

Fu in conseguenza di questo stato di cose, e soprattutto di un'escalation della tensione fra le due parti in causa nella primavera del 1912, che Roma si risolse infine a intervenire e a promulgare, nel settembre di quello stesso anno, l'enciclica *Singulari quadam*. Sul fatto che le simpatie di Pio X andassero ai *Berliner* non possono esservi dubbi, così come sulla consistenza delle preoccupazioni in lui suscitate dai sindacati interconfessionali: una fotografia delle personali convinzioni del pontefice si ricava, prima ancora che dal testo dell'enciclica, da una lettera di Merry del Val inviata al Nunzio di Monaco Frühwirth nel giugno 1912:

Ora, i sindacati interconfessionali, sebbene ammessi praticamente e quindi non riprovati fin qui dalla Santa Sede, prescindono come tali dai principi cattolici e dall'autorità ecclesiastica, e possono così costituire un pericolo per i loro membri cattolici. Non già che debba ritenersi proibito in massima agli operai cattolici ed alle loro società di lavorare insieme ai protestanti nella vita economica o di venire ad intesa con organizzazioni protestanti per qualche iniziativa pratica; ma è indispensabile che in tale collaborazione ed in tali intese rimangano saldi i sacrosanti principi della Chiesa cattolica, che non s'introduca la tendenza a livellare il cattolicesimo colle altre confessioni religiose, mettendo quasi da parte ciò che rappresenta le differenze essenziali di quello, con evidenti danno per la integrità della fede cattolica nelle masse, e soprattutto che non si ammettano teorie erronee, specialmente in materia sociale, dipartendosi dagli insegnamenti della Santa Sede, e considerando come puramente economica la questione sociale, la quale è invece principalmente morale, ed in quanto tale soggetta all'autorità della Chiesa.²⁷

Il segretario di Stato, in sostanza, faceva intendere come Pio X avesse ammesso le *christliche Gewerkschaften* sul piano pratico senza però dividerne in alcun modo i principi informativi: la loro autonomia dai vescovi, il non subordinare le questioni economiche al magistero ecclesiastico e la stretta collaborazione con i protestanti erano visti come pericoli per la fede degli operai cattolici, in perfetta assonanza con quello che era il punto di vista dei *Berliner*. Ciononostante, la

²⁷ Merry del Val a Frühwirth, 07.06.1912, in ASV, *Archivio della Nunziatura Apostolica di Monaco di Baviera*, 258, fasc. 1.

Santa Sede non arrivò a condannare i sindacati interconfessionali con l'enciclica del settembre 1912. In questo documento il papa non celava la propria predilezione per le organizzazioni schiettamente confessionali, ma ammetteva comunque la possibilità di associarsi agli evangelici purché «con cautela [*cautione adhibita*]»,²⁸ dichiarando che i sindacati cristiani erano tollerabili «in considerazione della speciale situazione del cattolicesimo in Germania [*respicientes peculiarem rei catholicae rationem in Germania*]». ²⁹ Quale condizione indispensabile, però, Pio X esigeva che tutti i lavoratori cattolici aderenti alle *christliche Gewerkschaften* fossero inquadrati anche negli *Arbeitervereine*, dove essi avrebbero potuto curare la propria formazione morale e religiosa e rafforzarsi nella professione di fede. Già in apertura dell'enciclica, infine, Sarto sosteneva di voler rimuovere «qualsiasi causa di dissensi, che disperdendo le forze dei buoni, non po[tevano] giovare se non agli avversari della religione»,³⁰ con ciò intendendo riferirsi senza dubbio anche - se non soprattutto - alla SPD, da pochi mesi divenuta il partito più rappresentato al *Reichstag*. La paura del socialismo, certo associata alla più generale preoccupazione per un cattolicesimo tedesco diviso al proprio interno, contribuì insomma a piegare un papa che per il resto fu sempre uno strenuo difensore della più schietta ortodossia, e che in Italia non esitò a imporre uno stretto confessionalismo ai diversi sodalizi cattolici, sindacati inclusi.³¹

Tuttavia, è da notare come l'attenzione per il socialismo, nonché la stessa decisione di tollerare i sindacati cristiani, risentisse in misura fondamentale del confronto con le opinioni dell'episcopato tedesco. Nei mesi precedenti alla promulgazione della *Singulari quadam*, infatti, Roma richiese a ciascun Ordinario (anche a quelli di Baviera) di esprimere il proprio pensiero in merito ai sindacati cristiani e alle *Fachabteilungen* confessionali. Fu un processo che si articolò appunto nell'estate del 1912. In giugno la stampa rese nota una comunicazione del Nunzio di Monaco che invitava le due *Rich-tungen* a cessare ogni discussione in merito al *Gewerkschaftsstreit* e «a lasciare [che fosse] la Santa Sede, d'intesa coi vescovi, [a] esaminare l'importante questione e [a] dare istruzioni opportune».³² con ciò, in pratica, fu pubblicamente preannunciato un intervento della Santa Sede che, si lasciava intendere, avrebbe coinvolto l'episcopato. Seguì dunque la consultazione con i vescovi, che a poco a poco fe-

²⁸ Pio X, «*Singulari quadam*» (24 settembre 1912), 443.

²⁹ Pio X, «*Singulari quadam*», 445.

³⁰ Pio X, «*Singulari quadam*», 441.

³¹ Della situazione italiana mi occuperò *infra*, Parte III, cap. 3.

³² Citato da *Eine päpstliche Weisung zum Gewerkschaftsstreit, in Germania* (20.06.1912); trad. dell'Autore.

cero pervenire alla Curia romana le proprie relazioni (*Gutachten*).³³

La schiacciante maggioranza degli Ordinari, pur con diverse gradazioni e distinguo, si mostrò favorevole ai sindacati cristiani: molti, a sostegno della loro posizione, evidenziarono il ruolo giocato da essi in chiave antisocialista. L'arcivescovo di Friburgo Nörber affermò ad esempio che

syndicatus christiani sunt unicus et firmus agger contra fluctus socialismi exstructus. Eorum reprobatio socialistas summo gaudio afficeret, catholicorum, qui in Germania per tot decennia acrius quam in aliqua civitate Europae pugnaverunt, animum frangeret et Ecclesiae catholicae irreparabile damnum pararet.³⁴

Il vescovo di Rottenburg Paul Wilhelm von Keppler rilevò invece che «opifices nostri numero invalidiores haud aliter quam praesidio syndicatum mixtorum corroborati [...] a saeva socialistarum tyrannide defendi possunt», e pregò quindi la Santa Sede di volere «si non approbare at saltem tolerare» l'adesione ai sindacati cristiani, cosa che di fatto sarebbe avvenuta con l'enciclica *Singulari quadam*.³⁵ Dal canto suo il Vescovo Bertram osservò che non era da temersi un aumento dell'indifferentismo religioso legato alla diffusione delle organizzazioni interconfessionali, ma che al contrario queste avrebbero avuto il merito di condurre gli operai negli *Arbeitervereine* a direzione sacerdotale: «Hoc est discrimen inter Syndicatus Socialistarum et Syndicatus Christianos».³⁶ Il Cardinal Fischer, poco prima della sua scomparsa, definì i sindacati cristiani «propugnaculum [...] contra socialistarum machinationes»,³⁷ mentre Schulte, in una lunga relazione inviata da Paderborn, volle difenderli dalle accuse lanciategli dal campo avversario, sostenendo d'altra parte che le *Fachabteilungen* «in vita oeconomica Germaniae nihil sunt, nihil possunt»: ³⁸ implicitamente era addotta l'incapacità di queste ultime di sottrarre terreno ai sindacati socialdemocratici. Ancora alla fine del 1911, in effetti, gli

33 Il contenuto di questi documenti, conservati presso l'Archivio Segreto Vaticano, è stato preso in esame per la prima volta da Tacchi, «Curia romana e 'Gewerkschaftsstreit'». In precedenza Rudolf Brack aveva reperito negli archivi ecclesiastici tedeschi le minute delle relazioni inviate da Fischer e Schulte (*Deutscher Episkopat*, 285-9), mentre Hans Dieter Denk aveva esaminato sei relazioni di vescovi della Germania meridionale (*Die christliche Arbeiterbewegung*, 307-12). Nel suo volume, infine, Jan Dirk Busemann ha dimostrato di essere a conoscenza di tale documentazione, senza però vagliarla in dettaglio (Busemann, *Katholische Laienemanzipation*, 165).

34 *Gutachten* di Nörber, 23.06.1912, in ASV, *Segreteria di Stato*, 1914, rubr. 255, fasc. 13.

35 *Gutachten* di Keppler, 06.07.1912, in ASV, *Segreteria di Stato*, 1914, rubr. 255, fasc. 13.

36 *Gutachten* di Bertram, 02.07.1912, in ASV, *Segreteria di Stato*, 1914, rubr. 255, fasc. 13.

37 *Gutachten* di Fischer, 29.06.1912, in ASV, *Segreteria di Stato*, 1914, rubr. 255, fasc. 13.

38 *Gutachten* di Schulte, 03.07.1912, in ASV, *Segreteria di Stato*, 1914, rubr. 255, fasc. 13.

Arbeitervereine afferenti al *Verband der katholischen Arbeitervereine (Sitz Berlin)* avevano contato circa 100 mila lavoratori, ma di essi solo il 10% era risultato iscritto alle *Fachabteilungen*, a fronte di 350 mila operai organizzati nei sindacati cristiani. Fra gli elementi che potevano spingere a perorare la causa della *Köln-Gladbacher Richtung*, insomma, vi era pure la forza dei numeri.³⁹

A mostrarsi favorevole alle *christliche Gewerkschaften* fu anche il vescovo di Magonza Georg Heinrich Kirstein, seppur con una certa cautela. Alla base del suo giudizio vi era soprattutto il riconoscimento dei pericoli che sarebbero derivati da un loro divieto: «*Timendum sane est, si nunc vetaretur interesse hisce societatibus, ne difficultates quam maximae creentur multique ex societatibus istis in manus unionum socialistarum cadant*».⁴⁰ Quale rimedio al rischio di un propagarsi dell'indifferentismo fra i cattolici che collaboravano con i protestanti, Kirstein suggerì di promuovere la formazione religiosa dei primi all'interno degli *Arbeitervereine* confessionali: lo stesso, si ricorderà, era stato affermato dalla Conferenza di Fulda nel dicembre 1910, ma già il *Katholikentag* di Neisse del 1899 aveva riconosciuto nei sindacati cristiani un completamento (*Ergänzung*) e non una sostituzione (*Ersatz*) delle associazioni operaie.⁴¹ La *Singulari quadam* insomma, tramite il coinvolgimento diretto dei vescovi, si adeguò al fondo a delle convinzioni diffuse nel cattolicesimo tedesco, malgrado la Santa Sede non rinunciasse a far emergere dall'enciclica il proprio orientamento integrista⁴² e anzi lasciasse chiaramente intendere che la tolleranza dei sindacati cristiani era in pratica una «concessione forzata».⁴³

La parola autoritativa del papa non riuscì a placare del tutto gli attriti che da oltre un decennio contrassegnavano la Germania cattolica: solo con il 1914, anno dell'inizio della guerra, ma anche della scomparsa di Pio X e del Cardinale Kopp, il *Gewerkschaftsstreit* parve davvero conoscere una conclusione.⁴⁴ Ciò fu vero pure per la diocesi

³⁹ Cf. Brack, *Deutscher Episkopat*, 257.

⁴⁰ *Gutachten* di Kirstein, 01.07.1912, in ASV, *Segreteria di Stato*, 1914, rubr. 255, fasc. 13.

⁴¹ Cf. Schneider, *Die christlichen Gewerkschaften*, 174.

⁴² «Sulla base di una visione negativa del mondo, in particolare del mondo moderno, l'integrismo respinge come modernismo lo sforzo di collegare la fede cristiana con il pensiero della propria epoca, cerca il più possibile di subordinare anche ambiti profani della vita alle decisioni dell'autorità ecclesiastica e diviene così un 'totalitarismo religioso'». Stegmann, s.v. «Integralismus», in *Lexikon für Theologie und Kirche*, 5; trad. dell'Autore. Sul concetto di «integrismo» si veda pure Poulat, *Intégrisme*; Poulat, s.v. «L'integrismo», in DSMCI, 1/1.

⁴³ Brack, *Deutscher Episkopat*, 297; trad. dell'Autore.

⁴⁴ In verità, l'atto finale del *Gewerkschaftsstreit* è da individuare nell'incorporamento delle *Fachabteilungen* all'interno dell'organizzazione dei sindacati cristiani, avvenuto dopo la fine della guerra, nel 1919.

di Magonza, caso di particolare interesse per guardare allo svolgersi della controversia sul piano locale. Se essa infatti era da iscriverne fra le diocesi schierate a favore dei sindacati cristiani (con lo stesso Kirstein che andava in questa direzione, benché non sempre in modo chiaro e mantenendo comunque un basso profilo al riguardo), al suo interno erano attivi però anche dei convinti sostenitori dell'opzione confessionale, forti soprattutto della vicinanza con la diocesi di Treviri. Appunto per l'esistenza di questo dualismo, e per le proporzioni che esso assunse, la diocesi magontina si presenta come uno specchio piuttosto indicativo della più complessa situazione nazionale.⁴⁵

4.2 Il movimento sindacale cristiano nella diocesi di Magonza

Il principale alfiere del sindacalismo cristiano nella diocesi fu il *Prälat* Forschner: si è detto della sua presenza al congresso organizzato a Magonza nel 1899,⁴⁶ così come della sua collaborazione con Wilhelm Knoll, presidente del cartello cittadino dei sindacati interconfessionali.⁴⁷ Nel 1907 Forschner dedicò uno scritto all'attività dei cattolici in campo sindacale, e non poté esimersi, di conseguenza, dall'affrontarvi i contenuti del *Gewerkschaftsstreit*: si tratta di *Der christliche Gewerkschaftsgedanke*, fonte preziosissima per conoscere le convinzioni del parroco di Sankt Quintin in merito alla vicenda. Nelle prime pagine di questa pubblicazione, il sacerdote diceva di ritenere auspicabile l'unità del movimento operaio tedesco, tuttavia resa impossibile nei fatti dal tradizionale e perdurante «carattere anticristiano delle *freie Gewerkschaften*», alla base della nascita dei sindacati cristiani.⁴⁸ A questi ultimi non doveva esser vietato di collaborare di volta in volta con le organizzazioni socialdemocratiche, ma tale collaborazione, ad ogni modo, sarebbe stata ammissibile solo se finalizzata al raggiungimento di singoli obiettivi economici, ossia se fondata su considerazioni *pratiche*, mentre al contrario «[era] da escludere del tutto un'alleanza di principio. Qua cristianesimo, là materialismo!».⁴⁹ Con ogni probabilità, queste considerazioni risentivano ancora dell'eco del dibattito sui sindacati paritetici scaturito dal congresso di Francoforte del 1900. Forschner non aveva dubbi sul fatto che il movimento sindacale cristiano fosse totalmente antitetico a quello socialista: le rispettive *Weltanschauungen* non presentava-

⁴⁵ Del *Gewerkschaftsstreit* nella diocesi di Magonza ha trattato sommariamente solo Braun, «Das Bistum», 1156 ss.

⁴⁶ Cf. *supra*, 234.

⁴⁷ Cf. *supra*, 242.

⁴⁸ Forschner, *Der christliche Gewerkschaftsgedanke*, 18; trad. dell'Autore.

⁴⁹ Forschner, *Der christliche Gewerkschaftsgedanke*, 21; trad. dell'Autore.

no alcuna commistione, e dunque, di fronte al timore che i sindacati cristiani tendessero verso la Socialdemocrazia, poteva risponderci che il loro sviluppo procedeva non «a sinistra, bensì in generale a dritto».⁵⁰ Dovere degli operai cattolici era di evitare le *freie Gewerkschaften* non solo per il sussistere di questa inconciliabilità ideale, ma anche perché esse all'atto pratico non avrebbero aspirato a un reale miglioramento delle condizioni di lavoro: a detta del sacerdote, infatti, la SPD non poteva permettersi la realizzazione di una politica sindacale davvero efficace, in quanto questa avrebbe rappresentato «solo un ostacolo per i suoi scopi rivoluzionari».⁵¹ Se voleva accrescere i propri ranghi, il socialismo doveva sperare in un aumento dell'insoddisfazione dei lavoratori.⁵²

Lo scritto del 1907 esprimeva chiaramente la convinzione che i sindacati interconfessionali fossero l'unica alternativa credibile alle *freie Gewerkschaften* nel condurre le contrattazioni fra capitale e lavoro, dunque l'unica forza sindacale in grado di arginare la diffusione delle idee socialiste nella classe operaia e di contrastare i piani rivoluzionari della SPD: «Le *christliche Gewerkschaften* [...] - scriveva il *Diözesanpräses* magontino - sono le colonne che si oppongono all'assalto dei sovvertitori».⁵³ In linea con quanto rilevato in precedenza,⁵⁴ la capacità di contrapposizione al socialismo finiva per costituire anche in Forschner il principale argomento addotto per giustificare l'esistenza dei sindacati interconfessionali. Egli però non si limitava a questo: per legittimare tali sodalizi chiamava in causa addirittura la figura del Vescovo Ketteler, presentato come un sostenitore *ante litteram* della collaborazione sindacale fra cattolici ed evangelici:

Se il Vescovo Ketteler risorgesse dalla tomba, allora egli, il grande vescovo operaio [*Arbeiterbischof*] e guida dei lavoratori, griderebbe: *Operai cristiani, raccoglietevi in Arbeitervereine confessionali, cattolici o protestanti, e riunitevi nei sindacati cristiani*. Ciò corrisponderebbe alla parola d'ordine spesso sottolineata: «*Marciare separati e colpire uniti*».⁵⁵

50 Forschner, *Der christliche Gewerkschaftsgedanke*, 25; trad. dell'Autore.

51 Forschner, *Der christliche Gewerkschaftsgedanke*, 33; trad. dell'Autore.

52 La stessa idea si trova espressa nell'articolo *Ein unvorsichtiges sozialdemokratisches Geständnis*, in *Mainzer Journal* (15.03.1906).

53 Forschner, *Der christliche Gewerkschaftsgedanke*, 42-3; trad. dell'Autore.

54 Cf. *supra*, 147.

55 Forschner, *Der christliche Gewerkschaftsgedanke*, 98; trad. dell'Autore; corsivi nell'originale.

Forschner mostrava nel proprio scritto di non essere granché preoccupato degli eventuali pericoli per la sfera religioso-morale che potevano derivare dal contatto con gli operai protestanti, o almeno di ritenere tali pericoli come secondari rispetto alla necessità di opporsi al comune nemico, la Socialdemocrazia.⁵⁶ Certo, da parte sua era posta molta importanza sul fatto che gli operai cattolici fossero iscritti non solo nei sindacati cristiani, ma anche negli *Arbeitervereine* confessionali: mentre i primi si occupavano di garantire gli interessi materiali dei lavoratori, i secondi dovevano essere attivi «nella cura dello spirito e della vita religiosa di fronte all'inacidimento e alla scristianizzazione prodotti dalla propaganda socialista»,⁵⁷ così che le due forme di organizzazione avrebbero finito per integrarsi a vicenda. Quanto all'indipendenza delle *christliche Gewerkschaften* dall'autorità ecclesiastica, questa era per il parroco di Sankt Quintin un'esigenza imposta dal loro carattere, un 'male' comunque tollerabile: d'altra parte, egli era dell'avviso che i sacerdoti avrebbero potuto assicurarsi una sorta d'influsso indiretto sui sindacati attraverso il lavoro svolto negli *Arbeitervereine*.

Se l'importanza del movimento sindacale cristiano era legata in primis alla sua funzione antisocialista, il contrasto con quanti sostenevano un puro confessionalismo nell'ambito del *Gewerkschaftsstreit* appariva deleterio proprio perché rischiava di andare a tutto vantaggio della SPD: questo, in sintesi, il giudizio di Forschner circa i rapporti con i *Berliner*. La fine dei dissidi interni al mondo cattolico era vista perciò come un obiettivo per nulla secondario, da raggiungere attraverso il riconoscimento della legittimità d'entrambe le parti in causa: vietare l'adesione alle *christliche Gewerkschaften* avrebbe avuto conseguenze disastrose, di fatto rivelandosi «la via migliore per spingere i nostri lavoratori cristiani nel campo socialdemocratico».⁵⁸ Proprio l'intenzione di combattere la SPD avrebbe dovuto costituire invece un punto d'incontro fra le due *Richtungen*, portando i *Berliner* a non ostacolare lo sviluppo di un movimento operaio *christlich-national* che vedeva cattolici e protestanti impegnati a combattere l'ateo e antinazionale socialismo a difesa della religione e della patria.

Quella di Forschner non fu l'unica voce schierata in prima fila a sostegno del movimento sindacale cristiano nella diocesi di Magonza: al suo fianco si collocò il *Mainzer Journal*, probabilmente non senza che vi fosse un'influenza diretta dello stesso sacerdote. Durante il *Gewerkschaftsstreit*, il quotidiano destinò molti articoli alla pro-

⁵⁶ Il parroco scriveva proprio di un «nemico comune [*gemeinsamen Feind*], la Socialdemocrazia attestata sul piano del materialismo» (*Der christliche Gewerkschaftsgedanke*, 94; trad. dell'Autore).

⁵⁷ Forschner, *Der christliche Gewerkschaftsgedanke*, 96; trad. dell'Autore.

⁵⁸ Forschner, *Der christliche Gewerkschaftsgedanke*, 102; trad. dell'Autore.

mozione dei sindacati cristiani e all'attacco delle *freie Gewerkschaften*, presentate come un tutt'uno con la Socialdemocrazia.⁵⁹ Grossa attenzione, giocoforza, fu rivolta pure al confronto con i *Berliner*, la cui attività, nel febbraio 1905, fu etichettata come «traurige Arbeit» («triste lavoro»):⁶⁰ in generale, il *Mainzer Journal* andò a unirsi alla *Kölnische Volkszeitung* e ad altre testate del cattolicesimo tedesco nel difendere il sindacalismo interconfessionale dalle critiche di cui questo era oggetto, non mancando, al contempo, di rilevare a più riprese come le divergenze fra cattolici non facessero altro che giovare alla SPD. Per far fronte a quest'ultima, infatti, sarebbe servita «una falange il più possibile poderosa»⁶¹ - frequente era il ricorso a una terminologia di tipo militare -, mentre le *christliche Gewerkschaften* dovevano sopportare attacchi provenienti da due lati, dai socialisti, cioè, e da alcuni fra gli stessi cattolici. Il giornale, inoltre, si fece attento osservatore della situazione in diocesi, denunciando i ripetuti tentativi di crearvi organizzazioni afferenti al *Verband der katholischen Arbeitervereine (Sitz Berlin)*. Al riguardo, nel luglio 1907 esso sostenne come i cattolici del Granducato di Hessen-Darmstadt non potessero concedersi il lusso di sgretolare

un movimento contro le *freie Gewerkschaften* che ancora necessita di rafforzarsi. [...] Se vogliamo ottenere qualcosa, allora restiamo dalla parte delle *christliche Gewerkschaften*, con le quali abbiamo iniziato.⁶²

Con queste parole non soltanto si marcava l'opposizione alla *Berliner Richtung*, ma in pari tempo si riconosceva come fossero stati i sindacati interconfessionali ad avere una precoce e maggiore diffusione nelle comunità assiane, collocando così il movimento operaio cattolico della diocesi nello stesso fronte del *Volkverein*, del *Verband katholischer Arbeiter- und Knappenvereine Westdeutschlands* e della federazione della Germania meridionale. Ma quali erano, all'epoca, le dimensioni dello sviluppo raggiunto dai sindacati cristiani in territorio diocesano?

Malgrado l'impegno profuso da Forschner e dai suoi collaboratori, i numeri delle *christliche Gewerkschaften* a Magonza e nel resto della diocesi rimasero piuttosto esigui per tutto il periodo anteriore

⁵⁹ Cf. ad esempio *Sozialdemokratie und Gewerkschaft Arm in Arm*, in *Mainzer Journal* (18.04.1903); *Sozialdemokratie und Gewerkschaften sind eins*, in *Mainzer Journal* (30.05.1905).

⁶⁰ *Feinde im eigenen Lager*, in *Mainzer Journal* (28.02.1905); trad. dell'Autore.

⁶¹ *Konfessionelle oder interkonfessionelle Gewerkvereine?*, in *Mainzer Journal* (12.07.1906); trad. dell'Autore.

⁶² *Christliche Gewerkschaften - "Einigkeit macht stark"*, in *Mainzer Journal* (06.07.1907).

alla guerra, soprattutto se comparati con quelli dei sindacati socialisti. Stando a una rilevazione condotta dall'Ufficio statistico del Granducato di Hessen-Darmstadt, alla fine del 1907 erano in tutto 4.069 gli iscritti ai sindacati cristiani (il 7,5% dei lavoratori organizzati) a fronte di 48.576 operai nelle *freie Gewerkschaften* (90,5%): il rapporto fra i due campi, insomma, era di quasi 1:12.⁶³ La zona dove il sindacalismo interconfessionale risultava più sviluppato era quella di Offenbach (2.083 lavoratori), fatto da spiegare con il suo carattere industriale e dunque con la presenza di una numerosa manodopera operaia: quest'ultima, ad ogni modo, preferiva di gran lunga i sindacati vicini alla SPD, che in loco potevano contare su oltre 16 mila adesioni. A Magonza e dintorni i lavoratori nelle *christliche Gewerkschaften* erano poco meno di 600, contro i 10.434 organizzati sotto bandiera socialista: numeri simili si registravano nelle regioni di Dieburg e Bensheim, mentre a Worms i sindacati interconfessionali erano sopravanzati persino dalle *Hirsch-Dunckersche Gewerkschaften*. Altrove le cose andavano anche peggio: in *Oberhessen* gli unici sindacati esistenti erano le *freie Gewerkschaften*, con oltre 4.500 iscritti. Ad accordare il favore maggiore al movimento sindacale cristiano erano le categorie dei calzolari e dei conciatori, degli addetti ai trasporti, dei sigarai e degli operai del settore metallurgico, mentre al polo opposto si trovavano muratori, sarti, fornai e lavoratori del tessile.

Queste cifre costituivano un indubbio progresso rispetto a pochi anni prima - nel 1903 gli iscritti ai sindacati cristiani erano stati meno di mille⁶⁴ -, ma ciononostante non potevano essere considerate soddisfacenti. Certamente le difficoltà non dipendevano da un unico fattore: vi era il confronto con i sostenitori dell'opzione confessionale, capaci di riscuotere qualche consenso soprattutto nell'area occidentale della diocesi; le tensioni fra cattolici e protestanti, particolarmente evidenti in un territorio dove era molto attivo l'*Evangelischer Bund*; infine la stessa diffusione delle *freie Gewerkschaften*, che potevano contare su una storia e su un radicamento di lungo corso, e che anche per questo finivano per incontrare simpatie e adesioni non soltanto fra i lavoratori evangelici. Nella relazione del 1911 - redatta da Knoll - sulle attività dell'*Arbeitersekretariat* di Magonza, si legge che «moltissimi operai cattolici più anziani si [erano] uniti ai sindacati socialdemocratici e solo lentamente compi[vano] il passaggio alle *christliche Gewerkschaften*»: ⁶⁵ è la prova esplicita di come alcuni cattolici (soprattutto fra quanti avevano cominciato a lavorare in un'epoca in cui i sindacati cristiani non erano esistiti o aveva-

⁶³ Cf. Gross. Hessische Zentralstelle für die Landesstatistik, *Statistisches Handbuch*, 76-7. Sempre da qui sono tratti i dati riportati di seguito.

⁶⁴ Cf. Schneider, *Die christlichen Gewerkschaften*, 111.

⁶⁵ *Jahresbericht des katholischen Arbeitersekretariats* [1911], 11; trad. dell'Autore.

no avuto ancora una scarsa diffusione) non disdegnassero di essere iscritti alle organizzazioni sindacali socialiste, benché essi apparissero ormai coscienti – sempre a detta di Knoll – del fatto che «sindacati e partito socialdemocratico [fossero] una cosa sola». ⁶⁶ Si trattava, come detto più volte, di un problema che riguardava la Germania cattolica nel suo insieme: secondo stime attendibili, prima della guerra sarebbero stati circa 600-700 mila gli operai di confessione cattolica iscritti ai sindacati socialdemocratici. ⁶⁷ Nello stesso anno in cui fu pubblicata la relazione di Knoll, d'altronde, le *freie Gewerkschaften* vantavano nel Granducato di Hessen-Darmstadt un numero di operai organizzati che era più del doppio di quello degli iscritti al partito: ⁶⁸ esse, in definitiva, potevano disporre di un bacino di consensi che si estendeva ben al di là di coloro che abbracciavano il socialismo per intima convinzione.

4.3 L'altra faccia della medaglia: i partigiani del confessionalismo

Dietro alla penetrazione della linea confessionale nel territorio diocesano deve individuarsi fundamentalmente un architetto, ovvero il *Domkapitular* Ludwig Bendix. Fu lui ad attivarsi più di ogni altro a tal proposito, configurandosi in un certo senso come il diretto antagonista di Forschner nell'ambito del *Gewerkschaftsstreit* magontino. Bendix poteva fare affidamento su tutta una serie di contatti con i principali leader nazionali della *Trier-Berliner Richtung*, contatti che lo collocavano all'interno di una rete che andava ben al di là dei confini della diocesi e di cui egli si avvale, a seconda delle circostanze, per la propria opera di promozione del confessionalismo. Da una lettera del novembre 1908, inviata dallo stesso Bendix al Nunzio di Monaco Andreas Frühwirth, si viene a sapere ad esempio di un incontro da poco avvenuto a Magonza fra il *Domkapitular* e Franz von Savigny, e di come il primo fosse stato destinatario di un messaggio di Heinrich Pesch, il quale lo aveva invitato a battersi per contribuire a superare quella confusione nella sfera dei principi che tante ansie generava nel gesuita: ⁶⁹ «"Dia una mano a far chiarezza; altrimenti

⁶⁶ *Jahresbericht des katholischen Arbeitersekretariats* [1911], 11; trad. dell'Autore.

⁶⁷ Cf. Ummenhofer, *Wie Feuer und Wasser?*, 51.

⁶⁸ 19.803 erano gli iscritti alla SPD, 46.690 quelli alle *freie Gewerkschaften* (in leggero calo rispetto al 1907, a causa soprattutto di una difficile congiuntura economica che penalizzò tutte le organizzazioni sindacali): cf. Sozialdemokratische Partei für das Großherzogtum Hessen, *Bericht des Landes-Vorstandes*, 19.

⁶⁹ Cf. *supra*, 148-53.

andiamo verso la rovina [...]».⁷⁰ Nella stessa missiva, si noti, Bendix stigmatizzava alcuni comportamenti dei *Köln-Gladbacher*, imputando loro «una riproduzione della tattica socialdemocratica».⁷¹

Non v'è dubbio sul fatto che il *Domkapitular* facesse propria una delle principali critiche portate dal campo *Berliner* contro i sindacati cristiani, ossia quella di avvicinarsi al materialismo della SPD e delle *freie Gewerkschaften* con il pretendere di separare fra loro aspirazioni economiche e dimensione religioso-morale, accrescendo in tal modo l'effetto della propaganda socialista presso i lavoratori. Secondo Bendix era errato ricorrere ai sindacati interconfessionali nella speranza di disporre di maggiori forze dinanzi alle schiere socialdemocratiche: senza l'influsso diretto della religione cattolica, e quindi senza la dovuta sottomissione all'autorità ecclesiastica, i soli numeri non sarebbero stati sufficienti a vincere il socialismo. A preoccupare era inoltre il carattere *kämpferisch* dei sindacati cristiani, rivelato in primo luogo dal loro ammettere il ricorso allo sciopero: per il *Domkapitular* ciò era inconciliabile con la dottrina sociale della Chiesa di matrice leoniana, e al tempo stesso rinvitava in modo preoccupante al principio socialista della lotta di classe. Al fondo, com'è evidente, vi era una visione paternalista dei rapporti fra imprenditori e operai, che se in teoria non era aliena neppure alle *christliche Gewerkschaften*, tuttavia non coincideva con l'orizzonte d'azione di quest'ultime, se non altro per la loro necessità di tenere il passo con le *freie Gewerkschaften* nel conseguire risultati effettivamente vantaggiosi per i lavoratori.

Bendix non era solito esporsi in prima linea nella propaganda delle proprie idee all'interno della diocesi: personalmente egli cercò sempre di evitare l'insorgere di attriti e dissapori con i leader del fronte opposto, a cominciare da Forschner; la sua azione si rivelò dunque discreta, cauta, e si appoggiò soprattutto al sostegno di cui egli disponeva nella vicina diocesi di Treviri, una delle roccaforti dei *Berliner* su scala nazionale. Sono documentabili due conferenze che il *Domkapitular* tenne proprio in tale diocesi negli anni precedenti alla guerra. La prima ebbe luogo nell'ottobre 1909 durante una riunione dei delegati del locale *Diözesanverband der katholischen Arbeitervereine*, avendo come palcoscenico la piccola località di Sankt Wendel;⁷² la seconda, allestita a Treviri, risale invece al febbraio 1910. In tale occasione

⁷⁰ Bendix a Frühwirth, 02.11.1908, in ASV, *Archivio della Nunziatura Apostolica di Monaco di Baviera*, 259, fasc. 4; trad. dell'Autore. Bendix e Pesch dovevano certamente essersi frequentati negli anni in cui il gesuita era stato *Spiritual* del Seminario magentino: nel suo *Liberalismus, Socialismus und christliche Gesellschaftsordnung* si trova citata peraltro *Kirche und Kirchenrecht*, opera edita dallo stesso Bendix nel 1895.

⁷¹ Bendix a Frühwirth, 02.11.1908, in ASV, *Archivio della Nunziatura Apostolica di Monaco di Baviera*, 259, fasc. 4; trad. dell'Autore.

⁷² *Katholische Grundsätze im Wirtschaftsleben*, in DDAMz, fondo 46,5 (*Ludwig Bendix Nachlass*), nr. 43.

Bendix invitò i propri uditori a chiedersi «quale legame esist[esse] fra il materialismo economico di Karl Marx [...] e l'idea, diffusa anche in ambienti cristiani, dell'indipendenza del 'puramente economico' [*Rein-Wirtschaftlichen*] dalla religione»: ⁷³ un'ulteriore testimonianza del fatto che i principi del sindacalismo interconfessionale fossero interpretati come uno scivolamento verso la *Weltanschauung* socialista.

Nel novembre del 1909 si tenne a Fürfeld, nel decanato di Bingen, un'assemblea dei membri dei *Männer- und Arbeitervereine* di quel territorio situato al confine con la diocesi di Treviri. In tale sede fu espresso disappunto per l'avvenuta costituzione di alcuni sindacati operai - talora anche senza il consenso dei parroci - e per la loro adesione al *Verband* berlinese campione della linea confessionale anziché a quello diretto da Forschner: ciò che venne denunciato, in altre parole, fu il tentativo di penetrazione della *Trier-Berliner Richtung* in una zona in cui prevaleva il sostegno alla causa dei sindacati cristiani. L'assemblea approvò dunque la seguente risoluzione:

L'assemblea zonale dei *Männer- e Arbeitervereine* della diocesi di Magonza tenuta a Fürfeld il 7 novembre 1909 dichiara, oggi come ieri, di sposare, per quanto attiene alle questioni economiche, il punto di vista dei sindacati cristiani, secondo quella che è la posizione assunta al riguardo dal *Verband* diocesano. La conferenza zonale protesta contro i recenti tentativi - talvolta riusciti - di fondare associazioni afferenti alla *Berliner Richtung*, appunto costituite senza che il *Verband* diocesano ne sapesse nulla e senza una loro adesione a quest'ultimo, e tali da portare lo scompiglio fra gli uomini cattolici della diocesi; si tratta di un modo di procedere che è adatto a provocare divisioni in seno alle singole comunità e a disturbare la tanto necessaria unità dell'organizzazione. ⁷⁴

All'assemblea di Fürfeld era presente anche Jacob Roßkopf, *Arbeitersekretär* del distretto di Kreuznach, uno di quelli in cui si articolava l'organizzazione nazionale del *Verband der katholischen Arbeitervereine (Sitz Berlin)*. Poche settimane più tardi egli scrisse una lettera a Ludwig Bendix per informarlo dei fatti, riferendogli fra l'altro come i partecipanti all'incontro non avessero avuto «la più pallida idea del programma del *Verband* berlinese»: ⁷⁵ a suo avviso, insomma, quella espressa dalla risoluzione era stata un'opposizione per partito pre-

⁷³ *Katholisches Christentum im heutigen Gesellschaftsleben (Schluss des Vortrages von Domkapitular Dr. Bendix aus Mainz, gehalten am 13. Februar 1910 in der Treviris zu Trier)*, in *Trierische Landeszeitung* (15.02.1910); trad. dell'Autore.

⁷⁴ *Bezirksversammlung der kath. Männer- und Arbeitervereine in Fürfeld (Stellungnahme für christliche Gewerkschaften)*, in *Mainzer Journal* (09.11.1909); trad. dell'Autore.

⁷⁵ Roßkopf a Bendix, 02.12.1909, in DDAMz, fondo 46,5 (*Ludwig Bendix Nachlass*), nr. 43; trad. dell'Autore.

so, non fondata su una reale conoscenza dei principi alla base dell'opzione confessionale. Al *Domkapitular*, inoltre, Roßkopf comunicò di avere a suo tempo convinto venti operai di Flonheim (nel decanato di Alzey) a sposare la propria causa, nonché di aver tenuto una conferenza presso il *Männer- und Arbeiterverein* di Wöllstein, dove poteva contare sull'appoggio del parroco. In chiusura della lettera, quindi, l'*Arbeitersekretär* chiese a Bendix se vi erano le condizioni «per continuare a lavorare tranquillamente per il *Verband* berlinese» all'interno della diocesi di Magonza, senza il rischio di una reprimenda da parte del Vescovo Kirstein.⁷⁶

Il distretto di cui Roßkopf era *Arbeitersekretär* aveva il proprio nucleo nell'area più orientale della diocesi di Treviri - dove si trovava appunto Kreuznach⁷⁷ -, ma la missiva inviata a Bendix rivela chiaramente come fosse in atto un'espansione della *Trier-Berliner Richtung* da quella zona verso est, oltre i confini occidentali della diocesi magontina: proprio il *Domkapitular* appare come il referente di Roßkopf, come l'uomo con cui quest'ultimo comunicava per discutere degli sviluppi dell'organizzazione *Berliner* e a cui eventualmente chiedere consiglio. La documentazione disponibile - che comprende alcune altre lettere - non permette di ricostruire in dettaglio questo rapporto e i frutti che esso fu in grado di produrre: sappiamo però che alla fine del 1909 il *Verband der katholischen Arbeitervereine (Sitz Berlin)* contava adesioni a Gau-Weinheim, Gau-Bickelheim, Flonheim, Planig, Sprendlingen e Wöllstein (località incluse nei decanati di Alzey, Bingen e Gau-Bickelheim), per un totale che oltrepassava di poco le cento unità.⁷⁸ Si tratta di numeri esigui, capaci di far apparire esagerate le preoccupazioni espresse dai sostenitori dei sindacati cristiani nella diocesi di Magonza: probabilmente, però, queste si fondavano non tanto sui risultati concretamente ottenuti dai banditori del confessionalismo a tutti i costi, quanto piuttosto sui ripetuti tentativi da essi attuati per guadagnare consensi, tentativi che ogni volta rischiavano di condurre a un'esasperazione degli animi.

Proprio ciò avvenne nell'aprile del 1911, quando la città di Magonza fu teatro di un ciclo di conferenze d'argomento sociale tenuto da Paul Fleischer, uno dei leader nazionali del *Verband* berlinese. La cosa non mancò di suscitare proteste e finì per essere ampiamente discussa dalla stampa locale: il periodico *Wormser Nachrichten*, fautore delle *christliche Gewerkschaften*, interpretò l'intervento di Fleischer

⁷⁶ Roßkopf a Bendix, 02.12.1909, in DDAMz, fondo 46,5 (*Ludwig Bendix Nachlass*), nr. 43; trad. dell'Autore.

⁷⁷ Dal 1924 la località porta il nome di Bad Kreuznach.

⁷⁸ Cf. *Statistik des Verbandes der katholischen Arbeitervereine - Ende 1909*, in ASV, *Archivio della Nunziatura Apostolica di Monaco di Baviera*, 259, fasc. 3. Il nome di Roßkopf vi compare in qualità di *Arbeitersekretär* del distretto di Kreuznach.

come «il primo tentativo concreto di far attecchire nella diocesi di Magonza i ragionamenti della *Berliner Richtung*»;⁷⁹ persino la socialista *Mainzer Volkszeitung* parlò di una «campagna di annientamento ultramontana contro i sindacati cristiani», denotando quasi una sorta di simpatia verso questi ultimi a confronto con le organizzazioni rigidamente confessionali.⁸⁰ Il *Mainzer Journal* cercò invece di smorzare i toni. Il 22 aprile pubblicò un articolo che sosteneva la scarsa importanza dell'evento e lo riduceva a una «mera 'azione' privata di alcuni signori, [...] i quali [avevano] reso servigi indiscutibili alla vita cattolica di Magonza».⁸¹ Dietro al *sozialer Kurs* - come la cosa fu subito ribattezzata - vi era Bendix, che da tempo si muoveva con l'intenzione di far conoscere ai «circoli cattolici colti» (e dunque non tanto agli operai) «i giusti principi cattolici» («die rechten katholischen Grundsätze») da applicare in campo sociale, nella speranza di mitigare «l'avversione davvero incredibile alla *Berliner Richtung*» che occorreva registrare a Magonza.⁸² Dopo aver preso accordi con Fleischer già nel 1910, egli aveva rimandato l'iniziativa temendo l'insorgere di polemiche, polemiche che tuttavia non mancarono una volta diffusasi la notizia della venuta dello stesso Fleischer in città. Anche Carl Forschner si sarebbe agitato per la presenza del leader *Berliner*: a detta di Bendix, il parroco era una persona che a parole affermava di essere «cordialmente affezionato alla linea cattolica», ma che all'atto pratico «non fa[ceva] nascere nulla, e con lui [...] procede[va] a braccetto la leadership politica».⁸³ Da questa vicenda traspare bene la netta contrapposizione fra due fronti che avevano a Magonza il proprio quartier generale: da un lato Forschner e chi come lui era intento a difendere le posizioni del sindacalismo cristiano, dall'altro il *Domkapitular* al lavoro per accrescere i consensi verso l'opzione confessionale.

Il *sozialer Kurs* ebbe peraltro l'approvazione di Kirstein:⁸⁴ ciò dipese con ogni probabilità dal suo rapporto di fiducia e amicizia con Bendix, ma anche da quel «parere prudente» («zurückhaltenden Stellungnahme») che contraddistinse sempre il vescovo riguardo al *Gewerkschaftsstreit*.⁸⁵ Gli eventi di aprile, infine, non mancarono di

⁷⁹ *Ein Aktionsversuch der "Berliner Richtung"*, in *Wormser Nachrichten* (21.04.1911); trad. dell'Autore.

⁸⁰ *Ultramontaner Vernichtungsfeldzug gegen die christlichen Gewerkschaften*, in *Mainzer Volkszeitung* (supplemento, 21.04.1911); trad. dell'Autore.

⁸¹ *Fanfaren! Die Mainzer sozialen Konferenzen und die Kritik*, in *Mainzer Journal* (22.04.1911); trad. dell'Autore.

⁸² Bendix a Frühwirth, 01.05.1911, in ASV, *Archivio della Nunziatura Apostolica di Monaco di Baviera*, 259, fasc. 4; trad. dell'Autore.

⁸³ Bendix a Frühwirth, 01.05.1911, in ASV, *Archivio della Nunziatura Apostolica di Monaco di Baviera*, 259, fasc. 4; trad. dell'Autore.

⁸⁴ Lo si apprende da *Soziales*, in *Germania* (26.04.1911).

⁸⁵ Lenhart, «Dr. Georg Heinrich Kirstein», 162; trad. dell'Autore.

avere delle ripercussioni concrete sui rapporti fra le due *Richtungen* all'interno della diocesi. Alla metà di maggio un'assemblea dei lavoratori iscritti ai sindacati cristiani di Magonza approvò una risoluzione che condannava i tentativi di penetrazione dei *Berliner*, avendo alla base anche, se non soprattutto, il ricordo delle conferenze del mese precedente:

L'assemblea degli operai cristiano-nazionali della città di Magonza si dichiara d'accordo con la condanna del movimento *Berliner*. Poiché le idee e motivazioni fondamentali del medesimo non appaiono giustificabili né in pratica né in teoria, il suo impianto e la sua diffusione nella regione costituirebbero un grande pericolo e un grave danno per i lavoratori. Tale movimento risulterebbe particolarmente nocivo nella Germania centrale, dove la Socialdemocrazia ha già attirato a sé la gran parte degli operai.⁸⁶

Il pericolo incarnato dalla SPD, le cui organizzazioni sindacali dominavano il panorama del Granducato di Hessen-Darmstadt, era espressamente addotto come motivo per stigmatizzare gli sforzi di penetrazione della *Trier-Berliner Richtung*. Al fondo, ciò che doveva risultare chiaro era la stabile presenza della città di Magonza nella geografia dei sostenitori dei sindacati cristiani: nel difficile lavoro di contrapposizione alle *freie Gewerkschaften*, non era possibile permettersi un indebolimento causato da iniziative provenienti dallo stesso campo cattolico.

Quanto ai sacerdoti della diocesi, ricostruire in dettaglio il loro atteggiamento in merito al *Gewerkschaftsstreit* appare un'impresa ardua: in base ai documenti disponibili si può comunque ipotizzare che la maggior parte del clero si allineasse alla posizione del *Verband* diretto da Forschner - basti pensare al numero di *Arbeitervereine* ad esso aderenti - e che solo pochi accordassero invece il proprio favore alla *Berliner Richtung*. Uno dei più strenui avversari dell'interconfessionalismo si trovò dal 1909 a Mainflingen, località situata a pochi chilometri da Seligenstadt e popolata quasi esclusivamente da cattolici. Si trattava per l'esattezza del parroco Hugo Holzamer (1872-1936),⁸⁷ il quale, nei primi giorni del settembre 1912, diede alle stampe *Turm und Block*, opera capace di ottenere una certa risonanza all'interno dei confini nazionali e più in generale in area germanofona. Holzamer vi si schierava contro la collaborazione con gli evangelici non solo in campo sindacale, ma in tutte le articolazioni della

⁸⁶ *Eine Kundgebung für die christlichen Gewerkschaften, Mainz, 18. Mai 1911*, in *Kölnische Volkszeitung* (18.05.1911); trad. dell'Autore.

⁸⁷ Holzamer, nativo di Worms, era stato consacrato sacerdote nel 1897. Parroco di Mainflingen appunto dal 1909, sarebbe rimasto in questa località sino al dopoguerra: cf. *Necrologium Moguntinum*, 153. A lui accenna Metzger, *Die "Schildwache"*, 134-5.

vi era una piena sintonia con il punto di vista di Bendix, con cui il sacerdote era non a caso in contatto. Proprio il *Domkapitular* ricevette dall'autore un'anteprima del volume,⁸⁸ fatto avere anche ai Vescovi Kirstein, Kopp, Hartmann⁸⁹ e Korum, nonché a Umberto Benigni (1862-1934), fondatore del giornale integralista *La Correspondance de Rome* e fiero oppositore del modernismo.⁹⁰ La tesi di Holzamer era che oramai da quattro secoli, cioè dai tempi della Riforma, fosse in corso una lotta «fra la torre [*Turm*] della fede cattolica e il blocco [*Block*] dell'errore e della miscredenza»,⁹¹ e che l'idea di ammettere una collaborazione fra cattolici ed evangelici sulla base di certi principi comuni alle due confessioni cristiane costituisse un passo decisivo verso la vittoria del secondo. Il parroco si spingeva però anche oltre, e stabiliva una diretta associazione fra interconfessionalismo e modernismo, a suo dire colpevolmente disconosciuta dalla maggioranza dei cattolici tedeschi. Il pericolo che Holzamer voleva segnalare era quello di un progressivo cedimento del mondo cattolico di fronte alla *Weltanschauung* del 'blocco', la quale si sarebbe fondata sul «pensiero dell'assoluta separazione fra naturale e soprannaturale»⁹² scaturito dai principi del protestantesimo e riconoscibile pure nella pretesa di considerare la sfera dei rapporti socio-economici come indipendente dalla religione cattolica (e dunque dal magistero della Chiesa). Proprio il mondo protestante finiva perciò per costituire il principale soggetto compreso nel *Block* di Holzamer, che tuttavia includeva più in generale ogni deviazione dal punto di vista cattolico. Il sacerdote, in definitiva, additava nel venir meno di una netta separazione fra le due confessioni sul piano dei principi una grave minaccia per il futuro del cattolicesimo e un arrendersi di fatto al protestantesimo: i cattolici avrebbero dovuto opporsi a questo sviluppo, puntando a far valere i peculiari contenuti della propria fede in campo politico, economico e culturale.

⁸⁸ Holzamer a Bendix, 04.09.1912, in DDAMz, fondo 46,5 (*Ludwig Bendix Nachlass*), nr. 28.

⁸⁹ Felix von Hartmann (1851-1919) fu vescovo di Münster tra il 1911 e il 1912. Il 29 ottobre 1912 fu eletto arcivescovo di Colonia, succedendo al defunto Cardinal Fischer. Cf. Plum, s.v. «Hartmann, Bruno Felix Bernard Albert von», in NDB, vol. 7.

⁹⁰ Su Benigni, figura cui è da associare l'esperienza del *Sodalitium Pianum* - la rete di spionaggio antimodernista creata durante il pontificato di Pio X - cf. soprattutto Götz, «Charlotte im Tannenwald»; Poulat, *Intégrisme*; Poulat, *Catholicisme*; Unterburger, «Für Familie».

⁹¹ Holzamer, *Turm und Block*, VII; trad. dell'Autore. Il fatto che il libro venisse stampato a Treviri, dove ottenne anche l'imprimatur, rimanda inequivocabilmente alla collocazione ideologica dell'autore, e al contempo è una riprova indiretta degli orientamenti che prevalevano invece nella diocesi di Magonza.

⁹² Holzamer, *Turm und Block*, 24; trad. dell'Autore.

Il riferimento a queste tre dimensioni era esplicito⁹³ e rimandava ai rami del cosiddetto *Integralismusstreit*:⁹⁴ *Gewerkschaftsstreit* – senz'altro il più scottante –, *Literaturstreit* (avente al centro il tentativo della rivista *Hochland* di aprire la letteratura cattolica all'incontro con la cultura moderna),⁹⁵ e infine *Zentrumsstreit*.⁹⁶ Quest'ultimo aveva tratto impulso da un articolo pubblicato nel 1906 da Julius Bachem (1845-1918),⁹⁷ che sugli *Historisch-politische Blätter* aveva parlato della necessità di un partito aperto all'apporto dei protestanti e non sottomesso alle direttive della gerarchia ecclesiastica, ossia di un *Zentrum* che avesse riaffermato il proprio originario carattere non confessionale. Al contributo in questione, *Wir müssen aus dem Turm heraus!* («Dobbiamo uscire dalla torre!», con *Turm* che era un epiteto tradizionalmente attribuito al *Zentrum*⁹⁸), voleva forse rinviare polemicamente il titolo scelto da Holzamer per il suo libro, in cui era espressa una posizione ben distante da quella di Bachem e però in linea con gli orientamenti che dominavano nella Curia romana di Pio X.

Il volume del parroco di Mainflingen, come detto, ottenne attenzioni da parte della pubblicistica cattolica tedesca e persino estera,⁹⁹ e non si fece attendere neppure il commento del *Mainzer Journal*. Di fronte alle tesi di Holzamer, il quotidiano affermò che il sacerdote adottava un concetto troppo esteso di interconfessionalismo, e che i problemi posti da quest'ultimo andavano ricondotti soprattutto all'ambito teologico; d'altro canto veniva sottolineato come «il presente esige[ss]e] l'impegno di tutte le forze e una falange compatta contro l'atea Socialdemocrazia». ¹⁰⁰ Ciò che si sosteneva, al fondo, era che la principale minaccia all'interno del *Block* descritto dal sa-

93 Gli ultimi tre capitoli di *Turm und Block* s'intitolavano rispettivamente: *Der katholische Glaube als äußere Norm des politischen Lebens* (187-207); *Der katholische Glaube als äußere Norm des wirtschaftlichen Lebens* (208-26); *Der katholische Glaube als äußere Norm des künstlerischen Lebens* (227-39).

94 Cf. *supra*, 148.

95 Circa il *Literaturstreit* si veda almeno Busemann, *Katholische Laienemanzipation*, 29-116; Hanisch, «Der katholische Literaturstreit»; Hausberger, «Dolorosissimamente agitata nel mio cuore cattolico»; Weitlauff, «Modernismus litterarius».

96 Sul *Zentrumsstreit* cf. soprattutto Anderson, «Interdenominationalism»; Busemann, *Katholische Laienemanzipation*, 293-362; Deuerlein, «Verlauf»; Evans, *The German Center Party*.

97 Su Bachem, caporedattore della *Kölnische Volkszeitung* e figura importante del panorama culturale della Germania cattolica all'inizio del XX secolo, si veda Ritthaler, «Bachem, Julius», in NDB, vol. 1.

98 Bachem, «Wir müssen aus dem Turm heraus!».

99 Cf. ad esempio Gisler, «Turm und Block»; P.F., *Turm und Block*, in *Reichspost* (22.09.1912). Proprio il viennese *Reichspost* definì quello di Holzamer come un libro «che produce un certo scalpore nel Reich tedesco»; trad. dell'Autore.

100 «*Turm und Block*». *Gegen den Interkonfessionalismus*, in *Mainzer Journal* (02.09.1912); trad. dell'Autore.

cerdote fosse da individuare non nel mondo protestante, bensì in una *Weltanschauung* atea e materialista incarnata in primis dal socialismo e a cui Holzamer, sempre secondo il *Mainzer Journal*, non aveva accordato la dovuta attenzione, preferendo focalizzarsi sugli atavici contrasti confessionali con gli evangelici. Il parroco, in altre parole, non aveva definito la corretta gerarchia dei problemi per il cattolicesimo tedesco.

Questo giudizio è una palese dimostrazione delle divergenze esistenti fra le due correnti di pensiero al centro del *Gewerkschaftsstreit*. I fautori dei sindacati interconfessionali ritenevano che l'urgenza di contrapporsi alla SPD giustificasse l'avvicinamento ai protestanti, poiché a essere minacciata era tutta la civiltà cristiana in quanto tale: il dualismo fra cattolicesimo e protestantesimo passava così in secondo piano rispetto a quello fra cristianesimo e ateismo. Per parte loro, invece, figure quali Bendix e Holzamer vedevano nella proposizione di una 'comune base cristiana' (indipendentemente dall'ambito in cui questa trovasse applicazione) un cedimento allo *Zeitgeist* e un progressivo disintegrarsi dell'identità cattolica a tutto vantaggio del protestantesimo e quindi *anche* del socialismo, ultimo portato storico della Riforma: l'interconfessionalismo avrebbe messo a seria prova la resistenza del *Milieu* cattolico e rischiato di contribuire in misura decisiva alla sua erosione. Ad ogni modo, al momento dell'uscita del libro di Holzamer non potevano esservi dubbi sul fatto che fosse la *Köln-Gladbacher Richtung* a riscuotere la gran parte dei consensi nella Germania cattolica: un'importante prova di ciò si era avuta appena un anno prima, durante il *Katholikentag* organizzato a Magonza.

4.4 La 58° *Generalversammlung* dei cattolici tedeschi a Magonza (1911)

La scelta di Magonza come sede dell'assemblea generale dei cattolici tedeschi del 1911 - la quinta ospitata dalla città renana¹⁰¹ - dipese in gran parte dal coincidere di quell'anno con la ricorrenza centenaria della nascita di Ketteler, cui l'evento fu interamente dedicato.¹⁰² Il comitato locale responsabile dell'organizzazione si costituì già nel dicembre 1910: quale suo presidente fu designato il leader del *Zentrum* magontino, Adam Schmitt; Forschner ottenne la guida della *Press-*

¹⁰¹ Gli appuntamenti precedenti erano stati quelli del 1848 (1°), 1851 (5°), 1871 (21°) e 1892 (39°). Informazioni sull'assemblea del 1911 sono reperibili in Filthaut, *Deutsche Katholikentage*, 244-53; Rommel, Lehmann, *Stationen*, 100-23.

¹⁰² Cf. Gatz, *Akten*, 3: 139. Inoltre: *Die 58. Generalversammlung der Katholiken Deutschlands tagt in Mainz*, in *Mainzer Journal* (24.08.1910).

kommission incaricata di pubblicizzare il *Katholikentag* e di fornire le necessarie informazioni al riguardo, mentre Ludwig Bendix fu posto a capo della *Rednerkommission*.¹⁰³ Quest'ultima mansione era particolarmente delicata, giacché da essa dipendeva in buona misura il successo dell'intera manifestazione.¹⁰⁴ si trattava di trovare gli oratori per gli interventi principali, quelli tenuti nelle assemblee aperte, e di stabilire assieme a loro gli argomenti da presentare. È significativo che questo compito toccasse a Bendix, l'uomo di punta della *Trier-Berliner Richtung* in una diocesi dove prevaleva il sostegno alla linea interconfessionale: ciò dipese con ogni probabilità dall'importanza del *Domkapitular* all'interno del clero di Magonza e dal suo stretto rapporto con Kirstein,¹⁰⁵ ma resta il fatto, comunque, che tale designazione rischiasse palesemente di rivelarsi gravida di conseguenze. Lo stesso Bendix ne era cosciente, tanto che in una lettera citata in precedenza, quella inviata a inizio maggio al Nunzio di Monaco, parlò ironicamente di una *Rednerkommission* «sotto la mia direzione così pericolosa».¹⁰⁶

Tuttavia, la lista degli oratori definita da Bendix nel luglio 1911 pareva guardare essenzialmente alla qualità di questi e al loro prestigio all'interno della Germania cattolica, mentre i temi concordati erano per lo più tali da non lambire la questione sindacale e in generale il dibattito sull'interconfessionalismo.¹⁰⁷ Nel dirigere la *Rednerkommission*, insomma, è da credere che Bendix optasse per la prudenza e per l'intenzione di non dare adito a polemiche, memore forse di quanto avvenuto in aprile, in occasione del *sozialer Kurs* organizzato sempre a Magonza. La prudenza del resto caratterizzava anche il Cardinale Kopp, che circa un mese prima dell'inizio del *Katholikentag* esortò espressamente ad evitare «i dibattiti sulle questioni organiz-

103 Cf. Lokalkomitee, *Bericht über die Verhandlungen*, 29 (si tratta del rapporto ufficiale del *Katholikentag* andato in scena a Magonza, pubblicato dal comitato locale qualche tempo dopo la fine dei lavori).

104 Cf. Lokalkomitee, *Bericht über die Verhandlungen*, 49.

105 In effetti pare che il *Domkapitular* disponesse di una certa influenza personale sul vescovo: cf. Rommel, Lehmann, *Stationen*, 105.

106 Bendix a Frühwirth, 01.05.1911, in ASV, *Archivio della Nunziatura Apostolica di Monaco di Baviera*, 259, fasc. 4; trad. dell'Autore.

107 Questa la lista definitiva degli oratori scelti per le assemblee aperte (*öffentliche Versammlungen*): 1) Friedrich von Galen (presidente del *Katholikentag*) - Discorso di apertura; 2) Georg von Hertling - *Kettelergedächtnisrede*; 3) Michael Faulhaber - *Klerus und Volk*; 4) Karl Trimborn - *Rückblick und Vorschau auf dem Gebiete der Sozialpolitik*; 5) Benedikt Schmittmann - *Caritas und Leben*; 6) Adolf Donders - *Der Bonifatiusverein*; 7) Wilhelm Marx - *Die Schulfrage*; 8) Anton Gisler, *Kirchlichkeit und Wissenschaft*; 9) Max Kassiepe - *Die katholische Heidenmission der Gegenwart*; 10) Albanus Schachtleiter - *Christliche Kunst*; 11) Alois zu Löwenstein - *Die Regierung Papst Pius' X.*; 12) Friedrich von Galen - Discorso di chiusura.

zative delle associazioni di tipo sociale»: ¹⁰⁸ la manifestazione avrebbe dovuto dare l'immagine di una Germania cattolica unita lasciando da parte le divergenze fra le due *Richtungen*, secondo quella che fin da inizio secolo era stata un'usanza (più o meno rispettata) delle assemblee annuali dei cattolici tedeschi. Tutto ciò non toglie, comunque, che Bendix fosse destinatario di varie lettere volte a influenzare il suo operato, inviate in primo luogo da chi come lui era un sostenitore dello schietto confessionalismo. In giugno, ad esempio, egli ricevette una lettera del segretario del distretto di Mayen del *Verband der katholischen Arbeitervereine (Sitz Berlin)*, il quale domandava la presenza di un oratore di parte *Berliner* all'assemblea operaia prevista durante il *Katholikentag*, supponendo evidentemente che all'incontro si sarebbe avuta una schiacciante maggioranza di fautori delle *christliche Gewerkschaften*. Egli desiderava che i suoi operai non si trovassero a dover ascoltare solo discorsi «che non sono da conciliare con le nostre aspirazioni». ¹⁰⁹

Terminata la fase dei preparativi, la manifestazione ebbe inizio il 6 agosto e proseguì durante i quattro giorni successivi. ¹¹⁰ A dispetto dell'appello di Kopp e della cautela usata da Bendix, essa finì per non caratterizzarsi in senso del tutto neutrale, bensì mostrò complessivamente di tendere a favore del movimento sindacale cristiano, segno dei rapporti di forza allora esistenti nel cattolicesimo tedesco e, localmente, anche in quello magontino. Durante le attività del *Katholikentag*, infatti, furono varie le voci che seppur solo velatamente o *en passant* espressero un giudizio positivo sulla linea incarnata dalle *christliche Gewerkschaften*: il più delle volte ciò avvenne in relazione al problema di rispondere all'avanzata del socialismo, che al solito si configurò come il principale argomento di giustificazione dei sindacati interconfessionali. Già nell'*Arbeiterversammlung* del 6 agosto il deputato del *Reichstag* Philipp Übel (1864-1929), da Dieburg, intervenne parlando di una battaglia fra *Weltanschauungen* in cui «la classe operaia cristiana» («*christliche Arbeiterschaft*») era chiamata a combattere contro un avversario descritto con una retorica che rimandava al movimento socialista, ¹¹¹ l'oratore dopo di lui affermò dal canto suo che i cattolici tendevano la mano «a ogni confratello protestante» ai fini di una cooperazione in campo economico e sociale, lanciando al contempo un monito circa la difesa dell'or-

¹⁰⁸ Kopp a Kirstein, 11.07.1911 (copia), in ASV, *Archivio della Nunziatura Apostolica di Monaco di Baviera*, 259, fasc. 1, 4.d.III; trad. dell'Autore.

¹⁰⁹ Caspar Offersbach a Bendix, 22.06.1911, in DDAMz, fondo 46,5 (*Ludwig Bendix Nachlass*), nr. 20; trad. dell'Autore.

¹¹⁰ La SPD magontina non mancò di palesare la propria opposizione al *Katholikentag*, organizzando un'assemblea di protesta poco dopo la sua conclusione: cf. *Der Mainzer Katholikentag und die Sozialdemokratie*, in *Mainzer Journal* (14.08.1911).

¹¹¹ Lokalkomitee, *Bericht über die Verhandlungen*, 122-3; trad. dell'Autore.

dine sociale cristiano.¹¹² La sera dello stesso giorno fu quindi Adam Schmitt a tenere un discorso in qualità di presidente del *Lokalkomitee*: anch'egli addusse l'esistenza di uno scontro decisivo fra civiltà, quella del cristianesimo da un lato e di un paganesimo materialista dall'altro. In tale contesto, le differenze confessionali avrebbero dovuto passare in secondo piano:

In questa lotta deve stare assieme tutto ciò che poggia sul terreno del cristianesimo positivo [*auf positivem christlichen Boden*!] Da ambo le parti, ovviamente, vi sarà sempre la consapevolezza di quello che divide le confessioni cristiane, noi tuttavia non vogliamo perdere di vista ciò che ci unisce! Sul piano del rispetto delle convinzioni religiose dei nostri concittadini intendiamo scorgere nella pacifica collaborazione delle confessioni e nella comune battaglia contro il comune nemico [*den gemeinsamen Feind*] la sicura garanzia di vittoria.¹¹³

Difficile avere dubbi su quale fosse il nemico comune indicato da Schmitt: di fatto egli riaffermò la necessità di una collaborazione fra cattolici e protestanti in chiave anti-socialdemocratica e anti-materialista, legittimando così implicitamente la posizione dei sindacati cristiani. Proprio a questi ultimi, due giorni più tardi, avrebbe rivolto il proprio ringraziamento Karl Trimborn, uomo del *Volksverein*, per non aver lasciato cadere l'intero movimento sindacale tedesco in mano alla SPD.¹¹⁴

Un momento controverso del *Katholikentag* di Magonza fu la discussione delle mozioni (*Anträge*) presentate alla commissione che si occupava di temi sociali, una delle quattro cui spettava di stabilire le deliberazioni finali dell'assemblea generale dei cattolici tedeschi.¹¹⁵ Stando a una relazione inviata al Nunzio di Monaco dal preposto del Capitolo della cattedrale di Passavia Franz Pichler (1852-1927),¹¹⁶ incaricato da Roma di riferire in merito allo svolgimento del *Katholikentag*, già il 7 agosto, in una seduta della commissione sociale, i *Berliner* tentarono di complicarne i lavori («Schwierigkeiten zu ma-

¹¹² Lokalkomitee, *Bericht über die Verhandlungen*, 129 ss.; trad. dell'Autore

¹¹³ Lokalkomitee, *Bericht über die Verhandlungen*, 138-9; trad. dell'Autore. Sia notato a margine come il tema del «positiv christlicher Boden» sarebbe stato ripreso anni dopo dalla retorica nazionalsocialista: cf. Hastings, *Catholicism*.

¹¹⁴ Cf. Lokalkomitee, *Bericht über die Verhandlungen*, 278.

¹¹⁵ Queste, in dettaglio, le quattro commissioni (*Ausschüsse*): 1) *Kirchliche Fragen und Generalversammlung*; 2) *Soziale Fragen*; 3) *Christliche Caritas*; 4) *Christliche Bildung*. Prima di giungere alle commissioni, gli *Anträge* per l'assemblea generale dei cattolici tedeschi dovevano essere inviati a Bendix, responsabile della loro ricezione.

¹¹⁶ Su Pichler cf. Albrecht, s.v. «Pichler, Franz Seraph von», in NDB, 20. Nell'ambito del *Gewerkschaftsstreit*, si noti, il sacerdote parteggiava per i sindacati cristiani.

chen») e di impedirne le decisioni su alcune questioni: alla fine, però, essi dovettero constatare il proprio essere in minoranza.¹¹⁷ Due giorni più tardi ebbe luogo la discussione per l'approvazione definitiva dei singoli *Anträge* in una riunione non aperta al pubblico. La prima mozione dibattuta e quindi accettata conteneva un omaggio a Ketteler e un invito a promuovere gli *Arbeitervereine*: in essa, significativamente, si parlava di un merito del vescovo nell'aver contribuito all'«avvio di un movimento operaio cristiano [*christlichen Arbeiter-Bewegung*]».¹¹⁸ A inviare tale mozione a Bendix prima dell'inizio del *Katholikentag* erano state alcune personalità che sostenevano attivamente la *Köln-Gladbacher Richtung*, a partire da Otto Müller.¹¹⁹ Alla commissione era giunto anche un altro testo omaggiante Ketteler, il quale però non venne ammesso alla discussione. Con ogni probabilità si tratta dell'*Antrag* inviato da Heinrich Fournelle e da altri leader della *Berliner Richtung*, di cui si trova copia fra le carte personali di Bendix: dedicato al tema dell'elevazione morale e religiosa della classe operaia, vi compariva una velata critica alla «valutazione meramente materiale [*rein materiellen*] delle condizioni di lavoro e del salario» e una sottolineatura dell'importanza delle «organizzazioni di categoria aventi per fondamento la religione».¹²⁰

Ad essere approvata fu poi una deliberazione sulla cura pastorale della gioventù, nata dalla fusione di due diversi *Anträge*: essa, a dire il vero, coincideva per lo più con il testo di un documento inviato a Bendix dalla principessa Sophie Oettingen Metternich Spielberg (1857-1941) e da Carl Walterbach, entrambi sostenitori dei sindacati cristiani, oltre che da altri due firmatari.¹²¹ Di seguito, quindi, fu accolta una mozione che sosteneva la necessità dell'insegnamento religioso nelle *Fortbildungsschulen*: a redigerla era stato Joseph Baron (1874-1953), collaboratore del Cardinale Kopp e *Diözesanpräses* dei

117 Pichler a Frühwirth, 13.08.1911, in ASV, *Archivio della Nunziatura Apostolica di Monaco di Baviera*, 259, fasc. 1, 4.d.III.

118 *Beschlüsse der 58. Generalversammlung der Katholiken Deutschlands in Mainz 1911*, in DDAMz, fondo 46,5 (*Ludwig Bendix Nachlass*), nr. 17; trad. dell'Autore; corsivo aggiunto.

119 Il testo dell'*Antrag* (*Antrag 1*), firmato da Müller in qualità di secondo presidente del *Verband katholischer Arbeiter- und Knappenvereine Westdeutschlands*, da Franz Scharmer, presidente dell'*Ostdeutscher Verband katholischer Arbeitervereine*, e da Carl Walterbach, presidente del *Verband süddeutscher katholischer Arbeitervereine*, si trova in DDAMZ, fondo 46,5 (*Ludwig Bendix Nachlass*), nr. 21.

120 *Antrag 2. Die religiös-sittliche Hebung des Arbeiterstandes*, in DDAMz, fondo 46,5 (*Ludwig Bendix Nachlass*), nr. 21; trad. dell'Autore. L'*Antrag* era a firma di Heinrich Fournelle, Joseph Windolph e Paul Richter.

121 Cf. *Antrag 5*, in DDAMz, fondo 46,5 (*Ludwig Bendix Nachlass*), nr. 21. Gli altri firmatari erano Sebastian Haber, *Präses* del *Verband süddeutscher katholischer Jugendvereine* e Ludwig Schiela, *Jugendsekretär* a Monaco di Baviera. Circa le simpatie della Oettingen Metternich Spielberg per le *christlichen Gewerkschaften* cf. Busemann, *Katholische Laienemanzipation*, 166 n. 280.

Jugendvereine cattolici nella diocesi di Breslavia.¹²² Dopo queste prime tre deliberazioni ne furono approvate rapidamente altre cinque, che tuttavia avevano alla base delle personalità molto meno coinvolte nel dualismo al centro del *Gewerkschaftsstreit*.¹²³

Tali sviluppi coincisero nel complesso con un successo dei sostenitori dell'opzione interconfessionale, dettato in particolare dall'esser riusciti a far approvare il documento su Ketteler e gli *Arbeitervereine*: d'altra parte era difficile aspettarsi qualcosa di diverso da una commissione sociale che aveva il proprio presidente in August Pieper, l'anima di un *Volksverein* impegnato in prima linea per la causa dei sindacati cristiani. Fu però tutta la manifestazione magontina, come già rilevato, a rappresentare un'affermazione della *Köln-Gladbacher Richtung* sul piano nazionale: questa fu l'impressione anche di Pichler, che scrivendo al Nunzio di Monaco a lavori ormai terminati non ebbe dubbi nell'indicare il carattere assunto dall'assemblea generale:

È stata un'energica protesta contro i reiterati tentativi della *Berliner Richtung* di allargare e approfondire, con l'esagerata forzatura delle loro [*sic!*] idee particolari, e specialmente con la lotta ai sindacati cristiani e con il tacciare gli avversari di eresia e di modernismo, il dissidio provocato da loro. [...] I rappresentanti della *Berliner Richtung* erano evidentemente in pochi contro una schiacciante maggioranza composta da individui di ogni estrazione sociale.¹²⁴

Appunto il contrasto fra le due *Richtungen*, a mio avviso, è da collocare alla base di un fatto enigmatico: nell'elenco delle decisioni finali del *Katholikentag* di Magonza, consultabile nel resoconto ufficiale edito alcuni mesi dopo la chiusura dell'evento, non vi è infatti traccia dei primi tre documenti approvati dalla commissione sociale, mentre si trovano pubblicati regolarmente gli altri cinque.¹²⁵ Dietro a questa scelta - compiuta dal comitato locale responsabile dell'organizzazione - vi fu probabilmente la volontà di cancellare quei ri-

¹²² Cf. *Antrag 6. Religionsunterricht in den Fortbildungsschulen*, in DDAMz, fondo 46,5 (*Ludwig Bendix Nachlass*), nr. 21.

¹²³ Questi i temi oggetto delle altre deliberazioni: 1) *Militärfürsorge*; 2) *Schiffververeine*; 3) *Mittelstand*; 4) *Katholischer Frauenbund*; 5) *Schutz der jugendlichen Industriearbeiterin*. Cf. Lokalkomitee, *Bericht über die Verhandlungen*, 572-4.

¹²⁴ Pichler a Frühwirth, 13.08.1911, in ASV, *Archivio della Nunziatura Apostolica di Monaco di Baviera*, 259, fasc. 1, 4.d.III; trad. dell'Autore.

¹²⁵ Per parte sua invece il *Mainzer Journal*, già pochi giorni dopo la fine del *Katholikentag*, pubblicò l'elenco di tutte le otto deliberazioni della commissione occupatasi di temi sociali: cf. *Beschlüsse der 58. Generalversammlung der Katholiken Deutschlands*, in *Mainzer Journal* (16.08.1911 e 17.08.1911).

ferimenti che potevano rievocare gli attriti avutisi in seno alla commissione sociale nelle giornate d'inizio agosto e provocare malumori a *Katholikentag* concluso, di non offrire cioè alcun pretesto per polemiche, in modo da consegnare alla storia l'immagine di un incontro contraddistintosi per l'unità del cattolicesimo tedesco, un'unità più volte invocata dall'episcopato e pure da alcuni degli intervenuti alla manifestazione del 1911. Ciò potrebbe spiegare anche perché sempre il *Bericht über die Verhandlungen der 58. General-Versammlung der Katholiken Deutschlands* non faccia menzione della nascita del *Kartellverband katholischer Arbeitervereine West-, Süd- und Ostdeutschlands* avvenuta a Magonza il 7 agosto:¹²⁶ in effetti, l'unione di tutte le federazioni regionali schierate a sostegno dei sindacati cristiani era un avvenimento che non poteva non rimandare al complesso del *Gewerkschaftsstreit*, e probabilmente fu per questo che si pensò di ometterlo.¹²⁷ Proprio a tal riguardo è indicativo come la Conferenza di Fulda, pochi giorni dopo la fine della manifestazione, giudicasse auspicabile che «la *Generalversammlung* dei cattolici di Germania evit[asse] quelle risoluzioni che [erano] da considerare e intendere come l'approvazione di un raggruppamento formato da cattolici di fronte a un'altra organizzazione cattolica»:¹²⁸ di fatto si stigmatizzò quanto avvenuto a Magonza pur senza lasciarsi andare a riferimenti espliciti.

Concludendo, è da rilevare come il *Katholikentag* del 1911 non fosse immune dalle contrapposizioni e dai malumori che all'epoca caratterizzavano la Germania cattolica, pur ponendosi l'obiettivo di comunicare all'esterno un'impressione di compattezza di quest'ultima. L'anno seguente quindi, ossia nel settembre 1912, il papa si sarebbe risolto a un intervento per molti versi non più rimandabile, ma che nei fatti giunse tardi rispetto al bisogno. Con l'enciclica *Singulari quadam* Pio X finì per tollerare qualcosa che andava contro alle sue più intime convinzioni, l'esistenza di sindacati interconfessionali e indipendenti dall'autorità ecclesiastica: a piegare le sue resistenze furono le voci di quella netta maggioranza di vescovi che auspicava la sopravvivenza di tali organizzazioni, la constatazione del loro sviluppo e il timore delle conseguenze derivabili da un loro divieto, assieme alla preoccupazione per la crescita del socialismo. Furono essenzialmente considerazioni concrete, insomma, quelle che spinsero Roma a mettere

126 La mancanza di accenni alla costituzione di questo cartello nel resoconto ufficiale del *Katholikentag* è stata notata pure da Brack, *Deutscher Episkopat*, 223 n. 63.

127 Della nascita del *Kartellverband* tratta un documento conservato nel Fondo Benigni dell'Archivio Segreto Vaticano: i rappresentanti delle singole federazioni, fra l'altro, si recarono nel duomo di Magonza per deporre una corona di fiori sulla tomba di Ketteler, con la dedica «Quello che tu hai insegnato e operato sarà per sempre la nostra guida». *Germania - Panbachelorismo. Cartello gladbachista, 19 ago. 1911*, in ASV, Fondo Benigni, nr. 6.

128 Gatz, *Akten*, 3: 181; trad. dell'Autore.

in secondo piano la paura dell'interconfessionalismo - percepito come una forma di «modernismo pratico»¹²⁹ - in terra tedesca, portandola a fare concessioni che sarebbero state impensabili nel contesto italiano. Al papa i sindacati cristiani apparivano come una deviazione dal punto di vista cattolico, in un frangente in cui la lotta al modernismo imponeva la massima ortodossia dei principi. In Germania, tuttavia, proprio questi sindacati incontravano la maggioranza dei consensi e si rivelavano gli unici in grado di offrire ai lavoratori una reale alternativa alle organizzazioni socialiste: essi fra l'altro, stando a Michael Schneider, avrebbero giocato un ruolo nel processo d'integrazione dei cattolici nella società guglielmina,¹³⁰ mentre è da credere che un prevalere della *Trier-Berliner Richtung* avrebbe condotto, al contrario, a un'accentuazione del loro isolamento sociale, politico e culturale.

Resta da discutere brevemente un'ultima questione che non può essere elusa: il *Gewerkschaftsstreit*, e più in generale il clima che questo contribuì a determinare, ebbe l'effetto di danneggiare l'azione dei cattolici della diocesi di Magonza, avvantaggiando indirettamente la SPD? In riferimento alla dimensione nazionale, alcuni storici hanno risposto affermativamente a tale quesito:¹³¹ quanto allo specifico contesto locale è però difficile esprimere un giudizio, soprattutto per il non disporre di dati completi sullo sviluppo dei sindacati cristiani nel periodo precedente al 1914. Le preoccupazioni espresse da Forscher e dal *Mainzer Journal*, le testimonianze della presenza di operai cattolici nelle *freie Gewerkschaften*, e la constatazione di come nella diocesi non mancassero occasioni di conflitto fra le due *Richtungen* spingerebbero a credere ragionevolmente che anche a Magonza e dintorni il socialismo facesse da *tertius gaudens* di fronte alla scissione del campo cattolico, ma occorre appunto rimanere nella sfera dell'ipotetico. Con più fondatezza, forse, si potrebbe sostenere che l'*Integralismusstreit* - che come detto comprendeva anche il dibattito sul carattere del *Zentrum* - avesse un'incidenza sul confronto politico: nel *Wahlkreis* di Magonza-Oppenheim, ad esempio, l'unico a maggioranza cattolica nel Granducato di Hessen-Darmstadt, le elezioni nazionali del 1912 videro il *Zentrum* raccogliere 185 voti in più rispetto al 1907, quando nel frattempo, però, il numero degli aventi diritto al voto era salito di 2.118 unità.¹³² La SPD registrò invece un successo netto, persino superiore a quello di cinque anni prima: nella cattolica Magonza essa raggiunse il 56,6% dei consensi,

129 La definizione è di Schatz, *Zwischen Säkularisation*, 189; trad. dell'Autore.

130 Cf. Schneider, «Evangelische Christen», 86.

131 Cf. ad esempio Jostock, «Deutschland», 123; Loth, *Katholiken im Kaiserreich*, 273-4.

132 Cf. *Jahresbericht des katholischen Arbeitersekretariats* [1912], 3.

mentre il *Zentrum* si fermò al 19,5%.¹³³ Guardando all'intero territorio tedesco, Rudolf Morsey ha posto proprio l'*Integralismusstreit* alla base della sconfitta del partito cattolico nel 1912,¹³⁴ tesi che sembrerebbe avvalorata dai dati magontini: ciononostante, questi ultimi non possono essere presi come un'evidenza diretta degli effetti deleteri delle divergenze interne al cattolicesimo tedesco, in quanto l'erosione dell'elettorato cattolico del *Zentrum* rappresentava un fenomeno di lungo corso, che certo poté essere accentuato, ma comunque non determinato, dalle vicende esposte in questo capitolo.¹³⁵ In ultima istanza, è possibile solo *supporre* che le divisioni scaturite dal *Gewerkschaftsstreit* e dal confronto sull'interconfessionalismo siano andate a discapito dello sforzo d'arginare il socialismo nella diocesi: le informazioni disponibili non consentono di avere una certezza al riguardo, anche perché si presenta l'impossibilità di definire la consistenza del danno che il mondo cattolico si sarebbe auto-inflitto. Ciò che invece è innegabile e che dev'essere riaffermato, è come la diocesi di Magonza fosse pienamente partecipe dei contrasti che allora caratterizzavano il cattolicesimo in Germania.

133 I dati del voto del 1912 nel *Wahlkreis* di Magonza-Oppenheim sono riportati in *Ergebnis der Reichstagswahl im Wahlkreis Mainz-Oppenheim*, in *Mainzer Journal* (13.01.1912). Si veda inoltre *Die rote Flut*, in *Mainzer Journal* (24.01.1912).

134 «L'*Integralismusstreit* [...] non rimase senza conseguenze politiche. Esso spiega in buona parte la sconfitta che il *Zentrum* dovette incassare alle elezioni per il *Reichstag* nel gennaio 1912, con una diminuzione dei suoi mandati da 105 a 91 a seguito di una diminuzione dei voti dal 19,3% al 16,3%». Morsey, *Die deutsche Zentrumspartei*, 42; trad. dell'Autore.

135 Per un'analisi di portata generale sugli sviluppi elettorali del *Zentrum* nei decenni fra Otto e Novecento si veda Schauff, *Das Wahlverhalten*.

Antisocialismo cattolico

Un confronto tra Italia e Germania all'epoca del pontificato di Pio X (1903-1914)
Francesco Tacchi

5 Motivi di allarme

Sommario 5.1 Scuola e religione. – 5.2 Dalle campagne alla fabbrica. – 5.3 Venuti da lontano: *Italienseelsorge* e pericolo socialista.

Nel redigere la *relatio ad limina* dell'aprile 1913, il Vescovo Kirstein elencò tre fattori che a suo parere erano responsabili d'aver prodotto un «*religionis regressum*» rispetto alla situazione riferita a Roma nel 1907: il primo e principale era costituito dall'azione dei socialisti, «*quorum et numerus et imprudentia crevit*»; oltre a ciò, tuttavia, egli menzionava anche l'immigrazione «*multorum operariorum aliorumque hominum catholicorum et acatholicorum*» che da anni ormai caratterizzava il territorio della diocesi, e la diminuzione del numero delle *Konfessionsschulen* informate ai principi della religione cattolica («*imminutione scholarum mere catholicarum*»¹). Kirstein non lo diceva nella *relatio*, ma anche sulle vicende della scuola e dell'immigrazione gravava l'ombra del socialismo. Da un lato, infatti, la SPD stava tentando da tempo di giungere all'abolizione degli istituti confessionali e alla cancellazione dell'insegnamento religioso dai piani scolastici ricorrendo allo strumento legislativo, dall'altro era assidua nel reclutare nuovi proseliti fra gli immigrati in cerca di un impiego o già occupati in fabbrica, fossero questi tedeschi spostatisi dalle campagne alle città o stranieri arrivati in diocesi dopo aver lasciato il paese d'origine. Converrà guardare separatamente a tali questioni, motivi d'allarme non solo per il vescovo e gli altri membri dell'Ordinariato, ma più in generale anche per il clero parrocchiale.

¹ *Relatio ad limina* del Vescovo Georg Heinrich Maria Kirstein, 12.04.1913, in ASV, Congregazione Concistoriale, *Relationes Dioecesium*, 516.

5.1 Scuola e religione

Per un cattolico tedesco, il termine *Konfessionsschule* rimandava inequivocabilmente a una specifica tipologia d'istituto scolastico: una scuola primaria in cui sia i maestri che gli allievi professavano la fede cattolica, dove era prevista la loro partecipazione regolare a Messe e a momenti di preghiera collettiva, l'insegnamento della religione (*Religionsunterricht*) era obbligatorio e impartito dal sacerdote e da un docente appositamente incaricato dal vescovo, e dove i libri di testo di ciascuna materia avevano l'approvazione dell'autorità ecclesiastica. In teoria, inoltre, quest'ultima avrebbe dovuto assicurarsi che l'influsso della religione permeasse ogni momento della vita della *Konfessionsschule* così da salvaguardarne il peculiare carattere, attraverso una specifica funzione di controllo e sorveglianza svolta localmente dai sacerdoti (*Schulaufsicht*): nella Germania d'inizio Novecento, tuttavia, questo diritto non sempre era riconosciuto nella pratica o lo era solo in parte.

Considerato nella sua interezza, il modello della *Konfessionsschule* - proprio anche del mondo protestante - vedeva la sfera dell'istruzione elementare configurarsi come un veicolo dell'azione ecclesiastica, definendo un legame fra scuola e Chiesa che per secoli era apparso come la norma ma che poi, soprattutto durante il XIX secolo, era stato progressivamente messo in discussione dall'autorità pubblica.² In questo senso, per la Chiesa cattolica fu il *Kulturkampf* a rivelarsi particolarmente drammatico: all'epoca, infatti, in tutto il *Reich* furono adottati provvedimenti volti ad affermare la supremazia dei singoli Stati sul settore dell'istruzione - che non rientrava fra le competenze del governo centrale - e a ridurre di conseguenza l'influsso e la capacità di controllo dell'autorità religiosa. In generale le misure prese andarono soprattutto in due direzioni: quella di attribuire la responsabilità totale o parziale della *Schulaufsicht* allo Stato (in proposito va ricordato soprattutto lo *Schulaufsichtsgesetz* prussiano del 1872, di fatto coincidente con l'avvio del *Kulturkampf*) e di diffondere un modello di scuola primaria non caratterizzato in senso confessionale, che dunque prevedesse la presenza nello stesso istituto di alunni e maestri professanti la religione cattolica e quella evangelica (*Simultanschule*).³ Il cattolicesimo tedesco percepì questi provvedimenti come un attacco a quelle che erano tradizionali prerogative della Chiesa, mobilitandosi fin da subito a difesa delle *Kon-*

² Sulla storia della *Konfessionsschule*, e più in generale del sistema scolastico tedesco in età contemporanea, mi limito a rimandare a Berg, *Handbuch*; Erlinghagen, *Die Säkularisierung*; Hug, «Das katholische Schulwesen»; Konrad, *Geschichte der Schule*.

³ La tipologia della *Simultanschule* (o anche *gemeinsame Schule*) aveva avuto origine nello Stato di Hessen-Nassau, a partire già dal 1817: cf. Hug, «Das katholische Schulwesen», 152.

fessionsschulen: ad attivarsi fu anche il neonato *Zentrum*, il cui programma del 1870 aveva incluso la loro salvaguardia fra gli obiettivi da perseguire, segno palese dell'importanza attribuita alla questione. Il timore era che diminuendo il controllo ecclesiastico sulle scuole e venendo meno il loro carattere confessionale si affievolisse conseguentemente l'influsso della fede cattolica sui bambini, benché le *Simultanschulen* garantissero un insegnamento della religione separato per confessioni.⁴ L'opposizione manifestata dai cattolici, ad ogni modo, non poté impedire che lo Stato imponesse ovunque la propria autorità sulla sfera dell'istruzione elementare: dalla Prussia lo scontro relativo a questo ambito si estese al resto della Germania, assumendo caratteristiche ed esiti diversi a seconda dei singoli contesti.

Il periodo successivo alla fine del *Kulturkampf* non coincise con un ritorno allo *status quo ante*, e tuttavia vide l'autorità pubblica disposta a fare alcune concessioni: in particolare, molte *Simultanschulen* furono riconvertite in scuole confessionali, così che a inizio Novecento queste ultime costituivano di gran lunga la tipologia di scuola primaria più diffusa nella maggior parte degli Stati del *Reich*.⁵ Ciononostante, la Conferenza di Fulda non si trattenne dall'indirizzare ripetuti appelli al governo prussiano affinché fosse ristabilita nella sua pienezza la *Schulaufsicht* ecclesiastica sugli istituti d'istruzione: è quanto accadde ad esempio nel 1901, nel 1902 e di nuovo nel 1905.⁶ In seguito l'attenzione dell'episcopato per la scuola non venne meno, ma certo perse d'intensità dopo che in Prussia fu approvato lo *Schuldotationsgesetz* del luglio 1906, il quale facilitava la costituzione di nuove scuole confessionali e dichiarava queste ultime come la norma nell'ambito del sistema scolastico primario. Guardando al panorama nazionale, insomma, i primi anni del XX secolo rivelavano un quadro piuttosto favorevole per la *Konfessionsschule*, benché l'autorità ecclesiastica non cessasse di richiamare alla situazione precedente al *Kulturkampf* denunciando l'avvenuto passaggio di responsabilità fra Chiesa e Stato circa la vigilanza sugli istituti scolastici.

Ciò che contava per i vescovi era soprattutto la sopravvivenza dell'insegnamento obbligatorio della religione cattolica in tutte le scuole primarie, sia in quelle confessionali che nelle *Simultanschulen*, cosa che permise alla Conferenza di Fulda di definire superflue le disposizioni contenute nell'enciclica *Acerbo Nimis* dell'aprile 1905, con la quale Pio X volle regolare l'insegnamento catechistico nelle

⁴ Da parte cattolica, l'insegnamento della religione era ritenuto indubbiamente come il più importante fra tutti, giacché il suo contenuto «si fonda[va] sulla Rivelazione divina e non sulla sapienza umana» (Rolfus, Pfister, *Real-Enzyklopädie*, 4: 97; trad. dell'Autore). Al riguardo si veda Weber, «Aspekte»; inoltre Helmreich, *Religionsunterricht*.

⁵ Nel 1906, ad esempio, in Prussia erano solo 900 le *Simultanschulen* su un totale di 37.761 scuole elementari pubbliche, pari cioè al 2,3%: cf. Helmreich, *Religionsunterricht*, 105.

⁶ Cf. Gatz, *Akten*, 3: 24-5, 36 e 84-5.

parrocchie.⁷ In Germania, infatti, tale insegnamento trovava il proprio veicolo principale appunto nel sistema scolastico, al contrario di quanto avveniva in Italia, dove esso molte volte non era assicurato agli alunni:⁸ di conseguenza, la *Christenlehre* impartita dai sacerdoti tedeschi nei locali della parrocchia finiva per rivolgersi per lo più a quei ragazzi e ragazze che avevano già terminato il primo ciclo di studi, facendo in pratica da prosecuzione del *Religionsunterricht* tenuto a scuola.

A inizio Novecento il Granducato di Hessen-Darmstadt era, con il Baden, lo Stato del *Reich* in cui la situazione della *Konfessionsschule* appariva peggiore. Qui, infatti, lo *Schulgesetz* approvato nel 1874 sull'esempio prussiano aveva riconosciuto nella *Simultanschule* il cardine dell'istruzione elementare, definendo uno stato di cose destinato a perdurare ben oltre la fine del *Kulturkampf*.⁹ La legge stabiliva che le scuole confessionali già esistenti sarebbero potute sopravvivere - senza ricevere fondi dallo Stato - nelle comunità abitate tanto da cattolici che da evangelici e caratterizzate dalla presenza di una pluralità d'istituti (art. 5), mentre dove fosse stata disponibile un'unica scuola, questa avrebbe dovuto essere obbligatoriamente una *Simultanschule*. La possibilità di costituire nuove *Konfessionsschulen* non era negata, ma era resa comunque di difficile attuazione e sempre subordinata all'assenza di un impegno economico da parte dello Stato: soprattutto, poi, era espressamente previsto che esse potessero essere convertite in ogni momento in *Simultanschulen* sulla base di una decisione presa dall'autorità politica locale e dai competenti consigli scolastici (art. 8). Di fatto, quindi, la legge del 1874 non lasciava speranze circa un aumento del numero delle *Konfessionsschulen*, ma al massimo solo di una - sempre minacciata - sopravvivenza di quelle già diffuse. Quanto all'insegnamento della religione cattolica (catechismo e storia biblica), questo era garantito anche nelle scuole miste tramite una separazione fra gli alunni e l'impiego di un apposito maestro e di un sacerdote: la supervisione su tale insegnamento era assegnata al consiglio scolastico (*Schulvorstand*) così come all'autorità ecclesiastica (art. 68), tanto che si parlava di uno specifico *Mitaufsichtsrecht*.

A protestare contro la normativa assiana fu dapprima Ketteler, che già in una Pastorale del 1873 si era opposto all'idea della separazione fra Chiesa e scuola sbandierata dall'incipiente *Kulturkampf*.¹⁰ Anni dopo, ovvero nel 1890, fu invece il Vescovo Haffner a parlare del-

⁷ Cf. Gatz, *Akten*, 3: 84.

⁸ Cf. *infra*, Parte III, cap. 4.

⁹ Di una «situazione irreversibile» parla Braun, «Das Bistum», 1258; trad. dell'Autore. Può essere utile vedere al riguardo Schlupp, *Schule*.

¹⁰ Ketteler, *Hirtenbrief*.

le scuole non confessionali (cioè delle *Simultanschulen*) come di un danno alla fede dei bambini, compiendo fra l'altro un notevole salto qualitativo rispetto al predecessore: egli affermò infatti che «scuole veracemente cristiane e sinceramente religiose [erano] lo strumento protettivo [*Schutzmittel*] più sicuro contro la Socialdemocrazia», mentre invece «scuole povere di fede e chiuse alla devozione [erano] i naturali corsi preparatori alla medesima».¹¹ Haffner, in sostanza, riconobbe nella *Konfessionsschule* un mezzo per fortificare l'animo dei più giovani e renderli capaci di resistere in futuro alla propaganda socialista, dal momento che in essa poteva agire al massimo grado l'influsso della religione cattolica, presente in tutte le materie d'insegnamento; viceversa, gli istituti non informati in senso confessionale avrebbero svolto una funzione di senso opposto, preparando il terreno al lavoro dei militanti socialdemocratici: il fatto che anche qui fossero previste delle ore di religione non induceva a modificare un giudizio sostanzialmente negativo. È possibile che queste considerazioni volessero rispondere alle sollecitazioni provenute nel maggio 1889 da un decreto di Guglielmo II, in cui l'Imperatore aveva assegnato alla scuola il compito di limitare la diffusione delle idee socialiste «con l'accrescere il timore di Dio e l'amor patrio»,¹² additando il ruolo che insegnamenti come quello della storia e della religione potevano svolgere nella lotta contro l'atea e antinazionale SPD.¹³

La preoccupazione per la sopravvivenza delle scuole confessionali in diocesi emerge dalla *relatio ad limina* che Haffner inviò a Roma nel 1897, dove egli rilevò come ormai degli istituti d'istruzione «non nisi quinta pars mere catholica est».¹⁴ per il resto, «liberi catholici cum haereticis et etiam judaiciis permixti sunt».¹⁵ L'unico motivo di consolazione era individuato nel fatto che l'insegnamento della religione fosse ancora impartito ovunque «a sacerdotibus et ludimagi-

¹¹ KABDMz, 12 dicembre 1890, nr. 84.

¹² Citato da Ritter, Kocka, *Deutsche Sozialgeschichte*, 2: 333; trad. dell'Autore.

¹³ Circa la funzione antisocialista attribuita ad alcune materie scolastiche si vedano le considerazioni - risalenti al 1915 - in Roloff, *Lexikon der Pädagogik*, 4: 1102-4. È da segnalare come nella diocesi di Magonza fosse approntato un nuovo testo del catechismo nel 1893, finalizzato pure all'insegnamento nelle scuole primarie: come la versione precedente, anch'esso si basava sul catechismo del gesuita Joseph Deharbe (1800-1871), risalente al 1847 e adottato in tutte le diocesi tedesche ad eccezione che in quella di Rottenburg (a Magonza era stato introdotto per volontà di Ketteler). Cf. KABDMz, 25 marzo 1893, nr. 21. Sugli sviluppi della catechesi in Germania dalla metà del XIX secolo cf. Läßle, *Kleine Geschichte*, 160 ss.

¹⁴ *Relatio ad limina* del Vescovo Paul Leopold Haffner, 01.05.1897, in ASV, Congregazione del Concilio, *Relationes Dioecesium*, 479.

¹⁵ *Relatio ad limina* del Vescovo Paul Leopold Haffner, 01.05.1897, in ASV, Congregazione del Concilio, *Relationes Dioecesium*, 479.

stris catholicis».¹⁶ Tale quadro, di per sé non buono, era destinato a peggiorare in breve tempo. La relazione di Kirstein del 1907, infatti, avrebbe ricalcato quasi letteralmente quella di Haffner nel descrivere la situazione complessiva delle scuole, ma la «quinta pars» constatata dieci anni prima sarebbe divenuta ora «exigua pars».¹⁷ In effetti, sappiamo che nel periodo compreso fra il 1900 e il 1912 le scuole confessionali presenti nella diocesi passarono da 61 a circa 30.¹⁸ Alcune testimonianze di questa progressiva erosione del loro numero provengono dai questionari delle visite pastorali, molto scrupolosi nel richiedere informazioni sul settore scolastico: fra 1906 e 1907, così, i parroci di Nieder-Ingelheim,¹⁹ Sauer-Schwabenheim,²⁰ Oppenheim²¹ e Guntersblum²² riferirono che l'introduzione delle *Simultanschulen* (chiamate *Kommunalschulen*) era avvenuta nelle loro parrocchie per volontà delle locali autorità politiche, ossia «durch Abstimmung»; dai questionari di Bad-Vilbel si apprende invece di una mozione presentata nel 1903 dai consiglieri comunali socialisti per convertire le scuole confessionali in *Simultanschulen*: inizialmente respinta, questa fu quindi riproposta e accolta nel 1906.²³

L'idea di fondo che animava l'attività della SPD in campo scolastico era quella di una «separazione fra scuola e Chiesa» («Trennung von Schule und Kirche») propria in origine di alcune correnti del liberalismo e già esplicitata nel Programma di Eisenach del 1869: l'influsso ecclesiastico sulla scuola doveva essere del tutto rimosso, così come ogni traccia d'insegnamento religioso. In tal senso, la *Simultanschule* non costituiva ancora l'*optimum* raggiungibile, ma certo rappresentava un importante passo in avanti rispetto alla scuola confessionale. L'ambito dell'istruzione primaria fu quello in cui il partito concentrò sempre la maggior parte dei propri sforzi riformatori, dal momento che la *Volksschule* era di solito l'unica scuola accessibile

16 *Relatio ad limina* del Vescovo Paul Leopold Haffner, 01.05.1897, in ASV, Congregazione del Concilio, *Relationes Dioecesium*, 479.

17 *Relatio ad limina* del Vescovo Georg Heinrich Maria Kirstein, 15.04.1907, in ASV, Congregazione del Concilio, *Relationes Dioecesium*, 479.

18 Cf. *Organisation zur Verteidigung der christlichen Schule und Erziehung*, in *Mainzer Journal* (15.07.1912).

19 Questionario in data 11 dicembre 1906, in DDAMz, *Pfarrakten Nieder-Ingelheim [Dekanat Ober-Ingelheim]*, nr. 1, *kanonische Visitation 1907*.

20 Questionario in data 5 dicembre 1907, in DDAMz, *Pfarrakten Sauer-Schwabenheim [Dekanat Ober-Ingelheim]*, nr. 1, *kanonische Visitation 1907*.

21 Questionario in data 1 marzo 1906, in DDAMz, *Pfarrakten Oppenheim [Dekanat Oppenheim]*, nr. 1, *kanonische Visitation 1906*.

22 Questionario in data 20 novembre 1907, in DDAMz, *Pfarrakten Guntersblum [Dekanat Oppenheim]*, nr. 1, *kanonische Visitation 1907*.

23 Questionario in data 20 ottobre 1905 e questionario in data 1 novembre 1910, in DDAMz, *Pfarrakten Bad-Vilbel [Dekanat Vilbel]*, nr. 1, *kanonische Visitation 1905* e *kanonische Visitation 1910*.

alla classe operaia: abolito qualunque tipo d'intervento del sacerdote al suo interno, essa sarebbe dovuta divenire un mezzo d'elevazione del proletariato nel percorso verso la rivoluzione socialista. Date queste premesse, si capisce perché il Programma di Erfurt del 1891 potesse come obiettivo la completa laicità della scuola («Weltlichkeit der Schule»²⁴), che dunque costituiva il fine cui tendere anche per l'azione dei socialdemocratici assiani, sia in ambito amministrativo che parlamentare.

Nella diocesi magontina, la crociata socialista contro la presenza della religione nelle scuole assunse una particolare intensità nel decennio precedente alla Grande Guerra. In un discorso tenuto a Magenza nel giugno 1905, Eduard David evidenziò l'intenzione del proprio partito di porre fine all'esistenza delle scuole confessionali con il «divorzio fra Chiesa e scuola» e di giungere alla totale cancellazione dell'insegnamento religioso - «un'istituzione corrotta che lede l'interesse nazionale» - in ogni genere di struttura scolastica, comprese le *Simultanschulen*.²⁵ Gli sviluppi successivi lascerebbero pensare che quelle di David fossero in sostanza parole programmatiche: alcuni mesi più tardi, infatti, i deputati socialisti presentarono alla Seconda Camera del *Landtag* una proposta circa la separazione fra scuola e Chiesa, cosa che spinse il Ministero degli Interni - cui spettava la responsabilità del settore scolastico - a chiedere all'Ordinariato vescovile di esprimere un proprio parere al riguardo. Rispondendo a tale sollecitazione, quest'ultimo affermò di riconoscere nell'iniziativa della SPD «solo una deplorabile offensiva dell'*Umsturzpartei* contro i fondamenti dell'ordine sociale cristiano», e nella rottura di ogni legame fra Chiesa e scuola «il primo passo verso la separazione fra Chiesa e Stato».²⁶ L'ovvio auspicio era che la proposta fosse rigettata in blocco. Da un eventuale accoglimento della richiesta socialista di abolire il *Religionsunterricht* confessionale in qualunque tipo d'istituto, l'Ordinariato faceva derivare fosche conseguenze: «Un'assenza di disciplina e moralità fra i giovani, un aumento dell'insubordinazione fra gli insegnanti, una crescita delle correnti sovversive e anarchiche».²⁷ Il legame fra Chiesa e scuola era presentato insomma come un elemento naturale, dalla cui salvaguardia sarebbe dipesa la conservazione dell'ordine e la capacità di resistenza del consorzio civile davanti al pericolo rivoluzionario: evidentemente, poi, a dettare la risposta del *Bischöfliches Ordinariat* non era la sola paura

²⁴ Kautsky, *Das Erfurter Programm*, 256.

²⁵ Dr. David und die Religion, in *Mainzer Journal* (05.07.1905); trad. dell'Autore.

²⁶ Il *Bischöfliches Ordinariat* al Ministero degli Interni assiano, 15.06.1906 (minuta), in DDAMz, *Abteilung* 138, XVII, fasc. 1; trad. dell'Autore.

²⁷ Il *Bischöfliches Ordinariat* al Ministero degli Interni assiano, 15.06.1906 (minuta), in DDAMz, *Abteilung* 138, XVII, fasc. 1; trad. dell'Autore.

di veder sparire le scuole confessionali, ma più in generale anche la volontà di tutelare l'insegnamento religioso nelle *Simultanschulen*. L'*Antrag* presentato dai deputati socialdemocratici condusse fra l'altro a mobilitazioni di protesta in diverse località della diocesi: i lavoratori cattolici della zona di Seligenstadt, ad esempio, sfruttarono l'occasione del primo maggio per dichiarare la propria contrarietà all'iniziativa e per invitare il *Zentrum* a dar vita a una strenua opposizione nel *Landtag*.²⁸

In effetti la contestata proposta alla fine non venne accolta, ma tale fallimento non dissuase la SPD assiana dal perseverare nel tentativo: d'altronde, come rivelato dal congresso nazionale di Mannheim del settembre 1906, quello della scuola era all'epoca un tema all'ordine del giorno nel dibattito interno al partito. Ancora nel 1908, così, il *Landtag* si trovò a discutere una mozione socialista analoga a quella presentata due anni prima, e anche stavolta finì col respingerla.²⁹ Dopo questo nuovo esito negativo le acque si sarebbero calmate per un po', almeno fino agli ultimi mesi del 1912. Fu allora che una commissione della Seconda Camera dovette confrontarsi con una proposta di Carl Ulrich, la quale prevedeva l'immediata conversione delle scuole confessionali ancora esistenti in *Simultanschulen* e la fine del carattere obbligatorio dell'insegnamento religioso. La commissione dette parere positivo su parte del testo, che quindi passò all'attenzione della Seconda Camera, da poco rinnovatasi con le elezioni del 1911.³⁰ Da quel momento l'attenzione del mondo cattolico per lo sviluppo del dibattito parlamentare relativo alla scuola fu massima: il *Mainzer Journal* dedicò innumerevoli articoli all'argomento, precisando che «i cattolici assiani, nella misura in cui [erano] ancora fedeli alla Chiesa, sostene[va]no la *Konfessionsschule*». ³¹ Lo stesso Vescovo Kirstein toccò la questione nella Pastorale del gennaio 1913, riconducendo il tentativo di rimuovere l'influsso della religione dagli istituti scolastici all'opera di un redivivo paganesimo:

Vi è ancora una cosa da raccomandare alle nostre continue e devote preghiere, dalla quale, si può dire, dipende tantissimo per la Chiesa e per la Patria: si tratta della conservazione delle scuole cristiane. I nemici della fede cristiana hanno puntato alla loro distruzione: Dio, Religione e Chiesa sono da bandire dalla scuola. Il neopaganesimo vuole educare pagani [*Das Neuheidentum will Hei-*

28 Cf. *Eine christliche Maifeier*, in *Mainzer Journal* (09.05.1906).

29 Cf. *Vollständige Trennung von Schule und Kirche (Ein Nachtrag zu den Landtags-Verhandlungen vom 16. Juni)*, in *Mainzer Journal* (20.06.1908).

30 Cf. *Kirche und Schule in Hessen - Die Neugestaltung des Schulgesetzes*, in *Mainzer Journal* (06.12.1912).

31 *Zur Schulgesetzreform in Hessen (II)*, in *Mainzer Journal* (30.01.1913); trad. dell'Autore.

den erziehen]. [...] Per i rappresentanti della *Weltanschauung* neopagana, le poche ore di religione che ancora sono impartite nelle nostre scuole sono sempre troppe. Il sacerdote deve essere esiliato del tutto dagli istituti scolastici, e il maestro, magari, deve insegnare ai bambini una morale laica, sprovvista dei fondamenti essenziali, cioè Dio e la sua legge.³²

Kirstein riaffermò così la necessità del collegamento fra religione e scuola, e benché non menzionasse la Socialdemocrazia, è chiaro, viste anche le circostanze del momento, che proprio essa fosse il primo soggetto da lui ricompreso nel fronte neopagano. Il vescovo parlava di scuole *cristiane*, ma precisava poi che «chi v[oleva] la scuola cristiana, in verità d[oveva] volere pure la scuola confessionale», l'unica in cui la religione cattolica aveva la possibilità d'informare ogni aspetto della formazione dei bambini.³³

Il *Zentrum* assiano non era tuttavia nelle condizioni d'impedire da solo l'approvazione della proposta socialista, disponendo di soli 8 deputati sui 56 totali: alla Seconda Camera, così, il testo di Ulrich passò nel marzo 1913 con il favore della SPD, del partito nazional-liberale e del partito liberal-progressista (*Fortschrittliche Volkspartei*).³⁴ Si trattò di un duro colpo per i cattolici della diocesi di Magonza, che per la prima volta videro concretizzarsi la possibilità di una completa scomparsa delle scuole confessionali: ad ogni modo non tutto era perduto, visto che l'ultima parola sulla questione spettava alla Prima Camera.³⁵ Alla fine dell'anno una commissione espressa da quest'ultima avrebbe dato parere negativo sull'*Antrag* di Ulrich, forse condizionata dalla presa di posizione dell'*Evangelischer Pfarrverein*, dichiaratosi intanto contrario alla cancellazione del carattere cristiano della *Volksschule* e all'abolizione delle scuole confessionali:³⁶ il clero protestante mostrò insomma di essere dalla stessa parte di quello cattolico in questa battaglia. Non si hanno notizie in merito agli sviluppi successivi, ma con ogni probabilità la mozione socialdemocratica dovette essere respinta o cadere in conseguenza dell'inizio della guerra: solo nel periodo postbellico, quindi, la questione scolastica sarebbe tornata al centro del confronto tra socialismo e cattolicesimo.

Dal punto di vista cattolico, come detto, il carattere confessionale degli istituti primari e la persistenza dell'insegnamento religioso

³² Kirstein, *Hirtenbrief* [1913], 11-12; trad. dell'Autore.

³³ Kirstein, *Hirtenbrief* [1913], 12; trad. dell'Autore.

³⁴ Cf. *Der Kampf um die Konfessionsschule in Hessen*, in *Mainzer Journal* (13.03.1913).

³⁵ Alla decisione della Seconda Camera assiana accenna Ilgenstein, *Die religiöse Gedankenwelt*, 24-5. Sul caso dell'*Antrag* di Ulrich cf. inoltre SPD - Landesorganisation für das Großherzogtum Hessen, *Bericht der sozialdemokr. Landes-Organisation*, 37.

³⁶ Cf. *Die hessischen Schulanträge*, in *Mainzer Journal* (03.11.1913).

nell'orario scolastico erano elementi indispensabili per l'educazione delle nuove generazioni e quindi per la loro difesa contro ogni influenza deleteria, socialismo incluso. Tali scopi erano fatti propri anche dalle scuole private rette dagli Ordini religiosi, che però a inizio Novecento non avevano una grande diffusione nella diocesi magontina, principalmente per due motivi: da un lato vi era da fare i conti con le conseguenze dei provvedimenti presi dal governo assiano durante il *Kulturkampf*, che ancora facevano sentire i loro effetti sulla vita del clero regolare; dall'altro la sopravvivenza (seppur incerta) delle scuole confessionali e il poter contare sulle ore obbligatorie di religione anche nelle *Simultanschulen* rendeva meno urgente la necessità di disporre d'istituti privati, ammessi sulla base dell'art. 28 dello *Schulgesetz* del 1874. A dedicarsi all'insegnamento nei primi anni del XX secolo, di conseguenza, erano solo alcuni Ordini femminili, fra cui quello delle cosiddette *Englische Fräulein*, che gestivano scuole a Magonza e in altre cinque località della diocesi.³⁷

Vorrei accennare ora a un'ultima questione, che esula dall'ambito dell'insegnamento scolastico ma che rimanda sempre al problema della difesa spirituale dei giovani attraverso l'influsso della religione cattolica: mi riferisco all'importanza attribuita in tal senso al sacramento eucaristico, tema di particolare attualità negli anni di Pio X, dal momento che il magistero pontificio vi si concentrò in più di un'occasione determinando mutamenti significativi rispetto al passato. Risale ad esempio al settembre 1905 il decreto *Sacra Tridentina Synodus* sulla comunione frequente e quotidiana, e all'agosto 1910 il *Quam singulari Christus amore*, che prevedeva l'abbassamento dell'età dei bambini da ammettere alla prima comunione. Il Vescovo Kirstein non mancò in varie occasioni di rammentare la funzione protettiva della grazia sacramentale. Nel dare disposizioni conseguenti al decreto del 1910, egli evidenziò come «il male, rispetto ai tempi passati, si avvicina[ss]e] prima al cuore dei fanciulli, minacciando di corromperlo»: ³⁸ di fronte all'aumentare dei pericoli per la fede e la morale dei più giovani era necessario anticipare il momento in cui essi avrebbero goduto del contatto con Cristo nel sacramento eucaristico, in modo da fortificarli e accompagnarli al passaggio all'adolescenza. Già Haffner aveva portato l'età della prima comunione da 14 a 12-13 anni: ³⁹ allineandosi alle istruzioni pontificie Kirstein stabilì di abbassarla ulteriormente, e tuttavia il nuovo uso faticò a im-

37 «Tam Moguntiae quam in quinque aliis locis maioribus dioecesis»: così Kirstein nella *relatio ad limina* del 1907, in ASV, Congregazione del Concilio, *Relationes Dioecesium*, 479. Il nome ufficiale dell'Ordine era *Institutum Beatae Mariae Virginis*, oggi *Congregatio Jesu*.

38 KABDMz, 14 luglio 1911, nr. 71; trad. dell'Autore.

39 Cf. Braun, «Das Bistum», 1224.

porsi nelle comunità della diocesi. Nella *relatio ad limina* del 1913, il vescovo notò che circa una metà dei bambini riceveva la prima comunione fra i 7 e i 12 anni, ma che un'altra metà continuava a seguire le precedenti norme e ad accedervi dunque fra i 12 e i 14. In genere erano le resistenze delle famiglie a impedire il cambiamento, resistenze che per lo più dipendevano dall'attaccamento alle vecchie abitudini, ma che qualche volta, invece, avevano un'origine ben diversa. Sempre nella relazione del 1913, Kirstein riferì infatti che «socialistae, ecclesiae et religionis odio moti, liberos suos a prima comunione arce[nt], priusquam e scholis publicis dimittantur», ossia prima del compimento dei 14 anni:⁴⁰ un'ulteriore testimonianza della presenza diffusa di cattolici-socialisti in diocesi, il cui rapporto con la Chiesa poteva risultare alquanto complesso.

Le vicende riguardanti il settore della scuola primaria, ma anche quelle relative all'amministrazione del sacramento eucaristico, portano in conclusione a sottolineare ancora una volta come la religione cattolica fosse percepita quale mezzo fondamentale per combattere il socialismo e per impedire che questo facesse breccia nelle coscienze dei singoli: certo, i bambini in età scolare parevano ancora lontani dall'incorrere in tale pericolo, ma ad ogni modo si riteneva necessario fornire loro una solida formazione religiosa e un contatto con la vita sacramentale che poi avrebbe dovuto sostenerli pure in seguito, nella fase adolescenziale, quando la loro salute spirituale sarebbe stata affidata soprattutto alle associazioni giovanili e alla *Christenlehre* organizzata in parrocchia. Gli strumenti messi in campo erano molteplici e pensati per ogni momento dell'esistenza, ma al fondo essi si configuravano tutti come veicoli dei medesimi contenuti: quelli della fede cattolica professata dalla Chiesa.

5.2 Dalle campagne alla fabbrica

Il notevole sviluppo demografico che connotava il territorio della diocesi di Magonza fra Otto e Novecento, assieme alla crescente importanza assunta dal settore industriale, portò un gran numero di persone, in particolare giovani uomini, a spostarsi dalle campagne alle città in cerca di un impiego in fabbrica: più in generale si trattava di una tendenza caratteristica della Germania dell'epoca, un paese attraversato da un imponente processo di urbanizzazione in grado di modificarne in profondità la fisionomia. Ciò ebbe l'effetto, fra l'altro, di accentuare significativamente la consistenza della *diaspora*, la dispersione dei cattolici in aree a popolamento protestante, og-

⁴⁰ *Relatio ad limina* del Vescovo Georg Heinrich Maria Kirstein, 12.04.1913, in ASV, Congregazione Concistoriale, *Relationes Dioecesium*, 516.

getto delle iniziative del *Bonifatiusverein*.⁴¹ Il fatto che molti cattolici patissero uno sradicamento dal proprio contesto d'origine per ritrovarsi a vivere e a lavorare in un ambiente ignoto e ricco di minacce dal punto di vista morale e religioso era percepito con grande preoccupazione dal clero: si temeva un allentarsi dei vincoli del *Milieu*, un conseguente scadimento dei costumi e della vita religiosa e quindi anche un aumento del rischio che la propaganda socialdemocratica sortisse effetto.

Il problema venne affrontato con decisione a partire dal febbraio 1909, quando a Hanau fu organizzata una conferenza interdiocesana aperta ai sacerdoti delle diocesi di Würzburg, Fulda, Limburgo e Magonza, cioè di quelle che risentivano della presenza del polo industriale di Francoforte-Offenbach-Hanau.⁴² In tale sede venne affermata l'importanza di limitare i futuri spostamenti dalle campagne creando sufficienti opportunità di lavoro nelle medesime, ma soprattutto si riconobbe il mezzo per contrastare le possibili ripercussioni negative dell'immigrazione in «un'assennata e metodica opera di delucidazione [*Aufklärung*] sui pericoli della vita nelle grandi città» - da svolgere fra l'altro nella catechesi - connessa «con un trasferimento [*Überweisung*] alle associazioni cattoliche condotto in maniera unitaria e monitorato nella sua buona riuscita». ⁴³ In cosa consistesse questo *Überweisungssystem* per gli operai e a quali minacce si sperava che potesse ovviare, emerge dal seguente piano stabilito dalla stessa conferenza di Hanau:

I lavoratori migranti, se possibile, devono essere condotti nei cattolici *Jugendvereine*, *Arbeitervereine* e nelle *christliche Gewerkschaften* già quando sono a casa. Nel luogo natio essi devono essere ammaestrati in apposite assemblee sulle aspirazioni della Socialdemocrazia e delle *freie Gewerkschaften* da un lato e su quelle dei sodalizi cattolici e dei sindacati cristiani dall'altro. Prima della partenza, l'*Arbeiterverein* cattolico o eventualmente l'ufficio sindacale cristiano della località in cui gli operai cercano lavoro dovrà ricevere comunicazione del giorno del loro arrivo. Se nel luogo meta dell'emigrazione non vi è alcuna organizzazione

⁴¹ «Numerus catholicorum inter haereticos dispersorum in dies crescit» (*relatio ad limina* del Vescovo Georg Heinrich Maria Kirstein, 15.04.1907, in ASV, Congregazione del Concilio, *Relationes Dioecesium*, 479). Erwin Gatz ha posto la diocesi di Magonza fra quelle più caratterizzate dal fenomeno (cf. Gatz, *Die katholische Kirche*, 28): in essa il *Bonifatiusverein*, organizzazione a carattere nazionale finalizzata a supportare appunto i cattolici della diaspora, avviò le proprie attività nel 1851.

⁴² Cf. *Hanau - Soziale Konferenz*, in *Mainzer Journal* (18.02.1909). I sacerdoti della diocesi di Magonza presenti all'incontro furono in tutto 22.

⁴³ Principi (*Leitsätze*) della conferenza di Hanau del 15 febbraio 1909, in DDAMz, *Generalia*, A, III; trad. dell'Autore.

cattolica o cristiana ed è da temere l'agitazione socialdemocratica, allora, grazie alla mediazione di un sodalizio cattolico o cristiano, occorrerà trovare un altro posto di lavoro, che offra lo stesso guadagno ma che non presenti alcun pericolo per la religione.⁴⁴

In pratica, ciò che si proponeva era che i lavoratori, spostandosi dalle campagne ai centri urbani, passassero senza soluzione di continuità da un sodalizio cattolico a un altro, in modo da restare sempre a contatto con la dimensione religiosa ed ecclesiale e da non cadere così nella rete della SPD, riconosciuta esplicitamente come la principale minaccia per i migranti: si trattava di un meccanismo ventilato già al *Katholikentag* di Ratisbona del 1904, che costituisce un'ulteriore prova dell'importanza attribuita al *Vereinswesen* cattolico in chiave antisocialista. Il carattere interdiocesano della conferenza di Hanau doveva rendere più efficace il funzionamento del sistema proposto, garantendo la possibilità di coordinare l'azione d'assistenza dei lavoratori che oltrepassavano i confini della diocesi d'origine. Ovviamente, però, era necessario il beneplacito dell'autorità episcopale.

A farsi carico d'informare il *Bischöfliches Ordinariat* di Magonza sugli esiti della conferenza da poco terminata fu il sacerdote Friedrich Kronenberger, parroco della chiesa di Sankt Paul a Offenbach. In un documento del 17 febbraio, egli evidenziò come la popolazione operaia di quella città e dell'area industriale limitrofa fosse «in gran parte insensibile alla fede e alla vita religiosa, se non già esternamente, almeno però nel proprio intimo»; serviva correre ai ripari, riuscendo a precedere «la Socialdemocrazia ossia la miscredenza» almeno nell'assistenza agli immigrati.⁴⁵ Il metodo proposto a Hanau era certamente inedito, ma d'altra parte il soccorso spirituale degli operai provenienti dalle campagne necessitava di percorrere proprio delle «strade insolite» («ungewohnte Bahnen»).⁴⁶ Kronenberger si mostrava quindi favorevole all'*Überweisungssystem* e sperava in una sua adozione generalizzata.

Per disposizione del *Bischöfliches Ordinariat*, i contenuti dell'incontro di Hanau furono discussi dal clero dei singoli decanati della diocesi nella primavera del 1909:⁴⁷ lo stesso Kronenberger fu presente alla conferenza dei sacerdoti del decanato di Offenbach, che a inizio maggio si dichiarò pronta a mettere in pratica il «trasferi-

⁴⁴ Principi (*Leitsätze*) della conferenza di Hanau del 15 febbraio 1909, in DDAMz, *Generalia*, A, III; trad. dell'Autore.

⁴⁵ Kronenberger al *Bischöfliches Ordinariat*, 17.02.1909, in DDAMz, *Generalia*, A, III; trad. dell'Autore.

⁴⁶ Kronenberger al *Bischöfliches Ordinariat*, 17.02.1909, in DDAMz, *Generalia*, A, III; trad. dell'Autore.

⁴⁷ Cf. KABDMz, 5 aprile 1909, nr. 18; KABDMz, 10 maggio 1909, nr. 30.

mento dei migranti» e a illustrare ai fedeli - «nei sermoni, nel catechismo e a scuola, così come nelle associazioni esistenti» - i problemi connessi all'emigrazione.⁴⁸ Di particolare interesse è la relazione presentata dal parroco di Engelthal alla conferenza del decanato di Vilbel, poiché da essa emerge molto chiaramente la preoccupazione del clero circa l'opera di reclutamento della SPD fra i lavoratori venuti dalle campagne. Il sacerdote notò come buona parte dei nuovi operai di fabbrica finisse ben presto per abbandonare la pratica religiosa e per cadere in uno stato di abbruttimento morale («sittlichen Verrohung»⁴⁹), nonché per abbracciare la causa del socialismo senza mostrare una particolare capacità di resistenza alla propaganda. I militanti socialdemocratici si rivelavano capaci di sopperire meglio di tutti - parroci compresi - alle necessità immediate di quanti avevano lasciato le zone rurali per recarsi nei centri urbani, offrendo loro una rete di legami che li aiutava a superare lo spaesamento iniziale e che spesso arrivava a sostituirsi a quella del paese d'origine. In ciò giocavano un ruolo di spicco le organizzazioni sindacali:

[Gli operai immigrati] sono accolti già alla stazione da alcuni iscritti alle *freie Gewerkschaften*; all'inizio sono introdotti come ospiti, sono portati alle assemblee, e dopo poco tempo divengono membri del *Turnverein* o del *Gesangverein* socialdemocratico e ospiti fissi della sede sindacale senza essere costretti a consumare qualcosa. Nelle loro teste viene sparso abilmente il seme velenoso che poi darà frutti centupli. Se si chiede ai giovani lavoratori migranti perché sono entrati nelle *freie Gewerkschaften*, si sente quasi sempre la risposta: «Sono venuti da me per primi e hanno affrescato la loro organizzazione con le tinte più vivaci; adesso sono dentro e non ho alcuna intenzione di uscire». Appunto questi emigrati dalle campagne divengono poi i migliori propagandisti per la Socialdemocrazia e soprattutto per le *freie Gewerkschaften*.⁵⁰

È evidente che di fronte a scenari come quello appena descritto, i *Vereine* cattolici risultassero un mezzo particolarmente indicato per fornire ai lavoratori una forma di *sociabilité* alternativa e per fungere, così, da schermo contro la propaganda socialdemocratica. Ai sa-

⁴⁸ *Konferenz des Dekanates Offenbach a.M. am 5. Mai 1909* (protocollo), in DDAMz, *Generalia*, A, III; trad. dell'Autore.

⁴⁹ *Seelsorge der abwandernden Landbevölkerung. Referat des Pfarrers Jakob in Engelthal auf der Dekanatskonferenz zu Heldenbergen am 27. April 1909*, in DDAMz, *Generalia*, A, III.

⁵⁰ *Seelsorge der abwandernden Landbevölkerung. Referat des Pfarrers Jakob in Engelthal auf der Dekanatskonferenz zu Heldenbergen am 27. April 1909*, in DDAMz, *Generalia*, A, III; trad. dell'Autore.

cerdoti, certo, si presentava un compito complesso e per molti versi nuovo, reso tuttavia ineludibile dagli sviluppi sociali e demografici connessi con l'industrializzazione e dall'assenza d'indugi mostrata dai militanti socialisti nel ricercare nuovi adepti.

Alla fine, dopo che nei decanati della diocesi si fu discusso al riguardo, l'Ordinariato vescovile arrivò a decretare l'adozione degli indirizzi stabiliti dalla conferenza di Hanau, esortando i sacerdoti a combinare l'*Aufklärung* dei loro fedeli con il ricorso alle associazioni cattoliche.⁵¹ Magonza, insomma, mostrava di essere sensibile ai cambiamenti in atto e decideva di correre ai ripari, accettando che la *Seelsorge* si aprisse a quelle «strade insolite» cui aveva accennato Kronenberger: non è chiaro, tuttavia, se le misure prese si collocassero negli anni seguenti all'interno di una dimensione interdioocesana - come auspicato a Hanau - o se invece riguardassero le sole parrocchie della diocesi magontina.

5.3 Venuti da lontano: *Italienseelsorge* e pericolo socialista

L'espansione industriale conosciuta dalla Germania nei decenni a cavallo fra XIX e XX secolo fu all'origine non solo di spostamenti di manodopera all'interno dei confini nazionali, ma anche dell'arrivo d'ingenti flussi migratori dall'estero, i quali fecero sì che nell'arco di una generazione il *Reich* passasse dalla condizione di paese d'emigrazione (*Auswanderungsland*) a quella di paese d'immigrazione (*Einwanderungsland*).⁵² Tale processo interessò anche la diocesi di Magonza, finendo per avere delle ripercussioni sull'attività pastorale svolta dal clero nelle parrocchie. Da un documento redatto nel gennaio 1908 da un membro del *Bischöfliches Ordinariat*, si apprende di come all'epoca vi fossero circa duemila persone, fra polacchi e italiani, nel territorio diocesano: si trattava, in generale, delle due nazionalità più rappresentate fra quanti sceglievano d'emigrare in Germania. I primi non davano motivi di preoccupazione:

I polacchi sono descritti in generale come religiosi. La domenica vanno regolarmente a Messa, sono grati per tutto quello che si fa per loro, e sfruttano le possibilità che gli vengono offerte per ricevere i sacramenti.⁵³

⁵¹ Cf. KABDMz, 20 agosto 1909, nr. 59.

⁵² Cf. Bade, *Vom Auswanderungsland*.

⁵³ Documento con oggetto *Pastoration der Italiener und Polen* a firma del *Domkapitular* Jakob May, 18.01.1908, in DDAMz, *Generalia*, J, III; trad. dell'Autore.

Diversa era invece la situazione degli italiani, descritti come «digiuni di religione» e «molto indifferenti»,⁵⁴ quasi assenti dalle funzioni domenicali in chiesa e dal confessionale. Non era solo dal lato religioso, tuttavia, che questi immigrati del sud destavano allarme:

Essi inoltre sono organizzati nei sindacati liberi, sono cioè socialisti, contraggono senza remore matrimoni misti con rito protestante e con analoga educazione della prole oppure vivono in concubinato, arrecando grave scandalo alle comunità.⁵⁵

Ignoranti in fatto di religione, immorali e spesso iscritti alle organizzazioni socialiste: è questo il profilo degli italiani nella diocesi di Magonza che emerge dal documento del 1908.

Cinque anni più tardi, rispondendo a un questionario inviato da Roma, Kirstein avrebbe indicato in 5.347 il numero totale degli stranieri di fede cattolica censiti all'interno dei confini diocesani, il quale comprendeva soprattutto polacchi (per lo più giunti dall'Impero asburgico) e italiani:⁵⁶ in merito a questi ultimi era sottolineata ancora una volta l'assenza costante dalle sacre funzioni e l'azione di propaganda condotta nei loro confronti dai militanti socialdemocratici. Il pericolo di contagio socialista, in conclusione, era associato precipuamente agli immigrati venuti dalla penisola: ciò dipendeva in primo luogo dal fatto che la maggior parte di essi trovasse impiego nel settore secondario, quando i polacchi, al contrario, erano dediti in modo pressoché esclusivo all'agricoltura e dunque finivano per essere molto meno esposti ai messaggi della propaganda 'rossa'. Proprio tale constatazione mi porta a focalizzarmi sul tema dell'*Italienserseelsorge*, dapprima attraverso una rapida panoramica sulle iniziative che a tal fine furono attuate a livello nazionale, quindi tornando a vedere nello specifico il caso della diocesi magontina.

Alla vigilia della guerra dovevano essere circa 200 mila gli italiani che vivevano in Germania: difficile affidarsi a cifre esatte, dal momento che gran parte di essi era solita rientrare in Italia nei mesi invernali dopo aver trascorso il resto dell'anno a lavorare in territorio tedesco; si trattava insomma di un'emigrazione a carattere prevalentemente stagionale, i cui protagonisti erano non a caso etichettati come *Saisonarbeiter*.⁵⁷ La destinazione degli spostamenti coincideva in genere con le regioni meridionali e occidentali del *Reich*: Alsazia-Lo-

⁵⁴ Documento con oggetto *Pastoration der Italiener und Polen* a firma del *Domkapitular Jakob May*, 18.01.1908, in DDAMz, *Generalia*, J, III; trad. dell'Autore.

⁵⁵ Documento con oggetto *Pastoration der Italiener und Polen* a firma del *Domkapitular Jakob May*, 18.01.1908, in DDAMz, *Generalia*, J, III; trad. dell'Autore.

⁵⁶ Kirstein alla *Congregatio Consistorialis de Emigrantium Cura*, 01.04.1913 (minuta), in DDAMz, *Generalia*, A, XVI. Il dato numerico riportato si riferiva al dicembre 1910.

⁵⁷ Tra gli studi sulla presenza italiana in Germania a cavallo fra i due secoli segnalano Corni, Dipper, *Italiani in Germania*; Del Fabbro, «Wanderarbeiter»; Del Fabbro, *Tran-*

rena, Baden, Württemberg, Baviera, ma anche Renania e Vestfalia. Quanto alle aree di provenienza, la principale era il Veneto, quindi il Friuli, la Lombardia, l'Emilia e la Toscana.⁵⁸ I migranti trovavano occupazione soprattutto nell'edilizia, nell'industria mineraria ed estrattiva, nel metallurgico e nel tessile - che vedeva una netta prevalenza di manodopera femminile -, mentre erano quasi del tutto assenti dal settore agricolo.

Quella italiana era un'emigrazione di cattolici verso i territori tedeschi a maggioranza cattolica: a interessarsi per primo della salute materiale e spirituale degli immigrati e a mobilitarsi in loro soccorso non fu però l'episcopato, bensì il *Caritasverband* costituito a Friburgo nel 1897 da Lorenz Werthmann (1858-1921),⁵⁹ il quale lo concepì significativamente come un'organizzazione non sottoposta a diretto controllo ecclesiastico. Già in precedenza Werthmann aveva aperto, sempre a Friburgo, il primo *Italienischer Arbeitersekretariat* della Germania e si era messo in contatto con alcuni vescovi e missionari della penisola: la nascita del *Caritasverband* segnò tuttavia un salto di qualità, con l'associazione che fin da subito si rivolse prevalentemente all'assistenza degli italiani. Al riguardo, i cardinali su cui essa voleva poggiare la propria attività erano fondamentalmente due, ossia l'utilizzo di sacerdoti e religiosi provenienti dall'Italia e il carattere itinerante della loro azione pastorale: Werthmann, infatti, riteneva indispensabile poter disporre di ecclesiastici in grado di parlare la stessa lingua degli immigrati e di comprenderne la mentalità, così da ricreare anche nella terra d'immigrazione quel rapporto di fiducia fra parroco e parrocchiani esistito nella madrepatria. Vi era dunque da trovare una collaborazione a sud delle Alpi, e in fretta, giacché le ragioni d'allarme circa gli italiani erano molteplici: in *Gli operai italiani in Germania*, opuscolo pubblicato a Friburgo nel 1900 e redatto da Werthmann assieme a Pietro Pisani (1871-1960), sacerdote piemontese con cui il fondatore del *Caritasverband* era da tempo in contatto, si lamentava in particolare «la mancanza d'istruzione religiosa, [...] piaga più dolorosa di questa disgraziatissima emigrazione italiana»,⁶⁰ ma al contempo non mancava un riferimento alle «segrete mene dei socialisti» e alle «possibili perturbazioni sovversive» fra gli immigrati.⁶¹ In conclusione dello scritto, quindi, era esplicitamente ammesso il bisogno di missionari dalla penisola.

salpini; Petersen, L'emigrazione. Sul rapporto fra Chiesa cattolica tedesca ed emigrazione italiana si veda soprattutto Trincia, *Emigrazione e diaspora*.

58 Cf. Del Fabbro, «Emigrazione proletaria», 29.

59 Su Werthmann, sacerdote dal 1883, si veda Liese, *Lorenz Werthmann*.

60 [Werthmann, Pisani], *Gli operai italiani in Germania*, 8.

61 [Werthmann, Pisani], *Gli operai italiani in Germania*, 17.

Anche grazie alla mediazione dello stesso Pisani,⁶² l'aiuto sperato arrivò a Werthmann dal vescovo di Cremona Bonomelli e dall'*Opera di assistenza agli operai italiani in Europa e nel Levante* da lui fondata sempre nel 1900.⁶³ Da quel momento ebbe luogo un costante afflusso di sacerdoti italiani verso la Germania, con l'*Opera di assistenza* che, coadiuvata dal *Caritasverband*, sviluppò in terra tedesca una propria rete di *Arbeitersekretariate* - aperti fra l'altro a Monaco, Berlino, Mannheim - attorno a cui concentrare l'attività in favore dei lavoratori trasferitisi dalla penisola. Per un po' questa collaborazione sembrò dare buoni risultati, ma con il passare degli anni la spinta iniziale andò via via esaurendosi, portando Werthmann a dubitare dell'efficacia della convivenza venutasi a creare. Per questo motivo, e forse anche per l'insorgere d'incomprensioni personali con alcuni missionari dell'*Opera*, nel 1909 il padre dell'*Italienerseelsorge* decise di riorganizzare le modalità di assistenza ai lavoratori italiani e di porre fine al rapporto di collaborazione avviato meno di un decennio prima. In seno al *Caritasverband* nacque allora un apposito *Comitato di protezione degli operai italiani in Germania*, incaricato di radunare sotto di sé «tutti quei sacerdoti cattolici tedeschi [...] che [avevano] padronanza della lingua italiana»: ⁶⁴ nei piani di Werthmann, infatti, la futura *Seelsorge* degli italiani avrebbe dovuto dipendere per lo più da sacerdoti tedeschi attivi nelle rispettive diocesi e sottoposti al controllo dei vescovi, venendo condotta in totale autonomia dall'*Opera* bonomelliana. Le attività di quest'ultima, è bene precisarlo, proseguirono comunque anche dopo il 1909: fino alla deflagrazione della guerra, la quale determinò il rimpatrio in massa dei *Saisonarbeiter* italiani, in Germania coesisterono di fatto due diverse strutture d'assistenza, «non contrapposte», come evidenziato da Luciano Trincia, «ma ognuna con una sua precisa sfera d'influenza», ⁶⁵ anche se è innegabile che il definirsi del nuovo assetto voluto da Werthmann portasse a un isolamento dell'organizzazione italiana e la privasse dell'appoggio del clero locale, ora coinvolto in un'azione di sostegno agli immigrati dalla matrice fundamentalmente tedesca.

62 Si noti come il sacerdote, in un articolo pubblicato nel 1904 sulla *Rivista internazionale* di Toniolo, si sarebbe soffermato lungamente sul tema del contagio socialista dei lavoratori italiani in Germania, contagio che questi, a suo dire, avrebbero diffuso nelle terre d'origine durante i mesi di permanenza a casa: cf. Pisani, «Il vero pericolo dell'emigrazione temporanea».

63 L'*Opera* sarebbe stata attiva anche in Francia, Svizzera e Austria. Sulla sua nascita e sul suo rapporto con l'organizzazione di Werthmann cf. Bellò, «La fondazione»; Trincia, «Braune Söhne des Südens»; Trincia, «Geremia Bonomelli»; Trincia, *Emigrazione e diaspora*.

64 *Das Auswandererproblem*, 28; trad. dell'Autore. Il *Comitato di protezione* aveva sede a Friburgo, centro nevralgico dell'*Italienerseelsorge* in Germania.

65 Trincia, *Emigrazione e diaspora*, 318.

Prima della guerra la Conferenza di Fulda non s'interessò granché allo specifico problema dell'assistenza spirituale degli immigrati di confessione cattolica, e per giunta la sua attenzione andò in genere alla nazionalità polacca, quella maggioritaria fra gli stranieri presenti nel paese.⁶⁶ Riguardo all'*Italienerseelsorge*, di conseguenza, le varie diocesi poterono muoversi come meglio credettero e prendere ciascuna i provvedimenti ritenuti più opportuni. Le prime tracce documentabili della presenza italiana nella diocesi di Magonza risalgono agli anni Novanta del XIX secolo: nel 1894, ad esempio, il parroco di Mörlenbach (*Dekanat Heppenheim*) segnalò all'Ordinariato come nella sua parrocchia vi fossero operai italiani impiegati nella costruzione della locale ferrovia, e come «la maggior parte di essi sembr[asse] disaffezionata alla Chiesa e del tutto negligente circa i propri doveri religiosi»; si richiedeva quindi l'invio di un sacerdote in grado di parlare la loro lingua, così da poterli riavvicinare alla chiesa.⁶⁷ Il successivo dispiegarsi della collaborazione fra il *Caritasverband* e l'*Opera di assistenza* bonomelliana non apportò particolari benefici, in quanto l'attività congiunta delle due organizzazioni s'indirizzò prevalentemente altrove: non coincidendo con le regioni tradizionali dell'emigrazione italiana in Germania, il territorio della diocesi finì infatti per essere messo in secondo piano nella geografia delle zone d'intervento. Ciò non toglie che nel luglio 1903 l'*Arbeitersekretariat* creato dall'*Opera* a Mannheim (arcidiocesi di Friburgo) chiedesse al *Bischöfliches Ordinariat* il permesso di far operare due missionari italiani nelle località della diocesi in cui si trovavano cattolici venuti dalla penisola, permesso subito accordato.⁶⁸

A fronte della crescita costante e progressiva della presenza straniera in diocesi, nell'estate del 1907 l'Ordinariato vescovile giunse a promuovere una sorta d'indagine in materia, ossia a richiedere informazioni sui polacchi e gli italiani che vivevano e lavoravano nelle parrocchie. Tale indagine doveva chiudersi nel giro di un mese, e tuttavia delle relazioni avrebbero continuato a pervenire a Magonza ancora nell'anno seguente.⁶⁹ Alcuni di questi documenti sono di grande interesse, non solo perché fotografano la condizione degli immigrati, ma soprattutto perché ci riportano al punto che qui interessa maggiormente, la connessione fra lavoratori originari della penisola e propaganda socialista. Scrivendo nell'agosto 1907 da Kirschhausen, presso Heppenheim, il locale parroco riferì ad esempio

⁶⁶ Cf. Gatz, *Akten*, 3: 33 e 197-8.

⁶⁷ Il parroco di Mörlenbach al *Bischöfliches Ordinariat*, 24.01.1894, in DDAMz, *Generalia*, J, III; trad. dell'Autore.

⁶⁸ Pietro Scotton al *Bischöfliches Ordinariat*, 08.07.1903, in DDAMz, *Generalia*, J, III.

⁶⁹ Cf. KABDMz, 1 agosto 1907, nr. 56. Il documento del 18 gennaio 1908 citato *supra*, 303-4, si basa appunto sulle informazioni giunte in questo modo al *Bischöfliches Ordinariat*.

della presenza di circa 80 italiani, in prevalenza tagliapietre. La loro condizione religiosa appariva preoccupante, nessuno riceveva i sacramenti: inoltre, essi erano «quasi tutti *'frei'*, ossia organizzati socialdemocraticamente». ⁷⁰

Pochi mesi più tardi, il parroco di Rüsselsheim chiese all'Ordinario d'indicargli il nome di un sacerdote conoscitore della lingua italiana impiegabile per le confessioni pasquali: egli disperava ad ogni modo di una buona risposta da parte degli immigrati, dal momento che questi erano sempre più preda del socialismo:

Lo spirito anticlericale, socialista e in parte anarchico si è molto diffuso negli ultimi tempi grazie all'opera di certi caporioni sovversivi e alla lettura dei più turpi periodici italiani, fra cui *L'Asino*, e ha contagiato anche le fanciulle italiane che lavorano in fabbrica, in precedenza piuttosto devote. ⁷¹

A fare opera di propaganda fra gli immigrati italiani erano talvolta agitatori provenienti dalla stessa penisola, cosa che spiega la diffusione d'idee anarchiche e la lettura di un foglio come *L'Asino*, principale rivista satirica del socialismo italiano. ⁷² in genere, però, la promozione del messaggio rivoluzionario passava dai militanti della SPD, e ancor più dai membri delle *freie Gewerkschaften*. Gli studiosi che hanno tentato di ricostruire il rapporto delle organizzazioni sindacali socialdemocratiche con i lavoratori italiani in Germania hanno evidenziato come i secondi fossero poco propensi a farsi conquistare dalle prime: ⁷³ la barriera linguistica costituiva un problema, e inoltre vi era da fare i conti con una serie di misure legislative tendenti a scoraggiare l'attività sindacale degli stranieri, misure che potevano prevedere fino alla loro espulsione dal paese. Le testimonianze relative alla diocesi di Magonza, in quanto poco numerose e piuttosto frammentarie, non permettono di misurare tale dato storiografico in ambito locale, anche se è interessante riscontrare l'esistenza di alcune 'prove' in controtendenza con esso. Ciò che invece può dirsi con sicurezza, è che la connessione fra socialismo e italiani risultasse evidente al clero, amplificando la sua percezione della necessità di mettere in atto un'adeguata opera di assistenza religiosa per

⁷⁰ Il parroco di Kirschhausen al *Bischöfliches Ordinariat*, 08.08.1907, in DDAMz, *Generalia*, P, II; trad. dell'Autore.

⁷¹ Il parroco di Rüsselsheim al *Bischöfliches Ordinariat*, 31.03.1908, in DDAMz, *Generalia*, J, III; trad. dell'Autore.

⁷² Su questa rivista socialista, fondata a Roma nel 1892, si veda Andreucci, «Fra il pianto e il riso», e soprattutto Candeloro, «I temi».

⁷³ Cf. Del Fabbro, *Transalpini*, 191 ss.; Forberg, «Manodopera italiana», 46; Forberg, «Gewerkschaftsbewegung und Arbeitsmigranten», 100; Forberg, «Ausländerbeschäftigung», 55.

questi immigrati, di per sé poco propensi ad avvicinarsi al prete. Proprio in relazione ai tratti da dare a tale assistenza, e dunque ai bisogni dell'*Italienserseelsorge*, appaiono interessanti le considerazioni formulate nel gennaio 1908 dal già citato parroco di Rüsselsheim, in risposta all'ordinanza del *Bischöfliches Ordinariat*:

Non vi è altro mezzo per un'efficace cura pastorale degli italiani se non un sacerdote italiano. [...] Solo un prete italiano otterrà davvero la fiducia degli italiani. Per quello che ho potuto sperimentare, sono anche i diversi dialetti a complicare l'attività pastorale dei sacerdoti tedeschi che pure intendono e parlano bene l'italiano, rendendo difficile soprattutto il guadagnarsi la confidenza degli italiani, i quali sono come bambini e come tali vanno trattati.⁷⁴

Nell'inviare a Magonza questa missiva, il parroco di Rüsselsheim esternò un punto di vista diffuso nel clero diocesano: per un'efficace cura pastorale degli immigrati italiani (e dunque anche per proteggerli dai tentativi di reclutamento socialdemocratico) era necessario il ricorso a sacerdoti anch'essi italiani, in grado di comunicare e di comprendere la mentalità dei loro connazionali. Il fatto che tale bisogno fosse comunicato al *Bischöfliches Ordinariat* è una prova indiretta di come l'*Opera di assistenza* bonomelliana facesse poco all'interno della diocesi magontina: qui, del resto, l'organizzazione italiana non mise mai solide radici durante tutto il periodo antecedente alla guerra.⁷⁵

Sulla base delle informazioni ricevute a seguito dell'inchiesta lanciata nell'estate del 1907, il *Bischöfliches Ordinariat* mise a punto, all'inizio dell'anno seguente, un piano per condurre in modo più sistematico la *Seelsorge* di polacchi e italiani. A questi ultimi avrebbero dovuto provvedere sacerdoti della diocesi capaci di parlare la lingua degli immigrati; in secondo luogo, poi, si poteva pensare di ricorrere ai due missionari italiani stanziati a Mannheim.⁷⁶ Nel maggio 1908, così, cinque sacerdoti vennero incaricati di provvedere a una «*Seelsorge* più intensa e più regolare» per quanti erano giunti dalla penisola: a ognuno di loro venne affidata la cura degli immigrati per una serie di località dove la presenza straniera era più cospicua.⁷⁷

⁷⁴ Il parroco di Rüsselsheim al *Bischöfliches Ordinariat*, 01.01.1908, in DDAMz, *Generalia*, P, II; trad. dell'Autore.

⁷⁵ Per informazioni sulla vita dell'organizzazione bonomelliana negli anni a ridosso della guerra si veda Bellò, «I segretariati dell'Opera»; Rosoli, «L'Opera Bonomelliana».

⁷⁶ Documento con oggetto *Pastoration der Italiener und Polen* a firma del *Domkapitular* Jakob May, 18.01.1908, in DDAMz, *Generalia*, J, III.

⁷⁷ Il *Bischöfliches Ordinariat* ai parroci Schneider, Brentano, Praxmarer, Weingartner e al *Domkapitular* Becker, 11.05.1908 (minuta), in DDAMz, *Generalia*, J, III; trad. dell'Autore.

Le fonti disponibili non permettono di stabilire con sicurezza se l'iniziativa attuata dal *Bischöfliches Ordinariat* conducesse a un miglioramento della situazione religiosa dei lavoratori italiani e - soprattutto - a una loro maggiore schermatura di fronte alla propaganda socialdemocratica, né di valutare gli effetti sull'attività pastorale della riorganizzazione dell'*Italienerseelsorge* voluta da Werthmann nel 1909, che di sicuro, però, non andò incontro all'esigenza avvertita nel clero diocesano di una maggiore disponibilità di sacerdoti italiani.⁷⁸ Viene da supporre, ad ogni modo, che per il perdurare delle accennate difficoltà di tipo linguistico e culturale e per il non poter disporre, d'altro canto, di un adeguato sostegno da parte delle organizzazioni d'assistenza preposte ad aiutare i lavoratori venuti dal sud, l'attività del clero dovesse mostrare anche in seguito dei limiti in questo campo. Da ultimo, poi, occorre notare come il *Vereinswesen* cattolico, solitamente posto al centro della *Seelsorge* nelle comunità, non si trovi mai menzionato fra gli strumenti contemplati per soccorrere i lavoratori stranieri: questo perché le varie associazioni presentavano un marcato carattere *deutsch*, e perché per giunta gli italiani erano in genere restii a entrare in sodalizi tradizionalmente pensati per i cattolici tedeschi. Ciò a cui poteva assistersi, in compenso, era la nascita di un peculiare *Vereinswesen* su base etnica, in cui gli immigrati venuti dalla penisola avevano modo di rafforzare i legami comunitari in uno spazio precluso agli individui di altra nazionalità.

78 All'appello del *Comitato di protezione degli operai italiani in Germania* furono inizialmente in cinque a rispondere dalla diocesi di Magonza, ossia i parroci di Friedberg, Hessloch (*Dekanat Osthofen*), Neckarsteinach (*Dekanat Heppenheim*), Sulzheim (*Dekanat Gau-Bickelheim*) e Gau-Weinheim (*Dekanat Alzey*). Cf. *L'Italiano in Germania, passim*. Solo in due casi si trattava delle stesse persone incaricate dal *Bischöfliches Ordinariat* nel maggio 1908.

Antisocialismo cattolico

Un confronto tra Italia e Germania all'epoca del pontificato di Pio X (1903-1914)
Francesco Tacchi

6 Sintesi

Come si articolò a inizio Novecento la reazione cattolica al socialismo nella diocesi di Magonza? I capitoli precedenti hanno cercato di rispondere fondamentalmente a tale interrogativo, concentrandosi tanto sul punto di vista del clero parrocchiale che su quello dell'Ordinariato vescovile, e cercando, nei limiti del possibile, di mettere in relazione le vicende locali con quelle nazionali. Questo mio tentativo di ricerca si è incrociato per forza di cose con alcune questioni di ampia portata che avrebbero meritato ben altra trattazione rispetto a quella accordatale - si pensi al *Gewerkschaftsstreit*, alle vicissitudini del sistema scolastico elementare, al problema dell'integrazione dei cattolici nello Stato nazionale -, ma del resto ciò che interessava in modo peculiare erano soltanto le dinamiche dell'antagonismo fra cattolicesimo e Socialdemocrazia, via via inquadrate all'interno di ambiti e problematiche differenti. Detto questo, conviene rispondere in forma riassuntiva al quesito suddetto e cercare di determinare se e quanto la pratica dell'antisocialismo ricostruita per la diocesi magontina possa essere presa come un campione valido per l'intero cattolicesimo tedesco: tutto ciò, si badi bene, non vuole anticipare le conclusioni finali di questo lavoro, bensì esserne per certi versi una propedeutica.

La grande crescita demografica e industriale caratteristica della Germania a cavallo fra i due secoli, assieme al progressivo e massiccio fenomeno d'inurbamento, si rivelò un fattore capace di dare impulso all'azione di propaganda della SPD e di favorire l'opera di reclutamento del partito: questo fu vero anche per il territorio del Granducato di Hessen-Darmstadt, ovvero, guardando al lato della geografia ecclesiastica, per la diocesi di Magonza. I questionari delle visite pastorali, al pari di altre fonti, rivelano infatti un'associazione diretta fra industria e presenza socialista, cui fa da contraltare

la situazione delle campagne. Nelle zone toccate dalla vita di fabbrica poteva accadere che anche fra i cattolici si scegliesse di rispondere positivamente al richiamo dei militanti socialdemocratici e delle loro organizzazioni: i *Wahlvereine*, le molteplici strutture ricreative, e soprattutto le *freie Gewerkschaften*, capaci di dominare il panorama del sindacalismo assiano prima della guerra. Che il fenomeno dei cattolici-socialisti abbia interessato la diocesi di Magonza, portando il clero a interrogarsi su come la *Seelsorge* dovesse rapportarvisi, è un dato incontestabile che emerge da questa ricerca e che occorre evidenziare. A spingere al superamento dei confini del *Milieu*, come visto, non era in genere l'ostilità alla religione o alla Chiesa - la SPD del resto non si caratterizzava per la stessa verve anticlericale dei partiti socialisti dei paesi latini - bensì il desiderio di migliori condizioni economiche.

Nel complesso, la reazione cattolica al socialismo fu affidata al clero secolare coadiuvato da laici, mentre risultò minimo il contributo degli Ordini religiosi, penalizzati dagli effetti duraturi del *Kulturkampf*. Tale reazione passò in primo luogo dalle diverse articolazioni dell'associazionismo cattolico, e in particolare dagli *Standesvereine*: ad alcuni di essi, sacerdoti e Ordinariato attribuirono un esplicito ruolo in chiave antisocialista - si pensi al caso più evidente, quello degli *Arbeitervereine* -, e fu proprio la paura del socialismo a determinarne molte volte la costituzione, in un processo di emulazione e risposta all'attività del 'nemico'. Come ho notato in più occasioni, il *Vereinswesen* era ritenuto uno strumento fondamentale soprattutto perché utile alla diffusione dei contenuti della religione cattolica, riconosciuta come il vero antidoto alla propaganda socialdemocratica: le varie associazioni prese in esame, ritagliate sulla base del genere, dell'età e della professione, erano concepite come uno spazio in cui allo sviluppo di una sociabilità degli iscritti nell'ambito del *Milieu* cattolico avrebbe dovuto accompagnarsi un loro maggiore radicamento nella fede e un loro addestrarsi all'esercizio delle virtù cristiane, magari assieme a un'opera di familiarizzazione con i contenuti della dottrina sociale della Chiesa e della *Sozialismuskritik*. Nei *Vereine* cattolici, inoltre, era prevista la partecipazione dei soci alle funzioni religiose e la loro frequenza ai sacramenti, momenti di educazione catechistica e di predicazione, a riprova di come la difesa del gregge fosse fatta dipendere in primis dal contatto con la dimensione religiosa ed ecclesiale. D'altra parte, una manifestazione del medesimo punto di vista si è trovata trattando dell'ambito scolastico, con la grande importanza attribuita alla salvaguardia del carattere confessionale delle scuole e dell'insegnamento religioso ivi impartito.

Tanto da parte del clero che dell'Ordinariato fu affermata una distinzione più o meno esplicita fra mezzi ordinari dell'attività pastorale e *außerordentliche Mittel*, questi ultimi fatti coincidere proprio con le diverse espressioni del *Vereinswesen* cattolico, oltre che con

la 'buona stampa'. Entrambe le tipologie, poiché entrambe veicoli di contenuti religiosi - e, nel caso dei sacramenti, addirittura della stessa grazia divina - furono chiamate in causa nella lotta contro il socialismo, ma si è visto come fosse diffusa la convinzione che i mezzi ordinari da soli non bastassero: il carattere della società moderna, la sua complessità, nonché le modalità operative adottate dai militanti socialisti, portarono ad ammettere che la *Seelsorge* non potesse prescindere dai mezzi straordinari. Ecco quindi che per la difesa degli operai dal reclutamento della SPD, per la formazione delle donne secondo il modello di moglie e madre virtuosa, per l'educazione della gioventù al riparo dai sodalizi socialdemocratici (e dalle loro attività ricreative) nonché per l'assistenza ai migranti dalle campagne alle città, il clero della diocesi di Magonza optò per ricorrere in prima istanza allo strumento associazionistico. Ovviamente, poi, non deve dimenticarsi il ruolo di alternativa alle *freie Gewerkschaften* attribuito ai sindacati cristiani.

La necessità d'impegnarsi nel *Vereinshaus* e di occuparsi della difesa dei fedeli dal contagio socialista - cosa che implicava un interesse per le loro condizioni materiali, oltre che spirituali - portò nel tempo a un graduale cambiamento della fisionomia del ministero sacerdotale e al diffondersi di quel modello di *sozialer Pfarrer* ben incarnato da Carl Forschner, personalità profondamente influenzata dal magistero di Ketteler e capace di muoversi a proprio agio in ambiti che fino a qualche decennio prima non sarebbero stati ritenuti di competenza del sacerdote cattolico. Nel complesso, il clero diocesano si dimostrò versatile, in grado di adattarsi al mutare dei tempi e consapevole dell'insorgere di nuovi bisogni pastorali, compresi quelli derivanti dalla presenza socialista: per parte sua, l'autorità vescovile non mancò di constatare e accompagnare quest'evoluzione.

In linea con ciò che avveniva nel cattolicesimo tedesco d'inizio secolo, nella diocesi di Magonza non fu tanto la questione modernista ad agitare gli animi e a essere oggetto di attenzioni, quanto piuttosto il *Gewerkschaftsstreit* e il più generale dibattito sull'interconfessionalismo e sulle prerogative dell'autorità ecclesiastica. Le contrapposte *Richtungen*, aventi i propri alferi rispettivamente in Forschner e Bendix, tentarono entrambe di conquistare terreno a livello locale: ad avere la meglio furono i sostenitori dei sindacati cristiani, convinti che questi ultimi fossero indispensabili per scongiurare l'adesione in massa dei lavoratori alle *freie Gewerkschaften*. A questo punto, tenendo conto di quanto ribadito poco fa, sorge spontaneo un quesito: la promozione in chiave anti-socialdemocratica di sindacati interconfessionali e non subordinati ai vescovi mette in discussione la tesi della religione cattolica come prima arma contro il socialismo? Mi sento di rispondere negativamente: occorre ricordare, infatti, come già prima dell'enciclica *Singulari quadam* fosse generalmente riconosciuta la necessità - anche da Kirstein e Forschner a Magonza - che

gli operai cattolici venissero inquadrati al contempo negli *Arbeitervereine* a guida ecclesiastica. Il ricorso ai sodalizi interconfessionali era dettato al fondo da ragioni strategiche (la volontà di creare un fronte ampio contro il socialismo) e dal riconoscimento di alcune condizioni oggettive del panorama tedesco, a cominciare dalla mescolanza più o meno accentuata di cattolici e protestanti sul territorio: era, insomma, una soluzione pensata per rispondere a bisogni concreti sulla base di uno schietto pragmatismo, ma ciò non toglie che a dispetto delle critiche di parte *Berliner* i suoi assertori (cattolici) fossero convinti dell'indispensabilità dell'attaccamento alla religione cattolica per la salvezza degli operai dal socialismo.

L'intento di collaborare con i protestanti in campo sindacale portò a evidenziare ciò che poteva unire le due confessioni, in particolare l'esistenza di un nemico comune - la SPD - e il profilarsi di una contrapposizione escatologica fra civiltà cristiana e civiltà neopagana: di ciò è indicativo quanto detto a proposito del *Katholikentag* del 1911. È stato rilevato a suo tempo come il tema della lotta al socialismo costituisse, a cavallo fra Otto e Novecento, un'importante leva per l'integrazione dei cattolici della diocesi di Magonza (e in generale dei cattolici tedeschi) nella società guglielmina, declinandosi nel confronto polemico con l'atteggiamento degli evangelici verso la SPD e con la capacità delle loro Chiese di opporsi all'avanzata socialista. Tuttavia, in virtù dell'analisi delle vicende riguardanti il sindacalismo interconfessionale, deve constatarsi ora come il riferimento al mondo protestante assumesse a seconda degli attori e delle circostanze *due* tonalità, fra loro contrastanti ma sempre funzionali allo sforzo dei cattolici di ottenere un riconoscimento all'interno dello Stato: da un lato gli evangelici erano presi appunto come il termine di paragone negativo utile a evidenziare l'importanza della Chiesa cattolica e dei suoi fedeli nella difesa della società dall'*Umsturz*; dall'altro, invece, essi apparivano come gli alleati necessari in una crociata volta a limitare lo sviluppo delle *freie Gewerkschaften* e a scongiurare la minaccia materialista che gravava sulla civiltà cristiana e sulla sopravvivenza di Trono e Altare. Nell'ambito di un triangolo fra cattolici, socialismo e protestanti, il riferimento a questi ultimi si articolava insomma in un doppio binario, che in entrambi i casi andava nella direzione di favorire l'integrazione nazionale dei primi.

Gli aspetti di cui ho parlato finora riguardo alla diocesi di Magonza possono essere ritenuti caratteristici, certo usando la dovuta cautela, anche del complesso della Germania cattolica, come ho provato a evidenziare nel corso dei capitoli precedenti: parlo appunto di *complesso* e dunque di tendenze generalmente riscontrabili, visto che ogni diocesi tedesca, presa a sé, mostrerebbe una serie più o meno estesa di tratti peculiari. Per la diocesi magontina è da ricordare, a tal proposito, come la situazione della scuola confessionale e degli Ordini religiosi risultasse sensibilmente peggiore rispetto alla media, in con-

sequenza di provvedimenti risalenti al *Kulturkampf*. Vi era da fare i conti, inoltre, con un quadro di mescolanza confessionale che aveva pochi eguali - molto dissimile da quello di una Sassonia protestante o di una Baviera cattolica - ma che si presta bene al confronto con la dimensione nazionale in quanto ne ripropone la proporzione fra cattolici ed evangelici. La diocesi, infine, è un campione interessante anche per ciò che attiene al dualismo al centro del *Gewerkschaftsstreit*, nonché in relazione all'entità della presenza socialdemocratica, che nella zona di Offenbach era di assoluto rilievo. Non credo di errare, quindi, sostenendo che essa possa a ragione considerarsi come uno specchio dei caratteri generali dell'antisocialismo 'pratico' nel cattolicesimo tedesco d'inizio Novecento. Ciò che resta da fare adesso è rivolgersi alla situazione italiana, alla ricerca di analogie e differenze fra i due contesti nazionali.

Parte III
Pratica dell'antisocialismo:
l'arcidiocesi di Pisa

1 Una Chiesa, molti nemici

Sommario 1.1 Quotidiane difficoltà. Il punto di vista del clero. – 1.2 L'occhio del Cardinale Pietro Maffi. – 1.3 L'universo 'sovversivo' nell'arcidiocesi di Pisa.

1.1 Quotidiane difficoltà. Il punto di vista del clero

Nell'agosto del 1908 Pietro La Fontaine (1860-1935), vescovo di Casano Jonio in Calabria, giunse nell'arcidiocesi di Pisa in qualità di visitatore apostolico incaricato dalla Santa Sede.¹ Ormai era da circa quattro anni che Roma promuoveva questo tipo di sopralluoghi nelle numerosissime diocesi italiane, scorgendovi non da ultimo uno strumento utile a individuare i casi di modernismo eventualmente presenti a livello locale.² Sede metropolitana, l'arcidiocesi di Pisa coincideva con una delle 25 unità ecclesiastiche in cui era ripartita la sola Toscana:³ qui La Fontaine si trattenne per tre settimane, il tempo necessario per farsi un'idea tanto degli aspetti positivi che dei problemi da segnalare alla Curia romana. Dalla sua relazione finale si apprende di come sul territorio diocesano, costituito da quattro zone fra loro non contigue, vi fossero all'epoca 136 parrocchie

1 La Fontaine, in Calabria dal 1906, sarebbe divenuto Patriarca di Venezia nel 1915, rimanendo quindi nella città lagunare per due decenni, fino alla morte. Cf. Tramontin, s.v. «La Fontaine, Pietro», in DSMCI, III/1.

2 Lo studio fondamentale sulle visite apostoliche compiute sotto Pio X è quello di Vian, *La riforma della Chiesa per la restaurazione cristiana della società*.

3 Ad oggi mancano studi monografici sulla storia dell'arcidiocesi di Pisa in età contemporanea: una lacuna che necessiterebbe di essere colmata quanto prima. Alcune informazioni di carattere generale sono comunque reperibili in Sodi, «Pisa - L'età contemporanea».

per oltre 213 mila anime:⁴ i sacerdoti impegnati nella cura pastorale erano 336, per un rapporto di uno ogni 634 abitanti, «sufficiente ai bisogni della diocesi».⁵ Il visitatore non poté esimersi dall'accordare una propria valutazione ai costumi e alla religiosità delle popolazioni via via incontrate, così come dall'evidenziare le minacce che incombevano su di esse. In Versilia, cioè nella parte settentrionale dell'arcidiocesi, le località montane isolate offrivano ancora uno scenario consolante, ma altrove, a cominciare dai centri maggiori di Pietrasanta, Querceta e Seravezza, doveva constatarsi invece un «buon numero di giornali cattivi» e una popolazione «assalita dal socialismo», il quale trovava adepti soprattutto fra i lavoratori delle vicine cave marmifere;⁶ fortunatamente la situazione era migliore a circa quaranta chilometri di distanza, nella regione di Barga, dove «il popolo in genere [era] buono» e poco toccato dalla propaganda ostile alla Chiesa.⁷

Anche le parrocchie situate più a sud davano pretesti per allarmarsi. Per quelle che insistevano sul bacino del fiume Serchio (Valdiserchio), La Fontaine era costretto a notare gli effetti di una precedente azione di proselitismo condotta da alcuni protestanti dotatisi di scuole e asili propri, nonché l'invasione quotidiana del «socialismo»;⁸ sulle alture dei Monti Pisani, dove si trovavano le cittadine di Buti, Calci, Bientina e Vicopisano, «il socialismo [...] lavora[va] forte»,⁹ senza contare che la zona vedeva da decenni la radicata presenza del movimento repubblicano, per nulla tenero nei confronti della Chiesa e dei suoi ministri.¹⁰ A destare preoccupazioni erano pure le località che si estendevano lungo il corso del fiume Arno per un tratto di venti chi-

4 Rispetto al 1885, quando la popolazione dell'arcidiocesi era assommata a 174.307 unità, si trattava di un incremento demografico del 22% circa. Cf. Bertolotti, *Statistica ecclesiastica*, 458-61.

5 ASV, Congregazione Concistoriale, *Visita Apostolica* 41, Pisa, fasc. 1. La visita si svolse fra il 18 agosto e il 7 settembre 1908.

6 ASV, Congregazione Concistoriale, *Visita Apostolica* 41, Pisa, fasc. 1. Stando a La Fontaine le parrocchie della Versilia erano 20, con in tutto 39.085 anime.

7 ASV, Congregazione Concistoriale, *Visita Apostolica* 41, Pisa, fasc. 1. Le parrocchie del vicariato di Barga erano sette, gli abitanti 10.465. Questa zona e quella della Versilia erano state accorpate all'arcidiocesi di Pisa nel 1789 per volontà di Papa Pio VI (1775-1799), dopo aver fatto parte dell'arcidiocesi di Lucca. D'altronde, a livello amministrativo tali territori cadevano proprio sotto la giurisdizione di Lucca, a differenza di tutte le altre località diocesane, comprese nella provincia di Pisa.

8 ASV, Congregazione Concistoriale, *Visita Apostolica* 41, Pisa, fasc. 1. Per la Valdiserchio La Fontaine registrava 19 parrocchie e 18.324 anime.

9 ASV, Congregazione Concistoriale, *Visita Apostolica* 41, Pisa, fasc. 1.

10 Erede dell'esperienza risorgimentale e in particolare del pensiero di Giuseppe Mazzini, il movimento repubblicano era organizzato in partito dalla fine del XIX secolo. Dei suoi caratteri - a cominciare dall'anticlericalismo - e della sua diffusione in area pisana si dirà meglio in seguito.

lometri, ossia quelle del cosiddetto Piano di Pisa - fra cui spiccava Cascina con i suoi stabilimenti tessili e i suoi mobilifici¹¹ - e i centri di Calcinaia e Pontedera, quest'ultimo il più popoloso dell'arcidiocesi, con circa 15 mila abitanti, dopo la città di Pisa. Agli occhi del visitatore apostolico, tutta l'area era «rovinata assai dal socialismo e dall'anarchia organizzati e attivissimi»: appariva necessaria «un'azione cattolica intensa e assennata, poiché i paesi [erano] assai vicini fra loro e vi [erano] ferrovie, tramvie ecc.» che potevano facilitare il diffondersi della propaganda.¹² Non troppo diverso era il quadro fornito per le parrocchie della Maremma Pisana, la parte più meridionale dell'arcidiocesi, posta a confine con le diocesi di San Miniato, Livorno e Volterra: «Socialismo» e «incredulità» erano piaghe diffuse, specie fra i lavoratori del settore estrattivo, anche se non mancavano località dal profilo religioso soddisfacente.¹³

Le zone elencate fin qui¹⁴ presentavano tutte un accentuato carattere rurale: benché in alcuni centri più grandi esistessero da tempo attività di tipo manifatturiero, era dall'agricoltura (e secondariamente dall'artigianato) che la popolazione traeva in massima parte il necessario per vivere. Questo ad ogni modo non si rivelava di particolare ostacolo alla diffusione della propaganda socialista, anarchica e repubblicana, di quei movimenti politici, cioè, che le autorità di polizia riunivano comunemente sotto l'etichetta di 'sovversivi' onde evidenziare la loro natura antagonista all'ordine costituito.¹⁵

Se la situazione delle campagne spesso non era delle più rosee, quella dell'agglomerato urbano formato da Pisa e dai sobborghi posti nelle sue immediate vicinanze, sedi d'importanti stabilimenti industriali, era però ben peggiore. Stando a La Fontaine, nel 1908 vivevano nel cuore dell'arcidiocesi circa 60 mila anime ripartite in 33 parrocchie (19 nella città vera e propria, 14 nei sobborghi¹⁶). Qui l'im-

11 Il Piano di Pisa, chiamato così per la morfologia del suo territorio, constava di una miriade di paesi disposti l'uno accanto all'altro: stando a La Fontaine, nel 1908 esso vedeva la presenza di 38 parrocchie e di quasi 65 mila anime.

12 ASV, Congregazione Concistoriale, *Visita Apostolica 41, Pisa*, fasc. 1.

13 ASV, Congregazione Concistoriale, *Visita Apostolica 41, Pisa*, fasc. 1. In Maremma le parrocchie erano 12, gli abitanti 16.822.

14 Ho ripreso la ripartizione, basata su un criterio geografico, che si trova nella relazione del visitatore apostolico, grossomodo la stessa utilizzata all'epoca dalla Curia pisana per riferirsi al territorio arcidiocesano.

15 Tale etichetta è stata da tempo recepita nella storiografia italiana - cf. ad esempio Sacchetti, *Sovversivi in Toscana* - e dunque vi ricorrerò in modo sistematico da qui in avanti per riferirmi al complesso di socialisti, anarchici e repubblicani.

16 La relazione di La Fontaine non fornisce dati circa le minoranze religiose presenti in città e nel resto dell'arcidiocesi: grazie al censimento nazionale effettuato nel 1911, tuttavia, sappiamo almeno che il Comune di Pisa contava all'epoca 520 protestanti, 368 ebrei e 18 ortodossi. Cf. Ministero dell'Agricoltura, Industria e Commercio - Direzione generale della statistica e del lavoro, *Censimento*, 6-9.

moralità era diffusa ed era testimoniata ad esempio dalle centinaia di matrimoni contratti unicamente con il rito civile, nonché dal precepto pasquale adempiuto in media solo dal 20% dei fedeli: «I partiti politici, poi, benché talora opposti di principi, conven[ivano] nell'essere avversi alla Chiesa».¹⁷ Il visitatore notava lo sviluppo raggiunto dai repubblicani - «ben organizzati» - e dagli anarchici, senza dimenticare i socialisti. Era manifesto, in sostanza, che il contesto urbano denotasse le criticità più evidenti,¹⁸ ma nel complesso La Fontaine si rendeva conto di come la minaccia 'sovversiva' fosse un problema da segnalare a Roma in relazione all'intero territorio dell'arcidiocesi: «Dei sovversivi ve n'ha un po' da per tutto dove di più, dove meno, tranne quei paeselli di montagna di difficile accesso e quei luoghi dove gli abitanti sono in casolari sparsi».¹⁹ Lo scenario con cui il corpo ecclesiastico doveva confrontarsi, insomma, era alquanto complicato.

Le osservazioni di La Fontaine risentivano senz'altro dei dialoghi da lui intrattenuti con i sacerdoti locali, il cui pensiero emerge in modo diretto dai questionari delle visite pastorali compiute nell'arcidiocesi nei primi anni del Novecento: come nel caso della diocesi di Magonza, essi si rivelano una fonte preziosissima per far luce sul punto di vista del basso clero, dunque anche per conoscere i motivi di preoccupazione che si legavano all'esplicarsi dell'attività pastorale.²⁰ Un primo elemento che si ricava è il giudizio sostanzialmente negativo che i parroci avevano della loro epoca: la critica dei «tempi che corrono»,²¹ assieme all'allarme per la progressiva diffusione di «idee nuove» tra i fedeli,²² caratterizza infatti numerosi questio-

17 ASV, Congregazione Concistoriale, *Visita Apostolica 41, Pisa, fasc. 1*

18 Non è un caso che Giuseppe Toniolo, a Pisa dal 1879, fosse arrivato già nel 1893 a definire la città come 'disgraziata' (Toniolo a Paganuzzi, 06.11.1893, in Toniolo, *Lettere*, 1: 316).

19 ASV, Congregazione Concistoriale, *Visita Apostolica 41, Pisa, fasc. 1*.

20 Nel decennio anteriore alla Grande Guerra furono avviate e completate due visite pastorali: la prima negli anni 1904-1907, la seconda fra il 1909 e il 1913. I documenti di entrambe si sono conservati quasi integralmente: solo in pochi casi, infatti, è da registrare la mancanza del questionario che ciascun parroco doveva inviare alla Curia pisana nelle settimane precedenti alla venuta dell'arcivescovo. Una terza visita fu aperta nel maggio 1913 essendo pensata per chiudersi già agli inizi del 1915: la guerra, tuttavia, fece sì che questa si protraesse fino al 1919. Alcuni documenti di tale visita risalgono agli anni 1913-1914 e quindi rientrano nel periodo considerato dal presente studio. Occorre segnalare infine - ed è cosa non da poco - come per ognuna delle tre visite pastorali fosse preparato un apposito questionario: di conseguenza, la tipologia delle informazioni ricavabili non sempre è la medesima. Anche la qualità delle risposte fornite dai parroci varia: le risposte al questionario del 1909 sono generalmente più ampie e articolate di quelle date al questionario del 1904, visto che il primo conteneva solo 26 quesiti a fronte dei 112 del secondo.

21 Questionario in data 1 gennaio 1907, in ASDPi - AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 54 [Visita 1904-1907], fasc. 10 (*San Lorenzo a Pagnatico*).

22 Questionario della parrocchia di Pastina in data settembre 1909 (senza indicazione del giorno), in ASDPi - AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 57 [Visita 1909-1913], fasc. 6 (*Maremma*).

nari. Questo giudizio costituiva un portato di quella cultura intransigente che dalla metà del XIX secolo era riuscita a imporsi anche fra il clero curato della penisola,²³ e che induceva a privilegiare la tradizione e a diffidare delle novità, dei cambiamenti, come pure ad avvertire un forte senso di disagio in una società ritenuta preda di una grave crisi valoriale, sempre più vittima del proprio distacco dai principi del cristianesimo e della propria insubordinazione ai dettami della Chiesa, prossima al collasso a meno di porre fine a tale processo apostatico: non stupisce, così, che già nel 1900, in uno scritto che è una chiara espressione del prisma intransigente, il parroco di Bientina avesse parlato dell'esistenza di un bivio ormai ineludibile, quello tra il «far ritorno a Dio, o vederci presto ingoiati dai vortici della rivoluzione».²⁴

Appunto come una conseguenza, e insieme come un veicolo della *rivoluzione* scristianizzatrice, erano percepiti i movimenti 'sovversivi' con i loro adepti. Nel rispondere ai questionari, i parroci si rivelarono di solito piuttosto scrupolosi nell'elencare quali partiti anticlericali facessero propaganda tra i fedeli e quale fosse l'entità della loro presenza, considerata come un fattore di corruzione dei costumi e della religiosità del popolo. Fra gli indicatori più tipici dell'attività svolta dai «tristi emissari di Satana» - come ebbe a scrivere nel 1907 il parroco di Cappella, in Versilia²⁵ - vi era l'esistenza di circoli e sezioni del partito repubblicano o socialista, ma anche di circoli dalla generica coloritura anticlericale: per gli anarchici, invece, era molto più raro dare luogo a qualsivoglia struttura organizzativa. Polo di aggregazione per quanti professavano un comune credo politico e/o si caratterizzavano per un marcato orientamento anticlericale, il circolo assumeva a tutti gli effetti la conformazione dell'anti-parrocchia, specie nelle comunità di piccole dimensioni. Altro segno tangibile della presenza 'sovversiva' era la diffusione della 'cattiva stampa', stando alla terminologia impiegata universalmente dal clero: i giornali più letti erano quelli socialisti, *L'Avanti* e *L'Asino* in primis, ma anche periodici a carattere locale come la *Versilia Nova*; un buon successo riscuoteva poi *La Voce del Popolo*, organo dei repubblicani pisani. I giornali libertari ebbero al contrario una vita piuttosto stentata, almeno fino al 1910, quando a Pisa cominciò a essere stampato *L'Avvenire Anarchico*, in grado in poco tempo di ottenere una rilevanza nazionale. Circoli e giornali 'sovversivi' erano elementi ricorrenti nei centri maggiori, e non di rado finivano per connotare anche la quotidianità di paesi di poche centinaia d'abitanti: come osservato da

²³ Cf. Miccoli, «Vescovo e re del suo popolo», 915.

²⁴ Della Pace, *Il Rosario mariano*, 23.

²⁵ Il parroco di Cappella all'Arcivescovo Maffi, 23.12.1907, in ASDPi - AAPi, *Carteggio e atti relativi alle parrocchie*, fasc. 44 (Cappella S. Martino).

La Fontaine, era però nella città di Pisa, e specialmente nei suoi sobborghi, che il clero si trovava a fronteggiare le situazioni più difficili.

Nel sobborgo di San Marco alle Cappelle, sede di una parrocchia fra le più popolate dell'arcidiocesi con le sue novemila anime, i costumi erano «apparentemente pessimi» e la vita religiosa scadente.²⁶ le operaie delle vicine fabbriche tessili e i parecchi ferrovieri che vi abitavano erano in massima parte preda della propaganda dei militanti 'sovversivi'. Problemi analoghi si registravano nel sobborgo di San Michele degli Scalzi (oltre tremila abitanti) e in quello di Santo Stefano Extra Moenia, dove un circolo anticlericale insisteva proprio sullo spazio antistante la canonica. Anche in città molte parrocchie versavano in condizioni critiche: in quella di San Martino in Kinseca - in cui risiedeva Toniolo con la propria famiglia - esistevano nel 1907 «due club, dove si gioca e si beve e si odia il sacerdote».²⁷ Adirittura drammatica la situazione di Santa Marta, parrocchia nella quale vivevano molti operai e operaie del principale stabilimento tessile cittadino: stando a quanto scritto dal locale parroco nel 1906, questa era «abbandonata da tutti», terreno favorevole per la propaganda anticlericale, e con una popolazione dai costumi «affatto da pagani».²⁸ In effetti era proprio in parrocchie di tal genere che trovavano massima diffusione i matrimoni civili e le esequie senza croce, e dove al contempo si registrava un alto numero di bambini non battezzati: tutti segni inequivocabili di una cultura alternativa promossa dai socialisti e dagli altri attori del fronte 'sovversivo', i quali miravano consapevolmente a scardinare il tradizionale dominio del rito cattolico.²⁹

Agli occhi del clero diocesano, la città e i sobborghi con le loro industrie, e in misura minore alcuni degli altri centri più grandi, apparivano indubbiamente come i luoghi dove più manifesti erano il distacco dalla religione e la decadenza dei costumi, dove, insomma, gli effetti della modernità anticristiana si avvertivano con la massima evidenza.³⁰ A ciò era opposto un modello ideale che coincideva, similmente a quanto visto per la diocesi di Maganza, con la piccola comunità rurale isolata che la civiltà moderna - e con essa la propaganda socialista, anarchica o repubblicana - pareva incapace di

26 Questionario in data 27 settembre 1907, in ASDPi - AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 55 [Visita 1904-1907], fasc. 9 (S. Marco alle Cappelle).

27 Questionario in data 20 gennaio 1907, in ASDPi - AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 56 [Visita 1904-1907], fasc. 14 (S. Martino in Kinseca).

28 Questionario in data 18 novembre 1906, in ASDP - AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 56 [Visita 1904-1907], fasc. 13 (S. Marta).

29 Tale questione sarà affrontata in modo più ampio e sistematico *infra*, Parte III, cap. 2.

30 La polemica contro l'ambiente urbano, d'altronde, era di per sé un tratto tipico della mentalità del clero italiano dell'epoca, specie se di estrazione contadina: cf. Battelli, «Clero secolare», 107.

raggiungere. Le situazioni più vicine a tale modello erano quelle di alcune parrocchie della Versilia e della zona di Barga, protette da rilievi montuosi capaci di fare da argine naturale: ad Albiano, che nel 1904 contava meno di 500 anime, i costumi erano «buoni e morigerati», nessuno ometteva il precetto pasquale e non vi era la minima traccia di presenza ‘sovversiva’;³¹ a Pomezzana, l’unico aspetto da lamentare nel 1905 era la circolazione di «*un numero dell’Asino*»!³² In queste comunità, di solito, le sole associazioni presenti erano quelle religioso-devozionali con a capo un sacerdote: «Nessuna associazione laica», come ebbe a riferire il parroco di Farnocchia (sempre in Versilia) nel questionario del 1909.³³ Di grande importanza per il clero era che tali parrocchie risultassero ancora non ‘contagiate’ dalla pratica dei riti civili e che ogni loro abitante, nessuno escluso, professasse la fede cattolica: fra i parroci che poterono scrivere di non avere «acattolici» da contare, del resto, alcuni fecero trasparire una sorta d’orgoglio al riguardo. In centri con siffatte caratteristiche, l’obiettivo era difendere la *totalità cattolica* intesa come uniformità nel credo degli abitanti e come adesione senza eccezioni ai riti della Chiesa che scandivano i ritmi della vita collettiva. Era un’aspirazione che appunto appariva ancora valida solo in poche parrocchie della campagna, mentre altrove ormai ci si accontentava d’impedire che il manto cattolico delle comunità fosse ulteriormente intaccato.

Propria a molti parroci dei centri rurali era l’idea che il male e la corruzione provenissero per lo più dall’*esterno* della parrocchia, che non avessero, cioè, un carattere endogeno: si temeva quindi il trasferimento da fuori di singoli individui o d’interi famiglie, l’arrivo dai paesi vicini di propagandisti in cerca di proseliti, e in generale il contatto «con persone estranee», non appartenenti al gregge.³⁴ Grandi apprensioni scaturivano pure dal pendolarismo dettato da motivi di lavoro: ciò era vero in particolare per i sacerdoti delle località più vicine a Pisa, i cui parrocchiani trovavano spesso impiego come operai nelle fabbriche cittadine; nel 1909 tuttavia fu il parroco di Bientina a riferire di alcuni giovani che, andati ad apprendere il mestiere di falegname a Cascina, avevano quindi importato nel paese d’origine «il primo germe cattivo».³⁵

31 Questionario in data 29 agosto 1904, in ASDPi - AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 50 [Visita 1904-1907], fasc. C (Albiano).

32 Questionario in data 12 agosto 1905, in ASDPi - AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 51 [Visita 1904-1907], fasc. H (Pomezzana); corsivo aggiunto.

33 Questionario in data settembre 1909 (senza indicazione del giorno), in ASDPi - AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 57 [Visita 1904-1907], fasc. 4 (Versilia A).

34 Questionario della parrocchia di Basati in data 3 luglio 1913, in ASDPi - AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 59 [Visita 1913-1919], fasc. T (Vicariato di Seravezza).

35 Questionario in data 1 agosto 1909, in ASDPi - AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 58 [Visita 1909-1913], fasc. 4.

Alla stregua di possibili veicoli di diffusione del male erano considerati anche quanti rientravano in parrocchia dopo un periodo più o meno lungo di soggiorno in altre parti d'Italia o all'estero: nel 1912, ad esempio, il parroco di Agnano informò la Curia pisana di alcune famiglie ritornate dal Sudamerica, «che là si [erano] rese ferventi massoni» e che ora in paese conducevano «una subdola e triste propaganda d'odio e di intolleranza» ai danni della Chiesa e del prete.³⁶ Come in generale nella penisola italiana, l'emigrazione verso l'estero costituiva a inizio Novecento un fenomeno quantitativamente rilevante nell'arcidiocesi di Pisa, assumendo spesso un carattere stagionale: Stati Uniti, Brasile, Argentina, Inghilterra e Scozia le destinazioni citate più di frequente nei questionari delle visite pastorali, seguite da Francia e Germania. Il clero non mancò di porsi il problema di come soccorrere materialmente e spiritualmente quanti erano sul punto di partire, ma solo in Valdiserchio si riuscì a dar luogo a qualcosa di concreto, con la creazione di quattro centri appositamente pensati per prestare aiuto e consiglio ai migranti.³⁷ Iniziative a carattere diocesano non si ebbero prima del 1914, e in genere, quindi, l'assistenza offerta a chi lasciava la parrocchia coincideva con le sole raccomandazioni del parroco sulla necessità di conservare la fede e la morale cristiana anche nel paese d'arrivo: «Io raccomandando loro che abbiano il timor di Dio [e] che non si dimentichino della loro cara Madonna del Santo Rosario», confessava ad esempio il parroco di Retignano nel 1909.³⁸ Talvolta, tuttavia, il clero si trovava di fronte all'impossibilità d'intervenire, e ciò nel caso in cui i migranti mostrassero un palese sentimento d'ostilità nei suoi confronti: il parroco di Calcinaiia scrisse che alcuni suoi parrocchiani che ogni tanto si recavano in Francia per poi ritornare «non vole[vano] sapere del prete per niente»,³⁹ e che quindi nulla si poteva fare per loro. Il sentimento anticlericale, in altre parole, costituiva una barriera che limitava o addirittura annullava i margini d'azione del sacerdote.

Analogamente a quanto visto per il contesto tedesco, i questionari delle visite pastorali dell'arcidiocesi pisana rivelano in modo inequivocabile quel fenomeno di 'femminizzazione' della religione che

36 Il parroco di Agnano all'Arcivescovo Maffi, 19.06.1912, in ASDPi - AAPi, *Carteggio e atti relativi alle parrocchie*, fasc. 6 (Agnano).

37 I centri avevano sede a Ripafratta, Pontasserchio, Bagni San Giuliano (oggi San Giuliano Terme) e Vecchiano: i risultati conseguiti da tale iniziativa furono però molto modesti. La risposta del cattolicesimo italiano al massiccio fenomeno migratorio spiegatosi fra Otto e Novecento è investigata in Rosoli, *Insieme oltre le frontiere*. Cf. anche Rosoli, s.v. «Movimento cattolico ed emigrazione», in DSMCI, I/2, nonché i contributi sull'*Opera* bonomelliana citati *supra*, 306 e 309.

38 Questionario in data 28 settembre 1909, in ASDPi - AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 57 [Visita 1909-1913], fasc. 4 (*Versilia A*).

39 Questionario s.d., in ASDPi - AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 58 [Visita 1909-1913], fasc. 4.

anche in Italia era stato caratteristico già dell'Ottocento:⁴⁰ stando alle parole dei parroci, infatti, erano le donne a frequentare con maggiore assiduità le funzioni liturgiche, a fronte di un mondo maschile che in tal senso lasciava invece molto a desiderare, in città come nelle zone rurali, seppur con diverse gradazioni.⁴¹ Le stesse pratiche di culto erano per lo più declinate al femminile: donne adulte e ragazze costituivano di norma la grande maggioranza dei membri dei sodalizi di preghiera, cosa tanto più vera nel caso delle congregazioni del Rosario e di quelle dedicate a vario titolo alla Vergine, principale destinataria della devozione popolare.⁴² Un altro ambito in cui la 'femminizzazione' della vita religiosa risultava chiaramente percepibile era quello dell'adempimento del precetto pasquale, e più in generale della frequenza al sacramento eucaristico: non è un caso che molti parroci attribuissero soprattutto al comportamento negligente degli uomini la responsabilità di una complessiva diminuzione del numero delle comunioni. Sollecitati a indicare le ragioni alla base di questo distacco dalla pratica sacramentale, alcuni sacerdoti menzionarono esplicitamente la propaganda 'sovversiva', che proprio fra il sesso maschile mieteva i maggiori successi: per il parroco di Cappella, così, la colpa era da dare alla crescita dell'«anticlericalismo settario per la propaganda antireligiosa dei socialisti»;⁴³ anche a Colsalveti, in Maremma, le comunioni sarebbero diminuite per via «della propaganda socialista e antireligiosa» che vi veniva condotta,⁴⁴ mentre a Visignano, nel Piano di Pisa, l'origine del problema era riconosciuta fra l'altro nell'«aumento di società sovversive».⁴⁵

Più spesso, ad ogni modo, le cause addotte dai parroci erano di tutt'altra natura. Comune a gran parte di loro era la condanna categorica del *rispetto umano*, associato in modo univoco agli uomini: con tale termine ci si riferiva alla tendenza a non manifestare pubblicamente la propria fede per timore del giudizio altrui, e d'altra parte a

40 In proposito rimando a De Giorgio, «Il modello cattolico»; Gaiotti De Biase, *Vissuto religioso*; Scaraffia, «Il cristianesimo l'ha fatta libera».

41 Alcuni aspetti della vita religiosa nell'arcidiocesi di Pisa fra XIX e XX secolo sono trattati in Nesti, «Ritualità»; Nesti, *Alle radici*, 377-417.

42 Come osservato a suo tempo da Pier Giorgio Camaiani, il culto della Vergine, specialmente sotto il titolo di Immacolata Concezione, era veicolo di un implicito messaggio anti-razionalista e quindi antitetico alla civiltà secolarizzata: Maria diveniva in questo senso il «simbolo di una mistica controrivoluzionaria» utile a riaffermare la necessità di una Chiesa alla guida del consorzio civile (Camaiani, «Il diavolo, Roma e la rivoluzione», 503; cf. inoltre Menozzi, «Contro la modernità politica»). Sui caratteri della devozione mariana lungo l'età contemporanea si veda Fattorini, *Il culto mariano*.

43 Questionario in data 8 settembre 1909, in ASDPi - AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 57 [Visita 1909-1913], fasc. 5 (*Versilia B*).

44 Questionario s.d., in ASDPi - AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 57 [Visita 1909-1913], fasc. 6 (*Maremma*).

45 Questionario s.d., in ASDPi - AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 58 [Visita 1909-1913], fasc. 2.

evitare la confessione auricolare, passaggio tuttavia indispensabile per essere ammessi a ricevere il sacramento eucaristico. Alla base di tale comportamento mi pare non sia infondato scorgere l'influsso - anche in contesti diversi da quello urbano - della cultura borghese con la sua concezione dell'onore maschile e con l'accento posto sulla sfera del privato, che nel caso specifico portava a non riconoscere il sacerdote come un'autorità deputata a giudicare la condotta individuale. Questa cultura, profondamente connotata dall'idea di una netta distinzione delle qualità e delle competenze fra i due sessi, può anche essere chiamata in causa per spiegare viceversa la propensione delle donne verso l'atto del confessarsi e verso la partecipazione intensa alla vita della parrocchia: per loro, infatti, il controllo esercitato dal parroco avrebbe finito per costituire un prolungamento dell'abituale *coverture* cui erano sottoposte nello spazio domestico per opera del padre, del marito o di un fratello.

Assieme al *rispetto umano*, nei questionari il clero indicò poi un'altra fondamentale fonte di diserzione dalla pratica eucaristica, esemplificata dai casi seguenti: a Zambra, non distante da Cascina, le comunioni pasquali diminuivano «per ragione d'indifferentismo, principalmente»;⁴⁶ anche nella parrocchia di Santa Apollonia, a Pisa, la colpa era data al «dilagare spaventoso della miscredenza e dell'indifferenza religiosa in ogni ceto di persone».⁴⁷ Appunto il diffuso indifferentismo in fatto di religione, unitamente all'attività 'sovversiva', risulta esser stato il principale fattore d'allarme per i parroci in relazione alla cura d'anime. Si trattava di un fenomeno riconoscibile pressoché ovunque, nei grandi centri come in quelli più piccoli: a salvarsi, al solito, erano solo alcune parrocchie rurali, situate specialmente nella parte settentrionale del territorio diocesano. «Non vi sono grandi disordini: domina l'indifferentismo generale»: così scriveva icasticamente il parroco di Calci nel 1906.⁴⁸ Quello di Bagni San Giuliano, nel 1909, riferiva di molti cattolici «di nome, praticanti pochissimi»,⁴⁹ e anche nelle immediate vicinanze, ossia a Gello, dovevano registrarsi «molti atei pratici».⁵⁰ A detta poi del parroco di Pomaia, «per principi contrari alla religione» erano in pochi a non frequentare la chiesa, ma «per indifferentismo quasi la metà, gene-

⁴⁶ Questionario s.d., in ASDPi - AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 58 [Visita 1909-1913], fasc. 2.

⁴⁷ Questionario s.d., in ASDPi - AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 58 [Visita 1909-1913], fasc. 6 (Città).

⁴⁸ Questionario in data 4 dicembre 1906, in ASDPi - AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 52 [Visita 1904-1907], fasc. 25 (Calci).

⁴⁹ Questionario in data 10 settembre 1909, in ASDPi - AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 58 [Visita 1909-1913], fasc. 7 (Sobborghi).

⁵⁰ Questionario s.d., in ASDPi - AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 58 [Visita 1909-1913], fasc. 7 (Sobborghi).

ralmente parlando».⁵¹ Più che in un distacco totale dalla dimensione religiosa, l'indifferentismo si declinava in una professione di fede nominale che raramente si traduceva nella partecipazione alle varie funzioni liturgiche, anche se al contempo, magari, non ci si vergognava d'apparire attaccati «quasi superstiziosamente a particolari pratiche di culto esterno».⁵² permaneva ad ogni modo il ricorso al rito cattolico per sanzionare i momenti di passaggio dell'esistenza umana, dalla nascita fino alla morte.

Alcuni sacerdoti provvidero nel questionario a fornire una personale interpretazione dell'origine del fenomeno: il parroco di San Giorgio a Bibbiano, ad esempio, correlò il diffondersi dell'indifferentismo in quella comunità agricola nei pressi di Cascina al sorgere di moderne strutture ricreative:

[Gli uomini adulti] fino a un certo tempo (quando non si parlava di club) venivano alla S. Messa la domenica, prendevano Pasqua ecc., ma erano indotti da questa idea: «Faccio così perché i miei vecchi mi insegnarono così; son cose (i sacramenti) che ci si son trovate, bisogna osservarle». Quindi versavano nella più grande ignoranza. Vennero i club, piano piano se ne fecero assidui frequentatori, sperando di trovarci un onesto passatempo, e poi finirono col lasciare alla libertà dei figliuoli piccoli e delle donne l'andare alla Chiesa, ai sacramenti, riservandosi per sé la libertà di farne a meno. [...] Queste, a mio avviso, sono le cause della indifferenza religiosa che qua regna.⁵³

Il documento citato rivela un aspetto importante della religiosità nell'arcidiocesi di Pisa d'inizio secolo, deplorato da molti sacerdoti: le pratiche di culto vissute spesso come un'abitudine, come un elemento della routine di una comunità che in massima parte o addirittura nella propria interezza professava la stessa fede. Ciò rischiava senza dubbio d'amplificare l'effetto di certe innovazioni culturali - come appunto la diffusione di circoli ricreativi nelle campagne -, che modificando la quotidianità dei singoli con l'offrire nuove occasioni di socialità potevano condurre non da ultimo a un consistente abbandono dello spazio della chiesa, almeno nel caso degli uomini: per le donne, infatti, quasi sempre la principale (se non unica) occasione per sviluppare una cerchia di relazioni esterna alla famiglia era data comunque dalla parrocchia.

51 Questionario in data 7 aprile 1906, in ASDPi - AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 53 [Visita 1904-1907], fasc. D (*Pomaia*).

52 Relazione in data 2 maggio 1912, redatta da un canonico convisitatore in merito alla parrocchia di San Alessandro di Vecchiano (Valdiserchio), in ASDPi - AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 58 [Visita 1909-1913], fasc. 3.

53 Questionario in data 20 novembre 1912, in ASDPi - AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 58 [Visita 1909-1913], fasc. 2.

Questo indifferentismo stigmatizzato dal clero, volendo accennare un breve confronto, sembra non aver caratterizzato le parrocchie della diocesi di Magonza. Per spiegare tale diversità credo che debba chiamarsi in causa soprattutto il biconfessionalismo del contesto tedesco: qui, infatti, la presenza protestante faceva sì che la professione della fede cattolica fosse vissuta non solo come un affare di coscienza, ma anche come un elemento capace di determinare in modo sostanziale l'identità del singolo e la sua appartenenza a una precisa comunità, tanto nel luogo particolare in cui si trovava a vivere che più in generale all'interno della nazione. Nel monconfessionale contesto italiano, al contrario, l'adesione alle pratiche del culto cattolico aveva meno possibilità di venire percepita come una scelta identitaria, correndo così un maggior rischio di essere ridotta a un semplice retaggio della tradizione, proprio come affermato dal parroco di San Giorgio.

Tenendo conto di quanto appena detto, riterrei allora un'esagerazione voler attribuire alla propaganda dei movimenti 'sovversivi' un ruolo preponderante o addirittura esclusivo nella genesi di fenomeni di distacco dalla vita ecclesiale e dalla professione religiosa, perlomeno nel caso di quanti non arrivavano a militare attivamente in tali forze politiche. Percorrendo le comunità della Maremma Pisana nella primavera del 1906, uno dei canonici che accompagnavano l'arcivescovo in visita si curò di annotare la

grande ignoranza in fatto di religione tanto nella gioventù quanto negli adulti; [...] [la] quasi assoluta mancanza di frequenza ai SS. Sacramenti, l'indifferenza e l'apatia per le cose di Chiesa; la bestemmia diffusa anche nelle donne e nei bambini [...]. A tutto questo si può *aggiungere* la propaganda di idee socialiste e sovversive.⁵⁴

L'ultimo elemento, insomma, non era posto direttamente alla base di quella sconcertante situazione. I questionari compilati dai parroci, d'altronde, rivelano come funzioni liturgiche e sacramenti potessero essere disertati anche quando nelle parrocchie non esisteva alcuna associazione anticlericale e non circolava nessun giornale 'cattivo'. In buona sostanza, si ha l'impressione che la propaganda dei socialisti e degli altri militanti 'sovversivi' abbia potuto contribuire tendenzialmente ad *aggravare* le condizioni di un quadro religioso di per sé già deficitario, senza tuttavia determinarlo all'origine: l'indifferentismo stigmatizzato dai parroci poteva certo scaturire in qualche mi-

⁵⁴ Relazione s.d., redatta da un canonico convisitatore sulla Maremma Pisana, in ASDPi - AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 53 [Visita 1904-1907], fasc. 1 (*Maremma Pisana*); corsivo aggiunto.

sura dall'attività dispiegata dai vari soggetti politici, ma soprattutto doveva rappresentare la base su cui tale attività s'innestava. Merita un discorso a parte la città di Pisa, dove la circolazione delle idee - in primis del positivismo - legata al suo ambiente universitario giocò fin dalla metà dell'Ottocento un ruolo importante nel promuovere il processo di cristianizzazione e nel favorire lo sviluppo di posizioni e movimenti avversi alla Chiesa.

A questo punto si ha l'immagine di un clero diocesano stretto fra il diffuso indifferentismo religioso delle popolazioni affidategli e la dichiarata ostilità dei 'sovversivi', presenti pressoché ovunque anche se in modo non uniforme. Erano queste, al fondo, le principali difficoltà con cui la cura pastorale doveva confrontarsi ogni giorno. Come contavano i sacerdoti di opporsi all'azione di socialisti, anarchici e repubblicani? Da qualche parte intanto, e soprattutto nelle campagne, essi potevano trovare un aiuto nel notabilato, ossia nelle personalità più influenti che abitavano nel territorio della parrocchia e che spesso, come liberali moderati, arrivavano a ricoprire importanti cariche pubbliche. Ciò era segno del perdurare di una tradizionale rete di rapporti locali fra autorità civile e autorità religiosa che neppure le vicende risorgimentali e la 'questione romana' erano riuscite a infrangere - almeno nei centri di minori dimensioni - e che si fondava sulla reciproca convenienza, tanto più avvertita di fronte al crescere della minaccia socialista: il parroco s'impegnava a inculcare al proprio gregge il dovere di rispettare l'ordine costituito e di obbedire all'autorità, e in cambio si guadagnava l'orecchio benevolo di quest'ultima, che di per sé poteva anche essere felice di accondiscendere alle sue richieste. Nell'aprile del 1911, ad esempio, il parroco di Bientina chiese l'appoggio del potere civile per impedire una manifestazione socialista, ottenendo risposta positiva: «L'autorità ha ascoltato e fatto quanto io ho suggerito - riferì poi egli all'arcivescovo - sicché [...] è stato proibito il comizio e il corteo. [...] L'autorità è tutta con noi».⁵⁵ All'epoca di Pio X, artefice della prima deroga al *non expedit*, questa comune avversione al socialismo trovava ormai sbocco anche nell'ambito della politica nazionale, attraverso quelle alleanze clerico-moderate che già da qualche tempo caratterizzavano lo svolgersi delle elezioni amministrative:⁵⁶ clero e laicato avevano interesse a influire soprattutto sulle decisioni del governo locale (a cominciare da quelle riguardanti la presenza del catechi-

⁵⁵ Il parroco di Bientina all'Arcivescovo Maffi, 29.04.1911, in ASDPi - AAPi, *Carteggio e atti relativi alle parrocchie*, fasc. 39 (Bientina).

⁵⁶ Sul fenomeno del clerico-moderatismo cf. Bellu, *I cattolici alle urne*; Brezzi, «Alcune considerazioni»; Giovannini, «Contributi»; Malgeri, «Dall'intransigentismo al cattolicesimo democratico»; Traniello, s.v. «I clerico-moderati», in DSMCI, I/1. Per la dimensione amministrativa si veda soprattutto Belardinelli, *Movimento cattolico*.

simo nelle scuole pubbliche⁵⁷) e ovviamente a scongiurare l'eventualità di una conquista del potere da parte di repubblicani e socialisti.

Da solo, comunque, l'aiuto del notabilato non poteva bastare, e d'altronde non sempre era garantito: a conti fatti esso aveva anzi un carattere di eccezionalità, con il clero che in via ordinaria doveva ricorrere ad altri mezzi per difendere il proprio gregge dalle mire dei 'sovversivi'. Delle prime indicazioni sui canali cui i sacerdoti erano più propensi ad affidarsi per migliorare la condizione morale e religiosa delle parrocchie, e dunque, nella gran parte dei casi, per contrastarvi la diffusione del verbo 'sovversivo', sono ancora una volta ricavabili dai questionari delle visite pastorali. Quello della visita compiuta fra il 1904 e il 1907, ad esempio, domandò ai parroci quali disposizioni e provvedimenti da parte dell'autorità vescovile fossero ritenuti più necessari per giovare alla situazione delle comunità.⁵⁸ Mi limito a riportare un campione delle risposte pervenute alla Curia pisana da località che vedevano la presenza di soggetti ostili alla Chiesa. Il parroco di Orzignano, paese della Valdichiana dove vi erano «persone appartenenti a partiti anticlericali», auspicava per la propria parrocchia «Sacre Missioni e diffusione di buoni giornali e libri»;⁵⁹ per quello di San Frediano a Vecchiano, invece, servivano «corsi di predicazione e scuole dirette da suore». ⁶⁰ In Versilia, e precisamente a Seravezza, le speranze di miglioramento erano riposte nella creazione di una «scuola cattolica maschile»,⁶¹ mentre a Pastina, in Maremma, ci si sarebbe accontentati di «un buon predicatore e danaro». ⁶² A Pontedera, dove esistevano associazioni di ogni colore politico, il parroco credeva opportuno «chiamare una famiglia religiosa maschile per l'istruzione della gioventù»,⁶³ e anche a San Giovanni alla Vena, roccaforte repubblicana, appariva necessaria «una casa religiosa di suore per l'insegnamento». ⁶⁴ Poco distante, ossia a Vicopisano, la massima importanza era assegnata al «guadagnare [...] la gioventù colla istituzione di un Gruppo Democratico Cristiano,

⁵⁷ Cf. *infra*, Parte III, cap. 4.

⁵⁸ Si tratta nello specifico del quesito nr. 112 del questionario del 1904.

⁵⁹ Questionario in data 3 luglio 1906, in ASDPi - AAPI, *Visite Pastorali*, nr. 52 [Visita 1904-1907], fasc. 7 (*Orzignano*).

⁶⁰ Questionario in data 2 giugno 1907, in ASDPi - AAPI, *Visite Pastorali*, nr. 52 [Visita 1904-1907], fasc. 9 (*S. Frediano a Vecchiano*).

⁶¹ Questionario in data 23 settembre 1904, in ASDPi - AAPI, *Visite Pastorali*, nr. 51 [Visita 1904-1907], fasc. O (*Prepositura Seravezza*).

⁶² Questionario in data 1 marzo 1905, in ASDPi - AAPI, *Visite Pastorali*, nr. 53 [Visita 1904-1907], fasc. E (*Pastina*).

⁶³ Questionario in data 1 settembre 1904, in ASDP - AAPI, *Visite Pastorali*, nr. 53 [Visita 1904-1907], fasc. S (*Pontedera*).

⁶⁴ Questionario s.d., in ASDP - AAPI, *Visite Pastorali*, nr. 53 [Visita 1904-1907], fasc. Z (*S. Giovanni alla Vena*).

e colla sollecita apertura del nostro ricreatorio festivo»,⁶⁵ «istituzioni cattoliche, ineffettuabili per mancanza di mezzi» erano la priorità anche per il parroco di San Prospero, vicino Cascina;⁶⁶ il parroco di Riglione, località del Piano di Pisa dove vi era un gran numero di anticlericali dichiarati, desiderava invece la nascita di un istituto educativo retto da religiose. Nel sobborgo di Gello, sede di «socialisti, repubblicani e forse alcuni anarchici», si sperava di dar luogo a «un corso di missioni», previe le necessarie risorse economiche,⁶⁷ mentre in una Bagni San Giuliano minacciata dal socialismo il parroco sottolineava l'importanza di «predicazioni per far rivivere nel popolo lo spirito religioso». ⁶⁸ L'esteso sobborgo di San Marco alle Cappelle, dal canto suo, vedeva una delle più alte concentrazioni di 'sovversivi': il parroco locale si augurava in primis un «maggiore sviluppo dell'Orotorio salesiano» ivi esistente;⁶⁹ anche il parroco di Santa Marta, a Pisa, desiderava «un oratorio festivo per i ragazzi» (assieme a «una scuola serale per gli adulti») nella sua parrocchia preda dell'anticlericalismo.⁷⁰ In coda a tali voci, infine, è interessante riportarne una risalente al 1914, quella del parroco di San Frediano a Settimo, che «per impedire la propaganda del male» auspicava l'apertura di «un asilo con 5 suore». ⁷¹

Queste risposte offrono delle indicazioni che risultano ampliate e confermate non solo dall'insieme degli atti delle visite pastorali compiute prima della guerra, ma anche da altre tipologie di documentazione prodotta dal basso clero. Nello specifico, ciò che complessivamente occorre evidenziare in relazione alle modalità d'intervento di quest'ultimo nelle comunità è, in primo luogo, una chiara predilezione per gli strumenti più inerenti al ministero sacerdotale - gli *ordentliche Mittel* visti per il caso tedesco: predicazioni, missioni, sacramenti e soprattutto istruzione religiosa - unita al riconoscimento dell'importanza dell'azione svolta dagli Ordini maschili e femminili. A confronto, è da notare come strumenti quali l'associazionismo

65 Questionario in data 24 novembre 1906, in ASDP - AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 53 [Visita 1904-1907], fasc. O (*Vicopisano*).

66 Questionario in data 1 agosto 1906, in ASDPi - AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 54 [Visita 1904-1907], fasc. 4 (*S. Prospero*).

67 Questionario in data 13 ottobre 1907, in ASDPi - AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 55 [Visita 1904-1907], fasc. 5 (*Gello*).

68 Questionario s.d., in ASDPi - AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 55 [Visita 1904-1907], fasc. 1 (*Bagni S. Giuliano*).

69 Questionario in data 27 settembre 1907, in ASDPi - AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 55 [Visita 1904-1907], fasc. 9 (*S. Marco alle Cappelle*).

70 Questionario in data 18 novembre 1906, in ASDPi - AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 56 [Visita 1904-1907], fasc. 13 (*S. Marta*).

71 Questione in data 1 settembre 1914, in ASDPi - AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 59 [Visita 1913-1919], fasc. P (*Piviere di S. Casciano*).

cattolico e la 'buona stampa' si collocassero in secondo piano nella mente del clero diocesano, benché la loro utilità fosse generalmente ammessa. Dovunque, poi, i primi destinatari delle preoccupazioni dei sacerdoti erano i giovani, per cui si riteneva fondamentale un'adeguata conoscenza del catechismo cattolico.

Per spiegare il perché di tutto ciò si deve certo tener conto dell'influsso esercitato dal magistero di Pio X con la sua priorità accordata all'azione di tipo puramente religioso, e tuttavia mi pare che siano da addurre anche altre ragioni, a cominciare dalla scarsa diffusione fra i parroci (specie tra i più anziani) di una cultura associazionistica che esulasse dai tradizionali ritrovi religioso-devozionali: un fatto da imputare fra l'altro al relativo ritardo col quale nuove tipologie di associazioni cattoliche avevano preso a sorgere nell'arcidiocesi di Pisa al pari che in gran parte del resto d'Italia, cui vanno sommati i momenti di crisi conosciuti dal movimento cattolico della penisola negli anni fra i due secoli, in grado di condizionare lo sviluppo dei sodalizi locali. Su questa decisiva questione tornerò ampiamente in seguito.⁷² Un ulteriore elemento da considerare, riscontrabile in non pochi questionari, è la diffusa e spesso cronica penuria di risorse con cui i parroci dovevano fare i conti, che certo limitava i loro margini d'iniziativa. All'inizio del XX secolo, del resto, la situazione economica del clero italiano non era delle migliori: di norma i parroci erano tenuti a sostentarsi con i ricavi del beneficio parrocchiale loro accordato, ottenendo un contributo dallo Stato (*congrua*) solo quando questi si fossero rivelati insufficienti per vivere. Come osservato da Achille Erba, però, i parroci della penisola che ricevevano la *congrua* nel 1910 erano il 68% del totale, con tale assegno fissato sulla soglia delle 900 lire annue, pari a circa 3.700 euro odierni.⁷³ Solo i titolari di parrocchia, peraltro, potevano usufruire della combinazione di beneficio e *congrua*: tutti gli altri sacerdoti si trovavano invece a non disporre di alcuna forma di reddito proprio.⁷⁴ È chiaro che l'azione dispiegata contro i movimenti 'sovversivi' dovesse risentire di questa difficoltà a monte, che almeno in minima parte potrebbe contribuire a spiegare la netta propensione dei parroci a ricorrere agli strumenti più tipici dell'attività pastorale.

Fermo assertore dell'importanza di questi ultimi era l'allora arcivescovo di Pisa Pietro Maffi: «Insisto – come ebbe a scrivere al parroco della chiesa di Santa Cecilia nel 1912 – perché coi catechismi, colle predicazioni, anche straordinarie, e poi coi sacramenti sia mantenuto e cresciuto alle anime il nutrimento del quale la nequizia dei

⁷² Cf. *infra*, Parte III, cap. 3.

⁷³ Cf. Erba, *Preti del sacramento e preti del movimento*, 18.

⁷⁴ Cf. Guasco, *Storia del clero*, 139.

tempi rende più sentito e forte il bisogno». ⁷⁵ L'influsso della religione cattolica era riconosciuto come l'elemento imprescindibile per garantire la salute spirituale del gregge, e per impedire quindi che i lupi vi facessero strage.

1.2 L'occhio del Cardinale Pietro Maffi

Erano le undici del 28 giugno 1903 e chiudendo l'indimenticabile udienza [...], il S. Padre Leone XIII, guardando a me, usciva in queste testuali parole: «A questo penserà Monsignor Maffi!». S'era detto del dominio dei partiti popolari, o meglio sovversivi, in Pisa e del loro imperio al Municipio: il papa aveva dimostrato il suo rammarico e profondo dolore, e a me dava così un programma e precisava un compito e un dovere. ⁷⁶

In questo modo, rivolgendosi al clero cittadino nella primavera del 1909, Pietro Maffi ricordò l'epoca della propria nomina ad arcivescovo di Pisa, quando Papa Pecci, fra l'altro, gli aveva esplicitamente affidato la responsabilità di opporsi all'azione di socialisti, anarchici e repubblicani nella sua nuova diocesi.

Maffi ⁷⁷ nacque nel 1858 a Corteolona, nei dintorni di Pavia: entrato nel Seminario pavese all'età di quindici anni per compiere gli studi filosofico-teologici, nel 1881 fu consacrato sacerdote dal vescovo Agostino Riboldi, ⁷⁸ che in seguito, apprezzandone le qualità, lo avrebbe nominato dapprima prorettore e poi rettore del Seminario medesimo. Quando nell'aprile del 1901 Riboldi fu creato cardinale e trasferito a Ravenna, Maffi lo seguì in qualità di vicario generale: passò appena un anno e il giovane sacerdote, venuto a mancare il neo-porporato, si ritrovò a svolgere la funzione di amministratore apostolico dell'arcidiocesi ravennate e a essere consacrato a sua volta vescovo nel giugno 1902. Non molto tempo più tardi, come visto, Leone XIII

⁷⁵ Maffi al parroco della parrocchia di Santa Cecilia in Pisa, in ASDPi - AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 58 [Visita 1909-1913], fasc. 6.

⁷⁶ *Tre discorsi del Card. Arcivescovo al Clero nelle Conferenze dei Casi. Aprile-Maggio-Giugno 1909. Da unirsi alla relazione di Visita Apostolica* (terzo discorso, 19.06.1909), in ASV, Congregazione Concistoriale, *Visita Apostolica* 41, Pisa.

⁷⁷ Sulla figura di Maffi è disponibile la seguente letteratura: *Il cardinale Pietro Maffi*; Andrezza, *Alle origini del movimento cattolico pisano*; Cavagnini, «Patriota, vescovo, scienziato»; Cavagnini, *Per una più grande Italia*; Dolfi, *Vescovi e Arcivescovi di Pisa*, 1: 467-98; Felici, *Il cardinale Maffi*; Ingrasciotta, *Il cardinale Pietro Maffi*; Righi, s.v. «Maffi, Pietro», in DSMCI, 2; Rodolfi, *Monsignor Pietro Maffi*; Rossetti et al., *Pietro Maffi*; Spicciani, *Uomini di Chiesa*, 15-74; Stefanini, *Il cardinale Maffi*; Zucchelli, *Cronotassi*, 280-300.

⁷⁸ Riboldi fu vescovo di Pavia dal 1877 al 1901. Su di lui si veda Robbiati, s.v. «Riboldi, Agostino», in DSMCI, III/2.

gli avrebbe assegnato la sede pisana, ormai vacante da qualche mese: il suo ingresso ufficiale nell'arcidiocesi risale al gennaio 1904. Qui egli sarebbe rimasto sino al 1931, anno della sua morte.

Dotato di una personalità interessante sotto molti punti di vista, Maffi fu una delle figure più importanti dell'episcopato italiano d'inizio Novecento: prova di ciò sono fra l'altro la sua nomina a cardinale quando ancora non aveva compiuto cinquant'anni (aprile 1907) e l'andamento del conclave del 1914, dove alla prima votazione risultò *ex aequo* con il Cardinale Giacomo Della Chiesa, poi Papa Benedetto XV.⁷⁹ Più in generale, Maffi si rese protagonista di alcune delle principali iniziative che animarono il cattolicesimo italiano della sua epoca, come rileverò puntualmente nel seguito della trattazione. Ad accrescere il prestigio del prelado era inoltre la sua fama di uomo di scienza, versato soprattutto nella fisica e nell'astronomia, discipline a lungo coltivate fin dagli anni pavesi: non è un caso che nel 1905 egli fosse posto alla guida della Specola Vaticana - l'osservatorio astronomico della Santa Sede - e che fra 1900 e 1912 dirigesse la *Rivista di fisica, matematica e scienze naturali*, organo della terza sezione della *Società cattolica italiana per gli studi scientifici* fondata da Toniolo nel 1899.⁸⁰ Ciò spiega perché dei contatti tra il professore e Maffi siano databili a prima dell'arrivo di quest'ultimo a Pisa: i prodromi di una collaborazione destinata a dare i maggiori frutti nei primi anni del Novecento, quando Maffi avrebbe trovato proprio in Toniolo la spalla più fidata non solo per organizzare l'azione cattolica nella sua nuova diocesi, ma anche per estendere la propria capacità d'influenza su una serie di questioni di portata nazionale.

Memore del mandato ricevuto da Leone XIII, l'arcivescovo considerò la lotta contro il socialismo e le altre forze 'sovversive' come un tratto saliente del proprio ministero episcopale, ineludibile ai fini della salute delle anime affidategli.⁸¹ Già nell'omelia letta in occasione dell'ingresso a Pisa, egli volle rassicurare i fedeli circa il suo essere «per voi nel resistere al nemico, per voi nel combattere, per voi anche nel morire, sicché se un dì [...] nell'ovile urlerà e farà strage il lupo, almeno vedranno gli agnelli che sulla soglia primo cadavere sarà ca-

⁷⁹ Cf. Scottà, *Papa Benedetto XV*, 19.

⁸⁰ Alcuni contributi d'argomento scientifico realizzati dal prelado e risalenti agli anni pavesi sono raccolti in Maffi, *Scritti vari*.

⁸¹ Circa il confronto con il campo 'sovversivo', Maffi non poté attingere a linee d'azione comune concertate con gli altri Ordinari della Conferenza episcopale toscana - istituita nel 1890 e da lui presieduta fra 1904 e 1914 -, in quanto quest'ultima non rivolse mai particolare attenzione all'argomento: gli incontri annuali dei vescovi, tenuti sempre nel Seminario pisano, furono per lo più dedicati alla discussione dei provvedimenti via via emanati dalla Santa Sede, quasi che fosse quest'ultima a dettare nei fatti l'agenda. Al riguardo si veda il fondamentale studio di Marani, *Una nuova istituzione ecclesiastica*, 241-353.

duto il pastore».⁸² Era il punto d'avvio di un'abbondante retorica sui *nemici* che Maffi avrebbe continuato a sviluppare in seguito: si noti la ripresa dell'immagine del lupo in mezzo al gregge, tradizionalmente associata dalla gerarchia ecclesiastica all'azione dei militanti socialisti. Un anno più tardi, nella Pastorale redatta per la Quaresima del 1905, l'arcivescovo avrebbe descritto l'«invasione del male e la guerra molteplice e incessante che si fa[ceva] al Salvatore»,⁸³ esortando i cattolici ad accorrere in difesa della Chiesa: ampio era il ricorso a un lessico di tipo militare, che culminava nella contrapposizione fra «l'esercito di Cristo» e «quello del demonio». ⁸⁴ Il socialismo e gli altri attori del fronte 'sovversivo' non erano menzionati espressamente – un dato comune a tutti i documenti pubblici dell'Ordinario –, ma non possono esservi dubbi sul fatto che Maffi li concepisse come i principali antagonisti nella guerra da lui affrescata, la quale coincideva, in definitiva, con lo scontro in atto fra la civiltà cristiana e la *rivoluzione* scristianizzatrice di cui essi apparivano gli alferi; all'interno di tale prospettiva, le parrocchie dell'arcidiocesi si configuravano come gli avamposti difensivi dove il clero avrebbe dovuto guidare la resistenza.⁸⁵ Anche la Pastorale del 1908 accennò alla «guerra, di giorno in giorno maggiormente insidiosa e violenta, che si fa[ceva] alla Religione»,⁸⁶ guerra i cui artefici avrebbero assunto una fisionomia più nitida nella *relatio ad limina* del 1911: qui infatti si legge che «in civitate et aliis extra majoribus oppidis dioecesis socialismus radicem fixit et propagatur, et aliae sectae politicae, forsitan in omnibus diversae et adversae, unanimes contra catholicam vitam et fidem».⁸⁷

Quest'affermazione contenuta nella *relatio* destinata a Roma si fondava su una solida conoscenza delle parrocchie da parte dell'arcivescovo, ormai non lontano dal concludere la sua seconda visita pastorale. Proprio le relazioni di quest'ultima costituiscono delle fonti di notevole interesse poiché redatte in genere da Maffi stesso, attento osservatore delle criticità presenti a livello locale, pronto ad annotare anche i caratteri assunti dalla presenza 'sovversiva' nelle varie comunità. Da tali documenti emergono nuove testimonianze sulla

⁸² Maffi, *10 gennaio 1904*, 12.

⁸³ Maffi, *Difendete Gesù*, 1.

⁸⁴ Maffi, *Difendete Gesù*, 4.

⁸⁵ Per Maffi, infatti, «noi Vescovi, noi Sacerdoti [...], i primi alle difese saremo noi, ma voi, cristiani, ricordatelo, che se noi siamo i capitani, voi siete i soldati, e che l'esito di una battaglia, se legata al valore e alla tattica del generale, non lo è meno però anche alla fedeltà e al valore con cui ciascun soldato manterrà la propria posizione» (*Difendete Gesù*, 8).

⁸⁶ Maffi, *Dopo la prima Visita Pastorale*, 10.

⁸⁷ *Relatio ad limina* dell'Arcivescovo Pietro Maffi, 05.11.1911, in ASV, Congregazione Concistoriale, *Relationes Dioecesium*, 626 (si tratta dell'unica *relatio ad limina* inviata dall'arcidiocesi di Pisa durante il pontificato di Pio X).

percezione che egli aveva del proprio tempo, trasfigurato in un'epoca in cui i cattolici erano chiamati loro malgrado a combattere una guerra difensiva: la parrocchia di Cerreta appariva infatti «*minacciata dall'incendente socialismo*»,⁸⁸ il popolo di Fornacette «*assediato da più parti dai cattivi*»,⁸⁹ e l'elenco potrebbe continuare a lungo. A preoccupare Maffi non erano tuttavia i soli partiti 'sovversivi', ma anche il dilagare di quell'indifferentismo religioso universalmente stigmatizzato dai parroci: a Uliveto, nei Monti Pisani, il problema principale era rappresentato appunto dal «socialismo, o meglio [dal] la indifferenza e [dal]l'incredulità bassa» che vi abbondavano;⁹⁰ nella vicina Castelmaggiore la popolazione non si mostrava apertamente ostile, bensì «fredda e indifferente» nella maggioranza;⁹¹ in città, poi, le cose andavano pure peggio. Al pari del clero, l'arcivescovo idealizzava il modello della piccola comunità agricola non contaminata dal moderno, i cui ritmi secolari non erano stati ancora alterati dalla presenza delle fabbriche e dall'azione dei militanti politici. Tale era il caso della parrocchia di San Salvatore del Colle, presso Calci, dove nel 1912 l'Ordinario non registrava «nessun matrimonio civile, nessuna sepoltura civile. Tutto finora secondo la Chiesa».⁹² L'isolamento, se capace d'ostacolare la diffusione di idee nocive provenienti dall'esterno (specie dalla città e dai centri maggiori), era valutato come positivo, anzi quasi provvidenziale: «Il popolo sta a sé e non vuole disturbo di partito» - così l'arcivescovo nel 1910 sulla parrocchia di San Lorenzo a Pagnatico, nel Piano di Pisa - «è un bene, speriamo che continui».⁹³ Anche nella vicina Macerata, la popolazione dispersa qua e là per la campagna presentava un profilo religioso più che soddisfacente: «Speriamo non entrino lupi!», ebbe ad annotare sempre l'Ordinario nel dicembre 1911.⁹⁴

La documentazione della visita pastorale del 1909-1913 consta pure delle lettere che Maffi era solito inviare privatamente ai parroci delle comunità da poco incontrate, lettere dove egli esprimeva

88 Relazione dell'Arcivescovo Maffi, 07.09.1909, in ASDPi - AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 57 [Visita 1909-1913], fasc. 5 (*Versilia B*); corsivo aggiunto.

89 Relazione dell'Arcivescovo Maffi, 06.11.1912, in ASDPi - AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 58 [Visita 1909-1913], fasc. 1; corsivo aggiunto.

90 Relazione dell'Arcivescovo Maffi, 30.10.1911, in ASDP - AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 58 [Visita 1909-1913], fasc. 1.

91 Relazione dell'Arcivescovo Maffi, 02.10.1912, in ASDP - AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 58 [Visita 1909-1913], fasc. 5.

92 Relazione dell'Arcivescovo Maffi, 02.10.1912, in ASDP - AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 58 [Visita 1909-1913], fasc. 5.

93 Relazione dell'Arcivescovo Maffi, 28.02.1910, in ASDP - AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 58 [Visita 1909-1913], fasc. 2.

94 Relazione dell'Arcivescovo Maffi, 14.12.1911, in ASDP - AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 58 [Visita 1909-1913], fasc. 2.

il proprio giudizio sulla salute delle parrocchie e suggeriva gli strumenti reputati più opportuni per rimediare ai problemi di cui era venuto a conoscenza, fra i quali poteva anche esservi (e spesso anzi vi era) l'azione condotta dai militanti ostili alla Chiesa. Così, dall'insieme degli apprezzamenti, dei rimproveri e delle esortazioni fatte per questa via al clero, è possibile ricavare un'idea piuttosto precisa dei mezzi sui quali l'arcivescovo intendeva far maggiore affidamento nella *guerra* da lui più volte evocata.

Maffi, ad esempio, invitò il parroco di Sommocolonia, nei dintorni di Barga, a promuovere «il Catechismo, la frequenza ai SS. Sacramenti, [e] le predicazioni, anche straordinarie», onde proteggere la fede «assalita e minacciata» dei parrocchiani;⁹⁵ qualche giorno più tardi «Catechismo e Sacramenti» furono prescritti anche al parroco di Stazzema, impegnato in un contesto non facile,⁹⁶ mentre quello di Pomezzana venne lodato «per lo sviluppo dato ai catechismi», per la «curata frequenza dei Sacramenti» e per la «vigilanza per escludere i giornali cattivi».⁹⁷ «Contro il male che invade[va]» la piccola comunità di Luciana, in Maremma, l'arcivescovo sollecitò il ricorso a «vere missioni», l'introduzione di «giornali e stampe anche fra i secolari» e la promozione della «frequenza ai SS. Sacramenti ed ai catechismi»;⁹⁸ similmente anche il parroco di Uliveto, località in mano a repubblicani e socialisti, fu esortato a «procurare quanto prima un buon corso di Missioni e [...] corsi straordinari di predicazioni», nonché a diffondere «un po' di buona stampa: opponiamo pagine buone a tante disastrose».⁹⁹ Nella comunità di Arena, dove non mancavano «le propagande del male», sarebbero stati necessari d'altra parte «i catechismi buoni e frequenti, le predicazioni sacre ed efficaci, le istituzioni di spirito e di vita veramente cristiana».¹⁰⁰ Benché la cosa possa almeno in parte sorprendere, le indicazioni date dall'arcivescovo per le parrocchie dei sobborghi e della città di Pisa risultano grossomodo analoghe a quelle destinate al clero di campagna: così, il parroco della chiesa di San Ranierino ottenne un esplicito apprezzamento per la provvidenziale cura rivolta ai «catechismi, [al]la frequenza

95 Maffi al parroco di Sommocolonia, 07.10.1910 (copia), in ASDPi - AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 57 [Visita 1909-1913], fasc. 3 (*Barga Vicariato*).

96 Maffi al parroco di Stazzema, 20.10.1910 (copia), in ASDP - AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 57 [Visita 1909-1913], fasc. 4 (*Versilia A*).

97 Maffi al parroco di Pomezzana, 14.10.1910 (copia), in ASDP - AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 57 [Visita 1909-1913], fasc. 4 (*Versilia A*).

98 Maffi al parroco di Luciana, 13.12.1910 (copia), in ASDP - AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 57 [Visita 1909-1913], fasc. 6 (*Maremma*).

99 Maffi al parroco di Uliveto, 14.10.1912 (copia), in ASDPi - AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 58 [Visita 1909-1913], fasc. 1.

100 Maffi al parroco di Arena, 09.06.1912 (copia), in ASDPi - AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 58 [Visita 1909-1913], fasc. 3.

ai SS. Sacramenti e [al]la retta e sana educazione della gioventù»,¹⁰¹ elementi ritenuti imprescindibili anche per la salvezza della desolata parrocchia di Santa Marta; nel caso del sobborgo di San Marco alle Cappelle, infine, l'invito fu «a zelare i catechismi e la frequenza ai SS. Sacramenti, base di ogni vita cristiana», e a sviluppare «iniziative e opere di sincera e schietta azione cristiana e cattolica».¹⁰²

Da questo tipo di documenti, in definitiva, emerge una netta preferenza per gli strumenti tradizionali del ministero sacerdotale, al pari di quanto già osservato a proposito del basso clero: a ciò deve aggiungersi l'accento posto sulla diffusione della 'buona stampa', figlio non da ultimo della personale biografia di Maffi (lo si vedrà meglio in seguito¹⁰³). Le stesse conclusioni possono trarsi guardando più in generale al complesso delle relazioni compilate per le visite pastorali d'inizio secolo, e però sarebbe un errore credere che l'arcivescovo sottovalutasse l'importanza dell'associazionismo cattolico - soprattutto di quello a carattere economico-sociale - nell'ambito della contrapposizione ai 'sovversivi'. Nel 1912, ad esempio, Maffi suggerì al parroco di Basati di «avviare meglio le associazioni cattoliche ad argine contro l'invadente incredulità che minaccia[va], con ogni forma di propaganda, di invadere» quel territorio, in cui i socialisti erano molto attivi;¹⁰⁴ «buone associazioni» erano state consigliate già due anni prima anche al parroco di Santa Luce, in Maremma.¹⁰⁵ Maffi era quindi consapevole dell'aiuto significativo che poteva venire dai sodalizi cattolici di tipo non devozionale: solo, nella gerarchia degli strumenti da impiegare per giungere alla «sospirata restaurazione», quella della *societas christiana*,¹⁰⁶ egli mostrava d'affidarsi prima ancora ad altri canali, quale la diffusione dell'istruzione catechistica (specie fra i più giovani) e la frequenza ai sacramenti, concepiti come mezzi di fortificazione spirituale e dunque come un sostegno, una difesa contro le influenze pericolose per la salute dell'anima.¹⁰⁷

101 Maffi al parroco della chiesa di San Ranierino in Pisa, 29.06.1912 (copia), in ASDP - AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 58 [Visita 1909-1913], fasc. 6 (*Città*).

102 Maffi al parroco di San Marco, 21.10.1912 (copia), in ASDP - AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 58 [Visita 1909-1913], fasc. 7 (*Sobborghi*).

103 Cf. *infra*, Parte III, cap. 4.

104 Maffi al parroco di Basati, 26.06.1912 (copia), in ASDP - AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 57 [Visita 1909-1913], fasc. 4 (*Versilia A*).

105 Maffi al parroco di Santa Luce, 15.10.1910 (copia), in ASDP - AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 57 [Visita 1909-1913], fasc. 6 (*Maremma*).

106 Maffi, *L'Immacolata*, 12.

107 La convinzione dell'efficacia protettiva dei sacramenti, e in particolare dell'eucaristia, emerge da molti interventi di Maffi. Nella Pastorale per la Quaresima del 1911, l'ormai cardinale espone i contenuti del decreto *Quam singulari Christus amore*, il quale, come si ricorderà, aveva stabilito l'anticipo dell'età con cui i bambini dovevano essere ammessi alla prima comunione. Per giustificare la decisione di Roma, Maffi non esitò a sostenere che in genere i ragazzi di 13-14 anni avevano ormai perso la propria innocen-

Al centro dell'azione volta ad alimentare la vita religiosa delle parrocchie e a proteggere i fedeli dai messaggi della propaganda 'sovversiva', l'arcivescovo di Pisa poneva insomma il sacerdote cattolico con le funzioni peculiari del suo sacro ministero: in ciò deve scorgersi l'influsso esercitato dal modello borromaico, molto forte nell'ambiente lombardo dove Maffi si era formato,¹⁰⁸ ma anche e soprattutto la tendenza a recepire le direttive romane. Come notato più volte, infatti, Pio X fondava la propria aspirazione alla riconquista cristiana della società non tanto sull'impiego di mezzi nuovi, quanto piuttosto sul perfezionamento di quelli tradizionali. Lo stesso arcivescovo, guidando un gruppo di pellegrini toscani che nel 1908 si recò a Roma in occasione del giubileo sacerdotale di Sarto, si sentì ribadire da quest'ultimo in persona i cardini programmatici del pontificato avviatosi cinque anni prima:

Il mio programma, la mia stella, la mia bandiera, fu ognora la stessa: restaurare tutte le cose in Cristo. [...] La restaurazione di ogni cosa in Cristo debbono cercarla in modo speciale i sacerdoti, i quali sulla terra rappresentano Gesù Cristo stesso ed ogni mattina offrono sull'altare la stessa immacolata Ostia incruenta, che un giorno fu offerta cruenta sul Calvario. La restaurazione di ogni cosa in Cristo cercheranno tutte quelle anime buone che accostandosi con frequenza e fervore alla Santa Comunione parteciperanno in qualche modo fin da questa terra alle delizie dei Beati nella Patria celeste. Si adopereranno a restaurare ogni cosa in Cristo i padri di famiglia, quando con la loro condotta faranno regnare in essa la concordia e la pace, mantenendo l'amore reciproco e curando amorosamente l'educazione cristiana dei figliuoli. [...] È necessario anzitutto conoscere la dottrina di Gesù: leggere non libri grandi e voluminosi che sono riserbati ai dotti, ma leggere un libro piccolo, assai piccolo; ma che nella sua piccolezza raccoglie tutta la sapienza più largamente diffusa nei libri grandi: il Catechismo.¹⁰⁹

za ed erano divenuti preda dei nemici della Chiesa, tanto che si rivelava appunto urgente assicurare loro la protezione del sacramento fin da prima: «Quando adunque avranno saputo il male, quando saranno già stati tocchi e contaminati dal demonio, quando nelle officine e nelle scuole e per le vie nel dilagare di tanta corruzione già si saranno incontrati i compagni iniqui o i maestri d'empietà che li avranno istruiti alla colpa, allora i figli vostri, in vesti bianche, li porterete a Gesù?» (Maffi, *Quaresima dell'anno 1911*, 17).

108 Cf. Plotti, «L'ecclesialità di S. Carlo Borromeo».

109 *Ai pellegrini pisani*, 17-20.

Nel proprio discorso, in definitiva, Pio X evidenziò l'importanza strategica di un clero informato a santità, della frequenza assidua al sacramento eucaristico e dell'istruzione religiosa: tutte cose che anche Maffi, come emerge dalla documentazione d'archivio, reputava fondamentali. Nell'arcivescovo di Pisa, ad ogni modo, non è da scorregere un mero ricettore ed esecutore degli impulsi provenienti da Roma, dal momento che il suo giudizio arrivava a divergere da quello del pontefice su alcuni aspetti non secondari: l'importanza dell'azione laicale condotta tramite le associazioni cattoliche, e i caratteri e le funzioni da dare alla 'buona stampa'.¹¹⁰ Qui Maffi tentò di ritagliarsi dei margini d'iniziativa all'interno degli stretti confini disegnati dalle direttive curiali, mostrando di accordare al giornalismo cattolico e all'attività dispiegata in campo sociale dal laicato - e per certi versi anche dal clero - un peso maggiore di quello che il papa pareva riconoscere loro ai fini della restaurazione cristiana. Dietro a ciò vi era soprattutto la volontà di porre un argine all'incedere del socialismo e degli altri movimenti 'sovversivi' in territorio diocesano, a sua volta figlia della percezione dello stato e dei bisogni delle parrocchie. Il sussistere di questa divergenza, tuttavia, non si rivelò privo di conseguenze per l'arcivescovo, che finì addirittura per incappare nei sospetti di modernismo della Santa Sede. Gli ultimi tre capitoli di questo lavoro, dedicati ciascuno a una tematica specifica, consentiranno di chiarire meglio quanto appena detto.¹¹¹

Per allestire la risposta alle forze ostili alla Chiesa, Maffi scelse di servirsi in misura consistente dell'apporto del clero regolare, soprattutto nell'ambito dell'istruzione religiosa della gioventù e per lo sviluppo di alcune forme di azione cattolica. È noto come le vicende risorgimentali e i provvedimenti legislativi presi dal neonato Stato italiano durante gli anni Sessanta dell'Ottocento avessero pesanti ripercussioni sulla vita degli Ordini, determinando un crollo del numero di frati e monache presenti nella penisola.¹¹² Negando la personalità giuridica agli istituti religiosi, la legge di soppressione del 1866 - estesa alla provincia romana nel 1873 - portò all'incameramento dei loro beni da parte dell'autorità statale: ciononostante, i decenni successivi non assistono a una progressiva scomparsa degli Ordini, bensì a una loro riorganizzazione su nuove basi giuridiche ed economiche. Da questo punto di vista già il pontificato di Leone XIII coincise con un periodo positivo per gli istituti di vita religiosa e in particolare per le nuove congregazioni di voti semplici, capaci di adattarsi con maggiore facilità alla mutata situazione: i Salesiani di Giovanni Bosco (1815-1888)

¹¹⁰ Cf. Marani, *Una nuova istituzione ecclesiastica*, 344.

¹¹¹ Cf. *infra*, Parte III, capp. 3, 4 e 5.

¹¹² Sulla questione cf. Martina, «La situazione degli istituti religiosi»; Rocca, «Istituti religiosi».

e gli Oblati di Pio Brunone Lanteri (1759-1830) rappresentano alcuni fra gli esempi più significativi al riguardo,¹¹³ benché a veder crescere con maggiore rapidità i propri effettivi fossero soprattutto le congregazioni femminili. Nella sostanza, quindi, se i provvedimenti del legislatore avevano voluto colpire violentemente l'universo del clero regolare nella speranza di produrre conseguenze durature, essi alla fine denotarono invece un'efficacia solo parziale.

Fin dall'inizio dell'episcopato a Pisa, Maffi si adoperò per far stabilire nuove famiglie religiose in territorio diocesano, secondo una prassi caratteristica già del suo predecessore, l'Arcivescovo Ferdinando Capponi (1835-1903),¹¹⁴ che nel 1897 aveva permesso l'apertura di un primo Oratorio salesiano in città.¹¹⁵ Nel 1909 gli Ordini e le congregazioni femminili erano in tutto 17 con 31 case, in buona parte concentrate a Pisa; quanto a quelli maschili, uno dei maggiori successi registrati da Maffi fu l'arrivo dal Piemonte degli Oblati di Maria Vergine, che s'insediarono nel sobborgo di San Michele degli Scalzi nel 1906: negli anni successivi l'arcivescovo avrebbe dovuto riconoscere i buoni frutti del lavoro da essi svolto in una delle parrocchie più segnate dall'attività dei militanti 'sovversivi', ma che d'altronde presentava un'alta concentrazione di istituti religiosi, ben cinque. Per iniziativa soprattutto dei Padri Felice Prinetti (1842-1916) e Domenico Pechenino (1873-1950),¹¹⁶ gli Oblati realizzarono in breve tempo un'ampia gamma d'istituzioni cattoliche: circoli giovanili, scuole di religione, ma anche un gruppo democratico-cristiano e alcune associazioni di miglioramento economico per i lavoratori di fabbrica; a detta del visitatore apostolico La Fontaine, già nel 1908 questi religiosi erano riusciti così a mitigare «i furori anticlericali» nella zona in cui operavano.¹¹⁷ L'abbondante disponibilità di clero regolare caratterizzava anche la parrocchia di San Marco alle Cappelle, fra le «più infelici e invase dalla empietà», che tuttavia nel 1912, grazie all'attività svolta dai Salesiani, dai Cappuccini e dalle suore Stimmatine, «accenna[va] a migliorare».¹¹⁸

113 Cf. Rocca, «La vita religiosa».

114 Informazioni biografiche su Capponi, arcivescovo di Pisa dal 1883 alla morte, sono reperibili in Zucchelli, *Cronotassi*, 272-9.

115 Sull'attività dei Salesiani nell'arcidiocesi di Pisa cf. Miscio, *Pisa e i salesiani*. Nel 1914 essi avrebbero avuto Oratori in quattro località, fra cui il sobborgo di San Marco alle Cappelle. Circa l'espansione conosciuta dalla Società di San Francesco di Sales nella penisola a cavallo fra i due secoli si veda Malizia, Motto, «L'evoluzione dell'Opera Salesiana».

116 Pechenino, molto vicino a Toniolo e attivo in campo sociale, sarebbe rimasto a Pisa fino al 1919, divenendo in seguito rettore maggiore della congregazione degli Oblati. Per informazioni biografiche su di lui si veda Erba, *Proletariato di chiesa*, 1: 267 n. 1.

117 ASV, Congregazione Concistoriale, *Visita Apostolica* 41, Pisa, fasc. 6.

118 Relazione dell'Arcivescovo Maffi, 21.10.1912, in ASDPi - AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 58 [Visita 1909-1913], fasc. 7 (*Sobborghi*).

Quanto detto, senza voler addurre altri esempi possibili, porta a ipotizzare che Maffi perseguisse una strategia ben precisa nell'utilizzo dei religiosi, destinandoli soprattutto alle parrocchie dove più se ne avvertiva il bisogno, dove, cioè, la propaganda socialista, anarchica o repubblicana sembrava incontrare minor resistenza. All'Ordinario non sfuggivano i benefici ricavabili in primo luogo dal ricorso alle nuove congregazioni: le suore rappresentavano un importante strumento di diffusione dell'istruzione catechistica fra bambini e adolescenti, nonché una leva allo sviluppo di opere assistenziali; dal canto loro, famiglie maschili come i Salesiani e gli Oblati potevano essere impiegate non solo in ambito educativo, ma anche nell'azione cattolica e nell'adempimento di compiti più tradizionali quale l'attività di predicazione. Diverse dai vecchi Ordini contemplativi, le congregazioni di voti semplici dell'arcidiocesi si sarebbero configurate, insomma, come attrici importanti nel piano di restaurazione cristiana promosso da Maffi, e come un valido ausilio per il clero secolare nell'allestimento di una risposta ai movimenti 'sovversivi': alcuni religiosi, a partire dal già citato Pechenino, si spinsero addirittura fino a tenere conferenze di contenuto antisocialista e a partecipare a contraddittori pubblici con militanti anticlericali, specialmente in città e nei sobborghi.

1.3 L'universo 'sovversivo' nell'arcidiocesi di Pisa

I parroci dell'arcidiocesi, come visto, dovevano temere non uno, bensì una pluralità di soggetti politici apertamente ostili alla Chiesa: vi era il Partito Socialista Italiano, protagonista all'alba del Novecento di una crescita continua su tutto il territorio nazionale e anche per questo capace d'apparire come la minaccia più consistente;¹¹⁹ vi era il movimento anarchico, percepito come un consanguineo del socialismo e per molti versi a lui idealmente associato;¹²⁰ vi era infine il Partito Repubblicano, presente nel parlamento nazionale ma radicato soprattutto nelle regioni del Centro Italia, in particolare in Emilia-Romagna e in Toscana.¹²¹ Divisi fra loro sui principi, sugli obiettivi e sulle modalità con cui perseguirli, questi tre soggetti, però, erano accomunati proprio dall'ostinata avversione nei confronti della Chiesa cattolica: da questo punto di vista il clero dell'arcidiocesi - e

119 All'interno dell'ampia bibliografia disponibile sulla storia del PSI segnalo soprattutto Arfé, *Storia del socialismo italiano*; Caretti, Ciuffoletti, Degl'Innocenti, *Lezioni di storia*; Degl'Innocenti, *Geografia e istituzioni*; Ridolfi, *Il Psi*.

120 Per un quadro introduttivo sui caratteri dell'anarchismo italiano dell'epoca cf. Antonoli, Masini, *Il sol dell'avvenire*; Masini, *Storia degli anarchici italiani*.

121 Cf. Tesoro, *I repubblicani*, 126-7. Si veda inoltre Spadolini, *I repubblicani dopo l'Unità*.

con lui l'arcivescovo Maffi - sapeva di trovarsi a operare in uno scenario che aveva pochi eguali in Italia.

Le radici dei movimenti 'sovversivi' sono da rintracciare nell'epopea risorgimentale, vissuta dall'ambiente pisano con un'intensità straordinaria: del resto, da Pisa partì buona parte degli studenti universitari che nel 1848 fronteggiarono gli austriaci nella battaglia di Curtatone e Montanara, a Pisa trovò rifugio Giuseppe Garibaldi nel 1862 dopo essere rimasto ferito sull'Aspromonte, e sempre a Pisa sarebbe morto dieci anni più tardi Giuseppe Mazzini, apostolo dell'ideologia repubblicana. Non stupisce, allora, che fin dagli anni Sessanta la città risultasse un laboratorio politico in grado d'irradiare la propria influenza sui centri vicini: dal locale gruppo di democratici, repubblicani e volontari garibaldini prese vita una *Società democratica emancipatrice* già nel 1862,¹²² e una *Fratellanza Artigiana* nel 1867. All'epoca le idee progressiste trovavano accoglienza innanzitutto nella piccola borghesia cittadina, fra artigiani e commercianti, ma cominciarono a raggiungere anche la classe operaia attraverso le prime Società di mutuo soccorso.¹²³ Sul finire del decennio fu inoltre costituita una *Società del Libero Pensiero*:¹²⁴ l'iniziativa scaturì ancora una volta dal nucleo di mazziniani e garibaldini, e tuttavia a giocare un ruolo importante furono anche alcuni studenti universitari d'idee democratiche, influenzati dalla lezione del razionalismo e del positivismo. Fu proprio nell'alveo di tale sodalizio che le istanze rivoluzionarie della Prima Internazionale, o meglio i contenuti del pensiero anarchico di Michail Bakunin (in Italia fra 1864 e 1867) conobbero un'iniziale ricezione: a far maturare il distacco di molti dall'ambiente democratico-repubblicano, ad ogni modo, fu soprattutto il valore simbolico della Comune parigina, che alla fine del 1871 ispirò la nascita di una sezione dell'Internazionale a Pisa.¹²⁵ Da quel momento le nuove idee di matrice anarchica presero a diffondersi anche nei centri vicini: a Riglione, a Cascina, a Pontedera, in Valdisechio.

Se i repubblicani attribuivano la priorità alla modifica dell'assetto istituzionale dello Stato, vista come una precondizione indispensabile all'emancipazione delle classi popolari, gli anarchici miravano invece a una rivoluzione sociale che sfociasse nell'annientamento dello Stato stesso: ciò non toglie che essi continuassero ad attingere

122 Cf. Bertolucci, *Anarchismo e lotte sociali*, 43-4.

123 Si trattava, com'è noto, di sodalizi in cui gli operai si garantivano mutua assistenza economica nei casi di malattia, invalidità e vecchiaia: cf. Soldani, «La mappa».

124 A detta di Guido Verucci, il termine «libero pensiero» indica «non solo lo specifico movimento che assume questo nome, ma anche un atteggiamento anticattolico, generalmente ma non in tutti i casi anche antireligioso» (Verucci, *L'Italia laica*, XIV).

125 Cf. Badaloni, «Le prime vicende del socialismo», 862; Bertolucci, *Anarchismo e lotte sociali*, 54. Circa la sezione pisana dell'Internazionale si veda Romiti Bernardi, «Gli internazionalisti a Pisa».

al comune humus risorgimentale, risentendo, in particolare, dell'influsso del pensiero di Carlo Pisacane (1818-1857)¹²⁶ e del mito di Garibaldi.¹²⁷ D'altra parte, a una rottura completa e irrimediabile fra l'organizzazione anarchica e quella repubblicana si sarebbe giunti solo attorno al 1877, anno dello scioglimento della sezione pisana dell'Internazionale a seguito di un alternarsi di tentativi insurrezionali e di repressioni attuate dalle forze dell'ordine. Da allora i due gruppi agirono in modo del tutto separato, accrescendo il proprio radicamento fra il proletariato urbano e riscuotendo sempre più adesioni anche in altre località dell'arcidiocesi. A differenza dei repubblicani, però, gli anarchici avrebbero faticato a dar vita a strutture associative, come osservato da un ispettore di polizia di Pisa nel febbraio 1886:

Gli internazionalisti di questo Circondario non sono costituiti in vere e proprie associazioni [...], e tant'è vero che i più attivi, non avendo neppure un luogo per riunirsi, tengono or qua or là conciliaboli sulla condotta da seguire in qualche speciale circostanza.¹²⁸

La svolta teorica compiuta nel 1879 dal romagnolo Andrea Costa (1851-1910), il quale sostenne la necessità di abbandonare l'anarchica 'propaganda del fatto' per approdare a un socialismo di tipo *evolutionista* - la cui tattica, cioè, si fondasse su una graduale diffusione d'idee e sull'azione condotta in ambito politico¹²⁹ -, non mancò di far sentire i propri effetti anche a Pisa e dintorni, portando alla comparsa di divergenze all'interno dei preesistenti gruppi libertari. Di conseguenza, già nel febbraio del 1880 si costituì proprio a Pisa un *Comitato di propaganda socialista*, mentre tre anni più tardi sarebbe sorto a Cascina un *Circolo socialista rivoluzionario*. Malgrado questi promettenti inizi, la linea costiana fece fatica a diffondersi fra la classe operaia e a indurre la nascita di vere e proprie organizzazioni socialiste distinte da quelle anarchiche: ciò avvenne per la prima volta solo nel 1889, quando a Pisa fu inaugurata una *Federazione Sociali-*

126 Su Pisacane, fra i primi teorici del socialismo e della necessità della rivoluzione sociale all'interno del dibattito italiano, protagonista della fallita insurrezione di Sappi del 1857, cf. Della Peruta, «Il socialismo risorgimentale».

127 Cf. Della Peruta, «La concezione del socialismo», 94.

128 L'ispettore dell'Ufficio di Pubblica Sicurezza al prefetto di Pisa, 14.02.1886, in ASPi, *Ufficio di Pubblica Sicurezza - Gabinetto per affari riservati*, nr. 891. Il Circondario di Pisa menzionato nel documento comprendeva tutte le località dell'arcidiocesi eccetto quelle della Versilia e della zona di Barga.

129 L'innovazione di Costa aprì di fatto la via alla successiva costituzione del Partito Socialista Italiano, di cui egli, in precedenza seguace di Bakunin, sarebbe stato uno dei fondatori. Sempre Costa, nel 1882, divenne il primo deputato d'orientamento socialista nella storia del parlamento italiano. Su di lui si veda De Clementi, s.v. «Costa, Andrea», in DBI, 30, e Zangheri, s.v. «Costa, Andrea», in *Dizionario biografico degli anarchici italiani*, 1.

sta Rivoluzionaria; nel 1893, quindi, il locale *Circolo di studi sociali* sarebbe stata la prima associazione nel territorio dell'arcidiocesi ad aderire al neonato partito socialista. In quel momento la città continuava a rappresentare il principale centro di elaborazione politica, ma organizzazioni 'rosse' erano ormai sorte anche altrove: il primo congresso socialista toscano, tenuto a Empoli proprio nel 1893, vide non a caso la partecipazione di sezioni da Buti, Caprona e Seravezza.¹³⁰

Un importante polo di ricezione e diffusione del nuovo socialismo *scientifico* fu l'Università: a Pisa insegnò tra il 1892 e il 1895 Enrico Ferri (1856-1929), tra i futuri leader del PSI,¹³¹ mentre fra gli studenti universitari non pochi si distinsero come propagandisti nelle località della campagna.¹³² Fu grazie all'iniziativa dei socialisti che nel 1896 nacque la prima Camera del Lavoro cittadina, mutuata sull'esempio di quella milanese:¹³³ ciononostante, la classe operaia pisana avrebbe continuato a militare di preferenza tra le fila di anarchici e repubblicani, capaci d'interpretare meglio la carica rivendicativa delle masse rispetto a un socialismo dalle tinte prevalentemente riformiste.¹³⁴ In effetti l'ultimo decennio dell'Ottocento si caratterizzò per episodi d'insorgenza popolare - legati in genere a congiunture economiche negative - in cui spontaneità e organizzazione andarono di pari passo: è ciò che avvenne ad esempio nel 1890 e poi di nuovo nel maggio 1898, quando molti centri dell'arcidiocesi furono teatro di proteste di piazza e assalti ai forni (a Pontedera, a seguito dell'intervento delle forze dell'ordine, si registrano addirittura alcuni morti).¹³⁵

Alla crisi di fine secolo fece seguito un'ondata repressiva che ridusse ai minimi termini l'entità dell'associazionismo 'sovversivo' in territorio diocesano, come un po' in tutt'Italia. A essere sciolti dall'autorità di polizia nel maggio 1898 furono tra l'altro la Camera del Lavoro di Pisa e i circoli socialisti e repubblicani: solo con l'inizio del Novecento si sarebbe avuta una consistente ripresa dell'attività politica e organizzativa, di cui tuttavia è difficile dar conto con precisione a causa delle gravi lacune documentarie da constatare per tale periodo.¹³⁶

130 Cf. Mori, «Dall'Unità alla guerra», 176.

131 Su Ferri si veda Sircana, s.v. «Ferri, Enrico», in DBI, 47.

132 Il cosiddetto «socialismo dei professori», caratteristico dell'Università pisana alla fine del XIX secolo, è analizzato da Savelli, «Il contributo di docenti».

133 Cf. Marianelli, «Cenni sulla storia»; Sereni, «Nel segno del liberato mondo». La Camera del Lavoro di Milano, la prima in Italia, risale al 1891.

134 Cf. Marianelli, «Il movimento operaio a Pisa», 220; «Organizzazione», 188.

135 La documentazione relativa alle proteste del 1898 è conservata in ASPi, *Ufficio di Pubblica Sicurezza - Gabinetto per affari riservati*, nr. 637.

136 I documenti dell'Ufficio di Pubblica Sicurezza dell'ASPi per gli anni 1902-1914 sono andati perduti a causa dei bombardamenti che hanno colpito Pisa durante la seconda guerra mondiale.

Al tempo delle visite pastorali dell'Arcivescovo Maffi l'agricoltura era ancora il settore economico dominante nell'arcidiocesi: ciò non toglie però che dagli anni Novanta del XIX secolo, in linea con gli sviluppi nazionali, Pisa e altri centri maggiori attraversassero un significativo processo d'industrializzazione legato soprattutto al settore tessile, che comunque non si traduceva nella scomparsa di un esteso e variegato mondo produttivo fatto di piccoli e medi artigiani.¹³⁷ Proprio questo popolo dei mestieri costituiva il grosso della base del repubblicanesimo locale, che dal 1895 poteva far riferimento al Partito Repubblicano Italiano (PRI). Forti soprattutto in città e nei sobborghi, nella zona dei Monti Pisani e in centri come Pontedera e Calcinaia, le organizzazioni repubblicane che operavano entro i confini diocesani si connotavano per accenti più radicali rispetto alla leadership nazionale, il che non impedì, tuttavia, che nel 1902 Pisa fosse scelta per ospitare il congresso annuale del partito. Come osservato da Marina Tesoro, all'epoca l'adesione dei repubblicani italiani alla massoneria era un dato «quasi tradizionale»: ¹³⁸ nessuna delle altre forze politiche avverse all'ordine costituito, infatti, presentava percentuali d'affiliazione così alte a quella che il mondo cattolico considerava la 'setta' anticristiana per antonomasia, tanto che i termini *repubblicano* e *massone* erano spesso idealmente sovrapposti. La cosa risultava particolarmente vera a Pisa (e in generale in Toscana), dove la massoneria aveva trovato un ambiente adatto per svilupparsi fin dalla metà del XIX secolo: ¹³⁹ attorno al 1907 le logge in città erano addirittura otto, ¹⁴⁰ cui si sommarono quelle di Pontedera e Agnano. Non potevano esservi dubbi, di conseguenza, su quale fosse l'orientamento dei repubblicani locali verso la Chiesa e il clero, un orientamento che essi non mascheravano in alcun modo, tutt'altro: nel gennaio 1907, ad esempio, il periodico *La Voce del Popolo* espresse una «netta posizione di battaglia contro il nuovo arc.[ivescovo] di Pisa», accusato di condurre «una politica ecclesiastica in antagonismo stridente colla politica laica» nonché di volersi intromettere «in tutte le faccende secolari». ¹⁴¹

Quanto agli anarchici, a inizio secolo questi rappresentavano il polo di maggior attrazione per il movimento operaio della città e dei sobborghi: stentavano invece ad affermarsi nelle campagne, sebbene non mancassero loro nuclei non organizzati in Valdiserchio e in altri centri dell'arcidiocesi. In alcune località della Versilia, inoltre,

137 Per un profilo economico della città di Pisa e del territorio circostante fra i due secoli Cf. Biagioli, «L'economia»; Falco, «L'industrializzazione imperfetta».

138 Tesoro, *I repubblicani*, 81 n. 75.

139 Cf. Conti, «Massoneria e sfera pubblica», 595; si veda pure Gnocchini, *Logge e massoni*.

140 Cf. Piane, Spadafora, *La massoneria a Pisa*, 111.

141 *Maffi in Visita - Disertate le Chiese!*, in *La Voce del Popolo* (12-13.01.1907).

era forte l'influenza degli anarchici di Carrara, che assieme a Pisa costituiva una delle principali roccaforti dell'anarchismo italiano. Gli anni precedenti alla Grande Guerra videro il prevalere di tendenze anti-organizzatrici fra i gruppi libertari locali, che dunque tesero a muoversi autonomamente l'uno dall'altro: vi erano comunque personalità di spicco in grado di fungere da riferimento comune, a partire da Pietro Gori (1865-1911), la cui importanza come agitatore era riconosciuta a livello nazionale.¹⁴²

Rispetto alla presenza anarchica, quella socialista denotava dei tratti per certi versi antitetici. Intanto, il PSI non riuscì mai a essere una forza egemonica all'interno dell'ambiente urbano, ma piuttosto conseguì i risultati migliori altrove: nel Piano di Pisa, in Versilia, in Maremma e nelle principali località dei Monti Pisani. Questi successi si spiegano in buona parte con quello che a ragione è stato ritenuto il carattere più originale del movimento socialista italiano fra i due secoli, ovvero la sua «capacità di penetrazione nelle campagne»,¹⁴³ la quale determinava una differenza fondamentale con il corrispettivo tedesco. Se da un lato questa fisionomia più accentuatamente agricola costituiva una risorsa per il PSI, dall'altro però contribuiva a renderlo meno omogeneo al proprio interno, meno disciplinato a confronto con la SPD - la cui base era formata in linea di massima da operai -, dunque complessivamente anche meno solido a livello organizzativo.¹⁴⁴ Nelle comunità rurali dell'arcidiocesi pisana, ad ogni modo, l'azione di propaganda condotta dai militanti socialisti pervenne a buoni esiti soprattutto fra artigiani e braccianti, mentre al contrario incontrò la grande diffidenza dei lavoratori della mezzadria, struttura predominante nel paesaggio agricolo locale. Alla diffusione del verbo socialista seguiva in genere la creazione di circoli e sezioni di partito, altro elemento di forte diversità dagli anarchici: alla vigilia della guerra circoli socialisti erano presenti in centri quali Pietrasanta, Seravezza, Collesalveti, Bagni San Giuliano, Cascina, Riglione, Buti, Pontedera e Vicopisano, configurandosi come gli avamposti da cui i militanti partivano per cercare proseliti anche nelle comunità limitrofe, soprattutto attraverso il ricorso a conferenze pubbliche e private. L'affermazione nelle campagne compen-sava, come detto, le difficoltà incontrate nel contesto cittadino, così che la presenza socialista nel territorio dell'arcidiocesi assumeva nel complesso proporzioni tutt'altro che trascurabili. Secondo una statistica realizzata dallo stesso PSI, nel 1912 la provincia di Pisa era

142 Su Gori, convertitosi all'anarchismo sul finire degli anni Ottanta mentre frequentava l'Università di Pisa, rimando ai contributi di Antonioli, *Pietro Gori*; Antonioli, Bertolucci, Giulianelli, *Nostra patria è il mondo intero*; Dinucci, «Pietro Gori e il sindacalismo».

143 Caretti, Ciuffoletti, Degl'Innocenti, *Lezioni di storia*, 97.

144 Cf. Andreucci, «Il partito socialista italiano».

quattordicesima in Italia sia per numero di sezioni che d'iscritti al partito, dietro ad altre situate per lo più in Emilia-Romagna, in Piemonte e in Lombardia:¹⁴⁵ ora, se è vero che i confini amministrativi della provincia non combaciavano con quelli dell'arcidiocesi - che ad esempio non comprendeva il centro industriale di Piombino, dove la propaganda socialista trovava un terreno assai fertile -, tuttavia questo dato può offrire un'idea di massima dello sviluppo raggiunto dal socialismo nell'area che ci interessa.

I movimenti 'sovversivi' rivelarono una buona capacità di mobilitazione delle masse nei primi anni del Novecento: la riuscita anche a Pisa del grande sciopero nazionale del settembre 1904, i conflitti sociali che caratterizzarono il 1911 come effetto di una situazione di crisi economica, nonché le agitazioni della 'Settimana rossa' del giugno 1914,¹⁴⁶ sono tutti casi in cui si ebbe un loro diretto intervento. Ciononostante, repubblicani e socialisti faticarono a imporsi nella politica locale. Uniti a uno sparuto gruppo di radicali,¹⁴⁷ nel 1900 essi uscirono vincitori dalle elezioni amministrative della città di Pisa, eleggendo un proprio sindaco: cinque anni più tardi però sarebbe stata la coalizione di cattolici e liberali ad avere la meglio, inaugurando quasi un decennio di dominio moderato.¹⁴⁸ Dopo la deroga al *non expedit* del 1904, la partecipazione cattolica alle elezioni politiche portò anche localmente, come nel resto d'Italia, alla formazione dei cosiddetti 'blocchi popolari', che tuttavia non furono in grado di sfruttare le debolezze manifestate di tanto in tanto dal campo avversario: anche quando i cattolici pisani scelsero di astenersi dal voto, nel 1913, furono infatti i liberali a veder eletto il proprio candidato al parlamento nazionale. La rivincita per il fronte 'sovversivo' sarebbe comunque arrivata pochi mesi più tardi, alle amministrative della primavera del 1914, che consegnarono il governo di Pisa ai

145 Tale statistica è riportata in Meda, *Il partito socialista in Italia*, 82-3. Il numero delle sezioni socialiste nella provincia di Pisa era 22 (in testa la provincia di Reggio Emilia con 92), quello dei soci 603 (anche qui il primato era della provincia emiliana con 3.127 iscritti, seguita da Ravenna, Forlì, Firenze, Novara e Milano). Ben sviluppata nelle regioni del Nord e in Toscana, la rete organizzativa del PSI registrava risultati molto meno significativi al Centro-Sud.

146 A inizio giugno, durante una manifestazione antimilitarista promossa da anarchici, socialisti e repubblicani ad Ancona, la polizia arrivò a far fuoco sulla folla: vi furono morti e feriti, cosa che portò al verificarsi di tentativi insurrezionali in diverse città d'Italia, soprattutto al Centro. Cf. Lotti, *La Settimana rossa*.

147 I radicali, attivi a livello nazionale e dotati di un proprio partito dal 1904, erano per molti versi affini ai repubblicani - di cui condividevano buona parte delle rivendicazioni -, ma a differenza di questi ultimi dichiaravano di accettare l'ordine monarchico: di conseguenza essi non erano compresi concettualmente nella categoria di 'sovversivi', non destando più di tanto la preoccupazione delle forze di polizia. A Pisa e nel resto dell'arcidiocesi la loro presenza era affatto minoritaria. In merito si veda soprattutto Orsina, *Senza chiesa né classe*.

148 Cf. Andreazza, «La partecipazione», 300.

repubblicani malgrado l'astensione dei socialisti. Nel resto dell'arcidiocesi la battaglia politica fu in generale meno combattuta, con lo schieramento clericico-moderato capace di prevalere quasi sempre prima della guerra: eccezioni di rilievo si ebbero in occasione delle elezioni politiche del 1909 e del 1913, quando i socialisti ottennero la maggioranza dei voti nelle comunità della Maremma Pisana e i repubblicani nel collegio di Vicopisano.

La varietà che connotava l'universo 'sovversivo' poteva rivelarsi un fattore di debolezza nel momento in cui i suoi attori fossero stati preda di dispute e divergenze reciproche. Per dar luogo a grandi mobilitazioni popolari dal valore condiviso, alla creazione di un solido fronte comune, erano necessari potenti richiami ideali in grado di fungere da cemento fra le diverse parti in causa, e il principale, senza dubbio, fu quello dell'anticlericalismo. L'avversione alla Chiesa cattolica e ai suoi ministri, oggetto di attacchi verbali e fisici, fu il tratto che più di ogni altro legò assieme socialisti, anarchici e repubblicani, facendoli apparire agli occhi del clero come un'unica falange intenzionata a eradicare l'influenza del cristianesimo dalla società. Guardare proprio a questo fondamentale aspetto sarà compito del prossimo capitolo.

Antisocialismo cattolico

Un confronto tra Italia e Germania all'epoca del pontificato di Pio X (1903-1914)

Francesco Tacchi

2 La persecuzione. Chiesa, clero e anticlericalismo

Sommario 2.1 L'anticlericalismo fra cultura e prassi. – 2.2 I moti pro Ferrer del 1909 e la retorica della persecuzione. – 2.3 La paura della laicità.

2.1 L'anticlericalismo fra cultura e prassi

«Salute, o Satana, | o ribellione, | o forza vindice | della ragione. | Sacri a te salgano | gl'incensi e i voti! | Hai vinto il Geova | de' sacerdoti». Con queste parole si chiude *A Satana*, celebre inno composto nel 1863 da Giosuè Carducci (1835-1907),¹ dove l'angelo caduto è scelto come simbolo di un progresso umano e scientifico che si ribella apertamente al tradizionale dominio della cultura e della morale cattolica. Manifesto di fiducia incondizionata negli ideali razionali, l'inno fu per decenni una bandiera degli anticlericali della penisola e dunque dei 'sovversivi', fra i quali si arrivò spesso ad appropriarsi provocatoriamente della figura di Satana e a proiettarla su di sé.² A differenza di quello tedesco, l'anticlericalismo italiano non traeva origine da contrasti di natura confessionale, ma con il primo aveva in comune una radice liberal-borghese e positivistica che si nutriva dell'esaltazione della scienza e del progresso tecnologico: all'epoca del componimento di Carducci, ad ogni modo, la principale leva al diffondersi dell'ostilità per la Chiesa lungo la penisola era di tipo *politico*, coincidendo con le coeve vicende risorgimentali. L'ostacolo posto dallo Stato pontificio al progetto di unità nazionale determinò infatti la crescita e

¹ Il premio Nobel per la letteratura del 1906 era originario di Valdicastello, un piccolo paese della Versilia compreso nell'arcidiocesi di Pisa.

² Cf. Camaiani, «Il diavolo, Roma e la rivoluzione», 515.

diffusione di un anticlericalismo aggressivo e virulento che in Garibaldi trovò uno dei massimi rappresentanti.³ All'atteggiamento di chiusura e opposizione alla modernità manifestato da una Chiesa che si sentiva sempre più accerchiata e minacciata, inoltre, fece da contraltare la nascita e lo sviluppo del movimento del Libero Pensiero, fondato sulla piena adesione ai principi del razionalismo e connotato al proprio interno da chiare venature anticristiane. La prima associazione italiana di Liberi Pensatori fu costituita a Siena nel 1864, lo stesso anno dell'enciclica *Quanta cura* e del *Syllabus*: nel dicembre 1869, quindi, Napoli fu il palcoscenico di un Anticoncilio organizzato appunto dagli ambienti del Libero Pensiero in risposta all'apertura del Concilio Vaticano I.⁴

La conquista di Roma e la sua proclamazione a capitale del nuovo Regno d'Italia non placarono gli ardori anticlericali. Quello dei cattolici «nemici della patria» fu un *leitmotiv* nel periodo della 'questione romana' e delle rivendicazioni temporaliste portate avanti dal cattolicesimo intransigente: soprattutto durante gli anni di governo della Sinistra storica (1876-1896), anticlericalismo e laicità divennero parte integrante della cultura ufficiale del nuovo Stato, complice pure l'attività di una massoneria caratterizzata da «un laicismo viscerale»⁵ e avente numerosi affiliati nelle istituzioni; con il tempo, inoltre, il sentimento di avversione alla Chiesa prese a fuoriuscire dalle cerchie liberal-borghesi e democratiche in cui aveva trovato accoglienza in un primo momento e a penetrare gradualmente fra le classi subalterne. Negli ultimi decenni del XIX secolo furono molti i provvedimenti parlamentari percepiti come punitivi dai cattolici italiani, dalla legge sull'istruzione elementare del 1877⁶ fino all'affronto di dichiarare festa nazionale la data del 20 settembre, giorno della presa di Porta Pia e tradizionale occasione di ritrovo per gli anticlericali della penisola (1895). La rapida ascesa del socialismo, con il conseguente avvicinamento politico fra cattolici e liberali, avrebbe condotto tuttavia a una forte attenuazione – se non proprio a un esaurimento – dell'anticlericalismo di Stato: a inizio Novecento, così, l'avversione alla Chiesa e alla sua presenza attiva nella società contrassegnava non tanto il liberalismo quanto piuttosto le diverse anime del fronte 'sovversivo', che di essa facevano un elemento cardine della propria identità antagonista.⁷

³ Sull'anticlericalismo risorgimentale cf. Borutta, *Antikatholizismus*; Pepe, Themelly, *L'anticlericalismo nel Risorgimento*; Scoppola, «Laicismo e anticlericalismo»; Verucci, *L'Italia laica*. Quanto all'anticlericalismo di Garibaldi, si vedano in particolare le osservazioni in Verucci, *Cattolicesimo e laicismo*, 214-22.

⁴ Dell'Anticoncilio di Napoli tratta Masini, *Eresie dell'Ottocento*, 133-44.

⁵ Conti, «Massoneria e sfera pubblica», 585.

⁶ Cf. *infra*, Parte III, cap. 4.

⁷ Per un quadro generale dell'anticlericalismo italiano nei primi anni del XX secolo cf. Declava, «Anticlericalismo» (I); «Anticlericalismo» (II); Lyttelton, «An Old Church and a New State».

Le origini e le caratteristiche dell'anticlericalismo dei singoli movimenti 'sovversivi' non erano in tutto e per tutto le stesse. All'alba del nuovo secolo, coloro che apparivano come i continuatori più genuini dell'anticlericalismo risorgimentale erano senza dubbio i repubblicani, la cui ostilità per l'istituzione ecclesiastica si legava in modo peculiare al ricordo dei fasti patriottici: al contempo, l'influsso del positivismo e del razionalismo faceva sì che molti militanti si spingessero oltre e pervenissero a dichiarate posizioni antireligiose, che nulla avevano a che fare con il teismo e antimaterialismo professati in vita da Mazzini. Anche tra le fila libertarie era diffuso – e forse anzi prevalente – un atteggiamento antireligioso e ateistico che si sommava a un violento anticlericalismo di base: dietro a ciò vi erano le radici risorgimentali e positivistiche dell'anarchismo italiano, ma soprattutto la ricezione dell'ateismo materialista di Bakunin e l'identificazione della Chiesa con un potere contrario all'emancipazione degli oppressi, dunque da abbattere. Quest'ultimo elemento alimentava pure l'anticlericalismo socialista, certo il più studiato dalla storiografia italiana e probabilmente il più articolato dei tre.⁸

Secondo Arnaldo Nesti, quello del PSI sarebbe stato nell'insieme un «anticlericalismo antiecclesiastico» non privo talvolta di «caratteri antireligiosi»:⁹ in esso finirono con l'intrecciarsi eredità democratico-risorgimentale, positivismo e riflessione marxista, nonché tradizionali sentimenti di avversione al clero diffusi fra gli strati popolari della penisola. Ufficialmente il Partito Socialista Italiano si allineava all'idea della religione come *Privatsache* prevalente nel socialismo internazionale, e malgrado l'ateismo sbandierato da alcuni dei suoi leader, la tendenza generale fu sempre quella di non attaccare direttamente i contenuti della fede cristiana per non urtare i sentimenti religiosi delle masse, specie contadine. A quest'accortezza, determinata più dai bisogni della propaganda che da convinzioni di principio, si accompagnavano però le aperte manifestazioni di anticlericalismo che connotavano soprattutto i militanti di base, e che divennero più intense e frequenti dagli inizi del XX secolo, in concomitanza con il formarsi delle coalizioni clericomoderate e dell'attività antisocialista dispiegata dai gruppi democratico-cristiani. Fu in quel periodo, non a caso, che il settimanale satirico *L'Asino* fece della polemica anticlericale il proprio tratto saliente,¹⁰ e che Enrico Ferri, rispondendo a un'indagine lanciata nel 1902 dalla rivista fran-

⁸ Fra gli studi sull'argomento segnalò Audenino, «La cultura della classe operaia»; Audenino, «Etica laica»; Azzaroni, *Socialisti anticlericali*; Camaiani, «Valori religiosi»; Decleva, «Anticlericalismo e religiosità laica»; Pivato, «L'anticlericalismo 'religioso'»; Sylvers, «L'anticlericalismo nel socialismo italiano».

⁹ Nesti, *Gesù socialista*, 16.

¹⁰ Cf. Candeloro, «I temi», IX.

cese *Le Mouvement socialiste*, si preoccupò di rilevare come il socialismo fosse anticlericale «en tant que parti politique et que doctrine scientifique».¹¹ L'anticlericalismo socialista assunse molteplici forme e sfruttò una grande varietà di canali, dalla propaganda orale alla stampa, dagli opuscoli agli almanacchi popolari, dalle riviste alle dimostrazioni di piazza: se qualche volta non mancarono tinte antireligiose, più spesso tuttavia si assisté a una ripresa di motivi evangelici nel tentativo di screditare il clero agli occhi delle masse e di presentare il socialismo come l'autentico erede del messaggio cristiano: su questa propaganda del 'Cristo socialista', diffusa soprattutto nelle aree rurali della penisola, avrò modo di soffermarmi abbondantemente in seguito.¹²

In definitiva, le singole componenti dello schieramento 'sovversivo' presentavano posizioni non omogenee sulla condotta da assumere nei confronti del sentimento religioso, ma erano unite nell'ostilità insanabile verso la Chiesa come istituzione, di cui aspiravano a ridurre il più possibile l'influenza. Da questo punto di vista, socialisti, anarchici e repubblicani si configuravano davvero come alfiere del processo di secolarizzazione, mirando alla diffusione dei contenuti del pensiero scientifico-razionale fra le classi popolari e alla definizione di una morale laica alternativa a quella cattolica, o meglio capace di rimpiazzarla. Ciò risultava particolarmente vero nel territorio dell'arcidiocesi di Pisa, dove la battaglia anticlericale era portata avanti in modo per lo più sinergico, e dove l'avversione al prete poteva giungere a manifestarsi anche in forme clamorose.

All'inizio del XX secolo operava a Pisa un'*Associazione Razionalista* fondata nel 1881 dai repubblicani locali, il cui scopo era «diffondere e propagare le teorie del libero pensiero e del libero esame» e «combattere l'errore e la superstizione».¹³ dal 1889 esisteva una sua consorella a Cascina, nata invece per iniziativa anarchica e sempre finalizzata a promuovere gli ideali razionali e ad «emancipare il popolo dai vecchi pregiudizi religiosi».¹⁴ Queste due associazioni rappresentavano la forma radicale – esplicitamente antireligiosa – dell'anticlericalismo che animava il fronte 'sovversivo' nell'arcidiocesi di Pisa, un anticlericalismo in grado di farsi *cultura*, se non addirittura *religione*,¹⁵ attraverso un complesso più o meno condiviso di valori, riferimenti ideali, miti e comportamenti cui i militanti di solito sceglievano d'informare la propria esistenza. In questa religione anticlericale non mancavano ovviamente i 'santi' e i 'martiri', canonizzati perché riconosciuti come

11 Poulat, «Socialisme et anticléricalisme», 119.

12 Cf. *infra*, Parte III, cap. 5.

13 *Statuto della Associazione Razionalista pisana*, art. 2.

14 *Statuto della Associazione Razionalista cascinese*, art. 4.

15 Appunto di una «religione dell'irreligione» ha parlato Camaiani, «Valori religiosi», 230.

vittime dell'oscurantismo della Chiesa e come antesignani del libero esame e del progresso scientifico:¹⁶ è il caso ad esempio di Paolo Sarpi (1552-1623), Galileo Galilei (1564-1642) – che a Pisa aveva avuto i natali – e soprattutto Giordano Bruno (1548-1600).¹⁷

Proprio al frate condannato al rogo dall'Inquisizione erano intitolati molti dei circoli genericamente anticlericali diffusi in territorio diocesano, fra cui quello di Calci, autore nel 1909 di una campagna pubblica contro una Chiesa definita come la «palla di piombo al piede dell'umanità, il freno al carro del fatale andare del Progresso, l'oscurantismo che tenta smorzare le faci del Sapere».¹⁸ Coloro che frequentavano queste strutture erano il più delle volte dichiarati 'sovversivi', che in esse trovavano un luogo di discussione collettiva sotto la comune bandiera anticlericale. Le figure di Bruno, Galilei e degli altri 'martiri' della scienza e della ragione campeggiarono inoltre in alcune manifestazioni di massa allestite negli anni a cavallo fra Otto e Novecento: a Pisa, nel 1897, il fronte ostile alla Chiesa si mobilitò per opporsi a una preannunciata celebrazione mariana, finendo col dar luogo a veri e propri episodi d'iconoclastia; sempre in città, l'*Associazione Razionalista* promosse nel 1901 un corteo anticattolico e antigovernativo che portò alla rimozione del locale prefetto; nel febbraio 1907, infine, diversi centri dell'arcidiocesi furono toccati da una commemorazione di Giordano Bruno che riguardò l'intero territorio nazionale, e che nei fatti precorse l'ondata di manifestazioni anticlericali che si sarebbe avuta in Italia nell'estate di quello stesso anno.¹⁹

Appuntamenti di questo tipo erano l'occasione per rivendicare il primato del pensiero critico su quello dogmatico e per sostenere istanze di secolarizzazione di fronte all'opinione pubblica, ma per alcuni potevano anche costituire il momento adatto a sfogare un'insoddisfazione di fondo per il proprio status socio-economico: non sempre, tuttavia, slogan, grida e attacchi verbali marcavano il limite della protesta. Qualche volta, anzi, il sentimento anticlerica-

16 In proposito si veda Verucci, «I simboli della cultura laica».

17 Dell'utilizzo delle figure di Galileo e Bruno in chiave anticlericale tratta Bertolucci, *Galileo e Bruno*, e in particolare il saggio ivi contenuto di Turchetto, «Razionalismo e materialismo».

18 Manifesto a firma del circolo anticlericale «Giordano Bruno» di Calci, 14.05.1909, conservato in ASDPi – AAPi, *Carteggio e atti relativi alle parrocchie*, fasc. 8 (Calci).

19 Il giorno della commemorazione bruniana, il canonico che accompagnava l'Arcivescovo Maffi in visita a Buti scrisse: «[Il] 17 febbraio, anniversario della morte di Giordano Bruno, fu scelto dagli anticlericali d'Italia per una dimostrazione nazionale contro la Chiesa, come atto di solidarietà e di plauso alla nazione francese per avere proclamata la legge della separazione della Chiesa dallo Stato. E dimostrazioni giacobine furono fatte in molte città e paesi, con cortei e discorsi e insolenze: dimostrazioni che riuscirono, in generale, meschine. Anche a Buti, la mattina del 17, apparvero scritte anticlericali sui muri. [...] Tutto, però, finì lì». Relazione in data 17.02.1907, in ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 53 [Visita 1904-1907], fasc. P (Buti).

le arrivava a tradursi in episodi di aperta violenza, e in questi casi il bersaglio coincideva quasi sempre con il basso clero, visto come l'oggettivazione più semplice da colpire di un tradizionale rapporto di subalternità verso la Chiesa e di una paventata influenza 'clericale' sul consorzio civile. Parroci e cappellani (specie quelli impiegati in ambito urbano) sapevano di dover mettere in conto l'eventualità di divenire vittime dell'impeto anticlericale, passibile di manifestarsi anche al di fuori di dimostrazioni organizzate, tramite l'iniziativa autonoma di singoli individui. Gli esempi disponibili in proposito sono troppi per poter essere elencati tutti, perciò mi limito ad alcuni. A Pisa, nel settembre 1911, un giovane sacerdote venne «tempestate di sassate e di pugni» al termine di un comizio indetto congiuntamente da anarchici, socialisti e repubblicani,²⁰ due anni prima, il parroco della chiesa di Santa Marta aveva espresso all'arcivescovo il proprio timore a recarsi di notte in abitazioni private per impartire l'estrema unzione agli infermi: «Alle volte è un inganno, arrivati fuori, o in qualche casa, possiamo trovarci esposti a qualche gravissimo pericolo dell'anima e del corpo. Così a me è successo qualche volta».²¹ A Basati e a Cucigliana, invece, i parroci denunciarono colpi di fucile sparati contro la loro canonica a scopo intimidatorio,²² lo stesso che nell'estate del 1909 spinse dei militanti repubblicani a incendiare la sede del circolo cattolico di Bientina.

Chi non dovette mai temere tentativi di aggressione fisica fu l'arcivescovo, che tuttavia divenne destinatario di non poche manifestazioni ostili durante lo svolgersi delle visite pastorali. Individuandovi il simbolo dell'autorità gerarchica della Chiesa, alcuni anticlericali vollero palesare la propria indisponibilità a sottomettersi e il proprio atteggiamento d'opposizione, marcando un evidente contrasto con quei fedeli ossequianti che andavano a ricevere l'Ordinario già alle porte della parrocchia: a dar forma alle loro iniziative, in altre parole, fu sostanzialmente la volontà di sfida. A Riglione, nel gennaio 1907, i militanti di un circolo anticlericale accolsero Maffi con la diffusione di volantini e manifesti in cui egli era presentato come un «uomo che predica[va] la rassegnazione, benedicendo la povertà, e che compari[va] coi fasti della ricchezza, indossando vesti seriche e coi diamanti alle dita»; l'appello lanciato alla popolazione era una logica conseguenza di quest'affresco: «Disertate, oggi domani e sempre dalla chiesa e non presenziate

20 *Gravi dimostrazioni a Pisa - Un sacerdote ferito*, in *L'Osservatore Romano* (19.09.1911).

21 Questionario in data 8 settembre 1909, in ASDPi - AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 58 [Visita 1909-1913], fasc. 6 (*Città*).

22 A Cucigliana, nei Monti Pisani, la violenza avvenne «al grido di morte e abbasso»: «È questa l'opera di chi brama le tenebre, è questo il regalo di Natale che ci danno i nemici di Dio». Il parroco di Cucigliana a Maffi, 26.12.1910, in ASDPi - AAPi, *Carteggio e atti relativi alle parrocchie*, fasc. 38 (*Cucigliana*).

neppure per curiosità alla venuta di quest'uomo fatale». ²³ Un altro episodio si sarebbe avuto a Gello pochi mesi più tardi: entrando in paese, l'arcivescovo dovette percorrere una strada tappezzata di copie de *L'Asino*, foglio veicolo della critica più aggressiva all'indirizzo della Chiesa e del clero e per questo scelto come simbolo della protesta.

Più che a colpire il corpo dei sacerdoti, i socialisti e gli altri 'sovversivi' miravano a demolire la loro autorità morale presso i fedeli, a recidere il filo della fiducia che legava pastore e gregge, così da vincere un ostacolo importante al successo della propaganda nelle comunità. Oltre al ricorso alle tradizionali accuse di nemici del progresso e di alleati della conservazione e del capitale, fra le tattiche impiegate a tal fine vi era la tendenza di rappresentare il clero come un insieme d'individui dediti a pratiche sessuali illegittime e contro natura, tendenza molto diffusa a inizio Novecento, complici alcuni casi di cronaca abilmente cavalcata dalla stampa anticlericale della penisola. ²⁴ Ad alimentare questa «Politik der Skandalisierung» ²⁵ fu ad esempio la vicenda del collegio dei Marianisti di Pallanza, al centro, nel 1904, di una storia di abusi su alcuni ragazzi ivi educati; il climax fu raggiunto però nell'estate del 1907, quando si diffuse la notizia di violenze ai danni di bambine in un asilo milanese gestito da suore e di presunti casi di pedofilia nel convitto salesiano di Varazze, in Liguria. Sull'ondata di tali episodi, la protesta anticlericale infiammò tutta l'Italia e non risparmiò neppure Pisa, dove in agosto la Camera del Lavoro arrivò a indire uno sciopero generale cittadino. Fu proprio allora che in alcune diocesi italiane si costituirono le prime associazioni del clero, concepite a tutti gli effetti come sodalizi di categoria: a Milano, Bologna, Firenze, Genova, Torino, e anche a Pisa per iniziativa dell'Arcivescovo Maffi. ²⁶ Nei primi giorni di agosto, infatti, il *Giornale di Pisa*, ovvero il periodico cattolico dell'arcidiocesi, comunicò la nascita della *Pro Aris*, «associazione per la difesa degli interessi morali e materiali del clero», in risposta alla «sconcia campagna di accuse e di maldicenze contro i preti» che stava imperversando a livello nazionale e che trovava accesi sostenitori nei 'sovversivi' locali. ²⁷

Alla costruzione discorsiva dell'immagine di sacerdote prodotta dal campo anticlericale si reagì contrapponendo una retorica apolo-

²³ Volantino a firma «Il circolo anticlericale Riglione-Oratoio», 14.01.1907, in ASDP - AAPi, *Carteggio e atti relativi alle parrocchie*, fasc. 94 (Riglione).

²⁴ Su questo tema cf. Borutta, «La 'natura' del nemico» (in particolare 124-8).

²⁵ Dittrich, *Antiklerikalismus*, 290.

²⁶ Cf. Guasco, *Storia del clero*, 144, e soprattutto Erba, *Preti del sacramento e preti del movimento* (dedicato alle vicende dell'associazione del clero torinese).

²⁷ *Difendetevi*, in *Giornale di Pisa* (04.08.1907). Nella costituzione dei sodalizi del 1907 è da scorgere il primo passo verso la futura Federazione tra le associazioni del clero italiano (FACI), nata dieci anni più tardi al termine di un convegno organizzato a Pisa sotto la supervisione di Maffi. Cf. Erba, *Proletariato di chiesa*, 1: 215-65.

getica incentrata sulla sottolineatura dell'importanza del clero quale veicolo di progresso materiale e morale – quest'ultimo inteso come forma più elevata di progresso – e sull'esaltazione dei meriti storici della Chiesa e del sacerdozio cattolico. L'elaborazione di tale retorica fu per lo più opera degli ecclesiastici stessi. In un opuscolo pubblicato nel 1913, ad esempio, l'allora parroco di Barga Alfredo Della Pace (1873-?)²⁸ si soffermò lungamente a dimostrare come il prete fosse sempre stato un «grande amante e benefattore dell'umanità e della patria»,²⁹ nonché il principale artefice del trionfo della civiltà cristiana su di un empio e immorale «paganesimo, cui moltissimi di questa infelice età nostra sciolgono inni e vorrebbero far rivivere [...] in mezzo alle nostre città, ai nostri paesi, ai nostri popoli». ³⁰ Non riconoscendo la funzione provvidenziale svolta ogni giorno dal sacerdote cattolico, e anzi osteggiandola apertamente, gli anticlericali avrebbero preparato di fatto la propria condanna eterna:

Adorno delle evangeliche virtù, o prete cattolico, attendi alla tua perfezione e alla salute delle anime per le quali Gesù Cristo sparse il sangue e diede la vita. Così diportandoti, un giorno avrai la bella sorte di assiderti glorioso sulle sedi beate del cielo, e di lassù vedrai tutti i tuoi nemici, tutti i tuoi denigratori, tutti i tuoi persecutori impenitenti nell'abisso profondo dell'inferno.³¹

Da parte del clero l'anticlericalismo era al fondo interpretato come una manifestazione di puro odio verso la Chiesa, i suoi ministri e la religione stessa: proprio di «cieca follia dell'odio» scrisse il *Giornale di Pisa* nel 1907,³² mentre due anni più tardi sarebbe stato il cappellano di Riparbella a puntare il dito contro quei militanti 'sovversivi' «che vorrebbero annientarci e che ci *odiano*, e quest'*odio* è maggiore oggi che vedono il popolo tornare intorno al sacerdote». ³³ Il confronto con gli anticlericali finiva così per trasfigurarsi in un dualismo fra il principio della *caritas* cristiana e un odio aprioristico e irrazionale figlio del primigenio sentimento di ostilità mostrato da Satana verso Dio,³⁴ il tutto ovviamente ricompreso nella più generale contrappo-

²⁸ Sacerdote dal 1896, Della Pace era divenuto titolare della parrocchia di Barga nel 1903: cf. ASDPi – AAPi, *Stato del clero*, nr. 15, 202.

²⁹ Della Pace, *Ricordo*, 18.

³⁰ Della Pace, *Ricordo*, 23.

³¹ Della Pace, *Ricordo*, 46.

³² *Crucifige!*, in *Giornale di Pisa* (03.02.1907).

³³ Il cappellano di Riparbella a Maffi, 27.09.1909, in ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 57 [Visita 1909-1913], fasc. 6 (*Maremma*); corsivo aggiunto.

³⁴ Appunto di «un odio come istintivo e *satanico*» si legge in un opuscolo del 1902 redatto dal già citato Della Pace, il quale intendeva riferirsi ai «profeti della piazza, [...]

sizione fra civiltà cristiana e *rivoluzione* anticristiana cui s'informava il prisma mentale degli ecclesiastici.

Per i 'sovversivi' l'anticlericalismo era quasi sempre uno stile di vita, il perno di una *controcultura* laica che voleva essere antagonista alla cultura cattolica e il cui corollario più naturale e immediato era la rottura di ogni rapporto formale con la Chiesa. Di conseguenza, per un convinto socialista, anarchico o repubblicano, il rifiuto a sancire i principali passaggi dell'esistenza con il ricorso al rito religioso era piuttosto ovvio, diversamente da quanto visto invece per i militanti cattolici della Socialdemocrazia tedesca:³⁵ il battesimo dei figli veniva omesso o se ne aveva uno di tipo laico, consistente nella loro presentazione ai compagni di fede politica; il matrimonio era contratto con il solo rito civile o sostituito dall'unione di 'libero amore', diffusa fra anarchici e socialisti; analogamente, anche il momento della morte e le successive esequie funebri facevano a meno della presenza del sacerdote.

L'elaborazione di riti alternativi era parte di un processo di laicizzazione del sacro³⁶ che mirava a sottrarre spazio pubblico alla Chiesa e a ridurre la consistenza del religioso nella vita dei singoli e quindi della società nel suo insieme. Come si evince dai questionari delle visite pastorali, il clero era ben consapevole della correlazione esistente fra la diffusione delle cerimonie laiche e l'entità della presenza 'sovversiva' nelle parrocchie: dal canto suo, l'Arcivescovo Maffi accordava molta attenzione al numero di matrimoni e funerali civili segnalato da ciascun parroco, reputandolo uno dei *marker* più indicativi dello stato di salute di una comunità. Proprio l'Ordinario, nel luglio 1909, invitò le suore dell'arcidiocesi a pregare insistentemente per le vocazioni sacerdotali, in quanto «il lupo [era] nell'ovile, azzanna[va] e fa[ceva] scempio»: quali prove tangibili di ciò vi erano fra l'altro i molti «bambini, ai quali dai genitori si nega[va] il battesimo, la cresima, l'istruzione religiosa», le «spose, invano supplicanti di un rito all'altare», i «cadaveri, invano supplicanti una croce».³⁷ L'arretramento del rito cattolico era percepito come un segno inequivocabile dell'avanzare di un redivivo paganesimo, particolarmente evidente nei sobborghi e in alcune parrocchie della città: nel sobborgo di San Giovanni al Gatano, dove «il socialismo e l'anarchia» erano ben radicati, risultavano «moltissimi i matrimoni irregolari» (circa un terzo del totale), «moltissimi i non battezzati, moltissimi i trasporti

che gridano tutti ad un coro contro il sacerdote cattolico, che lo ricoprono d'ingiurie [...] e che vanno in escandescenza alla sola vista della tonaca d'un prete». Della Pace, *Discorso detto Inter Missarum*, 6; corsivo aggiunto.

35 Cf. *supra*, Parte II, cap. 2.

36 Cf. Camaiani, «Valori religiosi», 237.

37 Maffi, Circolare nr. 41 del 19 luglio 1909, 8-9, in BACPM, Miscellanea 65.4.1.19.

puramente civili»;³⁸ in quello di San Michele degli Scalzi «molte famiglie non fa[cevano] battezzare i figli», con i funerali e i matrimoni solo civili che ammontavano a diverse decine.³⁹ La parrocchia cittadina di Santa Marta, infine, nell'autunno del 1906 era abitata da circa 580 famiglie: «Da 200 a 300» erano «senza vincolo religioso, molte anche senza vincolo civile»; al contempo i bambini non battezzati erano «moltissimi».⁴⁰ Da qualche mese il parroco, «scoraggiato e disgustato [...] in mezzo a un vero sudiciume morale e materiale», aveva chiesto di essere trasferito altrove.⁴¹

Il sorgere di una ritualità laica alternativa a quella della Chiesa, i suoi caratteri e il suo significato, così come il suo diffondersi fra le classi popolari, sono tutti temi che da tempo hanno incontrato l'interesse della storiografia italiana, soprattutto di quella che è andata a occuparsi più da vicino delle vicende del movimento operaio e socialista;⁴² ciò che finora è mancato, tuttavia, è il tentativo di considerare l'altra faccia della medaglia, ossia di ricostruire le modalità con cui il clero, nella misura in cui gli era possibile, si adoperava per contrastare l'erosione del rito cattolico nelle parrocchie. Il caso dell'arcidiocesi di Pisa consente di ricavare alcune prime indicazioni al riguardo, a cominciare dal problema dell'omissione del battesimo.

In generale i parroci esortavano a far battezzare i neonati *quam primum*, cioè entro i tre giorni dalla nascita: i questionari delle visite pastorali mostrano però come non fossero infrequenti le dilazioni, dovute per lo più alla negligenza dei genitori, alla volontà di attendere che la madre si riprendesse dalla fatica del parto, ma soprattutto alla lontananza del fonte battesimale. Fuori dalla città di Pisa, infatti, il fonte era prerogativa di poche chiese pievane cui dovevano recarsi al bisogno quanti abitavano nelle parrocchie limitrofe: non sempre la distanza era un fatto trascurabile, specie nel caso in cui non si potesse disporre di un proprio mezzo di trasporto. Se i ritardi nel battezzare erano oggetto del biasimo del clero, un'esplicita condanna colpiva invece le omissioni del rito, derivanti in massima parte dalla militanza 'sovversiva' del padre del neonato: a Collesalveti

38 Relazione di un canonico convisitatore, 09.09.1906, in ASDPi - AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 55 [Visita 1904-1907], fasc. 6 (S. Giovanni al Gatano). Il termine 'trasporto' era impiegato localmente per indicare le esequie funebri.

39 Relazione di un canonico convisitatore, 01.12.1907, in ASDP - AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 55 [Visita 1904-1907], fasc. 10 (S. Michele degli Scalzi).

40 Relazione di un canonico convisitatore, 18.11.1906, in ASDPi - AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 56 [Visita 1904-1907], fasc. 13 (S. Marta).

41 Il parroco della chiesa di Santa Marta a Maffi, 16.07.1906, in ASDPi - AAPi, *Card. Pietro Maffi - Giudizi sul clero 1905-1931*, fasc. «Corbellini Leandro (S. Marta)». Maffi non avrebbe acconsentito al trasferimento.

42 Si vedano in proposito ai titoli elencati *supra*, 335 (nota 8); segnalo inoltre lo studio a carattere locale di Gori, *Tra patria e campanile* (in particolare 38-56).

i bambini non battezzati erano «figli di socialisti»,⁴³ a Mezzana «figli di anarchici»,⁴⁴ e così anche a San Prospero, Uliveto e in molte altre località dell'arcidiocesi. A Pontedera erano otto i non battezzati nel giugno 1910, «causa il diabolico pensare dei padri». ⁴⁵ Per rimediare a queste situazioni, com'è immaginabile, il diretto intervento del parroco presso il genitore 'sovversivo' non era la strada più indicata: quello della parrocchia cittadina di San Sepolcro riferì, nel questionario del 1909, dei propri «tentativi» in tal senso, falliti però «per la contrarietà, o meglio crudeltà di padri». ⁴⁶ Era piuttosto sul sesso femminile che occorreva far leva, sulle mogli e sulle compagne dei militanti, che quando non condividevano la fede politica e l'anticlericalismo degli uomini potevano spingersi fino al punto di ricorrere segretamente all'assistenza del prete. Nell'agosto 1907 fu addirittura l'arcivescovo Maffi in persona, in visita a Bagni San Giuliano, ad acconsentire a battezzare un bambino «dietro preghiere insistenti della madre, che assicurava che se non fosse stato battezzato in quel giorno, assente il padre, anticlericale, difficilmente si sarebbe potuto battezzare altrimenti». ⁴⁷ Casi analoghi di battesimo *occulto* – come si usava dire all'epoca – sono menzionati in non pochi questionari, e talvolta si ha l'impressione che questa prassi costituisse qualcosa di abituale: a Pietrasanta, ad esempio, se i padri si opponevano al battesimo dei figli, «le madri o porta[va]no o manda[va]no segretamente a battezzare»; ⁴⁸ pure nella località di Riglione, «ostando la volontà del padre, la madre porta[va] a battezzare il bambino nascostamente». ⁴⁹

La segretezza era indispensabile. Le donne sapevano di correre un rischio personale con l'agire alle spalle dei mariti, rischio che diveniva tanto più grande se vivevano in un luogo non dotato di fonte battesimale: in tal caso, infatti, esse erano obbligate ad assentarsi dalla propria parrocchia per raggiungere la pieve più vicina, cosa che aumentava esponenzialmente le probabilità di essere scoperte e che poteva persino dissuaderle dal loro proposito. Ovvi sostenitori e promotori della pratica dei battesimi occulti, molti parroci cercarono di rimediare a questo problema (nonché a quello della dila-

43 Questionario s.d., in ASDPi - AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 57 [Visita 1909-1913], fasc. 6 (*Maremma*).

44 Questionario s.d., in ASDPi - AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 58 [Visita 1909-1913], fasc. 1.

45 Questionario in data 16 giugno 1910, in ASDP - AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 58 [Visita 1909-1913], fasc. 4.

46 Questionario in data 20 agosto 1909, in ASDP - AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 58 [Visita 1909-1913], fasc. 6 (*Città*).

47 Relazione di un canonico convisitatore, 18.08.1907, in ASDPi - AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 55 [Visita 1904-1907], fasc. 1 (*Bagni S. Giuliano*).

48 Questionario in data 10 settembre 1909, in ASDPi - AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 57 [Visita 1909-1913], fasc. 4 (*Versilia A*).

49 Questionario s.d., in ASDPi - AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 58 [Visita 1909-1913], fasc. 2.

zione battesimale) chiedendo il permesso d'introdurre il fonte nella propria chiesa: «Sarebbe desiderabile e convenientissimo che il fonte battesimale fosse in parrocchia» - scrisse il parroco di Oratoio nel questionario della visita apertasi nel 1909 - «perché allora il battesimo non si ritarderebbe e molte madri non incontrerebbero certe difficoltà per parte dei padri nel battezzare i figli». ⁵⁰ Anche quello di San Michele degli Scalzi, dove i non battezzati nel 1909 erano circa 70, espresse il desiderio che fosse introdotto il fonte in quanto «taluni che ora al Duomo non vengono portati (e quindi non battezzati per non venire scoperti) potrebbero per la comodità o tacitamente essere qui battezzati». ⁵¹ Maffi non si dimostrò sordo alle richieste del clero: nel febbraio del 1910 accordò il diritto di erigere il fonte battesimale a tutte le parrocchie dell'arcidiocesi, volendo in questo modo «evitare o almeno diminuire le dilazioni gravi e, purtroppo, anche le omissioni del Battistero». ⁵² Negli anni successivi i fonti sarebbero stati introdotti nella maggior parte delle chiese, conducendo peraltro ai risultati sperati: lo stesso arcivescovo, in visita nel 1912 nel sobborgo di San Biagio a Cisanello, poté constatare di persona il «vantaggio grande» derivato dall'erezione del fonte, «essendosi battezzati bambini già cresciuti in età e che non solo avevano avuto differito il battesimo, ma forse non l'avrebbero neppure più ricevuto». ⁵³

Rimediare ai matrimoni esclusivamente civili o alle unioni libere era molto più complicato: ⁵⁴ anche ottenendo la disponibilità delle donne a celebrare il rito religioso, infatti, permaneva comunque il parere contrario dei militanti 'sovversivi', di fronte al quale il sacerdote poteva fare ben poco. Certo non era esclusa la possibilità che un socialista, un anarchico o un repubblicano arrivasse a cedere alle richieste della partner - magari sollecitata a sua volta dal parroco - e a presentarsi infine all'altare, ma questi erano casi piuttosto infrequenti, peraltro subito stigmatizzati dai compagni di militanza. Per

⁵⁰ Questionario s.d., in ASDP - AAPI, *Visite Pastorali*, nr. 58 [Visita 1909-1913], fasc. 2.

⁵¹ Questionario in data settembre 1909 (senza indicazione del giorno), in ASDP - AAPI, *Visite Pastorali*, nr. 58 [Visita 1909-1913], fasc. 7 (*Sobborgi*).

⁵² Maffi, Circolare nr. 43 del 21 febbraio 1910, 3, in BACPM, *Miscellanea* 64.2.II, nr. 2. L'ormai cardinale aveva chiesto e ottenuto il permesso presso la Congregazione Concistoriale, che aveva riconosciuto i «non pochi inconvenienti» derivanti dalla mancanza del fonte nelle parrocchie (il Cardinale Gaetano De Lai a Maffi, 06.02.1910 [minuta], in ASV, Congregazione Concistoriale, *Positiones*, Pisa 1).

⁵³ Relazione dell'Arcivescovo Maffi, 21.10.1912, in ASDPi - AAPI, *Visite Pastorali*, nr. 58 [Visita 1909-1913], fasc. 7 (*Sobborgi*).

⁵⁴ Il matrimonio civile, introdotto in Italia nel 1866, era a tutti gli effetti obbligatorio: a questo era affiancato nella maggior parte dei casi il matrimonio religioso, che però non aveva alcun valore di fronte alla legge. Tale situazione sarebbe perdurata fino ai Patti Lateranensi del 1929. Una chiara riprovazione del matrimonio civile da parte della Santa Sede si ebbe con Leone XIII: cf. «*Arcanum divinae sapientiae*» (10 febbraio 1880), 109-11.

le donne che con il proprio uomo non condividevano l'orientamento anticlericale (del resto quasi sempre declinato al maschile), il fatto di non essere sposate religiosamente, così come la non rara eventualità di vedersi limitato l'accesso alla chiesa da parte del marito stesso, poteva finire col rappresentare un fattore di esclusione sociale, l'origine di un'angoscia vissuta spesso in solitudine, se non addirittura un motivo di travaglio interiore. Nel 1914 una nobildonna pisana scrisse al Cardinale Maffi per portargli all'attenzione la vicenda di

una giovane sposa di anni 36, sposata solo civilmente, e sono anni 18 che non si accosta più ai SS. Sacramenti ed è madre di quattro figliuoletti senza battezzare. [...] Essa vorrebbe segretamente confessarsi e [...] sortire da quell'infelice stato.⁵⁵

La necessità della segretezza era dovuta al marito della donna, «contrarissimo alla nostra religione, e guai alla povera sposa se esso sapesse che va a compiere il suo santo dovere».⁵⁶ Casi di questo tipo rivelano una situazione di disagio personale, l'esistenza di una religiosità costretta ad alimentarsi privatamente per via delle restrizioni subite nell'ambito del matrimonio con un convinto anticlericale. Non sempre, ad ogni modo, le cose erano destinate ad andare così: vi erano mogli e compagne di 'sovversivi' che non avevano particolari impedimenti ad accedere allo spazio della chiesa e che i parroci, scorgendone l'utilità, potevano esortare a compiere un'opera di apostolato nelle case dei 'nemici'.⁵⁷ A monte di quanto detto finora rimarrebbe certo da discutere di un punto fondamentale, cioè delle ragioni che spingevano donne credenti a unirsi a dei mangiapreti dichiarati: questa è tuttavia una dimensione di per sé difficilissima da ricostruire, su cui purtroppo le fonti disponibili non aiutano a far luce in alcun modo.

L'ultimo momento in cui l'anticlericalismo portava a rifiutare la presenza del sacerdote era la morte. Questo rifiuto si traduceva dapprima

55 Teclene Franceschi a Maffi, 23.06.1914, in ASDPi - AAPi, *Carteggio e atti relativi alle parrocchie*, fasc. 97 (Ghezzano). La donna in questione viveva nel sobborgo di San Biagio a Cisanello.

56 Teclene Franceschi a Maffi, 23.06.1914, in ASDPi - AAPi, *Carteggio e atti relativi alle parrocchie*, fasc. 97 (Ghezzano).

57 Si consideri quanto scritto dal *Giornale di Pisa* nel 1908: «Siccome essa [la donna] oggi non vive più in una famiglia ove aleggia lo spirito cristiano, ma ha ai suoi fianchi il padre, il marito, spesso i figli o settari o miscredenti, [...] dovremmo maggiormente convincerla dell'obbligo che ha di irradiare intorno a sé la luce degli esempi del Redentore; [...] sforzandoci di fare di ogni donna un apostolo, di ogni fanciulla un piccolo missionario» (*La questione femminile*, in *Giornale di Pisa* [08.08.1908]; corsivo nell'originale). Sulla teorizzazione di un apostolato femminile in famiglia e nella società si tornerà *infra*, Parte III, cap. 3.

nel non accondiscendere all'estrema unzione,⁵⁸ quindi nel richiedere espressamente un funerale di tipo civile. Per i 'sovversivi' le esequie senza croce rappresentavano la testimonianza finale della fede politica professata in vita e una dimostrazione pubblica dell'assenza di timore per l'aldilà: il clero, al contrario, vedeva in queste manifestazioni un segno della follia razionalista e un affronto alla Chiesa e al suo tradizionale compito di accompagnare le anime nella dimensione ultraterrena. Da parte dei parroci di campagna, poi, i funerali civili potevano essere percepiti anche come uno scandalo pubblico, una macchia nel manto della purezza cattolica a lungo preservatasi nelle comunità, nonché un qualcosa in grado di contaminare lo stesso spazio sacro del cimitero: ecco allora che nel 1907 il parroco di Vicarello procedette a una nuova benedizione del camposanto «profanato dalla cerimonia atea»,⁵⁹ e altrettanto avrebbe fatto quello di Pastina pochi anni più tardi, a seguito di «un trasporto in onta alla Religione».⁶⁰

Per limitare il fenomeno delle esequie civili vi era una sola via percorribile: far leva sui familiari del defunto 'sovversivo', convincerli ad acconsentire al rito cattolico. Così operava ad esempio il parroco di Santa Marta, dove i funerali senza croce erano «parecchi, ma non molti (c'è sempre in famiglia chi procura quello religioso)».⁶¹ La pressione esercitata dai parroci trovava terreno favorevole soprattutto fra mogli, figlie e sorelle dei militanti anticlericali: d'altro canto, per i compagni di partito l'allestimento di un funerale religioso a dispetto delle convinzioni e dei desideri del defunto rappresentava una vera e propria violenza, un atto di sfida, e al contempo una prova della scaltrezza del prete e della sua capacità di circuire il sesso femminile. Ciò alimentava inevitabilmente l'aggressività anticlericale: non era così raro, quindi, che in concomitanza di esequie religiose *estorte* ai parenti avessero luogo dimostrazioni 'sovversive' finalizzate a riunire i socialisti, gli anarchici e i repubblicani di una o più località in una comune ostentazione di livore verso il clero.

Può stupire che i parroci fossero tanto pronti a celebrare i funerali di rito cattolico per dei dichiarati avversari della Chiesa. Analizzando a fondo i questionari delle visite, in realtà, si rintraccia una più generale tendenza a chiudere un occhio – se così si può dire – e a

58 Nella *relatio ad limina* del 1911 Maffi notò come «generatim fideles – exceptis iis qui anima et corpore sese associationibus et sectis anticlericalismum aperte profitentibus dederunt – dum graviter decumbunt extrema sacramenta deposcunt» (*Relatio ad limina* dell'Arcivescovo Pietro Maffi, 05.11.1911, in ASV, Congregazione Concistoriale, *Relationes Dioecesium*, 626).

59 *Corrispondenze*, in *Giornale di Pisa* (08.08.1907).

60 Il parroco di Pastina a Maffi, 16.12.1912, in ASDPi – AAPi, *Carteggio e atti relativi alle parrocchie*, fasc. 133 (*Pastina*).

61 Questionario in data 18 novembre 1906, in ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 56 [Visita 1904-1907], fasc. 13 (*S. Marta*).

concedere le esequie religiose anche in situazioni in cui non ve ne sarebbero stati tutti gli estremi, a prescindere dal coinvolgimento di militanti 'sovversivi'. Dietro a tale condotta, molto probabilmente, è da rintracciare l'idea della *totalità cattolica* da difendere o da restaurare nelle parrocchie e la connessa lettura dei riti civili come un segno preoccupante del progredire della *rivoluzione anticristiana*, da limitare il più possibile. Si poteva giungere così ad alcune situazioni che appaiono paradossali. Nel 1912 il parroco di Cascina chiese all'arcivescovo come comportarsi con un anticlericale suicida (!) che in vita si era espresso a favore dei funerali civili, la cui vedova però domandava con insistenza quelli religiosi: egli temeva che accompagnando la salma al cimitero avrebbe scatenato «un putiferio per parte degli avversari», ma allo stesso tempo sottolineava come la sepoltura senza croce potesse costituire uno «scandalo» per una comunità da sempre avvezza alle forme del rito cattolico.⁶² Solo due anni prima un altro suicida, d'idee «socialiste» e «propagandista», aveva ottenuto il funerale religioso nella vicina San Prospero, in quanto la famiglia si era risolta a «fare come usa[va] fare ai cattolici».⁶³

In conclusione si può asserire che il clero parrocchiale, di fronte allo sviluppo di una ritualità laica fondata sulla ferma professione di anticlericalismo, non si limitasse a un mero atteggiamento di condanna, bensì tentasse di reagire attivamente animato dall'intenzione di proteggere il carattere cattolico delle comunità affidategli. Se il diffondersi dei matrimoni solo civili e delle sepolture senza croce, al pari dell'aumento del numero dei bambini non battezzati, era letto come un successo dei nemici della Chiesa e quindi come un passo in avanti verso una società scristianizzata, verso l'instaurarsi di un nuovo paganesimo, la capacità di limitare il ricorso a tali pratiche o addirittura di rimediare ai casi già esistenti appariva viceversa come una provvidenziale opera di difesa, anzi come un percorso obbligato per giungere a quella riconquista cristiana della società invocata da Pio X. Per il clero perpetuare l'adesione alle forme del rito cattolico, salvaguardare una tradizione vecchia di secoli a dispetto dei portati del tanto stigmatizzato *moderno*, era a conti fatti un modo per riaffermare la centralità della Chiesa nella vita delle comunità: come guida morale, certo, ma anche come soggetto deputato a definire i capisaldi della convivenza civile. In quest'azione di contrasto alle espressioni della controcultura anticlericale, i sacerdoti si servirono in primo luogo dell'aiuto delle donne vicine ai militan-

⁶² Il parroco di Cascina a Maffi, 02.04.1912, in ASDPi - AAPi, *Carteggio e atti relativi alle parrocchie*, fasc. 59 (Cascina). La risposta dell'arcivescovo non è nota.

⁶³ Lettera senza firma - probabilmente di un membro della comunità di San Prospero - a Maffi, 02.10.1910, in ASDP - AAPi, *Carteggio e atti relativi alle parrocchie*, fasc. 111 (S. Prospero).

ti ‘sovversivi’, sfruttando la maggiore sensibilità del sesso femminile per la sfera religiosa ed ecclesiale: è il caso di dire che se socialisti, anarchici e repubblicani non volevano aver nulla a che fare con il prete, quest’ultimo spesso riusciva comunque a procurarsi occhi, orecchie e voce nelle loro case.

2.2 I moti pro Ferrer del 1909 e la retorica della persecuzione

Fra le varie ondate di anticlericalismo che percorsero la penisola negli anni precedenti alla guerra, una delle più intense e violente fu senza dubbio quella suscitata dalla notizia dell’esecuzione di Francisco Ferrer, nell’ottobre del 1909.⁶⁴ Prima di allora, l’anarchico e pedagogista spagnolo si era fatto conoscere in Italia per la creazione della cosiddetta *Escuela Moderna*, un istituto scolastico di Barcellona pensato per offrire ai bambini un’educazione laica fondata su basi scientifico-razionali: ad accrescere la fama di Ferrer fra i ‘sovversivi’ e gli anticlericali della penisola, inoltre, aveva contribuito nel 1906 il suo arresto con l’accusa di complicità *morale* in un attentato subito dal Re Alfonso XIII, segno di come egli fosse un personaggio non gradito alle autorità spagnole. La sua morte avvenne in connessione con i fatti della cosiddetta *Semana Trágica* che nell’estate del 1909 sconvolse la Catalogna. Qui, a fine luglio, anarchici e socialisti proclamarono uno sciopero generale contro la mobilitazione di riservisti che il governo voleva inviare in Marocco: la protesta assunse fin da subito toni rivoluzionari, con l’erezione di barricate a Barcellona e il verificarsi di agitazioni anche in altre città. La rabbia degli strati popolari non risparmiò neppure la Chiesa, percepita come la principale alleata delle classi dominanti e come la garante del loro potere: monasteri, luoghi di culto e istituti confessionali furono presi d’assalto e in decine di casi danneggiati o distrutti. L’esercito impiegò alcuni giorni a riportare la calma: molti furono gli arresti e le condanne, fra cui quella di Ferrer, accusato di essere uno dei fomentatori della rivolta. Dopo un processo sommario, la mattina del 13 ottobre egli fu dunque giustiziato dal plotone d’esecuzione.

L’uccisione del pedagogista anarchico ebbe un’eco immediata in gran parte d’Europa, in particolare nei paesi latini.⁶⁵ fra questi, l’Italia fu uno dei più sensibili alla notizia, divenendo teatro di numerose dimostrazioni pubbliche promosse congiuntamente dalle anime dell’universo ‘sovversivo’, che in Ferrer vollero riconoscere un nuovo ‘martire’ del libero pensiero. Da Roma a Milano, da Torino a Firenze, dalla Romagna alla Sicilia, ovunque la protesta si caratterizzò per marcati accenti anticlericali, giacché era convinzione radicata che la Chie-

⁶⁴ Lo studio fondamentale in proposito è quello di Antonioli, *Contro la Chiesa*.

⁶⁵ Cf. *supra*, 192.

sa di Spagna si fosse resa complice delle trame governative che avevano condotto alla morte dell'anarchico. Uno dei luoghi in cui i furori anticlericali arrivarono a manifestarsi con maggiore evidenza fu Pisa. Già nel tardo pomeriggio del 13 ottobre gruppi di dimostranti attraversarono la città per costringere locali e negozi a chiudere in segno di solidarietà e di lutto. Il giorno successivo fu quindi messo in atto uno sciopero generale dei lavoratori e allestito un comizio cui parteciparono circa quattromila persone: terminato l'incontro, una folla piuttosto numerosa si diresse verso il palazzo arcivescovile «coll'intenzione ostile al Cardinale Maffi», venendo però dispersa dalla polizia.⁶⁶ In parallelo si registrarono molti atti vandalici contro i luoghi di culto: nella mattinata del 14 ottobre si cercò d'appiccare il fuoco alle porte della chiesa di San Michele in Borgo, le cui finestre furono rotte a sassate; anche le chiese di Santa Marta e Sant'Antonio ebbero le porte incendiate, mentre in quella di Santa Croce i manifestanti riuscirono a entrare e a devastare alcuni arredi sacri.⁶⁷ Tentativi d'irruzione coinvolsero pure altre chiese, e inoltre non mancarono episodi d'aggressione fisica ai danni di sacerdoti colpevoli di trovarsi nel posto sbagliato al momento sbagliato. La vicenda più grave, tuttavia, fu quella che colpì la chiesa di San Paolo a Ripadarno, un edificio romanico del X secolo classificato all'epoca come monumento nazionale. A fornire una descrizione dei fatti è lo stesso sacerdote titolare della parrocchia:

Poco dopo le ore 12 meridiane un accozzo di ragazzaglia - aizzata dai soliti settari privi di ogni sentimento - manomise e atterrò l'avamposta dell'ingresso laterale e poi si dette alla fuga. Mentre che io faceva sollecitamente e ripetutamente informare per telefono e per lettera l'autorità di polizia, un nuovo nucleo di vandali folli atterrava l'avamposta dell'ingresso principale gettandola in Arno e poiché la porta maggiore resisteva appiccava il fuoco alla porta minore già scossa dagli assalti precedenti. L'incendio divampò quasi istantaneamente e poté prendere proporzioni così enormi da carbonizzare i portali. [...] L'ignobilissimo progetto, premeditato ed eseguito con concordia feroce si svolse fra il tripudio di una turba ubriaca di rabbia stupida.⁶⁸

⁶⁶ Il comandante della compagnia dei Carabinieri di Pisa al Ministro dell'Interno, 16.10.1909, in ACS, *Min. Int. - Direzione Generale Pubblica Sicurezza - Ufficio Riservato 1909*, nr. 5, fasc. 49 (Pisa).

⁶⁷ Cf. *Tentativi d'incendio alle chiese di Pisa*, in *Il Corriere della Sera* (15.10.1909); *La protesta di Pisa*, in *Il Corriere Toscano* (15.10.1909). Per la cronaca di parte cattolica cf. *Francisco Ferrer*, in *Giornale di Pisa* (16.10.1909). Agli eventi pisani avrebbe accennato fra l'altro il *Mainzer Journal: Der Ferrer-Taumel (Kampf gegen die katholische Kirche)* (20.10.1909).

⁶⁸ Il parroco della parrocchia di San Paolo a Ripadarno in Pisa a Maffi, 18.10.1909, in ASDPi - AAPi, *Carteggio e atti relativi alle parrocchie*, fasc. 76 (S. Paolo a Ripa d'Arno).

L'incendio fu alla fine domato, ma i danni constatabili risultarono ingenti, soprattutto a una delle porte laterali: il parroco pensò allora di organizzare un comitato volto a raccogliere offerte per la costruzione e installazione di una nuova porta, da lui concepita come il «simbolo delle porte eterne della civiltà indistruttibile contro le quali non prevarranno durevoli le altre porte», quelle dell'inferno idealmente associato alla violenza anticlericale.⁶⁹

Pisa non fu l'unico centro dell'arcidiocesi a essere toccato dai moti pro Ferrer: la protesta si allargò anche a Bagni San Giuliano, Cascina, Pontedera e Pietrasanta, benché con forme e dimensioni non paragonabili a quelle avutesi nell'ambiente urbano. Per il Cardinale Maffi gli episodi occorsi nell'ottobre 1909 divennero oggetto di una decisa condanna, ma anche un potente stimolo all'elaborazione di una retorica pubblica volta ad additare l'esistenza di una moderna persecuzione ai danni della Chiesa e del clero. A dire il vero tale retorica, figlia della cultura intransigente che Maffi condivideva con la gerarchia ecclesiastica italiana della sua epoca, è rintracciabile già in documenti precedenti, ma fu proprio negli anni a ridosso della guerra che essa raggiunse il massimo sviluppo. La rappresentazione del 'sovversivo' e la visione complessiva dello scontro in atto fra *rivoluzione* e civiltà cristiana erano sue parti essenziali: vi sono tutte le ragioni, dunque, per soffermarsi a svolgere alcune considerazioni al riguardo.

Alle manifestazioni pro Ferrer il cardinale alluse già nel gennaio 1910, in una Pastorale che fin dal titolo (*Chi sono - Chi siamo*) pareva voler marcare la contrapposizione, se non addirittura la diversità ontologica, fra il campo cattolico e quello anticlericale. L'intervento era destinato in particolar modo al clero, trovatosi ancora una volta a essere «meta di odio e di persecuzioni».⁷⁰ Dopo aver descritto il trattamento ostile e ingiurioso che il corpo ecclesiastico si trovava spesso a sopportare nella società moderna, Maffi tracciò i contorni di una «guerra» che durava «da venti secoli»⁷¹ e che si sarebbe protratta fino alla fine dei tempi, sostenuta da due schieramenti contrapposti: da un lato i sacerdoti appoggiati dal laicato cattolico, dall'altro i «persecutori della Chiesa», ossia i militanti 'sovversivi' e più in generale tutti coloro che erano animati dall'anticlericalismo.⁷² A questi ultimi l'arcivescovo attribuiva una serie di qualità negative fatte risalire al rifiuto del messaggio salvifico di Cristo:

69 Il parroco della parrocchia di San Paolo a Ripadarno in Pisa a Maffi, 18.10.1909, in ASDPi - AAPi, *Carteggio e atti relativi alle parrocchie*, fasc. 76 (*S. Paolo a Ripa d'Arno*). L'inaugurazione della nuova porta si sarebbe avuta solo nel novembre 1914, a cinque anni dal verificarsi dei moti pro Ferrer: cf. *La inaugurazione della porta della Chiesa di S. Paolo a Ripa d'Arno*, in *Messaggero Toscano* (23.11.1914).

70 Maffi, *Chi sono - Chi siamo*, 1.

71 Maffi, *Chi sono - Chi siamo*, 16.

72 Maffi, *Chi sono - Chi siamo*, 11.

Non hanno amore, odiano noi, ma poi s'odiano tra di loro. [...] Non hanno forza: violenza, sì, ma colla violenza non si dura. [...] Non hanno la verità: *Vos ex patre diabolo estis* [...]. Ma soprattutto i nemici non hanno luce, non fede, non la pace e la serenità dell'anima.⁷³

Tale descrizione serviva a comunicare l'immagine di una falange anticlericale dalle fondamenta intimamente fragili, a differenza di quelle su cui si reggeva l'azione del clero cattolico, coincidenti con il *depositum fidei* di cui la Chiesa era custode: questa una delle ragioni per cui sarebbe stato da attendersi il trionfo finale dei difensori della religione, che in generale non avrebbero dovuto temere le iniziative a loro danno, del tutto ininfluenti sull'esito della lotta in corso da secoli. Compito dei sacerdoti, secondo l'arcivescovo di Pisa, era svolgere la propria missione senza cedere alla paura, consapevoli di far parte di un disegno architettato dalla divina provvidenza, in cui la persecuzione anticlericale finiva per configurarsi come un momento necessario verso la vittoria del bene:

Persecutori della Chiesa, l'intendete: nemi, tuoni, lampi - nere calunnie e tirannie insane, folle irruenti e grida e pietre: tutto usa il Signore per purificare e crescere vigore al suo regno, e pur attendendo e misurando la tempesta, già sentono e contemplan la vittoria [...] i figli suoi!⁷⁴

Si trattava di un ottimistico messaggio di fiducia, funzionale a ritemperare il clero tramite una lettura consolatoria di quanto avvenuto: Maffi vi avrebbe fatto ricorso anche in seguito, ad esempio nella Pastorale per la Quaresima del 1912.

Tale intervento, intitolato significativamente *I confini delle persecuzioni*, si collocava a pochi mesi dalle celebrazioni per il 50° anniversario dell'Unità d'Italia, che esaltando il ricordo dei fasti risorgimentali si erano caratterizzate per evidenti venature anticlericali. Di nuovo il sentimento di avversione alla Chiesa era presentato come un ingrediente della secolare lotta fra bene e male, e di nuovo era al clero che l'arcivescovo di Pisa si rivolgeva in prima istanza, esortandolo a non scoraggiarsi per le accuse e le aggressioni di cui era oggetto. Al cospetto di «nemici pieni d'odio»,⁷⁵ all'«odio cieco ed estremo contro la Chiesa ed i sacerdoti»,⁷⁶ Maffi invitava a sperare che dopo il «presente Calvario» sarebbe finalmente arrivato il tem-

⁷³ Maffi, *Chi sono - Chi siamo*, 16-17.

⁷⁴ Maffi, *Chi sono - Chi siamo*, 11.

⁷⁵ Maffi, *I confini delle persecuzioni*, 24.

⁷⁶ Maffi, *I confini delle persecuzioni*, 42.

po della «restaurazione di ogni cosa in Cristo Gesù»,⁷⁷ e soprattutto a confidare nei benigni piani di Dio: i sacerdoti non dovevano dubitare, bensì operare a vantaggio delle anime sopportando fiduciosamente le offensive dei militanti anticlericali. Nella Pastorale, peraltro, l'arcivescovo accostò esplicitamente gli affanni del clero e della Chiesa alla Passione di Cristo, ricordando che in quanto «più vicini a Gesù», i sacerdoti, come pure i vescovi e il papa, erano chiamati «a soffrire di più»:

Se li vedete maggiormente perseguitati, offesi, insultati, non prendete scandalo; li confortate: sono sulla via o sulla vetta del Calvario. [...] Dolori, tradimenti, la morte non ci sorprendano: tutto è già scritto, e solo quanto sarà piacere e permissione di Dio, solo questo si farà.⁷⁸

È probabile che tali parole fossero pensate per rendere l'addotta persecuzione più accettabile al corpo ecclesiastico, facendola apparire come una conseguenza necessaria della scelta d'imitare Cristo e di adempiere il ministero sacerdotale: la sofferenza poteva così acquistare un senso, e anzi diveniva un elemento di merito, una prova dell'essere nel giusto. Sempre nel 1912 l'immagine del prete vittima e martire fu riproposta da Maffi nell'omelia per la Pentecoste: fu a partire dal caso di un sacerdote milanese ucciso per mano di un anarchico, infatti, che egli tratteggiò una critica complessiva della società moderna e in particolare della scuola laica, accusata di creare rivoluzionari piuttosto che cittadini.⁷⁹

A dar linfa alla retorica della persecuzione contribuirono in misura consistente le celebrazioni del Centenario costantiniano del 1913, che Pio X volle accompagnare con l'indizione di un giubileo straordinario. Finalizzato a commemorare la promulgazione dell'Editto di Milano – il documento che per la prima volta aveva accordato la libertà di culto ai cristiani –, il Centenario consentì ai cattolici italiani di rievocare le campagne di persecuzione messe in atto dagli Imperatori romani, il sacrificio dei martiri, la vittoria del cristianesimo sulla civiltà pagana:⁸⁰ tutti temi che Maffi, fra i primi ideatori della manifestazione, seppe collocare abilmente in uno studiato parallelismo fra passato e presente. Già nella circolare che annunciava i festeggiamenti diocesani per il 1913, il cardinale additò la necessità di guardare all'esempio dei primi cristiani, i quali avevano preparato «il trionfo della Chiesa» attraverso «le lagrime segrete, le preghie-

⁷⁷ Maffi, *I confini delle persecuzioni*, 21.

⁷⁸ Maffi, *I confini delle persecuzioni*, 59-60.

⁷⁹ Cf. Maffi, «Il 'Titanic'».

⁸⁰ In proposito si veda Tacchi, «Il XVI Centenario Costantiniano del 1913».

re, le immolazioni, il martirio e la santità»:⁸¹ dagli ultimi secoli del paganesimo, insomma, doveva trarsi un insegnamento per affrontare la modernità neo-pagana e giungere alla restaurazione cristiana. Tuttavia, nella visione di Maffi, l'epoca delle catacombe serbava un messaggio anche per gli avversari della Chiesa. Nell'omelia di Pasqua egli sostenne che le prime persecuzioni erano state permesse da Dio «come ammaestramento ai suoi nemici di tutti i tempi»: «Tre secoli attese il Signore, ma poi si alzò potente, gridò: «Basta!» e con la sua mano disperse in polvere i nemici. Monito, questo, a quanti nei secoli futuri avrebbero tentato di offendere la Chiesa».⁸² La stessa convinzione si trova espressa nella Pastorale per la Quaresima del 1914, dedicata sempre al Centenario: anche qui l'arcivescovo di Pisa rilevò come le persecuzioni avutesi durante l'Impero romano – «forma più grande di potere [...] che mai sia stata sulla terra», «agli ordini ed al servizio dell'inferno [...] per tre secoli»⁸³ – non fossero riuscite a cancellare il nome di Cristo dalla storia e come ciò dovesse rappresentare un chiaro avvertimento per i persecutori del secolo XX, le cui speranze di distruggere la Chiesa, di conseguenza, erano del tutto vane:

Persecutori della Chiesa [...]: alla Chiesa i secoli; voi no, non passerete alla posterità, e le opere vostre e i sogni vostri si dissiperanno rapidi con voi. E l'intendano coloro che anche ai giorni nostri sudano a batterci catene. Stancate pure le incudini, soffiaste pure in ogni fuoco per isolar la Chiesa, per cacciarla dalle scuole co' suoi catechismi [...]; essa vi guarderà addolorata ma sicura.⁸⁴

A dispetto della moderna rinascita del paganesimo, insomma, l'arcivescovo di Pisa denotava una fideistica certezza circa la vittoria della Chiesa sui suoi nemici: i primi secoli dell'era cristiana stavano a dimostrare che anche le persecuzioni più feroci e sistematiche non potevano nulla contro di essa. La logica era quella del *portae inferi non praevalerunt* del Vangelo di Matteo, utile a dar fiducia e coraggio al clero e al laicato di fronte alle avversità.⁸⁵ Questa sicurezza, tuttavia, non avrebbe dovuto tradursi in un'attesa passiva del realizzarsi della volontà divina, al contrario: per Maffi i cattolici erano chiamati ad assecondare attivamente i piani della provvidenza, operando al

⁸¹ Maffi, Circolare nr. 51 del 4 marzo 1913, 2, in BACPM, Miscellanea 65.4.1.32.

⁸² *XVI Centenario Costantiniano – Le solenni funzioni commemorative nella nostra Primaziale*, in *Giornale di Pisa* (29.03.1913).

⁸³ Maffi, *Moniti del Centenario Costantiniano*, 3-4.

⁸⁴ Maffi, *Moniti del Centenario Costantiniano*, 9.

⁸⁵ Conviene evidenziare come questa idea del trionfo dopo la persecuzione fosse un motivo di lunga durata nella cultura cattolica, rintracciabile anche negli anni successivi alla presa di Roma: cf. Camaiani, «Castighi di Dio e trionfo della Chiesa».

meglio delle proprie possibilità per contrastare i nemici della Chiesa. Tale impegno, ispirato all'esempio dei primi cristiani – dunque anche ai martiri – ed esteso a ogni campo d'azione, avrebbe preparato appunto il trionfo finale, la restaurazione di ogni cosa in Cristo, scenario antitetico alle aspirazioni anticlericali:

Siate cristiani e siate tali esemplarmente – questo il dovere vostro –: ma che la vostra vita passi tra le pene o nel gaudio, nelle prove o nel trionfo – che la vittoria vi arrida o a domani si ritardi; questo non è e non deve essere preoccupazione per voi: dovere vostro essere santi, combattere e, se piacesse a Dio, anche morire.⁸⁶

2.3 La paura della laicità

Si è detto della preoccupazione dei parroci dell'arcidiocesi di fronte alle espressioni della ritualità anticlericale, così come dei tentativi attuati per contrastarle. Alcune volte le difficoltà con cui il clero doveva fare i conti erano amplificate dall'esistenza di sodalizi che promuovevano apertamente i riti civili, e nello specifico le sepolture senza croce: è il caso delle Pubbliche Assistenze, associazioni laiche di tipo assistenziale diffuse in Italia – e in modo particolare in Toscana – nei decenni dopo l'Unità. Le prime a sorgere in territorio diocesano furono quelle di Pontedera (1883) e Pisa (1887): quest'ultima raggiunse in poco tempo dimensioni considerevoli, creando proprie filiali nei sobborghi urbani e impegnandosi addirittura a favorire il ricorso alla cremazione.⁸⁷ A cavallo fra i due secoli sodalizi analoghi furono costituiti in molte altre località, tanto che si può parlare di un vero e proprio fenomeno caratteristico. In genere i fondatori delle Pubbliche Assistenze e i loro soci della prima ora erano 'sovversivi' animati dall'intenzione di mettere in campo una *solidarietà* laica alternativa alla *carità* cristiana e d'intaccare il tradizionale controllo sulle sepolture esercitato dalla Chiesa, attraverso l'allestimento di funerali civili a basso costo; in pari tempo, però, tali associazioni non si sottraevano dal partecipare alle esequie religiose se queste erano espressamente richieste dai familiari dei defunti che gli si rivolgevano. La connessione fra Pubbliche Assistenze e movimenti anticlericali non sfuggiva al campo cattolico: nel 1905 il parroco di Cascina rilevò come in quella comunità esistesse «un partito socialista organizzato e fomentato dalla locale Pubblica Assistenza»,⁸⁸

⁸⁶ Maffi, *Moniti del Centenario Costantiniano*, 12-13.

⁸⁷ Cf. Gestri, *Le ceneri di Pisa*, 200-26.

⁸⁸ Questionario in data 10 novembre 1905, in ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 54 [Visita 1904-1907], fasc. 20 (Cascina).

mentre due anni più tardi sarebbe stato il *Giornale di Pisa* ad accusare la Pubblica Assistenza di Seravezza di essere un «ibrido connubio massonico-socialista».⁸⁹

Il clero osteggiava le Pubbliche Assistenze poiché vi scorgeva – di solito a ragione – uno strumento impiegato dai ‘sovversivi’ per promuovere le cerimonie senza croce e per condurre un’opera di propaganda anticlericale nei territori delle parrocchie: al fondo, tuttavia, esso denotava un forte sospetto, o meglio un rifiuto, verso la stessa concezione alla base della loro esistenza, verso, cioè, l’idea di associazionismo laico. Nella mente dei sacerdoti, «laicità» si legava indissolubilmente ad «anticlericalismo»: tale termine non avrebbe sottinteso un atteggiamento di neutralità, ma piuttosto d’irriducibile avversione nei confronti della Chiesa.⁹⁰ L’esperienza dello Stato italiano nel XIX secolo e della Francia d’inizio Novecento apparivano come dei moniti al riguardo: più in generale, però, era la stessa lettura intransigente della modernità che portava a riconoscere una minaccia in tutto ciò che ambiva a sottrarsi al controllo della Chiesa e al dovere d’obbedienza nei suoi confronti. Un sodalizio laico – o neutro, come pure si legge nei documenti – finiva allora necessariamente per destare preoccupazioni: come ebbe a scrivere un sacerdote dell’arcidiocesi nel 1909, «se le associazioni meramente laiche danno talora dei frutti buoni, troppo sovente, e diremo sempre, intristiscono come piante non innestate al maggior bene, cioè al sentimento della carità di Cristo».⁹¹ Il non fondarsi sui principi del cristianesimo e il fare a meno della guida della Chiesa erano viste come le premesse di una sicura deviazione verso il male, tanto più accentuata se al contempo si aveva un diretto coinvolgimento dei ‘sovversivi’.

Nell’estate del 1911 fu costituita una Pubblica Assistenza per le comunità limitrofe di Campo, Colignola e Mezzana, nei pressi di Agnano. Alcuni mesi più tardi i locali parroci scrissero una lettera alla Curia pisana per segnalare la cosa. Essi si mostrarono allarmati per la partecipazione di «sovversivi e anticlericali» alle attività del sodalizio, nonché per la «propaganda per i trasporti civili» da essi condotta. A monte, tuttavia, era anche lo statuto dell’associazione – «informato di uno spirito cosiddetto neutrale, ma in realtà non meno insidioso e funesto» – ad apparire inaccettabile, come pure il fatto che i sacerdoti, al momento della fondazione, non fossero stati cercati «né come soci, né come consiglieri».⁹² Lo statuto menzionato nella lettera asseriva che la Pubblica Assistenza dovesse «assolutamente mante-

⁸⁹ Ai parroci dell’Alta Versilia, in *Giornale di Pisa* (03.03.1907).

⁹⁰ Sulle interpretazioni del concetto di laicità date dalla Chiesa nel corso del Novecento rimando a Menozzi, «Dalla ‘peste del laicismo’ alla ‘sana laicità’».

⁹¹ Bitossi, *Un lustro illustre*, 9.

⁹² I parroci di Campo, Colignola e Mezzana al vicario generale, 10.02.1912, in ASDPi – AAPI, *Carteggio e atti relativi alle parrocchie*, fasc. 49 (Campo).

nersi estranea ad ogni manifestazione politica e religiosa».⁹³ neutralità, dunque, ma una neutralità che agli occhi dei parroci non poteva essere altro che apparente, vista pure la presenza di dichiarati anticlericali all'interno dell'associazione. Non schierarsi non era ritenuta una scelta valida: nella lotta fra bene e male, tra *rivoluzione* e aspirazione al ritorno alla *societas christiana*, il clero sembrava attribuire un particolare valore alle parole di Gesù nel Vangelo di Matteo, «Qui non est mecum, contra me est» (Mt 12,30).⁹⁴

Il contraltare al modello della Pubblica Assistenza era rappresentato dalla Confraternita di Misericordia, forma di associazionismo assistenziale dalle origini molto antiche, che proprio in Toscana aveva avuto i natali: la Misericordia di Firenze, prima in Italia, risalirebbe infatti al 1244, quella di Pisa al 1330. A inizio Novecento le Confraternite erano presenti in buona parte delle località dell'arcidiocesi: composte da laici, esse avevano tuttavia un esplicito carattere confessionale e sottostavano al diretto controllo ecclesiastico. I loro scopi erano per lo più analoghi a quelli delle Pubbliche Assistenze: soccorso domiciliare agli infermi, trasporto di questi all'ospedale e accompagnamento dei defunti al cimitero. Di solito i loro statuti esprimevano a chiare lettere il divieto d'intervenire a funerali civili: la partecipazione delle Misericordie alle cerimonie funebri era ammessa solo in caso di rito religioso, solo alla presenza del sacerdote. Qualche volta, poi, esse arrivavano a estendere le proprie funzioni, magari dando vita ad altre istituzioni cattoliche o contribuendo attivamente alla campagna elettorale prima di un voto. Agli occhi del clero le Misericordie rappresentavano il principale strumento per contrastare l'attività delle Pubbliche Assistenze: non è un caso che fra Otto e Novecento le nuove fondazioni avvenissero generalmente là dove esistevano già questi sodalizi laici o dove si sperava di scongiurarne una prossima costituzione. Operando sullo stesso terreno, le due tipologie di associazionismo erano ovviamente destinate a entrare in conflitto: per i sacerdoti si trattava di un ulteriore ambito dello scontro che la Chiesa era chiamata a combattere contro i partigiani della *rivoluzione*, in un fronteggiarsi diretto del principio laico e di quello confessionale.

Uno dei luoghi teatro della reazione cattolica fu Buti, paese dei Monti Pisani che all'inizio del 1907 contava quasi seimila anime: un'abbondante documentazione archivistica consente di ricostruire la vicenda locale, che non mancò di avere risvolti interessanti, e di dar seguito alle considerazioni sul significato assunto dal termine laicità nella mente del basso clero. Nel maggio 1908 la Pubblica Assistenza di Buti inaugurò il proprio vessillo sociale alla presenza dei rap-

⁹³ Società di Pubblica Assistenza di Campo, Mezzana, Colignola. Statuto, art. 3.

⁹⁴ Parole, peraltro, che si trovano espressamente citate nella Pastorale di Maffei del 1905: *Difendete Gesù*, 5.

presentanti delle omologhe associazioni di Pisa, Pontedera, Cascina, Calcaiana e di altre località vicine.⁹⁵ Pochi giorni più tardi un cappellano della parrocchia fece una pubblica denuncia di tale cerimonia, affermando a mezzo di volantino che nel corso di essa si erano udite «grida di abbasso la Madonna, morte a Cristo», e che altri fatti spiacevoli si erano avuti, il tutto «nella ridda anticlericale, ispirata dall'intonazione laica della società»: a suo dire, quindi, era un'«illusione» far credere che dal sodalizio assistenziale fosse «escluso ogni principio politico e religioso».⁹⁶ Il presidente della Pubblica Assistenza, tale Pio Pardini, si preoccupò di rispondere immediatamente alle accuse e alla connessione fra laicità e anticlericalismo operata dal cappellano: tramite un altro volantino, egli non negò che si fossero avute delle «grida inconsulte»,⁹⁷ ma ne attribuì la responsabilità ai soci delle associazioni venute da fuori; sulla reale neutralità del sodalizio di Buti non avrebbero potuto sussistere dubbi, anche perché nei fatti esso accoglieva «persone di tutte le fedi e di tutti i principi»:⁹⁸ piuttosto, Pardini interpretava le accuse del cappellano come un tentativo malriuscito di screditare la Pubblica Assistenza, il cui «progressivo trionfale sviluppo» non sarebbe andato a genio al clero locale.⁹⁹

L'episodio del maggio 1908 divenne in effetti una *casus belli* per il campo cattolico, il pretesto per colpire un'associazione che in circa un anno di esistenza non aveva ancora dato luogo a funerali civili (!) né manifestato tendenze 'sovversive', e che tuttavia si temeva potesse degenerare da un momento all'altro a causa del suo carattere laico. A inizio luglio il parroco di Buti, Alessandro Morgantini (1879-1942),¹⁰⁰ ricevette un decreto della Curia arcivescovile che ingiungeva al clero della parrocchia di non presiedere a

trasporti se non fatti da Società o Confraternite o Compagnie regolarmente riconosciute da questa Rev. Curia. Società riconosciute da questa Curia le quali o sono già esistenti o che sarebbe desiderabile avessero a sorgere.¹⁰¹

⁹⁵ Cf. *Cronachetta di Buti*, in *Gazzetta Pisana* (24.05.1908).

⁹⁶ Volantino a firma del cappellano Dino Dini, 23.05.1908, in ASDPi - AAPi, *Carteggio e atti relativi alle parrocchie*, fasc. 16 (*Buti*).

⁹⁷ Volantino a firma di Pio Pardini, 24.05.1908, in ASDP - AAPi, *Carteggio e atti relativi alle parrocchie*, fasc. 16 (*Buti*).

⁹⁸ Volantino a firma di Pio Pardini, 24.05.1908, in ASDP - AAPi, *Carteggio e atti relativi alle parrocchie*, fasc. 16 (*Buti*).

⁹⁹ Volantino a firma di Pio Pardini, 24.05.1908, in ASDP - AAPi, *Carteggio e atti relativi alle parrocchie*, fasc. 16 (*Buti*).

¹⁰⁰ Morgantini, ordinato sacerdote nel 1904, era parroco di Buti dal settembre 1907: cf. ASDPi - AAPi, *Stato del clero*, nr. 18, 593.

¹⁰¹ Morgantini a Maffi, 18.01.1910, in ASDPi - AAPi, *Carteggio e atti relativi alle parrocchie*, fasc. 16 (*Buti*). Questo documento riporta appunto il testo del decreto del 1908.

In pratica la Pubblica Assistenza si vide tolta la possibilità di allestire in futuro esequie di tipo religioso, non potendosi più avvalere della presenza di un sacerdote. Il decreto, inoltre, fu la molla che condusse Morgantini a costituire una Confraternita di Misericordia a Buti, dando vita così a un dualismo fra sodalizi assistenziali che negli anni successivi avrebbe conosciuto non pochi momenti d'asprezza.

Il decreto della Curia - non sappiamo se provocato da una richiesta d'intervento del parroco - era senza dubbio finalizzato a danneggiare la Pubblica Assistenza e la pose in una grave impasse: per poter presenziare ancora a delle esequie religiose, infatti, l'associazione avrebbe dovuto scendere a compromessi con la nuova Misericordia e anzi subordinarsi in tutto e per tutto a quest'ultima, perdendo la propria rilevanza in paese; d'altra parte, se essa avesse scelto di organizzare dei funerali civili sarebbe andata a confermare le accuse e i sospetti del clero, rischiando di alienarsi l'appoggio di chi anche al suo interno manifestava convinzioni cattoliche. Lo stesso Morgantini, scrivendo all'arcivescovo nel gennaio 1910, avrebbe rilevato come nel sodalizio militassero in effetti «famiglie buonissime», che tuttavia non avevano ancora compreso come «la sola nomina di Pubblica Assistenza implica[sse] di per sé solo il carattere laico della stessa società»,¹⁰² carattere che in ogni momento poteva tradursi in atti ostili verso la Chiesa e la religione. D'altronde, notava Morgantini, «essere laica» equivaleva a essere «atea»:¹⁰³ la non subordinazione della Pubblica Assistenza al controllo ecclesiastico, il suo non informarsi al principio confessionale, l'avrebbero necessariamente condotta non a un'innocua e disarmata neutralità, bensì alla negazione stessa di Dio. «Ah! Bella cosa sarebbe fare una sola fusione!»: questo il desiderio rivelato dal parroco di Buti a Maffi,¹⁰⁴ un desiderio che nelle circostanze dell'epoca doveva significare piuttosto lo scioglimento della Pubblica Assistenza nel corpo della Confraternita confessionale. Dietro tale prospettiva può scorgersi il motivo dominante dell'atteggiamento della Chiesa di fronte alla *rivoluzione*, ossia il tentativo di ricondurre tutto alla conformità con i principi del cattolicesimo: un sodalizio che si dichiarava neutro in fatto di religione non poteva essere considerato altrimenti che come una minaccia, come un qualcosa che, estraniandosi appunto dall'opera di riconduzione della società sotto il dominio di Cristo, andava a porsi *contro* tale sforzo. Vie di mezzo non erano possibili.

¹⁰² Morgantini a Maffi, 18.01.1910, in ASDPi - AAPi, *Carteggio e atti relativi alle parrocchie*, fasc. 16 (Buti).

¹⁰³ Morgantini a Maffi, 18.01.1910, in ASDPi - AAPi, *Carteggio e atti relativi alle parrocchie*, fasc. 16 (Buti).

¹⁰⁴ Morgantini a Maffi, 18.01.1910, in ASDPi - AAPi, *Carteggio e atti relativi alle parrocchie*, fasc. 16 (Buti).

Per mesi e mesi, dopo il decreto del luglio 1908, la Pubblica Assistenza cercò di definire un *modus operandi* con il parroco e con la Misericordia al fine di riottenere la possibilità di partecipare alle esequie religiose: le trattative non si interruppero neppure nel gennaio 1910, al momento dell'arrivo a Buti di Romolo Murri, invitato dai 'sovversivi' locali a parlare in un comizio e quindi trattenutosi per una notte nella casa del presidente della Pubblica Assistenza.¹⁰⁵ Morgantini era assolutamente intenzionato a far valere i diritti della Confraternita confessionale, ma al contempo non aveva interesse ad esasperare gli animi, anche perché il sodalizio laico godeva ancora di un certo prestigio in paese e dunque vi era il rischio concreto di fomentare sentimenti anticlericali: ciononostante, nell'aprile 1910 egli dovette confessare all'arcivescovo di non essere riuscito a «trovare in tutto questo tempo un modus che conciliar potesse le due associazioni in maniera che fossero ambedue contente».¹⁰⁶ Proseguirono gli incontri e gli abboccamenti fra le parti, con il parroco che non esitò a ricercare un nuovo intervento della Curia: le fonti tuttavia non chiariscono come si sia conclusa la vicenda. Quel che è noto, è che sul finire del 1910 Pio Pardini fu eletto sindaco di Buti grazie all'appoggio di socialisti e repubblicani: si può ipotizzare che il campo 'sovversivo' sfruttasse la figura del leader della Pubblica Assistenza per denunciare il tentativo ostruzionistico messo in atto da parte cattolica nei due anni precedenti, ottenendo la risposta simpatetica della comunità.

A far fallire i tentativi di accordo con cui Morgantini si trovò a lungo a cimentarsi contribuì in una certa misura l'atteggiamento dei soci della Misericordia, poco propensi a fare concessioni alla Pubblica Assistenza. In generale i rapporti fra il clero diocesano e i laici delle Confraternite non erano sempre dei migliori: da un lato poteva manifestarsi una certa insofferenza di questi ultimi verso il controllo ecclesiastico, dall'altro alcuni sacerdoti non erano alieni dal nutrire un sentimento di diffidenza verso l'azione laicale condotta sotto bandiera cattolica, malgrado se ne riconoscesse la necessità. «C'è bisogno di tenerseli vicini e sottoposti, altrimenti tutto è perduto»: a esprimersi così nel gennaio 1910 fu il parroco di Vicopisano Arri-

105 Cf. *Buti*, in *Gazzetta Pisana* (30.01.1910). Il parroco Morgantini si affrettò a informare l'arcivescovo Maffi della presenza di Murri in paese: «La montagna ha partorito il topolino. D.[on] Romolo Murri è giunto a Buti accolto con l'inno dei lavoratori, fra applausi e fischi. Il tempo ha diacciato gli ardori. Don Murri non ha voluto parlare in piazza; locali non ne hanno trovati, neppure un magazzino. Finalmente, a tarda ora, si è deciso a dire due parole sopra di un palco in piazzetta di S. Francesco, lisce senza accennare neppure al tema che doveva essere «L'invasione clericale». In una parola non ha contentato nessuno e sono certo che a Buti non tornerà più a tenere sollevata la popolazione per niente». Morgantini a Maffi, s.d., in ASDPi - AAPi, *Carteggio e atti relativi alle parrocchie*, fasc. 16 (*Buti*).

106 Morgantini a Maffi, 14.04.1910, in ASDPi - AAPi, *Carteggio e atti relativi alle parrocchie*, fasc. 16 (*Buti*).

go Losoni (1880-1943),¹⁰⁷ riferendosi ai membri della locale Confraternita di Misericordia.¹⁰⁸ Era stato proprio lui, pochi mesi prima, a permettere la nascita dell'associazione confessionale in quella parrocchia, e tuttavia non appariva molto soddisfatto della scelta intrapresa: egli, come rivelano le sue memorie, considerava «le cosiddette Misericordie cosa molto equivoca in carica religiosa»,¹⁰⁹ oltre che troppo in balia delle personalità che le componevano; di conseguenza si sarebbe resa necessaria un'attenzione costante per evitare moventi autonome e iniziative non conformi ai dettami della Chiesa. A far propendere Losoni per la decisione d'istituire la Confraternita a dispetto dei dubbi fu la volontà di scongiurare la nascita di una Pubblica Assistenza:

Essendo maturo il tempo per una Misericordia, se io avessi tenuto duro sarebbe sorta in quella parrocchia una associazione laica prettamente, *con scopi laici e antireligiosi*. Sicché ho dovuto accettare il minor male.¹¹⁰

Lo spauracchio della laicità era insomma una molla potente, più potente del timore di eventuali incomprensioni e attriti con quanti animavano le Confraternite, le quali presentavano pur sempre un carattere confessionale.

107 Losoni, consacrato sacerdote nel 1904, aveva ricoperto l'incarico di cappellano a Pontedera prima di passare a Vicopisano sul finire del 1908. Cf. ASDPi - AAPi, *Stato del clero*, nr. 15, 293.

108 Losoni a Maffi, 04.01.1910, in ASDPi - AAPi, *Carteggio e atti relativi alle parrocchie*, fasc. 34 (Vicopisano).

109 19 gennaio 1912. *Memorie del Pievano Don Arrigo Losoni da conservarsi nell'Archivio di Vicopisano a vantaggio dei successori di lui*, in BACPM, Manoscritti 412 (117), 10.

110 19 gennaio 1912. *Memorie del Pievano Don Arrigo Losoni da conservarsi nell'Archivio di Vicopisano a vantaggio dei successori di lui*, in BACPM, Manoscritti 412 (117), 10; corsivo aggiunto.

3 Un'arma spuntata. L'associazionismo cattolico al tempo di Pio X

Sommario 3.1 Il percorso dell'azione cattolica in Italia fra ritardi, incertezze e crisi – 3.2 Dai comitati parrocchiali alla Direzione diocesana (1895-1906) – 3.3 «Tempo non di chiacchiere, ma di opere» (1907-1914).

3.1 Il percorso dell'azione cattolica in Italia fra ritardi, incertezze e crisi

In Italia, lo sviluppo di un moderno associazionismo cattolico (diverso, cioè, da quello di tipo religioso-devozionale) fu un fenomeno segnato da un complessivo ritardo a confronto con altre nazioni europee, Germania in primis: così, se a inizio Novecento il *Vereinswesen* costituiva senza dubbio il principale motivo di vanto del cattolicesimo tedesco,¹ lo stesso non poteva dirsi per quello della penisola. Alla base di questa diversità vi erano soprattutto le vicende storiche dei due paesi: la 'questione romana', ad esempio, fu decisiva per giungere alla mobilitazione dei cattolici italiani attraverso l'Opera dei Congressi, ma d'altro canto rappresentò un freno al sorgere di un interesse per la sfera economico-sociale e quindi alla nascita di sodalizi pensati per occuparsi (anche) delle necessità materiali di operai e contadini. Oltre a essere cominciato relativamente tardi, poi, il cammino del movimento cattolico italiano² – o azione cattolica, secondo la terminologia affermata all'epoca di Pio X – fu complicato da alcuni momenti di crisi intervenuti negli anni a cavallo fra Otto e Nove-

1 Cf. *supra*, Parte II, cap. 3.

2 Cf. Belardinelli, «Per una storia della definizione di movimento cattolico», in DSMCI, I/1.

cento e determinati ora da fattori esterni (la repressione governativa del 1898), ora invece interni (le divisioni in seno all'Opera dei Congressi e lo scioglimento di questa nel 1904). Inevitabilmente si resero necessarie fasi di riflessione e di riorganizzazione che rallentarono il radicamento di una solida rete associazionistica nella penisola, o almeno in buona parte di essa. Tutto ciò, com'è intuibile, non poté non riflettersi sulla capacità di reazione al socialismo e in generale all'universo 'sovversivo'. Ma anche le scelte compiute dalla Santa Sede nell'ambito della repressione del modernismo incisero in tal senso: il soffocamento delle istanze democratico-cristiane d'ispirazione murriana, infatti, condusse alla crisi complessiva di un movimento che fin dalle origini aveva scelto di fronteggiare il socialismo sul suo stesso terreno, imitandone le modalità operative; inoltre, la priorità accordata da Pio X all'azione di tipo religioso, la sua ossessione per il controllo gerarchico del laicato e la sua indisponibilità a mettere in discussione il carattere confessionale delle organizzazioni cattoliche finirono col condizionare lo sviluppo delle prime forme di sindacalismo 'bianco', e in definitiva ebbero effetti deleteri sulla vita delle associazioni più votate all'attività in campo sociale.

Le pagine che seguono avranno per oggetto principale proprio questi elementi: non è mia intenzione fare una storia dell'azione cattolica in Italia (in proposito esiste già un'abbondante letteratura³), solo concentrarmi appunto su alcuni aspetti e su alcuni sviluppi storici che sembrano utili a spiegare perché il clero dell'arcidiocesi di Pisa, ad esempio nei questionari delle visite pastorali, mostrasse di fare scarso affidamento sui sodalizi cattolici, e che d'altra parte inducono a supporre che tale tendenza riguardasse più in generale il clero italiano - considerato appunto a livello d'insieme, dato che poi ogni realtà regionale poteva esibire caratteristiche peculiari e forti erano le differenze tra Nord e Sud -, o meglio a credere ragionevolmente che quest'ultimo fosse portato a sottostimare, per scelta o per necessità, il ruolo dell'associazionismo cattolico nell'ambito della risposta al socialismo, quantomeno a paragone con la situazione

3 Non essendo ovviamente possibile elencare tutti i lavori che hanno preso in esame le vicende dell'azione cattolica italiana fra Otto e Novecento, mi limito a rimandare a Gariglio, Passerin d'Entrèves, *Introduzione alla storia*; Gariglio, *I cattolici dal Risorgimento a Benedetto XVI*; Canavero, *I cattolici nella società italiana*; De Rosa, *Storia politica dell'azione cattolica*; De Rosa, *Il movimento cattolico in Italia*; Gambasin, *Il movimento sociale*; Gambasin, *Gerarchia e laicato*; Ferrari, *L'azione cattolica*; Ferrari, «Il laicato cattolico»; Ferrari, *Una storia dell'azione cattolica*, 11-20; Formigoni, *L'azione Cattolica Italiana*; Malgeri, *Storia del movimento cattolico*, 2; Malgeri, «Il papa dell'azione cattolica»; Preziosi, *Obbedienti in piedi*; Preziosi, *Storia dell'azione Cattolica*; Secco Suardo, *Da Leone XIII a Pio X*; Spadolini, *L'opposizione cattolica*; Scoppola, *Dal neoguelfismo alla democrazia cristiana*. Segnalo infine l'inchiesta condotta dal Ministero di Agricoltura, Industria e Commercio - Direzione generale della statistica e del lavoro - Ufficio del Lavoro, *Le organizzazioni operaie cattoliche*, la cui introduzione (VII-L) è dedicata proprio alla storia del movimento cattolico italiano fino all'epoca in cui il volume fu pubblicato (1911).

tedesca. L'analisi delle vicende nazionali servirà inoltre a preparare la successiva trattazione di quelle locali.

Di fatto fu solo dopo l'Unità che i cattolici della penisola si resero protagonisti di esperienze associative di tipo moderno: nel 1865 sorse a Bologna l'*Associazione cattolica italiana per la difesa della libertà della Chiesa in Italia*, sciolta già l'anno seguente, e sempre nella città emiliana fu costituita nel 1868 la *Società della gioventù cattolica italiana* (SGCI), destinata invece a un lungo avvenire. In seguito, come detto, lo stagliarsi della 'questione romana' avrebbe condotto alla nascita dell'Opera dei Congressi (1874-1875), concepita quale mezzo di mobilitazione del laicato a difesa dei diritti della Chiesa e del papa. Tale organizzazione, che per trent'anni sarebbe stata l'anima del movimento cattolico italiano e una battagliera sostenitrice delle istanze intransigenti, sviluppò fin da subito una rete di comitati locali nelle varie regioni della penisola, ma a un'iniziale fase di espansione ne seguì ben presto una di difficoltà, coincidente grossomodo con gli anni Ottanta dell'Ottocento:⁴ solo dalla fine di quel decennio, con l'avvio della presidenza di Giovanni Battista Paganuzzi (1841-1923),⁵ l'Opera conobbe effettivamente una crescita duratura, culminata negli ultimi anni del secolo. L'interesse per le problematiche sociali, a lungo ridotto e subordinato all'attenzione per le questioni religiose e politiche, si tradusse in un primo momento nella sola promozione delle società cattoliche di mutuo soccorso, le quali si diffusero soprattutto al Nord dalla fine degli anni Settanta:⁶ ancora nel 1891, il congresso tenuto dall'Opera a Vicenza avrebbe sottolineato la necessità che tali sodalizi divenissero il nucleo delle auspiccate corporazioni di arti e mestieri, viste come il mezzo più funzionale a mantenere la pace fra capitale e lavoro.⁷ Fu soltanto dopo la promulgazione della *Rerum novarum*, tuttavia, di pari passo con la presa di coscienza del pericolo incarnato dal socialismo, che il dibattito sulle associazioni di tipo economico-sociale riuscì ad avviarsi compiutamente in seno all'organizzazione: a recepire e a mettere in pratica l'impulso dell'enciclica fu in particolare la seconda sezione dell'Opera diretta dal conte Stanislao Medolago Albani (1851-1921), personalità molto vicina a Toniolo.⁸

4 Cf. Gambasin, *Il movimento sociale*, 39.

5 Paganuzzi, originario di Venezia, fu alla guida dell'Opera dei Congressi dal 1889 al 1902: su di lui si veda Tramontin, s.v. «Paganuzzi, Giovanni Battista», in DSMCI, 2.

6 Cf. Cherubini, Coluccia, «Note sul mutualismo».

7 Cf. Ministero di Agricoltura, Industria e Commercio - Direzione generale della statistica e del lavoro - Ufficio del Lavoro, *Le organizzazioni operaie cattoliche*, XV-XVI.

8 Su Medolago Albani, dal 1885 presidente della seconda sezione dell'Opera (appositamente dedicata alle questioni di natura sociale ed economica), cf. Brezzi, *Cristiano sociali e intransigenti*; Brezzi, s.v. «Medolago Albani, Stanislao», in DSMCI, 2.

Proprio il professore pisano, divenuto una figura di spicco all'interno dell'Opera dei Congressi, contribuì negli anni Novanta a indirizzare l'attenzione dei dirigenti cattolici italiani sulla situazione delle campagne, sempre più minacciate, a suo parere, dall'avanzata del movimento socialista. Gli incontri annuali allestiti nel periodo fra 1890 e 1897 furono sede di molte discussioni al riguardo, cui si accompagnò in parallelo la diffusione di un movimento cooperativo incentrato soprattutto sulle Unioni rurali (cooperative per acquisti collettivi di prodotti agricoli) e sulle Casse rurali (cooperative di credito). Queste ultime avevano una chiara finalità antisocialista: concedendo prestiti a basso interesse ai contadini, esse miravano infatti a impedirne il processo di proletarizzazione. Nel 1894 esistevano già 69 Casse rurali in Italia, anche se l'85% si trovava nel solo Veneto, epicentro del movimento.⁹ Fra 1897 e 1904 l'Opera preferì concentrarsi invece sulle condizioni degli operai di fabbrica, complice uno sviluppo industriale avviatosi ormai in varie parti del paese: fu l'epoca in cui fecero la propria comparsa le prime Unioni professionali cattoliche (spesso denominate anche Leghe del lavoro), caldegiate da Toniolo al congresso di Roma del 1900 in quanto «rappresentanze di classe», «mezzo di ordine, di pace, di progresso», nonché luoghi in cui gli iscritti avrebbero potuto imparare «a difendersi da sé contro gli errori religiosi e morali sia del liberalismo individualista che del socialismo sovvertitore».¹⁰ Le Unioni professionali – quasi sempre *semplici*, ossia composte di soli lavoratori senza il concorso del padronato – erano pensate in primo luogo per i salariati delle industrie, ma ciò non toglie che riuscissero a ottenere una certa diffusione anche fra gli agricoltori: nel 1901 ve ne erano in tutto 54, concentrate in prevalenza nelle regioni del Nord Italia.¹¹

A suo tempo, Angelo Gambasin ha evidenziato il «settentrionalismo e venetismo dell'Opera»: ¹² l'organizzazione intransigente, infatti, riuscì a radicarsi soprattutto in regioni come Veneto, Lombardia e Piemonte, dove le diverse forme di associazionismo cattolico si svilupparono in modo molto più consistente che altrove. La stessa proporzione è da registrare a proposito della diffusione dei comita-

⁹ Cf. Ministero di Agricoltura, Industria e Commercio - Direzione generale della statistica e del lavoro - Ufficio del Lavoro, *Le organizzazioni operaie cattoliche*, XX. Sulle origini e i caratteri delle Casse rurali si veda Brezzi, Parisella, «La formazione del movimento cooperativo»; Trezzi, «Per la storia delle casse rurali cattoliche». La prima Cassa rurale cattolica fu istituita a Gambarare Veneto, nei pressi di Venezia, nel 1890.

¹⁰ Toniolo, «Unioni professionali e rappresentanze di classe», 135-8.

¹¹ Cf. Ministero di Agricoltura, Industria e Commercio - Direzione generale della statistica e del lavoro - Ufficio del Lavoro, *Le organizzazioni operaie cattoliche*, XXVIII. Sul primo sviluppo delle Unioni professionali nella penisola si veda Trezzi, «Studi ed esigenze organizzative».

¹² Gambasin, *Gerarchia e laicato*, 107.

ti diocesani e parrocchiali a lei affiliati: nel 1897, ossia nel momento di massima salute dell'Opera dei Congressi, il 93% delle diocesi e l'89% delle parrocchie del Nord aveva un proprio comitato; al Centro le percentuali erano del 42% e del 18,4%, mentre al Sud e nelle isole ci si attestava sul 47,8% e sull'8,8%.¹³ Questa diversità regionale avrebbe costituito un tratto duraturo del movimento cattolico italiano: volendo generalizzare, si potrebbe dire che il grado di sviluppo organizzativo diminuiva progressivamente procedendo da Nord verso Sud, benché non mancassero eccezioni positive come la Sicilia.

L'ondata repressiva del 1898 implicò lo scioglimento forzato di sodalizi e comitati locali, portando lo stesso Leone XIII a protestare pubblicamente e a sostenere che le associazioni cattoliche non potessero essere accostate in alcun modo a quelle ostili all'ordine costituito, in quanto esse avrebbero rappresentato anzi un argine contro il socialismo e l'anarchia.¹⁴ Moltissime parrocchie della penisola videro improvvisamente azzerarsi il lavoro di anni, e spesso dovette passare del tempo prima che si riuscisse a rimediare al danno subito. Fu proprio nel periodo successivo ai fatti del 1898, tuttavia, che in Italia assunse una crescente importanza il movimento democratico-cristiano, oggetto di molte speranze in chiave antisocialista.¹⁵ Ispirato dalle riflessioni di Toniolo e poi da quelle di Murri, animato da una generazione estranea ai traumi risorgimentali e imbevuta dello spirito della *Rerum novarum*, il movimento si collocò fin dagli albori sul terreno dell'azione sociale, sostenendo fra l'altro i primi sviluppi del sindacalismo cattolico. Per il panorama italiano si trattò di una novità assoluta, percepita come tale anche all'estero: «Chi avrebbe pensato solo un anno fa» - scrivevano gli *Historisch-politische Blätter* nel 1901 - «che anche i cattolici italiani si sarebbero dati infine all'azione concreta, al lavoro pratico in campo sociale».¹⁶ Per la rivista tedesca, la democrazia cristiana rappresentava l'avvenuta acquisizione di una moderna sensibilità sociale da parte dei cattolici della penisola, e una ragione per aver fiducia nella loro futura vittoria sul socialismo. È noto, ad ogni modo, come le idee sostenute da Murri e dai suoi compagni - in particolare il principio della «responsabilità autonoma dei cattolici sul terreno sociale e politico»¹⁷ - conducessero in breve tempo a una frattura all'interno dell'Opera dei Congressi tra 'vecchi' intransigenti e 'giovani' democratici: rispondendo a sollecitazioni provenienti da non pochi settori dell'episcopato italiano, Leone XIII si decise allora a disciplinare l'attività dei gruppi d.c., dapprima

¹³ I dati sono frutto di una mia rielaborazione da Gambasin, *Il movimento sociale*, 327.

¹⁴ Leone XIII, «Spesse volte» (5 agosto 1898).

¹⁵ Ciò è già stato rilevato *supra*, 123-4 e 128-9.

¹⁶ Gallmeier, «Die christlich-demokratische Bewegung in Italien», 424; trad. dell'Autore.

¹⁷ De Rosa, *Il movimento cattolico in Italia*, 146.

con l'enciclica *Graves de communi* (1901) e quindi con le *Istruzioni* del febbraio 1902.¹⁸ Il pontefice fece intendere così di non ammettere in Italia la possibilità d'iniziativa autonome del laicato, marcando uno snodo importante nelle relazioni fra associazionismo cattolico e Santa Sede e prefigurando di fatto i successivi interventi di Pio X.¹⁹

«I tempi che corrono richiedono azione; ma un'azione che tutta consista nell'osservare con fedeltà e interezza le leggi divine e le prescrizioni della Chiesa, nella professione franca e aperta della religione»: con queste parole Sarto faceva intendere già nell'ottobre 1903 la propria posizione in materia di movimento cattolico;²⁰ per il nuovo pontefice l'autonomia dei gruppi democratico-cristiani in ambito sociale e soprattutto politico, all'epoca oggetto di vivaci discussioni e polemiche, non era in alcun modo contemplabile. A circa un mese da tale intervento, l'Opera dei Congressi avrebbe tenuto la propria assemblea annuale a Bologna, in una fase di generale crescita dei sodalizi battenti bandiera cattolica.²¹ la vittoria dei 'giovani' rese chiaro il fatto che l'organizzazione fosse preda di divisioni divenute insanabili, portando Pio X a decretarne lo scioglimento nell'estate del 1904. Dopo quello del 1898, si trattò di un altro shock: a venir meno fu il fulcro stesso dello sviluppo dell'associazionismo cattolico nella penisola, un decisivo punto di riferimento dall'esistenza ormai trentennale. Guardando ancora a commenti di parte tedesca - utili per comprendere come le vicende italiane fossero viste e interpretate all'estero -, il *Mainzer Journal* arrivò ad affermare che «il risultato [...] dell'attività dei cattolici in campo associazionistico [era] che essi [...] d[ovevano] ricominciare tutto da capo».²² Un giudizio del genere costituiva un'esagerazione e al fondo era figlio di un atteggiamento per certi versi paternalistico,²³ ma non v'è dubbio che dopo la decisione di Pio X lo spaesamento fra i cattolici della penisola fosse grande, le ripercussioni evidenti.

Il papa corse ai ripari promuovendo una riforma complessiva dell'azione cattolica e incaricando dunque un triumvirato composto

18 Cf. *supra*, 136.

19 A notare questo momento di continuità fra i due pontificati è stata anche Ferrari, «Il laicato cattolico», 960.

20 Pio X, «E supremi apostolatus», 37.

21 Il congresso rilevò l'esistenza di 229 Unioni professionali, 109 Unioni rurali, 30 cooperative di produzione, 149 cooperative di consumo, 759 Casse rurali e 825 Società di mutuo soccorso. Cf. Ministero di Agricoltura, Industria e Commercio - Direzione generale della statistica e del lavoro - Ufficio del Lavoro, *Le organizzazioni operaie cattoliche*, XXXIV.

22 *Die Katholiken Italiens*, in *Mainzer Journal* (09.08.1904); trad. dell'Autore.

23 In un altro articolo, risalente stavolta al marzo 1905, il quotidiano magontino avrebbe descritto così i cattolici italiani in relazione all'ambito politico: «Essi sono troppo in disaccordo fra loro, e difettano assai di organizzazione, formazione e disciplina, così come di una guida esperta, intelligente ed equilibrata». In *Italien*, in *Mainzer Journal* (18.03.1905); trad. dell'Autore.

da Toniolo, Medolago Albani e Paolo Pericoli (1859-1943)²⁴ di redigere gli statuti di tre Unioni nazionali che avrebbero dovuto colmare il vuoto lasciato dall'Opera dei Congressi: fu così che nel febbraio 1906 si giunse alla costituzione dell'Unione popolare - di cui Toniolo sarebbe stato presidente fino al 1910 -, dell'Unione economico-sociale e dell'Unione elettorale.²⁵ A queste si sarebbe affiancata circa tre anni più tardi l'Unione fra le donne cattoliche d'Italia, concepita fra l'altro come strumento per arginare l'espansione del femminismo di matrice liberale e socialista.²⁶

La riorganizzazione voluta da Pio X, attuata in un momento in cui già era respirabile il clima antimodernista, si basava sull'imposizione di un rigido controllo gerarchico a tutti i livelli: a livello nazionale, le nuove Unioni - e con esse anche la *Società della gioventù cattolica italiana* - divennero oggetto di una stretta vigilanza da parte della Santa Sede, mentre a livello locale ogni tipo d'iniziativa fu subordinata al placet dei vescovi, in una vera e propria 'episcopalizzazione' dell'azione cattolica diocesana. Se al tempo di Leone XIII le associazioni cattoliche della penisola avevano goduto nei fatti di alcuni margini di manovra autonoma - mai disgiunti, certo, da dichiarazioni di totale sottomissione nei confronti dell'autorità ecclesiastica²⁷ -, con Papa Sarto invece l'idea dell'apostolato dei laici fu declinata in un senso assolutamente conservatore, fondato sull'esaltazione della virtù dell'obbedienza. Per usare le parole di Gabriele De Rosa, sotto il pontificato di Pio X si sarebbe avuto l'avvio del «regime della tutela in luogo del regime della responsabilità»: ²⁸ ogni istanza autonomistica finì per essere percepita come un pericolo, in quanto idealmente associata all'eresia modernista. Allo stringersi delle maglie del controllo si unì poi l'inequivocabile preferenza accordata dal papa all'azione di carattere religioso, cosa che parve relegare in secondo piano l'attività svolta dai cattolici in campo sociale, o che per meglio dire si tradusse in un'accentuazione delle finalità religiose che anche quest'ultima era tenuta a perseguire: per il pontefice, infatti, il principale obiettivo di ogni sodalizio doveva essere quello di «far sì che il vivere cristiano si manten[esse] costantemente in coloro che

24 Paolo Pericoli fu presidente della *Società della gioventù cattolica italiana* dal 1900 al 1922. Su di lui si veda Violi, s.v. «Pericoli, Paolo», in DSMCI, III/2.

25 Gli statuti definitivi delle tre Unioni sono consultabili in Toniolo, *Iniziative culturali e di azione cattolica*, 237-48.

26 Cf. Toniolo, «L'Unione fra le donne cattoliche d'Italia», 267-74. Sulle vicende dell'Unione fra le donne cattoliche, e più in generale sui tratti del femminismo cattolico italiano a inizio Novecento, rimando a Dau Novelli, *Società, Chiesa e associazionismo femminile*; Dau Novelli, «L'associazionismo femminile cattolico»; Gaiotti De Biase, *Le origini*; Gaiotti De Biase, s.v. «Movimento cattolico e questione femminile», in DSMCI, I/2.

27 Cf. Ferrari, «Il laicato cattolico», 946.

28 De Rosa, *Il movimento cattolico in Italia*, 254.

vi si ascriv[evano]». ²⁹ Il concetto non era per niente nuovo, ma inedita era l'enfasi con cui ora veniva portato all'attenzione.

Rispetto agli stimoli e agli interessi suscitati dal lungo pontificato leoniano, Pio X sembrò intraprendere insomma una direzione per molti versi contraria: a farne le spese fu in primo luogo il movimento d.c., destinatario di sospetti legati alla crociata antimodernista per la sua ovvia connessione con Romolo Murri. ³⁰ Di fatto non poche energie giovanili si sentirono dissuase dal militare in questa forma di azione cattolica, come pure il clero dal promuoverla. L'etichetta di democratico-cristiano arrivò ad apparire non troppo conveniente, anzi: a essere penalizzato fu così uno dei rami più spiccatamente sociali all'interno dell'associazionismo cattolico della penisola, di certo quello che fin dalle origini aveva assunto con maggior convinzione (e maggiori speranze) il compito di opporsi al socialismo. Nei piani di Sarto e dei suoi collaboratori, l'azione democratico-cristiana doveva essere riasorbita nel movimento facente capo alla *Società della gioventù cattolica italiana*, organizzazione che prima della guerra conobbe una crescita di grandi proporzioni, arrivando a contare oltre 300 mila iscritti nel 1914. ³¹ La scelta di fare della SGCI il centro indiscusso dell'associazionismo cattolico giovanile e di sostenerne con vigore l'espansione fu dettata non solo dall'importanza riposta dal pontefice nella formazione delle nuove generazioni, ma anche e soprattutto dalla volontà di creare un grande movimento disciplinato, in grado d'incanalare e stemperare le istanze eterodosse presenti al proprio interno - a cominciare appunto da quelle dei gruppi d.c. influenzati da Murri ma non disposti a rompere con la gerarchia - e di caratterizzarsi al contempo per un profilo contrassegnato più da chiare finalità religiose ed educative che dall'impegno sul piano sociale e politico.

Il pontificato di Pio X coincise pure con il primo sviluppo di un sindacalismo cattolico nella penisola, sebbene tale definizione, come si vedrà a breve, non fosse universalmente ben accolta. A dargli impulso dopo il 1906 fu l'Unione economico-sociale diretta dal conte Medolago Albani, convinto, al pari di Toniolo, della necessità di un'azione di tipo sindacale in chiave antisocialista. ³² Il professore pisano, co-

²⁹ Pio X, «E supremi apostolatus», 37.

³⁰ Ciò è stato opportunamente rilevato da Aubert, «Pio X tra restaurazione e riforma», 128; Chenu, *La dottrina sociale della Chiesa*, 18.

³¹ Cf. Piva, *Uccidere senza odio*, 7. Sulla SGCI si veda, oltre al volume appena citato, anche Ferrari, «Appunti sulla Società della Gioventù Cattolica Italiana»; Osbat, Piva, *La "Gioventù Cattolica"*; Preziosi, *Educare il popolo*.

³² La storia del sindacalismo cattolico italiano negli anni precedenti al 1914 non è stata granché investigata, almeno non in modo sistematico: in merito segnalo i classici lavori di Magri, *Dal movimento sindacale cristiano*, e di Riva Sanseverino, *Il movimento sindacale*, nonché le considerazioni di Zaninelli, s.v. «Il sindacalismo cattoli-

me rilevato a suo tempo,³³ era stato fra i primi a scorgere nelle Unioni professionali una forma di rappresentanza di classe - ovviamente non animata da sentimenti antagonistici - propedeutica all'instaurazione della società corporativa e a sostenerne la necessità durante gli incontri organizzati dall'Opera dei Congressi: dopo un promettente avvio nel biennio 1901-1902, la diffusione di tali sodalizi subì tuttavia un considerevole arresto nel periodo fra 1904 e 1906, vuoi per la generale incertezza che all'epoca connotava il panorama dell'azione cattolica italiana, vuoi per la paralisi del movimento democratico-cristiano, in precedenza fra i principali promotori dell'attività sindacale.³⁴ Se è vero che gli anni successivi portarono con sé una nuova fase di espansione e la nascita delle prime federazioni nazionali di categoria - il Sindacato italiano tessile (1909), il Sindacato nazionale dei ferrovieri cattolici (1909) -, è però altrettanto vero che i numeri di cui si arrivò a disporre furono piuttosto modesti: nel 1910 i lavoratori dell'agricoltura e dell'industria iscritti alle Unioni professionali erano poco più di 100 mila, circa un quinto di quelli vantati dalle Camere del Lavoro e dalle federazioni socialiste. L'inferiorità cattolica risultava palese, ma più a monte era la generale arretratezza della cultura sindacale in Italia a balzare agli occhi: dei nove milioni di operai organizzabili nella penisola, infatti, solo 817 mila erano organizzati, appena il 9% del totale.³⁵ Evidentemente si trattava di uno scenario lontanissimo da quello di altri paesi europei, Germania in testa. Nella diffusione delle Unioni professionali, peraltro, si ripresentò la consueta sproporzione regionale propria del complesso dell'azione cattolica italiana: sempre nel 1910, infatti, il 55% degli iscritti alle associazioni cattoliche di rappresentanza si trovava nella sola Lombardia, il 18% nel Veneto, il 4,4% in Piemonte, l'1,3% in Toscana, l'1,7% nel Lazio, lo 0,3% in Campania, lo 0,8% in Puglia e il 6,1% in Sicilia.³⁶

A partire soprattutto dal 1909, lo sviluppo delle organizzazioni sindacali cattoliche fu condizionato da un acceso dibattito in merito al loro carattere confessionale, dibattito che prese piede in seno all'Unione economico-sociale e che per certi versi sembrò andare in parallelo al *Gewerkschaftsstreit* tedesco, sebbene con proporzioni e

co», in DSMCI, I/1. Si vedano infine i diversi contributi pubblicati in *Il movimento sindacale cattolico in Italia*.

33 Cf. *supra*, 133.

34 Cf. Ministero di Agricoltura, Industria e Commercio - Direzione generale della statistica e del lavoro - Ufficio del Lavoro, *Le organizzazioni operaie cattoliche*, XXXVII; Candeloro, *Il movimento cattolico*, 331.

35 Cf. Chiri, «Lo stato attuale dell'organizzazione professionale», 315 e 330.

36 Dati rielaborati da Ministero di Agricoltura, Industria e Commercio - Direzione generale della statistica e del lavoro - Ufficio del Lavoro, *Le organizzazioni operaie cattoliche*, 144.

conseguenze decisamente più contenute.³⁷ Nell'organismo diretto da Medolago Albani si formò una corrente favorevole a un'attenuazione della schietta confessionalità delle associazioni sindacali al fine di guadagnare maggiori adesioni fra i lavoratori e allargare quindi la base del sindacalismo cattolico, molto più ristretta, come detto, di quella di cui potevano disporre i sindacati socialisti. Tale corrente fece sentire la propria voce nel marzo 1909, al momento cioè in cui venne emanato lo statuto del segretariato generale delle Unioni professionali, chiedendo «modificazioni nel senso che non apparisse così aperto il carattere di sodalizio cattolico» e la possibilità di accogliere sotto il nuovo segretariato «quelle organizzazioni che s'ispirassero anche solo al concetto di giustizia cristiana».³⁸ La vicenda giunse all'attenzione di Pio X, che con un documento inviato in novembre a Medolago Albani disapprovò fermamente l'ipotesi di una confessionalità menomata.³⁹ Si trattava di una scelta del tutto in linea con le convinzioni del pontefice, che dietro all'eventuale affievolimento del carattere cattolico dei sindacati vedeva aleggiare lo spettro dell'autonomia del laicato e dell'insubordinazione alle direttive ecclesiastiche. Era inoltre fresco il ricordo dello sciopero da poco avvenuto a Ranica, presso Bergamo, il primo provocato e diretto in Italia da cattolici,⁴⁰ che senza dubbio dovette rafforzare la convinzione del papa circa la necessità di uno stretto controllo sulle organizzazioni sindacali. La fermezza di Pio X, infine, fu determinata dall'intenzione di evitare che nella penisola si riproponesse qualcosa di vagamente simile a quanto era allora in corso in Germania: nella cattolica Italia non poteva esservi spazio per un altro *Gewerkschaftsstreit*, neppure in scala ridotta.

All'inizio del 1911 la Santa Sede avrebbe reso noto il nuovo statuto dell'Unione economico-sociale, in cui il principio della confessionalità delle associazioni era ribadito con forza: ciò tuttavia non pose fine al dibattito, anzi su questo si sarebbe innestata nel 1914 una polemica avviata sulla *Civiltà Cattolica* dal Padre Giulio Monetti (1874-1948),⁴¹ senz'altro appoggiato da Sarto. Tra il febbraio e il marzo di quell'anno il gesuita diede alle stampe un contributo dal titolo *Sindacalismo cristiano?*: si trattava di un'aspra critica del concetto stesso di sindacalismo, il quale avrebbe racchiuso in sé l'idea di «opposizione ad altra classe sociale» e si sarebbe fondato sul «pregiudizio

37 Su questa questione cf. Canavero, «Die christliche Arbeiterbewegung in Italien», 227-8; Trezzi, «Confessionalità»; Zussini, *Luigi Caissotti di Chiusano*, 145-96.

38 Citato da Trezzi, «Confessionalità», 363.

39 Tale presa di posizione ebbe ovviamente un'eco nella Germania del *Gewerkschaftsstreit*: cf. ad esempio *Pius X. über die Gewerkschaften*, in *Germania* (10.12.1909).

40 Lo sciopero era iniziato a settembre e si era protratto per oltre un mese: cf. Medolago Albani, «Lo sciopero di Ranica».

41 Su Monetti si veda Formigoni, s.v. «Monetti, Giulio», in *DSMCI*, III/2.

socialistico» che il capitale fosse «sostanza defraudata all'operaio»,⁴² elementi che lo avrebbero reso incompatibile con il cristianesimo e dunque irricevibile per un vero cattolico. Bersaglio specifico della polemica, come precisato da un successivo articolo del Padre Giuseppe Chiaudano (1858-1915) – prosecutore dell'iniziativa del confratello –, era il «sindacalismo cristiano quale [...] comunemente qui inteso in Italia, [...] che tenderebbe a guastare e a sviare le stesse Unioni professionali cattoliche»:⁴³ un'azione sindacale fatta di assunzione implicita della lotta di classe, di ricorso allo sciopero e perciò deviante dalle direttive dell'autorità ecclesiastica. Tutto ciò al fondo sarebbe stato frutto di «idee errate, [...] tendenze pericolose [...] non [...] proprie dell'Italia», bensì importate «principalmente dalla Germania e dalla Francia».⁴⁴ Quest'affermazione, assieme ad alcuni rimandi all'enciclica *Singulari quadam*, lascia legittimamente supporre che la critica si rivolgesse sottotraccia anche alla forma di sindacalismo incarnata dalle *christliche Gewerkschaften* tedesche, che nella penisola si temeva riproposta in certa misura dalla corrente favorevole a una confessionalità non sbandierata delle associazioni e da coloro che propugnavano l'adozione di una decisa politica rivendicativa nei confronti del padronato.⁴⁵ Di contro Chiaudano, appoggiandosi al magistero pontificio, evidenziò come le Unioni professionali dovessero accordare la priorità al lato morale piuttosto che a quello economico, curandosi soprattutto dell'educazione religiosa dei propri iscritti; evitare di alimentare la contrapposizione fra capitale e lavoro, mirando invece a un loro progressivo riavvicinamento; fare aperta professione di cattolicesimo nei loro statuti; e infine diffondere al proprio interno sentimenti di obbedienza e di amore verso la Chiesa cattolica, permanendo sempre nella subordinazione all'autorità ecclesiastica.⁴⁶ Nel guardare alla situazione italiana, la *Civiltà Cattolica* espose insomma principi da tempo propugnati anche dai *Berliner* di Germania e condivisi da Pio X, il quale – come opportunamente rilevato da Émile Poulat – poteva ammettere «les syndicats mais non l'idée syndicaliste»⁴⁷ intesa nel senso degli articoli di Monetti e Chiaudano: il fatto che il papa avesse operato scelte diverse

⁴² [Monetti], «Sindacalismo cristiano?», 389-90.

⁴³ [Chiaudano], «Sindacalismo cristiano?», 385. Su Chiaudano, rettore del collegio degli scrittori di *Civiltà Cattolica* dall'ottobre 1913, cf. Valente, s.v. «Chiaudano, Giuseppe», in DSMCI, III/1.

⁴⁴ [Chiaudano], «Sindacalismo cristiano?», 396.

⁴⁵ Questo era il caso soprattutto di Guido Miglioli (1879-1954), attivo organizzatore delle masse agricole nella zona di Cremona: cf. Fappani, *Guido Miglioli*.

⁴⁶ Cf. [Chiaudano], «Le unioni professionali nei documenti pontifici». Si veda inoltre [Chiaudano], «Le recenti critiche contro alcuni articoli della 'Civiltà Cattolica'».

⁴⁷ Poulat, «La dernière bataille», 100.

per il contesto tedesco era dipeso, come visto,⁴⁸ dal riconoscimento di peculiarità locali (in primis la presenza protestante) e dai bisogni segnalati dall'episcopato in relazione alla crescita della SPD, non certo da un venir meno delle sue convinzioni di principio. La polemica del 1914 fece temere che Roma preparasse un documento volto a condannare o almeno a limitare fortemente il sindacalismo cattolico, tanto che figure come Toniolo e Maffi si adoperarono in prima persona per scongiurare tale eventualità:⁴⁹ ben presto, tuttavia, lo scoppio della guerra e la morte del pontefice misero a tacere l'intera questione.

Il dibattito sulla confessionalità dei sindacati cattolici e l'atteggiamento manifestato in merito dalla Santa Sede finirono col ripercuotersi in modo negativo sulla crescita di tali organizzazioni e col frenare la partecipazione del clero alle loro attività (una partecipazione che la Congregazione Concistoriale avrebbe peraltro vietato nel giugno 1914). Fra il 1911 e la guerra, così, il movimento sindacale cattolico tese nel complesso a regredire, conoscendo un calo del numero delle associazioni e degli iscritti a fronte invece di un espandersi del sindacalismo socialista.⁵⁰ Dietro a questi sviluppi, ad ogni modo, vi erano anche le difficoltà di fondo che affliggevano l'azione cattolica italiana. In generale, infatti, l'assetto definito da Pio X presentava dei limiti che ne riducevano l'efficacia, a partire da una grave mancanza di coordinamento fra le grandi organizzazioni nazionali e da una connessione tra centro e periferia in molti casi difettosa. Nel tentativo di rimediare a questa situazione, già nel 1908 aveva visto la luce una *Direzione centrale di azione cattolica*, rivelatasi però incapace di conseguire gli scopi che si era proposta:⁵¹ ancora nel 1911, quindi, in una riunione della *Direzione* medesima, fu constatato il bisogno di «una fusione, una correlazione fra le diverse Unioni, perché l'azione sembr[asse] concorde e determinata da criteri ben definiti».⁵² Per una soluzione del problema si sarebbe dovuto attendere l'inverno del 1915, quando a Pisa il Cardinale Maffi avrebbe allestito un incontro fra alcune figure di spicco del laicato italiano (ovviamente vi era anche Toniolo): una delle decisioni prese dai partecipanti fu quella di chiedere alla Santa Sede che fosse istituita «una Giunta di 11 membri [...] cui spett[asse] di dare unità d'indirizzo all'intera azione cat-

⁴⁸ Cf. *supra*, 263-4.

⁴⁹ Cf. Scoppola, «Chiesa e democrazia», 219.

⁵⁰ Cf. Pessina, «La consistenza delle organizzazioni», 215-16. I sindacati cattolici (industriali e agricoli) passarono da 645 a 636, gli iscritti da 113.316 a 103.326 (-8,8%).

⁵¹ Cf. Candeloro, *Il movimento cattolico*, 328.

⁵² *Adunanza della Direzione Generale dell'Azione Cattolica Italiana nella sede dell'Unione elettorale*, 18.05.1911, in ASV, *Segreteria di Stato*, 1911, rubr. 12, fasc. 20.

tolica», onde superare la frammentazione precedente.⁵³ Tale desiderio sarebbe stato esaudito di lì a poco con la creazione di una *Giunta Direttiva* avente per segretario Luigi Sturzo (1871-1959):⁵⁴ di fatto a Pisa furono poste le basi per il successivo sviluppo dell'azione cattolica della penisola, in attesa delle riforme che avrebbero caratterizzato il pontificato di Pio XI (1922-1939).

Una spia del ritardo che fra Otto e Novecento connotava il movimento cattolico italiano a confronto con altre realtà europee era il suo costante guardare al di fuori dei confini nazionali, alla ricerca soprattutto di modelli organizzativi cui ispirarsi.⁵⁵ I cattolici del Belgio rappresentavano in questo senso un riferimento importante, ma a catalizzare l'attenzione era in primo luogo la Germania: non è un caso che il Cardinale Andrea Ferrari (1850-1921) - arcivescovo di Milano dal 1894 -, partecipando al *Katholikentag* di Colonia nel 1903, si soffermasse a lodare pubblicamente lo sviluppo assunto dall'associazionismo cattolico a nord delle Alpi, lode da lui condensata nel motto «Germania docet!».⁵⁶ A dire il vero, la posizione paradigmatica del cattolicesimo tedesco era apparsa chiara fin dagli inizi dell'Opera dei Congressi: per anni gli incontri allestiti da quest'ultima avevano trovato stimoli negli atti e nelle deliberazioni dei *Katholikentage*,⁵⁷ mentre il 'mito' di Ketteler aveva alimentato l'attività delle prime organizzazioni cattoliche impegnate in ambito sociale.⁵⁸ La stessa ispirazione per la nascita delle Casse e delle Unioni rurali era venuta direttamente dalla Germania: a fare da modello furono infatti le *Raiffeisenkassen* e i *Bauernvereine* ideati dal barone Schorlemer-Alst negli anni Sessanta dell'Ottocento.

In assoluto, tuttavia, il caso più significativo di ripresa di forme organizzative dal cattolicesimo tedesco fu quello dell'Unione popolare, che fin dal nome si richiamava esplicitamente al *Volksverein*. Si tratta di un fatto noto.⁵⁹ Dopo lo scioglimento dell'Opera dei Congressi, fra quanti propendevano per imitare nella sostanza l'organismo creato nel 1890 vi era Giuseppe Toniolo, in ciò consigliato e appoggiato dai gesuiti De Santi e Pavissich. All'interno del triumvirato responsabile

⁵³ Giuseppe Dalla Torre - all'epoca presidente dell'Unione popolare - al Cardinale Pietro Gasparri (allegato), 12.02.1915, in ASV, *Segreteria di Stato*, 1915, rubr. 12, fasc. 3.

⁵⁴ La letteratura sul fondatore del Partito Popolare Italiano è ampia: mi limito perciò a citare De Rosa, s.v. «Sturzo, Luigi», in DSMCI, II, dove potranno trovarsi ulteriori rimandi bibliografici.

⁵⁵ Cf. Campanini, «Il movimento sociale cattolico», 251.

⁵⁶ Tale espressione rimase poi celebre, in Italia come in Germania: riflettendo su di essa e dandone una lettura estensiva, Julius Bachem affermò nel 1905 che i cattolici tedeschi potevano effettivamente insegnare a quelli degli altri paesi «come si d[oveva] operare in tutti gli ambiti della vita pubblica». Bachem, «Zeitgeschichte», 241; trad. dell'Autore.

⁵⁷ Cf. Bertoli, «Suggerimenti dall'estero»; Gambasin, *Il movimento sociale*, 30.

⁵⁸ Cf. Vecchio, *Alla ricerca del partito*, 19.

⁵⁹ Sulla questione si veda in particolare Agócs, «Germania doceat!».

di redigere gli statuti dei futuri perni dell'azione cattolica italiana, il professore puntò decisamente in tale direzione, riuscendo infine a far approvare «lo schema di *Volksverein*» per la nascente Unione popolare.⁶⁰ La speranza era di replicare in Italia il successo dell'organizzazione tedesca, adottandone lo spirito e il metodo: l'Unione tuttavia non avrebbe mai raggiunto uno sviluppo considerevole, mostrandosi incapace di esercitare un ruolo di guida all'interno del movimento cattolico della penisola e di ritagliarsi un campo d'azione ben definito, non sovrapposto a quello delle altre Unioni nazionali. In sostanza, quindi, il tentativo d'importare il modello del *Volksverein* si rivelò un fallimento.⁶¹ A limitare la vitalità dell'Unione popolare, oltre ai problemi già segnalati in merito all'assetto generale dell'azione cattolica di Pio X, era il suo totale assoggettamento alle direttive pontificie: la vicinanza della Santa Sede comportava un controllo severo su di essa come del resto su tutte le organizzazioni cattoliche italiane, accentuato dalle necessità della lotta antimodernista. A conti fatti era una situazione molto diversa da quella della Germania, dove le pressioni di Roma finivano per essere meno avvertite anche perché filtrate dall'episcopato tedesco, e dove il *Volksverein* - per non parlare dei sindacati cristiani - disponeva di ampi margini d'autonomia dalla gerarchia ecclesiastica. Per avere degli spiragli di apertura in Italia si sarebbe dovuto attendere il pontificato di Benedetto XV: circa il periodo che qui interessa, invece, è da ritenere che tutte le difficoltà finora segnalate facessero dell'associazionismo cattolico un'arma per certi versi spuntata, non in grado di dispiegare appieno il proprio potenziale in chiave antisocialista e antisovversiva. Il caso dell'arcidiocesi di Pisa permetterà di verificare quanto appena detto, e insieme di valutare i riflessi locali delle scelte compiute dalla Curia romana in materia di azione cattolica.

3.2 Dai comitati parrocchiali alla Direzione diocesana (1895-1906)

Fra le regioni della penisola si può dire che la Toscana, negli anni fra Otto e Novecento, occupasse una posizione grossomodo intermedia quanto a sviluppo dell'associazionismo cattolico: se è vero infatti che i traguardi conseguiti al Nord rimasero sempre lontanissimi, tuttavia la situazione locale era sensibilmente migliore di quella di gran par-

⁶⁰ Toniolo a Maffi, 19.09.[1905], in ASDP - AApi, *Card. Pietro Maffi - Giudizi sul clero 1905-1931*, fasc. «Carteggio riservato Grosoli-Toniolo». In questo documento il professore descriveva le fasi caratterizzanti il lavoro dei triumviri nel definire i contorni dell'Unione popolare.

⁶¹ Di «*failure*» parla appunto Agócs, «Germania doceat!», 47.

te del Sud e del Centro stesso. Ciò non toglie che tale sviluppo fosse cominciato tardi. Prima del 1890 solo la città di Lucca fu in grado di presentare un'estesa rete associativa, tanto da essere scelta nel 1879 come sede del comitato regionale dell'Opera dei Congressi:⁶² perché quest'ultima riuscisse ad attecchire anche nel resto della regione dovette attendersi invece fino alla metà degli anni Novanta. A lungo la Conferenza episcopale toscana vide serpeggiare al proprio interno molte reticenze nei confronti dell'azione laicale, con alcuni vescovi che peraltro mostrarono di non comprendere fin da subito la portata innovativa della *Rerum novarum* e che quindi finirono col ritardarne i tentativi di traduzione pratica:⁶³ questo, assieme all'importanza tradizionalmente assunta in Toscana dal cattolicesimo liberale,⁶⁴ contribuisce a spiegare la lentezza con cui l'Opera giunse a godere di un effettivo radicamento nella regione.

A Pisa gli inizi del movimento cattolico coincisero con la creazione di un circolo giovanile aggregato alla *Società della gioventù cattolica italiana* (1869) e con la nascita di un comitato diocesano legato all'Opera dei Congressi (1878), scioltosi tuttavia dopo soli tre anni d'attività:⁶⁵ poco altro a parte questo, almeno fino all'ultimo decennio del secolo. Nell'agosto 1895 Leone XIII, in un documento indirizzato a Giovanni Battista Paganuzzi, esortò il clero cattolico a far sorgere comitati diocesani e parrocchiali laddove ancora non fossero esistiti:⁶⁶ l'Arcivescovo Capponi accolse con grande interesse le parole del papa, traendovi lo spunto per la Pastorale della Quaresima successiva. In essa egli attribuì ai comitati parrocchiali, oggetto precipuo della sua attenzione, «il primato sulle odierne istituzioni laico-cattoliche»:⁶⁷ rivelando una posizione di moderata apertura verso l'impegno attivo del laicato, Capponi sottolineò l'importanza di favorire lo sviluppo dell'Opera nell'arcidiocesi di Pisa e più in generale in tutta la Toscana, dove «si [era] assai indugiato a promuovere questi comitati» e dove non si erano ancora avuti «quei trionfi del movimento cattolico» registrabili nelle regioni del Nord.⁶⁸ Fra gli scopi dei comitati parrocchiali - «nucle[i] di persone francamente e operosamente cat-

62 Cf. Caciagli, «I cattolici toscani», 123; Gambasin, *Gerarchia e laicato*, 102.

63 Cf. Lenzi, «La "Rerum novarum" e la Toscana», 524; Marani, *Una nuova istituzione ecclesiastica*, 245-55.

64 Al riguardo si veda Passerin d'Entrèves, s.v. «Cattolici liberali», in DSMCI, I/2. Ancora a fine Ottocento il cattolicesimo liberale aveva un polo importante nella città di Firenze, sede della *Rassegna Nazionale*, la quale avrebbe proseguito le pubblicazioni fino al 1915: cf. Confessore, *Conservatorismo politico*; Licata, *La "Rassegna Nazionale"*.

65 Sarebbe stato ricostituito nel 1891.

66 Di ciò riferisce [Zocchi], «Il presente e l'avvenire dell'azione cattolica in Italia», 565.

67 Capponi, *Lettera Pastorale* [1896], 4.

68 Capponi, *Lettera Pastorale* [1896], 14.

toliche, riunite in una parrocchia sotto la guida del parroco»⁶⁹ - vi sarebbero stati la promozione della 'buona stampa' e l'opposizione a quella 'cattiva', la difesa dell'insegnamento catechistico nelle scuole pubbliche, l'organizzazione delle liste elettorali al momento del voto amministrativo e il sostegno all'attività pastorale del clero: al fondo, tuttavia, il loro obiettivo avrebbe dovuto coincidere col

richiamare, in aiuto al sacerdozio, tutte le cose al Nostro Signore Gesù Cristo unico e vero restauratore dell'umanità; non soltanto a Lui richiamare la vita interiore e la vita privata dell'uomo, non soltanto l'individuo e la famiglia, non soltanto la fede e il culto, ma *tutte le cose*, e quindi anche le arti, le scienze, i costumi, le leggi, le scuole, i municipi, lo Stato.⁷⁰

Nella mente di Capponi, insomma, i comitati rappresentavano un mezzo indispensabile con cui i cattolici potevano far sentire la propria presenza nella società e preparare la futura restaurazione cristiana.

Quando la Pastorale fu resa nota, l'Opera stava ormai conoscendo una fase d'inedito sviluppo in Toscana come in altre regioni d'Italia: anche l'arcidiocesi di Pisa ne fu investita. Per parte sua il documento dell'arcivescovo, figlio dell'appello lanciato dalla Santa Sede, diede un notevole impulso alla diffusione dei comitati parrocchiali, concentrata per lo più nel biennio 1896-1897:⁷¹ se alla fine del 1895 essi erano stati soltanto quattro, nel gennaio 1898 l'autorità di polizia ne avrebbe contati invece 22, senza che la rilevazione tenesse conto delle parrocchie della Versilia e della zona di Barga.⁷² A improntare il carattere di questi comitati era la temperie culturale della 'questione romana' ma non solo, visto che a fine secolo erano ormai forti i timori indotti dalla crescita del socialismo: di ciò offre una testimonianza significativa il caso del comitato parrocchiale di Vicopisano, in assoluto uno dei più attivi. Già nella prima assemblea dei soci, tenuta nel dicembre 1895, il parroco Augusto D'Antilio (1850-1908)⁷³ parlò del-

⁶⁹ Capponi, *Lettera Pastorale* [1896], 8.

⁷⁰ Capponi, *Lettera Pastorale* [1896], 13; corsivo nell'originale.

⁷¹ Cf. Gambasin, *Il movimento sociale*, 336. Proprio in quegli anni, se si guarda all'intera Toscana, il numero dei comitati diocesani passò da 16 a 18 su un totale di 25 diocesi, mentre quello dei comitati parrocchiali ebbe una crescita del 118,8%, arrivando a quota 488 (cf. Cappelli, *La prima sinistra cattolica*, 512).

⁷² Cf. *Elenco delle associazioni clericali della Provincia di Pisa - Elenco dei Comitati parrocchiali esistenti nella Provincia di Pisa*, 05.01.1898, in ASPi, *Ufficio Centrale di Pubblica Sicurezza - Gabinetto per affari riservati*, nr. 891. I comitati esistenti nella sola città di Pisa erano sei.

⁷³ D'Antilio, formatosi dapprima a Volterra, poi a Pisa e a Roma, fu ordinato sacerdote nel settembre 1874: nel 1880 ottenne la nomina a parroco di Vicopisano, località in cui sarebbe rimasto fino alla morte. Apprezzato da Maffi, nei primi anni del Novecento avrebbe ricoperto un ruolo importante nelle vicende dell'azione cattolica diocese-

la nuova istituzione come di uno strumento finalizzato a «coadiuvare il clero nella santa missione di rifar cristiana la società che a passi così precipitosi si avvi[ava] all'antico paganesimo», nonché a opporsi all'opera di una «massoneria» colpevole di aver mosso «guerra empia ma astutissima contro la Chiesa». ⁷⁴ Una settimana più tardi, in occasione dell'inaugurazione pubblica del comitato, Giuseppe Toniolo avrebbe insistito dal canto suo sulla necessità di difendere «la causa del principio religioso» attraverso l'impegno di « quanti non desideravano il trionfo delle sette sovversive »: ⁷⁵ ciò che si richiedeva al laicato, in definitiva, era di assumersi la responsabilità di combattere la *rivoluzione* e i suoi fautori, offrendo un valido ausilio al clero.

La vita dei comitati parrocchiali dell'arcidiocesi si rivelò comunque effimera: in linea con quanto accadde a livello nazionale, nel maggio 1898 essi furono sciolti dalle autorità di polizia, subendo un trattamento analogo a quello delle associazioni 'sovversive'. Per un movimento cattolico ancora agli inizi fu un duro colpo, in grado di paralizzare per un certo tempo qualunque tipo d'iniziativa. Molti comitati non si sarebbero mai più ricostituiti, altri avrebbero dovuto attendere mesi per farlo. Sfiducia e timori presero il sopravvento: lo stesso comitato di Vicopisano sarebbe tornato a riunirsi solo nell'agosto 1899, conducendo da quel momento una vita stentata, ben diversa da quella che lo aveva caratterizzato prima della soppressione. ⁷⁶ In generale la crisi del 1898 sancì la fine della stagione dei comitati parrocchiali, destinatari in seguito di molte meno attenzioni che in passato: le vicende del movimento cattolico diocesano andarono a legarsi piuttosto allo sviluppo di altre forme associative, a cominciare dai gruppi democratico-cristiani.

La presenza di Toniolo fece di Pisa il principale polo di elaborazione e diffusione della democrazia cristiana in Toscana, almeno in un primo momento. ⁷⁷ Le riflessioni del professore, assieme al suo impegno come conferenziere e organizzatore, contribuirono a radunare attorno a lui energie giovanili sensibili al magistero sociale di Leone XIII: d'altro canto l'arcivescovo Capponi scelse

sana, come avrò modo di dire in seguito. Su di lui cf. ASDPi - AAPI, *Ordinazioni*, fasc. 163; *Nozze d'argento del Sac. Augusto D'Antilio*; Donati, *Fiori e lacrime*; infine *La morte del pievano D'Antilio*, in *L'Unità Cattolica* (18.06.1908).

⁷⁴ *Verbale della prima adunanza del comitato parrocchiale di Vicopisano tenuta la sera del 22 dicembre 1895 nella sala di residenza*, in APSMVi, *Memorie* 9.

⁷⁵ *Verbale della solenne inaugurazione del 29 dicembre 1895*, in APSMVi, *Memorie* 9.

⁷⁶ Dei 200 soci che componevano il comitato all'inizio del 1898 furono solo in 32 a ritrovarsi un anno e mezzo più tardi, indice delle ripercussioni prodotte dallo scioglimento forzato: cf. *A di 20 agosto 1899. Adunanza di ricostituzione di questo comitato parrocchiale, stato soppresso per motivi di ordine pubblico nel dì 11 maggio del passato anno*, in APSMVi, *Memorie* 9.

⁷⁷ Cf. Caciagli, *I cattolici toscani*, 152; Cappelli, *La prima sinistra cattolica*, 64.

di non negare l'appoggio alla nascente d.c., discostandosi dall'atteggiamento di altri Ordinari toscani che invece vedevano con forte sospetto la nuova forma di azione laicale.⁷⁸ Proprio a Pisa, fra il 1898 e il 1899, si costituì il primo gruppo democratico-cristiano dell'arcidiocesi: per alcuni anni la sua attività fu però limitata, tanto che ancora nel 1901 Toniolo stesso, rispondendo a una lettera di Murri, dovette ammettere come in città «non si [fosse] fatto nulla democraticamente».⁷⁹ All'epoca ormai il movimento democratico-cristiano aveva trovato adesioni anche a Vicopisano, Buti, Collesalvetti, Pietrasanta, Seravezza, Querceta e Pontedera: in quest'ultima località un gruppo d.c. nacque quale emanazione del locale circolo giovanile cattolico,⁸⁰ annoverando al proprio interno Giovanni Gronchi (1887-1978), futuro co-fondatore del Partito Popolare e Presidente della Repubblica Italiana (1955-1962).⁸¹ Al pari che altrove, anche nell'arcidiocesi di Pisa fu immediatamente chiara la funzione antisocialista della democrazia cristiana, enucleata dalla riflessione tonioliana ed evidenziata da Leone XIII nella *Graves de communi*: così, in una Pastorale collettiva del dicembre 1901 i vescovi toscani - e in primis Capponi, da poco alla guida della Conferenza episcopale regionale - si riferiscono proprio alla recente enciclica per raccomandare un'azione laicale ligia alle direttive dell'autorità ecclesiastica e volta a salvare le classi popolari dai «riformatori della social convivenza», i quali sarebbero stati mossi dall'«odio a Cristo» e dall'intenzione di «servirsi dei poveri come gradino per salire più in alto».⁸² Due anni più tardi, quindi, tenendo a Pisa un discorso commemorativo del defunto Pecci, il parroco D'Antilio avrebbe parlato dell'«odierna pugna fra il socialismo e la democrazia cristiana»,⁸³ due forze che a suo dire risultavano animate da principi e finalità antitetiche: da un lato appunto il «bianco vessillo della Cristiana Democrazia», che alla cura degli interessi materiali dei lavoratori intendeva associare il rafforzamento delle loro convinzioni morali e religiose, dall'altro la «setta socialista», ispirata da Satana nel tentativo di promette-

⁷⁸ Cf. Marani, *Una nuova istituzione ecclesiastica*, 260-3.

⁷⁹ Toniolo a Murri, 01.07.1901, in Toniolo, *Lettere*, 2: 250.

⁸⁰ In proposito si veda Morelli, *Il circolo "S. Luigi" di Pontedera*. Il circolo fu costituito nel 1899.

⁸¹ La ricerca storiografica si è concentrata soprattutto sul Gronchi politico nell'Italia repubblicana: meno investigato è stato il periodo della sua giovinezza, quando egli fu una delle figure di spicco dell'azione cattolica nell'arcidiocesi di Pisa, in stretto contatto con il Cardinale Maffi. Fra gli studi disponibili a tal riguardo segnalò Andreatta, *Il giovane Giovanni Gronchi*; Spadoni, «Il Cardinale Maffi»; Spadoni, *Giovanni Gronchi*. Per ulteriori rimandi bibliografici si veda Antonietti, s.v. «Gronchi, Giovanni», in DSMCI, 2.

⁸² *Lettera Pastorale degli Arcivescovi e dei Vescovi* [1901], 12-13.

⁸³ Gruppo Democratico Cristiano - Pisa, *Discorso letto*, 10.

re agli operai «tutti i beni della terra se avessero rinnegato la fede avita: *haec omnia tibi dabo si cadens adoraveris me*» (Mt 4,9).⁸⁴

All'interesse per l'azione sociale connotata da finalità antisocialiste, ad ogni modo, le organizzazioni d.c. dell'arcidiocesi - o almeno alcune di esse - accompagnarono ben presto quello per l'impegno in campo politico. L'influsso di Murri, veicolato da pubblicazioni come *Cultura sociale*, guadagnò infatti un peso crescente fra i giovani democratici, Gronchi compreso: fu uno sviluppo caratteristico più in generale di tutta la Toscana, che il divieto espresso da Leone XIII nella *Graves de communi* - «non sia poi lecito dare un senso politico alla democrazia cristiana»⁸⁵ - si rivelò incapace di arrestare e che raggiunse una particolare evidenza durante il terzo congresso regionale dei gruppi d.c., organizzato a Pisa nell'aprile del 1902. Tale incontro sancì il passaggio definitivo del movimento toscano dall'originaria impronta tonioliana a quella murriana, incarnata soprattutto da Giovanni Bertini (1878-1949), in seguito fra i promotori della Lega democratica nazionale.⁸⁶ Ovviamente le posizioni non erano ovunque le stesse, e il congresso non mancò di palesare contrasti e divergenze fra le varie realtà locali: quanto all'arcidiocesi di Pisa, la democrazia cristiana avrebbe continuato a risentirvi più che altrove della lezione di Toniolo, e tuttavia anche qui vi erano voci che spingevano per un'azione politica condotta autonomamente dalla gerarchia, contro i socialisti, certo, ma allo stesso tempo contro i liberali: istanze che per il momento non condussero a uno scontro con l'autorità ecclesiastica, ma con cui avrebbe dovuto confrontarsi ancora Maffi dopo il suo arrivo a Pisa.

La fioritura di gruppi d.c. all'alba del Novecento fu seguita da un inedito - benché nel complesso quantitativamente limitato - sviluppo dell'associazionismo economico-sociale di matrice cattolica: gli anni fra il 1901 e il 1904 videro la nascita di Unioni professionali a San Sisto al Pino (nei pressi di Riglione), a Vicopisano e a Buti, ciascuna affiancata da un cooperativa del lavoro; a Seravezza venne creata nel 1903 una Lega operaia e contadina assieme a una cooperativa di consumo. In tutte queste località, i giovani militanti della democrazia cristiana presero l'iniziativa o sostennero quella dei parroci: il fatto che ci si risolvesse a istituire innanzitutto delle Unioni professionali è da correlare alla fase di generale espansione conosciuta da questi organismi nei primi anni del secolo, oltre che all'ovvia influenza del pensiero tonioliano. Va notato come l'azione dispiega-

⁸⁴ Gruppo Democratico Cristiano - Pisa, *Discorso letto*, 13-14.

⁸⁵ Leone XIII, «*Graves de communi*», 1219.

⁸⁶ Bertini, originario di Prato e inizialmente vicino a Toniolo, avrebbe fatto parte del consiglio direttivo della Lega fino al 1908. Su di lui cf. Fantappiè, «Democrazia e cristianesimo».

ta dai democratici-cristiani conseguisse dei risultati esclusivamente nelle campagne: a Pisa e nei sobborghi non fu possibile raccogliere i lavoratori in associazioni di rappresentanza o in istituti di natura affine, soprattutto per il radicamento di cui in area urbana godevano i movimenti 'sovversivi'. Le Unioni professionali erano pensate per garantire gli interessi economici degli iscritti, ma ancor più per salvaguardarne la fede e la morale fungendo da barriera contro la propaganda anticlericale: in merito è esemplificativo quanto avvenne a Buti a cavallo fra 1903 e 1904. Qui il malcontento delle lavoratrici del settore tessile, le quali aspiravano ad aumenti salariali, si tradusse in sciopero a causa dell'intervento di «sagaci propagandisti [...] calati a unico scopo sovversivo»,⁸⁷ e fu allora che maturò il proposito di riunire le operaie «in una associazione protettiva, [...] con carattere spiccatamente cattolico di miglioramento e redenzione materiale e morale».⁸⁸ L'iniziativa cattolica, in altre parole, fu dettata da esplicite finalità difensive. D'altra parte il sacerdote Giuseppe Modena (1881-1943),⁸⁹ in visita a San Sisto al Pino nel 1907 come accompagnatore dell'Arcivescovo Maffi, riconobbe l'importanza in chiave antisocialista della locale Unione professionale:

Il popolo si è conservato buono, il socialismo finora poco ha potuto farvi, e questo si deve in gran parte alla Lega cattolica fra le tessitrici. Una seria organizzazione cattolica popolare, che favorisca gli interessi dei lavoratori, potrebbe salvare dal socialismo [...] tutto il Piano di Pisa.⁹⁰

Prima degli sviluppi connessi alla stagione democratico-cristiana, l'unica forma di associazionismo operaio e/o contadino messa in campo dai cattolici dell'arcidiocesi era stata quella del mutuo soccorso. Una *Società cattolica operaia* si costituì a Pisa già nel 1887: da allora il numero dei sodalizi analoghi si sarebbe moltiplicato in parallelo alla crescita del mutualismo di matrice 'sovversiva', diffuso soprattutto nei centri maggiori. Come nel caso delle Unioni professionali, infatti, la volontà d'impedire che i lavoratori cedessero al reclutamento delle

⁸⁷ *Atto di costituzione della Unione professionale fra le tessitrici del Comune di Buti*, s.d., in ASDPi - AAPi, *Carteggio e atti relativi alle parrocchie*, fasc. 16 (Buti).

⁸⁸ *Atto di costituzione della Unione professionale fra le tessitrici del Comune di Buti*, s.d., in ASDPi - AAPi, *Carteggio e atti relativi alle parrocchie*, fasc. 16 (Buti). Stando allo statuto dell'Unione professionale, l'appartenenza alla fede cattolica era un requisito indispensabile per l'ammissione; il parroco di Buti fungeva inoltre da assistente ecclesiastico.

⁸⁹ Modena era il segretario personale dell'Arcivescovo Maffi. Su di lui cf. Andreatza, s.v. «Modena, Giuseppe», in DSMCI, III/2.

⁹⁰ Relazione di Giuseppe Modena, 18.01.1907, in ASDPi - AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 54 [Visita 1904-1907], fasc. 19 (S. Sisto al Pino).

forze politiche anticlericali fu una molla potente per la creazione di associazioni cattoliche: a Barga una Società di mutuo soccorso nacque nel 1891 allo scopo d'opporci a «una setta perversa, iniqua, già condannata tante volte dai Sommi Pontefici», che aveva «preso di mira [...] la stessa classe degli operai e questa con ogni mezzo tenta[va] di arreticare e di separare dalla Chiesa». ⁹¹ Il problema era chiaramente il socialismo, proprio come sarebbe accaduto anni dopo a Filettole, in Valdisechio: qui una società di tipo mutualistico vide la luce nel 1903 per «far fronte alla propaganda socialista [...] colle sue dottrine a base d'immoralità e anticlericalismo». ⁹² Non è da dubitare, in definitiva, del fatto che lo sviluppo dell'associazionismo cattolico di tipo economico-sociale rientrasse in quel processo di reazione difensiva più volte menzionato in precedenza.

Nel momento in cui Maffi fece il proprio ingresso nell'arcidiocesi di Pisa, la crisi indotta dalle vicende del 1898 poteva dirsi ormai alle spalle: come visto, infatti, i primissimi anni del XX secolo rappresentarono un'epoca di relativa fioritura per il movimento cattolico diocesano. Appena pochi mesi dopo, tuttavia, la fine dell'Opera dei Congressi incrinò questo trend positivo, inaugurando una fase di grande incertezza. Alcune associazioni, perduto il riferimento attorno al quale avevano sempre gravitato, sospesero le proprie attività o addirittura si sciolsero spontaneamente: ⁹³ il gruppo democratico-cristiano di Pisa, in cui forti erano le tendenze autonomistiche d'ascendenza murriana, fu soppresso dall'arcivescovo nel novembre 1904 (sarebbe stato ricostituito su basi nuove due anni più tardi ⁹⁴), mentre altri videro scemare le proprie forze a seguito degli sviluppi intercorsi sul piano nazionale. Nell'insieme, il periodo dopo lo scioglimento dell'Opera coincise con una stasi dell'azione cattolica locale: il precedente dinamismo divenne un lontano ricordo.

Al cospetto di questo quadro, Maffi si attestò inizialmente su una posizione di attesa, confidando in un rapido intervento della Santa Sede: solo nel maggio 1905 si rivolse al proprio clero per trattare di azione cattolica, rammentandogli l'importanza del «principio della disciplina» e invitandolo ad adoperarsi «per assistere e moltiplicare le

⁹¹ *Società Angelo ad incremento morale e civile del paese*, 3.

⁹² Il presidente della Società di mutuo soccorso di Filettole a Maffi, 05.03.1905, in ASDPi - AAPi, *Carteggio e atti relativi alle parrocchie*, fasc. 21 (*Filettole*).

⁹³ Questa fu la sorte, ad esempio, del comitato parrocchiale e della «sezione giovani dell'Opera dei Congressi e Comitati cattolici d'Italia» di Cascina, come si apprende da una lettera del prefetto di Pisa al Ministro degli Interni, 18.04.1905, in ACS, *Min. Int. - Direzione Generale Pubblica Sicurezza - Ufficio Riservato 1905*, nr. 26.

⁹⁴ Ricavo le informazioni sul gruppo d.c. della città dalla relazione del visitatore apostolico (1908), in cui esso è descritto come «turbolento», «autonomo» e «insubordinato» per l'epoca precedente alla sua soppressione (ASV, Congregazione Concistoriale, *Visita Apostolica 41, Pisa*, fasc. 8).

associazioni che d[ovevano] tener fronte a quelle, che minaccia[va]no tanto gravemente ogni ordine intellettuale, morale, sociale». ⁹⁵ Così l'arcivescovo stigmatizzò implicitamente le spinte autonomistiche che si erano manifestate nel movimento democratico-cristiano dell'arcidiocesi, ma in contemporanea esortò a non cadere nell'inazione, bensì a proseguire il lavoro intrapreso in campo associazionistico nell'ottica del contrasto al socialismo e agli altri attori 'sovversivi', a dispetto delle incognite del momento. Poche settimane più tardi Pio X avrebbe indirizzato ai vescovi italiani l'enciclica *Il fermo proposito*, che oltre ad annunciare il futuro assetto dell'azione cattolica della penisola si sarebbe soffermata sulla distinzione fra attività religiosa di competenza dei sacerdoti e attività socio-politica affidata al laicato, da condursi però sotto lo stretto controllo ecclesiastico. Nel comunicare tale documento al clero e al popolo dell'arcidiocesi, Maffi dimostrò di recepire gli indirizzi pontifici, evidenziando l'importanza dell'azione volta a garantire gli interessi materiali di operai e contadini ma anche la sua chiara subordinazione a quella di tipo religioso: «Che varrebbe procurare il pane del corpo se prima e più largamente non pensassimo a quello dell'anima? - così l'arcivescovo - [...] La prima nostra azione è di essere e di fare dei veri cristiani: il pane che più manca è quello della fede». ⁹⁶

Nel dicembre 1905 un convegno tenuto a Pisa decretò la creazione di un *Centro promotore* finalizzato a coordinare le associazioni cattoliche presenti nell'arcidiocesi: a farne parte furono chiamati anche Gronchi e Antonio Toniolo, figlio di Giuseppe. ⁹⁷ Si trattò di una misura concepita come temporanea, ben presto resa non più necessaria dalla costituzione dell'Unione popolare e delle altre Unioni nazionali, ma soprattutto da quella della Direzione diocesana: quest'ultima, risalente alla fine del 1906, segnò infatti l'avvio di una nuova fase, fortemente condizionata dalle decisioni di Roma.

3.3 «Tempo non di chiacchiere, ma di opere» (1907-1914)

La riorganizzazione incoraggiata dalla Santa Sede prevedeva che in ogni diocesi della penisola fosse istituita una Direzione diocesana «sotto l'alta dipendenza del vescovo», incaricata di «promuovere, reggere e coordinare l'azione cattolica locale». ⁹⁸ a comporla dovevano essere i rappresentanti delle principali associazioni cattoliche, affian-

⁹⁵ Maffi, Circolare nr. 14 del 23 maggio 1905, 6, in BACPM, Miscellanea 64.1.VII, nr. 58.

⁹⁶ Maffi, Circolare nr. 15 del 5 luglio 1905, 3, in BACPM, Miscellanea 64.1.VII, nr. 59.

⁹⁷ Cf. *Convegno delle associazioni cattoliche della città e Diocesi di Pisa*, in *Giornale di Pisa* (09.12.1905).

⁹⁸ Toniolo, *Iniziative culturali e di azione cattolica*, 247.

cati da un assistente ecclesiastico di nomina vescovile. Nel cattolicesimo italiano si trattava di un'istituzione del tutto nuova, riconosciuta da Gabriele De Rosa come l'autentico perno dell'assetto definitosi con Sarto.⁹⁹ Nell'arcidiocesi di Pisa Maffi diramò lo statuto della Direzione diocesana nei primi giorni del 1907, evidenziando la «necessità urgente di organizzare le nostre forze per l'azione cattolica», in un'epoca «di tante lotte contro la fede» e in cui «al popolo troppo si insidia[va]».¹⁰⁰ Come presidente della Direzione diocesana fu scelto Augusto D'Antilio, che oltre ad aver conseguito buoni risultati in campo associazionistico a Vicopisano godeva di molta considerazione presso Maffi stesso.¹⁰¹ Dopo la sua scomparsa, nel giugno 1908, l'incarico passò quindi a Toniolo, al contempo presidente dell'Unione popolare: il vertice della principale organizzazione cattolica nazionale e quello della Direzione pisana arrivarono così a coincidere con la medesima persona, almeno fino agli inizi del 1910. Sempre dal 1908, inoltre, l'istituzione incaricata di dare impulso all'azione cattolica nell'arcidiocesi ebbe per segretario Giovanni Gronchi.

Nel marzo 1909 il *Giornale di Pisa* pubblicò l'elenco completo delle associazioni cattoliche presenti nelle varie parrocchie, riportandone l'anno di fondazione e il numero dei soci, e soprattutto distinguendole per tipologia.¹⁰² Esso permette di avere una fotografia dell'attività dispiegata dalla Direzione diocesana nei suoi primi anni di esistenza, dunque di riconoscere gli indirizzi che dal 1907 furono alla base dello sviluppo dell'associazionismo cattolico locale. Ciò che emerge è una crescita notevole del numero dei circoli giovanili affiliati alla *Società della gioventù cattolica italiana*, una crisi del movimento democratico-cristiano e, nell'ambito delle associazioni di miglioramento economico, una preferenza per quelle destinate ai lavoratori agricoli e insieme non depositarie di funzioni sindacali: rispetto al 1904 non si avevano nuove Unioni professionali, come del resto non se ne sarebbero avute fino alla guerra. Si può legittimamente affermare, di conseguenza, che gli inizi della Direzione diocesana coincidesse con un certo raffreddamento dell'azione cattolica dal carattere più marcatamente sociale: anche la presidenza di Toniolo (forse più

⁹⁹ Cf. De Rosa, *Il movimento cattolico in Italia*, 253.

¹⁰⁰ Maffi, Circolare nr. 21 del 6 gennaio 1907, 1, in BACPM, Miscellanea 64.1.XI, nr. 54.

¹⁰¹ L'arcivescovo aveva l'abitudine di redigere un proprio giudizio circa i singoli sacerdoti dell'arcidiocesi, o di richiederlo ai suoi collaboratori più stretti. A proposito di D'Antilio si può leggere così: «È uno dei più intelligenti sacerdoti della diocesi. Bravo letterato e poeta, dottore in filosofia. Parroco e sacerdote zelantissimo. Gli si addebita di occuparsi troppo di politica. [...] Appunti sulla moralità: Toniolo lo loda». Documento s.d. e a firma «D.P.» (forse Domenico Pechenino), in ASDPi - AAPI, *Card. Pietro Maffi - Giudizi sul clero 1905-1931*, fasc. «D'Antilio Augusto».

¹⁰² Cf. *Il nostro omaggio al Santo Padre*, in *Giornale di Pisa* (19.03.1909). Il pretesto per tale articolo era l'onomastico del pontefice.

nominale che effettiva, visti i numerosi impegni del professore) non modificò la tendenza. Gli orientamenti della Santa Sede ebbero senza dubbio un peso determinante sulle scelte della Direzione, e a livello parrocchiale dovettero condizionare anche quelle del clero. Tutto ciò, com'è facile intuire, andò a discapito della capacità di tener testa al socialismo e agli altri movimenti 'sovversivi' tramite lo strumento associazionistico: a conoscere una battuta d'arresto, infatti, furono quelle forme associative che più *direttamente* potevano confrontarsi con le forze anticlericali. Sulla base della documentazione d'archivio, converrà ora guardare in dettaglio alle singole branche dell'azione cattolica diocesana e ai loro sviluppi successivi al 1907.

La Direzione pisana dette in primo luogo impulso alla creazione di circoli giovanili, i quali divennero la forma prevalente di azione cattolica locale dopo che in precedenza erano stati poco diffusi. Solo nel biennio 1907-1908 si ebbero venti nuove fondazioni, in ogni parte dell'arcidiocesi: successivamente la tendenza non si sarebbe arrestata, culminando anzi nella nascita di una Federazione delle associazioni giovanili cattoliche nel novembre 1914. Ciò rientrava nel processo di generale espansione conosciuto dalla *Società della gioventù cattolica italiana* all'epoca di Pio X, processo particolarmente accentuato nelle regioni del Nord, nelle Marche e appunto in Toscana.¹⁰³ Scopo dei circoli era quello di curare l'istruzione religiosa degli iscritti e di garantir loro attività di svago al riparo dalle cattive compagnie: lo statuto del circolo di San Giorgio a Bibbiano parlava ad esempio d'«infondere nei giovani [...] franchezza e coraggio nel professare e praticare pubblicamente la Religione Cattolica», di «vigilare sull'educazione intellettuale dei soci» e di «procurare [loro] divertimenti onesti»;¹⁰⁴ era sancito l'obbligo di soddisfare al precetto pasquale e di prender parte alla Messa la domenica e nelle principali solennità religiose dell'anno, nonché il divieto di leggere libri e giornali 'cattivi'. Come per tutti gli altri sodalizi cattolici dell'arcidiocesi e in linea con quanto decretato da Roma, l'atto di costituzione dei circoli era subordinato al placet dell'Ordinario:¹⁰⁵ ognuno di essi disponeva inoltre di un assistente ecclesiastico deputato al controllo delle attività del laicato.

La natura di questi organismi, com'è intuibile, era molto diversa da quella dei gruppi democratico-cristiani: le iniziative sul piano sociale - promozione delle Unioni professionali, impulso alle cooperative o ad altre associazioni di miglioramento - erano al di fuori dell'orizzonte contemplato. Di fatto, quindi, l'unico modo in cui nei circoli si poteva pensare di dare un contributo in chiave antisocia-

¹⁰³ Cf. Ferrari, «Appunti sulla Società della Gioventù Cattolica Italiana», 289.

¹⁰⁴ *Circolo giovanile cattolico "Nell'unione la forza"*, art. 2.

¹⁰⁵ «Nelle fondazioni di circoli e società gli statuti e regolamenti devono previamente essere esaminati e approvati dall'Ordinario». Pio X, «Pieni l'animo», 179.

lista era attraverso la formazione religiosa dei soci, in base all'idea che la conoscenza dei principi del cattolicesimo fosse di per sé una difesa contro la propaganda delle forze ostili alla Chiesa. Il momento religioso aveva un'assoluta centralità. Spesso, per veicolare contenuti che dovevano servire a rafforzare la coscienza cattolica dei giovani, il clero non esitava a ricorrere a strumenti ricreativi come il teatrino o il cinematografo, i quali potevano essere una diretta emanazione dei circoli medesimi. Ad essi non era insolito che si attribuisse una specifica utilità nella lotta ai 'sovversivi': a Buti, ad esempio, il parroco Morgantini riteneva che il «teatrino» fosse un mezzo importante per salvare «dai falsi amici del popolo centinaia e centinaia di giovanetti»;¹⁰⁶ nel 1908, d'altro canto, fu il visitatore apostolico La Fontaine a scrivere che «a Seravezza il popolo non [era] precipitato nel socialismo mediante il cinematografo» voluto dal parroco locale.¹⁰⁷ Se la formazione religiosa era sempre garantita nei circoli, quella sociale dipendeva invece dall'interesse e dalla cultura di cui in materia poteva disporre l'assistente ecclesiastico. Sempre a Seravezza, il circolo giovanile fu istituito nel 1908 dal cappellano Agostino Bramanti (1877-1941),¹⁰⁸ che a suo tempo era stato protagonista dell'organizzazione cattolica degli operai della zona e che ancora nel 1910 avrebbe scritto al Cardinale Maffi per discutere di come salvare quella comunità «dal dominio socialista».¹⁰⁹ difficile dubitare del fatto che i giovani riuniti attorno a lui sentissero parlare spesso di socialismo e di movimenti anticlericali in genere. Figure come Bramanti, però, non costituivano la norma: lo si vedrà meglio a breve.

Al moltiplicarsi dei circoli giovanili faceva da contraltare lo stato di grande difficoltà del movimento democratico-cristiano. L'elenco apparso sul *Giornale di Pisa* nel 1909 rivela come all'epoca fossero cinque i gruppi d.c. attivi in territorio diocesano, di cui solo due risalenti a prima del 1904, quello di Buti e quello di Pisa (che però si è detto essere stato sciolto e poi ricostituito da Maffi nel 1906). Rispetto al periodo precedente alla fine dell'Opera dei Congressi, varie associazioni di questo tipo erano scomparse: a Oratoio, a Rigliione, ma anche a Seravezza e Pietrasanta. Sulla scorta dei documenti delle visite pastorali, tuttavia, si può osservare che l'elenco non teneva conto di alcuni nuclei di giovani 'democratici' che da sempre operavano come sezione di un circolo giovanile o che invece avevano

106 *Osservazioni e proposte*, s.d. (allegato al questionario di Buti per la visita pastorale), in ASDPi - AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 58 [Visita 1909-1913], fasc. 4.

107 ASV, Congregazione Concistoriale, *Visita Apostolica* 41, Pisa, fasc. 2.

108 Nato proprio a Seravezza nel 1877, Bramanti fu ordinato sacerdote nel 1902 al termine degli studi nel Seminario di Pisa: cf. ASDPi - AAPi, *Stato del clero*, nr. 15, 265.

109 Bramanti a Maffi, 11.02.1910, in ASDPi - AAPi, *Carteggio e atti relativi alle parrocchie*, fasc. 28 (*Seravezza*).

scelto di collocarsi all'interno o a fianco dei circoli stessi dopo il riassetto generale dell'azione cattolica, secondo una tendenza promossa ovunque dalla *Società della gioventù cattolica italiana* con il favore della Santa Sede. Da un lato, insomma, occorre registrare una contrazione quantitativa dei gruppi d.c., dall'altro un loro parziale ripiegamento verso i nuovi perni dell'associazionismo giovanile.

Il clima generato dalla campagna di repressione del modernismo – che in Italia, è bene ricordarlo, era soprattutto il modernismo 'pratico' incarnato da Murri – e l'atteggiamento di sospetto manifestato da Pio X nei confronti della democrazia cristiana determinarono un'emorragia di giovani ispirati dal magistero leoniano. D'altro canto, gli schietti sostenitori della linea murriana, e quindi dell'autonomia dei cattolici in campo politico e sociale, dovettero scegliere se andare incontro a un processo di disciplinamento – si pensi al gruppo d.c. di Pisa – o vedersi definitivamente chiuse le porte dell'azione cattolica: a subire quest'ultima sorte fu ad esempio Umberto Folena, uno studente universitario che nel marzo 1909 venne allontanato da ogni incarico nelle organizzazioni diocesane per la sua scelta di aderire alla Lega democratica nazionale.¹¹⁰ Tuttavia, l'Arcivescovo Maffi optò in generale per non ricorrere alle maniere forti se non nei casi in cui ciò appariva inevitabile: da parte sua, anzi, vi fu il tentativo di proteggere dalle accuse di modernismo quei gruppi d.c. che non avevano aderito alla Lega di Murri per restare all'interno dell'azione cattolica ufficiale, ma che nondimeno davano prova di subire l'influenza del prete marchigiano a dispetto delle ripetute condanne di Roma.

Il caso forse più significativo fu quello di Gronchi e dei democratici cristiani di Pontedera.¹¹¹ Alle elezioni amministrative del 1908, questi decisero di rompere l'alleanza clericomoderata da tempo instaurata localmente e di astenersi dal voto per una «questione fondamentale di principio»: a loro avviso, infatti, il programma dei liberali non poteva coincidere con quello dei cattolici, il cui fine era di «penetrare dello spirito vivo, antico e sempre meravigliosamente nuovo del cristianesimo, tutta la vita e la attività sociale e politica».¹¹² Due anni più tardi Gronchi si sarebbe presentato come candidato della sola democrazia cristiana a un nuovo appuntamento elettorale, ottenendo un risultato molto modesto: alle elezioni politiche del 1913, quindi, i d.c. di Pontedera avrebbero disatteso le indicazioni vincolanti della Direzione diocesana, rifiutando ancora una volta l'alleanza con i libe-

¹¹⁰ Cf. Andreazza, *Alle origini del movimento cattolico pisano*, 113.

¹¹¹ Una testimonianza esplicita delle simpatie giovanili di Gronchi per Murri si trova in Gronchi, *Quello che ha significato Romolo Murri*, 62-3.

¹¹² Volantino a firma «I cattolici», 27.06.1908, in ASDPi – AAPi, *Carteggio e atti relativi alle parrocchie*, fasc. 24 (Pontedera).

rali a favore dell'astensione.¹¹³ Tale condotta, che non poteva dirsi autonoma nel senso auspicato da Murri, ma che sotto certi aspetti pareva rifarsi al pensiero di quest'ultimo, e che in un caso si qualificò per l'inosservanza consapevole della linea stabilita dall'autorità, condusse a un logoramento dei rapporti fra Maffi e il futuro Presidente della Repubblica Italiana, senza però incorrere in una condanna e neppure in un'aperta sconfessione. Pur accondiscendendo alle direttive della Santa Sede, l'arcivescovo di Pisa puntava infatti a non reprimere le energie giovanili più impegnate in campo sociale - a Gronchi e ai suoi compagni si dovevano istituire organizzazioni economiche nella zona di Pontedera e l'allestimento di conferenze popolari in tutta l'arcidiocesi -, ma piuttosto a correggerne la linea e a incanalare la loro attività nell'alveo in cui era tenuto a muoversi il movimento cattolico diocesano. Si trattava, insomma, di una «strategia meno radicale» di quella perseguita da Roma,¹¹⁴ finalizzata a non soffocare le istanze della democrazia cristiana in un'arcidiocesi segnata dalla forte presenza 'sovversiva'. La prontezza rivelata da Maffi nel recepire e attuare le decisioni pontificie in materia di azione cattolica, le sue sincere dichiarazioni di obbedienza e ortodossia, non potevano cambiare il fatto che egli, ai fini della riconquista cristiana della società, attribuisse una maggiore importanza di Pio X all'attività condotta dal laicato sul terreno sociale: un'azione che poteva essere connotata da scopi non strettamente religiosi¹¹⁵ e che si rendeva necessaria per rispondere ai bisogni delle parrocchie minacciate dalla propaganda anticlericale. Nel clima repressivo prodotto dall'enciclica *Pascendi*, tuttavia, era pressoché scontato che il palesarsi di questa divergenza portasse a conseguenze spiacevoli per l'arcivescovo: alcuni giornali integristi, a partire da *L'Unità Cattolica*, gli rivolsero così l'accusa di modernismo, e in proposito giunse a nutrire forti sospetti la stessa Curia romana.¹¹⁶

Il tentativo del Cardinale Maffi di limitare la dispersione delle energie democratico-cristiane conseguì qualche risultato, ma in generale non poté impedire che dopo il 1907 il profilo di gran parte dei gruppi d.c. finisse col differenziarsi ben poco da quello dei circoli giovanili. Ciò ebbe delle ricadute sullo sviluppo delle organizzazioni economiche di miglioramento: in campo sindacale non si assi-

113 All'epoca Gronchi non era più segretario della Direzione, avendo dovuto lasciare temporaneamente l'arcidiocesi per motivi di lavoro.

114 Vian, *La riforma della Chiesa per la restaurazione cristiana della società*, 608. Sempre Vian ha opportunamente osservato come la repressione delle istanze murriane promossa da Pio X avesse «pesanti ricadute sul piano operativo» (803).

115 Cf. Marani, *Una nuova istituzione ecclesiastica*, 62-3.

116 La trattazione più esauriente su Maffi 'modernista' è quella fornita da Vian, *La riforma della Chiesa per la restaurazione cristiana della società*, 597-644. Fra i vescovi che incorsero nei sospetti di Roma vi furono anche Pulciano a Genova, Bonomelli a Cremona, Svampa a Bologna e il Cardinal Ferrari a Milano.

sté a nessuna nuova fondazione, se non a quella della sezione pisana del Sindacato nazionale dei ferrovieri cattolici (1910).¹¹⁷ Secondo dati ufficiali, alla fine di quell'anno i lavoratori iscritti alle associazioni cattoliche di rappresentanza erano appena 500 nell'arcidiocesi:¹¹⁸ oltre all'atrofizzarsi del locale movimento democratico-cristiano, a condizionare negativamente la crescita dei sindacati dovette contribuire con ogni probabilità la diatriba sul loro carattere confessionale, che come detto avrebbe portato Maffi e Toniolo a intervenire direttamente presso la Santa Sede. Ancora alla vigilia della guerra i numeri del sindacalismo cattolico nell'arcidiocesi erano poca cosa a confronto con quelli vantati dal fronte 'sovversivo': nel 1913 la sola Camera del Lavoro di Pisa poteva contare su oltre 3.700 iscritti, suddivisi in 18 Leghe.¹¹⁹ A essere contrassegnato da sviluppi positivi fu unicamente il settore cooperativistico: grazie al lavoro svolto dalla Direzione diocesana, il biennio 1908-1909 coincise con la creazione di una decina di Unioni rurali, soprattutto in Valdisechio e nella Maremma pisana,¹²⁰ mentre Casse rurali furono istituite a Pontedera e a San Giovanni alla Vena. Una volta ancora, insomma, le campagne si rivelarono un terreno assai più favorevole dell'ambiente urbano.

La nascita dell'Unione fra le donne cattoliche d'Italia nel 1909 aprì un nuovo spazio d'azione al sesso femminile, tradizionalmente presente all'interno dei sodalizi devozionali e nelle organizzazioni a scopo caritativo-assistenziale. Su impulso di Toniolo, già in maggio fu possibile dar vita alla sezione pisana dell'Unione, cui altre avrebbero fatto seguito nei mesi e negli anni successivi: le socie, a detta del Cardinale Maffi, dovevano affiancare il lavoro dei sacerdoti opponendosi in famiglia e nella società all'«opera assidua dei persecutori del nome cristiano»,¹²¹ dando corso, cioè, a un'azione di apostolato dal carattere prevalentemente religioso ma nondimeno dalle chiare implicazioni antisocialiste e antisovversive. Gli appelli a svolgere tale apostolato - connesso con le tradizionali funzioni di moglie e madre cattolica - non erano certo una novità: nuova, tuttavia, sarebbe stata la loro frequenza nel periodo compreso fra il 1909 e l'inizio della guerra. Allo sviluppo della rete di associazioni femminili, infatti,

117 Quella di Pisa fu una delle prime sezioni a sorgere nella penisola: cf. Pessina, «Il movimento sindacale dei ferrovieri», 82.

118 Cf. Ministero di Agricoltura, Industria e Commercio - Direzione generale della statistica e del lavoro - Ufficio del Lavoro, *Le organizzazioni operaie cattoliche*, 124. Tale cifra coincideva comunque con il 35% di tutti gli organizzati nei sindacati cattolici della Toscana.

119 Cf. Marianelli, «Cenni sulla storia», 23.

120 Cf. Ministero di Agricoltura, Industria e Commercio - Direzione generale della statistica e del lavoro - Ufficio del Lavoro, *Le organizzazioni operaie cattoliche*, 225-6.

121 *Unione cattolica femminile italiana - Sezione di Pisa*, in *Giornale di Pisa* (08.05.1909).

andò in parallelo un aumento dell'interesse per il ruolo che le donne potevano ricoprire contro la *rivoluzione*. In proposito basterà citare il caso del sacerdote Agostino Bramanti, che nel giugno 1913 tenne una conferenza per le iscritte pietrasantesi all'Unione fra le donne cattoliche d'Italia. Egli fece allusione al tentativo dei «partiti più disparati» di allontanare il sesso femminile dal contatto con la Chiesa e con la dimensione religiosa,¹²² e nello specifico all'intenso lavoro compiuto da «socialismo e massoneria» per giungere alla «scristianizzazione della donna italiana».¹²³ Il pericolo era reale e imponeva di non trascurare l'organizzazione delle donne, bensì di assegnare loro un «posto di combattimento» nel quadro dell'azione cattolica:¹²⁴ esse avrebbero avuto dei «doveri» da compiere «ora nel campo religioso, ora nel campo morale, ora nella famiglia, ora in società»,¹²⁵ sempre al fine d'impedire un graduale ritorno al paganesimo e di porre un argine alle forze anticristiane. Per Bramanti, in sostanza, le donne erano chiamate a esercitare un apostolato da cui dipendeva in misura importante il presente della società, e che addirittura si rivelava fondamentale per il suo futuro:

Io ritengo intimamente legati i destini e l'avvenire dei popoli alla attività benefica o nefasta della donna nella famiglia e nella società. Cristiane saranno le generazioni future finché cristiane pure lo siano le nostre donne; abbeverate di un odio feroce, fermento di sanguinose riscosse, se anticristiane, nemiche della Religione e di Dio lasceremo diventino le figlie del nostro popolo, oggi insistentemente insidiate.¹²⁶

La convinzione espressa da Bramanti che il ritorno alla *societas christiana*, dunque anche la vittoria sul socialismo e sulle altre forze ostili alla Chiesa, non potesse prescindere dal contributo discreto delle donne, si associava ovviamente al riconoscimento della necessità della loro educazione religiosa, che poi voleva dire la loro partecipazione alla vita della parrocchia. Tutte queste considerazioni ci riportano a quanto detto a proposito del caso tedesco:¹²⁷ il clero scorreva nell'alleanza con il mondo femminile un sostegno importante all'azione pastorale, la base per un apostolato che doveva avere quale dimensione primaria lo spazio privato, cioè domestico, ma la cui ricaduta ultima era sul piano pubblico. Occorre notare, infine, come

¹²² Bramanti, *Alle donne cattoliche pietrasantesi*, 5.

¹²³ Bramanti, *Alle donne cattoliche pietrasantesi*, 7.

¹²⁴ Bramanti, *Alle donne cattoliche pietrasantesi*, 6.

¹²⁵ Bramanti, *Alle donne cattoliche pietrasantesi*, 6.

¹²⁶ Bramanti, *Alle donne cattoliche pietrasantesi*, 12.

¹²⁷ Cf. *supra*, 243-5.

lo sviluppo dell'associazionismo legato all'Unione costituita nel 1909 portasse anche nell'arcidiocesi di Pisa a un moltiplicarsi delle iniziative contrassegnate da finalità religiose, in linea con quelli che erano gli auspici della Santa Sede.

Nell'ottobre del 1911 Maffi diede luogo a un riassetto della Direzione diocesana e creò fra l'altro un apposito comitato per le associazioni femminili in risposta agli sviluppi indotti dalla nascita dell'Unione fra le donne cattoliche d'Italia. Al vertice dell'organismo attivo dalla fine del 1906 rimase sempre Toniolo.¹²⁸ Nella circolare che rendeva noti i cambiamenti introdotti, il cardinale evidenziò i «diversi errori e pregiudizi» che a suo dire avevano connotato il cammino dell'azione cattolica diocesana fino ad allora, in primis il «grave e funesto [...] errore di quelli che dicono [...] l'azione cattolica non necessaria, non utile, spesso anzi dannosa, non badando che *mentre essi dicono, i nemici fanno*».¹²⁹ Destinatario della critica era soprattutto il clero, come si evince dal passo seguente:

È tempo non di chiacchiere, ma di opere. [...] Parroci confratelli, che vedete ogni dì precipitarvisi nella parrocchia una valanga di giornali cattivi - soppiantata la carità della Croce da una filantropia incredula e partigiana - agitate le vostre popolazioni da comizi, da circoli, da teatri, da cinematografi, da ogni forma di propaganda che minaccia o sovverte ogni ordine sociale, ogni onestà, ogni morale, ogni rispetto alle persone ed alle cose, esaminatevi: a tali onde di male quali argini avete contrapposto voi? Quali giornali ai giornali, quali circoli ai circoli, quali propagande alle propagande? ...alle ferite, quali rimedi? [...] Ah! Non basta dire: il mondo peggiora! Aggiungete con sincerità un'altra inchiesta intima e vi interrogate: peggiora; ma io, positivamente o negativamente, non vi ho contribuito? Non vi ho contribuito ancora?¹³⁰

Di fronte alla minaccia rappresentata dalla multiforme azione dei movimenti 'sovversivi', Maffi denunciò insomma un certo lassismo da parte del proprio clero, mostrando di ritenere necessario anche un maggiore dispiegamento dell'azione cattolica nelle parrocchie e dunque un maggiore impulso al settore associazionistico. I sacerdoti, responsabili di presiedere all'attività del laicato e cardini della presenza della Chiesa nella società, avrebbero avuto il dovere di adoperarsi

¹²⁸ Cf. *La Direzione diocesana - Un caldo appello del Cardinale Arcivescovo*, in *Giornale di Pisa* (18.11.1911). Il professore avrebbe mantenuto il ruolo di presidente ancora alla fine del 1913, come si apprende da *I cattolici d'Italia al prof. Toniolo nel XXX anno del suo insegnamento*, in *Giornale di Pisa* (13.12.1913).

¹²⁹ Maffi, Circolare nr. 45 del 25 ottobre 1911, 1, in BACPM, Miscellanea 65.4.1.38; corsivo nell'originale.

¹³⁰ Maffi, Circolare nr. 45 del 25 ottobre 1911, 1-2, in BACPM, Miscellanea 65.4.1.38.

personalmente in tal senso. Pensieri analoghi si trovano formulati in un opuscolo trasmesso assieme alla suddetta circolare: a redigerlo fu un collaboratore dell'arcivescovo di Pisa,¹³¹ ovviamente con la piena approvazione di quest'ultimo quanto ai contenuti. In esso era sottolineata «l'importanza di una buona organizzazione e di un'azione sociale cristiana generale»,¹³² elementi che non potevano considerarsi come «una superfluità, o tutt'al più un lusso da lasciarsi ai caratteri esuberanti e più intraprendenti, o anche un'arma adatta solo a certi tempi e a certi luoghi, per combattere i nemici che già sono penetrati o che minaccia[va]no di penetrare».¹³³ Di nuovo, dunque, l'appello era a scendere con più convinzione sul terreno sociale, lasciando da parte «tutti i pretesti per disinteressarsi, o peggio, per ostacolare, anche solo con un atteggiamento passivo», i tentativi in tale direzione:¹³⁴ rilassatezza, noncuranza e tergiversazioni manifestate in passato erano state infatti «causa di rovina di intere popolazioni, facile preda di audaci e scaltri nemici».¹³⁵ L'impegno invocato, certo, doveva accompagnarsi all'osservanza della massima disciplina e alla totale obbedienza verso l'autorità ecclesiastica: tutte le associazioni, poi, in linea con il desiderio espresso da Roma, erano tenute a caratterizzarsi per l'«aperta professione di fede cristiana».¹³⁶ Il coevo dibattito sulla confessionalità dei sindacati faceva sentire i propri effetti.

Gli interventi dell'autunno 1911 esprimevano al fondo la preoccupazione del cardinale per un diffuso atteggiamento d'inerzia nell'ambito dello sviluppo delle organizzazioni cattoliche: a essere sotto accusa era in particolare il clero diocesano, da cui dipendeva il varo di ogni iniziativa 'ufficiale' nelle parrocchie. Si è detto di come Maffi, pur accogliendo le direttive romane e concordando con Pio X sulla priorità da attribuire al momento religioso nella riconquista cristiana della società, riponesse più importanza del pontefice nell'azione svolta sul piano sociale dal laicato: dai documenti citati, però, si capisce come egli fosse dell'avviso che anche i sacerdoti non dovessero trascurare questa sfera per confinarsi nelle sacrestie. La questione è di primaria importanza: in questa sede mi limito solo ad accennarla, in attesa di ritornarvi più estesamente nell'ultimo capitolo.¹³⁷ Con ogni probabilità Maffi voleva evitare che il clima antimodernista e gli indirizzi romani in materia di condotta del clero finissero per scorag-

131 Purtroppo l'identità dell'autore del documento, a dispetto delle ricerche compiute, resta ignota.

132 *Importanza, spirito e metodo*, 3.

133 *Importanza, spirito e metodo*, 4.

134 *Importanza, spirito e metodo*, 5.

135 *Importanza, spirito e metodo*, 22.

136 *Importanza, spirito e metodo*, 11.

137 Cf. *infra*, Parte III, cap. 5.

giare troppo l'intraprendenza di quest'ultimo: più a monte, tuttavia, egli dovette stigmatizzare la scarsa diffusione di un interesse per le problematiche non religiose, di quella tipologia di *sozialer Pfarrer* già descritta per la Germania e che nell'arcidiocesi di Pisa era fatta propria da un numero ristretto di sacerdoti, per lo più formati nel periodo successivo alla promulgazione della *Rerum novarum*.

Guardando alla documentazione delle visite pastorali, i timori dell'arcivescovo di Pisa appaiono in effetti giustificati: ancora negli anni a ridosso della guerra molte località presentavano un associazionismo cattolico ridotto ai minimi termini o del tutto assente. La cosa non riguardava solo i centri più piccoli, magari non toccati dalla presenza 'sovversiva': nel 1909, ad esempio, Bagni San Giuliano vedeva l'esistenza di un circolo socialista e di uno repubblicano, ma di associazioni cattoliche neanche a parlarne, se si escludono una compagnia del Sacro Cuore e una congregazione dedicata alla Madonna. Sempre in quell'anno nella parrocchia cittadina di Santa Marta ci si limitava a «un piccolo circolo cattolico»,¹³⁸ e lo stesso avveniva nel sobborgo di San Giovanni al Gatano, dove anarchismo e socialismo godevano di ampio seguito. Talvolta i parroci cercarono di giustificare questa povertà associazionistica: quello di Collesalveti addossò la colpa alla popolazione, «refrattaria a ogni forma di associazione»,¹³⁹ dopo che nel 1905 il parroco di Stazzema aveva spiegato l'assenza di sodalizi cattolici con il timore di generare «l'impianto di associazioni apertamente anticattoliche» (!).¹⁴⁰ Gli elementi evidenziati in precedenza, cioè il tardivo sviluppo del movimento cattolico diocesano, le difficoltà da questo conosciute negli anni fra i due secoli in linea con lo scenario nazionale, il clima antimodernista e gli orientamenti romani, ebbero senza dubbio un ruolo nel determinare tale situazione: essi tuttavia interagirono con un clero che di per sé denotava una scarsa propensione all'impegno sociale e a lasciarsi coinvolgere nel lavoro inerente alle associazioni non devozionali. Se si tiene conto di quanto detto a proposito del caso tedesco, sembra allora che sia da rilevarsi una differenza di tipo culturale, del resto ravvisata anche dal *Giornale di Pisa* nel maggio 1909: il periodico diocesano, infatti, invitò i sacerdoti locali a guardare al «clero tedesco» e alla sua «azione sanamente moderna, a cui [erano] dovuti i successi meravigliosi delle sue unioni e dei suoi sindacati e l'influenza sempre

138 Questionario in data 8 settembre 1909, in ASDPi - AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 58 [Visita 1909-1913], fasc. 6 (*Città*).

139 Questionario s.d., in ASDPi - AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 57 [Visita 1909-1913], fasc. 6 (*Maremma*).

140 Questionario in data 30 giugno 1905, in ASDPi - AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 51 [Visita 1904-1907], fasc. G (*Stazzema*).

crescente del cattolicesimo in Germania».¹⁴¹ Ciò che si sosteneva, in sostanza, era che a differenza di quello italiano il clero tedesco fosse «eminentemente sociale»: «Un prete che stia da solo, col suo breviario e colla sua Messa, ossia si limiti al lavoro strettamente religioso nel sacro recinto del tempio, è inconcepibile fra i tedeschi».¹⁴² Nell'arcidiocesi pisana, invece, i casi del genere non erano pochi, e il primo a dolersene era lo stesso Maffi.

Con quanto esposto in questo capitolo dovrebbe essere chiaro perché molti sacerdoti mostrassero di non annoverare le moderne forme dell'associazionismo cattolico fra i primi mezzi utili a migliorare la situazione delle loro comunità, un miglioramento che il più delle volte presupponeva un'opera di contrasto ai movimenti anticlericali: difficoltà oggettive, ritardi di natura culturale e messaggi dal vertice della gerarchia ecclesiastica andarono a sommarsi assieme. Il clero si affidava piuttosto ad altri strumenti, quale l'istruzione catechistica impartita nei locali della parrocchia o nelle scuole degli Ordini religiosi, e destinata in primis alla gioventù: un modo più tradizionale di veicolare i contenuti di una religione cattolica reputata come l'unica arma veramente in grado di proteggere le coscienze dalla propaganda socialista, anarchica o repubblicana.

141 *Parroci e popolo*, in *Giornale di Pisa* (22.05.1909).

142 *Parroci e popolo*, in *Giornale di Pisa* (22.05.1909).

4 Educare per restaurare Cristo nelle anime

Sommario 4.1 «Forza del nemico è la nostra ignoranza religiosa». – 4.2 Una sopravvivenza stentata: l'insegnamento religioso nelle scuole. – 4.3 Il Cardinale Maffi e la 'buona stampa'.

4.1 «Forza del nemico è la nostra ignoranza religiosa»

Pio X si contraddistinse per la straordinaria importanza accordata all'insegnamento del catechismo. Questo suo tratto, a dire il vero, non giunse a definizione durante gli anni del pontificato: già il Giuseppe Sarto sacerdote, e poi quello vescovo di Mantova e Patriarca di Venezia, lo avevano rivelato molto chiaramente. La sottolineatura della fondamentale necessità dell'istruzione religiosa, del dovere dei fedeli di riceverla e del clero d'impartirla, divenne così un cardine del magistero piano: non a caso l'enciclica *E supremi apostolatus* definiva «l'insegnamento religioso» come «la via principalissima a restituire l'impero di Dio nelle anime», e di qui, dunque, nella società.¹ L'attenzione del papa era rivolta in particolar modo alle nuove generazioni: in una lettera del gennaio 1905 indirizzata al Cardinale vicario Pietro Respighi (1843-1913), Sarto affermò che «fra i molti e gravi uffici, ai quali d[oveva] consacrarsi lo zelo dei parroci», il primo posto era detenuto dalla «cristiana istruzione della gioventù»,² una gioventù nel cui animo «mani colpevoli cerca[va]no di gettare delle fiamme incendiarie».³

¹ Pio X, «E supremi apostolatus», 33.

² Citato da Maffi, *Difendete Gesù*, 17, dove si trova riportato il testo della lettera (*Litterae Pii PP. X de institutione religiosa a parochis Urbis impartienda pro prima Communionem puerorum in paroecia*).

³ Citato da Maffi, *Difendete Gesù*, 20.

Al cospetto della tanto condannata *rivoluzione* cristianizzatrice, il problema della formazione cattolica dei giovani assumeva una rilevanza inedita per la Chiesa, da sempre impegnata in questo campo: dalla sua capacità di garantirsi il seguito delle nuove generazioni, infatti, sembrava dipendere nientemeno che la sua futura sopravvivenza e la possibilità di realizzare l'agognata restaurazione cristiana. Il dominio culturale del neotomismo, inoltre, cioè di una filosofia per cui gli individui non possiedono alcuna conoscenza innata, ma tutto giunge alla loro mente attraverso l'esperienza sensibile, faceva percepire con ancor più urgenza il bisogno di un'educazione religiosa da avviare quanto prima.⁴ La centralità del catechismo nel pensiero di Pio X si spiega con questi elementi, oltre che con la personale sensibilità del pontefice. Egli, d'altro canto, condividendo una convinzione universalmente diffusa fra la gerarchia episcopale e il clero (ed espressa pure dai suoi predecessori), riteneva che i giovani, soprattutto se di sesso maschile, fossero i più bisognosi dello scudo offerto dall'istruzione religiosa poiché maggiormente esposti alle tentazioni della modernità, incluso il verbo delle forze ostili alla Chiesa: un'ostilità che il papa, in generale, mostrava di far risalire più a una manifesta ignoranza che a una scelta fondata e consapevole.⁵ Proprio «nell'ignoranza delle cose divine [ex *divinarum ignoratione rerum*]» sarebbe stata da trovare la causa dei mali del consorzio umano: così almeno si leggeva nell'enciclica *Acerbo nimis* dell'aprile 1905.⁶

Quest'ultima fu la prima enciclica catechistica nella storia della Chiesa:⁷ l'unico argomento trattato, infatti, erano le forme da dare all'insegnamento del catechismo parrocchiale nell'ambito del tentativo d'introdurre dappertutto uniformità in questa relevantissima materia.⁸ Il documento era destinato all'intero mondo cattolico – indice della volontà di dar luogo a una riforma di ampia portata – e anticipava di pochi mesi il *Compendio della dottrina cristiana* che Pio X avrebbe fatto adottare nelle diocesi del Lazio.⁹ Tra le disposizioni che furono comunicate, una coincideva con l'obbligo di costituire in ogni parrocchia una Congregazione della dottrina cristiana finalizzata a riunire laici che aiutassero i sacerdoti nell'attività d'insegnamento: per il resto erano precisati i tempi e i modi con i quali si sarebbe dovuto provvedere all'istruzione religiosa dei più giovani, e secondariamente degli adulti.

⁴ Cf. Ventimiglia, *Tommaso d'Aquino*, 75.

⁵ Cf. Vian, *La riforma della Chiesa per la restaurazione cristiana della società*, 249.

⁶ Pio X, «*Acerbo nimis*» (15 aprile 1905), 105.

⁷ Cf. Nordera, *Il catechismo di Pio X*, 236.

⁸ Pio X, «*Acerbo nimis*», 123.

⁹ Cf. *Compendio della dottrina cristiana*.

L'enciclica, come ho a suo tempo rilevato, produsse esiti pressoché nulli in Germania:¹⁰ in Italia, al contrario, l'*Acerbo nimis* ebbe un impatto molto significativo, benché non immediato. Nell'arcidiocesi di Pisa Maffi curò con scrupolo la sua attuazione, convinto che la conoscenza del catechismo fosse un elemento indispensabile a perpetuare il carattere cristiano delle comunità e a proteggere i singoli dai messaggi dei militanti anticlericali: da questo punto di vista, la sua consonanza con il pontefice era totale.

Giunto a Pisa, l'arcivescovo dovette constatare quasi subito lo stato sconcertante dell'istruzione religiosa nelle parrocchie. Le relazioni della visita pastorale compiuta fra il 1904 e il 1907 sono infarcite di sue lamentele per l'ignoranza rivelata da bambini e ragazzi a tal proposito, così come per la loro scarsa frequenza alle lezioni tenute dai sacerdoti. Le cose non andavano granché meglio con gli adulti: addirittura il parroco di Stagno confidò all'Ordinario che i propri tentativi d'istruire le coppie di futuri sposi equivalevano a «predicar la Croce agli Ebrei».¹¹ Va precisato come il fenomeno non riguardasse la sola arcidiocesi pisana: a inizio Novecento furono moltissimi i vescovi italiani che espressero disappunto per l'accentuata penuria d'istruzione religiosa, specie fra i giovani uomini; le situazioni variavano da luogo a luogo, ma il panorama era nel complesso preoccupante.¹²

Attraverso l'esperienza dell'incontro con le varie comunità parrocchiali, Maffi arrivò a individuare la radice del problema ora nella mancanza di organizzazione dell'insegnamento catechistico ora nella negligenza del clero, colpevole di trascurare un proprio dovere fondamentale: il pericolo che ne conseguiva era non solo quello dell'ignoranza in sé, ma anche di un amplificarsi dell'effetto della propaganda 'sovversiva' tra i fedeli, cui sarebbe venuta meno la difesa spirituale garantita dalla conoscenza dei principi della religione cattolica. Ciò fu notato ad esempio per la parrocchia di Stazzema e più in generale per l'intera Versilia, dove nel 1905 il clero si mostrava poco assiduo nell'opera di educazione religiosa:

Non c'è quindi da stupire se anche in quei paesi, qualche anno fa ancora sicuri e radicati nella fede, di fronte alla propaganda socialista e ai pericoli dei tempi, vada a vista d'occhio infiltrandosi l'indifferenza, l'empietà e la corruzione dei costumi.¹³

¹⁰ Cf. *supra*, 291.

¹¹ Questionario in data 17 luglio 1905, in ASDPi - AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 55 [Visita 1904-1907], fasc. 13 (*S. Leonardo a Stagno*).

¹² Cf. Nordera, *Il catechismo di Pio X*, 221-35.

¹³ Relazione di un canonico convisitatore, 02.09.1905, in ASDPi - AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 51 [Visita 1904-1907], fasc. G (*Stazzema*).

Scenari di questo tipo erano di per sé sufficienti a far maturare in Maffi il proposito d'intervenire: a riconfermare e a condurre tale proposito a una traduzione pratica, tuttavia, furono le disposizioni dell'*Acerbo nimis*.

I contenuti dell'enciclica vennero comunicati al clero già un mese dopo la sua promulgazione:¹⁴ nel gennaio del 1907, quindi, l'arcivescovo rese noto lo statuto da dare a tutte le Congregazioni della dottrina cristiana che erano o che sarebbero sorte in territorio diocesano, definite come «società di buone persone sì ecclesiastiche che laiche dell'uno e dell'altro sesso» volte a «diffondere e coadiuvare l'insegnamento della dottrina cristiana alla gioventù».¹⁵ Tale insegnamento avrebbe dovuto basarsi fundamentalmente sul *Compendio* del 1905, adottato dalla Conferenza episcopale toscana quale catechismo maggiore comune a tutte le diocesi della regione per corrispondere a un desiderio del pontefice.¹⁶ La comunicazione del suddetto statuto avvenne in concomitanza con quella della nascita di una Congregazione arcidiocesana del catechismo di cui era membro anche Toniolo e che aveva l'incarico di «favorire, aiutare e sorvegliare le Congregazioni parrocchiali nel raggiungere il loro fine».¹⁷ Proprio nel dar conto di essa, Maffi evidenziò l'importanza dell'istruzione catechistica come via alla restaurazione cristiana:

Diffondere nel popolo la dottrina di Gesù Cristo è fare cristiano il popolo. Fatto cristiano il popolo è fatta cristiana la società, compresi i suoi reggitori, i quali escono dal popolo e sono eletti dal popolo. [...] Quest'opera, che a molti sembra umile e dimessa, è l'opera la più grandiosa.¹⁸

Tali parole esprimevano non solo la corrispondenza dell'arcivescovo di Pisa al magistero pontificio, ma anche un radicato convincimento personale.

Maffi, del resto, sarebbe tornato a parlare di catechismo già nella Pastorale per la Quaresima del 1907, sostenendo che dalla trascuranza di «quel piccolo libro» erano da attendersi «le tenebre, la rivoluzione, il sangue».¹⁹ L'istruzione religiosa veniva cioè presentata

¹⁴ Cf. Maffi, Circolare nr. 14 del 23 maggio 1905, 1, in BACPM, Miscellanea 64.1.VII, nr. 58.

¹⁵ *Regolamento della Congregazione della Dottrina Cristiana*, art. 1.

¹⁶ L'adozione del testo risale al settembre del 1905: cf. *Verbale delle Conferenze Episcopali tenute a Pisa dal 26 al 28 settembre 1905*, in ASDPi - AAPi, *Conferenze episcopato toscano*, nr. 2.

¹⁷ *Statuto e regolamento della Congregazione Archidiocesana*, art. 3.

¹⁸ *Statuto e regolamento della Congregazione Archidiocesana*, «Esortazione».

¹⁹ Maffi, *Pastorale per la Quaresima dell'anno 1907*, 10. Il documento reca la data del 10 febbraio 1907.

come un fattore indispensabile a preservare l'ordine sociale – corollario dell'idea che la religione cattolica dovesse essere il sostrato di ogni società civile degna di questo nome – e dunque come uno strumento utile ad allontanare lo spettro della rivoluzione socialista e degli attentati di matrice anarchica. Per l'arcivescovo, infatti, una formazione incentrata sul catechismo poteva impedire che i singoli cedessero ai richiami della propaganda attraverso il rafforzamento della loro coscienza religiosa. Dietro a quest'idea vi era un'interpretazione del socialismo e delle altre ideologie 'sovversive' come mali essenzialmente morali, ma anche la convinzione dell'esistenza di un rapporto di proporzionalità inversa tra la forza da esse detenuta e il grado di pervasività del cristianesimo nella società: al calare del secondo sarebbe cresciuta la prima e viceversa, secondo un modello già incontrato nella riflessione di Toniolo.²⁰ A essere additata, in definitiva, era la funzione civile della religione cattolica e quindi della Chiesa, argini naturali da opporre alla fiumana 'sovversiva': limitarne l'influenza avrebbe significato correre a grandi passi verso il caos.

La difesa offerta dal catechismo di fronte al pericolo anticlericale fu argomento anche della Pastorale per la Quaresima del 1908. Memore della carente istruzione religiosa riscontrata in molte parrocchie, il neo cardinale individuò proprio in essa il motivo all'origine del penetrare e diffondersi dell'errore, invitando sia laici che sacerdoti a rimediare:

Queste anime conoscono poi tutte la loro fede quanto dovere vorrebbe, e sono agguerrite robustamente contro l'assalto che il nemico darà loro domani? Questa, figli e fratelli, questa è la mia più grande preoccupazione e la mia inquietudine. [...] Le fiaccole a fiamma rossa ed a fumi acri e nauseanti non sarebbero state neppure avvertite ed i loro agitatori sarebbero stati anzi derisi e respinti, se sopra tutti i paesi si fosse trovato alto e senza nubi il sole e piena la sua luce: parve luce la fiamma sinistra dov'erano tenebre, come pare luce il fulmine quando passa nella notte e semina le stragi. Sacerdoti, istruite: fedeli, istruitevi. La forza del nemico è la nostra ignoranza religiosa.²¹

Non è solo nei documenti testé menzionati che si trova sottolineata l'importanza della conoscenza del catechismo nell'ambito della contrapposizione ai movimenti 'sovversivi', bensì anche in alcune delle lettere che Maffi indirizzò personalmente ai parroci nel corso della seconda visita pastorale. Particolarmente significative risultano le parole che egli rivolse al parroco di una chiesa di Pisa nel 1912:

²⁰ Cf. *supra*, 115-18.

²¹ Maffi, *Dopo la prima Visita Pastorale*, 10-11.

Di una cosa la prego, di insistere sui catechismi. È l'opera alla quale, anche in attestato di speciale obbedienza al S. Padre, ci dobbiamo consacrare; è l'opera dalla quale solo ci possiamo ripromettere salute per le nostre popolazioni, così insidiate dalla propaganda dell'iniquità.²²

Questo passo rivela ancora una volta la fiducia del cardinale nella capacità protettiva di una solida istruzione catechistica, nonché il suo impegno a recepire i contenuti del magistero piano.

Dai questionari e dalle relazioni della visita del 1909-1913 è possibile trarre un'idea degli effetti prodotti dall'applicazione dell'*Acerbo nimis*. Nel complesso la situazione dell'istruzione catechistica pare aver conosciuto un miglioramento rispetto al passato, e tuttavia le voci del clero e i commenti dell'arcivescovo denunciano ancora più ombre che luci. Le preoccupazioni si concentravano in massima parte sulla gioventù, vista come la chiave per il perpetuarsi del carattere cristiano della società. Un primo e persistente problema era rappresentato dal fatto che i bambini, una volta ricevuta la prima comunione, finissero spesso col disertare la lezione di catechismo che il parroco impartiva ogni settimana: la tendenza riguardava soprattutto i maschi e non poteva non allarmare il clero, dal momento che proprio essi, nell'arco di breve tempo, avrebbero avuto più probabilità di trovarsi esposti alla propaganda di qualche militante attivo in fabbrica o nei laboratori artigiani. A questo riguardo, tuttavia, alcuni sacerdoti manifestarono timori già per il presente: un cappellano impiegato nei pressi di Seravezza, ad esempio, riferì all'arcivescovo di «bambini dai 10 agli 11 anni» connotati da «idee cattive», i quali rifiutavano di avvicinarsi al sacerdote essendo «tenuti a bada dai caporioni socialisti».²³ Di fronte alle ripetute assenze o alle diserzioni definitive dall'insegnamento del catechismo, i margini d'intervento erano pochi o nulli: in generale, così, il clero si limitava a denunciare la negligenza dei genitori.

A preoccupare erano anche le condizioni delle nuove Congregazioni della dottrina cristiana: molte conducevano una vita solo nominale, mancando di risorse economiche e di personale adatto a insegnare. Nel 1908, d'altro canto, il visitatore apostolico La Fontaine dovette annotare come ancora un centinaio di parrocchie non disponesse di tale organismo. Dove possibile i parroci ricorrevano all'aiuto degli Ordini religiosi, dai quali era lecito attendersi, più che dai collaboratori laici, un'opera di educazione finalizzata non da ultimo

²² Maffi al parroco della chiesa del Carmine in Pisa, 29.12.1912 (copia), in ASDPi - AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 58 [Visita 1909-1913], fasc. 6 (*Città*).

²³ Questionario s.d. (ma risalente con molta probabilità all'estate del 1912), in ASDPi - AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 57 [Visita 1909-1913], fasc. 5 (*Versilia B*).

a mettere in guardia la gioventù dai pericoli che la minacciavano e a conquistarla alla causa cattolica. L'insegnamento impartito nelle parrocchie, infatti, non avrebbe dovuto limitarsi alla sola trattazione dei contenuti del catechismo, bensì alimentare nei giovani lo spirito di appartenenza alla Chiesa e con ciò richiamarli al dovere della sua difesa contro gli assalti della modernità. In proposito desta interesse una lettera che i bambini del piccolo paese di Minazzana, in Versilia, consegnarono a Maffi in visita nel settembre 1913: essi affermarono di essere «soldati» impegnati a «combattere per la Chiesa e pel suo Augusto Capo», pronti a schierarsi contro chi tentava di privarli di «una sacra eredità: la fede e la religione dei [loro] antenati» e fermi nel riconoscere nello studio della «dottrina cristiana» il mezzo per «riportare la vittoria sui nemici». ²⁴ Difficile credere che queste parole – che evocavano il modello del *Miles Christi* tradizionalmente associato al sacramento della Confermazione ²⁵ – fossero redatte dai ragazzi stessi e non da sacerdoti o laici che facevano loro da maestri e che avevano la responsabilità della loro istruzione religiosa: il documento, così, costituisce una testimonianza indicativa dei messaggi che venivano proposti ai più giovani.

Sempre al 1913 risale l'adozione nell'arcidiocesi di Pisa del nuovo catechismo approvato da Pio X, il quale avrebbe condotto per la prima volta all'unità catechistica di tutta la penisola. ²⁶ Comunicando al proprio clero questa decisione, Maffi tornò a collegare il diffondersi dell'educazione religiosa alla difesa del gregge cattolico:

La rivoluzione si avvanza e farà strage; alla prova si vedrà l'opera dei buoni parroci: saranno saldi e resisteranno all'urto i popoli che con una buona istruzione da un santo parroco saranno stati guidati ad un possesso sicuro e ad una pratica esemplare della dottrina di Gesù. ²⁷

All'epoca, come visto, la situazione dell'insegnamento nelle parrocchie non era ancora esente da problematiche, e tuttavia risultava migliore di quella osservabile nelle scuole elementari, dove i bambini molte volte non avevano modo di sentir parlare di religione: una differenza importante rispetto alla diocesi di Magonza e alla Germania, dove il *Religionsunterricht* era invece sempre garantito nelle *Volksschulen*.

²⁴ I «fanciulli di Minazzana» a Maffi, 29.09.1913, in ASDPi – AAPi, *Carteggio e atti vari degli Arcivescovi*, nr. 10.

²⁵ Cf. De Giorgi, «Il soldato di Cristo».

²⁶ Cf. Nordera, *Il catechismo di Pio X*, 465. Il testo era stato pubblicato nel 1912.

²⁷ Maffi, Circolare nr. 51 del 4 marzo 1913, 7, in BACPM, *Miscellanea* 65.4.1.32.

4.2 Una sopravvivenza stentata: l'insegnamento religioso nelle scuole

Quello della scuola, nell'Italia d'inizio Novecento, rappresentava un importante terreno di contrapposizione fra la Chiesa e le anime dell'universo 'sovversivo'. Oggetto di discordia era fondamentalmente la presenza dell'insegnamento della religione cattolica negli istituti elementari, gli unici, di solito, a essere frequentati dalle classi popolari. Socialisti, anarchici e repubblicani non sempre denotavano posizioni omogenee riguardo all'istruzione pubblica, ma tutti erano concordi nel ritenere che questa dovesse essere rigorosamente laica, scevra da qualsiasi influenza religiosa. La richiesta di una scuola elementare gratuita, obbligatoria e laica fu formulata dal PSI già con il Programma di partito del 1895: per il catechismo non avrebbe dovuto esservi posto all'interno degli istituti scolastici, a testimonianza del rifiuto di ogni monopolio confessionale e della preferenza per un'educazione fondata sul pensiero critico in luogo di quello dogmatico.²⁸ Dal canto loro, i repubblicani erano d'accordo sul fatto che s'insegnasse soltanto «il dimostrabile e lo sperimentabile», in linea con le moderne correnti positivistiche,²⁹ ma al contempo sostenevano che fra i compiti da attribuire alla scuola vi fosse quello di educare le nuove generazioni al culto delle memorie patriottiche (nel cui novero era ovviamente compresa la fine del potere temporale dei papi).

Sul fronte opposto, il mondo cattolico individuava nella religione la base ineludibile per una conveniente educazione scolastica: nell'enciclica *Libertas*, del resto, Leone XIII aveva affermato che i maestri non potessero insegnare a loro piacimento, bensì fossero tenuti a muoversi nel rispetto assoluto della «verità»,³⁰ che poi era la verità di origine divina custodita e tramandata dalla Chiesa, «suprema e sicurissima maestra degli uomini», necessario riferimento per chiunque avesse avuto una responsabilità educativa.³¹ Di conseguenza il modello di scuola auspicato dai cattolici italiani si presentava come diametralmente antitetico a quello promosso dai 'sovversivi': a loro avviso parlare d'insegnamento laico era un assurdo, una violazione delle prerogative della Chiesa e dei diritti dei bambini, un pretesto per dar luogo a una graduale scristianizzazione di questi ultimi; a essere evidenziato, al contrario, era il bisogno di un'osmosi fra scuola e religione, in particolare attraverso la centralità dell'istruzione cate-

28 Sugli orientamenti del Partito Socialista Italiano circa i caratteri dell'istruzione primaria si veda Lacaita, «Politica e istruzione popolare»; Tomasi, «Istruzione popolare e scuola laica».

29 Di Porto, «L'istruzione popolare», 85.

30 Leone XIII, «*Libertas*», 461.

31 Leone XIII, «*Libertas*», 465.

chistica nei programmi scolastici. All'epoca del pontificato di Pio X, tuttavia, la realtà appariva molto distante da queste aspirazioni ideali. Fin dagli anni Settanta del XIX secolo, le scuole elementari della penisola avevano conosciuto infatti una progressiva marginalizzazione dell'elemento religioso al proprio interno, così che l'insegnamento catechistico si trovava a sopravvivere a fatica e spesso anzi non era impartito: quando poi lo era, ciò avveniva di solito per il tramite di maestri laici e non di sacerdoti.

Questa situazione era l'esito di un susseguirsi di provvedimenti legislativi adottati dallo Stato italiano nei suoi primi decenni d'esistenza, di cui converrà brevemente dar conto.³² La legge Casati, varata dal Regno di Sardegna nel 1859 ed estesa poi alla nuova compagine nazionale, prevedeva che nelle scuole elementari l'insegnamento della religione cattolica fosse obbligatorio e impartito dai maestri di ciascuna classe, con i parroci invitati a presenziare soltanto ai relativi esami finali: essa, peraltro, sancì l'avvio di un processo di laicizzazione del corpo insegnante che in seguito avrebbe assunto proporzioni sempre più vaste. Per i cattolici la legge non era priva di ombre, ma almeno riconosceva l'obbligatorietà dell'insegnamento religioso: ciò, ad ogni modo, era destinato a mutare nel giro di pochi anni. Il 29 settembre 1870 – appena nove giorni dopo la presa di Porta Pia – una circolare del Ministero della Pubblica Istruzione dispose che le lezioni di catechismo fossero accordate solo agli alunni i cui genitori ne avessero fatta esplicita richiesta: il contenuto della Casati era di fatto rovesciato, in quanto l'insegnamento religioso assumeva il carattere di «eccezione alla regola anziché di norma generale».³³ I governi della Sinistra storica avrebbero proseguito lungo la direzione così intrapresa: nel luglio 1877 una legge del Ministro Michele Coppino (1822-1901) portò l'obbligo scolastico dai sei ai nove anni di età ed escluse l'istruzione religiosa dalle materie previste nei piani di studio, sostituendola con l'insegnamento delle «prime nozioni dei doveri dell'uomo e del cittadino»³⁴ (una definizione che pareva rimandare tanto al contesto della Francia rivoluzionaria quanto al *Dei doveri dell'uomo* pubblicato nel 1860 da Giuseppe Mazzini). Coppino era un massone, proprio come molti dei Ministri dell'Istruzione che gli sarebbero succeduti, e non v'è dubbio che il provvedimento del 1877

32 Per una storia della scuola elementare italiana fra XIX e XX secolo e dell'insegnamento religioso ivi impartito si veda Aquarone, *Lo Stato catechista*; Bertoni Jovine, *Storia dell'educazione popolare in Italia*; Betti, *La religione a scuola*; Betti, *Sapienza e timor di Dio*; Chiosso, «La questione scolastica in Italia»; Pazzaglia, s.v. «Movimento cattolico e questione scolastica», in DSMCI, I/2; Pazzaglia, *Cattolici e scuola*; Pruneri, «L'insegnamento della religione»; Scoppola, *Coscienza religiosa*, 93-109; Talamanca, «La scuola tra Stato e Chiesa».

33 Aquarone, *Lo Stato catechista*, 15.

34 Cf. Talamanca, «La scuola tra Stato e Chiesa», 384.

risentisse degli orientamenti pedagogici della massoneria italiana, che aspirava a una completa laicizzazione del mondo della scuola.³⁵ La cosa non poteva lasciare indifferenti i cattolici della penisola, e anzi alimentò fra di loro la visione intransigente di uno Stato servo della 'setta' massonica.

In realtà la legge Coppino non condusse alla scomparsa dell'insegnamento della religione nelle scuole elementari, ma aprì una lunga fase d'incertezza circa l'obbligo dei Comuni di farlo impartire (era alle autorità municipali, infatti, che spettava la competenza specifica sull'istruzione primaria). Formalmente la legge Casati non era stata abrogata, e in teoria, dunque, la validità delle sue disposizioni permaneva: la situazione creatasi si prestava alle più diverse interpretazioni,³⁶ così che nelle scuole il catechismo poté restare o essere soppresso a seconda delle circostanze, o meglio delle maggioranze politiche locali.

Alcuni regolamenti successivi, emanati sempre dal Ministero della Pubblica Istruzione, non contribuirono più di tanto a far chiarezza: quello del 1888 riconfermò la prassi dell'insegnamento accordato obbligatoriamente ai soli alunni i cui genitori ne avessero fatta domanda, e sulla stessa scia si sarebbe posto nel 1895 il regolamento del Ministro Guido Baccelli (1830-1916) – altro massone. Non di rado, tuttavia, le richieste finalizzate a far impartire l'istruzione religiosa erano eluse dalle autorità comunali, specie se a guida socialista o repubblicana: il peso della politica era notevole, e fu ulteriormente accentuato dal Regolamento Rava del febbraio 1908. Questo prevedeva che a seguito dell'intervento dei genitori i consigli municipali potessero *scegliere* se ordinare o no l'insegnamento della religione, sulla base della maggioranza prevalsa al loro interno: in caso positivo l'incarico doveva essere affidato a dei maestri riconosciuti come idonei e intenzionati ad accettarlo, mentre in caso negativo i «padri di famiglia» avrebbero potuto, al massimo, far tenere l'insegnamento da una persona dotata di «patente di maestro elementare», a proprie spese e nei tempi e luoghi stabiliti dal consiglio scolastico provinciale.³⁷ Le variabili con cui fare i conti, quindi, o meglio gli ostacoli da superare per garantire la presenza del catechismo nelle scuole, erano fondamentalmente di tre tipi: primo, serviva una mobilitazione iniziale dei genitori; secondo, era indispensabile ottenere l'avallo delle autorità comunali; terzo, occorreavano docenti in grado d'impartire

35 Sui rapporti fra massoneria e istruzione pubblica in Italia a cavallo tra Otto e Novecento si veda Conti, «Massoneria, scuola e questione educativa»; Isastia, «Il progetto di una scuola laica»; Tomasi, *Massoneria e scuola*.

36 Di uno stato di «grande confusione» ha parlato Dina Bertoni Jovine in *Storia dell'educazione popolare in Italia*, 227.

37 Citato da Aquarone, *Lo Stato catechista*, 21.

l'insegnamento religioso e bendisposti al riguardo. Tutti problemi, si badi, con cui di fatto i cattolici italiani avevano dovuto confrontarsi anche prima del 1908, data la confusione normativa esistente in materia e gli *escamotages* adottati all'occorrenza dalle amministrazioni d'orientamento anticlericale.

Gli sviluppi descritti fin qui andavano in una direzione gradita ai movimenti 'sovversivi': all'inizio del XX secolo l'insegnamento della religione era ai margini dei programmi scolastici, costantemente minacciato dalla possibilità di scomparire ora da un istituto ora da un altro. Soprattutto negli anni a ridosso della Grande Guerra, complice l'intensificarsi della battaglia anticlericale per giungere a una totale abolizione del catechismo nelle scuole pubbliche e il provvedimento di avocazione dell'istruzione primaria allo Stato (1911), l'interesse del cattolicesimo italiano per il settore scolastico raggiunse picchi altissimi. La Settimana Sociale organizzata a Venezia nel 1912 si concentrò esclusivamente sulle vicende della scuola,³⁸ e sempre in quell'anno l'episcopato lombardo pubblicò una Pastorale volta a condannare «l'insulto aperto e sfacciato che si leva[va] contro Dio colla esclusione della sua dottrina dall'istruzione elementare»,³⁹ nonché il connesso tentativo di «preparare le nuove generazioni completamente atee e pagane».⁴⁰ Il documento, che la ricerca storiografica ha dimostrato essere opera di Angelo Roncalli (futuro Papa Giovanni XXIII⁴¹), invocava l'obbligatorietà dell'insegnamento religioso nelle scuole sulla base della legge Casati del 1859, e a sostegno di tale richiesta richiamava l'attenzione sulle conseguenze nefaste della «formazione delle coscienze senza Dio», fra cui lo «spettacolo quotidiano della feroce lotta di classe, delle plebi sguinzagliate al mal fare, della proprietà minacciata».⁴² Queste considerazioni appaiono in linea con quanto detto a proposito dell'istruzione catechistica nelle parrocchie: da parte di Roncalli e dei vescovi lombardi, la conoscenza diffusa dei principi della religione cattolica era individuata come il primo strumento utile a garantire la pace sociale e a scampare le nuove generazioni dall'adesione alla causa del socialismo e delle altre forze ostili all'ordine costituito; viceversa, un'educazione del tutto laica avrebbe preparato la strada al caos e alla rivoluzione. Di nuovo ci troviamo di fronte a un prisma mentale che interpreta-

³⁸ L'elenco completo degli interventi tenutivi è disponibile in Di Capua, *Le settimane sociali*, 36-8.

³⁹ *Lettera collettiva dell'Episcopato lombardo*, 3.

⁴⁰ *Lettera collettiva dell'Episcopato lombardo*, 9.

⁴¹ Cf. Mores, *Angelo Roncalli chierico e storico*, 109-145. All'epoca Roncalli era segretario del vescovo di Bergamo Giacomo Radini-Tedeschi (1857-1914) e professore di storia della Chiesa nel Seminario orobico.

⁴² *Lettera collettiva dell'Episcopato lombardo*, 15.

va il contatto con la dimensione religiosa come il vaccino più sicuro contro le tanto temute idee ‘sovversive’ (equiparate a una particolare forma di male morale), e che quindi riconosceva la necessità di un catechismo insegnato ovunque ve ne fosse stata l’occasione: nei locali della parrocchia, certo, nelle sedi delle associazioni cattoliche, ma anche nelle aule di scuola.

Nel maggio 1902 *La Croce Pisana*, foglio cattolico dell’arcidiocesi di Pisa, sostenne che «scuola laica, nel linguaggio giudaico-massonico, significa[va] divorzio assoluto da Dio». ⁴³ I tentativi di rimuovere ogni influsso della religione dagli istituti scolastici erano fatti risalire ai propositi anticlericali della ‘setta’, intenzionata a crescere i giovani all’ombra di una sbandierata laicità, termine che per il giornale, però, celava un sostanziale ateismo. Si era a circa un anno dall’introduzione nelle scuole elementari italiane del *Dei doveri dell’uomo* di Mazzini, sorta di catechismo laico, «spiritualistico, ma anticlericale e antipapale»: ⁴⁴ in campo cattolico era alta l’attenzione per le vicende dell’istruzione pubblica, come testimoniato dalla Pastorale collettiva che proprio allora l’episcopato toscano scelse di dedicare all’argomento. I vescovi, con alla testa Capponi, additarono nella religione cattolica il fondamento della formazione auspicabile per la gioventù: inevitabile, di conseguenza, fu la loro critica dell’educazione fornita nella maggior parte delle scuole, che prescindendo dal catechismo si sarebbe rivelata «non pure inetta ma nociva, anzi funestissima». ⁴⁵ Per evidenziare la necessità di un immediato cambio di direzione, l’episcopato precisò in termini molto chiari quale fosse il rischio corso dal consorzio civile: «Senza Catechismo, [...] non avrete società ma socialismo!». ⁴⁶

Su questa stessa linea si sarebbe posto Maffi dopo il suo arrivo a Pisa. La documentazione delle visite pastorali lascia trasparire l’attenzione dell’arcivescovo per la sopravvivenza dell’istruzione religiosa nelle scuole, ⁴⁷ ma insieme mostra come questa sopravvivenza fosse nel complesso piuttosto stentata. In molti degli istituti elementari dell’arcidiocesi, infatti, la religione cattolica non era materia d’insegnamento: ciò emerge sia dai questionari della visita del 1904-1907 che di quella del 1909-1913. Talvolta poteva accadere che in uno stesso Comune vi fossero scuole dove il catechismo era impartito e altre

⁴³ *Scuola laica*, in *La Croce Pisana* (18.05.1902). La testata uscì fra il 1873 e la fine del 1902, quando cessò le pubblicazioni: in seguito fu rimpiazzata dal *Giornale di Pisa*.

⁴⁴ Verucci, «Le ‘due Italie’», 162.

⁴⁵ *Lettera Pastorale degli Arcivescovi e Vescovi della Toscana* [1902], 7.

⁴⁶ *Lettera Pastorale degli Arcivescovi e Vescovi della Toscana* [1902], 9.

⁴⁷ Il questionario per la visita del 1904-1907 chiedeva ai parroci se nelle scuole pubbliche del territorio della parrocchia s’insegnasse il catechismo e, in caso affermativo, «da chi» (quesito nr. 106); lo stesso faceva quello del 1909 al punto nr. 23.

in cui invece era assente, il che porta a escludere la responsabilità del potere politico per il secondo caso; d'altro canto esistevano delle località in cui l'insegnamento religioso era accordato negli istituti femminili ma non in quelli maschili, possibile indizio di un'istruzione ricalcata su precisi modelli di genere. A conti fatti, grande era la varietà di situazioni: i parroci, per parte loro, puntarono a evidenziare nei questionari l'impegno profuso per conservare o far introdurre il catechismo nelle scuole del territorio parrocchiale, cosa che consente di disporre d'informazioni sulla loro attività in tal senso. Il primo passo verso l'introduzione, come rilevato poco fa, consisteva nello spingere i genitori degli alunni a richiedere l'insegnamento della religione presso le autorità municipali: fu così che in molti centri dell'arcidiocesi nacquero *Leghe fra i padri di famiglia* come quella di Bientina, la quale si prefiggeva appunto di «esigere e difendere l'insegnamento religioso nelle pubbliche scuole». ⁴⁸ Per il clero la mobilitazione dei genitori, anche a prescindere dal ricorso a strutture associative, non comportava di solito problemi: un ostacolo molto più consistente – e spesso insormontabile – era dato invece dalle amministrazioni comunali contrarie alla presenza del catechismo nelle aule scolastiche.

Questa era un'eventualità scontata nel caso di maggioranze socialiste o repubblicane, ma anche quelle liberali potevano serbare insidie. Alcuni sacerdoti arrivarono a impegnare direttamente la propria persona nel tentativo di acquisire l'agognata autorizzazione: nel 1906 il parroco del sobborgo di San Giovanni al Gatano riferì a Maffi di aver fatto in passato «prediche al Municipio» per ottenere l'insegnamento religioso nella scuola locale, tuttavia invano. ⁴⁹ A Pontedera, nel 1910, il catechismo non era insegnato «perché il Comune e l'ispettore scolastico non lo permett[evano]», nonostante «le premure» fatte personalmente dal parroco: ⁵⁰ la rottura intervenuta da tempo fra i democratici cristiani di Gronchi e la maggioranza liberale al potere andava a discapito dell'iniziativa del sacerdote. ⁵¹ Da quanto detto, si capisce perché clero e laicato attribuissero grande importanza alla possibilità d'influire sulle scelte del governo locale: fra i vantaggi che essi speravano d'ottenere dai contatti con il nota-

⁴⁸ Statuto della *Lega fra i padri di famiglia* di Bientina, art. 2, in ASDPi – AAPi, *Carteggio e atti relativi alle parrocchie*, fasc. 39 (Bientina).

⁴⁹ Questionario in data 22 agosto 1906, in ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 55 [Visita 1904-1907], fasc. 6 (S. Giovanni al Gatano). È da notare come si fosse prima del Regolamento Rava, risalente al 1908: in teoria dunque il Comune avrebbe avuto l'obbligo di far impartire il catechismo su richiesta dei genitori (cui il parroco dovette certamente ricorrere), ma ciò nei fatti non avvenne.

⁵⁰ Questionario in data 16 giugno 1910, in ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 58 [Visita 1909-1913], fasc. 4.

⁵¹ Cf. *supra*, 406-7.

bilato, e soprattutto dall'instaurarsi delle alleanze clericale-moderate in campo amministrativo, la difesa o l'introduzione del catechismo nelle scuole pubbliche deteneva uno dei primi posti. Da un lato, infatti, la conquista dei Comuni significava quasi certamente garantire l'insegnamento religioso ai bambini, dall'altro impedire che una vittoria elettorale degli avversari portasse alla sua soppressione dove ancora era assicurato.

Un ultimo problema con cui i sacerdoti dell'arcidiocesi potevano dover fare i conti era la carenza di docenti idonei a fornire l'istruzione religiosa. Impegnare i genitori di fronte alle autorità municipali e ottenere l'avallo di queste ultime serviva a poco, se poi nelle scuole non vi erano maestri in grado di parlare di catechismo nonché disposti a farlo. Le personali convinzioni di chi aveva il compito d'insegnare divenivano così un importante elemento di discriminazione: nel 1905 il parroco di Cascina informò di come il catechismo non fosse argomento delle lezioni perché «i maestri non [erano] dei nostri principi»;⁵² una situazione opposta sarebbe stata segnalata pochi mesi più tardi da Bientina, dove l'istruzione religiosa era garantita «dai maestri comunali, i quali [erano] cattolici».⁵³ La nomina degli insegnanti avveniva tramite concorsi pubblici promossi dalle autorità scolastiche locali, e in teoria, dunque, i parroci non avevano la possibilità d'influirvi: ciò non toglie, tuttavia, che fra i membri del clero alcuni tentassero di ricorrere a vie traverse per assicurarsi docenti di provata fede cattolica. Nel 1909 il parroco di Calcinaia si rivolse a Maffi per chiedergli di raccomandare una «maestra buona e brava» per la locale scuola primaria;⁵⁴ quello di Vicopisano scrisse all'arcivescovo nel giugno 1911 per informarlo di come all'imminente concorso per maestro comunale intendesse presentarsi «un nemico di Dio, un vero demonio», di cui il sacerdote aveva letto «un articolo pubblicato in un giornale anarchico»: alla Curia pisana si chiedeva di «mandare qualche concorrente bravo e sicuro da opporsi», nella speranza di evitare che gli alunni finissero sotto l'influenza di tale soggetto.⁵⁵ Casi di questo tipo erano comunque un'eccezione: per il resto il clero poteva solo augurarsi che in ogni classe vi fosse un docente non ostile o indifferente alla religione cattolica e ben istruito circa i suoi contenuti. Al riguardo, i documenti delle visite pastorali indicano che il catechismo aveva più probabilità di essere impartito laddove gli in-

52 Questionario in data 10 novembre 1905, in ASDPi - AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 54 [Visita 1904-1907], fasc. 20 (Cascina).

53 Questionario in data 26 gennaio 1906, in ASDPi - AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 53 [Visita 1904-1907], fasc. R (Bientina).

54 Il parroco di Calcinaia a Maffi, 27.07.1909, in ASDPi - AAPi, *Carteggio e atti relativi alle parrocchie*, fasc. 32 (Calcinaia).

55 Il parroco di Vicopisano a Maffi, 12.06.1911, in ASDPi - AAPi, *Carteggio e atti relativi alle parrocchie*, fasc. 34 (Vicopisano).

segnanti erano di sesso femminile: le maestre si rivelavano nel complesso molto più propense dei maestri a parlare di religione perché più interessate e preparate in materia. Dietro a quest'asimmetria di genere è da scorgere certamente quel fenomeno di 'femminizzazione' della religione che si esprimeva in una maggiore partecipazione delle donne alla vita ecclesiale, e che portava a una loro più accurata conoscenza dei contenuti della fede cattolica rispetto agli uomini: quante avevano la responsabilità d'insegnare, così, potevano riconoscere nella scuola un ulteriore ambito in cui svolgere quell'opera di apostolato tante volte invocata dai sacerdoti.

La situazione descritta fin qui non accontentava nessuno: i cattolici dell'arcidiocesi ritenevano urgente far ritorno al dettato della legge Casati, mentre socialisti, anarchici e repubblicani aspiravano a una completa (e definitiva) cancellazione del catechismo nelle scuole elementari, identificando nella sua sopravvivenza un limite allo sviluppo del pensiero razionale fra le classi popolari e dunque un ostacolo alla loro emancipazione, oltre che un'ingerenza confessionale in un settore di responsabilità pubblica. Appunto questo dualismo, nei primi anni del Novecento, si propose con un'intensità inedita sul piano nazionale. Le sollecitazioni per l'abolizione dell'istruzione religiosa si moltiplicarono: il congresso della Federazione del Libero Pensiero organizzato a Roma nel 1904 – al quale parteciparono anche le sezioni di Pisa e Pontedera – parlò dell'importanza di avere scuole del tutto laiche;⁵⁶ sempre nella capitale, la neoeletta giunta del sindaco Ernesto Nathan (1845-1921)⁵⁷ fu artefice, nei primi giorni del 1908, di un appello indirizzato al governo per chiedere la fine di ogni presenza religiosa negli istituti scolastici pubblici, in un momento in cui anche la Lega democratica nazionale di Murri si diceva favorevole all'abbandono del catechismo nelle scuole. Istanze di questo tipo prepararono il terreno alla mozione con la quale il deputato socialista Leonida Bissolati (1857-1920) invitò il parlamento ad assicurare «il carattere laico della scuola elementare, vietando che in essa venisse impartito, sotto qualsiasi forma, l'insegnamento religioso».⁵⁸ Se il documento – discusso nel febbraio 1908, pochi giorni dopo l'approvazione del Regolamento Rava – alla fine non fu accolto,⁵⁹ ciò dipese anche dalla forte mobilitazione dei cattolici della penisola, inclusi quelli dell'arcidiocesi retta da Maffi: qui i parroci ricorsero al

⁵⁶ Cf. Bertolucci, «La Toscana per Ferrer», 75.

⁵⁷ Di origini ebraiche, Nathan fu sindaco di Roma dal 1907 al 1913, nonché Gran Maestro del Grande Oriente d'Italia – la principale organizzazione massonica della penisola – negli anni 1896-1904 e 1917-1919. Fra gli studi dedicati alla sua figura segnalò quello di Ciani, *Da Mazzini al Campidoglio*.

⁵⁸ Cf. Mola, *Storia della massoneria italiana*, 267.

⁵⁹ I verbali del dibattito parlamentare sulla mozione Bissolati (18-27 febbraio 1908) sono pubblicati in Aquarone, *Lo Stato catechista*, 67-391.

pulpito per denunciare ai fedeli le manovre anticlericali del partito socialista, le associazioni cattoliche inviarono telegrammi di protesta a Roma, e la stessa Direzione diocesana scrisse ai deputati eletti localmente per esortarli a stare in guardia, avvertendoli di come «l'abolizione dell'insegnamento religioso» rientrasse fra i piani di quanti ambivano a «togliere dalla società ogni influenza della fede e della morale cristiana», elementi indispensabili per l'ordine sociale.⁶⁰

Anche il varo della legge sull'avocazione delle scuole elementari allo Stato (legge Daneo-Credaro del 4 giugno 1911)⁶¹ suscitò il malcontento e le proteste dei cattolici dell'arcidiocesi di Pisa al pari di quanto avvenne nel resto d'Italia. Da un lato vi era la tradizionale diffidenza verso lo Stato liberale e la paura di veder diminuita la propria capacità d'influenza sul settore scolastico attraverso gli organi del governo municipale; dall'altro preoccupava che la legge fosse passata in parlamento grazie al voto congiunto di liberali, socialisti e repubblicani, e che l'idea dell'avocazione incontrasse da tempo il plauso della massoneria italiana:⁶² ciò che si temeva, in definitiva, era che la «statizzazione» della scuola primaria fosse il pretesto per giungere alla sua completa «laicizzazione», come ebbe a scrivere un giornale cattolico della Versilia già nell'estate del 1910, al momento della presentazione del progetto di legge.⁶³ In verità, la situazione del catechismo nelle scuole pubbliche dell'arcidiocesi non sarebbe granché mutata dopo il 1911, continuando ad apparire molto precaria: per radicare le nuove generazioni nella professione della fede cattolica e tenerle al riparo da influssi deleteri, il clero e il Cardinale Maffi si trovarono di conseguenza costretti, proprio come in passato, a confidare piuttosto sul miglioramento dell'istruzione catechistica offerta nelle parrocchie. Vi era tuttavia anche un'altra possibilità, quella rappresentata dagli istituti degli Ordini e delle congregazioni religiose (specie femminili), dove i bambini potevano effettivamente ricevere una solida e approfondita educazione catechistica.

L'esaltazione delle scuole private *cattoliche* a confronto con le *laiche* scuole pubbliche era un tratto caratteristico della cultura del cattolicesimo italiano d'inizio secolo, peraltro ricollegabile direttamente al magistero della Santa Sede: nell'enciclica *Custodi di quella fede* (1892), infatti, Leone XIII aveva esplicitamente contrapposto gli isti-

⁶⁰ *La religione nelle scuole*, in *Giornale di Pisa* (04.01.1908). Il messaggio inviato ai deputati eletti nella provincia di Pisa fu redatto da Augusto D'Antilio, all'epoca presidente della Direzione diocesana.

⁶¹ Di questa legge tratta Bonetta, «L'avocazione della scuola elementare».

⁶² Cf. Conti, «Massoneria, scuola e questione educativa», 23.

⁶³ *Contro la provincializzazione della scuola primaria*, in *L'Eco Versiliese* (03.07.1910). L'articolo parlava di «provincializzazione» come sinonimo di «statizzazione», in quanto lo Stato avrebbe dovuto esercitare la propria responsabilità sulle scuole primarie attraverso degli appositi consigli scolastici provinciali.

tuti retti da membri del corpo ecclesiastico a un'istruzione pubblica caduta nelle mani della «Massoneria».⁶⁴ Nelle scuole confessionali il catechismo non andava incontro a limitazioni di sorta, anzi costituiva il perno dell'educazione fornita a bambini e ragazzi: più in generale poi i contenuti di tutte le materie d'insegnamento, affidate a suore o religiosi di sesso maschile e non a maestri laici, erano filtrati attraverso i principi della religione cattolica. Si capisce allora perché il Padre Gaetano Zocchi, scrivendo sulla *Civiltà Cattolica* nel 1905, esortasse i padri di famiglia a tenere i figli «lontani da certe scuole pubbliche» e a mandarli invece «alle scuole e ai convitti cattolici privati» ogni volta che fosse stato loro possibile.⁶⁵ La preferenza del gesuita era netta e rifletteva il suo giudizio negativo sull'educazione garantita dallo Stato liberale. A voci come questa faceva da contraltare la descrizione degli istituti cattolici nei giornali e nelle riviste anticlericali, che tendevano a presentarli come luoghi dove i giovani avrebbero visto menomate le proprie facoltà intellettuali e dove, nei casi peggiori, sarebbero divenuti vittime delle perversioni e degli abusi di frati e sacerdoti. Anche tale ambito, insomma, non riusciva a sfuggire alla contrapposizione fra i due schieramenti.

In diverse località dell'arcidiocesi di Pisa il clero sapeva di poter contare sugli Ordini religiosi per il delicato compito di educare la gioventù: a inizio Novecento gli istituti privati erano presenti in buon numero, e non mancavano neppure le cosiddette «scuole di religione» (come quella aperta a Pisa dai Salesiani nel 1906), le quali erano a tutti gli effetti dei corsi di catechismo rivolti in prevalenza alle classi popolari. Spesso, nei questionari delle visite, i parroci di centri in cui si trovavano strutture rette da religiosi evidenziarono i benefici apportati dalla loro presenza: a Casciavola, ad esempio, queste erano le sole a garantire l'istruzione catechistica, assente invece nelle scuole pubbliche;⁶⁶ d'altra parte alcuni sacerdoti che non potevano disporre di tale ausilio espressero il desiderio di una prossima venuta di frati e suore nelle loro parrocchie. Si è detto di come Maffi si preoccupasse di chiamare nell'arcidiocesi famiglie religiose sia maschili che femminili;⁶⁷ ciò condusse a un incremento degli istituti privati d'educazione (asili, scuole, collegi), in particolare di quelli gestiti da suore ascritte alle congregazioni di voti semplici.

Una delle prime congregazioni fatte arrivare dall'arcivescovo fu quella delle Figlie di Gesù, che nella primavera del 1905 inaugurarono a Pisa un asilo infantile e una scuola elementare destinata a bam-

⁶⁴ Leone XIII, «Custodi di quella fede», 1578.

⁶⁵ [Zocchi], «Scuole pubbliche e scuole private. Doveri delle famiglie cattoliche», 691.

⁶⁶ Cf. questionario in data 14 settembre 1906, in ASDPi - AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 54 [Visita 1904-1907], fasc. 2 (*Casciavola*).

⁶⁷ Cf. *supra*, 343.

bine e ragazze di ogni estrazione sociale, ma soprattutto a quelle provenienti dalle famiglie operaie della parrocchia cittadina di San Nicola. A guidare il gruppo di religiose era Maria Caterina Geninatti (1852-1919),⁶⁸ in seguito autrice di alcuni scritti dedicati al problema della formazione dei giovani dai quali emerge con chiarezza la *Weltanschauung* alla base dell'educazione impartita nel suo istituto e dunque, verosimilmente, anche nelle altre strutture confessionali sul territorio diocesano: alcune allusioni velate o esplicite all'universo 'sovversivo' presenti in tali documenti rendono non superfluo soffermarvisi ai fini della trattazione.

Nella *Lettera sull'importanza dell'istruzione religiosa*, pubblicata a Pisa nel 1908, la Geninatti si dilungò a spiegare perché la religione cattolica andasse considerata come il fulcro del progresso morale e civile della società e come la più sicura garanzia d'ordine: a suo dire era stato proprio l'abbandono dei principi del cattolicesimo, anche in campo educativo, a produrre «le rivoluzioni, [...] l'anarchia e la ribellione» e ad aver «affilato il pugnale degli assassini, inventate le bombe» degli attentati libertari di fine Ottocento.⁶⁹ La dottrina di Cristo non aveva nulla da invidiare «ai socialisti colle loro utopie» e «agli anarchici cogli eccessi de' loro disordini»:⁷⁰ essa soltanto, anzi, poteva assicurare la prosperità del consorzio umano. Da tali considerazioni, figlie di quell'atteggiamento di condanna verso la modernità maturato nel cattolicesimo italiano ed europeo durante il XIX secolo, la Geninatti faceva discendere l'importanza di avviare la gioventù alla conoscenza del catechismo, e di farlo il prima possibile: nuove generazioni saldamente radicate nella fede avrebbero potuto invertire il cammino di una società che andava «in isfacelo»⁷¹ e riaffermare il carattere cristiano di quest'ultima, operazione che giocoforza - anche se la religiosa non lo diceva espressamente - implicava di debellare la minaccia rappresentata da socialismo e anarchismo.

Contenuti pressoché analoghi si sarebbero avuti in *Ai giovani*, edito nel dicembre 1911: di nuovo, i mali della società erano ricondotti dalla Geninatti all'allontanamento degli uomini dal «principio religioso cristiano».⁷² In un capitolo del libro, quindi, l'estendersi del-

68 Suor Maria Caterina Geninatti nacque a Savigliano, in Piemonte, nel 1852. Dopo aver lavorato per anni come maestra di scuola, scelse di vestire l'abito religioso nel 1887, all'età di 35 anni, dedicandosi in seguito all'attività d'insegnamento nell'istituto delle Figlie di Gesù di Carrara, di cui divenne in breve tempo Superiora. Acconsentendo alla proposta dell'Arcivescovo Maffi di fondare un nuovo istituto a Pisa, nel 1905 si trasferì assieme a quattro consorelle: la sua attività nella struttura pisana sarebbe proseguita ininterrottamente fino alla sua morte. Su di lei si veda Ferrucci, *La Conciliazione auspicata*.

69 Geninatti, *Lettera sull'importanza*, 13.

70 Geninatti, *Lettera sull'importanza*, 16.

71 Geninatti, *Lettera sull'importanza*, 14.

72 Geninatti, *Ai giovani*, 71.

la miscredenza era posto in connessione con la crescita del numero di quanti volevano «una proprietà comune, un lavoro indiviso, un riposo senza pace, una famiglia senza capo»: il socialismo non veniva menzionato nel testo, ma è chiaro che proprio questo fosse uno dei «sistemi inconsulti, irrazionali, sbagliati nelle premesse, inattuabili nella pratica, disastrosi nelle loro conseguenze» condannati dall'autrice.⁷³ Per salvare la società da tale pericolo e dal procedere verso un rinato paganesimo, la religiosa esortava tutti a rivolgersi «alla più importante delle mansioni», ossia a «educare e istruire la gioventù» attingendo ai principi del cattolicesimo:⁷⁴ lo stesso compito cui lei attendeva ormai da anni nell'istituto pisano, dove bambine e ragazze sottostavano all'obbligo di ricevere l'istruzione catechistica e dove l'intera educazione era impartita in primo luogo «in base alla morale cristiana».⁷⁵ Non è dato sapere se le lezioni tenute dalla Geninatti e dalle sue collaboratrici contenessero accenni alle ideologie 'sovversive' al pari degli scritti appena citati: questi ultimi, comunque, fanno legittimamente supporre che il complesso dell'attività didattica svolta dalle suore mirasse a preparare individui disposti a contribuire all'opera di restaurazione cristiana, dunque in grado di tenersi alla larga dai soggetti politici contrassegnati da accenti anticlericali e/o antireligiosi e di opporglisi all'occorrenza in difesa della religione e della Chiesa.

4.3 Il Cardinale Maffi e la 'buona stampa'

Da parte dell'arcivescovo di Pisa, gli appelli al clero affinché fosse curata l'istruzione religiosa nelle parrocchie procedevano quasi di pari passo con quelli per la diffusione della cosiddetta 'buona stampa', ossia dei giornali e dei periodici informati al punto di vista cattolico. Era un aspetto cui Maffi attribuiva grande importanza, individuando nella stampa un formidabile veicolo d'opinioni e un mezzo di formazione delle coscienze dal quale non sarebbe stato possibile prescindere per garantire la salute del gregge, soprattutto di fronte alla circolazione massiccia di fogli e opuscoli 'sovversivi'. Le idee cattive andavano combattute con le idee buone, e proprio a questo doveva servire la stampa cattolica, contribuendo a quell'opera profilattica cui era deputato anche l'insegnamento del catechismo. Da giovane Maffi aveva avuto modo di lavorare in ambito giornalistico come redattore del *Ticino*, periodico cattolico di Pavia:⁷⁶ un'esperien-

⁷³ Geninatti, *Ai giovani*, 92.

⁷⁴ Geninatti, *Ai giovani*, 121.

⁷⁵ Geninatti, *Lettera sull'importanza*, 29 (*Regolamento per le scuole dell'istituto*, art. 1).

⁷⁶ Cf. Stefanini, *Il cardinale Maffi*, 6.

za che gli aveva fatto maturare la convinzione della necessità strategica dei giornali nella società moderna, e che in seguito avrebbe inciso significativamente sui caratteri del suo episcopato pisano. Di ciò è prova l'impegno da lui profuso per creare testate cattoliche in un'arcidiocesi che al momento del suo arrivo ne era del tutto sprovvista. Già nel gennaio 1905 cominciarono le pubblicazioni settimanali del *Giornale di Pisa*, il quale scelse per motto il «Restaurare tutto in Cristo» di Pio X:⁷⁷ esso avrebbe fatto della polemica antisocialista un proprio tratto distintivo, configurandosi inoltre come un importante strumento di comunicazione fra la Curia arcivescovile e il clero diocesano. Nel 1911 uscì quindi *Per il bene*, giornale dai contenuti prevalentemente religiosi, e solo due anni più tardi il *Messaggero Toscano*, pensato per ottenere una diffusione almeno regionale. Questi risultati furono il prodotto di uno sforzo notevole, che impegnò le energie di sacerdoti e laici e che andò in parallelo al tentativo di Maffi di contribuire allo sviluppo della stampa cattolica sull'intero territorio della penisola.

Nel giugno 1907 fu costituita a Roma la Società editrice romana (SER), senza dubbio «l'iniziativa più significativa nella storia del giornalismo cattolico italiano del primo Novecento»:⁷⁸ alla sua testa vi era Giovanni Grosoli (1859-1937), già presidente dell'Opera dei Congressi nel biennio 1902-1904.⁷⁹ Da quel momento in poi l'impresa acquisì varie testate giornalistiche, a partire dal romano *Corriere d'Italia* (1907) e dall'*Avvenire d'Italia* di Bologna (1910), nell'intento di creare un vero e proprio *trust* della stampa cattolica in grado di asurgere a rilevanza nazionale.⁸⁰ Ora, all'origine di questo progetto vi fu Maffi stesso: sul finire del 1902, infatti, ancora amministratore apostolico dell'arcidiocesi di Ravenna, fu lui a esporre a Grosoli il piano di quello che sarebbe divenuto il futuro *trust*.⁸¹ Dopo il 1907 era ovvio, di conseguenza, che l'ormai arcivescovo di Pisa sostenesse apertamente la causa dei fogli della SER,⁸² i quali esprimevano una tipologia di giornalismo che incontrava la sua piena approvazione.

Il problema che egli intendeva affrontare era quello della tradizionale inferiorità della stampa cattolica a confronto con i periodici liberali e socialisti, un'inferiorità che riguardava tanto l'ambito quan-

77 *Il Giornale di Pisa*, in *Giornale di Pisa* (29.01.1905).

78 Majo, *La stampa cattolica in Italia*, 130.

79 Su Grosoli si veda Albertazzi, s.v. «Grosoli, Giovanni», in DSMCI, 2.

80 La storia della SER è ricostruita da Giovannini, *Cattolici nazionali*.

81 Cf. Giovannini, *Cattolici nazionali*, 25.

82 Alla vigilia della Grande Guerra la SER avrebbe detenuto la proprietà, oltre che del *Corriere d'Italia* e dell'*Avvenire d'Italia*, anche del *Momento* (Torino), del *Corriere di Sicilia* (Palermo), dell'*Italia* (Milano) e del *Messaggero Toscano* (Pisa): un ventaglio di periodici capace di afferire veramente alla dimensione nazionale.

tativo della diffusione delle testate che quello qualitativo del loro ammodernamento tecnico e contenutistico.⁸³ Si trattava di qualcosa di largamente risaputo: in un *Censimento della stampa cattolica in Italia* pubblicato nel 1903, il sacerdote napoletano Alfonso Ferrandina (1869-1955) si era trovato a constatare con rammarico l'arretratezza del giornalismo cattolico della penisola, sostenendo, fra l'altro, che se questo «avesse avuto in tutto il secolo decimonono un progrediente sviluppo», «la tempesta della rivoluzione non avrebbe sommerse nelle sue onde turbolenti le libertà del popolo cristiano, [...] come pure oggi non ci troveremmo alle prese del socialismo».⁸⁴ Considerazioni sul problema sarebbero state espresse anche alla Settimana Sociale di Firenze del 1909, dove un relatore notò come i giornali cattolici d'Italia fossero allora «meno assai di quello che erano in Germania nel 1880».⁸⁵ La speranza di Maffi era che le testate del *trust* potessero rimediare a questo quadro sconfortante, proponendo un giornalismo all'avanguardia per contenuti e grafica, aperto ai problemi della vita politica italiana e in grado di far dimenticare la tradizionale opposizione dei cattolici allo Stato liberale, smarcato, quindi, dalle posizioni temporaliste della stampa integrista e per certi versi sensibile alle innovazioni culturali introdotte dai periodici murriani di fine Ottocento; un giornalismo favorevole alle intese clericomoderate e ovviamente aggressivo nei confronti delle forze politiche anticlericali, a cominciare dal socialismo. I fogli raccolti sotto la SER dovevano essere sì di 'principio', ma anche e soprattutto di 'penetrazione',⁸⁶ capaci di raggiungere quante più classi e ambienti sociali possibili in modo da far valere il punto di vista cattolico di fronte all'opinione pubblica, e al contempo di contrastare efficacemente la diffusione della stampa 'cattiva' nelle parrocchie della penisola.

Se l'arcivescovo di Pisa riconosceva nei giornali del *trust* l'auspicata soluzione a molti problemi, per Roma invece essi stessi costituivano una fonte di preoccupazione. Personalmente non alieno da una certa diffidenza verso la stampa in genere, Pio X, e con lui alcuni dei suoi più stretti collaboratori – ad esempio il Cardinale Gaetano De Lai (1853-1928), segretario della Congregazione Concistoriale dal 1908 –, scorgeva nella linea portata avanti dalla SER e appoggia-

83 Sulla situazione complessiva della stampa italiana a inizio Novecento si veda Castronovo, Giacheri Fossati, Tranfaglia, *La stampa italiana nell'età liberale*; Forno, *Informazione e potere*. Per la sola stampa cattolica rimando invece, oltre che al già citato volume di Majo, a Malgeri, s.v. «La stampa quotidiana e periodica e l'editoria», in DSMCI, I/1, e a Lucatello, s.v. «Giornalismo cattolico», in *Enciclopedia cattolica*, 6.

84 Ferrandina, *Censimento della stampa cattolica*, 350.

85 Bertone, «Stampa popolare», 113.

86 Cf. Giovannini, *Cattolici nazionali*, 38.

ta da Maffi una possibile forma di modernismo ‘pratico’,⁸⁷ il frutto di un compromesso, di un adattamento alla cultura moderna, il quale si sarebbe tradotto nella riduzione dello spazio concesso dai giornali alle questioni religiose e nella loro indifferenza per la difesa della dottrina cattolica e dei diritti della Chiesa.⁸⁸ Per il papa, alla stampa di ‘penetrazione’ era da preferire di gran lunga la stampa di ‘principio’, rappresentata ad esempio da *L’Unità Cattolica* di Firenze o da *L’Italia Reale* di Torino: testate di cui erano noti i limiti e che non avevano alcuna possibilità di competere con quelle di altro colore, ma che nondimeno ricevevano costanti sussidi dalla Santa Sede in virtù del loro ruolo di alfiere dell’ortodossia. Negli anni successivi al 1909, questa divergenza di vedute fra Pisa e Roma fu all’origine di un intenso carteggio che Maffi condusse soprattutto con De Lai, ma anche con Merry del Val. Scrivendo a quest’ultimo nell’agosto del 1912, l’arcivescovo notò come ormai potesse parlarsi di «due trust» nel panorama della stampa cattolica italiana, quello della SER e quello dei fogli integrati, i quali però avrebbero rivelato una netta «inferiorità di valore e di tecnica giornalistica e di diffusione», tale da non consentirgli di stare sul mercato in assenza di aiuti economici.⁸⁹ Da parte di Maffi si aveva il tentativo di perorare la causa dei giornali controllati dall’impresa di Grosoli tramite delle assicurazioni sul loro carattere e la sottolineatura dei buoni risultati da essi raggiunti, cosa che a suo dire doveva indurre a sostenerli nell’interesse della causa cattolica: Merry del Val, tuttavia, si mostrò di ben altro avviso. Nella propria risposta, il cardinale segretario di Stato fu risoluto nel marcare la diversità d’opinioni e nel focalizzare l’attenzione sul piano dei principi, sostenendo che per rendere «veramente cattolici» i periodici del *trust* sarebbero servite «non semplici modificazioni, ma sostanziale trasformazione», poiché «il tipo del giornale cattolico [era] unico e quale lo v[oleva] il papa», cioè confessionale nella forma più schietta, senza attenuazioni di sorta.⁹⁰ Tali affermazioni erano il preludio all’*Avvertenza* con cui, nel dicembre successivo, la Santa Sede avrebbe dichiarato i giornali della SER come non conformi alle direttive pontificie, e a una circolare del gennaio 1913 finalizzata a vietarne la lettura agli ecclesiastici della penisola.

Impegnando la propria persona nella difesa delle testate del *trust* presso le alte gerarchie vaticane, Maffi finì per accrescere la diffidenza che Roma nutriva nei suoi confronti a causa delle preesistenti ac-

⁸⁷ Così si legge in Giovannini, *Cattolici nazionali*, 57.

⁸⁸ Cf. in proposito Dieguez, «Se fossi papa proibirei tutti i giornali».

⁸⁹ Maffi a Merry del Val, 05.08.1912, in ASV, *Segreteria di Stato*, 1912, rubr. 80, fasc. unico.

⁹⁰ Merry del Val a Maffi, 13.08.1912 (minuta), in ASV, *Segreteria di Stato*, 1912, rubr. 80, fasc. unico.

cuse di modernismo,⁹¹ che si sarebbe dissolta solo con la scomparsa del pontefice. Oggetto della controversia, in realtà, non erano unicamente gli attributi da dare alla stampa cattolica, ma più in generale la definizione del suo ruolo nel processo di riconquista cristiana della società. Per conseguire quest'obiettivo – secondo quanto De Lai ebbe a confidare allo stesso Maffi nell'estate del 1912 – Pio X puntava soprattutto su altri strumenti, ponendo la stampa «in seconda linea».⁹² Al contrario, l'arcivescovo di Pisa riteneva che giornali e periodici fossero mezzi indispensabili per realizzare il proposito dell'*instaurare omnia in Christo*: ai cattolici italiani si sarebbe presentata l'urgenza di ricorrere in modo massiccio e adeguato (con opportune dotazioni tecniche e finanziarie) a questi portati della modernità, divenuti ormai un potente fattore di condizionamento delle coscienze e d'indirizzo dell'opinione pubblica; sottovalutare l'importanza della carta stampata, accontentarsi dei fogli integristi, avrebbe significato di fatto lasciare tale campo a socialisti e liberali, allontanando così la prospettiva del ritorno alla *societas christiana*. Ecco spiegato, al fondo, il perché della battaglia sostenuta da Maffi negli anni precedenti alla guerra: egli non dissentiva dalle convinzioni di principio del papa, semplicemente auspicava lo sviluppo di un giornalismo più adatto ai tempi, sicura espressione del punto di vista cattolico, e tuttavia dotato di flessibilità quanto ai modi con cui manifestare questo suo carattere. Il cardinale denotava insomma un certo pragmatismo, lo stesso riscontrato a proposito dell'associazionismo cattolico più votato all'azione in campo sociale: alla base di questo atteggiamento, senz'altro, doveva esservi anche la sua esperienza alla guida dell'arcidiocesi di Pisa, dove la stampa si configurava come uno dei principali veicoli della propaganda anticlericale.

L'alta percentuale di analfabetismo registrabile nell'arcidiocesi a inizio Novecento – fra il 40 e il 50%, in linea con la media nazionale – non ostacolava granché la circolazione della 'cattiva stampa'. Durante la propria visita apostolica, La Fontaine fu informato di come nella città di Pisa fossero oltre seimila i periodici liberali e 'sovversivi' distribuiti ogni giorno, «cagione e leva potentissima della demoralizzazione del popolo».⁹³ Nelle campagne la situazione non era molto migliore: solo le comunità più isolate sfuggivano alla diffusione dei giornali e degli opuscoli di propaganda. Spesso, poi, la pratica della lettura collettiva nei circoli o in altri luoghi di ritrovo permetteva anche a quanti non erano in grado di leggere di venire a contatto con il verbo socialista, anarchico o repubblicano: a mieterne succes-

91 Cf. *supra*, 407.

92 De Lai a Maffi, 14.08.1912, citato in Dieguez, «Se fossi papa proibirei tutti i giornali», 26, e in Vian, *La riforma della Chiesa per la restaurazione cristiana della società*, 641.

93 ASV, Congregazione Concistoriale, *Visita Apostolica* 41, Pisa, fasc. 1.

si in questo modo era ad esempio una rivista satirica come *L'Asino*, le cui pagine a colori erano infarcite di vignette che ritraevano i membri del clero e degli Ordini religiosi in pose e atteggiamenti immorali, per non dire ripugnanti. L'impegno di Maffi a creare nuove testate locali e le esortazioni da lui rivolte ai sacerdoti affinché promuovessero la 'buona stampa' sono da inquadrare in questo contesto. Talvolta egli si spinse fino a suggerire le modalità concrete con cui far circolare i fogli cattolici, come in una lettera dell'autunno 1910 destinata al parroco di Barga:

Io crederei di insistere per un lavoro di diffusione della buona stampa. È vero, si sono diffusi, e largamente, i foglietti dell'Unione P.[opolare], ma sono acquazzoni che bagnano un momento, e non pioggia regolare e continua. Crederei conveniente e necessario qualche giornale quotidiano alle famiglie, nei caffè, nelle osterie, e poi nelle famiglie numerosi i fogliettini che portano un buon pensiero.⁹⁴

Quali furono gli effetti di tali sollecitazioni? Alcuni parroci, rispondendo al questionario della visita pastorale, descrissero le iniziative adottate a sostegno della stampa 'buona' e a detrimento di quella 'cattiva', così che è possibile farsi un'idea al riguardo. Almeno nelle piccole località di campagna, intanto, il clero riusciva a svolgere ancora una tradizionale funzione di controllo e censura sulle letture del popolo e dunque sui giornali, sottratti ai parrocchiani quando ritenuti pericolosi per la fede e per i costumi (e spesso dati alle fiamme!): presupposto necessario era ovviamente che i lettori riconoscessero nel parroco un'autorità superiore, il che non avveniva nel caso dei dichiarati militanti anticlericali. L'attività pro 'buona stampa', in generale, presentava un limite nella carenza di risorse economiche delle parrocchie e talvolta anche di collaboratori laici giudicati affidabili dai sacerdoti: non era raro, quindi, che questi ultimi si trovassero a procedere per espedienti. Il parroco di Santa Marta, a Pisa, tentò prima del 1909 d'impiantare «una rivendita di giornali cattolici» presso la canonica, ma l'iniziativa non portò a risultati tangibili - «nessuno li prendeva» - e dovette cessare in breve tempo.⁹⁵ Quello di San Lorenzo alle Corti si preoccupava nel 1912 di spedire a proprie spese alcune copie del *Giornale di Pisa* alle famiglie della parrocchia, e lo stesso dichiarò di fare un anno più tardi il parroco di Cappella grazie all'«aiuto di anime generose, specie nell'elemen-

⁹⁴ Maffi al parroco di Barga, 08.10.1910 (copia), in ASDPi - AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 57 [Visita 1909-1913], fasc. 2 (*Barga città*).

⁹⁵ Questionario in data 8 settembre 1909, in ASDPi - AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 58 [Visita 1909-1913], fasc. 6 (*Città*).

to femminile».⁹⁶ Interessante è poi una testimonianza proveniente da San Giorgio a Bibbiano: nel 1912 il locale parroco riferì di aver introdotto i «più fidi elementi del circolo cattolico» in alcuni ritrovi pubblici dove i socialisti erano riusciti a far approvare l'abbonamento a *L'Avanti* e a *L'Asino*, così da potervi condizionare le successive decisioni e vedervi finalmente «esclusa quella stampa perversa».⁹⁷

Nonostante il carattere poco organizzato e spesso perfino episdico delle iniziative del clero, la 'buona stampa' ottenne una discreta diffusione nell'arcidiocesi di Pisa prima della Grande Guerra: questo, almeno, rivelano i questionari della visita del 1909-1913, molto ricchi d'informazioni in proposito. Allora i periodici cattolici più letti nelle parrocchie erano il *Giornale di Pisa* (la cui tiratura ammontava in tutto a 2.300 copie), il *Corriere d'Italia* e *l'Avvenire d'Italia*, ossia l'organo ufficioso della Curia pisana e le due principali testate del *trust* della SER:⁹⁸ scelte che a monte dovevano risentire anche delle personali preferenze di Maffi, di certo note a clero e laicato.

L'accentuato interesse del cardinale per le vicende della stampa cattolica – sia a livello diocesano che nazionale – caratterizzò anche l'epoca successiva alla deflagrazione bellica: ne è prova l'omelia da lui tenuta per la Pasqua del 1915 e poi pubblicata con il titolo di *Per il giornalismo cattolico in Italia*, in cui il prelado espose in dettaglio il proprio pensiero circa l'importanza di curare la diffusione dei fogli cattolici.

Io non ho mai fatto Visita Pastorale senza interessarmi soprattutto e con particolare diligenza di due cose – della chiavina del S. Ciborio per cercarvi, nella sua lucentezza, i segni di un uso frequente, indice di zelo del parroco, di vita veramente cristiana ne' fedeli [...] – e dei giornali che arrivano e sono letti nella parrocchia.⁹⁹

Così Maffi, che nel proprio intervento sottolineava la centralità della stampa nella società moderna e il suo ruolo nel plasmare le menti e le coscienze. I successi dei socialisti e degli altri militanti 'sovversivi' si sarebbero spiegati in buona misura con il ricorso ad essa:

⁹⁶ Questionario in data 10 settembre 1913, in ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 59 [Visita 1913-1919], fasc. T (*Vicariato di Seravezza*).

⁹⁷ Questionario in data 20 novembre 1912, in ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 58 [Visita 1909-1913], fasc. 2.

⁹⁸ Non è possibile sapere se *l'Avvertenza* del dicembre 1912 incidesse sulla distribuzione dei giornali della SER a livello locale, poiché i dati ricavabili dai questionari compilati dai parroci si riferiscono in massima parte a un periodo precedente.

⁹⁹ Maffi, *Per il giornalismo cattolico*, 13. Il ciborio è un elemento architettonico presente nelle chiese, destinato ad accogliere la pisside contenente le ostie consacrate: il riferimento alludeva quindi alla frequenza con cui i fedeli erano soliti accostarsi al sacramento eucaristico.

Nessuno, che abbia voluto agitar dei popoli, ha potuto fare senza di quest'arma; e nessuna conquista, nessuna rivoluzione, nessuna sommossa, specie negli ultimi tempi, s'è tentata o s'è compiuta senza il foglietto e senza il giornale.¹⁰⁰

L'arcivescovo di Pisa additava il dovere di sostenere attivamente la 'buona stampa', e a suo dire la cosa riguardava soprattutto il clero, in quanto ormai la stessa cura pastorale non poteva fare a meno di tale strumento: il giornale andava considerato non solo come un veicolo d'informazioni e di propaganda politica, ma anche come un possibile – e anzi necessario – sostegno alla diffusione del messaggio evangelico, nell'ambito di un vero e proprio apostolato religioso:

Parroci, sacerdoti del ministero [...], osservate: – voi predicate la domenica, il giornale predica tutti i giorni e a tutte l'ore; – voi aspettate i fedeli in chiesa, il giornale li insegue nelle case, li attende all'osteria, li insegue nei caffè; voi predicate mezz'ora, un'ora e poi vi ritirate, il giornale non si ritira mai e paziente qua, là aspetta di ripetere all'uno, all'altro la parola; – voi non predicate che a chi viene (e a tante chiese oggi non è chi venga!) ed il giornale arriva anche a chi non lo vorrebbe e gli si impone: dove un predicatore più pertinace ed assalitore?¹⁰¹

Le ultime parole di *Per il giornalismo cattolico in Italia* erano dedicate alla recentissima decisione di Papa Benedetto XV d'istituire l'*Opera nazionale per la buona stampa*, in assoluto la prima organizzazione a porsi come esplicito obiettivo quello di sostenere i giornali cattolici sull'intero territorio della penisola e al contempo di combattere «la propaganda esiziale e deleteria» che era imputata alla «stampa antireligiosa e settaria».¹⁰² A presentare al pontefice il progetto e lo statuto dell'*Opera* era stato, nel febbraio 1915, lo stesso arcivescovo di Pisa,¹⁰³ convinto che l'elezione di Della Chiesa avesse coinciso con l'inizio di una fase nuova e portato quindi al superamento di quella diffidenza (se non ostilità) a lungo manifestata da Roma verso i giornali della SER, seriamente danneggiati dall'*Avvertenza* voluta da Pio

100 Maffi, *Per il giornalismo cattolico*, 17.

101 Maffi, *Per il giornalismo cattolico*, 27.

102 Il Cardinale Pietro Gasparri a Maffi, 30.03.1915, citato in «Cronaca contemporanea – I. Cose romane», 231.

103 «Il bisogno, che si fa ogni dì più urgente e grave, di contrapporre stampa a stampa, ha fatto sentire e comprendere a molti cattolici la necessità di una organizzazione, che, accettando e sommando tutte le energie, anche le più piccole, e impedendo inutili dispersioni, procuri alla buona stampa un aiuto generoso e concorde e perciò rassicurante ed efficace». Maffi a Benedetto XV, 14.02.1915, in ASV, *Segreteria di Stato*, 1915, rubr. 162, fasc. 3.

X.¹⁰⁴ Sfruttando dei margini d'azione che solo un anno prima gli sarebbero stati preclusi, Maffi coinvolse la Curia romana in un'iniziativa che avrebbe dovuto essere una traduzione concreta delle sue idee in fatto di stampa e che non a caso, durante la guerra, si sarebbe caratterizzata per il forte sostegno economico accordato ai quotidiani del *trust*. Non è opportuno dilungarsi sulle vicende dell'*Opera*, le quali si estendono ben oltre il periodo considerato da questa ricerca:¹⁰⁵ ciò che invece occorre rilevare, in conclusione, è come con il 1915, ma del resto già con la nascita della SER nel 1907, i personali orientamenti di Maffi sui caratteri e sulla funzione della 'buona stampa' arrivassero a incidere al livello del cattolicesimo nazionale, di certo basandosi anche sulla sua esperienza come Ordinario a Pisa.

104 Di fatto l'*Avvertenza* finì col perdere il proprio carattere di proibizione già nel novembre 1914, a soli due mesi dall'ascesa di Benedetto XV al soglio pontificio.

105 Lo scioglimento definitivo dell'*Opera* risale infatti all'aprile del 1925. Circa la vita e l'attività di quest'organizzazione si veda Tacchi, «La propaganda dell'errore». Accenni a tal riguardo sono presenti pure in Forno, *La stampa del Ventennio*, 225-6; Giovannini, *Cattolici nazionali*, 203-8; Licata, *Giornalismo cattolico*, 104; Paiano, «Pregare in guerra», 278-84.

5 Pastori per custodire il gregge dai lupi

Sommario 5.1 Il sacerdozio nel magistero di Pio X. – 5.2 La condotta sacerdotale secondo il Cardinale Maffi. – 5.3 Contro il 'Cristo socialista'.

5.1 Il sacerdozio nel magistero di Pio X

Scrivendo al Cardinale Pietro Respighi nel maggio 1904, Pio X toccò un particolare aspetto del programma pontificio esposto solo pochi mesi prima nell'enciclica *E supremi apostolatus*, sostenendo che «la ristorazione d'ogni cosa in Cristo» esigeva prima di tutto «la buona istituzione del clero»: «Per far regnare Gesù Cristo nel mondo», niente si sarebbe rivelato più necessario della «santità» dei sacerdoti.¹ Benché i tratti del magistero piano circa la formazione e condotta del clero siano stati argomento di ampie investigazioni storiografiche,² in questa sede converrà comunque soffermarvisi brevemente, in modo da fornire gli elementi utili a comprendere come le decisioni di Sar-to abbiano potuto condizionare nell'arcidiocesi di Pisa, e più in generale in Italia, la capacità di parroci e cappellani di far fronte alle iniziative dei 'sovversivi'. Proprio la penisola fu la principale destinataria delle attenzioni romane, che non a caso vi determinarono effetti molto più profondi che in Germania: si spiega così la scelta di guardare soltanto ora al merito della questione, dopo avervi accennato a proposito del caso magontino.³

¹ Pio X, «La ristorazione» (5 maggio 1904), 743.

² Mi limito a rinviare alle considerazioni di Vian, *La riforma della Chiesa per la restaurazione cristiana della società*, 731-850.

³ Cf. *supra*, 230-1.

I sacerdoti erano al centro del progetto di restaurazione cristiana affrescato da Pio X, il quale era convinto che dal loro perfezionamento dipendesse in modo diretto quello del gregge cattolico: «Sicut sacerdos, sic populus». ⁴ Nella prospettiva del pontefice, tuttavia, il clero avrebbe dovuto concentrare la propria attività nella sfera religiosa, dedicandosi fondamentalmente alle funzioni tradizionali del ministero sacerdotale e tralasciando gli ambiti di non sua stretta competenza: l'enfasi posta da Sarto su questo modello del «prete del Sacramento», ⁵ additato a più riprese nel corso del pontificato, sottintendeva ovviamente la definizione di un chiaro rapporto gerarchico fra la dimensione del sacro e quella del temporale, rimandava, cioè, al fatto che il sacro fosse tenuto a dirigere l'intera vita della società.

Rispetto agli indirizzi avutisi con Leone XIII, il cambiamento fu di non poco conto. Alla promulgazione della *Rerum novarum* erano seguite sollecitazioni per un'«uscita dalle sacrestie» del clero italiano e per un suo consapevole impegno in campo sociale. ⁶ Pecci aveva ritenuto che i sacerdoti dovessero essere in grado di comprendere il mondo che li circondava e d'inserirsi, seppur gradualmente e con cautela, nelle sue dinamiche, onde svolgere un'azione più incisiva ai fini della restaurazione cristiana. Di qui l'importanza di un aggiornamento degli insegnamenti offerti nei Seminari, dove dalla metà degli anni Novanta si era cominciato a parlare di sociologia e di questioni socio-economiche. L'ultimo decennio del XIX secolo, in definitiva, aveva visto un'iniziale diffusione, soprattutto fra i giovani sacerdoti formati allora, di quella tipologia di 'prete sociale' che in Germania aveva messo radici già da qualche tempo. La nuova familiarità del clero con i problemi che riguardavano le classi popolari, nelle speranze di Leone XIII, avrebbe dovuto contribuire non da ultimo a limitare la crescita del movimento socialista, presentato nella *Rerum novarum* come il principale pericolo per il consorzio civile. Il papa evidenziò il bisogno di provvedere a un popolo cristiano «invasato da ogni parte, e con ogni sorta di fallaci promesse adescato segnatamente dal socialismo ad apostatare dalla fede avita» ancora nel dicembre 1902, nell'enciclica *Fin dal principio* dedicata proprio al-

⁴ Pio X, «La ristorazione», 743.

⁵ Mi rifaccio ancora una volta al titolo del volume di Erba, *Prete del sacramento e prete del movimento*. Nell'enciclica *E supremi apostolatus*, Pio X dichiarò di apprezzare soprattutto i sacerdoti che «pur coltivando l'ecclesiastica e letteraria erudizione, si dedica[va]no più da vicino al bene delle anime con l'esercizio di quei ministeri, [...] propri di un sacerdote zelante dell'onore divino» («E supremi apostolatus», 33).

⁶ Battelli, «Clero secolare», 113. Cf. inoltre Stella, «Il clero e la sua cultura», 103-8. Scrivendo sulla *Civiltà Cattolica* nel 1902, Padre Gaetano Zocchi osservò come ancora all'epoca risuonasse «dappertutto applaudita la grande parola di Leone XIII: *bisogna che il Clero esca di sacrestia per andare al popolo*». [Zocchi], «Dell'educazione del giovane clero», 407; corsivo nell'originale.

la formazione del clero in Italia:⁷ in quel momento, tuttavia, le turbolenze che agitavano l'Opera dei Congressi per l'importanza assuntavi dalla corrente murriana indussero il pontefice a una maggior cautela nel puntualizzare le modalità d'azione del clero, che fu invitato a «propugnar sopra tutto i principi di giustizia e carità evangelica» e a mettere al primo posto la cura della vita religiosa delle masse, nonché a permanere sempre nella perfetta obbedienza verso i vescovi.⁸

Si può dire, col senno di poi, che l'enciclica del 1902 anticipasse in qualche modo gli orientamenti del pontificato di Pio X, benché non vi siano dubbi sul fatto che quest'ultimo marcasse in generale una forte discontinuità con il passato, specie in conseguenza del profilarsi della questione modernista:⁹ come ha affermato Maurilio Guasco, dopo il 1907 sembrò «andare in crisi tutto il lavoro di Leone XIII, che con la sua nuova attenzione ai problemi socio-politici e le sue aperture intellettuali, aveva sollevato nei Seminari entusiasmi prima sconosciuti».¹⁰ Opinione di Papa Sarto era che i tratti salienti del clero dovessero essere la pietà e la santità di vita: la cultura era posta in secondo piano e nel caso di quella profana guardata con sospetto, in quanto associata al pericolo di possibili deviazioni dottrinali. L'ispirazione era chiaramente di stampo tridentino: compito del sacerdote sarebbe stato quello di uniformarsi alla figura di Cristo, attendendo al proprio perfezionamento e alla propria santificazione personale, elementi ritenuti indispensabili per una proficua attività di redenzione delle anime, fine precipuo del sacro ministero.¹¹ Con la loro vita, gli ecclesiastici dovevano giungere a costituire un *exemplum* per il popolo, come sottolineato dall'esortazione apostolica *Haerent animo* – «exhortatio ad clerum catholicum» – dell'agosto 1908.¹² Per far comprendere al clero quali fossero i comportamenti più indicati da assumere, Pio X propose negli anni una serie di modelli di riferimento: il curato d'Ars, da lui beatificato nel gennaio del 1905,¹³ ma anche San Gregorio Magno (540-604), San Giovanni Crisostomo (349-407), Sant'Anselmo (1033-1109) e San Carlo Borromeo (1538-1584), tutti distintisi essenzialmente come uomini

7 Leone XIII, «Fin dal principio» (8 dicembre 1902), 1272.

8 Leone XIII, «Fin dal principio», 1273.

9 A proposito degli indirizzi pontifici riguardanti il clero, e in particolare la sua azione in ambito socio-politico, Luigi Trezzi ha definito l'epoca piana come «un deciso *turning point*»: cf. «Prete 'sociali'», 47.

10 Guasco, *Seminari e clero nel '900*, 45.

11 Sul paradigma tridentino di sacerdozio e sulla sua influenza nel corso dell'età contemporanea cf. Miccoli, «Vescovo e re del suo popolo».

12 Cf. Pio X, «Haerent animo» (4 agosto 1908).

13 Jean-Marie Baptiste Vianney (1786-1859), noto come curato d'Ars per la sua lunga esperienza pastorale in questa cittadina francese, acquistò fama soprattutto come evangelizzatore e confessore. È stato proclamato santo da Pio XI nel 1925.

di fede, ligi ai dettami della Chiesa e assidui nella cura pastorale e nella diffusione del Vangelo, conformi, dunque, all'idea di sacerdozio del pontefice.¹⁴

Il clima antimodernista, che conobbe le punte più aspre negli anni successivi alla pubblicazione del decreto *Lamentabili* (luglio 1907)¹⁵ e dell'enciclica *Pascendi*, fece sì che qualunque accenno di dissenso o insubordinazione nel clero fosse interpretato da Roma come una prova di adesione alle idee condannate: viceversa, nell'obbedienza incondizionata ai superiori finì per essere scorto il tratto distintivo di un sacerdozio davvero santo. Ciò che qui conta soprattutto rilevare, ad ogni modo, è come i personali orientamenti del pontefice e l'insieme delle misure adottate per combattere il modernismo andassero nella direzione di penalizzare l'attività del clero italiano al di fuori della sfera propriamente religiosa: l'impegno nelle organizzazioni economiche o nei gruppi democratico-cristiani, ad esempio, non rientrava nel modello di prete curato che incontrava il favore di Pio X, e per giunta rischiava di apparire come un segno d'influenze murriane.¹⁶ Proprio Murri, sulla scia del magistero leoniano, era stato già a fine Ottocento un deciso sostenitore della necessità di spalancare le porte delle sacrestie: da parte di Sarto si ebbe invece la promozione di un ideale opposto, quello di una *fuga mundi* fondata sull'idea che il contatto con luoghi e individui non consacrati fosse controproducente per il clero.¹⁷ Tutto ciò che era alieno dal religioso doveva essere considerato come una possibile causa di corruzione: di fronte all'assalto della modernità, i sacerdoti erano sollecitati a non cercare strade nuove per far conoscere la dottrina della Chiesa bensì a percorrere convintamente quelle tradizionali, e a non adottare modelli di comportamento 'laici' passibili di essere intesi come espressioni di eterodossia.

Si spiegano così i vari divieti fatti al clero italiano negli anni precedenti alla guerra, volti appunto a concentrarne l'attività nel perimetro definito dal pontefice e a garantirne la purezza dottrinale. Cito pochi esempi più rilevanti: l'enciclica *Pieni l'animo* (luglio 1906), oltre a ne-

14 La figura di Papa Gregorio Magno è al centro dell'enciclica *Iucunda sane*, promulgata in occasione del tredicesimo centenario della sua morte (12 marzo 1904). San Giovanni Crisostomo fu nominato patrono dei predicatori cristiani nel 1907, mentre a Sant'Anselmo è dedicata l'enciclica *Communium rerum* dell'aprile 1909. Quanto a Borromeo, la sua attività pastorale è oggetto della controversa enciclica *Editae saepe* del giugno 1910, fonte di polemiche da parte dei protestanti tedeschi per alcune sue allusioni ai riformatori del XVI secolo. In proposito cf. Delgado, «Die Borromäus-Enzyklika»; Knopp, «Die Borromäusenzyklika».

15 Sulla genesi di questo documento del Sant'Uffizio cf. Arnold, «Lamentabili sane exitu».

16 Fu appunto per questa ragione che nell'arcidiocesi di Milano ebbe fine l'esperienza dei cappellani del lavoro, i primi in Italia a fregiarsi di tale titolo: cf. Bedeschi, «I cappellani del lavoro».

17 Cf. Vian, *La riforma della Chiesa per la restaurazione cristiana della società*, 829.

gare ai seminaristi l'accesso a giornali e periodici salvo alcuni «di sodi principi»,¹⁸ proibì agli ecclesiastici d'iscriversi a qualunque sodalizio senza prima aver avuto il placet episcopale, mentre nel 1910 il decreto *Docente apostolico*, emanato dalla Congregazione Concistoriale, vietò loro di ricoprire incarichi nelle associazioni a carattere economico.¹⁹ Si è detto, inoltre, della circolare del 1913 relativa alla lettura delle testate del *trust* e dell'interdizione a partecipare alle attività sindacali che fu imposta ai sacerdoti della penisola nel giugno 1914.²⁰

Stando a quanto esposto finora, è evidente come le scelte operate da Pio X, tendendo a escludere il clero dagli impegni di natura non strettamente religiosa, finissero per limitarne le possibilità di un confronto diretto con i 'sovversivi'. D'altra parte, individuando nel buon esercizio delle funzioni tipiche del ministero sacerdotale (predicazione, amministrazione dei sacramenti, confessionale, istruzione catechistica, cura della liturgia) la chiave per giungere alla restaurazione cristiana della società, il papa lasciava intendere che proprio queste fossero particolarmente indicate per contrastare l'azione di quanti osteggiavano la Chiesa, attraverso il ravvivamento della coscienza religiosa dei singoli.

In parallelo all'opera di disciplinamento dei sacerdoti già attivi nelle diocesi italiane, Sarto si occupò del problema della formazione di quelli futuri, dando corso a una riforma degli studi e dell'organizzazione dei Seminari che avrebbe fatto sentire a lungo i propri effetti.²¹ Tale riforma - il cui primo passo, nel gennaio 1905, coincise con la nomina di una Commissione pontificia per il riordinamento dei Seminari in Italia - era una diretta espressione degli orientamenti curiali e fu concepita soprattutto come un mezzo per depurare i luoghi incaricati della formazione dei chierici da eventuali influssi modernisti e/o per evitare che questi potessero penetrarvi in seguito. Nel maggio 1907 fu approvato così un *Programma generale di studi*, affiancato nel gennaio successivo da *Norme per l'ordinamento educativo e disciplinare* d'ispirazione borromaica: gli studi teologici furono sottoposti a controlli più severi che in passato e allo stesso tempo venne accentuata la chiusura dei Seminari verso l'esterno, con periodi di vacanza più brevi e con il già menzionato divieto relativo alla lettura di giornali e riviste. Il risultato che si raggiunse, anche grazie a un processo di razionalizzazione e concentrazione dei Seminari a livello regionale, fu quello di rendere questi istituti la sede im-

18 Pio X, «Pieni l'animo», 176.

19 Cf. Trezzi, «Preti 'sociali'», 50.

20 Cf. *supra*, 392 e 436.

21 Al riguardo si veda Casella, «La crisi e la riforma dei seminari»; Guasco, «La formazione del clero»; Guasco, *Seminari e clero nel '900*, 25-60; Vian, *La riforma della Chiesa per la restaurazione cristiana della società*, 111-236.

prescindibile per la formazione del futuro clero,²² e di omologare tale formazione su tutto il territorio della penisola. D'altro canto, però, i sacerdoti educati dopo il 1907 avrebbero presentato caratteristiche diverse rispetto a quelli cresciuti all'ombra del magistero leoniano, denotando una certa «paura delle novità, pochi stimoli intellettuali, spesso una vera e propria diffidenza verso lo studio, una spiritualità piuttosto individuale, una forte tendenza all'ossequio all'autorità».²³ La rigida formazione tomista ordinata da Pio X, accompagnata da una stretta vigilanza sulla vita dei Seminari per il timore d'infiltrazioni moderniste, fece sì che i nuovi sacerdoti finissero col mancare degli strumenti culturali utili a comprendere le evoluzioni della società moderna, e che si caratterizzassero per una fisionomia molto dissimile da quella del 'prete sociale' che in Italia aveva preso a diffondersi dall'ultimo decennio dell'Ottocento, seppur a fatica.

Tenendo conto di ciò e di quanto detto in precedenza, vi sono allora gli elementi per sostenere che il pontificato di Pio X portasse a un'accentuazione delle differenze fra il clero italiano e quello tedesco, differenze riguardanti la preparazione culturale dei sacerdoti, le loro possibilità di aggiornamento, la definizione dei loro ambiti d'impiego, e di conseguenza anche il loro ruolo nell'opposizione al socialismo.

5.2 La condotta sacerdotale secondo il Cardinale Maffi

Negli anni del pontificato di Pio X, la retorica usata dall'arcivescovo di Pisa per indicare al clero diocesano i canoni della condotta da assumere si mosse lungo una sorta di doppio binario. Da un lato, infatti, Maffi fu puntuale nel trasmettere le decisioni della Santa Sede in materia di disciplina ecclesiastica, invitando i sacerdoti alla loro osservanza e in generale mostrandosi obbediente nel recepire gli indirizzi curiali;²⁴ dall'altro, tuttavia, egli espresse in più occasioni il proprio convincimento circa l'importanza di un clero che non tralasciasse di esplicitare la propria attività anche nella sfera sociale e che fosse d'incitamento e sostegno per l'azione cattolica dei laici: parroci e cappellani dovevano agire in primo luogo nella dimensione del sacro così come desiderato dal papa, senza però limitarsi esclusivamente ad essa, senza segre-

²² In Italia, diversamente che in Germania, le facoltà teologiche statali furono soppresse nel 1873 (cf. Ferrari, *La soppressione delle Facoltà*): ciononostante, ancora fino all'epoca di Pio X l'educazione dei chierici poté aver luogo al di fuori dei Seminari, grazie alla diffusa pratica del chiericato esterno.

²³ Guasco, *Storia del clero*, 155.

²⁴ Esemplificativo a tal proposito è un discorso che l'arcivescovo tenne nel gennaio 1905 all'interno del Seminario pisano, dove esortò i futuri sacerdoti a curare in primo luogo la «bontà», la «santità» – «bene e forza del sacerdote [...]», e il Curato d'Arns la insegna – e l'«obbedienza» (Maffi, *Discorso inaugurale*, 6, 7 e 10).

garsi nelle sacrestie. Di fronte alla crescita del socialismo e degli altri movimenti anticlericali, la prospettiva della *fuga mundi* non appariva particolarmente auspicabile in quanto non funzionale a risolvere tale problema, tutt'altro. Alla questione ho accennato in precedenza:²⁵ qui dunque si tratterà di approfondirla e di ampliarla, alla ricerca di elementi utili per far luce sulla tematica oggetto della presente ricerca.

Fin dai mesi successivi all'arrivo a Pisa, Maffi si rivolse al proprio clero per sollecitarne soprattutto l'azione profilattica nei confronti dei fedeli: ciò che occorreva, a suo dire, erano pastori in grado di proteggere il gregge dai lupi. Il ricorso esplicito alla metafora evangelica (Gv 10,1-21) compare di frequente nei primi interventi del nuovo arcivescovo: in una circolare del giugno 1904 che annunciava l'ormai prossima visita pastorale, egli parlò dell'intenzione di udire dai parroci «le opere compiute per difendere i diritti di Dio, per sostenere le pratiche della fede, per allontanare i lupi dall'ovile».²⁶ Pochi giorni dopo, quindi, nel discorso d'apertura della visita stessa, Maffi esortò i sacerdoti a vigilare sulle parrocchie ispirandosi proprio al modello del Buon Pastore: «Quando il lupo minaccerà l'ovile, il pastore non dubiterà di mandare il grido, di dar l'allarme».²⁷ In quel momento l'Ordinario si apprestava a conoscere per la prima volta le numerose comunità affidategli, dopo che Leone XIII, destinandolo a Pisa, lo aveva esplicitamente esortato a fronteggiare la minaccia 'sovversiva' che gravava sull'arcidiocesi: la menzione del lupo del Vangelo, senza dubbio, doveva rimandare soprattutto agli adepti delle forze anticlericali, la cui presenza avrebbe imposto ai sacerdoti di vigilare con particolare attenzione sui fedeli e di adottare adeguate contromisure.²⁸

Nel corso degli anni, grazie pure allo strumento delle visite pastorali, Maffi riuscì a farsi un'idea sempre più dettagliata del proprio clero. Egli s'interessava al profilo intellettuale e morale dei sacerdoti, ai tratti del loro carattere, al loro atteggiamento verso l'autorità ecclesiastica, alle loro inclinazioni e alla loro sollecitudine nell'ambito dell'azione cattolica. Le mancanze da lamentare erano in generale molte, cosa di cui si convinse anche La Fontaine nell'estate del 1908: a detta del visitatore apostolico, infatti, il clero locale lasciava a desiderare «dal lato della coltura [*sic!*]» e «dal lato del lavoro», vizi e malcostume vi erano largamente diffusi - nello specifico «donne, vino, debiti, gelosia, invidia, discordia, irrequietezza, pettegola-

²⁵ Cf. *supra*, 410-13.

²⁶ Maffi, Circolare nr. 9 del 10 giugno 1904, 9, in BACPM, Miscellanea 64.1.V, nr. 60.

²⁷ *Verbale della prima S. Visita Pastorale di S. E. Rev.ma Monsignor Pietro Maffi Arcivescovo di Pisa*, in ASDPi - AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 50 [Visita 1904-1907]. Il discorso in questione risale al 29 giugno 1904.

²⁸ Tale interpretazione pare suffragata anche da altri interventi di Maffi in cui compare l'allusione alla pericope del Buon Pastore: cf. *supra*, 336, 338 e 361.

me» - e inoltre non mancavano «sacerdoti tacciati di modernismo e di murrismo». ²⁹ Converrà considerare questi aspetti singolarmente.

Quello del basso livello culturale era un problema che a inizio Novecento riguardava il clero italiano nel suo complesso, e che se da una parte rappresentava una sorta di argine naturale alla diffusione del modernismo teologico, dall'altra tuttavia condizionava negativamente le possibilità dei sacerdoti di replicare alle argomentazioni addotte dagli avversari della Chiesa. Nell'arcidiocesi di Pisa Maffi ordinò sin dal settembre 1904 lo svolgimento di conferenze «per la risoluzione dei casi di coscienza», concependole come un luogo di formazione e di aggiornamento culturale del clero: l'auspicio era che parroci e cappellani di ogni età, suddivisi sulla base di un criterio geografico, riuscissero a riunirsi almeno quattro volte l'anno per trattare di questioni afferenti alle varie scienze sacre, a partire dalla teologia morale. «Dobbiamo istruire gli altri, vediamo adunque di raccoglierci prima per istruirci noi»: con queste parole, nel novembre 1907, l'arcivescovo sottolineò appunto la funzione delle conferenze, ³⁰ dando luogo quindi a un interessante parallelismo con i militanti 'sovversivi':

Andate in mezzo ai nemici, in mezzo ai tristi, che minacciano di assalire e di distruggere le vostre chiese: costanti, fedeli, compatti, con una tenacia degna certamente di miglior causa, questi convergono in circoli, in assemblee, in adunanze, e dei loro intenti, delle mire loro, dei loro programmi trattano, discutono, ascoltano, con ogni interesse. E lavorano per il male, per il demonio, per l'inferno! E avremo minor zelo noi, noi sacerdoti, che siamo tali per il bene, per il Signore, per il cielo? ³¹

La preparazione rivelata da socialisti, anarchici e repubblicani, al pari dell'assiduità con cui essi curavano la propria formazione politica, avrebbe dovuto costituire insomma un monito per i sacerdoti e spingerli a studiare a loro volta, ad aggiornarsi: la cultura, specialmente se rivestita di una funzione apologetica, finiva così per apparire come una caratteristica non superflua per lo svolgimento di un proficuo ministero sacerdotale.

Le conferenze per la risoluzione dei casi di coscienza erano una misura destinata al clero già impegnato nelle parrocchie: Maffi tuttavia si concentrò anche sul problema dell'educazione dei seminaristi. Prima ancora che fosse Roma a muoversi, l'arcivescovo riformò gli

²⁹ ASV, Congregazione Concistoriale, *Visita Apostolica 41, Pisa*, fasc. 1.

³⁰ Maffi, *Sulle adunanze per le soluzioni dei casi nella Diocesi di Pisa*, 11, in BACPM, *Miscellanea 65.4.1.12*.

³¹ Maffi, *Sulle adunanze per le soluzioni dei casi nella Diocesi di Pisa*, 11, in BACPM, *Miscellanea 65.4.1.12*.

studi nel Seminario diocesano di Santa Caterina, dove introdusse fra l'altro un insegnamento di sociologia tenuto da Toniolo.³² L'adozione dei programmi approvati dalla Santa Sede, che l'arcivescovo comunicò al clero nel giugno 1907, andò dunque a innestarsi su un quadro d'innovazioni precedenti. Nella propria relazione, La Fontaine scrisse che riguardo agli insegnamenti impartiti nel Seminario pisano si erano avuti dei miglioramenti rispetto al passato, anche se molto restava sempre da fare, in particolare per le classi liceali. Circa un anno prima, un apprezzamento per il lavoro di Maffi era stato espresso dal delegato apostolico Francesco Lanzoni (1862-1929), incaricato di pianificare il futuro riordino dei Seminari della Toscana:³³ già all'epoca, insomma, l'interesse del cardinale per la formazione dei chierici doveva aver prodotto qualche primo frutto. Quanto agli anni successivi, occorre menzionare almeno due importanti sviluppi, ossia l'apertura a Pisa di una Facoltà teologica (1909) e del Seminario interdiocesano sorto nell'ambito della razionalizzazione promossa da Roma (1911).

Alle mancanze sul piano culturale si sommavano quelle sul piano morale: nel decennio precedente alla guerra, mentre Pio X propugnava l'importanza di un clero santo, Maffi dovette prendere molti provvedimenti nei riguardi di ecclesiastici dalla condotta non irreprensibile. Egli condivideva l'attenzione del pontefice per il contegno esterno dei sacerdoti e l'idea del *sicut sacerdos, sic populus*: come ebbe a scrivere nell'aprile del 1911,

un prete [...] che passeggia troppo, ostentando la compagnia e l'amizizia di persone incredule, leggendo giornali non schiettamente buoni, con una libertà di atti e di sguardi ecc. che disdicono alla modestia e gravità sacerdotali, è un prete che non edifica ma distrugge.³⁴

Compito dei sacerdoti, al contrario, sarebbe stato quello di «dare il buon esempio»,³⁵ come asserito anche dall'esortazione apostolica *Haerent animo* e da altri documenti romani. Il timore principale dell'arcivescovo di Pisa era che da parroci motivo di scandalo per i fedeli derivasse un allontanamento di questi ultimi dalla vita religiosa e dunque anche un accrescersi dei successi della propaganda 'sovversiva', di per sé sempre pronta a sfruttare i vizi e le debolezze del clero:

³² Cf. Stefanini, *Il cardinale Maffi*, 61. Il Seminario diocesano di Pisa risaliva alla fine del XVIII secolo: cf. Fabbri, «La fondazione dell'Istituto Santa Caterina»; inoltre Fabbri, «L'Istituto di S. Caterina».

³³ Per maggiori ragguagli sulle osservazioni di Lanzoni e su quelle formulate nel giugno 1908 da un altro delegato apostolico, il vescovo di Trivento Carlo Pietropoli (1857-1929), cf. Vian, *La riforma della Chiesa per la restaurazione cristiana della società*, 155-6 e 597-9.

³⁴ Maffi, Circolare nr. 46 del 16 aprile 1911, 12, in BACPM, Miscellanea 65.4.1.26.

³⁵ Maffi, Circolare nr. 46 del 16 aprile 1911, 12, in BACPM, Miscellanea 65.4.1.26.

più in generale, poi, pastori non esemplari avrebbero potuto alienarsi le simpatie e l'appoggio del gregge facilitando così le iniziative dei lupi. Non sono pochi i casi che sembrano dar ragione a queste preoccupazioni. Nell'aprile del 1907, ad esempio, Maffi si decise a rimuovere il parroco di Buti, «scapestrato da scolaro, [...] socialista e anticlericale» (!), che oltre a mostrare poco zelo nel diffondere il Vangelo, era solito recarsi in «caffè e osterie», con grave danno per l'affezione alla Chiesa della popolazione locale e a tutto vantaggio del fronte 'sovversivo'.³⁶ All'epoca si stava consumando ormai da tempo la vicenda dell'ex parroco di Riglione, sospeso *a divinis* nel 1903 per uno scandalo di natura sessuale e tuttavia intenzionato a dimostrare la propria innocenza e a riottenere il beneficio parrocchiale di cui aveva goduto per oltre un ventennio, non esitando a ricorrere persino alle vie legali:³⁷ in una località dove era tradizionalmente forte la presenza socialista e anarchica, ciò favorì una «penetrante infiltrazione antireligiosa che trova[va] gli animi predisposti per i fatti accaduti». ³⁸ Le ripercussioni, ad ogni modo, si estesero anche sulle parrocchie limitrofe: nel 1910 Maffi dovette constatare come «la vicinanza di Riglione» e i relativi «scandali» avessero causato «non poca indifferenza ed anche alcuni veri e dichiarati nemici della fede» a Pettori,³⁹ «indifferenza» e «diffidenza verso il clero» a Oratoio.⁴⁰ Un ultimo esempio da menzionare può essere quello della parrocchia di San Prospero, dove nel 1912 l'arcivescovo in visita annotò come la popolazione avesse «gravi nemici nei partiti antireligiosi che assalta[va]no il Piano e la invad[evano] coi giornali e coi comizi più tristi»: «la resistenza del clero» appariva però debole, in quanto il parroco era oggetto di critiche e appunti da parte dei fedeli, non soddisfatti della sua condotta.⁴¹

Veniamo ora alle influenze moderniste fra gli ecclesiastici dell'arcidiocesi di Pisa. Si tratta di un tema già investigato da Giovanni Vian e su cui perciò non intendo dilungarmi,⁴² volendo solo guardare in

³⁶ Appunto manoscritto di Maffi, s.d. (ma senza dubbio posteriore al 1907), in ASDPi - AAPi, *Card. Pietro Maffi - Giudizi sul clero 1905-1931*, fasc. «Capocchi Enrico».

³⁷ «Una pagina grave e che fa piangere»: così Maffi definì la vicenda già all'inizio del 1904. ASDPi - AAPi, *Atti straordinari*, nr. 36 (08.02.1904).

³⁸ Questionario in data ottobre 1909 (senza indicazione del giorno), in ASDPi - AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 58 [Visita 1909-1913], fasc. 2.

³⁹ Relazione dell'Arcivescovo Maffi, 16.02.1910, in ASDP - AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 58 [Visita 1909-1913], fasc. 2.

⁴⁰ Relazione dell'Arcivescovo Maffi, 10.12.1910, in ASDP - AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 58 [Visita 1909-1913], fasc. 2.

⁴¹ Relazione dell'Arcivescovo Maffi, 29.10.1912, in ASDP - AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 58 [Visita 1909-1913], fasc. 2.

⁴² Cf. Vian, *La riforma della Chiesa per la restaurazione cristiana della società*, 600-9. Occorre segnalare come da Pisa, dopo il 1907, non pervenisse a Roma alcuna relazione a norma *Pascendi* - almeno finora non ne sono state rinvenute -: cf. Perin, «Le relazioni dei vescovi», 152.

breve all'atteggiamento assunto in proposito da Maffi. Nella propria relazione, il visitatore apostolico La Fontaine sostenne che nel Seminario pisano vi fosse «qualche tendenza al modernismo», quindi riportò l'elenco dei sacerdoti a lui denunciati come modernisti da alcuni membri dello stesso clero:

a) il sacerdote Tito Pagni; b) il sacerdote Maltinti; c) il prof. di dogmatica Braccini; d) D. Giuseppe Modena, segretario dell'Em.o Arcivescovo; e) i professori del Seminario Attuoni; f) Manghi prof. di Storia Ecclesiastica; g) Salvatori; i) Tommasi e il P. Pechenino degli Oblati di Maria.⁴³

La Fontaine, che Maffi aveva espressamente indicato nella primavera del 1908 per il compimento della visita apostolica a Pisa,⁴⁴ si preoccupò tuttavia di smentire o almeno di ridimensionare le accuse di cui era venuto a conoscenza – «Io distinguerei tra inclinazione alle idee nuove e il dichiararsi veramente modernista»⁴⁵ – e di mostrare apprezzamento per il modo in cui il cardinale aveva gestito la situazione fino ad allora: quest'ultimo, accusato dalla stampa integrista di tollerare o persino di favorire i presunti modernisti, e per giunta avvertato da molti all'interno del clero diocesano, avrebbe invece combattuto le idee e i comportamenti condannati da Roma ricorrendo però a una strategia informata alla pazienza e alla moderazione, non al pugno duro.⁴⁶

Chi erano, nello specifico, gli ecclesiastici inclusi nell'elenco suddetto? Modena e Pechenino sono già stati menzionati in altre occasioni:⁴⁷ La Fontaine non esitò a definirli «tutt'altro che modernisti: sono sane persone che sarei lieto d'avere a fianco».⁴⁸ Gli altri, invece, sempre a parere del visitatore apostolico, avrebbero denotato chi più chi meno delle inclinazioni preoccupanti, ma nel complesso non vi sarebbero stati gli estremi per parlare di autentici casi di modernismo. L'unico per cui non si dispone d'informazione alcuna è Tommasi. Tito Pagni (1875-1957) aveva operato dal 1898 al 1906 come parroco nel sobborgo di San Michele degli Scalzi, una delle roccaforti dell'universo antagonista, per poi passare alla parrocchia di Pietrasanta.⁴⁹ Molto at-

⁴³ ASV, Congregazione Concistoriale, *Visita Apostolica* 41, Pisa, fasc. 3.

⁴⁴ Cf. Dieguez, Pagano, *Le carte del "Sacro Tavolo"*, 96-7.

⁴⁵ ASV, Congregazione Concistoriale, *Visita Apostolica* 41, Pisa, fasc. 3.

⁴⁶ Così La Fontaine: «L'Arcivescovo li conosce ad uno ad uno [i sacerdoti sospetti], li sorveglia amorevolmente, cerca di curare, se realmente sono tali, le loro piaghe, e li affida altresì alla direzione e sorveglianza di qualche buon prete». ASV, Congregazione Concistoriale, *Visita Apostolica* 41, Pisa, fasc. 3.

⁴⁷ Cf. *supra*, 343 e 400.

⁴⁸ ASV, Congregazione Concistoriale, *Visita Apostolica* 41, Pisa, fasc. 3.

⁴⁹ Cf. ASDPi – AAPI, *Stato del clero*, nr. 15, 225.

tivo nell'ambito dell'azione cattolica rivolta alle classi lavoratrici, era stato assistente ecclesiastico del gruppo democratico-cristiano di Pisa nonché lettore assiduo di *Cultura sociale* negli anni fra i due secoli, in contatto diretto con Murri.⁵⁰ Un giudizio manoscritto sulla sua persona, di certo successivo al 1905 e probabilmente anteriore alla *Pascendi*, lo definisce come «ottimo sacerdote, intelligente, istruito, zelante, esemplare. Ha molto sentimento ed è educato. Un po' murriano. È retto e docile. Può fare molto bene».⁵¹ Non v'è dubbio, dunque, sul fatto che Pagni risentisse davvero di qualche influenza del pensiero di Murri, anche se non risulta che ciò si sia mai tradotto in atti d'insubordinazione verso l'autorità ecclesiastica: probabilmente egli scelse di distanziarsi dal sacerdote marchigiano fin dalle prime condanne della Santa Sede. Maffi, per parte sua, piuttosto che accanirsi contro siffatte simpatie, preferì sfruttare le buone qualità di Pagni, che non andò incontro a sanzioni: nel 1911, anzi, egli avrebbe assunto la responsabilità di dirigere il periodico cattolico locale *Per il Bene*.

Fabrizio Maltinti (1883-?), ordinato nel 1906, era stato per qualche tempo collaboratore del *Giornale di Pisa*: tale attività era cessata a causa delle sue inclinazioni murriane, talvolta manifestatesi in modo plateale, tanto da rendere inevitabile la fine della sua attività giornalistica al pari della sua esclusione da ogni incarico in Seminario. In una lettera del marzo 1908, Maffi gli scrisse:

Ho sempre desiderato di fare quanto desideravi: ma tu me lo hai impedito in diversi modi, e specialmente con la lettura, anche in pubblico, e quindi con scandalo, di giornali dei quali non avresti mai dovuto toccar pagina. E pensa anche alle parole ed al contegno coi nostri buoni giovani. Non ti faccio rimproveri, né ho cose gravi da appuntare: voglio però dire che noi più degli altri dobbiamo essere esemplari e non spiriti avanzati e di disgregazione.⁵²

A seguito di questa lettera, Maltinti avrebbe fatto professione d'obbedienza e comunicato la propria scelta di cessare immediatamente l'abbonamento al *Giornale d'Italia*, luogo di discussione fra i principa-

⁵⁰ Nel 1899 Pagni aveva scritto all'editore di *Cultura sociale* - da lui definita «importantissima rivista» - per chiedergli d'inviarne una copia ad alcuni sacerdoti e laici dell'arcidiocesi individuati come potenziali nuovi abbonati: la lettera in questione, datata 6 gennaio, è pubblicata in Murri, *Carteggio*, 3: 8. Nello stesso volume si trovano delle missive inviate da Pagni a Murri, sempre nel 1899: 151-2 (29 giugno) e 282-3 (1 novembre). Ai contatti fra i due accenna Bedeschi, *Cristianesimo e libertà*, 116-18.

⁵¹ Appunto s.d., a firma «N» (l'autore non è purtroppo identificabile), in ASDPi - AAPi, *Card. Pietro Maffi - Giudizi sul clero 1905-1931*, fasc. «Pagni Tito».

⁵² Maffi a Maltinti, 05.03.1908 (minuta), in ASDP - AAPi, *Card. Pietro Maffi - Giudizi sul clero 1905-1931*, fasc. «Maltinti Fabrizio»; corsivo aggiunto.

li esponenti del modernismo italiano, a partire da Murri e Buonaiuti.⁵³ Che vi fossero motivi per sospettare del sacerdote è quindi innegabile: Maffi ad ogni modo intervenne a correggere, non a reprimere, addirittura permettendo a Maltinti di continuare a frequentare l'Università pubblica, cui egli era iscritto dal 1906.

I quattro nomi che restano da vedere sono tutti di sacerdoti che nel 1908 ricoprivano il ruolo d'insegnante nel Seminario di Pisa. Adolfo Braccini (1881-1944), professore di teologia dogmatica ed economo spirituale della parrocchia cittadina di Santa Cristina,⁵⁴ era divenuto destinatario dell'accusa di modernismo per i contenuti di un articolo da lui pubblicato su una rivista: assecondando un desiderio dell'arcivescovo aveva accettato di astenersi da ogni futura collaborazione con questa, per il resto non subendo provvedimenti disciplinari.⁵⁵ Nel 1911 figura come uno dei docenti del nuovo Seminario interdiocesano. Ercole Attuoni (1875-?), ordinato nel 1899, associava all'attività d'insegnamento la carica di pro-vicario generale: un appunto che lo riguarda parla di un «ottimo sacerdote»; «se non è murriano sfegatato - si legge ancora -, ci si accosta: almeno mi è parso per il grande zelo che ha dimostrato nel difenderlo e nel programma e nella tattica. Può rendere molti buoni servizi».⁵⁶ Sembra dunque che anche nel caso di Attuoni non fosse infondato parlare di un'influenza di Murri, comunque non tale da condurlo a incomprensioni con l'autorità vescovile: non si ha notizia d'interventi nei suoi confronti. Per Aristo Manghi (1877-1943), professore di storia della Chiesa, e Marco Salvatori (1875-1945), professore di matematica, non ho reperito indizi circa eventuali simpatie moderniste: è possibile che i sospetti su di loro scaturissero non da ultimo dalla loro formazione di tipo universitario, in quanto Manghi (a lungo vicario spirituale nella parrocchia di Santa Marta) aveva studiato all'Università di Pisa e Salvatori in quella di Fribourg in Svizzera.

Tutti i sacerdoti di cui si è dato conto avevano un'età inferiore ai trentacinque anni nel momento in cui furono segnalati a La Fontaine: molti di loro si erano formati ed erano stati ordinati all'epoca della fioritura del movimento democratico-cristiano. Queste considerazioni,

53 Maltinti cercò inoltre di guadagnarsi il perdono di Maffi attribuendosi «un solo desiderio: quello di lavorare per il bene delle anime e per il trionfo della Chiesa». Maltinti a Maffi, 12.03.1908, in ASDPi - AAPi, *Card. Pietro Maffi - Giudizi sul clero 1905-1931*, fasc. "Maltinti Fabrizio".

54 L'ordinazione sacerdotale di Braccini era avvenuta nel 1903 a Roma, dove egli si era recato per ragioni di studio e dove aveva conseguito la laurea in teologia nel 1904: cf. ASDPi - AAPi, *Stato del clero*, nr. 15, 271.

55 L'articolo era apparso nell'inverno del 1906 sulla *Rivista delle Riviste per il Clero* pubblicata a Macerata.

56 Appunto s.d., a firma «M.P.», in ASDPi - AAPi, *Card. Pietro Maffi - Giudizi sul clero 1905-1931*, fasc. «Attuoni Ercole». Più che a Maffi, il documento è verosimilmente da attribuire a Pietro Marcacci (1847-1922), rettore del Seminario di Pisa.

unite ai precedenti accenni ai profili biografici, inducono ad affermare che il modernismo nell'arcidiocesi di Pisa non fosse quello teologico, bensì il modernismo 'pratico' associato alla figura di Murri. Appunto i giovani sacerdoti correvano un maggior rischio di subirne o manifestarne il contagio, necessitando perciò di un controllo più attento: d'altronde, come ebbe a scrivere sempre La Fontaine, «de' vecchi pochi si ten[evano] al corrente del movimento intellettuale, sociale ed economico della società», mentre fra i giovani «sovente vi [era] un'inclinazione esagerata per il movimento sociale». ⁵⁷ Nel gestire i casi più o meno sospetti di modernismo tra il clero, Maffi si mosse fra azione di vigilanza, richiami e provvedimenti disciplinari ove strettamente necessario ma sempre con discrezione, nell'intento di correggere senza recidere i legami con l'istituzione ecclesiastica. L'arcivescovo aveva interesse a poter contare su sacerdoti di cui riconosceva e apprezzava le qualità, e che magari dovevano soltanto essere adeguatamente sorvegliati e indirizzati: il loro pieno recupero avrebbe scongiurato la perdita di forze impiegabili nella riconquista cristiana della società, e dunque nell'allestimento della risposta ai 'sovversivi'.

Sul finire del giugno 1909 Maffi fece pervenire alla Congregazione Concistoriale i testi di tre discorsi da lui tenuti al clero della città di Pisa negli incontri per la risoluzione dei casi di coscienza. Questi documenti sono stati presi in considerazione da Vian, il quale ha sostenuto che il cardinale attribuisse al loro invio una «finalità difensiva»: ⁵⁸ venuto a sapere che la Concistoriale aveva avviato l'esame della relazione di La Fontaine, egli si sarebbe preoccupato di chiarire in via diretta alcuni aspetti del proprio atteggiamento verso il modernismo e del proprio modo di gestire il governo della Chiesa pisana. Inoltre, con l'asserire espressamente che i discorsi non erano stati concepiti per essere sottoposti all'attenzione di Roma, il prelado avrebbe voluto rivestirli di una maggiore attendibilità. L'interpretazione appare convincente: i testi, in effetti, lasciano emergere un Maffi intento a giustificare il proprio operato. Cionondimeno, essi offrono degli elementi di concreto interesse per far luce sulle idee dell'Ordinario in materia di condotta e azione sacerdotale. Converterà concentrarsi nello specifico sul terzo discorso, l'ultimo, risalente al 19 giugno. Qui Maffi a un certo punto si volse a tratteggiare dei «canoni indeclinabili» per l'attività del clero, ⁵⁹ e nel farlo esordì con le seguenti parole:

⁵⁷ ASV, Congregazione Concistoriale, *Visita Apostolica* 41, Pisa, fasc. 1.

⁵⁸ Vian, *La riforma della Chiesa per la restaurazione cristiana della società*, 618. Nel proprio lavoro lo studioso non ha riportato integralmente i testi dei discorsi, ma ne ha riassunti i contenuti e citati alcuni stralci (618-21).

⁵⁹ *Tre discorsi del Card. Arcivescovo al Clero nelle Conferenze dei Casi. Aprile-Maggio-Giugno 1909. Da unirsi alla relazione di Visita Apostolica* (terzo discorso, 19.06.1909), in ASV, Congregazione Concistoriale, *Visita Apostolica* 41, Pisa.

I sacerdoti si ricordino sempre di essere prima ed anzitutto sacerdoti – e questo se lo proponano maggiormente quelli che, applicandosi più intensamente ad un'azione anche esterna, sono più esposti ai pericoli ed alle tentazioni. [...] Stiamo col popolo, ma da sacerdoti; stiamo con gli operai, ma da operai del Vangelo. Ricordo un tale che usando modi sgarbati, credette giustificarsi dicendo: sono democratico! Trovò chi gli rispose: non profanate quella buona e santa parola! [...] Per andare al popolo non è necessario andare ai poncini nei bar e nei caffè, [...] rinunciare alla tonsura ed alle fibbie ed alla veste talare, non è necessario bere la S. Messa in 11 minuti e accompagnare i morti con un fare spavaldo o da facchino, uscire in espressioni che suonano insubordinazione quando non rasentano l'eresia: per uscire di sagrestia non si richiede di saltar nell'Arno! Il popolo, anche cattivo, ci vuole ed ha diritto di volerci sempre preti e veri preti.⁶⁰

L'arcivescovo di Pisa volle insomma stigmatizzare alcuni atteggiamenti che a suo dire non si confacevano alla dignità sacerdotale: il richiamo era destinato soprattutto a quanti agivano più convintamente in campo sociale, a diretto contatto con le classi lavoratrici, e che talvolta magari potevano rivelare degli ascendenti murriani (con ciò è indubbio che Maffi tentasse di mettersi in buona luce presso la Curia romana⁶¹). L'attività fuori di sacrestia doveva procedere al riparo da certi eccessi, fra cui l'assunzione di pratiche comportamentali 'laiche'. Proseguendo il proprio discorso, d'altro canto, il Cardinale additò il «supremo interesse» del clero nell'«ottenere frequentate le chiese, i Sacramenti, i Catechismi, le predicazioni», ossia in un'azione proficua sotto il profilo religioso, e nel distinguersi per «il buon costume, il parlare corretto ed onesto, l'integrità e la santità della vita».⁶² Egli espresse così la propria adesione a quelli che erano dei cardinali del magistero di Pio X, evidenziando come il sacerdozio dovesse essere finalizzato in primo luogo alla diffusione del Vangelo e alla salvezza delle anime, dunque come la sua dimensione naturale fosse quella del sacro. Tuttavia, se da un lato si criticavano gli errori

⁶⁰ *Tre discorsi del Card. Arcivescovo al Clero nelle Conferenze dei Casi. Aprile-Maggio-Giugno 1909. Da unirsi alla relazione di Visita Apostolica* (terzo discorso, 19.06.1909), in ASV, Congregazione Concistoriale, *Visita Apostolica 41, Pisa*.

⁶¹ L'Arcivescovo, fra l'altro, rimproverò coloro che a volte si esprimevano con un linguaggio che poteva essere proprio anche «di un incredulo o di un socialista», affermando quindi: «Certo alcuni punti del programma socialista sono anche del programma nostro: non sempre l'errore è tutto errore; ma ben altra deve essere la parola ed il fine nostro». *Tre discorsi del Card. Arcivescovo al Clero nelle Conferenze dei Casi. Aprile-Maggio-Giugno 1909. Da unirsi alla relazione di Visita Apostolica* (terzo discorso, 19.06.1909), in ASV, Congregazione Concistoriale, *Visita Apostolica 41, Pisa*.

⁶² *Tre discorsi del Card. Arcivescovo al Clero nelle Conferenze dei Casi. Aprile-Maggio-Giugno 1909. Da unirsi alla relazione di Visita Apostolica* (terzo discorso, 19.06.1909), in ASV, Congregazione Concistoriale, *Visita Apostolica 41, Pisa*.

e le intemperanze avutesi nell'azione sociale e si esortava nel complesso a una maggiore disciplina, dall'altro si puntava il dito contro chi era preda di un totale immobilismo:

E intanto si istituiscono, magari di fronte alla canonica, circoli anarchici ed anticlericali; nei caffè e nelle famiglie si fanno penetrare giornali empî e scellerati; le leghe stringono in nodi d'inferno povere popolazioni, alle quali è mancata una parola amica che le avesse avvertite del pericolo. [...] Oh! (mi diceva un parroco anni or sono) ho un circolo anarchico ed anticlericale, ma non mi dà noie! E sono anime che si perdono, e a te, parroco, non danno noia? [...] Parroci che non avete un circolo, non un'associazione, non una vera Misericordia, non buona stampa, nulla...e forse avete derisi gli altri colleghi come fanatici e ambiziosi e zelanti per superbe aspirazioni – meditate – e per ritornare al tema dico a tutti: preparatevi nelle associazioni cattoliche sincere i vostri aiuti, i vostri collaboratori anche per le manifestazioni pubbliche, nelle quali il ministero ci impone di esigere dei riguardi. Noi non dobbiamo essere agenti elettorali: ma fate che sorgano associazioni nostre e da esse sgorgherà l'azione elettorale; noi non possiamo assumere certe posizioni di battaglia, ma le possono ben assumere i cattolici istruiti e schierati.⁶³

Maffi, dunque, spronò i propri sacerdoti a interessarsi dell'azione cattolica e ad allestire iniziative di vario tipo nelle parrocchie: essi avrebbero dovuto usare le necessarie cautele, non esporsi in prima fila per rispetto alla dignità del loro ministero, e tuttavia estendere il proprio impegno al di fuori della dimensione religiosa. A imporlo, come si vede, sarebbe stata soprattutto la minaccia rappresentata dai movimenti 'sovversivi': l'avvicinarsi «alla rivoluzione, al disastro, alla rovina sociale» – così l'arcivescovo⁶⁴ – avrebbe richiesto un clero intraprendente, capace di essere guida e stimolo per l'azione del laicato (oltre che suo attento vigile), pronto a ricorrere anche a strumenti diversi da quelli di natura propriamente religiosa, sebbene in subordine a questi ultimi.

Per certi versi le parole del porporato sembravano riecheggiare i contenuti di un articolo apparso nell'agosto 1906 sul *Giornale di Pisa*, il quale si era preoccupato di precisare come l'enciclica *Pieni l'animo*, promulgata solo poche settimane prima, non avesse voluto condannare ogni iniziativa sociale del clero, ma solo quelle condotte senza ri-

⁶³ *Tre discorsi del Card. Arcivescovo al Clero nelle Conferenze dei Casi. Aprile-Maggio-Giugno 1909. Da unirsi alla relazione di Visita Apostolica* (terzo discorso, 19.06.1909), in ASV, Congregazione Concistoriale, *Visita Apostolica 41, Pisa*.

⁶⁴ *Tre discorsi del Card. Arcivescovo al Clero nelle Conferenze dei Casi. Aprile-Maggio-Giugno 1909. Da unirsi alla relazione di Visita Apostolica* (terzo discorso, 19.06.1909), in ASV, Congregazione Concistoriale, *Visita Apostolica 41, Pisa*.

spetto per le prerogative dell'autorità episcopale. Restava quindi indispensabile «un'azione pronta, energica, serrata e disciplinata contro gli avversari della religione»: «Il prete deve oggi, come avrebbe dovuto anche nel passato, *uscir di sagrestia*, e il far niente, o anche il far poco, non sarà mai cosa lodevole». ⁶⁵ Difficile credere che tale articolo non avesse avuto il placet di Maffi, di solito molto attento a ciò che veniva pubblicato sul periodico diocesano: piuttosto, quanto detto finora porta ad affermare che egli riconoscesse nell'azione esterna allo spazio della chiesa una parte integrante dell'attività pastorale dei sacerdoti. Pur nella sostanziale condivisione degli indirizzi piani sulla necessità di un clero santo e concentrato in primis sui compiti più usuali del ministero affidatogli, nonché della preoccupazione per la vicenda modernista, l'arcivescovo di Pisa dava prova di risentire ancora del modello di sacerdozio sociale definitosi in tarda età leoniana. La sua preferenza andava a parroci che mostrassero «tenacità, attività, intraprendenza» – come ebbe a scrivere lui stesso nel 1910 circa quello di San Benedetto ⁶⁶ – e che all'occorrenza non disdegnassero di percorrere strade nuove per prestare soccorso alle anime.

Si può concludere che Maffi, soprattutto dopo il 1907, si trovasse alle prese con una sfida non semplice: corrispondere ai desideri della Santa Sede in materia di formazione e disciplinamento del clero e di repressione del modernismo, ma possibilmente senza veder penalizzata fra i suoi sacerdoti l'attenzione – di per sé non molto diffusa – per la sfera sociale, e senza affievolire o disperdere energie impiegabili nell'azione di contrasto alla presenza anticlericale che connotava gran parte dei centri dell'arcidiocesi. Qualcosa di simile, come si ricorderà, avvenne anche nel caso del laicato cattolico. ⁶⁷ La preoccupazione per lo stato delle parrocchie dove i 'sovversivi' erano presenti e impegnati a far proseliti incise senz'altro nella definizione delle strategie di governo episcopale del prelado lombardo, comprese quelle che arrivarono a suscitare i sospetti di Roma.

5.3 Contro il 'Cristo socialista'

Fra i quesiti di volta in volta proposti alle conferenze per la risoluzione dei casi di coscienza dell'arcidiocesi, uno, quello di teologia morale previsto per il mese di marzo del 1906, andò a concernere direttamente il socialismo: nello specifico, ai sacerdoti fu richiesto di

⁶⁵ *L'enciclica sul clero e la sua retta interpretazione*, in *Giornale di Pisa* (18.08.1906); corsivo nell'originale.

⁶⁶ Relazione dell'Arcivescovo Maffi, 17.02.1910, in ASDPi – AAPi, *Visite Pastorali*, nr. 58 [Visita 1909-1913], fasc. 2.

⁶⁷ Cf. *supra*, 407.

confutare una serie di argomentazioni con cui i militanti del PSI erano soliti giustificare la legittimità dell'introduzione del collettivismo, a partire dalla presunta consonanza fra questa forma di organizzazione economico-sociale e i principi del cristianesimo. Nel quesito, infatti, si faceva riferimento ad alcuni passi neotestamentari che i socialisti presentavano come una condanna dei ricchi e delle eccessive diseguaglianze, quelle stesse diseguaglianze che essi avrebbero voluto abolire instaurando un nuovo ordine: si trattava di versetti dal Vangelo di Matteo e da quello di Luca,⁶⁸ nonché dalla Lettera di San Giacomo (in particolare 5,1-7).⁶⁹ Proprio questi passi, assieme ad altri non citati,⁷⁰ erano alla base dell'immagine del 'Cristo socialista' diffusa dai propagandisti del PSI nelle campagne della penisola, specie in quelle del Centro: di fatto, quindi, un'adeguata risposta al quesito del 1906 non avrebbe potuto prescindere da una sua demolizione concettuale. È molto probabile che l'esercizio cui il clero dell'arcidiocesi fu sottoposto fosse finalizzato a sviluppare la sua capacità di fare i conti con il verbo socialista, in un momento in cui i seguaci della bandiera rossa andavano moltiplicandosi un po' in tutt'Italia: del resto, il quesito non si occupava soltanto dell'uso strumentale del Nuovo Testamento, ma prendeva in esame anche alcuni argomenti di tipo economico e filosofico, così che la sua risoluzione avrebbe necessitato di una conoscenza perlomeno superficiale dei contenuti teorici del socialismo.⁷¹

La propaganda del 'Cristo socialista' rientrava in un anticlericalismo antiecclesiastico ma non apertamente ostile al sentimento religioso:⁷² la figura di Gesù era esaltata e posta in connessione con

68 Mt 19,24: «È più facile che un cammello passi per la cruna di un ago, che un ricco entri nel regno dei Cieli»; Lc 6,24: «Ma guai a voi, ricchi, perché avete già la vostra consolazione»; Lc 16,19-31 (parabola di Lazzaro e del ricco Epulone).

69 «E ora a voi, ricchi: piangete e gridate per le sciagure che vi sovrastano! Le vostre ricchezze sono imputridite, le vostre vesti sono state divorate dalle tarme; il vostro oro e il vostro argento sono consumati dalla ruggine, la loro ruggine si leverà a testimonianza contro di voi e divorerà le vostre carni come un fuoco. Avete accumulato tesori per gli ultimi giorni! Ecco, il salario da voi defraudato ai lavoratori che hanno mietuto le vostre terre grida; e le proteste dei mietitori sono giunte alle orecchie del Signore degli eserciti. Avete gozzovigliato sulla terra e vi siete saziati di piaceri, vi siete ingrassati per il giorno della strage. Avete condannato e ucciso il giusto ed egli non può opporre resistenza. Siate dunque pazienti, fratelli, fino alla venuta del Signore. Guardate l'agricoltore: egli aspetta pazientemente il prezioso frutto della terra finché abbia ricevuto le piogge d'autunno e le piogge di primavera».

70 Alludo soprattutto a Mc 10,17-23, coincidente con l'episodio del giovane ricco, il quale si trova anche in Mt 19,16-23, subito prima della metafora del cammello.

71 A redigere il testo del quesito fu un'apposita commissione composta da tre canonici nominati da Maffi, che certo dovette aver voce in capitolo nella scelta del tema.

72 Il ricorso alla propaganda del 'Cristo socialista' non fu alieno neppure alla SPD tedesca: tuttavia in Germania il fenomeno ebbe molta meno incidenza che in Italia, soprattutto per il carattere operaio del locale movimento socialista e per il maggior grado di urbanizzazione e industrializzazione della società guglielmina.

il messaggio egualitario del socialismo, presentato come la più compiuta incarnazione degli ideali cristiani; viceversa, la Chiesa e il clero erano descritti quali traditori di quel Vangelo su cui affermavano di fondare la propria esistenza e la propria identità, e come alleati del padronato nell'ostacolare l'emancipazione dei lavoratori. Questo socialismo ispirato a motivi evangelici ebbe grande fortuna negli anni a cavallo fra Otto e Novecento, specie all'interno del mondo contadino, più attaccato alle tradizioni religiose rispetto a quello operaio.⁷³ Nella sua definizione e promozione si distinse in primo luogo Camillo Prampolini (1859-1930), giornalista e deputato appartenente all'ala riformista del PSI: la sua *Predica di Natale*, pubblicata nel dicembre 1897 sul settimanale *La Giustizia* di Reggio Emilia, è da considerare a tutti gli effetti come l'archetipo del socialismo evangelico diffuso fra i due secoli.⁷⁴ Essa conobbe ristampe ancora nel 1904 e nel 1905, a testimonianza del grande successo ottenuto: il messaggio cristiano vi risultava secolarizzato, con Cristo spogliato dei lineamenti divini e affrescato come un precorritore delle aspirazioni e delle lotte socialiste; esplicita era la condanna delle diseguaglianze fra ricchi e poveri, così come l'allusione alla parabola di Lazzaro e del ricco Epulone. La qualifica di vero cristiano, quindi, vi era associata all'impegno a combattere l'ingiustizia economica che caratterizzava la società borghese.⁷⁵

Nel cattolicesimo italiano l'idea di un Cristo antesignano del socialismo era ovviamente irricevibile: ciò emerge anche dalle risposte fornite nel 1906 dai sacerdoti dell'arcidiocesi di Pisa. Circa queste ultime sono da segnalare in via preliminare alcuni limiti. Intanto, il numero delle relazioni che ho potuto reperire è senz'altro esiguo (appena undici): i quesiti proposti alle varie conferenze locali, del resto, erano risolti ciascuno da un singolo sacerdote designato in anticipo, che presentava la propria risposta scritta all'assemblea di riferimento e che quindi ascoltava e discuteva le eventuali osservazioni degli altri partecipanti; non sempre, inoltre, le suddette conferenze fecero pervenire alla Curia arcivescovile i propri verbali con allegate le relazioni prodotte – come invece avrebbero dovuto – o lo fece-

73 Al riguardo si veda Dominici, *La lotta senz'odio*; Nesti, *Gesù socialista*; Pivato, «L'anticlericalismo 'religioso'». L'immagine del 'Cristo socialista' aveva alle spalle una lunga tradizione di caratterizzazioni politiche della figura di Gesù, che già all'epoca della Rivoluzione francese era pervenuta a esiti vagamente socialisti: cf. Menozzi, *Lettere politiche di Gesù*.

74 Su Prampolini, eletto in parlamento nel 1890 e tra i fondatori del partito socialista due anni più tardi, si veda *Prampolini e il socialismo riformista*; Cavandoli, s.v. «Prampolini, Camillo», in Andreucci, Detti, *Il movimento operaio italiano*, 3. Quanto ai contributi occupatisi specificamente della sua propaganda di tipo evangelico, e quindi del suo ricorso all'immagine del 'Cristo socialista', segnalo Ferraboschi, «Il cattolicesimo reggiano»; Pivato, «Il socialismo evangelico».

75 Il testo della *Predica* è consultabile in Nesti, *Gesù socialista*, 187-92.

ro in modo incompleto. In secondo luogo, tutti gli ecclesiastici che compaiono come autori delle relazioni disponibili erano impiegati in località rurali di modesta grandezza, dove certo gli stimoli intellettuali risultavano inferiori rispetto alla città di Pisa e agli altri centri principali. Infine, non sempre è possibile datare con esattezza le relazioni. Quelle che recano l'indicazione della data o per cui si riesce a ricavarla dai verbali delle adunanze si collocano fra il marzo e l'ottobre 1906: considerando ad ogni modo che il calendario dei quesiti era organizzato su base annuale, si può legittimamente ipotizzare che tutte le risposte risalgano proprio a quell'anno.

A dispetto di tali lacune, la documentazione di cui mi accingo a discutere appare di grande interesse: essa permette di avere un'idea, benché certo limitata e frammentaria, di come il basso clero – o per meglio dire il clero curato di campagna – si rapportasse al 'Cristo socialista' della propaganda diffusa fra i contadini, ma anche di valutare, più in generale, quale conoscenza denotasse della *Sozialismuskritik* elaborata in campo cattolico, il tutto a ridosso della fase più acuta della repressione antimodernista. Le relazioni discusse agli incontri per la risoluzione dei casi di coscienza, insomma, offrono la possibilità d'indagare alcuni aspetti della preparazione dei sacerdoti sull'argomento socialismo. Tale preparazione poteva essere il frutto d'inclinazioni e interessi personali tradottisi in letture, di studi compiuti *ad hoc* per rispondere convenientemente al quesito assegnato dalla conferenza, ma più a monte risentiva della formazione ricevuta in Seminario e della temperie culturale in cui questa aveva avuto luogo e in cui erano stati mossi i primi passi da sacerdote. Ciò, almeno, è quel che emerge dall'analisi dei documenti e che induce a presentarli seguendo un approccio di tipo generazionale. Nello specifico articolerò l'esposizione sulla base di tre gruppi distinti: quello delle relazioni redatte da sacerdoti ordinati prima della *Rerum novarum*, talvolta addirittura sotto Pio IX (gruppo A, cinque relazioni); negli anni successivi alla promulgazione dell'enciclica del 1891, all'ombra del magistero sociale leoniano (gruppo B, due relazioni); dopo il 1902, alla vigilia o all'inizio del pontificato di Pio X, ossia nel periodo della crisi dell'Opera dei Congressi e del movimento democratico-cristiano (gruppo C, quattro relazioni). Per ciascun sacerdote si guarderà allo sforzo di confutare la propaganda del 'Cristo socialista', nonché alle principali considerazioni formulate a proposito del socialismo come ideologia.

Cominciamo dal primo gruppo. Il sacerdote Rinaldo Rinaldi, parroco di Loppia, era stato ordinato nel 1855: egli è in assoluto il più anziano fra quanti figurano come autori delle relazioni conservatesi.⁷⁶ L'inizio del suo intervento rievocava le condanne pontificie del

⁷⁶ Di Rinaldi non è dato sapere né l'anno di nascita, né quello del suo insediamento a Loppia, località non distante da Barga. Dopo il 1906 avrebbe lasciato l'arcidiocesi di

XIX secolo tramite l'impiego del termine «settari», e d'altro canto additava nel movimento socialista d'ispirazione marxista il destinatario delle attenzioni:

Gli apostoli del Marxismo o i Socialisti, del pari che molti settari, si intendono sempre ed in ogni modo d'ingrossare le loro file. A tal effetti, consci come sono del sentimento religioso, profondamente radicato nel cuore del popolo cristiano, ricorrono spesso e volentieri al Vangelo e altri libri del Nuovo Testamento per accreditare la loro merce.⁷⁷

La confutazione del 'Cristo socialista' era intrapresa poco più avanti:

Dunque, concludono i socialisti, Gesù Cristo e con lui le Sacre Scritture [...] condannano categoricamente le ricchezze e i ricchi. Dunque indirettamente aboliscono la proprietà individuale ed erigono implicitamente un canone economico di collettivismo.⁷⁸

I passi neotestamentari menzionati nel quesito erano presi in esame uno dopo l'altro e interpretati in un senso tale da giustificare il possesso privato di beni: «La ricchezza non è male, anzi può essere ed è buona, ove se ne faccia un uso retto e cristiano».⁷⁹ Rinaldi si rifaceva in sostanza alla distinzione fra «possesso legittimo» e «legittimo uso» a suo tempo enucleata da Leone XIII nella *Rerum novarum*:⁸⁰ a doversi stigmatizzare sarebbe stato solo l'abuso delle ricchezze, ossia il loro mancato utilizzo a fini caritatevoli, a partire dal soccorso ai più indigenti. Per il parroco, inoltre, i socialisti commettevano un errore decisivo nel riferire i passi del Vangelo esclusivamente al piano delle condizioni materiali, quando questi, invece, avrebbero riguardato soprattutto la dimensione della morale, colpendo «non i ricchi effettivamente [...] ma i ricchi effettivamente e affettivamente, o anche solo i ricchi affettivamente benché poveri effettivamente».⁸¹ Con tale trasposizione, Rinaldi andava a minare alla base la retori-

Pisa per ricoprire la carica di rettore del Seminario di Grosseto: cf. ASDPi - AAPI, *Stato del clero*, nr. 15, 115.

77 Relazione di Rinaldo Rinaldi, s.d., in ASDPi - AAPI, *Soluzione dei casi di coscienza*, nr. 5, fasc. «Conferenze dei casi - anno 1906», sottofasc. «Barga». Il documento fu discusso nel settembre 1906.

78 Relazione di Rinaldo Rinaldi, s.d., in ASDPi - AAPI, *Soluzione dei casi di coscienza*, nr. 5, fasc. «Conferenze dei casi - anno 1906», sottofasc. «Barga».

79 Relazione di Rinaldo Rinaldi, s.d., in ASDPi - AAPI, *Soluzione dei casi di coscienza*, nr. 5, fasc. «Conferenze dei casi - anno 1906», sottofasc. «Barga».

80 Cf. Leone XIII, «*Rerum novarum*», 623.

81 Relazione di Rinaldo Rinaldi, s.d., in ASDPi - AAPI, *Soluzione dei casi di coscienza*, nr. 5, fasc. «Conferenze dei casi - anno 1906», sottofasc. «Barga».

ca di parte socialista. Per il resto, egli mostrava di conoscere autori come de Laveleye e il gesuita Charles Antoine: le sue argomentazioni si fondavano tutte sul prisma neoscolastico e sulla padronanza dei contenuti della *Rerum novarum* (rivelata anche nel riferimento alla «giusta mercede» da garantire agli operai⁸²), mentre mancava un'analisi dei principi economici del socialismo, bollato nel complesso come un'utopia, un'ideologia impossibile da realizzare «fintantoché gli uomini non si siano fatti tutti [...] certosini, cioè non abbiano individualmente divelto dal proprio cuore ogni affetto al male».⁸³

Riflessioni per lo più analoghe si trovano nella relazione di Tito Cipollini (1850-?), parroco di Castellina Marittima, ordinato anch'egli all'epoca di Pio IX, ed esattamente nel 1875.⁸⁴ Il suo intervento era informato ai canoni della logica scolastica con le tipiche locuzioni *concedo, distinguo, nego*, e presto si preoccupava di smentire la validità del socialismo evangelico:

Il Nuovo Testamento né espressamente né tacitamente vuole il regime collettivista, ma lo studio volontario della povertà almeno spirituale, per cui i poveri di buon animo sopportano la privazione delle ricchezze e i ricchi, per la grazia di Dio, non vi pongono il cuore, ma si tengono immuni dalla concupiscenza.⁸⁵

Della ricchezza sarebbe stato da condannare solo il «facile abuso»⁸⁶ e l'eventualità che essa distogliesse dalla ricerca dei beni eterni, a tutto detrimento dell'anima: a parte questo Cipollini mostrava di reputarla legittima e di riconoscere nelle diseguaglianze economiche un dato inevitabile.⁸⁷ Contro il collettivismo socialista si adduceva la sua opposizione all'ordine naturale, il suo carattere utopico e il suo essere foriero della soppressione di ogni libertà individuale: argomenti tradizionali della *Sozialismuskritik* espressa dalla pubblicistica cattolica, ma era soprattutto alla *Rerum novarum* che guardava il parroco di Ca-

⁸² Relazione di Rinaldo Rinaldi, s.d., in ASDPi - AAPI, *Soluzione dei casi di coscienza*, nr. 5, fasc. «Conferenze dei casi - anno 1906», sottofasc. «Barga».

⁸³ Relazione di Rinaldo Rinaldi, s.d., in ASDPi - AAPI, *Soluzione dei casi di coscienza*, nr. 5, fasc. «Conferenze dei casi - anno 1906», sottofasc. «Barga».

⁸⁴ Dopo l'ordinazione Cipollini era stato dapprima cappellano a Pontedera, quindi economo spirituale a Vicarello, e nel 1885 era divenuto infine parroco di Castellina, nella Maremma Pisana: cf. ASDPi - AAPI, *Stato del clero*, nr. 7, 123.

⁸⁵ Relazione di Tito Cipollini, 23.03.1906, in ASDPi - AAPI, *Soluzione dei casi di coscienza*, nr. 5, fasc. «Conferenze dei casi - anno 1906», sottofasc. «Castellina e Pomaia».

⁸⁶ Relazione di Tito Cipollini, 23.03.1906, in ASDPi - AAPI, *Soluzione dei casi di coscienza*, nr. 5, fasc. «Conferenze dei casi - anno 1906», sottofasc. «Castellina e Pomaia».

⁸⁷ Gli echi della *Rerum novarum* erano evidenti: Leone XIII aveva esplicitamente affermato, infatti, che «togliere dal mondo le disparità sociali» era «cosa impossibile» («*Rerum novarum*», 617).

stellina, pur rivelando al fondo una certa diffidenza verso l'intervento dello Stato in campo economico, a suo tempo invece auspicato da Leone XIII. I rimandi ad autori italiani o stranieri, infine, si limitavano a una menzione di Marx e della sua teoria del valore, marchiata come falsa senza che però fosse fornita alcuna dimostrazione al riguardo.

Anche Aristide Del Punta (1855-?), parroco di Collemezzano, Pila-de Mannocci (1864-?), parroco di Nodica, e Luigi Ogni (1849-?), arciprete di Vallecchia, diedero prova di rifarsi ai contenuti dell'enciclica del 1891 nel trattare di socialismo. Il primo, ordinato nel 1883,⁸⁸ affermò che per risolvere la questione sociale non occorreva instaurare il collettivismo, bensì ricorrere a «mezzi più efficaci e più secondo natura», ossia

l'abolizione della libera concorrenza, un largo sviluppo delle società economiche e private, delle Camere del Lavoro, delle leghe di resistenza, una più diretta ingerenza dello Stato nella pubblica industria, un largo sviluppo delle massime della religione, un rifiorire della carità cristiana, l'abolizione delle massime filosofiche [...] che sono il substrato [*sic!*] e la filosofia dei moderni Stati liberali.⁸⁹

L'ispirazione leoniana appare chiara: erano indicati sia rimedi afferenti all'ambito morale che a quello materiale, in larga parte ripresi dalla *Rerum novarum*, benché alcuni suonassero più avanzati rispetto all'intonazione complessiva dello stesso documento pontificio. Quanto all'analisi dei passi su cui si reggeva la retorica del 'Cristo socialista', Del Punta le dedicò uno spazio piuttosto limitato, in parte riproponendo argomentazioni già viste in precedenza, in parte sostenendo come Gesù «di proposito a[vesse] voluto trascurare di parlare e approvare qualunque sistema di economia politica e sociale»:⁹⁰ i socialisti, di conseguenza, non avrebbero avuto il diritto di sfruttare la sua figura a scopo propagandistico.

Mannocci, consacrato nel 1889,⁹¹ evidenziò la necessità di superare i conflitti sociali fomentati dal socialismo ricorrendo a una «legislazione oculata e prudente» - indice del suo favore verso l'iniziativa statale - e soprattutto a una maggiore diffusione della morale cristia-

⁸⁸ Del Punta era poi divenuto parroco di Collemezzano, piccola località non distante da Riparbella, nel 1893: cf. ASDPi - AAPI, *Stato del clero*, nr. 7, 189.

⁸⁹ Relazione di Aristide Del Punta, s.d., in ASDPi - AAPI, *Soluzione dei casi di coscienza*, nr. 5, fasc. «Conferenze dei casi - anno 1906», sottofasc. «Riparbella».

⁹⁰ Relazione di Aristide Del Punta, s.d., in ASDPi - AAPI, *Soluzione dei casi di coscienza*, nr. 5, fasc. «Conferenze dei casi - anno 1906», sottofasc. «Riparbella».

⁹¹ Dapprima cappellano a Barga e poi a Calcinaia, Mannocci si trovava a Nodica - comunità della Valdiserchio di circa mille abitanti - dal 1893: cf. ASDPi - AAPI, *Stato del Clero*, nr. 15, 155.

na.⁹² Al pari di Del Punta, il parroco di Nodica non citava alcun autore nel proprio intervento, chiamando in causa soltanto il magistero della Chiesa e il pensiero di San Tommaso. L'idea di un Cristo precursore del socialismo era smentita con l'affermazione che le invettive contro i ricchi rinvenibili nel Vangelo intendessero colpire «non le ricchezze in sé stesse e la proprietà, ma l'abuso delle medesime e l'incentivo al peccato».⁹³ Anche Luigi Ogni, sacerdote dal 1875,⁹⁴ mostrò di appoggiarsi unicamente all'Aquinate e al magistero leoniano, citando più volte la *Rerum novarum*: gran parte della sua relazione era dedicata all'interpretazione dei passi evangelici, e però in apertura non mancavano annotazioni interessanti sull'origine del socialismo. Egli infatti diede prova di recepire la prospettiva della genealogia degli errori moderni, parlando di un socialismo «qui suam originem repetit a saeculo XVI», cioè dalla Riforma protestante.⁹⁵

Con quella di Ogni si esaurisce il primo gruppo di relazioni. Le analogie da segnalare sono molte di più delle differenze: una lettura dei passi elencati nel quesito che tende a circoscrivere la condanna della ricchezza al solo abuso di questa e comunque ad associarla in primo luogo alla dimensione della morale, ossia a situazioni antitetiche al *Beati pauperes spiritu* (Mt 5,3), sconfessando così l'interpretazione tutta terrena fornita dai socialisti; il riferimento al magistero sociale della *Rerum novarum*; un rifiuto del collettivismo basato fondamentalmente sul prisma neoscolastico e non su argomentazioni di tipo socio-economico; la menzione sporadica o addirittura assente di autori italiani e stranieri. Prima di dar luogo a ulteriori commenti, tuttavia, sarà opportuno guardare al resto della documentazione. Al gruppo B appartengono le risposte di due sacerdoti coetanei ed entrambi ordinati nel 1896: Demetrio Antoni (1870-1939), economo spirituale di Tre Colli, e Alfonso Profeti (1870-1943), parroco di Metato. La loro formazione seminariale era avvenuta nel periodo delle aperture sociali di Leone XIII, in una fase, cioè, caratterizzata da nuovi stimoli intellettuali per il clero e da un inedito interesse del cattolicesimo italiano per il socialismo: nei primi anni della loro attività pastorale, inoltre, essi avevano assistito al sorgere del movimento democratico-cristiano nella penisola. Questo *background* non manca di trasparire da qualche passaggio delle loro relazioni del 1906.

92 Relazione di Pilade Mannocci, s.d., in ASDPi - AApi, *Soluzione dei casi di coscienza*, nr. 5, fasc. «Conferenze dei casi - anno 1906», sottofasc. «Piviere di Vecchiano».

93 Relazione di Pilade Mannocci, s.d., in ASDPi - AApi, *Soluzione dei casi di coscienza*, nr. 5, fasc. «Conferenze dei casi - anno 1906», sottofasc. «Piviere di Vecchiano».

94 Ogni era parroco di Vallecchia, presso Pietrasanta, dal 1889: cf. ASDP - AApi, *Stato del clero*, nr. 15, 90.

95 Relazione di Luigi Ogni, s.d., in ASDPi - AApi, *Soluzione dei casi di coscienza*, nr. 5, fasc. «Conferenze dei casi - anno 1906», sottofasc. «Seravezza». Il documento fu discusso nel settembre 1906.

Intenzionato a demolire la credibilità del socialismo evangelico, Antoni⁹⁶ sottolineò come un uomo potesse detenere ricchezze «senza abusarne per soddisfare delle peccaminose passioni, senza fare ingiustizia veruna, [...] pronto sempre a dividerle con gl'indigenti», e come in questi termini la cosa fosse approvata dalle Scritture.⁹⁷ Passibile di condanna sarebbe stato il *modo* di utilizzare i propri beni, non il loro semplice possesso: d'altronde, sosteneva sempre il sacerdote, nei Vangeli potevano trovarsi alcuni casi di ricchi virtuosi («non eran peccatori i Nicodemi, i Giuseppe d'Arimatea, né le sorelle di Lazzaro»⁹⁸). Antoni fornì poi un'altra argomentazione di particolare interesse. A suo dire, il Nuovo Testamento non solo non adduceva elementi a favore del collettivismo, ma anzi lo avversava indirettamente: «Se tutto fosse di tutti, non potrebbe aver luogo e sarebbe falso *quod superest date pauperibus*»;⁹⁹ a «condannare i socialisti» era insomma il precetto della «carità evangelica»,¹⁰⁰ che per perpetuarsi necessitava gioco-forza di una distinzione fra poveri e ricchi.¹⁰¹ Va notato come queste 'prove' addotte dall'economista spirituale fossero ricavate da un contributo di Giuseppe Ballerini pubblicato sulla *Scuola Cattolica* nel 1895: benché il nome del sacerdote lombardo non fosse citato, il sussistere della sua influenza appare difficilmente contestabile.¹⁰²

Buona parte della relazione di Antoni si concentrava sull'analisi dei caratteri del socialismo moderno:¹⁰³ egli affermava che non dovesse parlarsi di un unico socialismo ma di «innumerevoli sistemi socialisti», tutti però essenzialmente concordi su due punti, ovvero «la nazionalizzazione dei mezzi di produzione» e «l'amministrazione

96 Antoni era stato cappellano a Buti dal 1897 al 1899. Non è noto l'anno del suo arrivo a Tre Colli, località che nel 1906 contava poco più di duecento anime: cf. ASDPi - AAPi, *Stato del clero*, nr. 15, 205.

97 Relazione di Demetrio Antoni, s.d., in ASDPi - AAPi, *Soluzione dei casi di coscienza*, nr. 5, fasc. «Conferenze dei casi - anno 1906», sottofasc. «Piviere di Calci». Il documento fu discusso nel marzo 1906.

98 Relazione di Demetrio Antoni, s.d., in ASDPi - AAPi, *Soluzione dei casi di coscienza*, nr. 5, fasc. «Conferenze dei casi - anno 1906», sottofasc. «Piviere di Calci».

99 Relazione di Demetrio Antoni, s.d., in ASDPi - AAPi, *Soluzione dei casi di coscienza*, nr. 5, fasc. «Conferenze dei casi - anno 1906», sottofasc. «Piviere di Calci».

100 Relazione di Demetrio Antoni, s.d., in ASDPi - AAPi, *Soluzione dei casi di coscienza*, nr. 5, fasc. «Conferenze dei casi - anno 1906», sottofasc. «Piviere di Calci».

101 Occorre precisare come il «*quod superest date pauperibus*», per quanto formula centrale all'interno della tradizione cattolica, non compaia letteralmente nei Vangeli, ma sia invece una rielaborazione da Lc 11,41: «*quae insunt, date eleemosynam*».

102 Cf. *supra*, 57.

103 Discutendo l'intervento presentato da Antoni, il presidente della conferenza dei casi della zona di Calci sostenne che il sacerdote si era «trattenuto troppo nel fare un minuto e bel esame del socialismo e dei suoi sistemi», svolgendo molte considerazioni non necessarie per rispondere al quesito. Cf. *Adunanza del 15 marzo 1906*, in ASDPi - AAPi, Archivio parrocchiale di Calci, «Congregazione dei parroci e sacerdoti della Valle di Calci», nr. 2.

a mezzo dello Stato dell'ordine economico».¹⁰⁴ Il sacerdote menzionava poi il nome di Antoine e perfino l'Albert Schaffle della *Quintessenz des Sozialismus*, verosimilmente conosciuta nella versione italiana: la sua fonte principale tuttavia era costituita da *Il socialismo nella storia della civiltà* dell'«illustre prof. Toniolo»,¹⁰⁵ di cui egli riportava in forma diretta o rielaborata vari passi. Rispetto agli ecclesiastici incontrati in precedenza, insomma, Antoni faceva mostra di una più ampia conoscenza bibliografica, comprendente autori italiani e internazionali. Seguendo la scia di Toniolo e quindi del magistero leoniano, egli definiva «il socialismo in tutte le sue molteplici e false teorie e tendenze» come «perniciosissimo all'umana società, perché i suoi rimedi, lungi dall'ovviare ai mali che l'affligg[evano], porta[va]no alla rovina d'essa».¹⁰⁶ Di questi mali i leader e i militanti socialisti, accecati dal loro materialismo, non avrebbero riconosciuto l'esatta origine, da individuare non tanto «nell'organismo sociale e nelle sue diseguaglianze nella proprietà privata», quanto piuttosto «nell'andamento anticristiano, antimorale e antisociale degli Stati moderni».¹⁰⁷ L'accusa alla modernità si saldava così con la tradizionale lettura della questione sociale come questione essenzialmente morale e religiosa.

Nell'intervento del parroco Alfonso Profeti,¹⁰⁸ l'attacco all'idea del 'Cristo socialista' coincideva con l'affermazione che Gesù si fosse limitato a stigmatizzare le ricchezze in quanto di «ostacolo per raggiungere più liberamente e speditamente, considerata l'indole dell'uomo, la felicità eterna»:¹⁰⁹ il Nuovo Testamento non avrebbe sanzionato in alcun modo il regime collettivista, guardando non al piano dei rapporti sociali ma ad aspetti di ordine morale. Per il resto, il sacerdote si occupava dei connotati generali del socialismo caratterizzandosi per interessi simili a quelli di Antoni, suo compagno in Seminario. Il socialismo marxista, su cui egli si focalizzava, era definito come

104 Relazione di Demetrio Antoni, s.d., in ASDPi – AAPi, *Soluzione dei casi di coscienza*, nr. 5, fasc. «Conferenze dei casi - anno 1906», sottofasc. «Piviere di Calci».

105 Relazione di Demetrio Antoni, s.d., in ASDPi – AAPi, *Soluzione dei casi di coscienza*, nr. 5, fasc. «Conferenze dei casi - anno 1906», sottofasc. «Piviere di Calci».

106 Relazione di Demetrio Antoni, s.d., in ASDPi – AAPi, *Soluzione dei casi di coscienza*, nr. 5, fasc. «Conferenze dei casi - anno 1906», sottofasc. «Piviere di Calci».

107 Relazione di Demetrio Antoni, s.d., in ASDPi – AAPi, *Soluzione dei casi di coscienza*, nr. 5, fasc. «Conferenze dei casi - anno 1906», sottofasc. «Piviere di Calci».

108 Dopo l'ordinazione Profeti era stato inviato ad Asciano come cappellano, quindi nel 1901 era divenuto parroco di Metato, in Valdisechio: cf. ASDPi – AAPi, *Stato del clero*, nr. 15, 198.

109 Relazione di Alfonso Profeti, 23.10.1906, in ASDPi – AAPi, *Soluzione dei casi di coscienza*, nr. 5, fasc. «Conferenze dei casi - anno 1906», sottofasc. «Pontasserchio».

il sistema economico il quale riduce in comune in modo inalienabile e giuridico la proprietà di tutti i mezzi di lavoro, e commette allo Stato democratico di regolare la ripartizione dei beni stabili e dei loro frutti.¹¹⁰

Tale definizione era un'evidente ripresa di quella fornita da Padre Savarese nel 1898 sulla *Civiltà Cattolica*, a sua volta attinta da Cathrein:¹¹¹ in questo, come pure in altre osservazioni formulate sempre da Profeti, è da riconoscere la spia di una familiarità con la *Sozialismuskritik* della pubblicistica cattolica, che in Italia aveva attraversato la fase di massima fioritura negli anni in cui il parroco aveva condotto la propria formazione seminariale e in quelli subito successivi. Lo stesso discorso può farsi per Antoni.

Veniamo ora alle relazioni del gruppo C, redatte da sacerdoti che al momento in cui le presentarono erano stati ordinati da pochi anni, o addirittura da pochi mesi come nel caso di Alessandro Andreini (1882-1939), cappellano a Buti. Quest'ultimo,¹¹² prendendo in considerazione i passi del Nuovo Testamento citati nel quesito, evidenziò ancora una volta come i ricchi non vi fossero disapprovati in quanto tali, ma solo perché insensibili alle necessità dei poveri. Così andava letto ad esempio l'episodio di Lazzaro e del ricco Epulone, «cavallo di battaglia dei socialisti e che essi reputa[va]no il sostegno più fortunato della loro dottrina»,¹¹³ come pure la Lettera di San Giacomo, dove i militanti trovavano «un incitamento efficace alla ribellione del povero contro il ricco».¹¹⁴ In generale il giovane sacerdote s'impegnava a giustificare il possesso di beni sulla base dell'insegnamento di San Tommaso, riproposto da Leone XIII nella *Rerum novarum*. Egli parlava dell'esistenza di più socialismi, ma si concentrava su quello «collettivista»,¹¹⁵ i cui piani erano giudicati irrealizzabili per via della stessa natura umana, contrassegnata «dalla triplice concupiscenza,

110 Relazione di Alfonso Profeti, 23.10.1906, in ASDPi - AAPi, *Soluzione dei casi di coscienza*, nr. 5, fasc. «Conferenze dei casi - anno 1906», sottofasc. «Pontasserchio».

111 Cf. *supra*, 61.

112 Andreini fu ordinato sacerdote nel giugno 1906, tre mesi prima che egli esponesse la propria relazione alla conferenza del clero di Buti, Vicopisano, Calcinaia e Bientina: cf. ASDPi - AAPi, *Stato del clero*, nr. 15, 322.

113 Relazione di Alessandro Andreini, s.d., in ASDPi - AAPi, *Soluzione dei casi di coscienza*, nr. 5, fasc. «Conferenze dei casi - anno 1906», sottofasc. «Calcinaia». Il documento fu discusso il 14 settembre 1906.

114 Relazione di Alessandro Andreini, s.d., in ASDPi - AAPi, *Soluzione dei casi di coscienza*, nr. 5, fasc. «Conferenze dei casi - anno 1906», sottofasc. «Calcinaia».

115 Relazione di Alessandro Andreini, s.d., in ASDPi - AAPi, *Soluzione dei casi di coscienza*, nr. 5, fasc. «Conferenze dei casi - anno 1906», sottofasc. «Calcinaia».

[...] conseguenza del peccato originale».¹¹⁶ Dopo aver esposto tale argomentazione – un classico della *Sozialismuskritik* di derivazione neotomista –, il cappellano lanciava il proprio anatema contro la «concezione materialistica» dei socialisti,¹¹⁷ i quali avrebbero voluto una società coincidente con «un tutto meccanico composto di unità eguali sotto il potere onnipotente e onnipossidente dello Stato»:¹¹⁸ vi era dunque il ricorso a un lessico marxiano,¹¹⁹ ma a parte questo non si dava prova di conoscere i principi del socialismo scientifico, anzi, con «concezione materialistica» Andreini sembrava rimandare più a un semplice atteggiamento di negazione del trascendente che al complesso sistema filosofico di Marx, il cui nome non era mai menzionato.

La relazione di Pio Rossi (1879-1951), economo spirituale di Orzignano,¹²⁰ non desta particolare interesse, né per i contenuti, né per i riferimenti bibliografici, assenti. Redatta in latino, questa faceva i conti con il socialismo evangelico ricorrendo alla distinzione fra possesso e uso della ricchezza:¹²¹ il socialismo come ideologia e come sistema economico era quindi liquidato con argomentazioni affatto tradizionali, a partire dalla sua presunta opposizione al diritto naturale e alle inclinazioni innate dell'uomo. Rossi, inoltre – e qui forse sta l'unico elemento da segnalare –, delineava un'analogia fra l'annientamento della personalità individuale che si sarebbe avuto con l'ordine collettivista e la situazione dei cittadini dell'Impero romano,¹²² riecheggiando considerazioni a suo tempo espresse da Toniolo.¹²³

116 Relazione di Alessandro Andreini, s.d., in ASDPi – AAPi, *Soluzione dei casi di coscienza*, nr. 5, fasc. «Conferenze dei casi – anno 1906», sottofasc. «Calcinaia».

117 Relazione di Alessandro Andreini, s.d., in ASDPi – AAPi, *Soluzione dei casi di coscienza*, nr. 5, fasc. «Conferenze dei casi – anno 1906», sottofasc. «Calcinaia».

118 Relazione di Alessandro Andreini, s.d., in ASDPi – AAPi, *Soluzione dei casi di coscienza*, nr. 5, fasc. «Conferenze dei casi – anno 1906», sottofasc. «Calcinaia».

119 Poco più avanti si parlava espressamente di «concezione materialistica della storia» (relazione di Alessandro Andreini, s.d., in ASDPi – AAPi, *Soluzione dei casi di coscienza*, nr. 5, fasc. «Conferenze dei casi – anno 1906», sottofasc. «Calcinaia»).

120 Dopo l'ordinazione sacerdotale nell'aprile del 1903 (dunque ancora sotto il pontificato di Leone XIII) Rossi era divenuto economo spirituale di questa piccola località della Valdisechio: cf. ASDPi – AAPi, *Stato del clero*, nr. 15, 267.

121 Si sosteneva, infatti, che nel Vangelo i ricchi non fossero riprovati perché ricchi, ma perché «divitiis utuntur ad faciendam mala vel iis non utuntur ad exercendam opera iustitiae et charitatis». Relazione di Pio Rossi, s.d., in ASDPi – AAPi, *Soluzione dei casi di coscienza*, nr. 5, fasc. «Conferenze dei casi – anno 1906», sottofasc. «Rigoli». Il documento fu discusso nel luglio 1906.

122 «Socialismus destruxit [sic!] conceptum individui ut eum mancipium reddat collectivitatis et imponit ei ut vivat non sibi sed societati, eodem modo quo Romani cives omnia et ipsos sacrificabant conceptui Patriae et Status». Relazione di Pio Rossi, s.d., in ASDPi – AAPi, *Soluzione dei casi di coscienza*, nr. 5, fasc. «Conferenze dei casi – anno 1906», sottofasc. «Rigoli».

123 Cf. *supra*, 116.

A questo punto, le ultime relazioni che restano da vedere sono quelle di Egidio Garzella (1875-1962), cappellano di Asciano, e Benedetto Guidi (1876-1964), cappellano di Stazzema, entrambi consacrati sacerdoti nel 1904, durante i primi mesi del pontificato di Pio X.¹²⁴ Garzella negò la validità dell'immagine del 'Cristo socialista' asserendo che i Vangeli non raccomandavano il collettivismo, e che se essi invitavano a fare a meno delle ricchezze, tale rinuncia era da intendere come del tutto volontaria, mentre il socialismo invece voleva una «rinuncia forzata».¹²⁵ In generale il cappellano si muoveva secondo linee analoghe a quelle degli altri sacerdoti di cui si è dato conto, anche nel giudicare il socialismo come sistema, benché egli lamentasse la «deficienza di una bibliografia che tratt[asse] *ex professo* della giustizia sociale e l'incertezza che anche molti cattolici e teologi eminenti mostra[va]no quando tratta[va]no di questa materia in articoli e monografie».¹²⁶ Tale affermazione farebbe pensare a estese ricerche bibliografiche compiute da Garzella, e tuttavia nel suo intervento non compare citato il nome di alcun autore. Ciò non toglie che nel concludere la propria esposizione egli dichiarasse che molti socialisti avevano modificato le loro convinzioni a proposito di «quel concetto sulla società futura che fra essi si [era] avuto per molto tempo»:¹²⁷ con ogni probabilità il cappellano intese alludere alla polemica revisionista, che dopo aver agitato la Socialdemocrazia tedesca aveva fatto udire i propri echi anche in Italia.

Per parte sua, Guidi ricorse a un elemento non menzionato dagli altri sacerdoti per confutare la propaganda evangelica del socialismo, vale a dire i comandamenti divini: «Non rubare, non desiderare la ricchezza d'altri – ossia – rispetta l'altrui proprietà».¹²⁸ Questi, assieme al «date a Cesare quel che è di Cesare» proferito da Gesù (Mt 22,21; Mc 12,17; Lc 20,25),¹²⁹ avrebbero rappresentato una prova del fatto che le Scritture disapprovassero il collettivismo e benedicensero la proprietà privata. Cristo non era stato un precorritore del pensiero socialista, anche perché «non [era] venuto a portare una riforma economico-so-

124 Informazioni biografiche sui due sacerdoti si trovano in ASDPi - AAPi, *Stato del clero*, nr. 15, 275 e 288.

125 Relazione di Egidio Garzella, 22.03.1906, in ASDPi - AAPi, *Soluzione dei casi di coscienza*, nr. 5, fasc. «Conferenze dei casi - anno 1906», sottofasc. «Asciano».

126 Relazione di Egidio Garzella, 22.03.1906, in ASDPi - AAPi, *Soluzione dei casi di coscienza*, nr. 5, fasc. «Conferenze dei casi - anno 1906», sottofasc. «Asciano».

127 Relazione di Egidio Garzella, 22.03.1906, in ASDPi - AAPi, *Soluzione dei casi di coscienza*, nr. 5, fasc. «Conferenze dei casi - anno 1906», sottofasc. «Asciano».

128 Relazione di Benedetto Guidi, s.d., in ASDPi - AAPi, *Soluzione dei casi di coscienza*, nr. 5, fasc. «Conferenze dei casi - anno 1906», sottofasc. «Stazzema».

129 Relazione di Benedetto Guidi, s.d., in ASDPi - AAPi, *Soluzione dei casi di coscienza*, nr. 5, fasc. «Conferenze dei casi - anno 1906», sottofasc. «Stazzema».

ciale», bensì «a fondare una religione»: ¹³⁰ le sue reprimende ai ricchi, quindi, erano da leggere non come una condanna della ricchezza e delle diseguaglianze, ma come un invito a non attaccarsi troppo ad averi materiali che potevano far trascurare i beni celesti e come un monito a non dimenticare i bisogni di quanti versavano nell'indigenza. Al pari che nei casi visti in precedenza, l'interpretazione dei passi neotestamentari riportati nel quesito (unita stavolta all'aggiunta di altri riferimenti) si rivelava funzionale alla legittimazione dell'ordine esistente, benché al contempo Guidi auspicasse una riduzione delle distanze fra poveri e ricchi tramite gli strumenti indicati dalla *Rerum novarum*: l'intervento dello Stato con le sue leggi, «le corporazioni d'arti e mestieri» - centrali nella riflessione tonioliana - e soprattutto «il far rifluire nelle vene della società il sangue di Cristo», unica misura davvero in grado di debellare la lotta di classe. ¹³¹ Queste considerazioni erano in linea con il tono generale della trattazione: a dominare era il prisma religioso-morale fondato sul pensiero neoscolastico e sul magistero sociale leoniano. Guidi parlava di diritto naturale per confutare la validità teorica e pratica del socialismo, ricordava come quest'ultimo avesse proseguito il percorso tracciato dal liberalismo, ma non si avventurava in analisi di carattere economico: vi era un rapidissimo accenno a Marx e alla sua teoria del valore, ma nulla più.

Arrivati a questo punto converrà formulare alcune brevi riflessioni conclusive. La demolizione del 'Cristo socialista', guardando al complesso delle relazioni disponibili, passava soprattutto dall'affermazione di come il Nuovo Testamento intendesse condannare dei precisi atteggiamenti morali connessi con il possesso di beni privati, non il possesso in sé. A costituire un problema non sarebbe stata la possibilità di disporre di ricchezze, ma la manifestazione di un attaccamento egoistico ad esse, senza considerazione per le necessità del prossimo, così da determinare una situazione di abuso. Quest'interpretazione dei passi neotestamentari rappresentava un'antitesi, o meglio un rovesciamento di quella socialista, in quanto sosteneva che Gesù e gli Apostoli non avessero voluto esprimere alcun giudizio circa il piano dei rapporti sociali: di conseguenza essa si prestava alla difesa di un ordine basato sull'istituto della proprietà privata, con le sue differenze di classe e le sue diseguaglianze economiche. Al fondo si ha a che fare con una visione tradizionale e paternalistica dell'assetto e del funzionamento della società, presente pure nell'enciclica *Rerum novarum*. Quest'ultima, estrinsecazione massima del magistero sociale leoniano, appare come il riferimento principale delle

130 Relazione di Benedetto Guidi, s.d., in ASDPi - AAPi, *Soluzione dei casi di coscienza*, nr. 5, fasc. «Conferenze dei casi - anno 1906», sottofasc. «Stazzema».

131 Relazione di Benedetto Guidi, s.d., in ASDPi - AAPi, *Soluzione dei casi di coscienza*, nr. 5, fasc. «Conferenze dei casi - anno 1906», sottofasc. «Stazzema».

riflessioni dei sacerdoti presi in esame: le varie relazioni, d'altronde, trattano di socialismo e di questione sociale servendosi di argomentazioni di chiara impronta neoscolastica, mentre apporti delle scienze economiche e sociologiche sono riscontrabili in misura molto ridotta. Più o meno esplicitamente, infine, tutti i sacerdoti additano la soluzione al pericolo socialista e all'acuirsi della lotta di classe nel ritorno alla *societas christiana*, cioè nell'estendersi dell'influenza della religione cattolica su ogni aspetto della vita individuale e collettiva.

Oltre alle analogie, ad ogni modo, sono da evidenziare anche alcune differenze. Presi nel loro insieme, infatti, i sacerdoti dei gruppi B e C si caratterizzano per una maggiore complessità d'analisi – da scorgere ad esempio nell'attenzione a distinguere fra socialismi e nel tentativo di offrire delle definizioni – e per un più ampio ricorso ai testi di autori segnalatisi per la loro *Sozialismuskritik*.¹³² Ciò, a mio avviso, è da porre in connessione con il *climax* di riflessioni sul socialismo avutosi in Italia nell'ultimo decennio dell'Ottocento, periodo ricco di stimoli intellettuali, senz'altro capace di lasciare un segno sul clero formatosi allora. Nelle relazioni del gruppo C, peraltro, si trovano delle allusioni al marxismo che forse rimandano a due aspetti della cultura cattolica italiana negli anni a cavallo fra XIX e XX secolo: la propensione, oramai, a riconoscere nel pensiero di Marx la fonte principale del socialismo moderno; la difficoltà a comprenderne analiticamente i contenuti. Di ciò ho già detto nella prima parte di questo lavoro.¹³³

Voglio precisare, in conclusione, che se mi è parso opportuno presentare le differenze che emergono dall'adottata suddivisione su base generazionale, non mi sento tuttavia di assolutizzarle, ossia di riferirle all'insieme del clero diocesano: sarebbe un azzardo, la scarsità della documentazione non lo consente. La cautela è d'obbligo anche a proposito degli elementi di similarità riscontrati poc'anzi, ma il fatto che questi siano sostanzialmente individuabili in ciascuna delle relazioni conservatesi induce a supporre, con una certa ragionevolezza, l'esistenza di un punto di vista generalizzato.

¹³² A tal proposito è da sottolineare soprattutto l'influsso di Toniolo, il quale si spiega non solo con la rilevanza nazionale del professore, ma anche con il suo risiedere fisicamente a Pisa.

¹³³ Cf. *supra*, 57-63.

Antisocialismo cattolico

Un confronto tra Italia e Germania all'epoca del pontificato di Pio X (1903-1914)
Francesco Tacchi

6 Sintesi

A inizio Novecento il clero parrocchiale dell'arcidiocesi di Pisa si trovava a lamentare principalmente due problemi: un diffuso indifferenzismo religioso tra i fedeli e l'azione dei movimenti 'sovversivi', vista come una minaccia, anzi come una piaga nel corpo delle comunità. Socialisti, anarchici e repubblicani operavano un po' in tutto il territorio diocesano, incluse le campagne, benché ovviamente il loro radicamento risultasse maggiore laddove vi erano fabbriche, a partire dai sobborghi urbani. Ad accomunarli era in primo luogo il sentimento anticlericale, capace di farsi stile di vita e di manifestarsi in un'ampia varietà di forme, anche violente, tanto da generare nel campo cattolico l'immagine di una moderna persecuzione ai danni soprattutto dei sacerdoti.

La presenza di forze ostili alla Chiesa e all'ordine costituito finiva inevitabilmente per condizionare la quotidiana attività pastorale del clero, il quale era chiamato, volente o nolente, a confrontarsi con i militanti di vario colore politico e a cercare di contrastarne la propaganda. L'arma fondamentale cui far ricorso a tal fine era individuata nella salvaguardia ed estensione dell'influsso della religione cattolica tramite l'esercizio delle funzioni tradizionali del ministero sacerdotale, cominciando dalla cura dell'istruzione catechistica: in ciò si confidava fra l'altro nell'aiuto degli Ordini religiosi maschili e femminili, presenti in molte località dell'arcidiocesi. All'associazionismo cattolico, invece, era riconosciuto un ruolo nel complesso subordinato. Nelle pagine precedenti ho provato a spiegare il perché: ritardi e difficoltà nello sviluppo dell'azione cattolica, un clero poco propenso ad avventurarsi sul terreno sociale (con la parziale eccezione di quello formatosi dagli anni Novanta del XIX secolo), e il peso di un magistero romano intento ad additare una riconquista cristiana della società da ottenersi non tanto con l'aiuto degli strumenti offer-

ti dalla modernità, quanto col perfezionamento di quelli che da sempre caratterizzavano l'esperienza del sacerdozio cattolico.

Gli indirizzi della Santa Sede, fra cui appunto la chiara gerarchizzazione fra azione di tipo religioso e azione politico-sociale, ebbero importanti ripercussioni a livello locale. La scelta di trattare la figura di Pio X e le decisioni curiali in relazione soprattutto al contesto italiano non è stata figlia del caso: semplicemente, nella penisola l'influsso di Roma fu più diretto e perciò più profondo che in Germania. Di per sé, poi, l'Italia fu la principale destinataria delle attenzioni del papa – fatto non sorprendente per un paese tradizionalmente considerato come il «giardino della Chiesa»¹ –, le quali si tradussero in un controllo più stretto sulla vita del cattolicesimo nazionale.

Allineandosi al magistero pontificio, l'Arcivescovo Maffi, figura di spicco all'interno dell'episcopato italiano d'inizio Novecento, fu sollecito nel sostenere il primato dell'istruzione catechistica, della partecipazione ai sacramenti e della santità del clero fra gli strumenti utili a proteggere il gregge cattolico dall'assalto dei lupi. D'altro canto, però, egli evidenziò a più riprese la necessità di moltiplicare le associazioni in cui i laici potessero operare sotto la guida del clero per occuparsi non solo degli interessi spirituali, ma anche di quelli materiali dei lavoratori, di una capillare diffusione della 'buona stampa' nelle famiglie e nei ritrovi pubblici, e in generale di un impegno variegato sul terreno sociale, cui spesso furono esortati anche i sacerdoti. Al ricorso a quelli che nella diocesi di Magonza si sono visti etichettati come *außerordentliche Mittel* e alla valorizzazione di un'azione di carattere non strettamente religioso, Maffi mostrò di attribuire un'importanza più accentuata rispetto a Pio X: per le sue inclinazioni personali, forse, per le esperienze da lui maturate negli anni – si pensi alla sua attività come giornalista ai tempi di Pavia –, per l'impronta lasciatagli dal magistero leoniano, ma anche e soprattutto per la convinzione di come ciò potesse contribuire ad arrestare l'avanzata del socialismo e degli altri movimenti 'sovversivi' nelle parrocchie dell'arcidiocesi. Egli, in pratica, si trovò a muoversi fra l'adesione obbediente alle parole del papa e il tentativo di portare avanti delle proprie linee di governo episcopale nei limiti definiti dagli indirizzi romani, magari anche forzandoli in qualche caso. Le divergenze fra Pisa e Roma, è bene ribadirlo ancora una volta, non concernevano la sfera dei principi: Maffi abbracciava completamente la prospettiva piana dell'*instaurare omnia in Christo* e a tal fine riconosceva la preminenza del momento religioso; esse erano piuttosto di ordine strategico, riguardavano cioè il giudizio sull'utilità di alcuni strumenti nell'ambito del tentativo di giungere alla restaurazione cristiana, e tutto lascia supporre che l'intenzione dell'arcive-

1 Cf. Riccardi, «L'Italie, jardin de l'Eglise».

scovo di tener testa alla presenza 'sovversiva' abbia giocato un ruolo primario nel definirle.

Specie dopo la promulgazione dell'enciclica *Pascendi*, nel cattolicesimo italiano fu la questione modernista a dominare la scena: a fronte dello stringersi delle maglie del controllo da parte di Roma e del profilarsi di un clima da 'caccia alle streghe', Maffi optò per perseguire una linea morbida con i laici e i sacerdoti destinatari di sospetti, attirandosi così gli strali della stampa integrista e suscitando diffidenze presso la stessa Santa Sede. All'epoca, del resto, l'accusa di modernismo era pressoché scontata per chiunque non fosse apparso perfettamente allineato agli orientamenti e alle strategie romane. Pure in questo caso il problema afferiva alla dimensione della *praxis*: l'Ordinario condivideva l'opinione di Pio X sulla pericolosità del modernismo e sulla necessità d'intervenire, ma al riguardo si risolse a intentare un'opera di recupero anziché dar corso a semplici misure repressive, nella speranza di evitare che forze utili alla causa cattolica - e quindi alla risposta allo schieramento anticlericale - finissero con l'essere tagliate fuori dall'organizzazione ufficiale della Chiesa. A mettere in cattiva luce l'arcivescovo presso la Curia romana fu inoltre la suddetta divergenza sulle modalità con cui favorire il ritorno alla *societas christiana*: nei caratteri della stampa 'di penetrazione', così come nelle attività condotte in campo sociale e sindacale senza dominanti finalità religiose, gli ambienti integristi scorgevano infatti un cedimento alla modernità, una breccia nel muro dell'ortodossia cattolica che poteva condurre a un accrescersi del modernismo, e in ultima istanza un avvicinamento allo stesso socialismo.

Le difficoltà incontrate da Maffi sono indicative di una diversa percezione dei problemi fra il livello più alto della gerarchia ecclesiastica e quelli inferiori, ossia diocesano e parrocchiale. Roma poneva al centro della propria attenzione la campagna contro il modernismo, riconoscendo in quest'ultimo la minaccia principale per la Chiesa, una minaccia interna cui far fronte operando all'interno della Chiesa medesima: per parte sua, invece, l'arcivescovo di Pisa (e con lui molti sacerdoti dell'arcidiocesi) si trovava a constatare come l'attacco provenisse principalmente dall'esterno, coincidendo con le iniziative di socialisti, anarchici e repubblicani. Da questo punto di vista vi era il rischio che gli indirizzi e i provvedimenti della Santa Sede, pensati per rispondere a esigenze di tutt'altro tipo, arrivassero a condizionare negativamente l'attività dispiegata da clero e laicato in chiave antisovversiva, come difatti avvenne: di ciò offrono una testimonianza, fra l'altro, i tratti assunti dall'azione cattolica diocesana dopo il 1907, con l'atrofizzarsi delle sue componenti più sociali, e le preoccupazioni manifestate da Maffi a proposito della scarsa intraprendenza del clero parrocchiale.

Come ho tentato di far emergere dall'articolarsi della trattazione stessa, il caso dell'arcidiocesi di Pisa riflette bene alcune carat-

teristiche e dinamiche del cattolicesimo italiano d'inizio Novecento (benché non manchino aspetti peculiari, legati in particolare alla personalità dell'arcivescovo): tuttavia, prima di parlare di un valore rappresentativo della pratica dell'antisocialismo delineata nei capitoli precedenti, sarà opportuno fare almeno una fondamentale precisazione. Si è detto di uno sviluppo dell'associazionismo cattolico che fra i due secoli non appariva uniforme nelle varie aree della penisola: al riguardo, infatti, alcune regioni del Nord, e specialmente Veneto e Lombardia, sopravanzavano di gran lunga tutte le altre, costituendo per giunta il cuore del sindacalismo cattolico. È legittimamente ipotizzabile, dunque, che il clero locale avesse una maggiore familiarità con questo strumento e vi accordasse una diversa considerazione rispetto a quanto visto per i sacerdoti dell'arcidiocesi di Pisa, anche se per disporre di una conferma occorrerebbero delle ricerche *ad hoc*. La situazione lombarda o veneta, ad ogni modo, costituiva appunto l'eccezione, non la regola: altrove, e soprattutto al Sud, le associazioni cattoliche erano un qualcosa di molto più sporadico nel panorama delle parrocchie. Ciò deve necessariamente esser tenuto di conto nel ragionare sulla paradigmaticità dell'esempio pisano: trattando dello sviluppo del mezzo associazionistico e del suo ruolo nel quadro della contrapposizione all'universo 'sovversivo', tale paradigmaticità potrà essere adottata solo riferendosi all'intera penisola - dove la Toscana occupava una posizione all'incirca intermedia fra le varie regioni per diffusione dei sodalizi cattolici -, considerando cioè *l'insieme* in astratto a prescindere dalle particolarità locali. È una riflessione piuttosto ovvia e che in ultima analisi risulta applicabile a molte altre questioni discusse nei capitoli precedenti, ma che nondimeno andava formulata. Detto questo, è tempo di portare a termine il compito del presente lavoro, tirando le fila del confronto fra la situazione tedesca e quella italiana.

7 Conclusione

La Chiesa fra socialismo, anticlericalismo e secolarizzazione: due cattolicesimi nazionali a confronto

Il rapporto fra dimensione locale e dimensione nazionale è un aspetto chiave di questa ricerca, un filo che l'attraversa dall'inizio alla fine. La trattazione dei casi di studio ha permesso d'identificare caratteri, processi e problematiche che con la dovuta accortezza possono essere riferite a un piano più generale. Si rende possibile, così, svolgere alcune riflessioni comparative guardando ai due cattolicesimi presi in esame.

A cavallo fra Otto e Novecento l'antisocialismo cattolico italiano e quello tedesco poggiavano sui pilastri comuni del magistero della Chiesa e della filosofia neoscolastica, ma d'altra parte presentavano differenze, nei contenuti come nelle forme di estrinsecazione concreta, determinate ora da fattori ambientali, ora da tratti e dinamiche specifiche dei due cattolicesimi nazionali - frutto di peculiari vicende ed evoluzioni storiche -, ora infine dal grado d'incidenza degli indirizzi e delle decisioni della Santa Sede in ciascun contesto. Quanto ai fattori ambientali, basti citare alcune diversità macroscopiche fra i due paesi evidenziate in precedenza: il biconfessionalismo tedesco a fronte del monoconfessionalismo della penisola; il carattere agricolo di quest'ultima e quello invece urbano e industriale della società guglielmina; la varietà dell'universo 'sovversivo' con il quale dovevano confrontarsi clero e laicato in Italia, quando a preoccupare il cattolicesimo di Germania era in pratica la sola SPD; la voca-

zione rurale del socialismo italiano, cui faceva da contraltare quella spiccatamente operaia del corrispettivo tedesco; la differente intensità e diffusione del sentimento anticlericale a nord e a sud delle Alpi. Tutto ciò aiuta a spiegare perché il profilo dell'antisocialismo cattolico - *teorico* e *pratico* - in Italia e in Germania non fosse completamente sovrapponibile. Lo stesso vale per alcuni sviluppi storici che segnarono in profondità i singoli cattolicesimi nazionali. Mi limito a un solo esempio particolarmente significativo, già più volte addotto: la rilevanza assunta nella penisola dalla 'questione romana', certo unita alla tradizionale arretratezza economica del paese, fece sì che il mondo cattolico arrivasse tardi a prendere coscienza del problema rappresentato dal socialismo, un ritardo che, rispetto alla Germania, può essere quantificato all'incirca in due decenni. Non stupisce, quindi, che il cattolicesimo tedesco finisse per apparire oltralpe come un modello da cui trarre ispirazione, sia dal punto di vista delle riflessioni sul socialismo stesso che da quello delle strutture organizzative utili a combatterlo.

Delle conseguenze prodotte dalla diversa capacità di condizionamento esercitata da Roma in Italia e in Germania - aspetto d'importanza decisiva a proposito del pontificato di Pio X - dirò fra poco: prima infatti mi pare necessario risalire più a monte, e ribadire come sia nel cattolicesimo italiano che in quello tedesco la lotta al socialismo coincidesse al fondo con un'espressione del complessivo rifiuto della modernità seguita al 1789. Il comune quadro interpretativo, elaborato dal magistero romano, era quello della condanna del processo di secolarizzazione - ossia di autonomizzazione dell'individuo e della società dai dettami della religione cattolica e della Chiesa - e dell'antitetica aspirazione alla restaurazione cristiana.

Tale aspirazione, tuttavia, non si articolava allo stesso modo nei due paesi. La società tedesca era una società a maggioranza protestante, dove proprio l'elemento protestante risultava egemone in ambito culturale e istituzionale: parlare *sic et simpliciter* di riconquista cattolica avrebbe avuto dunque poco senso, rischiando inoltre d'inasprire i contrasti confessionali. All'inizio del XX secolo, piuttosto, l'obiettivo era quello di salvaguardare la minoranza cattolica impedendo un suo dissolvimento attraverso la progressiva erosione del *Milieu*, e insieme di puntare alla sua piena inclusione nello Stato nazionale: l'ideale della restaurazione, insomma, si traduceva nella difesa dei diritti del mondo cattolico e nel tentativo di accrescerne l'importanza nella vita del paese, a tutti i livelli, così da recuperare terreno nei confronti degli evangelici. All'aumentare della forza della minoranza sarebbe aumentata quella della religione cattolica - e quindi della Chiesa di Roma - in Germania. Nel cattolicesimo della penisola, invece, vuoi per il carattere monoconfessionale di quest'ultima, vuoi per la centralità e vicinanza dell'istituzione papale, l'idea di arrestare una progressiva deriva anticristiana in corso e di ricat-

tolicizzare integralmente la società, tanto nella dimensione pubblica che in quella privata, era onnipresente:¹ la riconquista doveva essere sì *cristiana*, ma nel senso esclusivo di *cattolica*, e doveva essere completa, dunque non lasciare alcuno spazio al *laico*, termine interpretato come sinonimo di autonomia dalla guida della Chiesa, ma anche di anticlericalismo se non di ateismo. Certo, viene da chiedersi quanto fosse diffusa la convinzione dell'effettiva praticabilità di tale obiettivo, e quanto questo, piuttosto, fungesse da semplice riferimento con il quale orientarsi, da meta ideale cui cercare d'avvicinarsi il più possibile assicurandosi le coscienze e ottenendo concessioni via via maggiori da parte dello Stato, in diversi ambiti.

Quale collocazione assumeva il socialismo nelle cornici appena descritte? Agli occhi dei cattolici italiani del primo Novecento esso appariva come un temibile ostacolo sulla via dell'ambita restaurazione, o meglio come un soggetto all'opera per allontanare siffatta prospettiva e per realizzarne una opposta, quella della società scristianizzata: nell'ultimo alfiere della *rivoluzione* era ormai riconosciuto il pericolo massimo, il nemico mortale della cattolicità. Tale riconoscimento caratterizzava da tempo anche la Germania cattolica: mentre episcopato, clero e laicato si adoperavano di conseguenza per evitare la diffusione del socialismo all'interno di essa, il maggiore successo della SPD nelle aree a prevalenza protestante era presentato come una prova dell'imprescindibilità della Chiesa romana e dei suoi fedeli per scongiurare un eventuale scenario rivoluzionario, nell'intento di evidenziare la loro importanza per la società tedesca. D'altro canto, ambienti come quello del *Volksverein* e dei sindacati cristiani propugnavano con vigore la necessità di un fronte comune fra cattolici ed evangelici al fine di debellare la minaccia socialdemocratica: la parola d'ordine dinanzi allo spettro dello *Zukunftsstaat* non avrebbe dovuto essere quella della restaurazione cattolica, ma della difesa della civiltà *cristiana* contro la prospettiva di una società atea e materialista. Alla base, come detto più volte, vi era la constatazione di alcune specificità nazionali e la volontà di rispondere pragmaticamente all'urgenza di arrestare l'espansione socialista – che ormai minacciava le stesse regioni a maggioranza cattolica –, ma anche il proposito di facilitare l'integrazione della minoranza confessionale nello Stato.

Il fatto che la condanna del socialismo nei cattolicesimi d'Italia e Germania si fondasse sul magistero della Santa Sede e sui contenuti della filosofia neoscolastica determinò un'analogia decisiva fra i due contesti: l'identificazione della religione cattolica come rimedio essenziale al socialismo, interpretato soprattutto nei termini di male morale, di malattia dell'anima. Neppure i fautori cattolici delle *christliche Gewerkschaften* facevano eccezione in tal senso, non

¹ Cf. Traniello, «Cultura politica del clero», 18.

sfuggendo alla pervasività culturale di quella genealogia degli errori moderni elaborata dalla Chiesa nel XIX secolo, in cui il protestantesimo figurava a tutti gli effetti come un precursore del ‘virus’ socialista. A livello pratico, allora, nella dimensione delle parrocchie, la lotta al socialismo passava non soltanto dal tentativo di contrastare le iniziative dei suoi militanti, ma più in generale dall’impegno a rafforzare e diffondere ulteriormente la conoscenza dei principi cattolici e a conservare il contatto dei singoli con la sfera religiosa ed ecclesiale. A ciò era associato lo sforzo di salvaguardare o rivendicare alcune prerogative tradizionali della Chiesa – ad esempio nel campo dell’istruzione primaria – che apparivano funzionali al conseguimento dei suddetti obiettivi. Dall’analisi dei casi delle diocesi di Magonza e Pisa è emerso come l’azione antisocialista abbracciasse una grande varietà di ambiti e sfruttasse un’ampia gamma di canali, segnando profondamente l’azione pastorale svolta dal clero: lo testimoniano ad esempio le preoccupazioni manifestate dai sacerdoti della zona di Offenbach-Dieburg dinanzi ai casi di cattolici-socialisti, o l’impegno profuso dai parroci dell’arcidiocesi di Pisa per impedire l’erosione del rito cattolico ad opera di quello laico. Parlare del confronto fra cattolici e socialisti limitatamente alla dimensione politica o sindacale, come in genere è avvenuto nella storiografia italiana e tedesca, risulta dunque riduttivo.

La presente ricerca è potuta pervenire a questo esito in virtù del suo particolare taglio metodologico: l’analisi dal basso ha permesso di rintracciare la valenza antisocialista assegnata a strumenti a prima vista insospettabili. Si pensi ad esempio alla cura dell’istruzione catechistica o all’amministrazione del sacramento eucaristico: funzioni del ministero sacerdotale vecchie di secoli, investite di un ruolo nella lotta al socialismo nel momento in cui questo arrivò a essere percepito come una minaccia. Il tutto, ovviamente, in base alla convinzione che la battaglia contro il figlio ribelle del liberalismo andasse combattuta ricorrendo in primo luogo all’antidoto costituito dai contenuti della religione cattolica. Allo storico si presenta così una questione di non poco conto, quella del rapporto fra continuità e innovazione nell’impiego di questi strumenti tradizionali in chiave antisocialista: vi furono dei cambiamenti concreti, o l’aggiornamento riguardò soltanto il piano dei significati attribuiti all’atto di educare i ragazzi e di somministrare le ostie consacrate? Propenderei per la prima ipotesi, avendo in mente soprattutto le disposizioni date da Pio X riguardo alla prassi eucaristica e alcune testimonianze relative ora alla diocesi magontina ora a quella pisana, da cui emerge come l’istruzione fornita alle nuove generazioni potesse andare incontro a cambiamenti sotto il profilo contenutistico al fine di rispondere ai nuovi bisogni.

Se nelle parrocchie italiane come in quelle tedesche l’azione antisocialista si esplicava attraverso una pluralità di strumenti, la gerarchia instaurata fra di essi non era però la medesima. Nella Germania

cattolica il clero, forte delle esortazioni dell'episcopato, si affidava in primo luogo alle molteplici forme del *Vereinswesen*: le associazioni, specie quelle destinate alle categorie più a rischio d'incorrere nella propaganda socialdemocratica, erano ritenute particolarmente adatte a rafforzare i confini del *Milieu* e a fare da bacino di diffusione di contenuti religiosi (nonché d'altro tipo). L'utilità del ricorso ai mezzi tradizionali della pastorale non era negata, al contrario, e tuttavia a inizio Novecento si era ormai affermata l'opinione che la difesa delle comunità non potesse prescindere dagli *außerordentliche Mittel*, a partire appunto dai *Vereine*. Complessivamente, invece, il clero italiano dava prova di puntare soprattutto sugli *ordentliche Mittel*, mettendo in secondo piano portati 'moderni' quali appunto l'associazionismo non devozionale e la stampa. Si tratta, ripeto, di una considerazione dal carattere generale: nella penisola non mancavano i sacerdoti attivi come giornalisti o come animatori di sodalizi espressamente pensati per opporsi alle iniziative socialiste. Ciò che qui conta, però, è evidenziare lo scarto con la situazione tedesca.

A dare origine a questa differenza – come ad altre concernenti sempre l'esplicarsi della prassi antisocialista – contribuirono le caratteristiche assunte storicamente dai due cattolicesimi nazionali. Il *Vereinswesen* cattolico della Germania aveva avuto un'ampia e precoce diffusione, e già all'epoca del *Kulturkampf* era divenuta evidente la sua centralità nella vita della minoranza confessionale: quello italiano, invece, ancora a inizio Novecento presentava notevoli limiti, dovendo fare i conti con non poche difficoltà di natura esogena ed endogena. Occorre chiamare in causa, tuttavia, anche una fondamentale diversità nei modi e nelle proporzioni con cui Roma riusciva a far valere la propria influenza nei due paesi.

Nella penisola la parola del papa poteva arrivare intatta fino alla base della gerarchia ecclesiastica: le Conferenze regionali dei vescovi erano organismi deboli, pensati per svolgere un semplice ruolo di trasmissione degli indirizzi e dei provvedimenti pontifici. D'altra parte, è bene ricordare ancora una volta come la Santa Sede rivolgesse un'attenzione tutta speciale all'Italia, dettata ovviamente da ragioni storiche e geografiche, ma anche dalla tradizionale volontà di farne un *exemplum* per le altre nazioni cattoliche. La maggiore lontananza, invece, era in grado di per sé di assicurare alcuni margini d'autonomia alla Chiesa cattolica tedesca: soprattutto, poi, la Conferenza di Fulda,² mediando fra vertice e base dell'istituzione ecclesiastica, svolgeva un'importante funzione di filtro rispetto agli orienta-

² Mi concentro sulla Conferenza di Fulda in quanto principale istituzione collegiale dell'episcopato tedesco, più volte menzionata in questo lavoro: tuttavia non deve dimenticarsi come in Germania esistesse al contempo un'altra Conferenza, quella di Frisinga, che riuniva i vescovi della Baviera.

menti romani. Nei primi anni del XX secolo, così, l'attività collegiale dei vescovi, capaci in più di un'occasione di far accettare il proprio punto di vista alla Curia vaticana, consentì alla Germania cattolica di distinguersi significativamente dalla penisola quanto ai condizionamenti subiti dalle scelte di Pio X. Rimanendo su questa differenza, senza dubbio decisiva nel produrre divergenze fra la pratica antisocialista nel cattolicesimo italiano e in quello tedesco, mi sembra opportuno addurre altri due elementi. Intanto, dietro alla tendenza dell'episcopato di Germania a non conformarsi sempre e comunque alle disposizioni romane, ma a cercare piuttosto di valutarle tenendo conto di volta in volta delle specificità nazionali, può scorgersi probabilmente anche un effetto delle modalità con cui gli stessi vescovi erano eletti, le quali offrivano garanzie più o meno ampie al potere politico. In secondo luogo, va osservato come in Germania il ristretto numero di diocesi permettesse alla Conferenza di Fulda di configurarsi davvero come un fattore unificante, in grado di concertare linee guida valide per l'intero cattolicesimo nazionale (o quasi): viceversa, in una penisola frammentata in una miriade di unità ecclesiastiche e dove le Conferenze regionali denotavano i limiti suddetti, l'unico riferimento comune poteva essere dato dalla Santa Sede, la cui centralità era così ulteriormente accentuata.

Non stupisce allora che gli orientamenti magisteriali di Pio X avessero un'incidenza molto più marcata in Italia che in Germania, condizionandovi fra le altre cose l'esplicarsi dell'antisocialismo. Il fatto che gli ecclesiastici della penisola, presi nel loro insieme, optassero in misura prevalente per il ricorso ai mezzi tradizionali della cura pastorale è da leggere anche come un esito di quanto appena detto. Di contro, a nord delle Alpi la preminenza attribuita dal papa all'azione di tipo religioso non modificò la convinzione, ormai matura fra clero ed episcopato, dell'importanza strategica degli *außerordentlichen Mittel* nell'ambito della *Seelsorge* parrocchiale.

La maggiore dipendenza del cattolicesimo italiano da Roma spiega anche perché, specie dopo la promulgazione della *Pascendi*, la vicenda modernista acquistasse un'assoluta centralità nella penisola, diversamente da quanto avvenne in Germania. Proprio la crociata antimodernista promossa da Pio X, sommata agli orientamenti generali del suo pontificato, si riflesse sulla capacità dei cattolici italiani di combattere il socialismo: il movimento democratico-cristiano subì danni irreversibili, e in generale fu tutta l'attività di tipo economico-sociale a essere penalizzata; le organizzazioni cattoliche furono poste sotto uno stretto controllo ecclesiastico, onde impedire qualunque movenza autonoma del laicato; il clero, per parte sua, venne dissuaso dall'impegnarsi al di fuori dello spazio del sacro ed esortato a darsi una formazione strettamente religiosa, al riparo da ogni contatto con la cultura profana. Tutto ciò produsse, o per meglio dire accentuò, alcune differenze importanti rispetto al cattolicesimo

tedesco, che conviene puntualizzare giacché connesse con le caratteristiche assunte nei due paesi dalla pratica antisocialista.

Cominciamo dal caso del clero. In Italia le scelte operate da Sarto nei riguardi di quest'ultimo andarono in una direzione non favorevole alla diffusione della tipologia di sacerdozio 'sociale' avviatasi sul finire del pontificato di Leone XIII: si allargò dunque lo scarto con la situazione tedesca, dove quello del *sozialer Pfarrer* era un modello teorizzato e presente da tempo, grazie fra l'altro al sostegno dello stesso episcopato. Per un sacerdote cattolico della Germania d'inizio Novecento era pressoché la norma essere attivo in campo associazionistico e sindacale, militare politicamente nel *Zentrum* e magari scrivere su un periodico cattolico. In Italia le cose stavano altrimenti: e se è vero che il pontificato di Pio X non diede origine a questa differenza, certo comunque l'aggravò significativamente. Inoltre, a seguito della riforma dei Seminari promossa dal papa dovette aumentare anche il divario culturale fra il clero della penisola e quello tedesco. Tra le ragioni utili a spiegare la più ampia preparazione del secondo – un tratto di lungo periodo – occorre menzionare non solo il precoce invito rivoltagli dai vescovi a curare gli studi di carattere economico-sociale, ma anche le necessità imposte dal confronto con il clero protestante e la possibilità di accedere a una formazione teologica di tipo universitario. Da ultimo, poi, è da ricordare come esso potesse attingere a una *Sozialismuskritik* qualitativamente superiore a quella elaborata fra i due secoli nel cattolicesimo italiano.

I contenuti del pontificato di Pio X, d'altro canto, non riuscirono a condizionare un consolidato interesse per le iniziative di stampo politico-sociale che fra i cattolici di Germania si era sviluppato ben prima della promulgazione della *Rerum novarum*, e dunque a restringere le loro occasioni di confronto con i militanti della SPD. Il rigido controllo cui il laicato cattolico fu sottoposto in Italia, inoltre, non ebbe un corrispettivo in area tedesca, e ciò non solo per il fatto che la Santa Sede scegliesse di concentrarsi principalmente sullo scenario italiano, ma anche per alcuni tratti dell'azione cattolica a nord delle Alpi che di per sé rendevano più complicata la stretta ecclesiastica. Primo aspetto: se il movimento cattolico della penisola, fin dai tempi dell'Opera dei Congressi, aveva presentato un elevato grado di centralizzazione – funzionale a favorirne l'unità e il controllo da parte di Roma –, diversa era invece la situazione in Germania, dove numerose organizzazioni di respiro nazionale conducevano ciascuna una vita propria e dove, in definitiva, le branche dell'azione politica, economico-sociale e religiosa risultavano ben distinte fra loro (in Italia lo sarebbero divenute effettivamente solo all'indomani della Grande Guerra). In secondo luogo, il rapporto del laicato tedesco con l'autorità ecclesiastica non era assimilabile a quello che si aveva nella penisola, almeno non del tutto: per l'inizio del Novecento sono da registrare momenti di discussione, incomprensioni e persino contrasti

fra le due parti, con i laici che all'occorrenza non esitarono a far valere la propria forza, il proprio peso specifico all'interno del cattolicesimo nazionale.³ Ciò, per lo più, derivava dal fatto che in Germania esistessero organizzazioni comprendenti cattolici che si dichiaravano autonome dalla gerarchia: è questo l'ultimo elemento di cui occorre tener conto. In origine la pretesa di un'autonomia più o meno estesa nei confronti del potere ecclesiastico si era fondata sulla volontà di consentire una collaborazione con i protestanti, interessando così organismi di natura interconfessionale: è il caso dei *christlich-soziale Vereine*, dei *Bauernvereine*, e del *Zentrum* in ambito politico. Dopo il *Kulturkampf*, ad ogni modo, essa divenne propria anche di organizzazioni esclusivamente cattoliche: il *Volksverein*, il *Frauenbund*, il *Caritasverband*. Come visto, però, parlare di associazioni che rivendicavano la propria indipendenza dal controllo ecclesiastico all'epoca di Pio X implicava riferirsi soprattutto alle *christliche Gewerkschaften*, che in ciò, come nella scelta del carattere interconfessionale, additavano la chiave per una contrapposizione efficace alla SPD e ai sindacati a lei vicini.

Il *Gewerkschaftsstreit*, parte di un più ampio *Integralismusstreit*, dominò per oltre un decennio il dibattito pubblico nella Germania cattolica, e al pari della campagna contro il modernismo in Italia ebbe ripercussioni negative sulla portata dell'azione antisocialista. I fautori di una cooperazione con i protestanti, finalizzata a garantire gli interessi materiali dei lavoratori e a stornarli così dai richiami della Socialdemocrazia, si scontrarono con i cosiddetti *Berliner*, il cui punto di vista rigidamente confessionale era associabile a quello della Santa Sede. Da un lato, in pratica, vi erano coloro che per conseguire precisi risultati concreti proponevano di derogare alla dipendenza ecclesiastica e al carattere confessionale; dall'altro i difensori di tale carattere, che nel suo annacquamento vedevano un'abdicazione ai principi del protestantesimo e una fatale deriva verso lo stesso socialismo, e che quindi propugnavano la necessità di un cattolicesimo professato nella sua integrità e del pieno rispetto delle prerogative dell'autorità ecclesiastica. Come si è detto in uno dei capitoli precedenti,⁴ negli anni a ridosso della guerra l'esempio delle *christliche Gewerkschaften* esercitò un qualche fascino su alcuni settori del sindacalismo cattolico italiano, i quali giunsero a ritenere opportuno un edulcoramento della confessionalità dei sindacati al fine di ampliarne il bacino delle adesioni e consentirgli di competere meglio

³ Un peso le cui radici sono da collocare con ogni probabilità nell'epoca del *Kulturkampf*, che dapprima condusse alla mobilitazione del laicato medesimo e che poi determinò alcune condizioni per il rafforzamento del suo ruolo (mi riferisco in particolare alla contrazione degli effettivi di clero regolare e secolare dopo la fine del conflitto fra Stato e Chiesa).

⁴ Cf. Parte III, cap. 3.

con le organizzazioni socialiste. Roma, per parte sua, compì scelte molto diverse in relazione all'Italia e alla Germania.

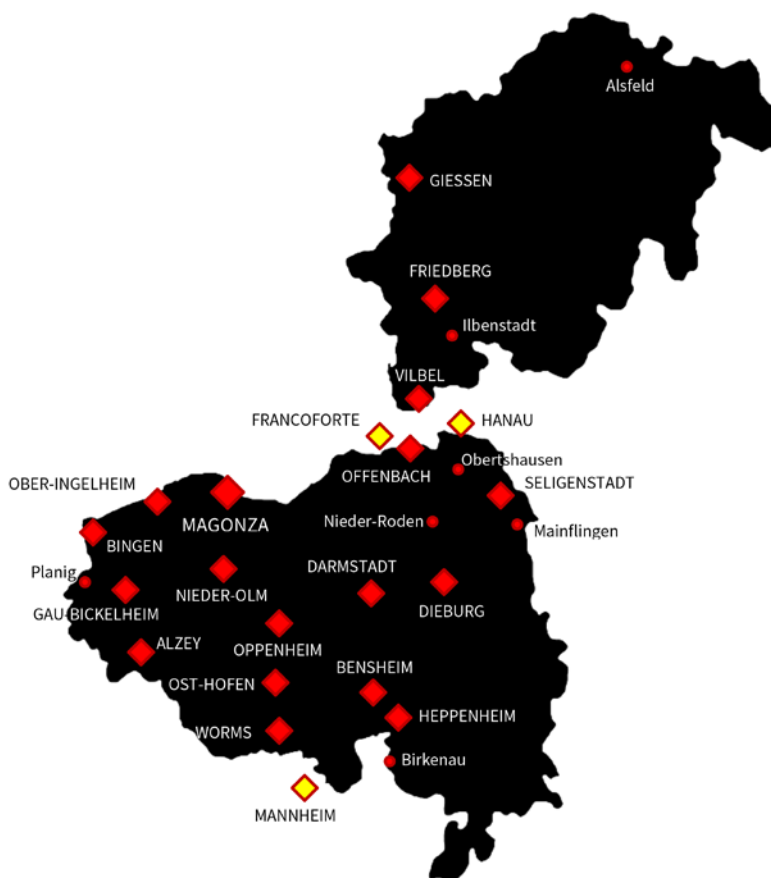
Con la *Singulari quadam* del settembre 1912, Pio X ammise la possibilità dei sindacati interconfessionali in Germania pur non condizionandone i principi informativi. Il papa motivò tale scelta con il riconoscimento di determinate peculiarità locali e con il timore di avvantaggiare i nemici della Chiesa: al fondo, tuttavia, egli accordò valore normativo alle opinioni prevalenti fra i vescovi tedeschi, opinioni di cui la Curia vaticana fu informata ancora nei mesi precedenti alla promulgazione dell'enciclica. L'episcopato nazionale, a conti fatti, fu reputato come l'autorità più competente nel valutare e nell'offrire indicazioni sulle problematiche riguardanti il cattolicesimo tedesco: Roma accettò dunque una soluzione che non le era congeniale, ma che teneva conto della funzione mediatrice svolta dagli Ordinari. Del resto, già all'indomani della promulgazione della *Pascendi*, come pure dell'enciclica *Acerbo nimis* concernente l'istruzione catechistica, la Santa Sede aveva scelto di 'abdicare' al punto di vista espresso dalla Conferenza di Fulda, accondiscendendo a certe sue richieste.


In Italia non avvenne nulla di simile. Non solo Pio X sconfessò a chiare lettere l'eventualità di un sindacalismo non schiettamente cattolico, ma più in generale si adoperò in ogni modo per far rispettare il principio della confessionalità e dell'obbedienza gerarchica in tutti i campi in cui agivano laici ed ecclesiastici. Non a caso il modernismo 'pratico' associato a Murri, con la sua ricerca di un'autonomia dei cattolici in ambito politico e sociale, andò incontro a una netta condanna che non mancò di avere ripercussioni sul complesso dell'azione cattolica della penisola. La Santa Sede, in definitiva, adottò due pesi e due misure: l'Italia, paese a schiacciante maggioranza cattolica, culla e cuore della Chiesa romana, non le appariva sullo stesso piano delle altre nazioni, Germania inclusa. Come detto, poi, l'episcopato italiano non si mostrava in grado di esercitare quella funzione di filtro propria dell'episcopato tedesco – vuoi per strumenti collegiali inadeguati, vuoi per una maggiore dipendenza storico-culturale dall'istituzione del papato – e in caso di resistenze o difformità dagli indirizzi curiali rischiava fra l'altro d'incorrere in una vischiosa rete di sospetti, delazioni, provvedimenti disciplinari, la quale incombeva anche su clero e laicato. Quanti cercarono di proporre e attuare forme d'iniziativa cattolica che non rientravano perfettamente nei confini tracciati da Roma, magari per far fronte alla minaccia socialista nelle loro diocesi o parrocchie, dovettero misurarsi di conseguenza con la disapprovazione o perfino con la condanna da parte del vertice supremo della Chiesa: il caso del Cardinale Maffi, con i suoi sforzi relativi all'azione laicale e alla 'buona stampa', è eloquente in proposito.

In conclusione è da rilevare come a inizio Novecento, nel cattolicesimo tedesco e ormai anche in quello italiano, fosse più o meno

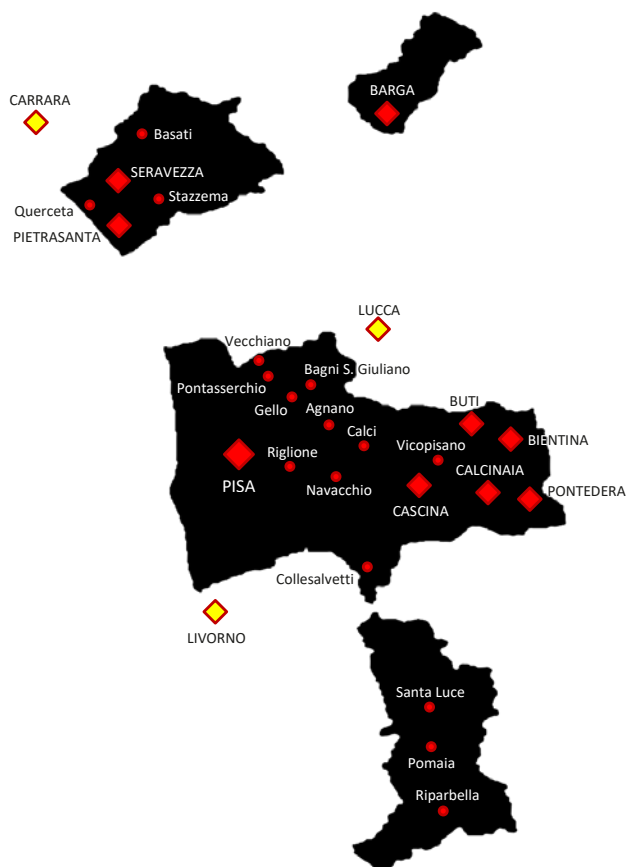
presente la consapevolezza del fatto che difendere le anime dal socialismo potesse richiedere un aggiornamento degli strumenti da impiegare, dei compromessi con la tanto biasimata modernità: vi era, insomma, chi riteneva che per ragioni di ordine pratico fosse lecito acconsentire a un qualche sacrificio dei principi, o meglio a una certa flessibilità nelle forme e nelle modalità con cui applicarli. Intimamente avverso a questa possibilità, Pio X la esclude per la penisola, ma finì invece con l'ammetterla per la Germania, benché anche qui non mancassero quanti la osteggiavano tenacemente sposando la causa integrista. Si tratta di una questione di fondamentale importanza, da me enucleata in relazione al tema dell'antisocialismo cattolico, ma che è inquadrabile in una prospettiva molto più ampia: quella del rapporto della Chiesa con la modernità, e nello specifico dell'adattamento della prima agli sviluppi della seconda. È in questo ambito che si consumò la vicenda, e direi quasi il dramma, del pontificato di Pio X. Parlare della relazione della Chiesa con i portati del moderno vuol dire indicare un processo composito e non privo di contraddizioni, fatto di rifiuti e condanne (magari solo temporanee), ma anche di accoglimento e riqualificazione in senso cattolico di mezzi e concetti propri della società attraversata dalle dinamiche della secolarizzazione. Un processo che fa da sfondo complessivo a questa indagine, che ha segnato la storia della Chiesa cattolica lungo tutta l'età contemporanea, e che ancora oggi non appare esaurito.

Mappe



 Bad-Wimpfen

Diocesi di Magonza
(Le località contrassegnate da riquadro rosso sono quelle che davano il nome ai decanati)



Arcidiocesi di Pisa
 (Il riquadro rosso è associato alle località di maggiori dimensioni)

Antisocialismo cattolico

Un confronto tra Italia e Germania all'epoca del pontificato di Pio X (1903-1914)

Francesco Tacchi

Elenco sigle, fonti e bibliografia

Elenco delle sigle

ACS	Archivio Centrale dello Stato (Roma)
APSMVi	Archivio della pieve di Santa Maria di Vicopisano
ASDPi – AAPi	Archivio storico diocesano di Pisa – Archivio arcivescovile di Pisa
ASPi	Archivio di Stato di Pisa
ASV	Archivio Segreto Vaticano
BACPM	Biblioteca arcivescovile «Cardinale Pietro Maffi» (Pisa)
BAV	Biblioteca Apostolica Vaticana
BBKL	Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon
DBI	Dizionario Biografico degli Italiani
DDAMz	Dom- und Diözesanarchiv des Bistums Mainz
DSMCI	Dizionario storico del movimento cattolico in Italia
KABDMz	Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Mainz
NDB	Neue Deutsche Biographie
StAMz	Stadtarchiv Mainz

Fonti d'archivio

Città del Vaticano

Archivio Segreto Vaticano (ASV)

Archivio della Nunziatura Apostolica di Monaco di Baviera:

Nr. 258

Nr. 259

Congregazione Concistoriale:

Positiones, Pisa 1

Relationes Dioecesium, 516; 626

Visita Apostolica 41, Pisa

Congregazione del Concilio:

Relationes Dioecesium, 479

Fondo Benigni:

Nr. 6

Segreteria di Stato:

1908, rubr. 12, fasc. 5

1912, rubr. 80

1914, rubr. 255, fasc. 13

1915, rubr. 12, fasc. 3

1915, rubr. 162, fasc. 3

Spoglio Pio X, 6, fasc. 26

Biblioteca Apostolica Vaticana (BAV)

Carteggi Toniolo:

Nr. 1653

Nr. 1655

Nr. 5385

Nr. 5402

Nr. 5637

Magonza

Dom- und Diözesanarchiv des Bistums Mainz (DDAMz)

Bestand 46,5 (*Ludwig Bendix Nachlass*)

Generalia:

- A, III (*Seelsorge der abwandernden Landbevölkerung*)
- A, XVI (*Ausländer-Seelsorge*)
- A, XVII (*Arbeiter-Verein*)
- A, XVIII (*Arbeiterinnen-Verein*)
- A, XIX-XX (*Arbeiter-Sekretariat*)
- C, III (*Conferenz der Dekane im Bischöflichen Hause*)
- F, XI (*Kath. Frauenbund*)
- G, XXI (*Gewerkschaften*)
- J, III (*Pastoration der italienischen Arbeiter*)
- J, IX.2 (*Diözesan-Verband der katholischen Jugendvereine und Jungmännerverein*)
- M, VI (*Modernismus*)
- P, II (*Pastoration der polnischen Arbeiter*)
- S, II, fasc. 4 (*Errichtung von Jungfrauen-Sodalitäten*)
- V, IX (*Verein der christlichen Mütter*)
- V, XVII.1 (*Seelsorgliche Behandlung der Mitglieder verbotener Vereine*)
- V, XVII.4 (*Seelsorgliche Behandlung der Leser des Offenbacher Abendblattes*)
- V, XVII.6 (*Kirchliches Begräbnis von Mitgliedern verbotener Vereine*)
- V, XVII.7 (*Winke betr. Aufgaben der Seelsorger...*)
- Z, I (*Zeitungen*)
- Z, VI (*Zentrum*)
- Abteilung 87 (*Episcopalia – Bischofskonferenz in Fulda*)
- Abteilung 138, XVII, fasc. 1-5 (*Schulreform-Bestrebung 1906-1920*)

Pfarrakten:

- [Nome della parrocchia], nr. 1 (*Visitation*)

Stadtarchiv Mainz (StAMz)

- ZGS/I 4, 1
- ZGS/I 5, 1

Pisa

Archivio di Stato di Pisa (ASPi)

Ufficio di Pubblica Sicurezza – Gabinetto per affari riservati:

Nr. 637 (Affari diversi, 1888-1898)

Nr. 891 (Atti del protocollo riservato – Miscellanea di affari diversi, 1881-1898)

Archivio storico diocesano di Pisa – Archivio arcivescovile di Pisa (ASDPI – AAPi)

Archivio parrocchiale di Calci:

Congregazione dei parroci e sacerdoti della Valle di Calci, nr. 2

Atti straordinari:

Nr. 36

Cardinale Pietro Maffi – Giudizi sul clero 1905-1931

Carteggio e atti relativi alle parrocchie

Carteggio e atti vari degli arcivescovi:

Nr. 10 (Affari diocesani – Versilia e Barghigiano)

Conferenze episcopato toscano:

Nr. 2

Nr. 3

Ordinazioni:

Nr. 163

Soluzione dei casi di coscienza:

Nr. 5

Stato del clero:

Nr. 7

Nr. 15

Nr. 18

Visite Pastorali:

Nr. 50 (Visita Pastorale 1904-1907. Barga e Vicariato)

Nr. 51 (Visita Pastorale 1904-1907. Versilia: Pietrasanta, Seravezza, Stazzema)

Nr. 52 (Visita Pastorale 1904-1907. Valle del Serchio. Calci)

Nr. 53 (Visita Pastorale 1904-1907. Pontedera e Maremma)

Nr. 54 (Visita Pastorale 1904-1907. Piano di Pisa)

Nr. 55 (Visita Pastorale 1904-1907. Monasteri. Chiese non parrocchiali. Sobborghi)

Nr. 56 (Visita Pastorale 1904-1907. Città)

Nr. 57 (Visita Pastorale 1909-1913. Barga. Versilia. Maremma)

Nr. 58 (Visita Pastorale 1909-1913. Città e Piano di Pisa. Valle del Serchio)

Nr. 59 (Visita Pastorale 1913-1919)

Biblioteca Arcivescovile «Cardinale Pietro Maffi» (BACPM)

Manoscritti:

412 (117)

Miscellanea:

1903-1914

Roma

Archivio Centrale dello Stato (ACS)

Min. Int. – Direzione Generale Pubblica Sicurezza – Ufficio Riservato 1905:
Nr. 26

Min. Int. – Direzione Generale Pubblica Sicurezza – Ufficio Riservato 1909:
Nr. 5, fasc. 49

Vicopisano

Archivio della Pieve di Santa Maria di Vicopisano (APSMVi)

Memorie 9

Fonti a stampa

(Gli articoli di giornale non sono inclusi nell'elenco)

- Adler, Johann Baptist. «Die Moral auf der Socialisten-Bühne». *Der Katholik*, 70 (1890), 2 (3. Folge), 557-64.
- Ai pellegrini pisani – Ricordo del pellegrinaggio toscano a Roma, 10 ottobre 1908*. Pisa: Tip. Beato Giordano, 1908.
- Antoine, Charles. *Cours d'économie sociale*. Paris: Guillaumin, 1896.
- Avogadro della Motta, Emiliano. *Saggio intorno al socialismo e alle dottrine e tendenze socialistiche*. 3a ed. 2 voll. San Pier d'Arena: San Vincenzo de' Paoli, 1879.
- Avolio, Gennaro. «Per il movimento democratico cristiano italiano». *Cultura sociale*, 2(31), 1899, 97-8.
- Avolio, Gennaro. «Socialismo cristiano». *Socialismo e religione*, 159-73.
- Avolio, Gennaro. *Siamo anticlericali, perché siamo cristiani*. Napoli: Tip. Ed. La Nuova Riforma, 1913.
- Bachem, Julius. «Zeitgeschichte». *Hochland*, 2(1), 1905, 241-4.
- Bachem, Julius. «Wir müssen aus dem Turm heraus!». *Historisch-politische Blätter*, 137, 1906, 376-86.
- Baldassarri, Francesco. *Il socialismo e la carità cristiana – Lettera pastorale e in-dulto per la Quaresima*. Urbana: Stabilimento Tip. Achilli, 1897.
- Ballerini, Giuseppe. «Vita, virtù e miracoli del socialismo contemporaneo». *La Scuola Cattolica*, 4 (1894), 8 (Serie II), 279-83 e 359-69; 5 (1895), 9 (Serie II), 23-8, 178-83, 274-80, 360-5 e 534-45; 5 (1895), 10 (Serie II), 36-42, 368-73, 457-61 e 553-67; 6 (1896), 11 (Serie II), 46-54, 222-30 e 347-54; 6 (1896), 12 (Serie II), 22-32 e 119-31.
- Ballerini, Giuseppe. *Analisi del socialismo contemporaneo*. Siena: Tip. S. Bernardino, 1895.
- Ballerini, Giuseppe. «La questione sociale e l'episcopato cattolico». *Rivista internazionale di scienze sociali e discipline ausiliarie*, 5(14), 1897, 3-13.
- [Ballerini, Raffaele]. «Progressi del socialismo in Europa». *La Civiltà Cattolica*, 33(12), 1882, 129-42.
- [Ballerini, Raffaele]. «Dove venga il socialismo». *La Civiltà Cattolica*, 41(7), 1890, 513-28.
- [Ballerini, Raffaele]. «Massoneria ed anarchia». *La Civiltà Cattolica*, 43(2), 1892, 257-71.
- [Ballerini, Raffaele]. «Liberalismo ed anarchia». *La Civiltà Cattolica*, 45(9), 1894, 129-36.
- [Ballerini, Raffaele]. «Dell'anarchia». *La Civiltà Cattolica*, 45(12), 1894, 129-42.
- [Ballerini, Raffaele]. «Della difesa sociale contro l'anarchia». *La Civiltà Cattolica*, 45(12), 1894, 385-96.
- [Ballerini, Raffaele]. «Reazione cattolica e socialismo incosciente». *La Civiltà Cattolica*, 48(9), 1897, 513-26.
- [Ballerini, Raffaele]. «Liberalismo e socialismo». *La Civiltà Cattolica*, 49(3), 1898, 5-20.
- [Ballerini, Raffaele]. «Il novissimo programma della massoneria in Italia». *La Civiltà Cattolica*, 50(5), 1899, 257-69.
- Bandi, Igino. *Lettera pastorale del Vescovo di Tortona al Ven. Clero e dilettissimo popolo della città e diocesi. La questione sociale, il socialismo e la democrazia cristiana*. Tortona: Tip. Vescovile Ditta Salvatore Rossi, 1901.

- Beilage zum kirchlichen Amtsblatt (Betreffend: Sozialdemokratie und Seelsorge)*, 1919, 4.
- Bendix, Ludwig. *Kirche und Kirchenrecht. Eine Kritik moderner theologischer und juristischer Ansichten*. Mainz: Kirchheim, 1895.
- Benedetto XV. «Ad beatissimi Apostolorum». Lora, Simionati, *Enchiridion delle Encicliche*, vol. 4: 465-95.
- Benedetto XV. «Bonum sane». *Acta Apostolicae Sedis*, 12, 1920, 313-17.
- Bernstein, Eduard. *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*. Stuttgart: Dietz, 1899.
- Bertolotti, Giuseppe. *Statistica ecclesiastica d'Italia compilata dal Sac. Bertolotti Giuseppe direttore dell'Avvisatore Ecclesiastico*. Savona: Tip. A. Ricci, 1885.
- Bertone, Giovanni Battista. «Stampa popolare ed organizzazione della sua diffusione». Robbiati, *La cultura sociale dei cattolici italiani*, vol. 2: 111-17.
- Bitossi, Giovanni. *Un lustro illustre ossia i primi cinque anni di pontificato dell'Eminentissimo Cardinale Pietro Maffi in Pisa*. Pisa: Tip. Orsolini-Prosperti, 1909.
- Bonomelli, Geremia. *Proprietà e socialismo ovvero una franca parola di un amico sincero dei padroni, dei contadini e gli operai*. 3a ed. Reggio-Emilia: Tip. Ariosto, 1888.
- Bonomelli, Geremia. *Resoconti delle conferenze sul socialismo, tenute da Mons. G. Bonomelli Vescovo di Cremona nella Chiesa dei Santi Martiri in Torino*. Cremona: Enrico Maffezzoni, 1895.
- Bonomi, Ivano. «Il punto di vista socialista». *Socialismo e religione*, 13-20.
- Bramanti, Agostino. *Alle donne cattoliche pietrasantesi – Conferenza*. Pietrasanta: Tip. Alberto Santini, 1913.
- Buonaiuti, Ernesto. *Lettere di un prete modernista*. Roma: Libreria Editrice Romana, 1908.
- Cafiero, Carlo. *Il Capitale di Carlo Marx brevemente compendiato da Carlo Cafiero*, vol. 1. Milano: C. Bignami e C., 1879.
- Capponi, Ferdinando. *Lettera Pastorale al Clero e al Popolo della Città e Archidiecesi di Pisa per la Quaresima dell'anno 1896*. Pisa: Tip. Orsolini-Prosperti, 1896.
- Cathrein, Victor. «Der Socialismus und die Revolution». *Stimmen aus Maria Laach*, 19, 1880, 429-39.
- Cathrein, Victor. «Socialismus und Liberalismus im Kampf um das Eigenthumsrecht». *Stimmen aus Maria Laach*, 20, 1881, 109-21.
- Cathrein, Victor. «Das Fiasko des Socialismus in der Schweiz und seine Ursachen». *Stimmen aus Maria Laach*, 21, 1881, 67-73.
- Cathrein, Victor. «Ein Vorkämpfer des Agrarsocialismus». *Stimmen aus Maria Laach*, 22, 1882, 22-37.
- Cathrein, Victor. «Zur Charakteristik des officiösen Staatssocialismus». *Stimmen aus Maria Laach*, 23, 1882, 1-16.
- Cathrein, Victor. «Das Privatgrundeigenthum und die sociale Noth der Gegenwart». *Stimmen aus Maria Laach*, 33, 1887, 225-38.
- Cathrein, Victor. «Das Privatgrundeigenthum im Lichte des Naturrechts». *Stimmen aus Maria Laach*, 33, 1887, 341-50 e 472-80.
- Cathrein, Victor. *Der Socialismus. Eine Untersuchung seiner Grundlagen und Durchführbarkeit*. Freiburg i. Br.: Herder, 1890.
- Cathrein, Victor. *Moralphilosophie. Eine wissenschaftliche Darlegung der sittlichen, einschließlich der rechtlichen Ordnung*, 2 Bde. Freiburg i. Br.: Herder, 1890-1891.
- Cathrein, Victor. *Le Socialisme: ses principes fondamentaux et son impossibilité pratique*. Bruxelles: Société belge de librairie, 1891.
- Cathrein, Victor. *Il Socialismo. Suo valore teoretico e pratico*. Torino: F.lli Bocca, 1898.

- Cathrein, Victor. «Il materialismo storico». *Cultura sociale*, 3(62), 1900, 212-14.
- Cathrein, Victor. «Materialismo storico e collettivismo». *Cultura sociale*, 3(63), 1900, 227-9; 3(64), 244-5; 3(65), 269-71.
- Cathrein, Victor. «Materialismus und Sozialdemokratie». *Stimmen aus Maria Laach*, 70, 1906, 31-50.
- Cathrein, Victor. «Die sozialdemokratische Moral». *Stimmen aus Maria Laach*, 70, 1906, 365-82.
- Cathrein, Victor. *Der Sozialismus. Eine Untersuchung seiner Grundlagen und seiner Durchführbarkeit*. 9. Aufl. Freiburg i. Br.: Herder, 1906.
- Cathrein, Victor. «Die sozialdemokratische Familie der Zukunft». *Stimmen aus Maria Laach*, 72, 1907, 263-80 e 380-400.
- Cathrein, Victor. «Christentum und Sozialismus». *Stimmen aus Maria Laach*, 77, 1909, 255-73.
- Cathrein, Victor. *Sozialdemokratie und Christentum oder Darf ein Katholik Sozialdemokrat sein?* Freiburg i. Br.: Herder, 1919.
- [Chiaudano, Giuseppe]. «Sindacalismo cristiano?». *La Civiltà Cattolica*, 65(2), 1914, 385-400.
- [Chiaudano, Giuseppe]. «Le unioni professionali nei documenti pontifici». *La Civiltà Cattolica*, 65(2), 1914, 546-60; 65(3), 1914, 14-33.
- [Chiaudano, Giuseppe]. «Le recenti critiche contro alcuni articoli della 'Civiltà Cattolica'». *La Civiltà Cattolica*, 65(3), 1914, 404-26 e 671-82; 65(4), 1914, 72-83.
- Chiri, Mario. «Lo stato attuale dell'organizzazione professionale cattolica in Italia». Robbiati, *La cultura sociale dei cattolici italiani*, vol. 2: 313-33.
- Christliche Gewerkvereine, ihre Aufgabe und Thätigkeit*. 3. Aufl. Mönchengladbach: Westdeutsche Arbeiterzeitung, 1900. Arbeiter-Bibliothek, 1/2.
- Circolo giovanile cattolico "Nell'unione la forza" – S. Giorgio, Statuto*. Navacchio: Tip. FF. Dini, 1908.
- Compendio della dottrina cristiana prescritto da Sua Santità Papa Pio X alle diocesi della provincia di Roma*. Roma: Tip. Vaticana, 1905.
- Costanzi, Enrico. «Socialismo e individualismo». *Rivista internazionale di scienze sociali e discipline ausiliarie*, 1(2), 1893, 384-401.
- Costanzi, Enrico. «Di alcuni caratteri morali dell'agitazione socialista». *Rivista internazionale di scienze sociali e discipline ausiliarie*, 1(3), 1893, 359-84 e 543-72.
- Costanzi, Enrico. «La restaurazione cristiana ed il problema sociale». *Rivista internazionale di scienze sociali e discipline ausiliarie*, 2(4), 1894, 377-94.
- «Cronaca contemporanea – I. Cose romane». *La Civiltà Cattolica*, 66(2), 1915, 231-7.
- Curci, Carlo Maria. *Di un socialismo cristiano nella questione operaia e nel concerto selvaggio dei moderni stati civili*. Firenze; Roma: Fratelli Bencini Editori, 1885.
- Das Auswandererproblem. Verhandlungen der Konferenz für Auswandererwesen auf dem vierzehnten Caritastag zu Erfurt am 11. Oktober 1909*. Freiburg i. Br.: Caritasverband für das katholische Deutschland, 1910.
- de Bonald, Louis Gabriel Ambroise. *Législation primitive considérée dans les derniers temps par les seules lumières de la raison*, 3 voll. Paris: Le Clere, 1802.
- De Laveleye, Émile. *Le socialisme contemporain*. Paris: G. Baillièrre et C., 1881.
- Del Chiaro, Giuseppe. *La Civiltà Cattolica. Indice analitico delle annate 1904-1910 compilato da Giuseppe Del Chiaro*. Roma: Civiltà Cattolica, 1911.
- Della Pace, Alfredo. *Il Rosario mariano. Discorso del Sac. Alfredo Della Pace pievano di Bientina*. Pisa: Tip. Orsolini-Prosperi, 1900.
- Della Pace, Alfredo. *Discorso detto Inter Missarum solemnità dal Sac. Alfredo Della Pace Pievano di Bientina nel dì solenne della prima Messa del Sac. Angiolo Ferri il dì 21 settembre 1902*. Buti: Tip. Cosci, 1902.

- Della Pace, Alfredo. *Ricordo del IV Centenario del miracolo operato dalla taumaturga immagine della SS.ma Concezione che si venera nella chiesa collegiata di Barga*. Barga: Tip. Bertagni, 1913.
- «Der Kampf gegen die Socialdemokratie. Vom Verfasser der Zuschrift vom 1. Januar noch einmal». *Historisch-politische Blätter*, 107, 1891, 442-51.
- «Die Katholiken und die Socialdemokratie von der Kehrseite (Zuschrift)» *Historisch-politische Blätter*, 107, 1891, 72-80.
- Di Pietro, Salvatore. «Il problema sociale al cospetto della dottrina cattolica». *La Scuola Cattolica*, 3 (1893), 5 (Serie II), 195-213, 351-60 e 538-46.
- Donati, Augusto. *Fiori e lacrime sulla tomba di Mons. Dott. Augusto D'Antilio pievano di Vicopisano*. Navacchio: Tip. FF. Dini, 1908.
- Donoso Cortés, Juan; Buß, Franz Joseph von. *Zur katholischen Politik der Gegenwart*. Paderborn: Schöningh, 1850.
- Dunin-Borkowski, Stanislaus von. «Die Anfänge des gewaltthätigen Anarchismus». *Stimmen aus Maria Laach*, 56, 1899, 26-40.
- Dunin-Borkowski, Stanislaus von. «Die Weltanschauung der Anarchisten». *Stimmen aus Maria Laach*, 56, 1899, 172-91.
- Dunin-Borkowski, Stanislaus von. «Die 'freien Gesellschaften' der Zukunft in nord-amerikanischer Beleuchtung». *Stimmen aus Maria Laach*, 59, 1900, 286-300.
- Dunin-Borkowski, Stanislaus von. «Zur Entwicklungsgeschichte der anarchistischen Ideen». *Stimmen aus Maria Laach*, 56, 1899, 365-88.
- Dunin-Borkowski, Stanislaus von. «Die Bekämpfung des Anarchismus». *Stimmen aus Maria Laach*, 56, 1899, 499-521.
- Eitner, Heinrich-Otto. «Die Stärke der Protestanten und Katholiken in den einzelnen Reichstagswahlkreisen und die Sozialdemokratie». *Historisch-politische Blätter*, 149, 1912, 687-93.
- Ermini, Filippo. «Enrico Costanzi». *Rivista internazionale di scienze sociali e discipline ausiliarie*, 15(44), 1907, 479-80.
- Faulhaber, Michael von. *Die Freiheit der Kirche. Erweiterte Ausgabe einer Rede auf der 60. Generalversammlung der Katholiken Deutschlands in Metz am 18. August 1913*. Mainz: Kirchheim, 1913.
- Ferrandina, Alfonso. *Censimento della stampa cattolica in Italia. Note statistiche, storiche, critiche*. Napoli: Libreria Della Croce, 1903.
- [Ferretti, Augusto]. «Carlo Marx e il valore di cambio». *La Civiltà Cattolica*, 61(1), 1910, 141-52.
- [Ferretti, Augusto]. «Carlo Marx e il maggior valore». *La Civiltà Cattolica*, 61(1), 1910, 525-37.
- [Ferretti, Augusto]. «Tre postulati del socialismo». *La Civiltà Cattolica*, 61(3), 1910, 432-41.
- Forschner, Carl. *Fürsorge für die schulentlassene Jugend*. Mainz: Kirchheim, 1906. Soziale Briefe 1.
- Forschner, Carl. *Vorträge für Vereins- und Familienabende (Erster Zyklus)*. Mainz: Kirchheim, 1906. Soziale Briefe 2.
- Forschner, Carl. *Der christliche Gewerkschaftsgedanke (Briefe an einen Arbeiterfreund)*. Mainz: Kirchheim, 1907. Soziale Briefe 3.
- Forschner, Carl. *Vorträge für Vereins- und Familienabende (Zweiter Zyklus)*. Mainz: Kirchheim, 1907. Soziale Briefe 4.
- Forschner, Carl. *Der Arbeiterpräses (Briefe an einen jungen Geistlichen)*. Mainz: Kirchheim, 1909. Soziale Briefe 5.
- Forschner, Carl. *Fest- und Gelegenheitspredigten*. Mainz: Kirchheim, 1909.

- Forschner, Carl. *Predigten für die Sonntage des Kirchenjahres*. Mainz: Kirchheim, 1909.
- Forschner, Carl. *Vorträge für Vereins- und Familienabende (Dritter Zyklus)*. Mainz: Kirchheim, 1909. Soziale Briefe 6.
- Forschner, Carl. *Die christliche Familie. Briefe für junge Eheleute und solche, die es werden wollen*. Mainz: Kirchheim, 1910. Soziale Briefe 7.
- Forschner, Carl. *Vorträge für Vereins- und Familienabende (Vierter Zyklus)*. Mainz: Kirchheim, 1910. Soziale Briefe 8.
- Forschner, Carl. *Wilhelm Emmanuel von Ketteler Bischof von Mainz. Sein Leben und Wirken. Zu seinem 100jährigen Geburtstage dem kath. Volke erzählt*. Mainz: Kirchheim, 1911.
- Forschner, Carl. *Fürsorge für die verwahrloste Jugend*. Mainz: Kirchheim, 1912. Soziale Briefe 9.
- Forschner, Carl. *Predigten für die Sonntage des Kirchenjahres (Zweiter Jahrgang)*. Mainz: Kirchheim, 1912.
- Forschner, Carl. *Vorträge für Gesellen- und Jünglingsvereine*. Mainz: Kirchheim, 1912. Soziale Briefe 10.
- Forschner, Carl. *Predigten für die Sonntage des Kirchenjahres (Dritter Jahrgang)*. Mainz: Kirchheim, 1914.
- [Franco, Giovanni Giuseppe]. «Morale massonica». *La Civiltà Cattolica*, 46(1), 1895, 156-72.
- Gallmeier, Andreas. «Die christlich-demokratische Bewegung in Italien». *Historisch-politische Blätter*, 128, 1901, 424-33.
- Geninatti, Maria Caterina. *Lettera sull'importanza dell'istruzione religiosa e regolamento per le scuole dell'istituto educativo Figlie di Gesù in Pisa*. Pisa: Tip. B. Giordano, 1908.
- Geninatti, Maria Caterina. *Ai giovani*. Pisa: Tip. Mariotti, 1911.
- Gewehr, Wilhelm. *Kann ein Christ Sozialdemokrat sein?* Elberfeld: Molkenbuhr, 1903.
- Giesberts, Johannes. «Die christlichen Gewerkschaften in Deutschland, ihre Entwicklung, Aufgaben und Organisation». *Historisch-politische Blätter*, 132, 1903, 793-811.
- Giovanni XXIII. «Pacem in terris». Lora, Simionati, *Enchiridion delle encicliche*, vol. 7. 2a ed. Bologna: Edizioni Dehoniane, 1999, 380-469.
- Gisler, Anton. «Turm und Block». *Historisch-politische Blätter*, 150, 1912, 813-30.
- Gross. Hessische Zentralstelle für die Landesstatistik (Hrsg.). *Statistisches Handbuch für das Großherzogtum Hessen*. Darmstadt: G. Jonghaus'sche Hofbuchhandlung Verlag, 1909.
- Gruppo Democratico Cristiano – Pisa. *Discorso letto dal Sacerdote Dott. Augusto D'Antilio nella commemorazione solenne di S.S. Leone XIII tenuta il dì XXVI settembre MCMIII*. Pisa: Tip. Orsolini-Prosperti, 1903.
- Haffner, Paul Leopold. *Hütet den Glauben Eurer Kinder – Hirtenbrief des Hochwürdigsten Herrn Paulus Leopold Bischof des hl. Stuhles von Mainz bei Beginne der heiligen Fastenzeit*. Mainz: Kirchheim, 1889.
- Hammerstein, Ludwig von. «Karl Marx und seine wissenschaftliche Begründung des modernen Socialismus». *Stimmen aus Maria Laach*, 10, 1876, 439-60.
- Hammerstein, Ludwig von. *Kann ein Katholik Sozialdemokrat sein?* Berlin: Verlag der Germania, 1890. Katholische Flugschriften zur Wehr und Lehr 18.
- Hammerstein, Ludwig von. *Arbeiter-Katechismus*. Cathrein, Victor (Hrsg.). Trier: Paulinus-Druckerei, 1903.
- Hansjakob, Heinrich. *Der Sozialdemokrat kommt! Ein Warnungsruf an unser katholisches Landvolk von einem alten Dorfpfarrer*. Freiburg i. Br.: Herder, 1890.

- Hitze, Franz. *Die Arbeiterfrage und die Bestrebungen zu ihrer Lösung*. 4. Aufl. Mönchengladbach: Verlag der Zentralstelle des Volksvereins, 1905.
- Hohoff, Wilhelm. *Die Revolution seit dem sechzehnten Jahrhundert im Lichte der neuesten Forschung*. Freiburg i. Br.: Herder, 1887.
- Hohoff, Wilhelm. *Die Bedeutung der Marx'schen Kapitalkritik*. Paderborn: Bonifacius-Druckerei, 1908.
- Holzamer, Hugo. *Turm und Block. Betrachtungen über die Hauptaufgaben der deutschen Katholiken in den konfessionellen Kämpfen der Gegenwart*. Trier: Petrus-Verlag, 1912.
- «I cattolici nelle recenti agitazioni socialistiche». *Rivista internazionale di scienze sociali e discipline ausiliarie*, 2(4), 1894, 239-56.
- Ilgstein, Wilhelm. *Die religiöse Gedankenwelt der Sozialdemokratie. Eine aktentmäßige Beleuchtung der Stellung der Sozialdemokratie zu Christentum und Kirche*. Berlin: Verlag der Vaterländischen Verlags- und Kunstanstalt, 1914.
- Il socialismo cattolico*, di Nitti, Francesco Saverio [recensione]. *La Civiltà Cattolica*, 43(3), 1892, 460-4.
- Il Socialismo. Suo valore teoretico e pratico*, di Cathrein, Victor [recensione]. *La Civiltà Cattolica*, 49(1), 1898, 457-9.
- Importanza, spirito e metodo della nostra organizzazione e azione sociale. Riflessioni e consigli*. Pisa: Tip. Sociale, 1911.
- Jahresbericht des katholischen Arbeitersekretariats und Volksbureau aus Mainz vom 1. Januar 1910 bis zum 31. Dezember 1910 – Erstattet am 26. März 1911*. Mainz: Joh. Falk 3. Söhne, 1911.
- Jahresbericht des katholischen Arbeitersekretariats und Volksbureau aus Mainz vom 1. Januar 1911 bis um 31. Dezember 1911 – Erstattet am 5. Mai 1912*. Mainz: Joh. Falk 3. Söhne, 1912.
- Jorio, Pietro Alfonso. *Il socialismo e la quaresima ossia pericoli, illusioni, rimedi. Pastorale per la quaresima del 1890 di Mons. Pietro Alfonso Jorio Arcivescovo di Taranto*. Siena: Tip. Ed. S. Bernardino, 1890.
- Jorio, Pietro Alfonso. *I due alberi (Papato e Rivoluzione). Pastorale per la Quaresima dell'anno 1898 di Monsignor Pietro Alfonso Jorio, Arcivescovo di Taranto*. Taranto: Stab. Tip. C. Natale, 1898.
- Kautsky, Karl. *Das Erfurter Programm in seinem grundsätzlichen Theil erläutert von Karl Kautsky*. 2. Aufl. Stuttgart: Dietz, 1892.
- Kautsky, Karl. *Die Sozialdemokratie und die katholische Kirche*. 2. Aufl. Berlin: Buchhandlung Vorwärts, 1919.
- Kempel, Franz. *Die 'christliche' und die 'neutrale' Gewerkvereins-Bewegung*. Mainz: Kirchheim, 1901.
- Ketteler, Wilhelm Emmanuel von. «Die Arbeiterfrage und das Christentum». Mumbauer, Johannes (Hrsg.), *Wilhelm Emmanuel von Kettelers Schriften*, Bd. 3: 1-144.
- Ketteler, Wilhelm Emmanuel von. «Sozialcaritative Fürsorge der Kirche für die Arbeiterschaft». Mumbauer, *Wilhelm Emmanuel von Kettelers Schriften*, Bd. 3: 145-66.
- Ketteler, Wilhelm Emmanuel von. «Die Arbeiterbewegung und ihr Streben im Verhältnis zu Religion und Sittlichkeit. Eine Ansprache, gehalten auf der Liebfrauen-Heide bei Offenbach am 25. Juli 1869». Mumbauer, *Wilhelm Emmanuel von Kettelers Schriften*, Bd. 3: 184-214.
- Ketteler, Wilhelm Emmanuel von. «Liberalismus, Sozialismus und Christentum – Rede, gehalten auf der XXI. General-Versammlung der katholischen Verei-

- ne Deutschlands zu Mainz, 1871». Mumbauer, *Wilhelm Emmanuel von Kettelers Schriften*, Bd. 3: 242-61.
- Ketteler, Wilhelm Emmanuel von. *Hirtenbrief des Hochwürdigsten Herrn Wilhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler an die Geistlichkeit und die Gläubigen seines Kirchensprengels am Anfange der hl. Fastenzeit 1873 über die Trennung der Schule von der Kirche*. Mainz: Kirchheim, 1873.
- Kirstein, Georg Heinrich Maria. *Epistola pastoralis reverendissimi domini Georgii Henricii Kirstein sactae sedis moguntinae Episcopi ad venerabilem clerum civitatis et dioeceseos Moguntinae a limine sui regiminis*. Mainz: Cancellaria Episcopali, 1904.
- Kirstein, Georg Heinrich Maria. *Hirtenbrief des Hochwürdigsten Herrn Georgius Heinrich, Bischof des Heiligen Stuhles von Mainz bei Antritt seines bischöflichen Amtes*. Mainz: Bischöfliche Kanzlei, 1904.
- Kirstein, Georg Heinrich Maria. *Hirtenbrief des Hochwürdigsten Herrn Georg Heinrich, Bischof des Heiligen Stuhles von Mainz für die heilige Fastenzeit 1907 nebst Fastenverordnung*. Mainz: Bischöfliche Kanzlei, 1907.
- Kirstein, Georg Heinrich Maria. *Hirtenbrief des Hochwürdigsten Herrn Georg Heinrich, Bischof des Heiligen Stuhles von Mainz für die heilige Fastenzeit 1908 nebst Fastenverordnung*. Mainz: Bischöfliche Kanzlei, 1908.
- Kirstein, Georg Heinrich Maria. *Hirtenbrief des Hochwürdigsten Herrn Georg Heinrich, Bischof des Heiligen Stuhles von Mainz für die heilige Fastenzeit 1909 nebst Fastenverordnung*. Mainz: Bischöfliche Kanzlei, 1909.
- Kirstein, Georg Heinrich Maria. *Hirtenbrief des Hochwürdigsten Herrn Georg Heinrich, Bischof des Heiligen Stuhles von Mainz für die heilige Fastenzeit 1912 nebst Fastenverordnung*. Mainz: Bischöfliche Kanzlei, 1912.
- Kirstein, Georg Heinrich Maria. *Hirtenbrief des Hochwürdigsten Herrn Georg Heinrich, Bischof des Heiligen Stuhles von Mainz für die heilige Fastenzeit 1913 nebst Fastenverordnung*. Mainz: Bischöfliche Kanzlei, 1913.
- Kirstein, Georg Heinrich Maria. *Hirtenbrief des Hochwürdigsten Herrn Georg Heinrich, Bischof des Heiligen Stuhles von Mainz für die heilige Fastenzeit 1919 nebst Fastenverordnung*. Mainz: Bischöfliche Kanzlei, 1919.
- Kissling, Johannes Baptist. *Geschichte des Kulturkampfes im Deutschen Reiche*, 3 Bde. Freiburg i. Br.: Herder, 1911-1916.
- Kissling, Johannes Baptist. *Geschichte der deutschen Katholikentage. Im Auftrage des Zentralkomitees für die Generalversammlung der Katholiken Deutschlands*, 2 Bde. Münster: Aschendorff, 1920-1923.
- Koepgen, Franz. *Zum Gedächtnis des hochwürdigsten Herrn Prälaten Karl Forscher, Pfarrers von St. Quintin in Mainz, Dekans des Stadtkapitels in Mainz und Diözesanpräses des kath. Männer- und Arbeiter-Vereines am 8. Januar 1918 zu Mainz. Gedenkblätter seinen Pfarrkindern, zahlreichen Freunden und Verehrern gewidmet von Franz Koepgen, Schriftleiter des Mainzer Journals*. Mainz: Joh. Falk 3. Söhne, 1918.
- Krose, Hermann Anton (Hrsg.). *Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland*, Bd. 3. Freiburg i. Br.: Herder, 1911.
- [Kuhn, Hermann Nikolaus]. «Vom Berliner Bierkrieg zum "Zukunftsstaat". Correspondenz von auswärts». *Historisch-politische Blätter*, 114, 1894, 120-33.
- [Kuhn, Hermann Nikolaus]. «Nothlage der Landwirtschaft und Bekämpfung der Socialdemokratie (Zuschrift)». *Historisch-politische Blätter*, 117, 1896, 120-36.
- Laufenberg, Heinrich. *Kann ein Katholik Sozialdemokrat sein?* Düsseldorf: Gerisch, 1905.

- Lehmkuhl, August. «Christentum und Sozialdemokratie». *Stimmen aus Maria Laach*, 81, 1911, 157-70.
- Lenhart, Georg. *Der Priester und sein Tagwerk im Lichte des Papstprogrammes*. Mainz: Kirchheim, 1911.
- Leone XIII. «Quod apostolici muneris». Lora, Simionati, *Enchiridion delle Encicliche*, vol. 3: 33-51.
- Leone XIII. «Arcanum divinum sapientiae». Lora, Simionati, *Enchiridion delle Encicliche*, vol. 3: 94-137.
- Leone XIII. «Humanum genus». Lora, Simionati, *Enchiridion delle Encicliche*, vol. 3: 286-321.
- Leone XIII. «Libertas». Lora, Simionati, *Enchiridion delle Encicliche*, vol. 3: 432-77.
- Leone XIII. «Dall'alto dell'apostolico seggio». Lora, Simionati, *Enchiridion delle Encicliche*, vol. 3: 576-89.
- Leone XIII. «Rerum novarum». Lora, Simionati, *Enchiridion delle Encicliche*, vol. 3: 600-65.
- Leone XIII. «Spesse volte». Lora, Simionati, *Enchiridion delle Encicliche*, vol. 3: 1111-19.
- Leone XIII. «Graves de communi». Lora, Simionati, *Enchiridion delle Encicliche*, vol. 3: 1212-35.
- Leone XIII. «Fin dal principio». Lora, Simionati, *Enchiridion delle Encicliche*, vol. 3: 1266-74.
- Leone XIII. «Inimica vis». Lora, Simionati, *Enchiridion delle Encicliche*, vol. 3: 1562-71.
- Leone XIII. «Custodi di quella fede». Lora, Simionati, *Enchiridion delle Encicliche*, vol. 3: 1572-9.
- Leone XIII. «Annum ingressi». Lora, Simionati, *Enchiridion delle Encicliche*, vol. 3: 1892-931.
- Lettera collettiva dell'Episcopato lombardo - Il XVI Centenario dell'Editto di Milano e la libertà della religione nelle scuole*. Milano: Tip. Pontificia ed Arcivescovile S. Giuseppe, 1912.
- Lettera dell'episcopato lombardo contro la Massoneria ed il Socialismo*. Milano: Tip. Pontificia S. Giuseppe, 1896.
- Lettera Pastorale degli Arcivescovi e dei Vescovi della Toscana al Clero e al Popolo delle loro Diocesi*. Pisa: Tip. Orsolini-Prosperi, 1901.
- Lettera Pastorale degli Arcivescovi e Vescovi della Toscana al Clero e al Popolo delle loro Diocesi*. Pisa: Tip. Orsolini-Prosperi, 1902.
- Lettera pastorale dell'episcopato lombardo. La democrazia cristiana di fronte al socialismo*. Milano: Tip. Pontificia S. Giuseppe, 1901.
- Liberatore, Matteo. *Principi di economia politica*. Roma: Tip. Befani, 1889.
- [Liberatore, Matteo]. «Il socialismo contemporaneo». *La Civiltà Cattolica*, 41(6), 1890, 22-34.
- [Liberatore, Matteo]. «Ferdinando Lassalle e Carlo Marx». *La Civiltà Cattolica*, 41(6), 1890, 271-84.
- Liberatore, Matteo. *Grundsätze der Volkswirtschaft*. Innsbruck: Vereins-Buchhandlung, 1891.
- L'Italiano in Germania. Pubblicato dal Comitato di Protezione degli Italiani in Germania*. Freiburg i. Br.: Libreria della «Caritas», 1910.
- Lokalkomitee (Hrsg.). *Bericht über die Verhandlungen der 58. General-Versammlung der Katholiken Deutschlands in Mainz vom 6. bis 10. August 1911*. Mainz: Kirchheim, 1911.

- Longinotti, Giovanni Maria. «L'organizzazione professionale». Robbiati, *La cultura sociale dei cattolici italiani*, vol. 1: 550-3.
- Lora, Erminio; Simionati, Rita (a cura di). *Enchiridion delle Encicliche*, voll. 3-4. 2a ed. Bologna: Edizioni Dehoniane, 1999.
- Lora, Erminio; Simionati, Rita (a cura di). *Enchiridion delle Encicliche*, vol. 2. 3a ed. Bologna: Edizioni Dehoniane, 2002.
- Maffi, Pietro. *10 gennaio 1904 – Omelia letta da sua Eccellenza Mons. Arcivescovo Pietro Maffi nel suo primo ingresso alla Primaziale di Pisa*. Pisa: Tip. Orsolini-Prosperi, 1904.
- Maffi, Pietro. *L'Immacolata – Aurora consurgens –: omelia di S.E. Rev. Mons. Arcivescovo Pietro Maffi letta nella chiesa di S. Francesco, l'8 dicembre 1904*. Pisa: Tip. Orsolini-Prosperi, 1904.
- Maffi, Pietro. *Scritti vari*. Siena: Tip. S. Bernardino, 1904. Biblioteca del clero 45.
- Maffi, Pietro. *Difendete Gesù. Lettera Pastorale per la Quaresima del 1905*. Pisa: Tip. Orsolini-Prosperi, 1905.
- Maffi, Pietro. *Discorso inaugurale agli studi letto il 10 gennaio 1905 riaprendosi solennemente il Seminario arcivescovile di S. Caterina*. Pisa: Tip. Orsolini-Prosperi, 1905.
- Maffi, Pietro. *Pastorale per la Quaresima dell'anno 1907*. Pisa: Tip. Orsolini-Prosperi, 1907.
- Maffi, Pietro. *Dopo la prima Visita Pastorale. Lettera Pastorale per la Quaresima del 1908*. Pisa: Tip. Orsolini-Prosperi, 1908.
- Maffi, Pietro. *Chi sono – Chi siamo. Quaresima 1910*. Pisa: Tip. Orsolini-Prosperi, 1910.
- Maffi, Pietro. *Quaresima dell'anno 1911 – La SS.ma Comunione frequente e quotidiana e la prima Comunione dei fanciulli*. Pisa: Tip. Orsolini-Prosperi, 1911.
- Maffi, Pietro. *I confini delle persecuzioni*. Milano: Tip. S. Lega Eucaristica, 1912.
- Maffi, Pietro. *Moniti del Centenario Costantiniano – Quaresima 1914*. Pisa: Tip. Orsolini-Prosperi, 1914.
- Maffi, Pietro. *Per il giornalismo cattolico in Italia*. Pisa: Libreria Salesiana Arcivescovile, 1915.
- Maffi, Pietro. «Il 'Titanic'». Maffi, Pietro. *Lettere pastorali, omelie e discorsi*, vol. 2. Torino: Società editrice internazionale, 1920, 337-50.
- M.[ajunke], P.[aul]. «Die scheinbare Zunahme der Sozialdemokratie in katholischen Wahlkreisen». *Historisch-politische Blätter*, 105, 1890, 459-64.
- M.[ajunke], P.[aul]. «Die socialdemokratischen Prediger». *Historisch-politische Blätter*, 116, 1895, 774-80.
- M.[ajunke], P.[aul]. «Das Anwachsen der Socialdemokratie». *Historisch-politische Blätter*, 122, 1898, 78-86.
- M.[ajunke], P.[aul]. «Das Anwachsen der Sozialdemokratie. II». *Historisch-politische Blätter*, 122, 1898, 198-209.
- M.[ajunke], P.[aul]. «Das Anwachsen der Sozialdemokratie noch einmal». *Historisch-politische Blätter*, 122, 1898, 462-7.
- Marx, Karl. *Il Capitale. Critica dell'economia politica*. Torino: UTET, 1886. Biblioteca dell'economista 9.
- Meda, Filippo. «Le evoluzioni del socialismo in Italia». *Rivista internazionale di scienze sociali e discipline ausiliarie*, 15(44), 1907, 382-401.
- Meda, Filippo. *Il partito socialista in Italia*. 3a ed. Parma: Luigi Buffetti, 1912.
- Meffert, Franz. *Arbeiterfrage und Sozialismus*. Mainz: Kirchheim, 1901.
- Meffert, Franz. *Die Ferrer-Bewegung. Eine Selbstentlarung des Freidenkertums*. Mönchengladbach: Volksverein-Verlag, 1909.

- Mehring, Franz. *Geschichte der deutschen Sozialdemokratie*, 2 Bde. Stuttgart: Dietz, 1897-1898.
- Ministero dell'Agricoltura, Industria e Commercio – Direzione generale della statistica e del lavoro. *Censimento della popolazione del Regno d'Italia al 10 giugno 1911*. Roma: Tip. naz. G. Bertero e C., 1915.
- Ministero di Agricoltura, Industria e Commercio – Direzione generale della statistica e del lavoro – Ufficio del Lavoro. *Le organizzazioni operaie cattoliche in Italia*. Roma: Officina Poligrafica Italiana, 1911.
- [Monetti, Giulio]. «Sindacalismo cristiano?». *La Civiltà Cattolica*, 65(1), 1914, 385-99 e 546-59.
- [Monetti, Giulio]. «Fasti ed avvisaglie recenti dell'anarchia». *La Civiltà Cattolica*, 65(3), 1914, 139-48.
- M.S. «Sozialdemokratie und Theologie». *Der Katholik*, 75 (1895), 11 (3. Folge), 347-69.
- Mumbauer, Johannes (Hrsg.). *Wilhelm Emmanuel von Kettelers Schriften*. 3 Bde. Kempten; München: Kösel, 1911.
- Murri, Romolo. «Democrazia cristiana e socialismo». *Cultura sociale*, 4(85), 1901, 194-6.
- Murri, Romolo. «Il materialismo storico e la storia del cristianesimo». *Cultura sociale*, 6(120), 1903, 5-8; 6(122), 33-5.
- Murri, Romolo. «Materialismo storico e storia della Chiesa». *Cultura sociale*, 6(125), 1903, 90-3.
- Murri, Romolo. «La psicologia di un dubbio». *Cultura sociale*, 6 (131), 1903, 177-80.
- M.[urri], Romolo. «Socialismo degenerante». *Cultura sociale*, 6(132-3), 1903, 193-5.
- Murri, Romolo. «Partiti ed accordi. Lettera aperta all'on. Turati». *Cultura sociale*, 8(187), 1905, 305-6.
- Murri, Romolo. «La concezione materialistica della storia». Murri, Romolo. *La Vita Nova 1895-1896*. Cecchini, Francesco Maria (a cura di). Roma: Edizioni di storia e letteratura, 1971, 85-103.
- Nicolas, Auguste. *Du protestantisme et de toutes les heresies dans leur rapport avec le socialisme*. Paris: A. Vaton Libraire-Éditeur, 1852.
- Nicolas, Auguste. *Del protestantesimo e di tutte le eresie nelle loro attinenze col socialismo*. Napoli: Ufficio della Biblioteca Cattolica, 1852.
- Nicolas, Auguste. *Über das Verhältnis des Protestantismus und sämtlicher Häresien zum Socialismus*. Mainz: Kirchheim, 1853.
- Nicotra, Sebastiano. *Socialismo*. Roma: Tip. della pace di F. Cuggiani, 1889.
- Nicostra, Sebastiano. *Le socialisme*. Bruxelles: Société belge de Librairie, 1890.
- Nitti, Francesco Saverio. *Il socialismo cattolico*. Roma; Torino; Napoli: L. Roux, 1891.
- Nozze d'argento del Sac. Augusto D'Antilio Pievano di Vicopisano, 24 novembre 1899*. Pisa: Tip. Orsolini-Prosperi, 1899.
- Onclair, Auguste. *Les causes et les remèdes du socialisme*. Paris: P. Téqui, 1896.
- Pachtler, Georg Michael. «Die Freimaurerei und die Internationale». *Stimmen aus Maria Laach*, 2, 1872, 114-29.
- Pachtler, Georg Michael. «Die socialistische Bewegung in Italien während des Jahres 1872». *Stimmen aus Maria Laach*, 4, 1873, 220-41.
- Pachtler, Georg Michael. «Der moderne Staat als Vorläufer der Sozialdemokratie». *Stimmen aus Maria Laach*, 14, 1878, 462-81; 15, 1878, 36-54 e 473-92.
- [Pavissich, Antonio]. «La pietra angolare del socialismo scientifico». *La Civiltà Cattolica*, 55(4), 1904, 3-16.
- [Pavissich, Antonio]. «Il pregiudizio anticlericale in Italia». *La Civiltà Cattolica*, 57(2), 1906, 129-46 e 398-407; 57(3), 1906, 145-60 e 550-60; 57(4), 1906, 401-32.

- [Pavissich, Antonio]. «L'assemblea nazionale del socialismo italiano». *La Civiltà Cattolica*, 57(4), 1906, 257-70.
- [Pavissich, Antonio]. «Di un nuovo partito anticlericale». *La Civiltà Cattolica*, 58(1), 1907, 385-401.
- [Pavissich, Antonio]. «La nuova evoluzione della massoneria italiana». *La Civiltà Cattolica*, 60(1), 1909, 257-70.
- [Pavissich, Antonio]. «La religione massonica». *La Civiltà Cattolica*, 60(3), 1909, 3-17 e 513-28.
- Pellegrini, Carlo. «La Romanità della Scuola Cattolica». *La Scuola Cattolica*, 50(23), 1922, Serie V, 429-40.
- Pesch, Heinrich. «Soziale Gegensätze und deren Versöhnung». *Stimmen aus Maria Laach*, 39, 1890, 270-81 e 352-74.
- Pesch, Heinrich. «Die geistigen Waffen der Socialdemokratie». *Stimmen aus Maria Laach*, 40, 1891, 373-83 e 543-52.
- Pesch, Heinrich. «Die ökonomische Lehren des Marx'schen Socialismus». *Stimmen aus Maria Laach*, 41, 1891, 23-58.
- Pesch, Heinrich. «Die Philosophie des 'wissenschaftlichen' Socialismus». *Stimmen aus Maria Laach*, 41, 1891, 246-65, 357-79 e 473-507.
- Pesch, Heinrich. «Der Zusammenbruch der heutigen Gesellschaft». *Stimmen aus Maria Laach*, 42, 1892, 14-25.
- Pesch, Heinrich. «Der Staatssocialismus». *Stimmen aus Maria Laach*, 46, 1894, 1-14 e 269-75.
- Pesch, Heinrich. *Liberalismus, Socialismus und christliche Gesellschaftsordnung*, 2 Bde. 2. Aufl. Freiburg i. Br.: Herder 1898-1901. Die soziale Frage beleuchtet durch die «Stimmen aus Maria Laach», *Hefte 8-16: Erster Teil = Hefte 8-11; Zweiter Teil = Hefte 12-13; Dritter Teil = Hefte 14-16.*
- Pesch, Heinrich. «Die grundlegenden Sätze des marxistischen Socialismus nach Eduard Bernstein». *Stimmen aus Maria Laach*, 57, 1899, 1-17.
- Pesch, Heinrich. *Die soziale Befähigung der Kirche*. 2. Aufl. Berlin: Verlag der Germania, 1899.
- Pesch, Heinrich. «Sozialdemokratie und Gewerkschaft». *Stimmen aus Maria Laach*, 58, 1900, 29-41.
- Pesch, Heinrich. «Neuere Publikationen über den marxistischen Sozialismus». *Stimmen aus Maria Laach*, 58, 1900, 349-61 e 520-35.
- Pesch, Heinrich. «Solidarismus». *Stimmen aus Maria Laach*, 63, 1902, 38-60 e 307-24.
- Pesch, Heinrich. «Bisheriges und künftiges Verhalten der deutschen Katholiken in der Arbeiterfrage». *Stimmen aus Maria Laach*, 70, 1906, 481-93.
- Pesch, Heinrich. *Ein Wort zum Frieden in der Gewerkschaftsfrage*. Trier: Paulinus-Druckerei, 1908.
- Pesch, Heinrich. «Kirchliche Autorität und wirtschaftliche Organisation». *Stimmen aus Maria Laach*, 75, 1908, 410-24.
- Pesch, Heinrich. *Lehrbuch der Nationalökonomie*, Bd. 1. 2. Aufl. Freiburg i. Br.: Herder, 1914.
- Petrone, Igino. Recensione di *Saggi intorno alla concezione materialistica della storia, I*. In memoria del manifesto dei comunisti, di Labriola, Antonio. *Rivista internazionale di scienze sociali e discipline ausiliarie*, 3(9), 1895, 630-4.
- Petrone, Igino. «Un nuovo saggio sulla concezione materialistica della storia». *Rivista internazionale di scienze sociali e discipline ausiliarie*, 4(11), 1896, 551-60.

- Petrone, Igino. Recensione di *Die materialistische Geschichtsauffassung zum ersten Male systematisch dargestellt und kritisch beleuchtet*, di Lorenz, Ottokar. *Rivista internazionale di scienze sociali e discipline ausiliarie*, 5(15), 1897, 134-6.
- Pio IX. «Qui pluribus». Lora, Simionati, *Enchiridion delle Encicliche*, vol. 2: 152-81.
- Pio IX. «Nostis et Nobiscum». Lora, Simionati, *Enchiridion delle Encicliche*, vol. 2: 212-49.
- Pio IX. «Syllabus». Lora, Simionati, *Enchiridion delle Encicliche*, vol. 2: 520-45.
- Pio IX. «Respicientes ea omnia». Lora, Simionati, *Enchiridion delle Encicliche*, vol. 2: 558-79.
- Pio IX. «Etsi multa luctuosa». Lora, Simionati, *Enchiridion delle Encicliche*, vol. 2: 672-701.
- Pio X. «E supremi apostolatus». Lora, Simionati, *Enchiridion delle Encicliche*, vol. 4: 18-39.
- Pio X. «Acerbo nimis». Lora, Simionati, *Enchiridion delle Encicliche*, vol. 4: 106-29.
- Pio X. «Il fermo proposito». Lora, Simionati, *Enchiridion delle Encicliche*, vol. 4: 131-45.
- Pio X. «Pieni l'animo». Lora, Simionati, *Enchiridion delle Encicliche*, vol. 4: 173-81.
- Pio X. «Communium rerum». Lora, Simionati, *Enchiridion delle Encicliche*, vol. 4: 310-67.
- Pio X. «Editae saepe». Lora, Simionati, *Enchiridion delle Encicliche*, vol. 4: 368-411.
- Pio X. «Singulari quadam». Lora, Simionati, *Enchiridion delle Encicliche*, vol. 4: 438-49.
- Pio X. «Fin dalla prima». Lora, Simionati, *Enchiridion delle Encicliche*, vol. 4: 737-42.
- Pio X. «La ristorazione». Lora, Simionati, *Enchiridion delle Encicliche*, vol. 4: 743-6.
- Pio X. «Haerent animo». Lora, Simionati, *Enchiridion delle Encicliche*, vol. 4: 788-827.
- Pio X. «Notre charge apostolique». Lora, Simionati, *Enchiridion delle Encicliche*, vol. 4: 828-73.
- Pio X. «Doctoris Angelici». Lora, Simionati, *Enchiridion delle Encicliche*, vol. 4: 948-59.
- Pisani, Pietro. «Il vero pericolo dell'emigrazione temporanea». *Rivista internazionale di scienze sociali e discipline ausiliarie*, 12(36), 1904, 338-58.
- [Previti, Luigi]. «Del pensiero massonico in Italia». *La Civiltà Cattolica*, 41(7), 1890, 529-41; 41(8), 1890, 423-35 e 669-81.
- «Programma dei cattolici di fronte al socialismo». Toniolo, Giuseppe. *Democrazia cristiana. Concetti e indirizzi*, vol. 1: 1-14.
- Programma dei modernisti: risposta all'enciclica di Pio 10. "Pascendi dominici gregis"*. Roma: Società internazionale scientifico-religiosa editrice, 1908.
- Racke, Karl. «Die Bekämpfung der Socialdemokratie auf der Kanzel». *Der Katholik*, 73(7), 1893, 3. Folge, 232-49.
- Raich, Johann Michael (Hrsg.). *Briefe von und an Wilhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler*. Mainz: Kirchheim, 1879.
- Regolamento della Congregazione della Dottrina Cristiana per l'Archidiocesi di Pisa*. Pisa: Tip. Orsolini-Prosperi, 1907.
- Reidel, Carl. *Die katholische Kirche im Großherzogtum Hessen. Die Gesetze für Kirche und Schule*. Paderborn: Schöningh, 1904.
- Ressia, Giovanni Battista. *La speranza cristiana e le promesse del socialismo. Lettera pastorale del Vescovo di Mondovì per la Quaresima del 1903*. Mondovì: Tip. Ed. Vescovile, 1903.
- Rodolfi, Ferdinando. *Monsignor Pietro Maffi Arcivescovo di Pisa – Cenni biografici*. Pisa: Libreria salesiana editrice, 1903.

- Rolfus, Hermann; Pfister, Adolph (Hrsgg.). *Real-Enzyklopädie des Erziehungs- und Unterrichtswesens nach katholischen Principien*, Bd. 4. Mainz: Kupperberg, 1866.
- Roloff, Ernst Maximilian (Hrsg.). *Lexikon der Pädagogik*, Bd. 4. Freiburg i. Br.: Herder, 1915.
- [Rondina, Francesco Saverio]. «Dei rimedi al socialismo». *La Civiltà Cattolica*, 41(6), 1890, 129-42.
- Rosmini, Antonio. *Il comunismo ed il socialismo*. Firenze: Società Tipografica, 1849.
- Ruffoni, Achille. «Liberalismo e socialismo». *La Scuola Cattolica*, 7(13), 1897, Serie III, 97-115. .
- Ruffoni, Achille. «La pretesa evoluzione religiosa del socialismo». *La Scuola Cattolica*, 7(13), 1897, Serie III, 200-17.
- Ruffoni, Achille. «Dove sta di casa l'anarchia». *La Scuola Cattolica*, 8(16), 1898, Serie III, 398-417.
- [Savarese, Vincenzo]. «Le rivendicazioni operaie e il socialismo scientifico». *La Civiltà Cattolica*, 48(12), 1897, 671-80; 49(1), 1898, 306-17.
- [Savarese, Vincenzo]. «Genesi ed evoluzione del socialismo scientifico». *La Civiltà Cattolica*, 49(2), 1898, 286-300.
- [Savarese, Vincenzo]. «Progresso anarchico internazionale». *La Civiltà Cattolica*, 52(3), 1901, 5-19.
- [Savigny, Franz von]. *Arbeitervereine und Gewerkschaftsorganisationen im Lichte der Encyklika "Rerum novarum"*. Berlin: Verlag der Germania, 1899.
- Scalabrini, Giovanni Battista. *Il Socialismo e l'azione del clero. Ammonimenti di Mons. Gio. Battista Scalabrini Vescovo di Piacenza al clero della sua Diocesi*. Piacenza: Tip. G. Tedeschi, 1899.
- Schäffle, Albert Eberhard. *Quintessenz des Sozialismus*. 13. Aufl. Gotha: Perthes, 1891.
- Schematismus der Diözese Mainz. Neuer Personal-Schematismus fortgeführt bis Oktober 1904*. Mainz: Bischöfliche Kanzlei, 1904.
- Serr.[alunga], Gian Maria. «Il socialismo di casa nostra». *Cultura sociale*, 1(1), 1898, 12-14; 1(2), 24-6.
- Socialismo e religione*. Roma: Libreria editrice romana, 1911. Uomini e tempi, 5-7.
- Socialisti cristiani di Roma (a cura di). *Perché siamo cristiani e socialisti*. Roma: Libreria editrice romana, 1908.
- Società Angelio ad incremento morale e civile del paese – Fede e Azione*. Castelnuovo Garfagnana: A. Rosa, 1895.
- Società di Pubblica Assistenza di Campo, Mezzana, Colignola*. Statuto. Pisa: Stab. Tip. Succ. FF. Nistri, 1911.
- Soderini, Edoardo. *Socialismo e cattolicismo*. Roma: Desclée, 1896.
- Soderini, Edoardo. *Socialisme et Catholicisme*, s.l.: Desclée, 1896.
- Soldini, Giuseppe. Recensione di *Die soziale Befähigung der Kirche*, di Pesch, Heinrich. *Rivista internazionale di scienze sociali e discipline ausiliarie*, 7(21), 1899, 138-40.
- Sozialdemokratische Partei für das Großherzogtum Hessen. *Protokoll der hessischen Landes-Konferenz zu Mühlheim a.M. abgehalten am 25. und 26. August 1906*. Offenbach: Druck von C. Ulrich, 1906.
- Sozialdemokratische Partei für das Großherzogtum Hessen. *Bericht des Landeskomitees und des Partei-Sekretärs vom 1. Juli 1907 bis 30. Juni 1908. Protokoll der Landes-Konferenz in Mainz am 7. und 8. November 1908*. Offenbach: Buchdruckerei Offenbacher Abendblatt, 1908.

- Sozialdemokratische Partei für das Großherzogtum Hessen. *Bericht des Landes-Komitees und des Partei-Sekretärs vom 1. Juli 1908 bis 30. Juni 1909. Protokoll der Landeskonzferenz in Darmstadt am 4. und 5. September 1909*. Offenbach: Buchdruckerei Offenbacher Abendblatt, 1909.
- Sozialdemokratische Partei für das Großherzogtum Hessen. *Bericht des Landes-Vorstandes und des Parteisekretärs vom 1. Juli 1910 bis 30. Juni 1911 sowie des Landeskonzferenz zu Worms vom 26. u. 27. Aug. 1911*. Mainz: Volkszeitung, 1911.
- SPD – Landes-Organisation für das Großherzogtum Hessen. *Bericht der sozialdemokr. Landes-Organisation für das Großherzogt. Hessen und Bericht der sozialdemokr. Landtagsfraktion für die Zeit vom 1. Juli 1912 bis 31. März 1913 an die Landeskonzferenz zu Mainz 1913 – Protokoll der Landeskonzferenz in Mainz am 9. u. 10. August 1913*. Offenbach: Buchdruckerei Offenbacher Abendblatt, 1913.
- Statuto della Associazione Razionalista cascinese*. Cascina: Tip. Bertini, 1889.
- Statuto della Associazione Razionalista pisana*. Pisa: Tip. Valenti, 1900.
- Statuto e regolamento della Congregazione Archidiocesana del Catechismo – Pisa*. Pisa: Tip. Orsolini-Prosperti, 1907.
- [Steccanella, Valentino]. «Del comunismo». *La Civiltà Cattolica*, 23(8), 1872, 295-310 e 413-30.
- [Steccanella, Valentino]. «Il comunismo nell'ordine sociale». *La Civiltà Cattolica*, 24(9), 1873, 129-49, 433-49 e 689-704; 24(10), 1873, 313-26.
- [Steccanella, Valentino]. «Il primo rimedio contro il comunismo». *La Civiltà Cattolica*, 25(4), 1874, 5-20 e 434-49.
- [Steccanella, Valentino]. «Il rimedio dei rimedii contro il comunismo». *La Civiltà Cattolica*, 26(5), 1875, 420-38.
- [Steccanella, Valentino]. «Il socialismo cattolico». *La Civiltà Cattolica*, 45(12), 1894, 641-57.
- Stöckl, Albert. «Der moderne Staat und der Socialismus». *Der Katholik*, 51 (26), 1871, Neue Folge 2, 1-34.
- Stöckl, Albert. «Die socialistische Doktrin. Ihre Grundlagen, ihr Inhalt, ihre Verheißungen». *Der Katholik*, 75(12), 1895, 3. Folge, 117-29, 234-46 e 358-71.
- Stoecker, Adolf. *Kann ein Christ Sozialdemokrat, kann ein Sozialdemokrat Christ sein?* Berlin: Buchhandlung der Berliner Stadtmission, 1901.
- Todt, Rudolf. *Der radikale deutsche Socialismus und die christliche Gesellschaft*. Wittenberg: Rust, 1877.
- Toniolo, Giuseppe. «O cattolicesimo o socialismo. A proposito di un libro di F. Prudeniano». *La Scuola Cattolica*, 2(4), 1892, Serie II, 13-18.
- Toniolo, Giuseppe. «Dell'opposizione sistematica del programma cattolico sociale con quello socialista. Lettera del prof. G. Toniolo all'illustre Mons. Bigliani». *La Scuola Cattolica*, 4(8), 1894, Serie II, 49-58.
- Toniolo, Giuseppe. Recensione di *Analisi del socialismo contemporaneo*, di Ballerini, Giuseppe. *Rivista internazionale di scienze sociali e discipline ausiliarie*, 3(8), 1895, 667-71.
- Toniolo, Giuseppe. «L'odierno movimento cattolico popolare ed il proletariato». *Rivista internazionale di scienze sociali e discipline ausiliarie*, 6(17), 1898, 165-83; 6(18), 1898, 373-93.
- Toniolo, Giuseppe. «Cenni sulle crisi sociali e sulle corrispondenti dottrine socialistiche». *Rivista internazionale di scienze sociali e discipline ausiliarie*, 7(20), 1899, 3-16.
- Toniolo, Giuseppe. «Cenni sulle dottrine socialistiche nella storia». *Rivista internazionale di scienze sociali e discipline ausiliarie*, 7(24), 1899, 537-56.

- Toniolo, Giuseppe. «Il socialismo nella cultura moderna». *Rivista internazionale di scienze sociali e discipline ausiliarie*, 8(22), 1900, 161-76; 8(23), 1900, 169-89; 9(25), 1901, 353-71; 10(28), 1902, 349-64.
- Toniolo, Giuseppe. *Capitalismo e socialismo*. Città del Vaticano: Comitato Opera Omnia di G. Toniolo, 1947. Opera Omnia di Giuseppe Toniolo, Serie I: Scritti storici 1.
- Toniolo, Giuseppe. «Il socialismo nella storia della civiltà. Linee direttive» [1a ed. 1902]. Toniolo, *Capitalismo e socialismo*, 269-446.
- Toniolo, Giuseppe. *Democrazia cristiana. Concetti e indirizzi*. 2 voll. Città del Vaticano: Comitato Opera Omnia di G. Toniolo, 1949. Opera Omnia di Giuseppe Toniolo, Serie III: Sociologia e problemi sociologici contemporanei 2-3.
- Toniolo, Giuseppe. «Il concetto cristiano della democrazia». Toniolo, *Democrazia cristiana. Concetti e indirizzi*, vol. 1: 17-90.
- Toniolo, Giuseppe. *Democrazia cristiana. Istituti e forme*. 2 voll. Città del Vaticano, Comitato Opera Omnia di G. Toniolo, 1951. Opera Omnia di Giuseppe Toniolo, Serie IV: Iniziative sociali, voll. 1-2.
- Toniolo, Giuseppe. «Provvedimenti sociali popolari». Toniolo, *Democrazia cristiana. Istituti e forme*, vol. 1: 3-198.
- Toniolo, Giuseppe. «Unioni professionali e rappresentanze di classe». Toniolo, *Democrazia cristiana. Istituti e forme*, vol. 2: 133-8.
- Toniolo, Giuseppe. *Iniziative culturali e di azione cattolica*. Città del Vaticano: Comitato Opera Omnia di G. Toniolo, 1951. Opera Omnia di Giuseppe Toniolo, Serie IV: Iniziative sociali, vol. 3.
- Toniolo, Giuseppe. «L'Unione fra le donne cattoliche d'Italia». Toniolo, *Iniziative culturali e di azione cattolica*, 267-306.
- Toniolo, Giuseppe. *Lettere*, 3 voll. Città del Vaticano: Comitato Opera Omnia di G. Toniolo, 1952-1953. Opera Omnia di Giuseppe Toniolo, Serie VI: Epistolario, voll. 1-3.
- Toniolo, Giuseppe. «Le Unioni professionali nei loro principi informativi, nei loro uffici e ordinamenti sociali, economici, giuridico-politici, dinanzi allo Stato e nelle loro finalità etico-religiose». Robbiati, *La cultura sociale dei cattolici italiani*, vol. 2: 267-80.
- Tredici, Giacinto. «Cinquant'anni». *La Scuola Cattolica*, 50(23), 1922, Serie V, 408-28.
- Uhlhorn, Gerhard. *Katholicismus und Protestantismus gegenüber der socialen Frage*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1887.
- Unione cattolica per gli studi sociali in Italia (a cura di). *Atti e documenti del secondo congresso cattolico italiano degli studiosi di scienze sociali tenutosi in Padova nei giorni 26, 27, 28 agosto 1896*. Padova: Tip. del seminario, 1897.
- Van Overbergh, Cyrille. «Le socialisme scientifique d'après le Manifeste communiste». *Revue Néo-Scolastique*, 3, 1896, 272-315 e 398-427; 4, 1897, 144-81.
- Van Overbergh, Cyrille. *Le matérialisme historique de Karl Marx*. Bruxelles: Polleunis & Ceuterick, 1902.
- Wacker, Theodor. «Die socialdemokratische Gefahr im akatholischen Deutschland sehr groß, im katholischen sehr klein». *Historisch-politische Blätter*, 123, 1899, 168-90.
- Wacker, Theodor. *Entwicklung der Sozialdemokratie in den zehn ersten Reichstagswahlen (1871-1898)*. Freiburg i. Br.: Herder, 1903.
- Waitz, Sigismund. «Socialismus und Frauenfrage». *Historisch-politische Blätter*, 114, 1894, 668-87.

- [Werthmann, Lorenz; Pisani, Pietro]. *Gli operai italiani in Germania – Promemoria pubblicato dal Segretariato degli Operai italiani di Friburgo nel Baden*. Freiburg i. Br.: Caritas-Druckerei, 1900.
- Winke betr. Aufgaben der Seelsorger gegenüber glaubensfeindlichen Vereinigungen. Dem hochwürdigen Seelsorgklerus gemäß Beschluss der Bischofskonferenz zu Fulda zur Nachachtung dargeboten am 5. August 1931, s.l., 1931.*
- Zach, Franz. *Kann ein Katholik Sozialdemokrat sein?* Klagenfurt: St. Josef-Bücherbruderschaft, 1919.
- [Zocchi, Gaetano]. «Il presente e l'avvenire dell'azione cattolica in Italia». *La Civiltà Cattolica*, 47(6), 1896, 421-32, 552-66 e 657-74.
- [Zocchi, Gaetano]. «Doveri dei cattolici in Italia nell'ora presente». *La Civiltà Cattolica*, 52(3), 1901, 513-34; 52(4), 1901, 23-43.
- [Zocchi, Gaetano]. «Dell'educazione del giovane clero». *La Civiltà Cattolica*, 53(6), 1902, 152-65 e 401-17; 53(7), 1902, 41-59.
- [Zocchi, Gaetano]. «Scuole pubbliche e scuole private. Doveri delle famiglie cattoliche». *La Civiltà Cattolica*, 56(4), 1905, 675-91.
- Zucchelli, Niccola. *Cronotassi dei vescovi e arcivescovi di Pisa*. Pisa: Tip. Orsolini-Prosperti, 1907.
- Zum Gedächtnis des Hochseligen Herrn Bischofs Dr. Georg Heinrich Kirstein, gestorben am 15. April 1921 zu Mainz*. Mainz: Joh. Falk 3. Söhne, 1921.

Bibliografia

(Le voci di dizionario o d'enciclopedia non sono incluse nell'elenco: i relativi riferimenti sono riportati per esteso nelle note al testo)

- Abrams, Lynn. *Workers' culture in Imperial Germany. Leisure and Recreation in the Rheinland and Westphalia*. London; New York: Routledge, 1992.
- Acerbi, Antonio. «Giuseppe Toniolo, tra filosofia neoscolastica e scienza economica». *Contributi alla conoscenza del pensiero di Giuseppe Toniolo*, 59-85.
- Acerbi, Antonio. «Toniolo nel suo tempo: 'scienza cristiana' e prassi sociale nel pensiero di Giuseppe Toniolo». *Bollettino dell'archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia*, 20(2), 1985, 200-16.
- Acerbi, Antonio (a cura di). *La Chiesa e l'Italia: per una storia dei loro rapporti negli ultimi due secoli*. Milano: Vita e Pensiero, 2003. Scienze religiose. Ricerche.
- Agócs, Sandor. «'Germania doceat!'. The Volksverein, the model for Italian Catholic Action 1905-1914». *Catholic Historical Review*, 61, 1975, 31-47.
- AKKZG [Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte]. «Katholiken zwischen Tradition und Moderne. Das katholische Milieu als Forschungsaufgabe». *Westfälische Forschungen*, 43, 1993, 588-654.
- AKKZG [Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte]. «Konfession und Cleavages im 19. Jahrhundert. Ein Erklärungsmodell zur regionalen Entstehung des katholischen Milieus in Deutschland». *Historisches Jahrbuch*, 120, 2000, 358-95.
- Albrecht, Dieter; Weber, Bernhard. *Die Mitarbeiter der Historisch-politischen Blätter für das katholische Deutschland 1838-1923. Ein Verzeichnis*. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 1990. VKfZG, Reihe B: Forschungen 52.
- Albrecht, Willy et al. «Frauenfrage und deutsche Sozialdemokratie vom Ende des 19. Jahrhunderts bis zum Beginn der zwanziger Jahre». *Archiv für Sozialgeschichte*, 19, 1979, 459-510.

- Alexandre, Philippe. «Catholicisme et modernité. Der Katholik. La revue du Séminaire épiscopal de Mayence, 1887-1918». Grunewald, Puschner, *Le milieu intellectuel catholique en Allemagne*, 111-41.
- Anderson, Margaret Lavinia. «Interdenominationalism, Clericalism, Pluralism: the 'Zentrumsstreit' and the dilemma of Catholicism in Wilhelmine Germany». *Central European History*, 21, 1988, 350-78.
- Andreazza, Mario. «La partecipazione alla vita politica dei cattolici pisani tra il 1900 e il 1924». *Bollettino storico pisano*, 57, 1988, 297-309.
- Andreazza, Mario. *Alle origini del movimento cattolico pisano: il card. Pietro Maffi e il prof. Giuseppe Toniolo*. Pisa: Giardini, 1991.
- Andreazza, Mario. *Il giovane Giovanni Gronchi e il movimento cattolico pisano*. Pontedera: Bandecchi & Vivaldi, 1993.
- Andreucci, Franco. «Il partito socialista italiano e la II Internazionale». *Studi storici*, 18(2), 1977, 35-58.
- Andreucci, Franco. «La diffusione e volgarizzazione del marxismo». *Storia del marxismo*, vol. 2: 3-58.
- Andreucci, Franco. «Fra il pianto e il riso. La satira e l'umorismo dei socialisti italiani nel periodo della seconda internazionale». *Movimento Operaio e Socialista*, 5(1), 1982, 3-28.
- Andreucci, Franco; Detti, Tommaso (a cura di). *Il movimento operaio italiano. Dizionario biografico 1853-1943*, 6 voll. Roma: Editori Riuniti, 1975-1979.
- Antonioni, Maurizio. *Pietro Gori. Il cavaliere errante dell'anarchia. Studi e testi*. Pisa: BFS, 1995. Biblioteca di storia dell'anarchismo 3.
- Antonioni, Maurizio (a cura di). *Contro la Chiesa. I moti pro Ferrer del 1909 in Italia*. Pisa: BFS, 2009. Quaderni della Rivista storica dell'anarchismo 4.
- Antonioni, Maurizio; Bertolucci, Franco; Giulianelli, Roberto (a cura di). *Nostra patria è il mondo intero. Pietro Gori nel movimento operaio e libertario italiano e internazionale*. Pisa: BFS, 2012. Quaderni della Rivista storica dell'anarchismo 5.
- Antonioni, Maurizio; Masini, Pier Carlo. *Il sol dell'avvenire. L'anarchismo in Italia dalle origini alla prima guerra mondiale*. Pisa: BFS, 1999. Biblioteca di storia dell'anarchismo 7.
- Aquarone, Alberto. *Lo Stato catechista*. Firenze: Parenti, 1961. Testimonianze del tempo. Stato e Chiesa 11.
- Ardigò, Achille. *Toniolo: il primato della riforma sociale per ripartire dalla società civile*. Bologna: Cappelli, 1978. NUC studio 6.
- Are, Giuseppe. *I cattolici e la questione sociale in Italia 1894-1904*. Milano: Feltrinelli, 1963. Testi e documenti di storia moderna e contemporanea 10.
- Are, Giuseppe. *Economia e politica nell'Italia liberale 1890-1915*. Bologna: il Mulino, 1974. Saggi 136.
- Aretz, Jürgen. «Katholizismus und deutsche Sozialdemokratie 1949-1963». Langner, Albrecht (Hrsg.), *Katholizismus im politischen System der Bundesrepublik 1949-1969*. Paderborn: Schöningh, 1978, 61-81. Beiträge zur Katholizismusforschung: Reihe B, Abhandlungen.
- Aretz, Jürgen. «Katholische Arbeiterbewegung und christliche Gewerkschaften – Zur Geschichte der christlich-sozialen Bewegung». Rauscher, *Der soziale und politische Katholizismus*, Bd. 2: 159-214.
- Arfé, Gaetano (a cura di). *Storia dell'Avanti: 1896-1926*. Milano: Edizioni Avanti!, 1956. Biblioteca socialista 1.
- Arfé, Gaetano. *Storia del socialismo italiano 1892-1926*. Torino: Einaudi, 1965. PBE, 71.

- Arndt, Agnes; Häberlen, Joachim; Reinecke, Christiane (Hrsgg.). *Vergleichen, verflechten, verwirren? Europäische Geschichtsschreibung zwischen Theorie und Praxis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.
- Arnold, Claus. *Kleine Geschichte des Modernismus*. Freiburg i. Br.: Herder, 2007.
- Arnold, Claus. «Wimpfen und das Bistum Mainz im 19. und 20. Jahrhundert». *Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte*, 59, 2007, 367-81.
- Arnold, Claus. «Antimodernismo e magistero romano: la redazione della Pascendi». *Rivista di storia del cristianesimo*, 5(2), 2008, 345-64.
- Arnold, Claus. «'Lamentabili sane exitu' (1907). Il magistero romano e l'esegesi di Alfred Loisy». Arnold, Vian, *La condanna del modernismo*, 45-81.
- Arnold, Claus. «The Reception of the Encyclical Pascendi in Germany». Arnold, Vian, *The Reception and Application*, 75-92.
- Arnold, Claus; Vian, Giovanni (a cura di). *La condanna del modernismo. Documenti, interpretazioni, conseguenze*. Roma: Viella, 2010. I libri di Viella 106.
- Arnold, Claus; Vian, Giovanni (eds). *The Reception and Application of the Encyclical Pascendi: the Reports of the Diocesan Bishops and the Superiors of the Religious Orders until 1914*. Venezia: ECF, 2017. Studi di storia 3.
- Arnold, Georg. *Wider die preußische Staatsomnipotenz. Die Entwicklung Ludwig Windthorst zum Gegenspieler Bismarcks*. Saarbrücken: VDM-Verlag Müller, 2007.
- Ascarelli, Roberta. «L'associazionismo cattolico in Germania 1830-1930». *Rivista di storia contemporanea*, 14(4), 1985, 521-53.
- Aschoff, Hans-Georg. *Kirchenfürst im Kaiserreich. Georg Kardinal Kopp*. Hildesheim: Bernward, 1987.
- Aschoff, Hans-Georg. *Ludwig Windthorst. Ein christlicher Politiker in einer Zeit des Umbruchs*. Hannover: Niedersächsische Landeszentrale für politische Bildung, 1991.
- Aschoff, Hans-Georg. «Die Diaspora». Gatz, Erwin (Hrsg.), *Katholiken in der Minderheit. Diaspora – Ökumenische Bewegung – Missionsgedanke*. Freiburg i. Br.: Herder, 1994, 39-133. Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts: Die katholische Kirche 3.
- Aubert, Roger. «Aspects divers du néo-thomisme sous le pontificat de Léon XIII». Rossini, *Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII*, 133-227.
- Aubert, Roger. «Der Reformkatholizismus in Deutschland». Jedin, *Handbuch der Kirchengeschichte*, vol. VI/2: 437-46.
- Aubert, Roger. «Pio X tra restaurazione e riforma». Guerriero; Zambarbieri, *Storia della Chiesa*, vol. XXII/1: 107-54.
- Audenino, Patrizia. «La cultura della classe operaia nell'età del decollo industriale». *Studi Storici*, 22(4), 1981, 887-901.
- Audenino, Patrizia. «Etica laica e rappresentazione del futuro nella cultura socialista dei primi del Novecento». *Società e Storia*, 5, 1982, 877-919.
- Augustinerstraße 34. 175 Jahre Bischöfliches Priesterseminar Mainz*. Eltville am Rhein: Bischöfliches Priesterseminar Mainz, 1980.
- Azzaroni, Alfredo. *Socialisti anticlericali*. Firenze: Parenti editore, 1961. Stato e Chiesa 12.
- Azzolin, Giovanni. *Gli Scotton: prediche, battaglie, imboscate. Tre fratelli monsignori, papi, cardinali e vescovi tra liberalismo e modernismo dall'Unità d'Italia al primo Novecento*. Vicenza: La Serenissima, 1998. Fonti e studi di storia veneta 23.

- Badaloni, Nicola. «Le prime vicende del socialismo a Pisa (1873-1883)». *Movimento operaio*, 7(6), 1955, 854-86.
- Bade, Klaus Jürgen. *Vom Auswanderungsland zum Einwanderungsland? Deutschland 1880-1980*. Berlin: Colloquium-Verlag, 1983. Beiträge zur Zeitgeschichte 12.
- Bahn, Peter. *Deutschkatholiken und Freireligiöse. Geschichte und Kultur einer religiös-weltanschaulichen Dissidentengruppe, dargestellt am Beispiel der Pfalz*. Mainz: Gesellschaft für Volkskunde in Rheinland-Pfalz, 1991. Studien zur Volkskultur in Rheinland-Pfalz 10.
- Barbagallo, Francesco. *Francesco S. Nitti*. Torino: UTET, 1984. La vita sociale della nuova Italia 33.
- Battelli, Giuseppe. «Clero secolare e società italiana tra decennio napoleonico e primo Novecento. Alcune ipotesi di rilettura». Rosa, *Clero e società nell'Italia contemporanea*, 43-123.
- Baumann, Ursula. «Religion und Emanzipation. Konfessionelle Frauenbewegung in Deutschland 1900-1933». Götz von Olenhusen, *Frauen unter dem Patriarchat der Kirchen*, 89-119.
- Baumeister, Martin. *Parität und katholische Inferiorität. Untersuchungen zur Stellung des Katholizismus im Deutschen Kaiserreich*. Paderborn: Schöningh, 1987. Politik- und kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft 3.
- Baumgärtner, Raimund. *Weltanschauungskampf im Dritten Reich. Die Auseinandersetzung der Kirchen mit Alfred Rosenberg*. Mainz: Matthias-Grüne-wald-Verlag, 1977. VKfZG: Reihe B, Forschungen 22.
- Becker, Winfried. «Der Kulturkampf als europäisches und als deutsches Phänomen». *Historisches Jahrbuch*, 101, 1981, 422-46.
- Becker, Winfried. «Die deutsche Zentrumspartei im Bismarckreich». Becker, Winfried (Hrsg.), *Die Minderheit als Mitte. Die Deutsche Zentrumspartei in der Innenpolitik des Reiches (1873-1933)*. Paderborn: Schöningh, 1986, 9-45. Beiträge zur Katholizismusforschung: Reihe B, Abhandlungen.
- Bedeschi, Lorenzo. *I pionieri della D.C.: modernismo cattolico 1896-1906*. Milano: Il Saggiatore, 1966.
- Bedeschi, Lorenzo. *La curia romana durante la crisi modernista: episodi e metodi di governo*. Parma: Guanda, 1968. Problemi d'oggi.
- Bedeschi, Lorenzo. *Socialisti e cattolici nei comuni dall'Unità al fascismo*. Roma: Lega per le autonomie e i poteri locali, 1973. Battaglie autonomiste 2.
- Bedeschi, Lorenzo. *Cattolici e comunisti: dal socialismo cristiano ai cristiani marxisti*. Milano: Feltrinelli, 1974. I nuovi testi 68.
- Bedeschi, Lorenzo. «I cappellani del lavoro a Milano nei primi anni del Novecento». *Ricerche di storia sociale e religiosa*, 3(5-6), 1974, 295-327.
- Bedeschi, Lorenzo. *Cristianesimo e libertà. Il discorso di Romolo Murri (San Marino 1902)*. Urbino: QuattroVenti, 1999. Recupero 10.
- Bedeschi, Lorenzo. *L'antimodernismo in Italia: accusatori, polemisti, fanatici*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2000.
- Beier, Gerhard. *Arbeiterbewegung in Hessen. Zur Geschichte der hessischen Arbeiterbewegung durch einhundertfünfzig Jahre (1834-1984)*. Frankfurt a.M.: Insel-Verlag, 1984.
- Belardinelli, Mario. *Movimento cattolico e questione comunale dopo l'Unità*. Roma: Studium, 1979. Nuova universale Studium 33.

- Bellò, Carlo. «La fondazione dell'Opera di assistenza agli operai emigrati in Europa e nel Levante». *Bollettino dell'archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia*, 1(1), 1966, 5-25.
- Bellò, Carlo. «I segretariati dell'Opera di assistenza per gli emigrati italiani in Europa (dal 1908 al 1913)». *Bollettino dell'archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia*, 6(1), 1971, 32-52.
- Bellu, Pasquale. *I cattolici alle urne. Chiesa e partecipazione politica in Italia dall'Unità al Patto Gentiloni*. Cagliari: Edizioni della Torre, 1977.
- Bendikowski, Tillmann. «'Eine Fackel der Zwietracht'. Katholisch-protestantische Mischehen im 19. und 20. Jahrhundert». Blaschke, *Konfessionen im Konflikt*, 215-41.
- Benedetti, Marina; Saresella, Daniela (a cura di). *La riforma della Chiesa nelle riviste religiose di inizio Novecento*. Milano: Biblioteca francescana, 2010. Studi di storia del cristianesimo e delle chiese cristiane 13.
- Berg, Christa (Hrsg.). *Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte*, Bd. 4. München: Beck, 1991.
- Bertoli, Bruno. «Suggerzioni dall'estero per i cattolici italiani nell'avvio della II Sezione dell'Opera dei Congressi». *Bollettino dell'archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia*, 9(2), 1974, 188-208.
- Bertolucci, Franco. *Anarchismo e lotte sociali a Pisa 1871-1901. Dalla nascita dell'Internazionale alla Camera del Lavoro*. Pisa: BFS, 1988.
- Bertolucci, Franco (a cura di). *Galileo e Bruno nell'immaginario dei movimenti popolari tra Otto e Novecento*. Pisa: BFS, 2001. Biblioteca di cultura storica 20.
- Bertolucci, Franco. «La Toscana per Ferrer. Rivolte, ritualità laiche e mito». Antonoli (a cura di), *Contro la Chiesa*, 71-102.
- Bertoni Jovine, Dina. *Storia dell'educazione popolare in Italia*. Bari: Laterza, 1965. Universale Laterza 20.
- Betti, Carmen. *La religione a scuola tra obbligo e facoltatività*. Firenze: Manzuoli, 1989. Tempi/educazione 3.
- Betti, Carmen. *Sapienza e timor di Dio. La religione a scuola nel nostro secolo*. Firenze: La Nuova Italia, 1992. Educatori antichi e moderni 498.
- Biagioli, Giuliana. «L'economia dall'Unità alla prima guerra mondiale». Fasano Guarini, *La Provincia di Pisa*, 185-227.
- Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*, 39 Bde., Hamm; Herzberg; Nordhausen: Bautz, 1975-2018.
- Birke, Adolf Matthias. *Bischof Ketteler und der deutsche Liberalismus. Eine Untersuchung über das Verhältnis des liberalen Katholizismus zum bürgerlichen Liberalismus in der Reichsgründungszeit*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1971. VKfZG, Reihe B: Forschungen 9.
- Blaschke, Olaf (Hrsg.). *Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970: ein zweites konfessionelles Zeitalter*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002.
- Blaschke, Olaf. «Der 'Dämon des Konfessionalismus'. Einführende Überlegungen». Blaschke, *Konfessionen im Konflikt*, 13-69.
- Blaschke, Olaf; Kuhleemann, Frank-Michael (Hrsgg.). *Religion im Kaiserreich: Milieus - Mentalitäten - Krisen*. Gütersloh: Chr. Kaiser, 1996. Religiöse Kulturen der Moderne 2.
- Bloch, Marc. «Pour une histoire comparée des sociétés européennes». *Revue de synthèse historique*, 46, 1928, 15-50.
- Bohrmann, Thomas. «Solidarität und Solidarismus bei Heinrich Pesch (1854-1926)». Hilpert, Konrad; Bohrmann, Thomas (Hrsgg.), *Solidarische Gesell-*

- schaft. Christliche Sozialethik als Auftrag zur Weltgestaltung im Konkreten. Festschrift für Alois Baumgartner.* Regensburg: Pustet, 2006, 13-27.
- Bonetta, Gaetano. «L'avocazione della scuola elementare allo Stato». *Storia della scuola e storia d'Italia. Dall'Unità ad oggi.* Bari: De Donato, 1982, 155-87. Riforme e potere 45.
- Borutta, Manuel. «La 'natura' del nemico: rappresentazioni del cattolicesimo nell'anticlericalismo dell'Italia liberale». *Rassegna storica del Risorgimento*, 58 2001, 117-36.
- Borutta, Manuel. *Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010. Bürgerthum Neue Folge. Studien zur Zivilgesellschaft 7.
- Borutta, Manuel. «Genealogie der Säkularisierungstheorie. Zur Historisierung einer großen Erzählung der Moderne». *Geschichte und Gesellschaft*, 36, 2010, 347-76.
- Bosl, Karl (Hrsg.). *Bosls bayerische Biographie. 8000 Persönlichkeiten aus 15 Jahrhunderten.* Regensburg: Pustet, 1983.
- Botti, Alfonso; Cerrato, Rocco (a cura di). *Il modernismo tra cristianità e secolarizzazione = Atti del convegno internazionale di Urbino (1-4 ottobre 1997).* Urbino: QuattroVenti, 2000. Studi e testi 6.
- Brack, Rudolf. *Deutscher Episkopat und Gewerkschaftsstreit 1900-1914.* Köln: Böhlau, 1976. Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte 9.
- Brakelmann, Günter. *Die soziale Frage des 19. Jahrhunderts, Teil II (Die evangelisch-soziale und die katholisch-soziale Bewegung).* Witten: Luther-Verlag, 1962. Materialreihe der evangelischen Sozialeminare von Westfalen 2.
- Brakelmann, Günter. *Kirche, soziale Frage und Sozialismus*, Bd. 1 (Kirchenleitungen und Synoden über soziale Frage und Sozialismus 1871-1914). Gütersloh: Mohn, 1977.
- Brakelmann, Günter. *Adolf Stoecker als Antisemit*, 2 Bde. Waltrop: Spenner, 2004.
- Braun, Hermann-Josef. «Das Bistum von 1886 bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs». Jürgensmeier, *Handbuch der Mainzer Kirchengeschichte*, Bd. 3/2: 1142-260.
- Brauns, Heinrich. *Katholische Sozialpolitik im 20. Jahrhundert. Ausgewählte Aufsätze und Reden.* Mockenhaupt, Hubert (Hrsg.). Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1976. VKfZG, Reihe A: Quellen 19.
- Bravo, Gian Mario. «Marx, marxismo e socialismo». Romaniello, Lucia (a cura di), *Le radici del socialismo italiano = Atti del Convegno (Milano, 15-16-17 novembre 1994).* Milano: Amici del Museo del Risorgimento, 1997, 137-54. Quaderni de Il Risorgimento 9.
- Brehm, Thomas. *SPD und Katholizismus 1957-1966. Jahre der Annäherung.* Frankfurt a.M.: Lang, 1989. Erlanger historische Studien 14.
- Breuer, Gisela. *Frauenbewegung im Katholizismus: Der Katholische Frauenbund 1903-1918.* Frankfurt a.M.: Campus-Verlag, 1998. Geschichte und Geschlechter, 22.
- Brezzi, Camillo. *Cristiano sociali e intransigenti. L'opera di Medolago Albani fino alla "Rerum novarum".* Roma: Cinque Lune, 1971. Collana di storia del movimento cattolico 31.
- Brezzi, Camillo. «Movimento operaio e socialismo nel giudizio dei cattolici italiani dopo la "Rerum novarum"». *Storia e politica*, 12(2), 1973, 198-234.
- Brezzi, Camillo. «Capitalismo e socialismo nella cultura dei cattolici di fine '800. Appunti e note critiche». *Bollettino dell'archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia*, 9(2), 1974, 251-66.

- Brezzi, Camillo. «Alcune considerazioni sulle origini del clericico-moderatismo». Passerin d'Entrèves, Reppen, *Il cattolicesimo politico e sociale*, 233-44.
- Brezzi, Camillo; Parisella, Antonio. «La formazione del movimento cooperativo cattolico: appunti per uno studio». Fabbri, Fabio (a cura di), *Il movimento cooperativo nella storia d'Italia 1854-1975*. Milano: Feltrinelli, 1979, 651-69. I fatti e le idee 415.
- Broo, Hanno. *Arbeiter- und Volksbildungsbewegung in Mainz*. Mainz: Gesellschaft für Volkskunde in Rheinland-Pfalz, 1989. Studien zur Volkskultur in Rheinland-Pfalz 7.
- Bruch, Rüdiger vom (Hrsg.). *Friedrich Naumann in seiner Zeit*. Berlin; New York: de Gruyter, 2000.
- Brugnotto, Giuliano; Romanato, Gianpaolo (a cura di). *Riforma del cattolicesimo? Le attività e le scelte di Pio X*. Città del Vaticano: Libreria editrice vaticana, 2016. Atti e documenti 43.
- Buchheim, Karl. «Der deutsche Verbandskatholizismus. Eine Skizze seiner Geschichte». Hanssler, Bernhard (Hrsg.), *Die Kirche in der Gesellschaft. Der deutsche Katholizismus und seine Organisationen im 19. und 20. Jahrhundert*. Paderborn: Bonifacius-Druckerei, 1961, 30-83.
- Buchheim, Karl. *Ultramontanismus und Demokratie. Der Weg der deutschen Katholiken im 19. Jahrhundert*. München: Kösel, 1963.
- Burgalassi, Silvano. *Alle origini della sociologia. G. Toniolo e la scuola pisana (1878-1915)*. Pisa: ETS, 1984.
- Busch, Norbert. «Die Feminisierung der Frömmigkeit». Götz von Olenhusen, Irmtraud (Hrsg.), *Wunderbare Erscheinungen. Frauen und katholische Frömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert*. Paderborn: Schöningh, 1995, 203-19.
- Busemann, Jan Dirk. *Katholische Laienemanzipation und römische Reaktion. Die Indexkongregation im Literatur-, Gewerkschafts- und Zentrumssteit*. Paderborn: Schöningh, 2017. Römische Inquisition und Indexkongregation 17.
- Caciagli, Mario. «I cattolici toscani da Porta Pia allo scioglimento dell'Opera dei Congressi». *La Toscana nell'Italia unita*, 109-57.
- Cafagna, Luciano. «La comparazione e la storia contemporanea». *Meridiana*, 3(6), 1989, 15-28.
- Camaiani, Pier Giorgio. «Il diavolo, Roma e la rivoluzione». *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 8(3), 1972, 485-516.
- Camaiani, Pier Giorgio. «Motivi e riflessi religiosi della questione romana». *Chiesa e religiosità in Italia dopo l'Unità (1861-1878)*, vol. «Relazioni II»: 65-128.
- Camaiani, Pier Giorgio. «Castighi di Dio e trionfo della Chiesa. Mentalità e polemiche dei cattolici temporalisti nell'età di Pio IX». *Rivista Storica Italiana*, 88(4), 1976, 708-44.
- Camaiani, Pier Giorgio. «Valori religiosi e polemica anticlericale della sinistra democratica e del primo socialismo». *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 20(2), 1984, 223-50.
- Camaiti, Anna. *Giuseppe Toniolo. Alle origini del partito cattolico*. Pisa: ETS, 1984. Storia delle ideologie e delle istituzioni nell'Italia post-unitaria.
- Campanini, Giorgio. «Il movimento sociale cattolico italiano nell'orizzonte europeo (1874-1943)». *Bollettino dell'archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia*, 28(3), 1993, 247-68.
- Canavero, Alfredo. «Storia locale e storia del movimento cattolico: alcune considerazioni». *Bollettino dell'archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia*, 17(2), 1982, 261-71.

- Canavero, Alfredo. *I cattolici nella società italiana. Dalla metà dell'800 al Concilio Vaticano II*. Brescia: La Scuola, 1991. Analisi e sintesi.
- Canavero, Alfredo. «Die christliche Arbeiterbewegung in Italien. Von den Anfängen bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts». Hiepel, Ruff, *Christliche Arbeiterbewegung in Europa*, 218-39.
- Candeloro, Giorgio. *Il movimento cattolico in Italia*. Roma: Edizioni Rinascita, 1953. Nuova biblioteca di cultura.
- Candeloro, Giorgio. «I temi, le battaglie e gli smarrimenti di una rivista 'popolare'». *L'Asino è il popolo utile, paziente e bastonato (1892-1925)*. Milano: Feltrinelli, 1970, VII-XXIII.
- Cappelli, Giampiero. *La prima sinistra cattolica in Toscana*. Roma: Cinque Lune, 1962. Collana di storia del movimento cattolico 12.
- Carera, Aldo (a cura di). *Giuseppe Toniolo. L'uomo come fine*. Milano: Vita e Pensiero, 2014.
- Caretti, Stefano; Ciuffoletti, Zeffiro; Degl'Innocenti, Maurizio (a cura di). *Lezioni di storia del Partito socialista italiano 1892-1976*. Firenze: Cooperativa editrice universitaria, 1977.
- Casella, Mario. «La crisi e la riforma dei seminari nelle relazioni dei visitatori apostolici. Prima fase: 1905-1908». *La Bella, Pio X e il suo tempo*, 333-412.
- Castronovo, Valerio; Giacheri Fossati, Luciana; Tranfaglia, Nicola. *La stampa italiana nell'età liberale*. Roma-Bari: Laterza, 1979. Storia della stampa italiana 3.
- Casula, Carlo Felice. *Cattolici-comunisti e sinistra cristiana (1938-1945)*. Bologna: il Mulino, 1976. Universale Paperbacks 44.
- Cavagnini, Giovanni. «Patriota, vescovo, scienziato: il cardinal Maffi ricordato, 1931-2008». *Italia contemporanea*, 2011, 264, 439-56.
- Cavagnini, Giovanni. *Per una più grande Italia: il cardinale Pietro Maffi e la prima guerra mondiale*. Pisa: Pacini, 2015. Le ragioni di Clío 2.
- Cecchini, Francesco Maria. «La prima democrazia cristiana». Malgeri, Francesco (a cura di), *Storia del movimento cattolico in Italia*, vol. 2. Roma: Il poligono, 1980, 3-117.
- Cenci, Pio. *Il cardinale Raffaele Merry del Val*. Roma; Torino: R. Berruti, 1933.
- Chenu, Marie-Dominique. *La dottrina sociale della Chiesa. Origine e sviluppo (1891-1971)*. Brescia: Queriniana, 1977. Dipartimento di scienze religiose 5.
- Cherubini, Arnaldo; Coluccia, Anna. «Note sul mutualismo nell'Opera dei Congressi fino alla "Rerum novarum"». Degl'Innocenti, Maurizio (a cura di), *Le case del popolo in Europa dalle origini alla seconda guerra mondiale*. Firenze: Sansoni, 1984, 67-85. Biblioteca dell'Istituto socialista di studi storici.
- Chiesa e religiosità in Italia dopo l'Unità (1861-1878) = Atti del quarto convegno di storia della Chiesa* (La Mendola, 31 agosto-5 settembre 1971), 4 voll. Milano: Vita e Pensiero, 1973.
- Chiosso, Giorgio. «La questione scolastica in Italia: l'istruzione popolare». Lill, Traniello, *Il "Kulturkampf" in Italia*, 335-88.
- Chittolini, Giorgio; Miccoli, Giovanni (a cura di). *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*. Torino: Einaudi, 1986. Annali Storia d'Italia 9.
- Ciani, Nadia. *Da Mazzini al Campidoglio: vita di Ernesto Nathan*. Roma: Ediesse, 2007. Storia e memoria.
- Clark, Cristopher; Kaiser, Wolfram (eds). *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

- Clemens, Gabriele. «*Erziehung zu anständiger Unterhaltung*». *Das Theaterspiel in den katholischen Gesellen- und Arbeitervereinen im deutschen Kaiserreich. Eine Dokumentation*. Paderborn: Schöningh, 2000. VKfZG, Reihe A: Quellen 46.
- Confessore, Ornella. *Conservatorismo politico e riformismo religioso: la Rassegna nazionale dal 1898 al 1908*. Bologna: il Mulino, 1971. Saggi 101.
- Conti, Fulvio. *Storia della massoneria italiana: dal Risorgimento al fascismo*. Bologna: il Mulino, 2003. Biblioteca storica.
- Conti, Fulvio. «Massoneria, scuola e questione educativa nell'Italia liberale». *Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche*, 11, 2004, 11-27.
- Conti, Fulvio. «Massoneria e sfera pubblica nell'Italia liberale 1859-1914». Cazzaniga, Gian Mario (a cura di), *La massoneria*. Torino: Einaudi, 2006, 579-610. *Annali Storia d'Italia* 21.
- Contributi alla conoscenza del pensiero di Giuseppe Toniolo = Atti del Convegno "Economia e Società nella crisi dello Stato moderno: il pensiero di Giuseppe Toniolo", organizzato dall'Università e dalla Camera di Commercio di Pisa (18-19 dicembre 1981)*. Pisa: Pacini, 1984.
- Coreth, Emerich; Neidl, Walter Martin; Pfligersdorffer, Georg (Hrsgg.). *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Bd. 2 (Rückgriff auf scholastisches Erbe). Graz: Styria, 1988.
- Corni, Gustavo; Dipper, Christof (a cura di). *Italiani in Germania tra Otto e Novecento. Spostamenti, rapporti, immagini, influenze*. Bologna: il Mulino, 2006. *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni* 67.
- Corradi, Cristina. *Storia dei marxismi in Italia*. Roma: Manifestolibri, 2005.
- Dahmen, Thomas. *August Pieper: Ein katholischer Sozialpolitiker im Kaiserreich*. Lauf a.d. Pegnitz: Europaforum-Verlag, 2000. *Subsidia academica, Reihe A: 2. Dalla prima Democrazia Cristiana al sindacalismo bianco: studi e ricerche in occasione del centenario della nascita di Giovanni Battista Valente*. Roma: Cinque Lune, 1983. *Orientamenti* 73.
- Dal Pane, Luigi. «Antonio Labriola e Romolo Murri». Istituto Luigi Sturzo (a cura di), *Scritti di sociologia e politica in onore di Luigi Sturzo*, vol. 1. Bologna: Zanichelli, 1953, 519-53.
- D'Angelo, Lucio. *Il radicalismo sociale di Romolo Murri (1912-1920)*. Milano: Franco Angeli, 2006. *Europa socialismo democrazia* 9.
- Dann, Otto. «Die Anfänge politischer Vereinsbildung in Deutschland». Engelhardt, Ulrich; Sellin, Volker; Stuke, Horst (Hrsgg.), *Soziale Bewegung und politische Verfassung. Beiträge zur Geschichte der modernen Welt*. Stuttgart: Klett, 1976, 197-232.
- Dante, Francesco. *Storia della "Civiltà Cattolica" (1850-1891). Il laboratorio del Papa*. Roma: Studium, 1990. *Il pensiero politico e sociale dei cattolici italiani* 14.
- Dante, Francesco. «Alle radici della "Rerum novarum": il contributo di Matteo Liberatore». *La "Rerum Novarum"*, 303-11.
- Dante, Francesco. «Tomismo e neotomismo a confronto nella "Rerum novarum"». «*Rerum novarum*». *Écriture, contenu et réception d'une encyclique*. Roma: EFR, 1997, 91-105. *Collection de l'École française de Rome* 232.
- Dau Novelli, Cecilia. *Società, Chiesa e associazionismo femminile. L'Unione fra le donne cattoliche d'Italia (1902-1919)*. Roma: A.V.E., 1988. *Ricerche e documenti* 4.
- Dau Novelli, Cecilia. «L'associazionismo femminile cattolico (1908-1960)». *Bollettino dell'archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia*, 33(2), 1998, 112-37.

- Decleva, Enrico. «Anticlericalismo e lotta politica nell'Italia giolittiana. I – L'«esempio della Francia» e i partiti popolari (1901-1904)». *Nuova rivista storica*, 52, 1968, 291-354.
- Decleva, Enrico. «Anticlericalismo e lotta politica nell'Italia giolittiana. II – L'estrema sinistra e la formazione dei blocchi popolari (1905-1909)». *Nuova rivista storica*, 53, 1969, 541-617.
- Decleva, Enrico. «Anticlericalismo e religiosità laica nel socialismo italiano». *Prampolini e il socialismo riformista*, vol. 1, 259-79.
- De Giorgi, Fulvio. «Il soldato di Cristo (e il soldato di Cesare)». Franzinelli, Mimmo; Bottoni, Riccardo (a cura di), *Chiesa e guerra. Dalla "benedizione delle armi" alla "Pacem in terris"*. Bologna: il Mulino, 2005, 129-61. Percorsi.
- De Giorgio, Michela. «Il modello cattolico». Fraisse, Geneviève; Perrot, Michelle (a cura di), *L'Ottocento*. Roma-Bari: Laterza, 1991, 155-91. Storia delle donne in Occidente 4.
- Degl'Innocenti, Maurizio. *Geografia e istituzioni del socialismo italiano 1892-1914*. Napoli: Guida, 1983. Esperienze 108.
- Del Fabbro, René. «Wanderarbeiter oder Einwanderer? Die italienischen Arbeitsmigranten in der Wilhelminischen Gesellschaft». *Archiv für Sozialgeschichte*, 32, 1992, 207-29.
- Del Fabbro, René. «Emigrazione proletaria italiana in Germania all'inizio del XX secolo». Petersen, *L'emigrazione tra Italia e Germania*, 27-44.
- Del Fabbro, René. *Transalpini. Italienische Arbeitswanderung nach Süddeutschland im Kaiserreich 1870-1918*. Osnabrück: Universitätsverlag Rasch, 1996. Studien zur historischen Migrationsforschung 2.
- Delgado, Mariano. «Die Borromäus-Enzyklika "Editae saepe" Pius' X. vom 26. Mai 1910 und die Folgen». Delgado, Mariano; Ries, Markus (Hrsgg.), *Karl Borromäus und die katholische Reform. Akten des Freiburger Symposiums zur 400. Wiederkehr der Heiligsprechung des Schutzpatrons der katholischen Schweiz*. Fribourg: Academic Press, 2010, 340-62. Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 13.
- Della Peruta, Franco. «Il socialismo risorgimentale di Ferrari, Pisacane e Montanelli». *Movimento operaio*, 7, 1956, 3-41.
- Della Peruta, Franco. «La concezione del socialismo in Garibaldi». Cingari, Gaetano (a cura di), *Garibaldi e il socialismo*. Roma-Bari: Laterza, 1984, 81-95. Biblioteca di cultura moderna, 900, 81-95.
- Demandt, Karl Ernst. «Hessen». Sante, Georg Wilhelm (Hrsg.), *Geschichte der deutschen Länder*, Bd. 2 (*Die deutschen Länder vom Wiener Kongress bis zur Gegenwart*). Würzburg: Ploetz, 1971, 471-99.
- De Marchi, Giuseppe. *Le nunziature apostoliche dal 1800 al 1956*. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 1957. Sussidi eruditi 13.
- Denk, Hans Dieter. *Die christliche Arbeiterbewegung in Bayern bis zum ersten Weltkrieg*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1980. VKfZG, Reihe B: Forschungen 29.
- De Rosa, Gabriele. *Storia politica dell'azione cattolica in Italia*. 2 voll. Bari: Laterza, 1954. Libri del tempo Laterza.
- De Rosa, Gabriele. *Filippo Meda e l'età liberale*. Firenze: Le Monnier, 1959.
- De Rosa, Gabriele (a cura di). *Civiltà Cattolica 1850-1945*. 4 voll. Firenze: Landi, 1973. Biblioteca di politica e sociologia 6.
- De Rosa, Gabriele. *Il movimento cattolico in Italia. Dalla Restaurazione all'età giolittiana*. 2a ed. Roma-Bari: Laterza, 1996. Biblioteca universale Laterza 218.

- De Rosa, Gabriele (a cura di). *I tempi della "Rerum novarum"*. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2002.
- Deuerlein, Ernst Georg. «Verlauf und Ergebnis des 'Zentrumsstreites' (1906-1909)». *Stimmen der Zeit*, 156 (1954-1955), 103-26.
- Deuerlein, Ernst Georg. «Der Gewerkschaftsstreit». *Theologische Quartalschrift*, 139, 1959, 40-81.
- Di Capua, Giovanni (a cura di). *Le settimane sociali dei cattolici italiani (1907-1991)*. Roma: Ebe, 1991.
- Dieguez, Alejandro Mario. «'Se fossi papa proibirei tutti i giornali'. La stampa di Pio X». Benedetti, Saresella, *La riforma della Chiesa*, 13-26.
- Dieguez, Alejandro Mario; Pagano, Sergio. *Le carte del "Sacro Tavolo". Aspetti del pontificato di Pio X dai documenti del suo archivio privato*, 2 voll. Città del Vaticano: Archivio Segreto Vaticano, 2006. Collectanea Archivi Vaticani 60.
- Dingel, Irene; Tietz, Christiane (Hrsgg.). *Kirche und Staat in Deutschland, Frankreich und den USA. Geschichte und Gegenwart einer spannungsreichen Beziehung. XIV. Dietrich-Bonhoeffer-Vorlesung 2010 in Mainz*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012. Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Beiheft 89.
- Dinucci, Gigliola. «Pietro Gori e il sindacalismo anarchico in Italia all'inizio del secolo». *Movimento operaio e socialista*, 13(3-4), 1967, 289-99.
- Dinucci, Gigliola (a cura di). *La Camera del Lavoro di Pisa (1896-1980). Storia di un caso*. Pisa: ETS, 2006. Biblioteca di studi storici 1.
- Di Porto, Bruno. «L'istruzione popolare nelle posizioni e nelle iniziative dei repubblicani». Genovesi, Lacaia, *Istruzione popolare nell'Italia liberale*, 78-110.
- Dipper, Christof. *Ferne Nachbarn. Vergleichende Studien zu Deutschland und Italien in der Moderne*. Köln: Böhlau, 2017. Italien in der Moderne 23.
- Dirsch, Felix. *Solidarismus und Sozialethik. Ansätze zur Neuinterpretation einer modernen Strömung der katholischen Sozialphilosophie*. Berlin: Lit, 2006. Schriften des Instituts für christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster 55.
- Dittrich, Lisa. *Antiklerikalismus in Europa. Öffentlichkeit und Säkularisierung in Frankreich, Spanien und Deutschland (1848-1914)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014. Religiöse Kulturen im Europa der Neuzeit 3.
- Dizionario biografico degli anarchici italiani*. Antonoli, Maurizio et al. (a cura di), 2 voll. Pisa: BFS, 2003-2004.
- Dizionario biografico degli italiani*. Istituto della Enciclopedia Italiana (a cura di), 92 voll. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1960-2018.
- Dizionario storico dell'Inquisizione*. Prosperi, Adriano (a cura di), 4 voll. Pisa: Edizioni della Normale, 2010.
- Dizionario storico del movimento cattolico in Italia*. Traniello, Francesco; Campanini, Giorgio (a cura di), 6 voll. Casale Monferrato: Marietti, 1981-1997.
- Dobbelaere, Karel. «Secularization: a Multi-Dimensional Concept». *Current Sociology*, 29, 1981, 1-216.
- Dolfi, Waldo. *Vescovi e Arcivescovi di Pisa. I loro stemmi e il Palazzo*, vol. 1. Pisa: Offset Grafica, 2000.
- Dominici, Silvia. *La lotta senz'odio. Il socialismo evangelico del "Seme" (1901-1915)*. Milano: Franco Angeli, 1995. Storia 191.
- Duchini, Francesca; Parisi, Daniela. *Rivista internazionale di scienze sociali. Indici cinquantennali (1893-1942)*. Milano: Vita e Pensiero, 1993.
- Duchini, Francesca; Parisi, Daniela; Rotondi, Claudia. *La dottrina sociale della Chiesa nella "Rivista internazionale di scienze sociali" (1943-1967)*. Milano,

1995. Quaderni pubblicati dal Centro di ricerche per lo studio della dottrina sociale della Chiesa 3.
- Eckert, Georg. «Zur Geschichte der 'Sektionen' Wiesbaden und Mainz der Internationalen Arbeiter-Assoziation». *Archiv für Sozialgeschichte*, 8, 1968, 365-523.
- Eckhardt, Albrecht. «Arbeiterbewegung und Sozialdemokratie im Großherzogtum Hessen 1860-1900». *Archiv für hessische Geschichte und Altertumskunde*, Neue Folge 34, 1976, 171-493.
- Egler, Anna. «Frömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert». Jürgensmeier, *Handbuch der Mainzer Kirchengeschichte*, Bd. 3/2: 1462-532.
- Enciclopedia Cattolica*. Ente per l'Enciclopedia cattolica e per il libro cattolico (a cura di). 12 voll. Città del Vaticano: Ente per l'Enciclopedia cattolica e per il libro cattolico, 1948-1954.
- Enciclopedia delle scienze sociali*. Istituto della Enciclopedia Italiana (a cura di), 9 voll. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1991-2001.
- Engel, Ingrid. *Gottesverständnis und sozialpolitisches Handeln. Eine Untersuchung zu Friedrich Naumann*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972. Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts 4.
- Erba, Achille. *Preti del sacramento e preti del movimento. Il clero torinese tra azione cattolica e tensioni sociali in età giolittiana*. Milano: Franco Angeli, 1984. Storia 42.
- Erba, Achille. *Proletariato di chiesa per la cristianità: la FACI tra curia romana e fascismo dalle origini alla Conciliazione*, 2 voll. Roma: Herder, 1990. Italia sacra 42.
- Erlinghagen, Karl. *Die Säkularisierung der deutschen Schule*. Hannover: Schroedel, 1972.
- Evans, Ellen Lovell. *The German Center Party (1870-1933): a study in political Catholicism*. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1981.
- Fabbri, Giulio. «La fondazione dell'Istituto Santa Caterina e i suoi primi anni di attività». *Bollettino storico pisano*, 76, 2007, 175-96.
- Fabbri, Giulio. «L'Istituto di S. Caterina durante l'episcopato di Pietro Maffi». *Bollettino storico pisano*, 82, 2013, 77-130.
- Faini, Mario. «La polemica antisocialista sulla stampa cattolica (1892-1910)». *Humanitas*, 27(6), 1972, 472-83.
- Falco, Giancarlo. «L'industrializzazione imperfetta. Un profilo dell'esperienza industriale della provincia di Pisa nella prima metà del Novecento». Fasano Guarini, *La Provincia di Pisa*, 229-321.
- Fantappiè, Carlo. «Democrazia e cristianesimo nel murrismo pratese». *Fonti e documenti del Centro studi per la storia del modernismo*, 10, 1981, 473-545.
- Fappani, Antonio. *Guido Miglioli e il movimento contadino*. Roma: Cinque Lune, 1978. Orientamenti 45.
- Fasano Guarini, Elena (a cura di). *La Provincia di Pisa (1865-1990)*. Bologna: il Mulino, 2004.
- Fattorini, Emma. *Il culto mariano tra Ottocento e Novecento, simboli e devozione. Ipotesi e prospettive di ricerca*. Milano: Franco Angeli, 1999. Temi di storia 6.
- Favilli, Paolo. *Storia del marxismo italiano. Dalle origini alla grande guerra*. Milano: Franco Angeli, 1996. Saggi di storia 13.
- Felici, Icilio. *Il cardinale Maffi*. Roma; Milano: Augustea, 1931.
- Ferraboschi, Alberto. «Il cattolicesimo reggiano e la mobilitazione antisocialista: l'opposizione alla 'Predica di Natale' di Camillo Prampolini». *Rivista di scienze sociali della religione*, 23, 2008, 60, 30-42.

- Ferrari, Bernardino. *La soppressione delle Facoltà di teologia nelle Università di Stato in Italia*. Brescia: Morcelliana, 1968. Universale Moderna Morcelliana 30.
- Ferrari, Liliana. *L'azione cattolica in Italia dalle origini al pontificato di Paolo VI*. Brescia: Queriniana, 1982.
- Ferrari, Liliana. «Il laicato cattolico fra Otto e Novecento dalle associazioni devozionali alle organizzazioni militanti di massa». Chittolini, Miccoli, *La Chiesa e il potere politico*, 929-74.
- Ferrari, Liliana. *Una storia dell'azione cattolica: gli ordinamenti statutari da Pio XI a Pio XII*. Genova: Marietti, 1989. Dabar. Saggi di storia religiosa 9.
- Ferrari, Liliana. «Appunti sulla Società della Gioventù Cattolica Italiana nei primi anni del secolo». *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 26(2), 1990, 265-97.
- Ferrucci, Ferdinando. *La Conciliazione auspicata e proposta fin dall'anno 1902 da suor M. Caterina Geninatti dell'istituto "Figlie di Gesù"*. Chieri: Tip. M. Ghirardi, 1930.
- Festing, Heinrich. *Adolph Kolping und sein Werk. Ein Überblick über Leben und Wirken des großen Sozialreformers sowie über die Entwicklung seines Werkes bis heute*. Freiburg i. Br.: Herder, 1981.
- Fetscher, Iring. «Bernstein e la sfida all'ortodossia». *Storia del marxismo*, Bd. 2: 235-74.
- Filthaut, Ephrem. *Deutsche Katholikentage 1848-1958 und soziale Frage*. Essen: Driewer, 1960.
- Fleischmann-Bisten, Walter; Grote, Heiner. *Protestanten auf dem Wege. Geschichte des Evangelischen Bundes*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986. Bensheimer Hefte 65.
- Focke, Franz. *Sozialismus aus christlicher Verantwortung. Die Idee eines christlichen Sozialismus in der katholisch-sozialen Bewegung und in der CDU*. Wuppertal: Hammer, 1978.
- Forberg, Martin. «Ausländerbeschäftigung, Arbeitslosigkeit und gewerkschaftliche Sozialpolitik. Das Beispiel der Freien Gewerkschaften zwischen 1890 und 1918». *Archiv für Sozialgeschichte*, 27, 1987, 51-81.
- Forberg, Martin. «Gewerkschaftsbewegung und Arbeitsmigranten: Agitationsstrategien und Organisationsversuche der freien Gewerkschaften in Deutschland 1890-1914». Hauch, Gabriella (Hrsg.), *Arbeitsmigration und Arbeiterbewegung als historisches Problem*. Wien: Europaverlag, 1987, 97-104. ITH-Tagungsberichte 23.
- Forberg, Martin. «Manodopera italiana e sindacati tedeschi nell'Impero (1890-1916)». Petersen, *L'emigrazione tra Italia e Germania*, 45-62.
- Formigoni, Guido. *L'Azione Cattolica Italiana*. Milano: Ancora, 1988. Piccola biblioteca di scienze religiose 1.
- Forno, Mauro, *La stampa del Ventennio. Strutture e trasformazioni nello Stato totalitario*. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2005. Saggi 159.
- Forno, Mauro. *Informazione e potere. Storia del giornalismo italiano*. Roma-Bari: Laterza, 2012. Storia e società.
- Forster, Bernhard. *Adam Stegerwald (1874-1945). Christlich-nationaler Gewerkschaftler, Zentrumpolitiker, Mitbegründer der Unionsparteien*. Düsseldorf: Droste, 2003. Forschungen und Quellen zur Zeitgeschichte 41.
- Franz, Eckhart G. «Der Staat der Großherzöge von Hessen und bei Rhein 1806-1918». Heinemeyer, Walter (Hrsg.), *Das Werden Hessens*. Marburg: Elwert, 1986, 481-515. Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen 50.

- Friedberger, Walter. *Die Geschichte der Sozialismuskritik im katholischen Deutschland zwischen 1830 und 1914*. Frankfurt a.M., Lang, 1978. Regensburger Studien zur Theologie 41.
- Friedrich, Norbert. «Zwischen allen Stühlen? Zur Geschichte der protestantischen Arbeiterbewegung zwischen Kaiserreich und früher Bundesrepublik». Hiepel, Ruff, *Christliche Arbeiterbewegung in Europa*, 42-63.
- Gabriel, Karl (Hrsg.). *Franz Hitze (1851-1921), Sozialpolitik und Sozialreform: "Beginnen wir einmal praktisch..."*. Paderborn: Schöningh, 2006.
- Gabriel, Karl; Gärtner, Christel; Pollack, Detlef. *Umstrittene Säkularisierung: Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik*. Berlin: University Press, 2012.
- Gaiotti De Biase, Paola. *Le origini del movimento cattolico femminile*. 2a ed. Brescia: Morcelliana, 2002. Biblioteca di storia contemporanea.
- Gaiotti De Biase, Paola. *Vissuto religioso e secolarizzazione. Le donne nella "rivoluzione più lunga"*. Roma: Studium, 2006. La spiritualità cristiana contemporanea 10.
- Gambasin, Angelo. *Il movimento sociale nell'Opera dei Congressi (1874-1904). Contributo per la storia del cattolicesimo sociale in Italia*. Roma: Università Gregoriana, 1958.
- Gambasin, Angelo. «Italien». Scholl, *Katholische Arbeiterbewegung*, 207-54.
- Gambasin, Angelo. *Gerarchia e laicato in Italia nel secondo Ottocento*. Padova: Antenore, 1969. Italia sacra 13.
- Gariglio, Bartolo. *I cattolici dal Risorgimento a Benedetto XVI. Un percorso dal Piemonte all'Italia*. Brescia: Morcelliana, 2013. Storia 56.
- Gariglio, Bartolo; Passerin d'Entrèves, Ettore (a cura di). *Introduzione alla storia del movimento cattolico in Italia*. Bologna: il Mulino, 1979. Problemi e prospettive. Serie di storia.
- Gatz, Erwin (Hrsg.). *Akten der Fuldaer Bischofskonferenz*, Bd. 2 (1888-1899). Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1979. VKfZG, Reihe A: Quellen 27.
- Gatz, Erwin (Hrsg.). *Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945. Ein biographisches Lexikon*. Berlin: Duncker & Humblot, 1983.
- Gatz, Erwin (Hrsg.). *Akten der Fuldaer Bischofskonferenz*, Bd. 3 (1900-1919). Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1985. VKfZG, Reihe A: Quellen 39.
- Gatz, Erwin (Hrsg.). *Die Bistümer und ihre Pfarreien*. Freiburg i. Br.: Herder, 1991. Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts: Die katholische Kirche 1.
- Gatz, Erwin (Hrsg.). *Der Diözesanklerus*. Freiburg i. Br.: Herder, 1995. Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts: Die katholische Kirche 4.
- Gatz, Erwin. «Priester als Partei- und Sozialpolitiker». Gatz, *Der Diözesanklerus*, 376-98.
- Gatz, Erwin. «Von der Beilegung des Kulturkampfes bis zum Ende des Ersten Weltkrieges». Gatz, *Der Diözesanklerus*, 125-46.
- Gatz, Erwin. *Die katholische Kirche in Deutschland im 20. Jahrhundert*. Freiburg i. Br.: Herder, 2009.
- Genovesi, Giovanni; Lacaita, Carlo G. (a cura di). *Istruzione popolare nell'Italia liberale. Le alternative delle correnti d'opposizione*. Milano: Franco Angeli, 1983.
- Gerratana, Valentino. «Antonio Labriola e l'introduzione del marxismo in Italia». *Storia del marxismo*, vol. 2: 619-57.

- Gestri, Lorenzo. *Le ceneri di Pisa. Storia della cremazione. L'associazionismo laico nelle lotte per l'igiene e la sanità (1882-1939)*. Pisa: Nistri-Lischi, 2001.
- Giovannini, Claudio. «Contributi alla storia del clerico-moderatismo». *Quaderni storici*, 9, 1974, 596-611.
- Giovannini, Paolo. *Cattolici nazionali e impresa giornalistica. Il trust della stampa cattolica (1907-1918)*. Milano: Unicopli, 2001. Biblioteca di storia contemporanea 9.
- Gnocchini, Vittorio. *Logge e massoni in Toscana dal 1731 al 1925*. Roma: Erasmo, 2010.
- Gori, Annarita. *Tra patria e campanile. Ritualità civili e culture politiche a Firenze in età giolittiana*. Milano: Franco Angeli, 2014. Storia 435.
- Görner, Regina. «Die deutschen Katholiken und die soziale Frage im 19. Jahrhundert». Rüther, Günther (Hrsg.), *Geschichte der Christlich-Demokratischen und Christlich-Sozialen Bewegungen in Deutschland. Grundlagen, Unterrichtsmodelle, Quellen und Arbeitshilfen für die politische Bildung*. 2. Aufl. Bonn: Bundeszentrale für Politische Bildung, 1987, 145-90. Schriftenreihe der Bundeszentrale für Politische Bildung 216.
- Götz, Roland. «'Charlotte im Tannenwald'. Monsignore Umberto Benigni (1862-1934) und das antimodernistische 'Sodalitium Pianum'». Weitlauff, Manfred; Neuner, Peter (Hrsgg.), *Für euch Bischof – mit euch Christ. Festschrift für Friedrich Kardinal Wetter zum siebzigsten Geburtstag*. St. Ottilien: EOS-Verlag, 1998, 389-438.
- Götz von Olenhusen, Irmtraud (Hrsg.). *Frauen unter dem Patriarchat der Kirchen. Katholikinnen und Protestantinnen im 19. und 20. Jahrhundert*. Stuttgart: Kohlhammer, 1995. Konfession und Gesellschaft 7.
- Götz von Olenhusen, Irmtraud. «Die Feminisierung von Religion und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert: Forschungsstand und Forschungsperspektiven». Götz von Olenhusen, *Frauen unter dem Patriarchat der Kirchen*, 9-21.
- Gozzi, Gustavo. «Ideologia liberale e politica sociale: il socialismo della cattedra in Italia». Schiera, Pierangelo; Tenbruck, Friedrich (a cura di), *Gustav Schmoller e il suo tempo: la nascita delle scienze sociali in Germania e in Italia*. Bologna: il Mulino, 1989, 181-216. Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Contributi 5.
- Gozzini, Mario (a cura di). *Il dialogo alla prova: cattolici e comunisti italiani*. Firenze: Vallecchi, 1964. Mezzo secolo 7.
- Gronchi, Giovanni. *Quello che ha significato Romolo Murri: profilo del leader*. Bedeschi, Lorenzo (a cura di). Urbino: QuattroVenti, 1997. Recuperi 8.
- Gross, Michael B. *The war against Catholicism. Liberalism and the anti-Catholic Imagination in Nineteenth-Century Germany*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2004.
- Große Kracht, Hermann-Josef (Hrsg.). *Das System des Solidarismus: Zur Auseinandersetzung mit dem Werk von Heinrich Pesch S.J.* Berlin; Münster: LIT, 2007.
- Große Kracht, Hermann-Josef. *Wilhelm Emmanuel von Ketteler. Ein Bischof in den sozialen Debatten seiner Zeit*. Köln: Ketteler, 2011.
- Grote, Heiner. *Sozialdemokratie und Religion. Eine Dokumentation für die Jahre 1863 bis 1875*. Tübingen: Mohr, 1968.
- Grunewald, Michel; Puschner, Uwe (éds.). *Le milieu intellectuel catholique en Allemagne, sa presse et ses réseaux (1871-1963)*. Berne: Lang, 2006. Convergences 40.
- Guasco, Maurilio. *Romolo Murri e il modernismo*. Roma: Cinque Lune, 1968. Colana di storia del movimento cattolico 24.

- Guasco, Maurilio. «Proposte per una ricerca sui rapporti fra cattolici e socialisti». Passerin d'Entrèves, Repgen, *Il cattolicesimo politico e sociale*, 245-62.
- Guasco, Maurilio. «La formazione del clero: i seminari». Chittolini, Miccoli, *La Chiesa e il potere politico*, 629-715.
- Guasco, Maurilio. *Romolo Murri: tra la "Cultura sociale" e "Il Domani d'Italia" (1898-1906)*. Roma: Studium, 1988. Il pensiero politico e sociale dei cattolici italiani 7.
- Guasco, Maurilio. *Seminari e clero nel '900*. Cinisello Balsamo: Edizioni paoline, 1990. Storia della Chiesa. Saggi 2.
- Guasco, Maurilio. *Storia del clero in Italia dall'Ottocento a oggi*. Roma-Bari: Laterza, 1997. Storia e società.
- Guerrero, Elio; Zambarbieri, Annibale (a cura di). *Storia della Chiesa*, vol. XXII/1 (La Chiesa e la società industriale 1878-1922). Cinisello Balsamo: Edizioni Paoline, 1990.
- Hampl, Franz; Weiler, Ingomar (Hrsgg.). *Vergleichende Geschichtswissenschaft. Methode, Ertrag und ihr Beitrag zur Universalgeschichte*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978. Erträge der Forschung 88.
- Hanisch, Ernst. «Der katholische Literaturstreit». Weinzierl, Erika (Hrsg.), *Der Modernismus. Beiträge zu seiner Erforschung*. Graz: Styria, 1974, 125-60.
- Hanisch, Ernst. *Konservatives und revolutionäres Denken. Deutsche Sozialkatholiken und Sozialisten im 19. Jahrhundert*. Wien; Salzburg: Geyer, 1975. Veröffentlichungen des Instituts für kirchliche Zeitgeschichte am Internationalen Forschungszentrum für Grundfragen der Wissenschaften: Serie 2, Studien 3.
- Hastenteufel, Paul. *Katholische Jugend in ihrer Zeit*, Bd. 1 (1900-1918). Bamberg, St. Otto Verlag, 1988.
- Hastings, Derek. *Catholicism and the roots of Nazism: religious identity and National Socialism*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Haupt, Georges. *L'Internazionale socialista dalla Comune a Lenin*. Torino: Einaudi, 1978. PBE, 340.
- Haupt, Hans-Gerhard; Kocka, Jürgen (Hrsgg.). *Geschichte und Vergleich. Ansätze und Ergebnisse international vergleichender Geschichtsschreibung*. Frankfurt a.M.; New York: Campus Verlag, 1996.
- Hausberger, Karl. «'Dolorosissimamente agitata nel mio cuore cattolico'. Vatikanesische Quellen zum 'Fall' Handel-Mazzetti (1910) und zur Indizierung der Kulturzeitschrift 'Hochland' (1911)». Zinnhobler, Rudolf (Hrsg.), *Kirche in bewegter Zeit. Beiträge zur Geschichte der Kirche in der Zeit der Reformation und des 20. Jahrhunderts. Festschrift für Maximilian Liebmann zum 60. Geburtstag*. Graz: Styria-Medienservice, 1994, 189-220.
- Healy, Róisín. *The Jesuit Specter in Imperial Germany*. Boston; Leiden: Brill, 2003. Studies in Central European histories 28.
- Heitzer, Horstwalter. *Der Volksverein für das katholische Deutschland im Kaiserreich 1890-1918*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1979. VKfZG, Reihe B: Forschungen 26.
- Heitzer, Horstwalter. *Georg Kardinal Kopp und der Gewerkschaftsstreit 1900-1914*. Köln: Böhlau, 1983. Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands 18.
- Heitzer, Horstwalter. *Deutscher Katholizismus und Sozialpolitik bis zum Beginn der Weimarer Republik*. Paderborn: Schöningh, 1991. Beiträge zur Katholizismusforschung: Reihe A, Quellentexte zur Geschichte des Katholizismus 6.

- Helmreich, Ernst Christian. *Religionsunterricht in Deutschland. Von den Klosterschulen bis heute*. Hamburg: Furche-Verlag, 1966.
- Hering, Rainer. «Die Kirchen als Schlüssel zur politischen Macht? Katholizismus, Protestantismus und Sozialdemokratie in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts». *Archiv für Sozialgeschichte*, 51, 2011, 237-66.
- Hiepel, Claudia; Ruff, Mark (Hrsgg.). *Christliche Arbeiterbewegung in Europa 1850-1950*. Stuttgart: Kohlhammer, 2003. Konfession und Gesellschaft 30.
- Hinkel, Sascha. *Adolf Kardinal Bertram. Kirchenpolitik im Kaiserreich und in der Weimarer Republik*. Paderborn: Schöningh, 2010. VKfZG, Reihe B: Forschungen 117.
- Hirschfeld, Michael. *Die Bischofswahlen im Deutschen Reich 1887-1914. Ein Konfliktfeld zwischen Staat und katholischer Kirche vom Ende des Kulturkampfes bis zum Ersten Weltkrieg*. Münster: Aschendorff, 2012.
- Hölscher, Lucian. *Weltgericht oder Revolution: protestantische und sozialistische Zukunftsvorstellungen im deutschen Kaiserreich*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1989.
- Holzem, Andreas. *Christentum in Deutschland 1550-1850. Konfessionalisierung, Aufklärung, Pluralisierung*, 2 Bde. Paderborn: Schöningh, 2015.
- Horstmann, Johannes. *Katholizismus und moderne Welt. Katholikentage, Wirtschaft, Wissenschaft – 1848 bis 1914*. Paderborn: Schöningh, 1976. Abhandlungen zur Sozialethik 13.
- Huber, Ernst Rudolf; Huber, Wolfgang (Hrsgg.). *Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert: Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts*, 5 Bde. Berlin: Duncker & Humblot, 1973-1995.
- Hübner, Christoph. *Die Rechtskatholiken, die Zentrumspartei und die katholische Kirche in Deutschland bis zum Reichskonkordat von 1933. Ein Beitrag zur Geschichte des Scheiterns der Weimarer Republik*. Berlin: Lit, 2014. Beiträge zu Theologie, Kirche und Gesellschaft im 20. Jahrhundert 24.
- Hufeld, Ulrich (Hrsg.). *Der Reichsdeputationshauptschluss von 1803. Eine Dokumentation zum Untergang des Alten Reiches*. Köln: Böhlau, 2003. UTB, 2387.
- Hug, Wolfgang. «Das katholische Schulwesen im Industriezeitalter». Kronabel, Christoph (Hrsg.), *Zur Geschichte des katholischen Schulwesens*. Köln: Bachem, 1992, 147-78. Handbuch katholische Schule 3.
- Hürten, Heinz. «Katholische Verbände». Rauscher, *Der soziale und politische Katholizismus*, Bd. 2: 215-77.
- Hürten, Heinz (Hrsg.). *Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche (1919-1933)*, Bd. 1 (1918-1925). Paderborn: Schöningh, 2007. VKfZG, Reihe A: Quellen 51.
- Il cardinale Pietro Maffi arcivescovo di Pisa. Primi contributi di ricerca*. Pisa: Pacini, 1983.
- «Il movimento sindacale cattolico in Italia negli anni della prima industrializzazione (1900-1914)». Num. monogr., *Bollettino dell'archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia*, 14(1-2), 1979.
- Ingrasciotta, Francesco. *Il cardinale Pietro Maffi e la sua attività pastorale a Pisa (1904-1931)*. Pisa: Offset Grafica, 1984.
- Isastia, Annamaria. «Il progetto di una scuola laica e la lunga storia dell'ora di religione nelle scuole 1859-1955». Isastia, Annamaria; Visani, Alessandro. *L'idea laica tra Chiesa e massoneria: la questione della scuola*. Roma: Atanor, 2008, 7-96.
- Iserloh, Erwin (Hrsg.). *Wilhelm Emmanuel von Ketteler 1811-1877*. Paderborn: Schöningh, 1990. Beiträge zur Katholizismusforschung: Reihe A, Quellentexte zur Geschichte des Katholizismus 4.

- Jedin, Hubert (Hrsg.). *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. VI/2 (Die Kirche in der Gegenwart – zweiter Halbband: Die Kirche zwischen Anpassung und Widerstand [1878 bis 1914]). Freiburg i. Br.: Herder, 1973.
- Jostock, Paul. «Deutschland». Scholl, *Katholische Arbeiterbewegung*, 93-135.
- Jung, Horst Wilhelm. «Zur Sozialismuskussion im Mainzer “Katholik» in der Zeit zwischen Revolution und Reichsgründung 1848-1871”. *Mainzer Zeitschrift: mittelrheinisches Jahrbuch für Archäologie, Kunst und Geschichte*, 67-68 (1972/1973), 99-107.
- Jürgensmeier, Friedhelm (Hrsg.). *Handbuch der Mainzer Kirchengeschichte*, Bd. 3/2 (Neuzeit und Moderne). Würzburg: Echter, 2002.
- KAB [Bundesverband der katholischen Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands] (Hrsg.). *Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente*. 5. Aufl. Kevelaer: Butzon & Bercker, 1982.
- Kaelble, Hartmut. *Der historische Vergleich. Eine Einführung zum 19. und 20. Jahrhundert*. Frankfurt a.M.; New York: Campus Verlag, 1999.
- Kaiser, Jochen-Christoph. «Sozialdemokratie und ‘praktische’ Religionskritik: Das Beispiel der Kirchnaustrittsbewegung 1878-1914». *Archiv für Sozialgeschichte*, 22, 1982, 263-88.
- Kall, Alfred. *Katholische Frauenbewegung in Deutschland. Eine Untersuchung zur Gründung katholischer Frauenvereine im 19. Jahrhundert*. Paderborn: Schöningh, 1983. Beiträge zur Katholizismusforschung: Reihe B, Abhandlungen.
- Kaul, Georg; Bratu, Arthur E.; Scholz, Siegfried. *Die Stromer vom roten Stinkblatt. Von den Anfängen der Offenbacher SPD und ihrer Zeitung*. Offenbach am Main: Saalbau Verlag, 1980.
- Kiefer, Rolf. *Karl Bachem 1858-1945. Politiker und Historiker des Zentrums*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1989. VKfZG, Reihe B: Forschungen 49.
- Kläger, Michael. «Mainz auf dem Weg zur Großstadt (1866-1914)». Dumont, Franz; Scherf, Ferdinand; Schütz, Friedrich (Hrsgg.), *Mainz. Die Geschichte der Stadt*. Mainz: Zabern, 1998, 429-70.
- Klein, Gotthard. *Der Volksverein für das katholische Deutschland 1890-1933. Geschichte, Bedeutung, Untergang*. Paderborn: Schöningh, 1996. VKfZG, Reihe B: Forschungen 75.
- Klein, Thomas. *Die Hessen als Reichstagswähler: Tabellenwerk zur politischen Landesgeschichte 1867-1933*, Bd. 3 (Großherzogtum; Volksstaat Hessen). Marburg: Elwert, 1995. Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen 51.
- Klein, Wolfgang. «Das Rote Blatt der katholischen Sozialisten». *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften*, 16, 1975, 139-59.
- Klöcker, Michael. «Das katholische Milieu. Grundüberlegungen – in besonderer Hinsicht auf das deutsche Kaiserreich von 1871». *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 44, 1992, 241-62.
- Klose, Martin. «Weil es Gott durch die Kirche befiehlt». *Der Moraltheologe Christoph Moufang (1817-1890) im Spannungsfeld seiner Zeit. Ein Beitrag zur Geschichte der neuscholastischen Moraltheologie*. St. Ottilien: EOS-Verlag, 2003. Moraltheologische Studien, N.F., 3.
- Klüber, Franz. *Katholische Soziallehre und demokratischer Sozialismus*. 2. Aufl. Bonn: Verlag Neue Gesellschaft, 1979.
- Knecht, Ingo. *Der Reichsdeputationshauptschluss vom 25. Februar 1803. Rechtmäßigkeit, Rechtswirksamkeit und verfassungsgeschichtliche Bedeutung*. Berlin: Duncker & Humblot, 2007. Schriften zur Verfassungsgeschichte 77.

- Knopp, Gisbert. «Die Borromäusenzyklika Pius' X. als Ursache einer kirchenpolitischen Auseinandersetzung in Preussen». Schwaiger, Georg (Hrsg.), *Aufbruch ins 20. Jahrhundert. Zum Streit um Reformkatholizismus und Modernismus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976, 56-89. Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts 23.
- Konrad, Franz-Michael. *Geschichte der Schule. Von der Antike bis zur Gegenwart*. München: Beck, 2007. Beck'sche Reihe, 2406.
- Kracht, Hans-Joachim. *Adolph Kolping: Priester, Pädagoge, Publizist im Dienst christlicher Sozialreform. Leben und Werk aus den Quellen dargestellt*. Freiburg i. Br.: Herder, 1993.
- Krason, Stephen M. «Principles of Heinrich Pesch's Solidarism». *The Catholic Social Science Review*, 14, 2009, 477-83.
- Kraus, Hans-Christoph. «Die Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland. Ihr Anteil an der Formierung des katholischen Milieus in Deutschland zwischen Reichsgründung und früher Weimarer Republik». Grunewald; Puschner, *Le milieu intellectuel catholique en Allemagne*, 85-109.
- Kreiterling, Willi. *Kirche-Katholizismus-Sozialdemokratie. Von der Gegnerschaft zur Partnerschaft*. Bonn: Verlag Neue Gesellschaft, 1969.
- Kreppel, Klaus. *Entscheidung für den Sozialismus. Die politische Biographie Pastor Wilhelm Hohoffs 1848-1923*. Bonn: Verlag Neue Gesellschaft, 1974. Schriftenreihe des Forschungsinstituts der Friedrich-Ebert-Stiftung 114.
- Krose, Hermann. «Entstehung und erste Jahrzehnte der 'Stimmen aus Maria Laach'». *Mitteilungen aus den deutschen Provinz der Gesellschaft Jesu*, 16 (1946-1948), 299-313.
- Kuhl, Christoph. *Carl Trimborn (1854-1921). Eine politische Biographie*. Paderborn: Schöningh, 2011. VKfZG, Reihe B: Forschungen 120.
- Kuhn, Annette. *Die Kirche im Ringen mit dem Sozialismus 1803-1848. Eine historische Studie*. München; Salzburg: Pustet, 1965.
- La Bella, Gianni (a cura di). *Pio X e il suo tempo*. Bologna: il Mulino, 2003. Percorsi.
- La Bella, Gianni. «Introduzione». La Bella, *Pio X e il suo tempo*, 9-17.
- Lacaita, Carlo G. «Politica e istruzione popolare nel movimento socialista». Genovesi; Lacaita, *Istruzione popolare nell'Italia liberale*, 21-77.
- Lalouette, Jacqueline. *La séparation des églises et de l'état. Genèse et développement d'une idée 1789-1905*. Paris: Seuil, 2005. L'univers historique.
- Landersdorfer, Anton. «Albert Maria Weiss OP (1844-1925): Ein leidenschaftlicher Kämpfer wider den Modernismus». Wolf, Hubert (Hrsg.). *Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums*. Paderborn: Schöningh, 1998, 195-216. Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 2.
- Läpple, Alfred. *Kleine Geschichte der Katechese*. München: Kösel, 1981.
- La "Rerum Novarum" e il movimento cattolico italiano. Brescia: Morcelliana, 1995.
- La Toscana nell'Italia unita. *Aspetti e momenti di storia toscana 1861-1945*. Firenze: Unione regionale delle province toscane, 1962.
- Lay, Rupert. «Christlicher Solidarismus gegen marxistischen Sozialismus». Braun, Edmund (Hrsg.), *Gesellschaft als politische Auftrag*. Graz: Styria, 1977, 193-220.
- Lebrun, Richard A. *Joseph de Maistre. An intellectual militant*. Kingston; Montreal: McGill-Queen's University Press, 1988.
- Lehmann, Hartmut (Hrsg.). *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa: Bilanz und Perspektiven der Forschung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997. Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 130.

- Lenhart, Ludwig. *Der Herr ließ ihn wachsen in sein Volk. Zum 100. Geburtstag von Bischof Dr. Georg Heinrich Kirstein am 2. Juli 1958*. Mainz: Schmidt, 1958.
- Lenhart, Ludwig. «Bischof Dr. Heinrich Brück (1831-1903)». *Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte*, 15, 1963, 261-333.
- Lenhart, Ludwig. «Dr. Georg Heinrich Kirstein. Der volkstümliche Seelsorgsbischof auf dem Mainzer Bonifatiusstuhl (1903-1921)». *Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte*, 17, 1965, 121-91.
- Lenhart, Ludwig. *Bischof Ketteler*, 3 Bde. Mainz: Hase & Koehler, 1966-1968.
- Lenzi, Lenzo. «La "Rerum novarum" e la Toscana». De Rosa, *I tempi della "Rerum novarum"*, 519-50.
- Lepsius, Mario Rainer. «Parteiensystem und Sozialstruktur: Zum Problem der Demokratisierung der deutschen Gesellschaft». Abel, Wilhelm et al. (Hrsgg.). *Wirtschaft, Geschichte und Wirtschaftsgeschichte. Festschrift zum 65. Geburtstag von Friedrich Lütge*. Stuttgart: Fischer, 1966, 371-93.
- Levra, Umberto. *Il colpo di Stato della borghesia: la crisi politica di fine secolo in Italia 1896-1900*. Milano: Feltrinelli, 1975. I fatti e le idee 295.
- Lexikon für Theologie und Kirche*. Kasper, Walter (Hrsg.), 11 Bde. 3. Aufl. Freiburg i. Br.: Herder, 1993-2001.
- Licata, Glauco. *Giornalismo cattolico italiano (1861-1943)*. Roma: Studium, 1964. Universale Studium 97.
- Licata, Glauco. «I cattolici liberali e la rivista di Toniolo nei primi anni di questa». *Studium*, 61(1), 1965, 72-7.
- Licata, Glauco. *La "Rassegna Nazionale". Conservatori e cattolici liberali italiani attraverso la loro rivista (1879-1915)*. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 1968. *Politica e storia* 20.
- Lidtke, Vernon L. «August Bebel and German Social Democracy's relation to the Christian Churches». *Journal of the History of Ideas*, 27, 1966, 245-64.
- Liedhegener, Antonius. «Marktgemeinschaft und Milieu. Katholiken und katholische Regionen in der wirtschaftlichen Entwicklung des deutschen Reiches 1895-1914». *Historisches Jahrbuch*, 113, 1993, 283-354.
- Liese, Wilhelm. *Lorenz Werthmann und der Deutsche Caritasverband*. Freiburg i. Br.: Caritasverlag, 1929.
- Lill, Rudolf. *Die ersten deutschen Bischofskonferenzen*. Freiburg i. Br.: Herder, 1964.
- Lill, Rudolf. «Der Kulturkampf in Preußen und im Deutschen Reich (bis 1878)». Jedin, *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. VI/2: 28-48.
- Lill, Rudolf. «L'associazionismo cattolico in Germania dal 1848 al 1914». Passerlin d'Entrèves, Reppen, *Il cattolicesimo politico e sociale*, 73-102.
- Lill, Rudolf. «Bismarck e la legge sui socialisti». Valiani, Wandruszka, *Il movimento operaio e socialista in Italia e in Germania*, 81-7.
- Lill, Rudolf; Traniello, Francesco (a cura di). *Il "Kulturkampf" in Italia e nei paesi di lingua tedesca*. Bologna: il Mulino, 1992. *Annali dell'Istituto storico italo-germanico*. Quaderno 31.
- Lipset, Seymour M.; Rokkan, Stein. *Party systems and other voter alignments: Cross-national perspectives*. New York: The Free Press, 1967. *International yearbook of political behaviour research* 7.
- Lönne, Karl-Egon. *Politischer Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986. Edition Suhrkamp, 1264.
- Lo Presti, Alberto. *Introduzione al pensiero politico di Ketteler*. Roma: Armando, 2017. *Temi del nostro tempo*.

- Lorenz, Gabriele. *De Bonald als Repräsentant der gegenrevolutionäre Theoriebildung. Eine Untersuchung zur Systematik und Wirkungsgeschichte*. Frankfurt a.M.: Lang, 1997. Europäische Hochschulschriften, Reihe 13: Französische Sprache und Literatur 216.
- Lorusso, Caterina. *Il modernismo cattolico e la cultura italiana nel primo Novecento*. Roma: Euroma, 2000.
- Loth, Wilfried. *Katholiken im Kaiserreich. Der politische Katholizismus in der Krise des wilhelminischen Deutschlands*. Düsseldorf: Droste, 1984. Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien 75.
- Loth, Wilfried (Hrsg.). *Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne*. Stuttgart: Kohlhammer, 1991. Konfession und Gesellschaft 3.
- Loth, Wilfried. «Integration und Erosion: Wandlungen des katholischen Milieus in Deutschland». Loth, *Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne*, 266-81.
- Loth, Wilfried. «Bischof Karl Joseph Schulte von Paderborn (1910-1920) und der Streit um die Christlichen Gewerkschaften». *Westfälische Zeitschrift*, 142, 1992, 345-60.
- Loth, Wilfried. «Milieus oder Milieu? Konzeptionelle Überlegungen zur Katholizismusforschung». Haberl, Othmar Nikola; Korenke, Tobias (Hrsg.), *Politische Deutungskulturen. Festschrift für Karl Rohe*. Baden-Baden: Nomos, 1999, 123-36.
- Loth, Wilfried. «Katholische Milieus und katholische Subgesellschaft in Deutschland». Grunewald; Puschner, *Le milieu intellectuel catholique en Allemagne*, 21-37.
- Lotti, Luigi. *La Settimana rossa*. Firenze: Le Monnier, 1965. Quaderni di storia.
- Lübbe, Hermann. *Säkularisierung: Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*. Freiburg i. Br.; München: Alber, 1965.
- Luciani, Alfredo. *Chiesa e socialismo*. Milano: IPL, 1969. Attualità.
- Lyttelton, Adrian. «An Old Church and a New State: Italian Anticlericalism 1876-1915». *European Studies Review*, 13, 1983, 225-48.
- Magri, Francesco. *Dal movimento sindacale cristiano al sindacalismo democratico*. Milano: La Fiaccola, 1957. Biblioteca storico-sociale 22.
- Majo, Angelo. *La stampa cattolica in Italia. Storia e documentazione*. Casale Monferrato: Piemme, 1992.
- Majolo Molinari, Olga. *La stampa periodica romana nell'Ottocento*, 2 voll. Roma: Istituto di studi romani, 1963.
- Malgeri, Francesco (a cura di). *Storia del movimento cattolico in Italia*, 6 voll. Roma: Il poligono, 1980-1981.
- Malgeri, Francesco. «Dall'intransigentismo al cattolicesimo democratico: la presenza dei cattolici italiani nelle trasformazioni politiche e sociali del paese (1904-1922)». *Bollettino dell'archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia*, 30, 1995, 2, 97-115.
- Malgeri, Francesco. «Il papa dell'azione cattolica». La Bella, *Pio X e il suo tempo*, 453-80.
- Malizia, Guglielmo; Motto, Francesco, «L'evoluzione dell'Opera Salesiana in Italia (1861-2010)». Motto, Francesco (a cura di), *Salesiani di don Bosco in Italia. 150 anni di educazione*. Roma: LAS, 2011, 21-58.
- Männer, Andrea. *Stimmen aus Maria Laach / Stimmen der Zeit. Die Jesuitenzeitung und ihre Redaktion vom Ersten Vatikanischen Konzil bis zum Zweiten Weltkrieg*. St. Ottilien: EOS-Verlag, 2019. Münchener Theologische Studien 41.

- Marani, Alessandra. *Una nuova istituzione ecclesiastica contro la secolarizzazione. Le conferenze episcopali regionali (1889-1914)*. Roma: Herder, 2009. Italia sacra 83.
- Marianelli, Alessandro. «Il movimento operaio a Pisa sul finire dell'età giolittiana». *Movimento operaio e socialista*, 1(3), 1978, 209-45.
- Marianelli, Alessandro. «Cenni sulla storia della Camera del Lavoro di Pisa 1896-1922». Bertolucci, Franco (a cura di), *La Camera del Lavoro di Pisa (1896-1922). Atti e documenti*. Pisa: Camera del Lavoro-CGIL, 1990, 17-27.
- Marianelli, Alessandro. «Organizzazione, ideologia e forme di propaganda del movimento operaio pisano». Menichetti, *Immagini di una Provincia*, vol. 1: 185-211.
- Marongiu Bonaiuti, Cesare. *Non expedit. Storia di una politica 1866-1919*. Milano: A. Giuffrè, 1971. Istituto di studi storico-politici, Università di Roma, Facoltà di scienze politiche 20.
- Martina, Giacomo. «La situazione degli istituti religiosi in Italia intorno al 1870». *Chiesa e religiosità in Italia dopo l'Unità*, vol. «Relazioni I»: 194-335.
- Martina, Giacomo. *Storia della Compagnia di Gesù in Italia 1814-1983*. Brescia: Morcelliana, 2003. Storia 1.
- Masini, Pier Carlo. *Storia degli anarchici italiani da Bakunin a Malatesta (1862-1892)*. Milano: Rizzoli, 1969. Collana storica Rizzoli.
- Masini, Pier Carlo. *Eresie dell'Ottocento. Alle sorgenti laiche, umaniste e libertarie della democrazia italiana*. Milano: Editoriale nuova, 1978.
- May, Georg. «Geistliche Ämter und kirchliche Strukturen im 19. und 20. Jahrhundert». Jürgensmeier, *Handbuch der Mainzer Kirchengeschichte*, Bd. 3/2: 1313-40.
- Mayer, Jean-Marie. *La séparation de l'église et de l'état*, 1905. Paris: R. Juliard, 1966. Archives 20.
- Mazzone, Umberto; Turchini, Angelo (a cura di). *Le visite pastorali*. Bologna: il Mulino, 1985. Annali dell'Istituto storico italo-germanico, Quaderno 18.
- Medolago Albani, Antonio. «Lo sciopero di Ranica del 1909 nelle carte di Stanislao Medolago Albani». *Bollettino dell'archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia*, 12(2), 1977, 209-59.
- Mellano, Maria Franca. *Cattolici e voto politico in Italia: il non expedit all'inizio del pontificato di Leone 13*. Casale Monferrato: Marietti, 1982. Chiesa sotto inchiesta.
- Menichetti, Giuseppe (a cura di). *Immagini di una Provincia*, 2 voll. Tirrenia: Edizioni del Cerro, 1993. Memoriae 5.
- Menozzi, Daniele. *Lecture politiche di Gesù. Dall'Ancien Régime alla Rivoluzione*. Brescia: Paideia, 1979. Testi e ricerche di scienze religiose 15.
- Menozzi, Daniele. «L'utilizzazione delle 'relations ad limina' nella storiografia». *Storia e problemi contemporanei*, 5(9), 1992, 135-56.
- Menozzi, Daniele. *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione*. Torino: Einaudi, 1993. PBE, 583.
- Menozzi, Daniele. «La Chiesa cattolica». Filoramo, Giovanni; Menozzi, Daniele (a cura di), *Storia del cristianesimo*, vol. 4 (*L'età contemporanea*). Roma-Bari: Laterza, 1997, 131-257. Storia e società.
- Menozzi, Daniele. «Antimodernismo, secolarizzazione e cristianità». Botti; Cerato, *Il modernismo tra cristianità e secolarizzazione*, 53-82.
- Menozzi, Daniele. «Dalla 'peste del laicismo' alla 'sana laicità'. L'itinerario novecentesco della chiesa cattolica davanti allo stato laico». Casula, Lucio,

- Laicità e democrazia. Una questione per la teologia.* Milano: Glossa, 2011, 181-208. Forum ATI, 10.
- Menozzi, Daniele. *Chiesa e diritti umani. Legge naturale e modernità politica dalla Rivoluzione francese ai nostri giorni.* Bologna: il Mulino, 2012. Saggi 770.
- Menozzi, Daniele. «Contro la modernità politica. L'Immacolata Concezione di Maria». *Politica e religione*, 2014, 149-76.
- Menozzi, Daniele (a cura di). «Giuseppe Toniolo. Società e cultura tra Ottocento e Novecento». Num. monogr., *Humanitas*, 69(1), 2014.
- Metzger, Franziska. *Die "Schildwache". Eine integralistisch-rechtskatholische Zeitung 1912-1945.* Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag, 2000. Religion, Politik, Gesellschaft in der Schweiz 27.
- Meyer, Thomas et al. (Hrsgg.). *Lexikon des Sozialismus.* Köln: Bund-Verlag, 1986.
- Miccoli, Giovanni. «L'avarizia e l'orgoglio di un frate laico: problemi e aspetti dell'interpretazione cattolica di Lutero». Perrone, Lorenzo (a cura di), *Lutero in Italia. Studi storici nel quinto centenario della nascita.* Casale Monferrato: Marietti, 1983, VII-XXXIII. Dabar. Saggi di storia religiosa 1.
- Miccoli, Giovanni. *Fra mito della cristianità e secolarizzazione. Studi sul rapporto chiesa-società nell'età contemporanea.* Casale Monferrato: Marietti, 1985. Dabar. Saggi di storia religiosa 4.
- Miccoli, Giovanni. «'Vescovo e re del suo popolo'. La figura del prete curato tra modello tridentino e risposta controrivoluzionaria». Chittolini; Miccoli, *La Chiesa e il potere politico*, 881-928.
- Miccoli, Giovanni. «Leone XIII e la massoneria». *Studi storici*, 47(1), 2006, 5-64.
- Miscio, Antonio. *Pisa e i salesiani. Don Bosco, Toniolo, Maffi.* Pisa: V. Corsi, 1994.
- Mola, Aldo Alessandro. *Storia della Massoneria italiana dall'Unità alla Repubblica.* Milano: Bompiani, 1976. Saggi Bompiani 20.
- Molesti, Romano; Trucco, Silvio (a cura di). *Il pensiero economico-sociale di Giuseppe Toniolo.* Pisa: IPPEM, 1990. Idee economiche 10.
- Monz, Heinz. «Der Mainzer Paul Stumpf in seiner Verbindung zu Karl Marx und Friedrich Engels.». *Archiv für hessische Geschichte und Altertumskunde*, Neue Folge, 44, 1986, 235-362.
- Mooser, Josef. «Das katholische Vereinswesen in der Diözese Paderborn um 1900». *Westfälische Zeitschrift*, 141, 1991, 447-61.
- Mooser, Josef. «Das katholische Milieu in der bürgerlichen Gesellschaft. Zum Vereinswesen des Katholizismus im späten Deutschen Kaiserreich». Blaschke, Kuhlemann, *Religion im Kaiserreich*, 59-92.
- Morelli, Paolo. *Il circolo "S. Luigi" di Pontedera. Una pagina di storia del movimento cattolico italiano.* Pontedera: Bandecchi & Vivaldi, 1999.
- Mores, Francesco (a cura di). *Angelo Roncalli chierico e storico a Bergamo. Antologia di scritti (1907-1912).* Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2008.
- Mori, Giorgio. «Dall'Unità alla guerra: aggregazione e disgregazione di un'area regionale». Mori, Giorgio (a cura di), *La Toscana.* Torino: Einaudi, 1986, 5-342. Storia d'Italia, Le regioni dall'Unità a oggi 4.
- Morsey, Rudolf. *Die deutsche Zentrumspartei 1917-1923.* Düsseldorf: Droste, 1966. Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien 32.
- Morsey, Rudolf. «Die deutschen Katholiken und der Nationalstaat zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg». *Historisches Jahrbuch*, 90, 1970, 31-64.
- Mucci, Giandomenico. *Carlo Maria Curci. Il fondatore della "Civiltà Cattolica".* Roma: Studium, 1988. Il pensiero politico e sociale dei cattolici italiani 4.

- Mueller, Franz H. *Heinrich Pesch. Sein Leben und seine Lehre*. Köln: Bachem, 1980.
- Mullejans, Rita. *Klöster im Kulturkampf. Die Ansiedlung katholischer Orden und Kongregationen aus dem Rheinland und ihre Klosterneubauten im belgisch-niederländischen Grenzraum infolge des preußischen Kulturkampfes*. Aachen: Einhard, 1992. Veröffentlichungen des Bischöflichen Diözesanarchivs Aachen 44.
- Müller-Dreier, Armin. *Konfession in Politik, Gesellschaft und Kultur des Kaiserreichs. Der Evangelische Bund 1886-1914*. Gütersloh: Chr. Kaiser, 1998. Religiöse Kulturen der Moderne 7.
- Murri, Romolo. *Carteggio*. Bedeschi, Lorenzo (a cura di), vol. 3. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 1977.
- Muschiol, Gisela (Hrsg.). *Katholikinnen und Moderne. Katholische Frauenbewegung zwischen Tradition und Emanzipation*. Münster: Aschendorff, 2003.
- Necrologium Moguntinum (1802/03-2009)*. Mainz: Bischöfliche Kanzlei, 2009.
- Nell-Breuning, Oswald von. «Der deutsche Gewerkschaftsstreit um die Jahrhundertwende». Oertzen, Peter von (Hrsg.). *Festschrift für Otto Brenner zum 60. Geburtstag*. Frankfurt a.M.: Europäische Verlag, 1967, 19-32.
- Nesti, Arnaldo. *Gesù socialista. Una tradizione popolare italiana*. Torino: Claudiana, 1974. Nostro tempo 14.
- Nesti, Arnaldo. «Ritualità e vita quotidiana nella società pisana». Menichetti, *Immagini di una Provincia*, vol. 2: 7-42.
- Nesti, Arnaldo. *Alle radici della Toscana contemporanea. Vita religiosa e società dalla fine dell'Ottocento al crollo della mezzadria*. Milano: Franco Angeli, 2008. La società 176.
- Neue Deutsche Biographie*. Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), 26 Bde. Berlin: Duncker & Humblot, 1953-2016.
- Nicoletti, Michele; Weiss, Otto (a cura di). *Il modernismo in Italia e in Germania nel contesto europeo*. Bologna: il Mulino, 2010. Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderno 79.
- Nordera, Luciano. *Il catechismo di Pio X. Per una storia della catechesi in Italia (1896-1916)*. Roma: LAS, 1988. Biblioteca di scienze religiose 74.
- Novalis. *La Cristianità o Europa*. Reale, Alberto (a cura di). Milano: Bompiani, 2002.
- Ockenfels, Wolfgang (Hrsg.). *Katholizismus und Sozialismus in Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert*. Paderborn: Schöningh, 1992. Beiträge zur Katholizismusforschung: Reihe A, Quellentexte zur Geschichte des Katholizismus 11.
- Orsina, Giovanni. *Senza chiesa né classe: il partito radicale nell'età giolittiana*. Roma: Carocci, 1998. Ricerche 29.
- Osbat, Luciano; Piva, Francesco (a cura di). *La "Gioventù Cattolica" dopo l'Unità 1868-1968*. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 1972. Politica e storia 28.
- Pagano, Sergio. «Introduzione». Dieguez, Pagano, *Le carte del "Sacro Tavolo"*, vol. 1: VII-LXXV.
- Paiano, Maria. «Pregare in guerra. Gli opuscoli cattolici per i soldati». Menozzi, Daniele; Procacci, Giovanna; Soldani, Simonetta (a cura di), *Un paese in guerra. La mobilitazione civile in Italia (1914-1918)*. Milano: Unicopli, 2010, 278-84. Biblioteca di storia contemporanea 33.
- Pammer, Michael (Hrsg.). *Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum*, Bd. 5. Paderborn: Schöningh, 2007.
- Parente, Ulderico. *Riformismo religioso e sociale a Napoli tra Otto e Novecento: la figura e l'opera di Gennaro Avolio*. Urbino: QuattroVenti, 1996. Studi e testi 3.

- Passerini d'Entrèves, Ettore; Repgen, Konrad (a cura di). *Il cattolicesimo politico e sociale in Italia e Germania dal 1870 al 1914*. Bologna: il Mulino, 1977. Annali dell'Istituto storico italo-germanico, Quaderno 1.
- Pazzaglia, Luciano. *Cattolici e scuola nell'età contemporanea*. Milano: I.S.U. – Università Cattolica, 1984.
- Pecorari, Paolo. *Ketteler e Toniolo. Tipologie sociali del movimento cattolico in Europa*. Roma: Città Nuova, 1977. Idee 25.
- Pecorari, Paolo. *Giuseppe Toniolo e il socialismo. Saggio sulla cultura cattolica tra '800 e '900*. Bologna: Patron, 1981. Il mondo moderno e contemporaneo 1.
- Pecorari, Paolo. *Alle origini dell'anticapitalismo cattolico. Due saggi e un bilancio storiografico su Giuseppe Toniolo*. Milano: Vita e Pensiero, 2010.
- Peitz, Detlef. *Die Anfänge der Neuscholastik in Deutschland und Italien (1818-1870)*. Bonn: Nova et Vetera, 2006.
- Pepe, Gabriele; Themelly, Mario (a cura di). *L'anticlericalismo nel Risorgimento 1830-1870*. Manduria: Lacaita, 1966. Biblioteca di protesta laica. Nuova serie 3.
- Perin, Raffaella. «Le relazioni dei vescovi italiani a norma dell'enciclica 'Pascendi'». Arnold, Vian, *The Reception and Application*, 121-57.
- Pessina, Mario. «La consistenza delle organizzazioni sindacali cattoliche in Italia e in Lombardia nelle rilevazioni statistiche ufficiali (1904-1914)». *Bollettino dell'archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia*, 14(1-2), 1979, 200-25.
- Pessina, Mario. «Il movimento sindacale dei ferrovieri cattolici (1910-1925)». *Bollettino dell'archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia*, 18(1), 1983, 79-145.
- Petersen, Jens (a cura di). *L'emigrazione tra Italia e Germania*. Manduria: Lacaita, 1993. Società e cultura 2.
- Petersen, Karsten. «*Ich höre den Ruf nach Freiheit*». *Wilhelm Emmanuel von Ketteler und die Freiheitsforderungen seiner Zeit*. Paderborn: Schöningh, 2005. VKFZG, Reihe B: Forschungen 105.
- Pfister, Peter (Hrsg.). *Michael Kardinal von Faulhaber (1869-1952): Beiträge zum 50. Todestag und zur Öffnung des Kardinal-Faulhaber-Archivs; Predigt und Vorträge, Ansprachen und Berichte*. Regensburg: Schnell und Steiner, 2002.
- Piane, Sergio; Spadafora, Ippolito. *La massoneria a Pisa. Dalle origini ai primi del Novecento*. Foggia: Bastogi, 2006. Biblioteca massonica.
- Picardi, Luigi. *Igino Petrone tra materialismo storico e riformismo religioso*. Milano: Vita e Pensiero, 1979. Cultura e storia. Nuova serie 2.
- Piva, Francesco. *Uccidere senza odio. Pedagogia di guerra nella storia della Gioventù cattolica italiana (1868-1943)*. Milano: Franco Angeli, 2015. Temi di storia 221.
- Pivato, Stefano. «L'anticlericalismo 'religioso' nel socialismo italiano fra Otto e Novecento». *Italia contemporanea*, 154, 1984, 29-50.
- Pivato, Stefano. «Il socialismo evangelico di Camillo Prampolini». Rossi, Paolo (a cura di), *L'età del positivismo*. Bologna: il Mulino, 1986, 285-306. Temi e discussioni.
- Plotti, Alessandro. «L'ecclesialità di S. Carlo Borromeo nelle scelte pastorali di Pietro Maffi». Rossetti et al, *Pietro Maffi Arcivescovo di Pisa*, 39-57.
- Poggi, Francesco. «La concezione organica della società e lo sviluppo economico in Giuseppe Toniolo». *Bollettino dell'archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia*, 29(3), 1994, 329-39.
- Pohl, Karl Heinrich. «Katholische Sozialdemokraten oder sozialdemokratische Katholiken in München: ein Identitätskonflikt?». Blaschke, Kuhleemann, *Religion im Kaiserreich*, 233-53.

- Pollack, Detlef; Rosta, Gergely. *Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich*. Frankfurt a.M.: Campus Verlag, 2015. Religion und Moderne 1.
- Pombeni, Paolo. *Socialismo e cristianesimo (1815-1975)*. Brescia: Queriniana, 1977. Dipartimento di scienze religiose 4.
- Poulat, Émile. «Socialisme et anticléricalisme. Une enquête socialiste internationale (1902-1903)». *Archives de sociologie des religions*, 10, 1960, 109-31.
- Poulat, Émile. *Intégrisme et catholicisme integral. Un réseau secret international antimoderniste: La "Sapinière" (1909-1921)*. Tournai: Casterman, 1969. Religion et sociétés.
- Poulat, Émile. «La dernière bataille du pontificat de Pie X». *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, 25, 1971, 83-107.
- Poulat, Émile. *Catholicisme, démocratie et socialisme: le mouvement catholique et Mgr. Benigni de la naissance du socialisme à la victoire du fascisme*. Tournai: Casterman, 1977. Religion et sociétés.
- Poulat, Émile. *Église contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel*. Tournai: Casterman, 1977. Religion et sociétés.
- Prampolini e il socialismo riformista = Atti del convegno di Reggio Emilia* (ottobre 1978). Vol. 1. s.l.: Istituto socialista di studi storici, 1979.
- Preziosi, Ernesto. *Obbedienti in piedi. La vicenda dell'Azione Cattolica Italiana*. Torino: SEI, 1996. Testi e testimoni.
- Preziosi, Ernesto. *Educare il popolo. Azione cattolica e cultura popolare tra '800 e '900*. Roma: A.V.E., 2003. Ricerche e documenti 16.
- Preziosi, Ernesto (a cura di). *Storia dell'Azione Cattolica. La presenza della Chiesa nella società moderna*. Soveria Mannelli, Rubbettino, 2008.
- Prüfer, Sebastian. *Sozialismus statt Religion. Die deutsche Sozialdemokratie vor der religiösen Frage 1863-1890*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002. Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft, 152.
- Pruneri, Fabio. «L'insegnamento della religione nella scuola elementare tra esperienze e pratiche». Caimi, Luciano; Vian, Giovanni (a cura di), *La religione istruita. Nella scuola e nella cultura dell'Italia contemporanea*. Brescia: Morcelliana, 2013, 27-41. Storia 58.
- Pruneti, Luigi. *La Sinagoga di Satana. Storia dell'antimassoneria 1725-2002*. Bari: G. Laterza, 2002.
- Quadrotta, Guglielmo (a cura di). *Il colloquio di un secolo fra cattolici e socialisti 1864-1963*. Roma: Libreria editrice romana, 1964.
- Raasch, Markus; Linsenmann, Andreas (Hrsgg.). *Die Frauen und der politische Katholizismus. Akteurinnen, Themen, Strategien*. Paderborn: Schöningh, 2018. VKfZG, Reihe C: Themen der kirchlichen Geschichte 1.
- Radice, Gianfranco. *Pio IX e Antonio Rosmini*. Città del Vaticano: Libreria editrice vaticana, 1974. Studi piani 1.
- Ragionieri, Ernesto. *Socialdemocrazia tedesca e socialisti italiani 1875-1895*. Milano: Feltrinelli, 1961.
- Rauscher, Anton. «Heinrich Pesch». Aretz, Jürgen; Morsey, Rudolf; Rauscher, Anton (Hrsgg.), *Zeitgeschichte in Lebensbildern: aus dem deutschen Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts*, Bd. 3. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1979, 136-48.
- Rauscher, Anton (Hrsg.). *Der soziale und politische Katholizismus. Entwicklungslinien in Deutschland 1803-1953*, Bd. 2. München; Wien: Olzog, 1982, 250-2, Geschichte und Staat.
- Reck, Siegfried. *Arbeiter nach der Arbeit. Sozialhistorische Studie zu den Wandlungen des Arbeiteralltags*. Lahn-Gießen: Focus-Verlag, 1977.

- Reitz, Rüdiger. *Christen und Sozialdemokratie. Konsequenzen aus einem Erbe*. Stuttgart: Radius-Verlag, 1983.
- Rémond, René. *Religion und Gesellschaft in Europa. Von 1789 bis zur Gegenwart*. München: Beck, 2000. Europa bauen.
- Renda, Francesco. *Socialisti e cattolici in Sicilia 1900-1904. Le lotte agrarie*. Caltanissetta; Roma: Sciascia, 1972. Viaggi e studi 12.
- Renda, Francesco. *I fasci siciliani 1892-1894*. Torino: Einaudi, 1977. PBE, 323.
- Reppen, Konrad. «Tratti caratteristici e questioni principali della storia del cattolicesimo sociale in Germania nell'epoca della prima e della seconda rivoluzione industriale tedesca». De Rosa, *I tempi della "Rerum novarum"*, 163-87.
- Riccardi, Andrea. «L'Italie, jardin de l'Eglise». *Nations et Saint-Siège au XXe siècle*. Paris: Fayard, 2000, 123-39.
- Ridolfi, Maurizio. *Il Psi e la nascita del partito di massa 1892-1922*. Roma-Bari: Laterza, 1992. Biblioteca di cultura moderna, 1036.
- Riosa, Alceo. *Il sindacalismo rivoluzionario in Italia e la lotta politica del Partito socialista nell'età giolittiana*. Bari: De Donato, 1976. Movimento operaio 38.
- Ritter, Emil. *Il movimento cattolico-sociale in Germania nel XX secolo e il Volksverein*. Roma: Cinque Lune, 1967. Collana di storia del movimento cattolico 20.
- Ritter, Gerhard A. *Arbeiter, Arbeiterbewegung und soziale Ideen in Deutschland. Beiträge zur Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts*. München: Beck, 1996.
- Ritter, Gerhard A.; Kocka, Jürgen (Hrsgg.). *Deutsche Sozialgeschichte. Dokumente und Skizzen*, Bd. 2. München: Beck, 1974.
- Riva Sanseverino, Luisa. *Il movimento sindacale cristiano: dal 1850 al 1939*. Roma: Zuffi, 1950.
- Rivinius, Karl Josef. «Der Streit um die christlichen Gewerkschaften im Briefwechsel zwischen Carl Bachem, P. Pankratius Ratschek und Bischof Döbbling vom Erscheinen der Enzyklika 'Singulari quadam' bis zum Tode Kardinal Kopps (1912-1914)». *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften*, 23, 1982, 129-216.
- Robbiati, Angelo (a cura di). *La cultura sociale dei cattolici italiani alle origini. Le "settimane" dal 1907 al 1913. Materiali documentari per una ricostruzione degli atti*, 3 voll. Milano: Vita e Pensiero, 1995.
- Rocca, Giancarlo. «La vita religiosa dal 1878 al 1922». Guerriero, Zambarbieri, *Storia della Chiesa*, vol. XXII/1: 137-59.
- Rocca, Giancarlo. «Istituti religiosi in Italia tra Otto e Novecento». Rosa, *Clero e società nell'Italia contemporanea*, 207-56.
- Rödel, Walter G.; Schwerdtfeger, Regina (Hrsgg.). *Zerfall und Wiederbeginn. Vom Erzbistum zum Bistum Mainz (1792/97-1830). Ein Vergleich. Festschrift für Friedhelm Jürgensmeier*. Würzburg: Echter, 2002. Beiträge zur Mainzer Kirchengeschichte 7.
- Romanato, Giampaolo. *Pio X. Alle origini del cattolicesimo contemporaneo*. Torino: Lindau, 2014. I leoni.
- Romiti Bernardi, Rosanna. «Gli internazionalisti a Pisa dal 1864 a 1875». *La Toscana nell'Italia unita*, 485-516.
- Rommel, Martina. *Demut und Standesbewusstsein. Rekrutierung und Lebenswelt des Säkularklerus der Diözese Mainz 1802-1914*. Mainz: C.P.-Verlag, 2007.
- Rommel, Martina; Lehmann, Karl. *Stationen der Hoffnung – Katholikentage in Mainz 1848-1998*. Mainz: Bischöfliches Ordinariat, 1998. Mainzer Perspektiven. Aus der Geschichte des Bistums 2.
- Rosa, Mario (a cura di). *Clero e società nell'Italia contemporanea*. Roma-Bari: Laterza, 1992. Storia e società.

- Rösch, Heinz-Egon. *Sport um der Menschen willen. 75 Jahre DJK-Sportverband "Deutsche Jugendkraft" 1920-1995*. Aachen: Meyer & Meyer, 1995.
- Rosoli, Gianfausto. *Insieme oltre le frontiere: momenti e figure dell'azione della Chiesa tra gli emigrati italiani nei secoli XIX e XX*. Caltanissetta; Roma: Sciascia, 1996. Studi del Centro A. Cammarata 23.
- Rosoli, Gianfausto (a cura di). *Geremia Bonomelli e il suo tempo = Atti del convegno storico (16-19 ottobre 1996)*. Brescia: Fondazione Civiltà Bresciana, 1999. Annali 16.
- Rosoli, Gianfausto. «L'Opera Bonomelliana di Assistenza agli operai italiani emigrati in Europa durante la fase milanese tra confessionalismo e azione sociale (1908-1914)». Rosoli, *Geremia Bonomelli e il suo tempo*, 611-93.
- Rosselli, Nello. *Mazzini e Bakounine: 12 anni di movimento operaio in Italia (1860-1872)*. Torino: Bocca, 1927. Piccola biblioteca di scienze moderne 341.
- Rossetti, Gabriella et al. (a cura di). *Pietro Maffi Arcivescovo di Pisa (1903-1931). Un tempo difficile, un grande pastore, una eredità culturale significativa*. Pisa: Pisa University Press, 2012. Biblioteca. Atti di convegni.
- Rossi, Pietro (a cura di). *La storia comparata. Approcci e prospettive*. Milano: Il Saggiatore, 1990. La cultura.
- Rossini, Giuseppe (a cura di). *Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII = Atti del convegno tenuto a Bologna (27-28-29 dicembre 1960)*. Roma: Cinque Lune, 1961. Quaderni di storia, 1-2.
- Rossini, Giuseppe (a cura di). *Romolo Murri nella storia politica e religiosa del suo tempo = Atti del Convegno di studio a Fermo (9-11 ottobre 1970)*. Roma: Cinque Lune, 1972.
- Roth, Günther. *The Social Democrats in Imperial Germany. A study in working-class isolation and national integration*. Totowa: The Bedminster Press, 1963.
- Ruhnau, Clemens. *Der Katholizismus in der sozialen Bewährung. Die Einheit theologischen und soziolethischen Denkens im Werk Heinrich Peschs*. Paderborn: Schöningh, 1980. Abhandlung zur Sozialethik 18.
- Ruppel, Hans-Georg; Groß, Birgit (Hrsgg.). *Hessische Abgeordnete 1820-1933. Biographische Nachweise für die Landstände des Großherzogtums Hessen (2. Kammer) und den Landtag des Volksstaates Hessen*. Darmstadt: Historischer Verein für Hessen, 1980. Darmstädter Archivschriften 5.
- Sacchetti, Giorgio. *Sovversivi in Toscana (1900-1919)*. Todi: Altre edizioni, 1983.
- Sacco, Domenico. *Cattolici e socialisti nel Mezzogiorno. Il caso lucano 1885-1915*. Manduria: Lacaita, 1990. Biblioteca di storia contemporanea 17.
- Sale, Giovanni. *"La Civiltà Cattolica" nella crisi modernista (1900-1907)*. Milano: Jaca Book, 2001. Di fronte e attraverso 547.
- Salvadori, Massimo Luigi. «Kautsky fra ortodossia e revisionismo». *Storia del marxismo*, vol. 2: 275-314.
- Salvati, Mariuccia. «Storia contemporanea e storia comparata oggi: il caso dell'Italia». *Rivista di storia contemporanea*, 21(2-3), 1992, 486-510.
- Sander, Michael. «Katholische Arbeitervereine Berliner Richtung». *Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte*, 37, 1985, 115-35.
- Sandoni, Luca (a cura di). *Il Sillabo di Pio IX*. Bologna: CLUEB, 2012.
- Saresella, Daniela. «Il movimento socialista, il modernismo e la questione religiosa (1898-1907)». Botti, Cerrato, *Il modernismo tra cristianità e secolarizzazione*, 144-59.
- Saresella, Daniela. *Murri deputato e il mondo socialista (1909-1913)*. Biagioli, Ilaria; Botti, Alfonso; Cerrato, Rocco (a cura di), *Romolo Murri e i murrismi*

- in Italia e in Europa cent'anni dopo*. Urbino: Quattroventi, 2004, 182-211. Studi e testi 7.
- Saresella, Daniela. *Cattolici a sinistra. Dal modernismo ai giorni nostri*. Roma-Bari: Laterza, 2011. Quadrante Laterza 178.
- Savelli, Laura. «Il contributo di docenti e studenti socialisti al movimento operaio pisano». Menichetti, *Immagini di una Provincia*, vol. 1: 327-48.
- Scaraffia, Lucetta. «'Il cristianesimo l'ha fatta libera, collocandola nella famiglia accanto all'uomo' (dal 1850 alla 'Mulieris dignitatem')». Scaraffia, Lucetta; Zari, Gabriella (a cura di), *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*. Bari-Roma: Laterza, 1994, 441-93. Storia e società.
- Schaffer, Wolfgang. *Ordensentwicklung seit dem 19. Jahrhundert*. Bonn: Habelt, 2008. Geschichtlicher Atlas der Rheinlande, 9.5.
- Scharfenecker, Uwe. *Die Katholisch-Theologische Fakultät Gießen (1830-1859). Ereignisse, Strukturen, Personen*. Paderborn: Schöningh, 1998. VKfZG, Reihe B: Forschungen 81.
- Schatz, Klaus. *Zwischen Säkularisation und zweiten Vatikanum. Der Weg des Deutschen Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert*. Frankfurt a.M.: Knecht, 1986.
- Schatz, Klaus. *Geschichte der deutschen Jesuiten (1814-1983)*, 5 Bde. Münster: Aschendorff, 2013.
- Schauff, Johannes. *Das Wahlverhalten der deutschen Katholiken im Kaiserreich und in der Weimarer Republik. Untersuchungen aus dem Jahre 1928*. Morsey, Rudolf (Hrsg.). Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1975. VKfZG, Reihe A: Quellen 18.
- Scheidgen, Hermann-Josef. *Der deutsche Katholizismus in der Revolution von 1848/49: Episkopat – Klerus – Laien – Vereine*. Köln: Böhlau, 2008. Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte 27.
- Schepers, Judith. «'So viel und so rasch wie in der Modernismusverfolgung hat die Kurie lange nicht gearbeitet...'. Zur kurialen Interpretation des Antimodernisteneides». Wolf, Schepers, "In wilder zügelloser Jagd nach Neuem", 337-67.
- Schlossmacher, Norbert. «Der Antultramontanismus im Wilhelminischen Deutschland». Loth, *Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne*, 164-98.
- Schlupp, Klaus. *Schule, Staat und Kirche: Die katholische Volksschule im Bistum Mainz 1830-1877*. Nordhausen: Bautz, 2005.
- Schmidt-Volkmar, Erich. *Der Kulturkampf in Deutschland 1871-1890*. Göttingen: Musterschmidt, 1962.
- Schmitz, Gerold. *Die katholische Jugendbewegung: Von den Anfängen bis zu den Neuaufbrüchen*. Stein am Rhein: Christiana, 1997.
- Schmolke, Michael. *Die schlechte Presse. Katholiken und Publizistik zwischen "Katholik" und "Publik" 1821-1968*. Münster: Regensberg, 1971.
- Schmolke, Michael. «Priester als Journalisten». Gatz, *Der Diözesanklerus*, 399-424.
- Schneider, Michael. *Die christlichen Gewerkschaften 1894-1933*. Bonn: Verlag Neue Gesellschaft, 1982. Politik- und Gesellschaftsgeschichte 10.
- Schneider, Michael. «Evangelische Christen und Christliche Gewerkschaften im Kaiserreich». Auer, Frank von; Segbers, Franz (Hrsgg.). *Sozialer Protestantismus und Gewerkschaftsbewegung. Kaiserreich. Weimarer Republik. Bundesrepublik Deutschland*. Köln: Bund Verlag, 1994, 78-91.
- Scholl, Servatius Hermann (Hrsg.). *Katholische Arbeiterbewegung in Westeuropa*. Bonn: Eichholz-Verlag, 1966.
- Schwalbach, Helmut. *Der Mainzer "Katholik" als Spiegel des neuerwachsenden kirchlich-religiösen Lebens in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts (1821-1850)* [Doktorarbeit]. [Mainz], 1966.

- Schwerdtfeger, Regina. *Kirche auf dem Weg. Das Bistum Mainz, Teil 5* (19. und 20. Jahrhundert). Strasbourg: Edition du Signe, 1995.
- Scoppola, Pietro. *Il modernismo in Italia: la Lega democratica nazionale*. Napoli: ESI, 1957.
- Scoppola, Pietro. *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*. Bologna: il Mulino, 1961. Saggi 31.
- Scoppola, Pietro. *Coscienza religiosa e democrazia nell'Italia contemporanea*. Bologna: il Mulino, 1966. Saggi 54.
- Scoppola, Pietro. «Laicismo e anticlericalismo». *Chiesa e religiosità in Italia dopo l'Unità*, vol. «Relazioni II»: 225-74.
- Scoppola, Pietro. *Dal neoguelfismo alla democrazia cristiana*. 3a ed. Roma: Studium, 1979. Nuova universale Studium 35.
- Scoppola, Pietro. «Chiesa e democrazia in Europa e in Italia». Guerriero, Zambarbieri, *Storia della Chiesa*, vol. XXII/1: 203-38.
- Scottà, Antonio. *Papa Benedetto XV. La Chiesa, la Grande Guerra, la pace (1914-1922)*. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2009. Uomini e dottrine 51.
- Secco Suardo, Dino. *I cattolici intransigenti. Studio di una psicologia e di una mentalità*. Brescia: Morcelliana, 1962. Il movimento cattolico in Italia e in Europa 2.
- Secco Suardo, Dino. *Da Leone XIII a Pio X*. Roma: Cinque Lune, 1967. Collana di storia del movimento cattolico 18.
- Seiler, Jörg (Hrsg.). *Literatur – Gender – Konfession. Katholische Schriftstellerinnen*, Bd. 1 (*Forschungsperspektiven*). Regensburg: Pustet, 2018.
- Sereni, Umberto. «Nel segno del liberato mondo: vicende, culture, uomini e donne del movimento operaio a Pisa tra Otto e Novecento». Dinucci, *La Camera del Lavoro di Pisa*, 83-199.
- Siedlaczek, Cornelia. *Die Qualität des Sittlichen. Die neuscholastische Moraltheorie Victor Cathreins in der Spannung von Natur und Norm*. Frankfurt a.M.: Knecht, 1997. Frankfurter theologische Studien, 52.
- Smith, Helmut Walser. *German Nationalism and Religious Conflict. Culture, Ideology, Politics, 1870-1914*. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- Sodi, Stefano. «Pisa – L'età contemporanea». Mezzadri, Luigi; Tagliaferri, Maurizio; Guerriero, Elio (a cura di), *Le Diocesi d'Italia*, vol. 3. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2008, 966-9.
- Soldani, Simonetta. «La mappa delle società di mutuo soccorso in Toscana fra l'Unità e la fine del secolo». Bigaran, Mariapia (a cura di), *Istituzioni e borghesie locali nell'Italia liberale*, Milano: Franco Angeli, 1986, 247-82. Quaderni della Fondazione Basso 4.
- Sorrentino, Domenico. *Giuseppe Toniolo: una chiesa nella storia*. Cinisello Balsamo: Edizioni Paoline, 1987. Dimensioni dello spirito 20.
- Sorrentino, Domenico. «Gli intellettuali cattolici e le origini della 'sociologia cristiana': la 'Rivista internazionale di scienze sociali'». *La "Rerum novarum"*, 85-151.
- Spadolini, Giovanni. *L'opposizione cattolica da Porta Pia al '98*. Firenze: Valsecchi, 1966. Economica Valsecchi 8.
- Spadolini, Giovanni. *I repubblicani dopo l'Unità: con un'appendice di saggi sulla democrazia nel post-Risorgimento*. 3a ed. Firenze: Le Monnier, 1972. Quaderni di storia 2.
- Spadoni, Ugo. «Il Cardinale Maffi, Giuseppe Toniolo e le prime esperienze politiche del giovane Gronchi (1904-1910)». *Il Cardinale Pietro Maffi arcivescovo di Pisa*, 81-155.

- Spadoni, Ugo. *Giovanni Gronchi nell'Azione Cattolica, nel Partito Popolare, nella Confederazione italiana dei lavoratori 1904-1922*, 2 voll. Firenze: The Courier, 1992.
- Spicciani, Amleto. «Giuseppe Toniolo e gli economisti italiani del suo tempo». *Bollettino dell'archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia*, 16(1), 1981, 99-124.
- Spicciani, Amleto. *Per un diritto italiano del lavoro. Il pensiero e l'opera di Giuseppe Toniolo*. Pisa: ETS, 1997. Testi universitari 14.
- Spicciani, Amleto. *Uomini di Chiesa. Vescovi e preti nella cultura e nella società toscana tra XIX e XX secolo*. Pisa: ETS, 2003. Quaderni della Biblioteca capitolare 24.
- Spiertz, Willi. *Kardinal Antonius Fischer: Gymnasiallehrer, Journalist, Weihbischof und Erzbischof von Köln (1840-1912)*. Berlin: Wissenschaftlicher Verlag, 2015.
- Spinella, Mario. «Antonio Labriola e l'origine del marxismo in Italia». *La crisi di fine secolo (1880-1900)*. Milano: Teti, 1980, 117-38. Storia della società italiana 19.
- Stefanini, Pasquale. *Il cardinale Maffi*. Pisa: Giardini, 1958.
- Stegmann, Franz Josef. *Von der ständischen Sozialreform zur staatlichen Sozialpolitik. Der Beitrag der "Historisch-Politischen Blätter" zur Lösung der sozialen Frage*. München; Wien: Olzog, 1965. Politische Studien, Beiheft 4.
- Stegmann, Franz Josef. «Geschichte der sozialen Ideen im deutschen Katholizismus». Gottschalch, Wilfried; Karrenberg, Friedrich; Stegmann, Franz Josef, *Geschichte der sozialen Ideen in Deutschland*. München; Wien: Olzog, 1969, 327-560. Deutsches Handbuch der Politik 3.
- Steitz, Heinrich. *Geschichte der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau*, 5 Bde. Marburg: Trautvetter & Fischer, 1961-1977.
- Stella, Pietro. «Il clero e la sua cultura nell'Ottocento». De Rosa, Gabriele (a cura di), *Storia dell'Italia religiosa*, vol. 3 (*L'età contemporanea*). Roma-Bari: Laterza, 1995, 87-113.
- Storia del marxismo*, vol. 2 (*Il marxismo nell'età della Seconda Internazionale*). Torino: Einaudi, 1979. Biblioteca di cultura storica 136.
- Sun, Raymond Chien. *Before the enemy is within our walls. Catholic workers in Cologne, 1885-1912: a social, cultural and political history*. Boston: Humanities Press, 1999. Studies in Central European histories 16.
- Sylvers, Malcolm. «L'anticlericalismo nel socialismo italiano (dalle origini al 1914)». *Movimento operaio e socialista*, 16(2-3), 1970, 175-89.
- Tacchi, Francesco. «Il XVI Centenario Costantiniano del 1913: cronaca e significati di un evento». *Archivio italiano per la storia della pietà*, 27, 2014, 243-80.
- Tacchi, Francesco. «Prisma cattolico e 'legislazione sociale-operaia'. Il gruppo della "Rivista internazionale di scienze sociali" al tempo di Giuseppe Toniolo». *Modernism. Annual Journal of Contemporary Religious Reformism*, 1, 2015, 272-301.
- Tacchi, Francesco. «Carl Forschner. Pfarrer zu Sankt Quintin, Diözesanpräses des Verbandes der Männer- und Arbeitervereine». Arnold, Claus; Nebgen, Christoph (Hrsgg.), *Lebensbilder aus dem Bistum Mainz*, Bd. 1 (*Elf Porträts*). Mainz; Würzburg: Bistum Mainz & Echter Verlag, 2016, 177-92. Neues Jahrbuch für das Bistum Mainz 2015.
- Tacchi, Francesco. «"Kann ein Katholik Sozialdemokrat sein?". Teoria e pratica di un'incompatibilità in Germania alla luce del caso magontino (1890-1920)». *Studi Storici*, 57(3), 2016, 639-68.

- Tacchi, Francesco. «Cattolicesimo tedesco e riflessione antisocialista. Il caso di padre Victor Cathrein (1890-1914)». Mariuzzo, Andrea et al. (a cura di), *Il mestiere paziente. Scritti per Daniele Menozzi*. Pisa: ETS, 2017, 141-52.
- Tacchi, Francesco. «“La propaganda dell’errore non si combatte se non mediante la propagazione della verità”. L’Opera Nazionale per la Buona Stampa e la Grande Guerra (1915-1918)». *Rivista di storia del cristianesimo*, 14(1), 2017, 157-80.
- Tacchi, Francesco. «Curia romana e ‘Gewerkschaftsstreit’. Prime considerazioni sull’origine dell’enciclica *Singulari quadam*». *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 54(2), 2018, 351-88.
- Talamanca, Anna. «La scuola tra Stato e Chiesa nel ventennio dopo l’Unità». *Chiesa e religiosità in Italia dopo l’Unità*, vol. «Comunicazioni I»: 358-85.
- Tesoro, Marina. *I repubblicani nell’età giolittiana*. Firenze: Le Monnier, 1978. Quaderni di storia 45.
- Tilly, Stephanie. *Arbeit-Macht-Markt. Industrieller Arbeitsmarkt 1900-1929. Deutschland und Italien im Vergleich*. Berlin: Akademie-Verlag, 2006. Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte, Beiheft 9.
- Tomasi, Tina. *Massoneria e scuola dall’Unità ai nostri giorni*. Firenze: Vallecchi, 1980. Il pellicano. Educazione e scuola nella storia d’Italia.
- Tomasi, Tina. «Istruzione popolare e scuola laica nel socialismo riformista». Tomasi, Tina et al., *Scuola e società nel socialismo riformista (1891-1926): battaglie per l’istruzione popolare e il dibattito sulla “questione femminile”*. Firenze: Sansoni, 1982, 9-38. Contributi.
- Traniello, Francesco. «Cultura politica del clero e coscienza civile degli italiani». Acerbi, *La Chiesa e l’Italia*, 13-25.
- Trezzi, Luigi. «Studi ed esigenze organizzative all’origine delle Unioni professionali industriali nell’Opera dei Congressi (1897-1901)». *Bollettino dell’archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia*, 12(1), 1977, 110-50.
- Trezzi, Luigi. «Per la storia delle casse rurali cattoliche in Italia (1891-1932): lo stato degli studi e le prospettive di ricerca». *Bollettino dell’archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia*, 12(2), 1977, 276-305.
- Trezzi, Luigi. «Confessionalità, neutralità ed organizzazione sindacale negli orientamenti della Unione economico-sociale pei cattolici italiani (1906-1911)». *Bollettino dell’archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia*, 14(1-2), 1979, 353-91.
- Trezzi, Luigi. «Filippo Meda di fronte al socialismo». *Bollettino dell’archivio per la storia del movimento cattolico sociale in Italia*, 25(2-3), 1990, 150-80.
- Trezzi, Luigi. «Prete ‘sociali’: il quadro italiano ed europeo». Naro, Cataldo (a cura di), *Prete sociali e pastori d’anime = Atti dell’incontro tenuto a San Cataldo (20 marzo 1993)*. Caltanissetta; Roma: Sciascia, 1994, 25-54. Studi del Centro A. Cammarata 10.
- Trincia, Luciano. «Geremia Bonomelli e mons. Lorenz Werthmann, fondatore del ‘Caritasverband’ tedesco». Rosoli, *Geremia Bonomelli e il suo tempo*, 569-609.
- Trincia, Luciano. *Emigrazione e diaspora. Chiesa e lavoratori italiani in Svizzera e Germania fino alla prima guerra mondiale*. Roma: Edizioni Studium, 1997. La cultura 71.
- Trincia, Luciano. «Braune Söhne des Südens. Lorenz Werthmann, Geremia Bonomelli und die Anfänge der Italienerfürsorge in Deutschland». Manderscheid, Michael; Wollasch, Hans Josef (Hrsgg.). *Die ersten hundert Jahre. Forschungsstand zur Caritas-Geschichte*. Freiburg i. Br.: Lambertus, 1998, 35-55.

- Turchetto, Maria. «Razionalismo e materialismo nell'Ottocento italiano». Bertolucci, *Galileo e Bruno*, 21-36.
- Ummenhofer, Stefan. *Hin zum Schreiten Seit' an Seit'? SPD und katholische Kirche seit 1957*. Berlin: Logos-Verlag, 2000.
- Ummenhofer, Stefan. *Wie Feuer und Wasser? Katholizismus und Sozialdemokratie in der Weimarer Republik*. Berlin: Wissenschaftlicher Verlag, 2003.
- Unterburger, Klaus. «Für Familie, Staat und Religion. Der Antimodernismus Umberto Benignis (1862-1934) zwischen Papst Pius X. und Benito Mussolini». Wolf, Schepers, "In wilder zügelloser Jagd nach Neuem", 377-406.
- Valente, Giambattista. *Aspetti e momenti dell'azione sociale dei cattolici in Italia (1892-1926)*. Malgeri, Francesco (a cura di). Roma: Cinque Lune, 1968. Collana di storia del movimento cattolico 22.
- Valentini, Ubaldo (a cura di). *La Scuola Cattolica. Rivista di Scienze Religiose edita dalla Pontificia Facoltà Teologica del Seminario Arcivescovile di Milano. Indici Generali 1873-1901*. Venegono Inferiore: Seminario arcivescovile, 1964.
- Valentini, Ubaldo (a cura di). *La Scuola Cattolica. Rivista di Scienze Religiose edita dalla Pontificia Facoltà Teologica del Seminario Arcivescovile di Milano. Indici Generali 1902-1922*. Venegono Inferiore: Seminario arcivescovile, 1968.
- Valentino, Vittoria. *Il conte Emiliano Avogadro della Motta 1798-1865: un'introduzione alla vita e alle opere*. Vercelli: Associazione Amici degli Archivi Piemontesi, 2001.
- Valentino, Vittoria. *Un laico tra i teologi. Il contributo di Emiliano Avogadro della Motta alla preparazione della definizione del dogma sull'Immacolata Concezione e all'elaborazione del Sillabo*. s.l.: Gallo Arti Grafiche, 2003.
- Valiani, Leo; Wandruszka, Adam (a cura di). *Il movimento operaio e socialista in Italia e Germania dal 1870 al 1920*. Bologna: il Mulino, 1978. Annali dell'Istituto storico italo-germanico. Quaderno 2.
- Vecchio, Giorgio. *Alla ricerca del partito. Cultura politica ed esperienze dei cattolici italiani nel primo Novecento*. Brescia: Morcelliana, 1987. Biblioteca di storia contemporanea 35.
- Veneruso, Danilo. «Cattolici e socialisti in Italia tra il raggiungimento dell'Unità e l'avvento del fascismo (1870-1924)». *Studium*, 62(2), 1966, 73-86.
- Ventimiglia, Giovanni. *Tommaso d'Aquino*. Brescia: La scuola, 2014. Profili 6.
- Verhoeven, Timothy. *Transatlantic Anti-Catholicism. France and the United States in the Nineteenth Century*. New York: Palgrave MacMillan, 2010.
- Verucci, Guido. *L'Italia laica prima e dopo l'Unità (1848-1876). Anticlericalismo, libero pensiero e ateismo nella società italiana*. Roma-Bari: Laterza, 1981. Collezione storica.
- Verucci, Guido. «I simboli della cultura laica e delle istituzioni civili». Fattorini, Emma (a cura di), *Santi, culti, simboli nell'età della secolarizzazione (1815-1915)*. Torino: Rosenberg & Sellier, 1997, 235-45. Sacro/Santo 11.
- Verucci, Guido. *Cattolicesimo e laicismo nell'Italia contemporanea*. Milano: Franco Angeli, 2001.
- Verucci, Guido. «Le 'due Italie'. Il giudizio sul cattolicesimo italiano nella cultura laica». Acerbi, *La Chiesa e l'Italia*, 153-93.
- Verucci, Guido. *L'eresia del Novecento. La Chiesa e la repressione del modernismo in Italia*. Torino: Einaudi, 2010. Einaudi storia 33.

- Vian, Giovanni. *La riforma della Chiesa per la restaurazione cristiana della società. Le visite apostoliche delle diocesi e dei seminari d'Italia promosse durante il pontificato di Pio X (1903-1914)*, 2 voll. Roma: Herder, 1998. Italia sacra, 58-9.
- Vian, Giovanni. «Pio X grande riformatore? La discutibile tesi di una recente pubblicazione». *Cristianesimo nella storia*, 30(1), 2009, 167-90.
- Vian, Giovanni. *Il modernismo. La Chiesa cattolica in conflitto con la modernità*. Roma: Carocci, 2012. Freccie 133.
- Vian, Giovanni. «Il modernismo. Un itinerario tra fonti e documenti». *Rivista di storia del cristianesimo*, 14(1), 2017, 191-211.
- Vigener, Fritz. *Ketteler: Ein deutsches Bischofsleben des 19. Jahrhunderts*. München; Berlin: Oldenbourg, 1924.
- Violante, Cinzio. «Il significato dell'opera storiografica di G. Toniolo nell'età di Leone XIII». Rossini, *Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII*, 707-68.
- Weber, Bernd. «Aspekte zu einer Sozialgeschichte des (evangelischen und katholischen) Religionsunterrichts». Mannzmann, Anneliese (Hrsg.), *Geschichte der Unterrichtsfächer*, Bd. 2. München: Kösel, 1983, 108-76.
- Weiss, Otto. *Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte*. Regensburg: Pustet, 1995.
- Weiss, Otto. *Modernismus und Antimodernismus im Dominikanerorden: Zugleich ein Beitrag zum 'Sodalitium Pianum'*. Regensburg: Pustet, 1998. Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte 2.
- Weitlauff, Manfred. «'Modernismus litterarius'. Der 'Katholische Literaturstreit', die Zeitschrift 'Hochland' und die Enzyklika 'Pascendi dominici gregis' Pius' X. vom 8. September 1907». *Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte*, 37, 1988, 97-175.
- Weitzel, Kurt. «Konfessionelle Parteien in Rhein Hessen 1862-1933». *Archiv für hessische Geschichte und Altertumskunde*, 41, 1983, 151-96.
- Werner, Yvonne Maria; Harvard, Jonas (eds). *European anti-Catholicism in a Comparative and Transnational Perspective*. Amsterdam: Rodopi, 2013. European studies: an interdisciplinary series in European culture, history and politics 31.
- Wolf, Hubert; Schepers, Judith (Hrsgg.). «*In wilder zügellosler Jagd nach Neuem*». *100 Jahre Modernismus und Antimodernismus in der katholischen Kirche*. Paderborn: Schöningh, 2009. Römische Inquisition und Indexkongregation 12.
- Wollstein, Günter. «Nazionalismo organizzato nel 'Kaiserreich'». Lill, Rudolf; Valsecchi, Franco (a cura di), *Il nazionalismo in Italia e Germania fino alla prima guerra mondiale*. Bologna: il Mulino, 1983, 233-68. Annali dell'Istituto storico italo-germanico. Quaderno 12.
- Wyrwa, Ulrich. *Juden in der Toskana und in Preußen im Vergleich. Aufklärung und Emanzipation in Florenz, Livorno, Berlin und Königsberg i. Pr.* Tübingen: Mohr Siebeck, 2003. Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo-Baeck-Instituts 67.
- Zambarbieri, Annibale. *Il cattolicesimo tra crisi e rinnovamento. Ernesto Buonaiuti ed Enrico Rosa nella prima fase della polemica modernista*. Brescia: Morcelliana, 1979. Pubblicazioni del Pontificio seminario lombardo in Roma 17.
- Zambarbieri, Annibale. *Modernismo e modernisti*, 2 voll. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2013-2014. Storia e letteratura, 287-288.

- Ziemann, Benjamin. *Sozialgeschichte der Religion: Von der Reformation bis zur Gegenwart*. Frankfurt a.M.: Campus-Verlag, 2009. Historische Einführungen 6.
- Zoppi, Sergio. *Romolo Murri e la prima democrazia cristiana*. Firenze: Vallecchi, 1968.
- Zussini, Alessandro. *Luigi Caissotti di Chiusano e il movimento cattolico dal 1896 al 1915*. Torino: Giappichelli, 1965. Pubblicazioni dell'Istituto di scienze politiche dell'Università di Torino 13.

Antisocialismo cattolico

Un confronto tra Italia e Germania all'epoca del pontificato di Pio X (1903-1914)

Francesco Tacchi

Indice dei nomi

- Alessi, Giuseppe 122n
Alfonso XIII (re) 368
Anderson, Margaret Lavinia 234
Andreini, Alessandro 469-70
Antoine, Charles 112, 464, 468
Antoni, Demetrio 466-9
Attuoni, Ercole 453, 455
Avogadro della Motta, Emiliano 30-2, 49, 112
Avolio, Gennaro 140-1
Baader, Franz von 72
Bacelli, Guido 427
Bachem, Julius 279, 393n
Bachem, Karl 79
Bakunin, Michail 45, 50, 345, 346n, 355
Ballerini, Giuseppe 44-7, 56-7, 113, 117, 122n, 467
Ballerini, Raffaele 38-43, 52-3, 65, 129
Baron, Joseph 284
Bava Beccaris, Fiorenzo 39n
Bebel, August 71n, 74, 76, 84, 103, 144, 183, 191
Becker, Joseph Blasius 87n, 200
Bedeschi, Lorenzo 62n
Bendikowski, Tillmann 166n
Bendix, Ludwig 215-17, 219, 221, 251-2, 272-6, 278, 280-2, 283n, 284, 313
Benedetto XV (Giacomo Della Chiesa) 26, 336, 394, 440, 441n
Benigni, Umberto 278
Bernstein, Eduard 63n, 106-7, 185
Bertini, Giovanni 399
Bertram, Adolf 213, 262, 265
Bigliani, Giuseppe 56n
Bismarck, Otto von 78-9, 190
Bissolati, Leonida 429
Blanc, Louis 37
Blaschke, Olaf 91
Bonomelli, Geremia 45, 53n, 63n, 116n, 306, 407n
Bonomi, Ivano 140
Booß, Konrad 199-200, 204-5
Borromeo, Carlo 445, 446n
Bosco, Giovanni 342
Bottini, Lorenzo 48n
Braccini, Adolfo 453, 455
Brack, Rudolf 262, 265n
Bramanti, Agostino 405, 409
Brandi, Salvatore Maria 130
Brandts, Franz 225
Brauns, Heinrich 145
Bresci, Gaetano 34
Brück, Heinrich 97, 177
Bruno, Giordano 357
Buonaiuti, Ernesto 137-9, 141, 455
Burg, Joseph Vitus 174n
Busemann, Jan Dirk 265n
Buß, Franz Joseph von 72-3
Cafiero, Carlo 58
Camaiani, Pier Giorgio 30n, 64n, 327n

-
- Cantono, Alessandro 135
 Capponi, Ferdinando 343, 395-8, 426
 Carducci, Giosuè 353
 Carnot, Marie François Sadi 41
 Caserio, Sante 41
 Cathrein, Victor 44, 61, 69, 77, 81n,
 82-7, 99, 101n, 102, 104, 112-13,
 114n, 120-1, 126, 135, 143-5, 157,
 195-6, 238, 469
 Chiaudano, Giuseppe 391
 Cipollini, Tito 464
 Colmar, Joseph Ludwig 176n
 Coppino, Michele 423
 Costa, Andrea 346
 Costanzi, Enrico 48
 Curci, Carlo Maria 55
 Dalla Torre, Giuseppe 393n
 D'Antilio, Augusto 396, 398, 403, 430n
 Darwin, Charles 78
 David, Eduard 185, 209, 295
 de Bonald, Luis 27-8
 Deharbe, Joseph 293n
 De Lai, Gaetano 435-7
 de Laveleye, Émile 56, 464
 Della Pace, Alfredo 360
 Del Punta, Aristide 465-6
 de Maistre, Joseph 27-8
 Dematteis, Filippo 107n
 Denk, Hans Dieter 265n
 De Rosa, Gabriele 20n, 387, 403
 De Santi, Angelo 130, 393
 Dickerscheid, Johannes 204, 206
 Di Pietro, Salvatore 43-4
 Donders, Adolf 281n
 Donoso Cortés, Juan 72
 Eich, Michael 197-8, 204, 206, 215,
 246
 Eitner, Heinrich-Otto 94
 Engels, Friedrich 58, 77-8, 82, 102-5,
 134, 157, 191
 Erba, Achille 231, 334
 Ernst Ludwig (granduca) 234
 Faßbender, Adam 203-4, 206n
 Faulhaber, Michael von 220-1, 281n
 Fecher, August 250n
 Ferrandina, Alfonso 435
 Ferrari, Andrea 53n, 393, 407n
 Ferrer, Francisco 192, 368, 370
 Ferretti, Augusto 62, 130n, 131
 Ferri, Enrico 347, 355
 Fischer, Antonius 153, 265, 278n
 Fleischer, Paul 259, 275-6
 Flöring, Friedrich 217-18
 Folena, Umberto 406
 Forschner, Carl 232-44, 250-1, 254,
 267-70, 272-4, 276-7, 280, 287, 313
 Fourier, Charles 30, 31, 37, 41, 65
 Fournelle, Heinrich 259, 284
 Franco, Giovanni Giuseppe 52
 Friedberger, Walter 80, 95, 98n
 Frühwirth, Andreas 150-2, 263, 272
 Galen, Friedrich von 281n
 Galilei, Galileo 357
 Gambasin, Angelo 384
 Garibaldi, Giuseppe 345-6, 354n
 Garzella, Egidio 471
 Gatz, Erwin 231n, 300n
 Geninatti, Maria Caterina 432-3
 Gewehr, Wilhelm 195
 Giesberts, Johannes 146-7, 149n
 Giovanni XXIII (Angelo Roncalli) 14, 425
 Gisler, Anton 281n
 Göhre, Paul 92
 Gori, Pietro 349
 Görner, Regina 79
 Görres, Guido 89n
 Görres, Joseph 89n
 Götz von Olenhusen, Irmtraud 247n
 Gregorio XVI (Bartolomeo Alberto
 Cappellari) 28
 Gronchi, Giovanni 398-9, 402-3, 406-
 7, 427
 Grosoli, Giovanni 434 436
 Guasco, Maurilio 13, 14n, 18, 445
 Guglielmo I (imperatore) 33
 Guglielmo II (imperatore) 78, 219, 293
 Guidi, Benedetto 471-2
 Guyot, Yves 44
 Haber, Sebastian 284n
 Haffner, Paul Leopold 68, 97, 162,
 178n, 197n, 227, 233n, 234, 246,
 292-4, 298
 Hammerstein, Ludwig von 193-5
 Hartmann, Felix von 278
 Heinrich, Johann Baptist 86n
 Hertling, Georg von 62n, 281n
 Heyl, Cornelius Wilhelm von 217
 Hitze, Franz 76, 97, 225, 226n, 233,
 238
 Hohoff, Wilhelm 76, 100n, 112, 118
 Holzamer, Hugo 277-80
 Jarcke, Carl Ernst 89n

- Jörg, Joseph Edmund 89
 Jorio, Pietro Alfonso 53, 67
 Kaelble, Hartmut 19
 Kassiepe, Max 281n
 Kautsky, Karl 78-80, 84n, 103, 194
 Keilmann, Georg Heinrich 228
 Kemmerer, Matthäus 198
 Keppler, Paul Wilhelm von 230, 265
 Ketteler, Wilhelm Emmanuel von 18,
 54-5, 72-5, 85, 86n, 89, 97-9, 156,
 166n, 176-7, 193n, 195, 203n, 229,
 232-3, 237-8, 246, 258, 268, 280,
 284-5, 286n, 292, 293n, 313, 393
 Kirstein, Anton 176
 Kirstein, Georg Heinrich
 Maria 176-82, 201, 210, 215, 219,
 221, 227, 241, 249n, 266-7, 275-6,
 278, 281, 289, 294, 296-9, 304, 313
 Kmietsch, Paul 206-7
 Knoll, Wilhelm 242-3, 248, 267, 271-2
 Kolping, Adolph 225
 Kopp, Georg von 147, 260-3, 266, 278,
 281-2, 284
 Korum, Michael Felix 147, 278
 Kronenberger, Friedrich 301, 303
 Kuhn, Hermann Nikolaus 90-1
 Labriola, Antonio 58, 62, 121, 134,
 137
 La Fontaine, Pietro 319-22, 324, 343,
 405, 420, 437, 449, 451, 453, 455-6
 Lampertico, Fedele 111
 Lanteri, Pio Brunone 343
 Lanzoni, Francesco 451
 Lassalle, Ferdinand 48-9, 59, 71n, 73-
 5, 89, 103, 182
 Laufenberg, Heinrich 195
 Lehmkühl, August 145
 Lenhart, Georg 231, 254
 Lennig, Adam Franz 224n
 Leone XIII (Gioacchino Pecci) 17, 26,
 33-4, 38, 48, 51-2, 57, 64, 66n, 67,
 78, 112, 115, 126-8, 130, 136, 231,
 245, 335-6, 342, 364n, 385, 387, 395,
 397-9, 422, 430, 444-5, 449, 463,
 464n, 465-6, 469, 470n, 485
 Lepsius, Mario Rainer 189
 Leroux, Pierre 37
 Liberatore, Matteo 59-60, 62
 Liebknecht, Wilhelm 71n, 74, 84, 103,
 183
 Lill, Rudolf 78n
 Longinotti, Giovanni Maria 133
 Losoni, Arrigo 380
 Löwenstein, Alois zu 281n
 Lucheni, Luigi 43
 Maffi, Pietro 19, 133, 334-45, 348,
 357n, 358-9, 361, 363-5, 366n,
 369-73, 376n, 378, 379n, 392, 396n,
 398n, 399-403, 405-8, 410-11, 413,
 417-19, 421, 426-31, 432n, 433-41,
 448-56, 459, 460n, 476-7, 487
 Majunke, Paul 92-4
 Malon, Benoit 44
 Maltinti, Fabrizio 453-5
 Manghi, Aristo 453, 455
 Mannocci, Pilade 465
 Marcacci, Pietro 455n
 Marx, Karl 45, 48-9, 57-63, 69, 76n,
 77-80, 82-4, 86, 96n, 98, 102-5, 120,
 121, 124-5, 131, 134-5, 144, 157,
 183, 191, 274, 465, 470, 472-3
 Marx, Wilhelm 281n
 Mazzini, Giuseppe 31, 320n, 345, 355,
 423, 426
 Meda, Filippo 132
 Medolago Albani, Stanislao 48n, 383,
 387-8, 390
 Meffert, Franz 80
 Menozzi, Daniele 16n, 46n
 Merry del Val, Rafael 261, 263, 436
 Messedaglia, Angelo 111
 Meyer, Theodor 82
 Miglioli, Guido 391n
 Modena, Giuseppe 111, 400, 453
 Monetti, Giulio 390-1
 Morgantini, Alessandro 377-9, 405
 Moser, Hermann 210
 Moufang, Christoph 86n, 233
 Müller, Otto 227, 284
 Murri, Romolo 62, 123n, 134-8, 140,
 157, 379, 385, 388, 398-9, 406-7,
 429, 446, 454-6, 487
 Nasse, Erwin 96
 Nathan, Ernesto 429
 Naumann, Friedrich 92-3
 Nečaev, Sergej Gennadievic 101
 Nesti, Arnaldo 355
 Nicolas, Auguste 32, 112
 Nicotra, Sebastiano 49, 112, 116n
 Nitti, Francesco Saverio 54-6
 Nörber, Thomas 177, 262, 265
 Novalis 28

-
- Oettingen Metternich Spielberg,
Sophie 284
- Ogni, Luigi 465-6
- Olivi, Luigi 48n
- Onclair, Auguste 38n
- Owen, Robert 30-1
- Paganuzzi, Giovanni Battista 383,
395
- Pagni, Tito 453-4
- Pardini, Pio 377, 379
- Passannante, Giovanni 33
- Pavissich, Antonio 61, 130-1, 218n,
393
- Pechenino, Domenico 343-4, 403n,
453
- Pelloux, Luigi 39n
- Pericoli, Paolo 387
- Perroni, Felice 139-40
- Pesch, Heinrich 19, 69, 82, 85-7,
95-110, 113, 114n, 118, 120-1, 123,
126, 143, 148-53, 157, 238, 272,
273n
- Pesch, Tilmann 96-7
- Petrone, Igino 62, 157
- Phillips, Georg 89n
- Pichler, Franz 283, 285
- Pieper, August 97, 150, 227, 285
- Pietropaoli, Carlo 451n
- Pio VI (Giannangelo Braschi) 320n
- Pio IX (Giovanni Maria Mastai
Ferretti) 28-9, 33n, 50, 155, 462,
464
- Pio X (Giuseppe Sarto) 16, 25-6, 28,
34, 37n, 126, 129-30, 132, 134, 136-
8, 141, 145, 149, 155, 158, 221n, 230-
1, 245, 261, 263-4, 278n, 279, 286,
291, 298, 319n, 331, 334, 337n, 341-
2, 367, 372, 381-2, 386-8, 390-1, 392,
394, 402-4, 406-7, 411, 415-16, 421,
423, 434-5, 437, 443-8, 451, 457, 462,
471, 476-7, 480, 482, 484-8
- Pio XI (Achille Ratti) 110n, 393, 445n
- Pisacane, Carlo 346
- Pisani, Pietro 305-6
- Poulat, Émile 40, 391
- Prampolini, Camillo 461
- Previti, Luigi 51
- Prinetti, Felice 343
- Profeti, Alfonso 466, 468-9
- Proudhon, Pierre-Joseph 31, 41, 50,
101, 120
- Prüfer, Sebastian 191, 202n
- Pulciano, Edoardo 407n
- Quadrotta, Guglielmo 139-40
- Radini-Tedeschi, Giacomo 425n
- Rae, John 44
- Raich, Johann Michael 86n
- Rampolla del Tindaro, Mariano 220n
- Räß, Andreas 86n
- Ravachol 40
- Reitz, Rüdiger 194n
- Reppen, Konrad 72
- Respighi, Pietro 415, 443
- Ressia, Giovanni Battista 64
- Riboldi, Agostino 53n, 335
- Ricardo, David 104
- Richter, Paul 284n
- Rinaldi, Rinaldo 462-3
- Ritter, Gerhard A. 94n, 142n, 168n,
- Rodbertus, Karl 102n
- Rondina, Francesco Saverio 52
- Rosa, Enrico 131
- Rösch, Heinz-Egon 254n
- Rosmini, Antonio 29-31, 37, 49
- Rossi, Pio 470
- Roßkopf, Jacob 274-5
- Ruffoni, Achille 43-4, 57n, 64
- Saint-Simon, Henri de 30-1, 37, 84
- Salvatori, Marco 453, 455
- Sardi, Cesare 48
- Sarpi, Paolo 357
- Savarese, Vincenzo 42, 61, 62n, 469
- Savigny, Franz von 259, 272
- Scalabrini, Giovanni Battista 67
- Schachtleiter, Albanus 281n
- Schäfer, Aloys 262
- Schäffle, Albert 44, 49, 77, 83, 468
- Scharmer, Franz 284n
- Schiela, Ludwig 284n
- Schmitt, Adam Joseph 215, 280, 283
- Schmittmann, Benedikt 281n
- Schneider, Michael 147, 287
- Schorlemer-Alst, Burghard von 79,
393
- Schulte, Karl Joseph 262, 265
- Scotton, Jacopo, Andrea e
Gottardo 64n
- Selbst, Franz Joseph 87n, 212n
- Soderini, Edoardo 49-50, 60n, 112,
115n
- Steccanella, Valentino 37-8, 44, 55-
6, 112

- Stegerwald, Adam 259n
Stirati, Luigi 135
Stöckl, Albert 87-9
Stoecker, Adolf 93
Stumpf, Paul 183
Sturzo, Luigi 393
Svampa, Domenico 407n
Talamo, Salvatore 47
Taxil, Léo (pseudonimo) 52n
Tesoro, Marina 348
Todt, Rudolf 93
Toniolo, Antonio 402
Toniolo, Giuseppe 19, 42, 44, 45n, 47,
48n, 49, 56, 95-6, 108n, 111-24, 128,
133-4, 136, 137n, 151-3, 157, 306n,
322n, 324, 336, 343n, 383-5, 387-8,
392-3, 397-9, 402-3, 408, 410, 418-
19, 451, 468, 470, 473n
Trezzi, Luigi 445n
Trimborn, Karl 97, 281n, 283
Trincia, Luciano 306
Turati, Filippo 135, 137-8
Übel, Philipp 282
Uhlhorn, Gerhard 107-8
Ulrich, Carl 185, 209, 296-7
Umberto I (re) 33-4, 39n
Vaillant, Auguste 40
van Overbergh, Cyrille 61n, 62n
Verucci, Guido 345n
Vian, Giovanni 16, 18n, 452, 456
Vianney, Jean-Marie Baptiste 445n
Wacker, Theodor 94
Waitz, Sigismund 90
Walterbach, Carl 284
Weis, Nikolaus von 86n
Weiss, Albert Maria 113, 151
Werthmann, Lorenz 305-6, 310
Windolph, Joseph 284
Windthorst, Ludwig 79
Winterer, Landelin 44
Zach, Franz 196
Zocchi, Gaetano 52, 128-9, 431, 444n

Antisocialismo cattolico

Un confronto tra Italia e Germania all'epoca del pontificato di Pio X (1903-1914)

Francesco Tacchi

Indice dei luoghi

- Agnano 326, 348, 385
Albiano 325
Alsfeld 164
Alzey 172
Amberg 225
Amburgo (Hamburg) 182
Ancona 350n
Aquisgrana (Aachen) 76
Arena 339
Asciano 468n, 471
Assisi 133-4
Augusta (Augsburg) 145
Bad-Vilbel 294
Bad-Wimpfen 172
Bagni San Giuliano (San Giuliano Terme) 326n, 328, 349, 363, 370, 412
Barcellona 368
Barga 320, 325, 339, 346n, 360, 396, 401, 438, 462n, 465n,
Basati 340, 358
Bensheim 231n
Bergamo 390
Berlino (Berlin) 78, 92n, 93, 182, 216n, 259n, 306
Bieber 173, 175, 203n
Bientina 320, 323, 325, 331, 358, 427-8, 469n
Bingen 164, 249, 253, 274
Birkenau 173
Blijenbeek 82
Bochum 226n, 233
Bologna 42, 359, 383, 386, 407n, 434
Breganze 64n
Brema (Bremen) 182
Breslavia (Breslau / Wroclaw) 74, 152, 213
Bressanone 90
Budenheim 166, 233
Bürstadt 177
Buti 320, 347, 349, 357n, 376-9, 398-400, 405, 452, 467n, 469
Butzbach 165
Calci 320, 328, 338, 357, 467n
Calcinaia 321, 326, 348, 377, 428, 465n, 469n
Campo 375
Cappella 323, 327, 438
Caprona 347
Carrara 349, 432n,
Casciavola 431
Cascina 321, 325, 328-9, 333, 345-6, 349, 356, 367, 370, 374, 377, 401n, 428
Castellina Marittima 464
Castelmaggiore 338
Cerreta 338
Colignola 375
Collemezzano 465
Collesalvetti 327, 349, 362, 398, 412
Colonia (Köln) 73, 79, 92n, 96, 142, 152, 249, 261, 393

- Copenaghen 191n
 Corteolona 335
 Cremona 391n, 407n,
 Cucigliana 358
 Danzica (Danzig / Gdańsk) 79
 Darmstadt 162-4, 168, 170, 177, 183,
 184-6, 206, 215, 231n, 246
 Dieburg 164, 170, 181, 197-205, 214,
 247, 271, 282, 482
 Dienheim 232
 Dresda (Dresden) 107n
 Dünwald 73
 Düsseldorf 142
 Eichstätt 87, 176, 215n
 Eisenach 183
 Empoli 347
 Engelthal 302
 Eppertshausen 172
 Erbach 171, 175
 Exaeten 82, 96-7
 Farnocchia 325
 Feldkirch 96
 Filettole 401
 Finthen 247
 Firenze 37, 350n, 359, 368, 376, 395n,
 435-6
 Flonheim 172, 275
 Forlì 350n
 Fornacette 338
 Francoforte (Frankfurt am Main) 150,
 163, 169-71, 182-3, 184n, 247, 259-
 60, 267, 300
 Friburgo (Freiburg) 68, 162n, 305,
 306n
 Friedberg 310n
 Fürfeld 274
 Fürth 173
 Gaeta 29
 Gambarare Veneto 384n
 Gau-Algesheim 167, 177
 Gau-Bickelheim 167, 275
 Gau-Weinheim 275, 310n
 Gello 328, 333, 359
 Gelsenkirchen 226n
 Genova 36, 77n, 112, 359, 407n
 Giessen 164-6, 183-4
 Gonsenheim 169, 247
 Gross-Zimmern 202
 Guntersblum 294
 Hainstadt 169, 253
 Halle 103
 Hanau 163, 169-70, 199n, 300-1, 303n
 Hausen 254n
 Hechtsheim 169, 233
 Heppenheim 249, 307
 Hering 165
 Hesselbach 175
 Hessloch 177, 310n
 Hochkirch 92
 Ilbenstadt 169
 Innsbruck 215n
 Lindenfels 175
 Loppia 462
 Lucca 395
 Jügesheim 172, 175, 247
 Kastel 169
 Kirschhausen 307
 Klein-Steinheim 172
 Kostheim 169, 247
 Krefeld 194n
 Kreuznach (Bad Kreuznach) 275
 Lämmerspiel 199, 204
 Luciana 339
 Luxemburg 152
 Macerata (Marche) 455n
 Macerata (Toscana) 338
 Mainflingen 172, 247, 277, 279
 Mannheim 306-7, 309
 Mayen 282
 Metato 466, 468n
 Metz 220
 Mezzana 363, 375
 Milano 39n, 42, 47n, 350n, 359, 368,
 407n, 434n
 Minazzana 421
 Mombach 247
 Monaco di Baviera (München) 79,
 81n, 89n, 110, 142, 150n, 184, 193,
 284n, 306
 Mönchengladbach 80, 110
 Mörlenbach 212, 307
 Mosbach 166
 Mühlheim 204, 206
 Münster 225
 Napoli 37n, 54, 141, 354
 Neckarsteinach 310n
 Neisse (Nysa) 110, 227n, 266
 Neu-Isenburg 175
 Neustadt 165
 Nieder-Ingelheim 294
 Nieder-Roden 168, 173, 246
 Nodica 465-6

-
- Norimberga 241n
 Novara 350
 Ober-Ingelheim 173
 Ober-Roden 168
 Obertshausen 176, 197, 204, 206-7,
 215, 246
 Offenbach 163-4, 168-70, 175, 182-5,
 197, 199n, 202-3, 209, 215-16, 241,
 247, 249, 252, 254n, 271, 301, 315
 Oppenheim 164, 232, 294
 Oratoio 364, 405, 452
 Orzignano 332, 470
 Paderborn 265
 Padova 47, 111-12, 114
 Palermo 133, 434n
 Pallanza 359
 Parigi 38n, 40, 112n
 Pastina 332, 366
 Pavia 44, 335, 433, 476
 Pettori 452
 Pietrasanta 320, 349, 363, 370, 398,
 405, 453, 466n
 Piombino 350
 Pistoia 133
 Planig 275
 Pomaia 328
 Pomezzana 325, 339
 Pontasserchio 326n
 Pontedera 321, 332, 345, 347-9, 363,
 370, 374, 377, 380n, 398, 406-8, 427,
 429, 464
 Prato 399n
 Querceta 320, 398
 Ranica 390
 Ratisbona (Regensburg) 225n, 301
 Ravenna 335, 350n
 Reggio Emilia 461
 Retignano 326
 Riglione 333, 345, 349, 358, 363, 399,
 405, 452
 Ripafratta 326n
 Riparbella 360, 465n
 Rovereto 29n
 Rüsselsheim 308-9
 San Alessandro di Vecchiano 329n
 San Benedetto 459
 San Biagio a Cisanello
 (sobborgo) 364, 365n
 San Frediano a Settimo 333
 San Frediano a Vecchiano 332
 San Giorgio a Bibbiano 329, 404, 439
 San Giovanni al Gatano
 (sobborgo) 361, 412, 427
 San Giovanni alla Vena 332, 408
 Sankt Wendel 273
 San Lorenzo alle Corti 438
 San Lorenzo a Pagnatico 338
 San Marco alle Cappelle
 (sobborgo) 324, 333, 340, 343
 San Michele degli Scalzi
 (sobborgo) 324, 343, 362, 364, 453
 San Prospero 333, 363, 367, 452
 San Salvatore del Colle 338
 San Sisto al Pino 399-400
 Santa Luce 340
 Santo Stefano Extra Moenia
 (sobborgo) 324
 Sauer-Schwabenheim (Schwabenheim
 an der Selz) 165, 294
 Seligenstadt 168, 184, 200, 247, 249,
 277, 296,
 Seravezza 320, 332, 347, 349, 375,
 398-9, 405, 420
 Siena 354
 Sommocolonia 339
 Sörgenloch 167
 Sprendlingen 275
 Stagno 417
 Stazzema 339, 412, 417, 471
 Stoccarda (Stuttgart) 260
 Strasburgo (Straßburg) 110
 Sulzheim 310n
 Torino 30, 359, 368, 434n, 436
 Tre Colli 466, 467n
 Treviri (Trier) 273, 278n
 Treviso 111
 Uliveto Terme 338-9, 363
 Valdicastello 353n
 Valkenburg 82
 Vallecchia 465, 466n
 Varazze 359
 Vecchiano 326n
 Venezia 383n, 384n, 425
 Vicarello 366, 464n
 Vicenza 383
 Vicopisano 320, 332, 349, 351, 379,
 380n, 396-9, 403, 428, 469
 Viernheim 249
 Visignano 327
 Volterra 396n
 Wattenheim 167
 Weisenau 233, 247

Weiskirchen	247	Würzburg	79, 147
Wöllstein	275	Zambra	328
Worms	163-4, 177, 184, 217n, 271, 277n	Zellhausen	172, 247
		Zurigo (Zürich)	149, 151, 234

A inizio Novecento l'espansione del movimento socialista rappresentava un serio motivo d'allarme per la Chiesa cattolica, che in esso vedeva l'espressione e il veicolo di un processo di secolarizzazione interpretato come essenzialmente anticristiano. Questo volume investiga i caratteri dell'antisocialismo cattolico e le modalità concrete del suo manifestarsi, svolgendo un'analisi comparativa fra il caso dell'Italia e quello della Germania guglielmina.

Francesco Tacchi (1988) è assegnista di ricerca presso l'Università Ca' Foscari di Venezia. Ha studiato all'Università di Pisa e conseguito un dottorato in discipline storiche alla Scuola Normale Superiore di Pisa e alla J.W. Goethe-Universität di Francoforte sul Meno. Si occupa di storia della Chiesa in età contemporanea in relazione al contesto italiano e tedesco, guardando in particolare al rapporto fra cattolicesimo e dimensione sociale.



Università
Ca'Foscari
Venezia

