Autori vari

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
Comunicazioni - I

VITA E PENSIERO

Pubblicazioni della
Università Cattolica del Sacro Cuore
Milano 1973

© 1973 by Vita e Pensiero - Largo Gemelli, 1 - 20123 Milano

INDICE

PARTE PRIMA

PROBLEMI ISTITUZIONALI

MARIO BELARDINELLI
L'' exequatur ' ai vescovi italiani dalla legge delle Guarentigie al 1878 5

BRUNO BERTOLI
Strutture pastorali della Chiesa veneziana al sinodo Trevisanato (1865) 43

PIETRO BORZOMATI
Il problema dell'' exequatur ' per i vescovi delle diocesi del Sud 93

ANTONIO CICALA
Monsignor Dusmet e gli inizi del movimento cattolico a Catania (1867-1880) 101

LAZZARO MARIA DE BERNARDIS
Un arcivescovo dimissionario e la topica di un ministro 122

LUIGI MEZZADRI - FRANCO MOLINARI
Le relazioni ' ad limina ' dei vescovi emiliani (1846-1878) 129

CELSO PELOSI
Domenico Maria Villa, vescovo di Parma (1872-1882) 172

ANGELO SINDONI
Giovanni Guttadauro: un vescovo siciliano dall'Unità ai moti sociali di fine secolo 251

ISABELLA SUPERTI FURGA
Le ' relationes ad limina ' dei vescovi lombardi dalla vigilia dell'Unità al 1878 296

ANNA TALAMANCA
La scuola tra Stato e Chiesa nel ventennio dopo l'Unità 358

XENIO TOSCANI
Per una storia del reclutamento sacerdotale in Lombardia nel secolo XIX. Indicazioni di metodo, primi risultati e bibliografia 386

Chiesa e religiosità in Italia dopo l'Unità (1861-1878)

COMUNICAZIONI - I

PARTE PRIMA

Problemi istituzionali

MARIO BELARDINELLI

L'‘exequatur' ai vescovi italiani

dalla legge delle Guarentigie al 1878 *

La legge delle Guarentigie, pur avendo abolito nel suo secondo titolo molti dei secolari vincoli che le legislazioni precedenti avevano imposto all'attività amministrativa della Chiesa (diritto di regia nomina o proposta nella collazione dei benefici maggiori, relativi alle rendite vescovili; assenso governativo per la pubblicazione ed esecuzione di atti delle autorità ecclesiastiche; giuramento dei vescovi, appello per abuso), mantenne in piedi tuttavia, sia pure a titolo temporaneo, « un istituto tipicamente giurisdizionalista, quale il jus regaliae » [1]. L'art. 16 della legge infatti dichiarava che, « fino a che non sia altrimenti provveduto nella legge speciale di cui all'art. 18 [2], rimangono soggetti all'*exequatur* e al *placet* regio tutti gli atti di esse Autorità [ecclesiastiche] che riguardano la destinazione dei beni ecclesiastici e la provvista dei benefizi maggiori e minori, eccetto quelli della città di Roma e delle sedi suburbicarie [...] » [3]. L'ultimo comma dell'art. 15, inoltre, (« Nella collazione dei benefici di patronato regio nulla è innovato ») lasciava immutato per un gran numero di diocesi italiane un'ingerenza statale tipo ‘ ancien régime '.

Con regio decreto del 25 giugno 1871 [4] e annesso Regolamento di esecuzione si chiariva l'ambito dei due istituti e venivano impartite disposizioni circa la loro attuazione pratica.

Erano considerati innanzitutto soggetti all'*exequatur* gli atti che riguardavano la destinazione dei beni ecclesiastici, emanati dalla Santa Sede (in pratica l'assegnazione ai nuovi vescovi delle loro mense,

* Studio compiuto nel quadro della ricerca « Vescovi e associazioni cattoliche in Italia dal 1846 al 1903 », diretta dal professor Fausto Fonzi e sovvenzionata dal CNR.

1 P. G. Caron, *Gli uffici ecclesiastici, il loro conferimento e la loro vacanza*, in *La legislazione ecclesiastica*, a cura di P. A. d'Avack, Vicenza 1967, p. 376.

2 In cui si prevedeva un diverso e definitivo ordinamento della proprietà ecclesiastica.

3 *Leggi e decreti del Regno d'Italia, 1871*, XXXI, Firenze 1871, pp. 1020-1021.

4 *Ibi*, XXXII, pp. 1525-1533.

ossia i beni legati all'ufficio episcopale); al *placet*, le provvisioni e gli atti emanati dagli ordinari diocesani, cioè tutte le decisioni riguardanti la proprietà ecclesiastica e specialmente la nomina dei parroci e il relativo godimento delle rendite parrocchiali (art. 1).
Mentre la facoltà di concedere il *placet* era delegata al procuratore generale presso la corte d'appello del luogo ove si godeva il beneficio, la concessione o meno dell'*exequatur* era decisa da un decreto reale, emanato su proposta del guardasigilli, sentito il parere del Consiglio di Stato (art. 3). Su quest'ultimo procedimento (che direttamente ci interessa) conteneva precise norme il *Regolamento esecutivo* messo a punto dal ministro di grazia, giustizia e culti, De Falco. Per l'art. 2 chiunque avesse voluto usufruire di una provvisione della Santa Sede riguardante beni ecclesiastici, avrebbe dovuto presentare al ministero di grazia e giustizia *in originale* la bolla relativa chiedendo « con apposito ricorso in carta da bollo la concessione del *Regio exequatur* ».
La provvisione e la domanda avrebbero potuto essere altresì presentati al procuratore generale presso la corte d'appello del luogo di esecuzione affinché fossero rimessi al ministro. Questi poi, « esaminati gli atti e raccolti i documenti che crederà necessari, promuoverà le Sovrane determinazioni, sentito il parere del Consiglio di Stato » (art. 3). Mentre tuttavia, secondo l'art. 11, era previsto il ricorso *contro* la concessione dell'*exequatur*, il rigetto delle domande vescovili relative non prevedeva ricorso di sorta da parte degli interessati.
Il compito di istruire le pratiche relative agli *exequatur* per i vescovi del regno d'Italia, che da quel momento fossero stati nominati, fu affidato alla 1ª Sezione della III Divisione (Affari di Culto) del ministero di grazia, giustizia e dei culti.
Presso di essa si formarono così i fascicoli della *Serie Vescovi*, i quali costituiscono (insieme alla corrispondenza tra vescovi e Segreteria di Stato) la fonte principale di questa indagine. I motivi e le vicende che emergono da tale materiale potrebbero consentire di tracciare i lineamenti dei rapporti fra Stato e Chiesa in un settore particolarmente importante per i riflessi sulla vita religiosa (e anche civile) a livello locale, in un periodo (1871-1878) « veramente formativo dei principi regolatori della nuova legislazione ecclesiastica italiana »[5].
Ma oltre al discorso diretto sulla politica ecclesiastica dei governi di Destra e Sinistra (che ridimensiona per difetto la teoria delle ' punture di spillo ') e all'atteggiamento della Santa Sede nei confronti del governo italiano dopo Porta Pia, può porsi qualche interessante problema riguardo agli orientamenti dei singoli vescovi nelle relazioni pratiche con il potere civile, con la curia, con il popolo cristiano; riguar-

[5] P. Gismondi, *Il nuovo giurisdizionalismo italiano*, Milano 1946, p. 14.

do altresì al comportamento ed alle tendenze della magistratura e della burocrazia, nonché degli uomini politici, amministratori di enti locali, notabili, in vario modo legati a queste vicende.

L'art. 17 del progetto di legge presentato dal governo Lanza nel dicembre 1870 (ed elaborato in massima parte dal guardasigilli Matteo Raeli), sotto l'urgenza di dimostrare all'interno ed all'estero l'adempimento delle promesse del conte di Cavour riguardo alla libertà della Chiesa, prevedeva l'abolizione di qualsiasi forma di ingerenza dello Stato nelle questioni ecclesiastiche, ad eccezione di un diritto di vigilanza sui beni della Chiesa[6]; il governo cioè si impegnava a consegnare le ' temporalità ' al vescovo nominato dal papa, senza sindacarne la scelta.

Per il Lanza la libertà della Chiesa consisteva proprio nel fatto che « l'azione della Chiesa non [dovesse] dipendere da quella dello Stato »; l'una e l'altra società, « amiche e sorelle », dovevano muoversi ed agire nella propria sfera di giurisdizione, con uguale libertà e alla sola condizione che « le due azioni, trascendendo la propria orbita, non si [impedissero] e [turbassero] reciprocamente, nel conseguimento dei loro fini più naturali »[7].

In sede di commissione della Camera però si era affermata, soprattutto ad opera del Bonghi che aveva egemonizzato il lavoro collegiale[8], l'esigenza di mantenere alcuni degli antichi ceppi « perché il culto della libertà astratta non portasse in concreto alla rovina della stessa libertà ed al trionfo dell'assolutismo papale per le mani medesime dei liberali »[9]. Tale opinione da una parte nasceva dalla constatazione della irriducibile ostilità politica e ideologica della Santa Sede verso il governo liberale ' usurpatore '[10], dall'altra risentiva del timore di certi ambienti cattolico-liberali (cui il Bonghi era culturalmente vicino) per un'eccessiva disponibilità di poteri e di beni concessa a una Chiesa autocratica e corrotta, pronta a valersene per soffocare ogni voce religiosamente e politicamente non conformista. Specialmente il primo motivo finiva per convincere il governo[11]

---

[6] F. Scaduto, *Guarentigie pontificie e relazioni tra Stato e Chiesa*, Torino 1884, pp. 406 e 466.

[7] E. Tavallini, *La vita e i tempi di G. Lanza*, II, Torino 1887, pp. 61-62.

[8] A. Berselli, *La Destra storica dopo l'Unità. L'idea liberale e la Chiesa cattolica*, Bologna 1963, p. 218.

[9] W. Maturi, *Prefazione* a R. Bonghi, *Stato e Chiesa*, I, Milano 1942, p. XVI.

[10] E lo stesso Bonghi, nella sua visita ad Antonelli pochi giorni dopo il 20 settembre, aveva potuto rendersene conto: v. il resoconto *ibi*, pp. 71-76.

[11] Appariva infatti ormai chiara l'acquiescenza delle potenze al fatto compiuto, mentre sembrava, almeno per un certo tempo, destinata a sussistere l'intransigenza papale. Tuttavia pesavano anche opinioni schiettamente religiose, come quella espressa dallo Strossmayer che in un suo memoriale al

(in cui la sostituzione, già nel febbraio 1871, del dimissionario Raeli con il De Falco, amico personale del Bonghi, era significativa) e buona parte dei moderati. Il secondo motivo invece, dopo le dichiarazioni di Bonghi, il 14 marzo 1871 nella discussione sull'art. 16 [12], procurava l'adesione del piccolo ma influente gruppo [13] di coloro che, desiderosi di una riforma del regime interno della Chiesa, dopo il fallimento del controprogetto Peruzzi [14] comprendevano l'opportunità di rimandare il problema a un altro momento politico, conservando intanto degli argini allo ' strapotere papale '. Nella legge veniva così legato il temporaneo mantenimento dei « vecchi arnesi giurisdizionalisti » alla promessa, fatta nell'art. 18, di un futuro nuovo assetto della proprietà ecclesiastica, e, almeno a livello interpretativo, si volle intendere che l'*exequatur* venisse gestito dal sovrano quale « rappresentante degli elettori » [15], in attesa di un ritorno alle elezioni « per clero e popolo ». La norma in questione non subì modifiche in Senato

---

Consiglio dei ministri (gennaio 1871) invitava a non rinunziare (a beneficio della curia) ad ogni ingerenza nella nomina dei vescovi: F. Chabod, *Storia della politica estera italiana dal 1870 al 1896. Le premesse*, Bari 1951, pp. 222-223.

[12] *Atti Parlamentari. Discussioni Camera*, sess. 1870-1871, I, tornata del 14 marzo 1871, pp. 467-468: « La Commissione ha ragionato così: manteniamo allo Stato, non come diritto certo, organico, stabile l'*exequatur* e il *placet*, ma manteniamolo sino a che non avremo risoluto il rimanente della questione della libertà della Chiesa. E quando avremo fatto ciò? Quando dalla parte nostra avremo dato alla proprietà della Chiesa una maggiore stabilità [...], quando avremo mutato la natura del benefizio ecclesiastico e creato un ente giuridico capace di rappresentare la proprietà ecclesiastica meno intinto e viziato di feudalità; e quando invece dalla parte dell'autorità ecclesiastica sarà ripristinata, nelle elezioni dei vescovi, ed estesa ed accommunata a quella dei parroci, l'ingerenza antica del laicato e del clero. [...] Certo, noi non possiamo mica introdurre una riforma nella Chiesa noi stessi; ma però abbiamo l'obbligo di non renderla impossibile o estremamente difficile ». Scaduto, *Guarentigie pontificie...*, p. 231, cita il brano mutilandone le espressioni iniziali. Su tutta la discussione sul titolo II vedi Berselli, *La Destra storica dopo l'Unità...*, pp. 284-317.

[13] Comprendente Ricasoli, Borgatti, Bianchi, Minghetti, Boncompagni, Rudinì, Mari, Lamarmora, ecc. v. Berselli, *La Destra storica dopo l'Unità...*, p. 285. A proposito però della posizione iniziale di Minghetti e dei suoi amici, v. lettera dello statista bolognese al Mancini (Firenze, 26 febbraio 1871): « [...] mi pare che fra la Commissione, e in specie il Bonghi, e noi rimanga sempre aperto il dissidio circa la libera nomina dei vescovi. Più abbiamo riflettuto sulla materia e più ci pare che bisogni togliere ogni ingerenza governativa, e che il sostituire altri nella elezione dei vescovi ecceda le competenze nostre. Più facile mi pare intenderci sulla parte assegnata ai tribunali. Veggo da ogni parte desiderio di concordarsi. [...] ». Museo Centrale del Risorgimento, Carte Mancini, b. 629, f. 3.

[14] Che prevedeva l'abolizione del Fondo del culto e l'affidamento della proprietà ecclesiastica a congregazioni diocesane e parrocchiali, in parte elettive, composte da clero e laici: Scaduto, *Guarentigie pontificie...*, pp. 459-462.

[15] Come fin dall'ottobre 1870 proponeva il Minghetti al Visconti Venosta: Chabod, *Storia della politica estera italiana...*, p. 242.

(nonostante le dure critiche espresse dal Vigliani, dal Poggi, dal Capponi); il De Falco prima del voto finale ricordò che comunque, nella concessione degli *exequatur*, il governo avrebbe tenuto conto dell'opinione pubblica [16], profilando inoltre i pericoli di ulteriori indugi nell'approvazione della legge.
Delle due esigenze all'origine dell'*exequatur* (così come fu formulato nel 1871), quella di controllo politico, che si richiamava alle tradizioni dell'antico sistema regalista, ebbe nella concreta prassi amministrativa peso di gran lunga maggiore rispetto alle preoccupazioni di riforma ecclesiastica.
La legge prevista dall'art. 18 non sarebbe mai stata approvata (nonostante il fatto che si costituisse presto una commissione di studio presieduta dal Des Ambrois) e le istanze per favorire la 'democratizzazione' della Chiesa, a parte certi elementi di forma e alcuni episodi marginali, non furono poste tra i punti di riferimento politico concreto. Il fatto era che problemi più gravi urgevano e la prospettiva di un'ulteriore battaglia con la Santa Sede, nonché dei pericoli intrinseci dell'iniziativa [17] spingevano ad accantonare il problema.

In realtà la maggiore preoccupazione del governo in questo campo dopo l'integrale rifiuto della legge delle Guarentigie da parte di Pio IX era rappresentata dall'atteggiamento che avrebbero assunto i nuovi vescovi: gli ottantanove proconsoli pontifici (secondo il motto coniato dal Mancini durante le discussioni sul titolo II) che il pontefice avrebbe dovuto infine nominare, destinandoli alle numerose sedi vacanti italiane.
Le ultime nomine erano avvenute nel concistoro del 22 febbraio 1867, ed erano state quelle dei trentasette vescovi concordati a seguito della missione Tonello [18]; da allora le diocesi rimaste prive di pastori per morte o rinuncia erano state amministrate da vicari capitolari.
Allorché, all'inizio di settembre del 1871, si diffondeva sulla stampa la voce di una prossima elezione di vescovi, Sella scriveva a Lanza:

---

[16] *Atti Parlamentari. Discussioni Senato*, sess. 1870-1871, tornata del 30 aprile 1871, p. 938.

[17] Così Minghetti giustificava le incertezze della classe dirigente il 7 maggio 1875: « Bisogna evitare due pericoli: l'uno che i credenti veri respingano la nostra proposta come una insidia, e non vi partecipino, il che ne toglierebbe in gran parte l'efficacia, l'altro che se ne impossessino organizzandosi come setta, e foggino uno strumento che non si limiti solo all'amministrazione dei beni della Chiesa, ma possa diventare altresì il nucleo di una ingerenza in tutte le materie del comune, della provincia e dello Stato ». *Discorsi Parlamentari*, VI, Roma 1888-1890, pp. 551-552.

[18] P. Pirri, *Pio IX e Vittorio Emanuele II dal loro carteggio privato*, III, Roma 1961, pp. 158-161.

« Sarebbe delitto non influire per aver nomine meno cattive se è possibile. La libera nomina dei vescovi lasciata al Papa io la temo grandemente [...] » [19].

E Lanza si metteva subito in moto: innanzitutto convocava a Firenze don Bosco [20], con cui aveva preso contatti fin dal giugno [21].

Nell'incontro, o negli incontri (avvenuti tra l'11 e il 13 settembre), Lanza dovette insistere sulla moderazione dei futuri vescovi [22], mentre don Bosco chiese assicurazioni sulla questione del riconoscimento civile [23], e riferì poi al papa sulle buone disposizioni del governo.

Lanza inoltre fece premura al sovrano perché scrivesse riservatamente al pontefice sull'argomento. E Vittorio Emanuele, rispondendo a un precedente messaggio del 21 agosto di Pio IX che gli comunicava di voler « nominare nuovi soggetti per cuoprire almeno una parte delle molte sedi vacanti in Italia », il 12 settembre gli indirizzava una lettera in cui fra l'altro dichiarava: « Io e il mio Governo saremo ben lieti di secondarla, nella fiducia che la scelta di Vostra Santità cadrà sopra persone che sapranno conciliare coi doveri del loro ministero, il rispetto dovuto alle leggi dello Stato » [24]. Proponeva quindi di mandare un suo delegato ufficioso per discutere la cosa: ma l'invito non ebbe risposta.

La Santa Sede per parte sua aveva infatti deciso di agire, quanto ai vescovi italiani, prescindendo completamente dal problema del riconoscimento del governo.

Fin dal 21 agosto 1871 la Segreteria di Stato aveva inviato agli arcivescovi di Venezia (Trevisanato), Napoli (Riario-Sforza), Lucca

---

19 Lettera del 6 settembre 1871, in *Le carte di Giovanni Lanza*, a cura di C. De Vecchi di Val Cismon, VII, Torino 1936-1941, p. 212.

20 Telegramma al prefetto di Torino, 9 settembre 1871, *ibi*, p. 213.

21 G. B. Lemoyne - A. Amadei, *Memorie biografiche di S. Giovanni Bosco*, X, Torino 1939, pp. 425-436. Don Bosco aveva ottenuto dal papa di poter « esplorare le intenzioni del Governo », come « individuo privato », riguardo al problema delle diocesi vacanti (p. 423).

22 Don Bosco (come aveva già fatto nel 1867) presentò a Pio IX in quei giorni una sua lista di diciotto preconizzandi per le diocesi piemontesi e liguri (accolta, sembra, tutta o in buona parte), insistendo in particolare per Gastaldi a Torino e Magnasco a Genova: Lemoyne - Amadei, *Memorie biografiche...*, pp. 442-443.

23 Dovette però sorgere un equivoco, di cui più tardi il sacerdote piemontese si lagnò: « Quando io aveva l'onore di parlare alla E.V. [...], parmi che siavi stato pieno accordo che il Governo lasciava libera la scelta dei Vescovi al Papa, né il Governo avrebbe opposta difficoltà pel conseguimento delle temporalità » (Lettera a Lanza da Varazze, 11 febbraio 1872, in *Le Carte di Giovanni Lanza*, VIII, p. 39). Il Lanza forse assicurò che non si sarebbero sollevate obiezioni sulle persone, sottintendendo che venisse comunque da esse richiesto l'*exequatur*.

24 Pirri, *Pio IX e Vittorio Emanuele II...*, III, parte II: pp. 316-317 la lettera del papa; pp. 319-320 quella di Vittorio Emanuele.

(Arrigoni), e ai vescovi di Fermo (card. De Angelis), Jesi (card. Morichini), Ancona (card. Antonucci), Saluzzo (Gastaldi) la prima di una serie di lettere in cui si dichiarava che « fra le più gravi cause di afflizione in cui è attualmente oppresso l'animo del S. Padre va annoverata certamente la vacanza di numerosissime diocesi d'Italia, d'onde niuno non vede quanto pregiudizio ridondi alla Chiesa e al bene delle anime ». Pertanto il papa, per soddisfare al ' dovere di coscienza ' aveva deciso di rimediare « servendosi dell'autorità che è stata conferita da Dio indipendentemente dal concorso od annuenza di qualunque potestà terrena ». Affinché dunque egli potesse essere coadiuvato nella scelta dei soggetti, si richiedeva a ognuno dei destinatari (di cui era « ben noto lo zelo per gli interessi della Chiesa ») una lista di ecclesiastici, i quali « ad una soda dottrina e ad una irreprensibile condotta unis[sero] anche una certa prudente fermezza di carattere, necessaria a far fronte alle difficoltà cui potrebbero trovarsi esposti nell'esercizio del loro ministero, al quale senza concorso di autorità civili saranno chiamati dal beneplacito pontificio »[25].

Nel concistoro tenutosi poi il 27 ottobre successivo (e in cui venivano preconizzati ben quarantuno vescovi italiani[26]), Pio IX rivolgeva a quelli presenti un'allocuzione che ribadiva drammaticamente l'incertezza della futura condizione e le difficoltà del ministero: « *Mitto vos sicut agnos in medio luporum.* Non so se potrete andare alle vostre residenze; non so se ci avrete da vivere »[27].

Il problema dei rapporti con l'autorità civile era drasticamente ri-

[25] Archivio Segreto Vaticano (d'ora in poi ASV), Segreteria di Stato, Rubr. 3, 1871, n. 75.

[26] « Civiltà Cattolica », s. VIII, vol. IV (1871), 482-484: Gastaldi a Torino, Celesia a Palermo, Magnasco a Genova, Balma a Cagliari, Maiorsini ad Amalfi, Moretti a Ravenna, G. M. Papardo a Monreale, Micaleff a Pisa, Bindi a Siena, Rota a Mantova, Cavallini Spadoni a Spoleto, Giovine ad Acerenza e Matera, Fissore a Vercelli, I. C. V. Papardo a Patti, Benassi a Guastalla, Tesorieri a Imola, Bentini a Cesena, Pianori a Faenza, Poggi a Rimini, Briganti a Orvieto, Belli a Terni, Alessandrini a Ripatransone, De Niquesa ad Aquino, Ammirante a Nocera, Frescobaldi a Fiesole, Aguilar ad Ariano, Sozzifanti a Pistoia, Sbrolli a Pitigliano, Araldi a Carpi, Parocchi a Pavia, Cavriani a Ceneda, Kaubek ad Adria, Agostini a Chioggia, Bolognesi a Belluno, Sabbia a Crema, Bonomelli a Cremona, Carsana a Como, Buglioni di Monale a Saluzzo, Sciandra ad Acqui, Degaudenzi a Vigevano, Siboni ad Albenga. Tra gli eletti, i primi dieci erano vescovi traslati (in pratica tutti i presuli destinati alle sedi più importanti), forse nella speranza che l'assenso governativo concesso a suo tempo restasse valido *ad personam.*

[27] *Ibi,* 486. Il papa esortava inoltre i novelli vescovi: « Andate a combattere i vizii dominanti del nostro secolo: [...] l'amore della materia e l'orgoglio », e indicava quali esempi san Francesco per « l'assoluto distacco dai beni della terra » e sant'Ambrogio che, « potente ad umiliare l'orgoglio dell'intelletto alla divina autorità della fede, seppe contrapporsi a un potente del secolo e intimargli la penitenza ».

solto pochi giorni dopo da una circolare diretta della Segreteria di Stato agli arcivescovi e vescovi d'Italia, a proposito dei quesiti posti alla S. Penitenzieria « sull'attitudine da tenersi [...] rimpetto al Governo »[28].

Al primo quesito, il principale: « Se convenga direttamente o indirettamente domandare il regio *exequatur* » la risposta era: « *Negative et ad mentem* »; la mente (o disposizione) era che i vescovi prendessero possesso al più presto della diocesi, anche *per procuratorem*; i non consacrati affrettassero la consacrazione e procurassero tutti di esercitare qualche atto di giurisdizione.

Alla domanda: « Se sia conveniente dar notizia al Governo della seguita elezione, e in qual maniera? » si rispondeva « *Ad primam partem nihil obstare. Ad secundam partem ad mentem* »; si suggeriva quindi che ogni vescovo, dopo aver compiuto quanto detto sopra, scrivesse al ministro e alle altre autorità secondo la seguente formula: « Avendo voluto la Santità di N. S. sovvenire ai gravissimi bisogni delle chiese vacanti in Italia, nel Concistoro in forma privata che si è tenuto il ... del corrente anno, si è degnato di eleggermi Vescovo (o Arcivescovo) della Chiesa N., al qual effetto mi sono state dalla Dataria Apostolica spedite le solite bolle. Nel dare pertanto a V. E. notizia della seguita elezione, confido che il Governo darà gli opportuni provvedimenti a rimuovere qualunque ostacolo, che possa impedirmi il pieno esercizio del mio pastorale officio ».

Il terzo quesito era: « Se, come si prevede, il Governo risponderà ai Vescovi che adempiano a quanto prescrivono le leggi del regno sul regio *Exequatur*, ed allora il Governo darà gli opportuni provvedimenti, che dovran fare i Vescovi? »[29]. La recisa risposta ingiungeva: « Continuare nel loro spirituale Ministero senza dimandare né regio *Placet* né altro secondo la risposta al primo quesito ».

Con ciò il card. Antonelli intendeva che non venisse offerta al ' regio governo ' la minima soddisfazione riguardo al riconoscimento, anche indiretto, e all'accettazione della legge delle Guarentigie, mettendolo di fronte al fatto compiuto[30]. Istituiva anzi una disciplina ' separati-

---

[28] ASV, Segreteria di Stato, rubr. 3, 1872, f. 1, n. 194. La minuta della circolare accenna ad un « accluso foglio », di cui non c'è traccia nel fascicolo. Si deve trattare dell'appunto « Sul contegno da tenersi dai Vescovi verso il Governo italiano », pubblicato incompleto nelle *Carte di Giovanni Lanza*, VII, pp. 13-14, che corrisponde ad analoga nota presente nel fondo Segreteria di Stato, rubr. 3, 1877, nn. 8 e 11 (forse ivi spostato allorché fu riesaminato il problema dal nuovo segretario di Stato, Simeoni, quattro anni più tardi).

[29] E la risposta del ministro ai vescovi sarebbe stata proprio in questi termini.

[30] È pertanto inesatta l'affermazione di F. Ruffini (*L'exequatur alla nomina dei vescovi*, « Corriere della Sera », 24 febbraio 1913, ora in *Scritti giuridici minori*, Milano 1936, p. 330) che la curia « lasciò che chiedessero l'*exequatur* i

sta' *sui generis*, la cui logica si basava in parte sulla opinione di una prossima catastrofe del regno d'Italia, ma soprattutto sulla necessità di affermare l'indipendenza della Chiesa nei confronti di uno Stato non più protettore ma invasore; laico e tuttavia aspirante a modellare la Chiesa con suoi criteri.

L'attuazione di questo 'separatismo' dipendeva ovviamente dalla possibilità della Santa Sede di ottenere l'adesione di tutti i vescovi novelli, dalla disposizione di questi ad un ministero pastorale privo di prebende e denso di difficoltà per le numerosissime occasioni di incontro e scontro con il potere civile.

La stessa qualità degli eletti (quasi tutti esplicitamente infallibilisti) e l'abilità dell'Antonelli nell'appoggiare il divieto all'espressa volontà di Pio IX (alla cui approvazione del resto, come si vedrà, erano *sotto-poste* formule e pareri sull'argomento) non diedero luogo a palesi episodi di insubordinazione.

Fin dall'inizio tuttavia cominciarono a pervenire numerose lettere di resistenza o rinuncia alla nomina[31] (tra gli altri Menicucci, eletto a Rieti, Maresca a Lucera, Cavalli a Conversano, Magagnini a Jesi, Bindi a Siena; più tardi Gargiulo a Sulmona, Caprara e poi Fontana a Parma), in cui spesso è difficile distinguere l'umiltà dal desiderio di evitare guai, le ragioni di effettivo impedimento (malattie, inesperienza) da quelle fittizie: per molti comunque il papa fece valere l''imperiosa obbedienza'.

Inoltre, dopo o insieme alle relazioni di insediamento e di esatto compimento delle disposizioni previste nella circolare, molti vescovi, resisi conto dei problemi economici e amministrativi che stavano per affrontare, chiedevano istruzioni più dettagliate o addirittura sussidii e dispense per ovviare alle difficoltà.

A mons. Moretti, già vescovo di Imola ed eletto a Ravenna, che il 6 novembre 1871 domandava chiarimenti per i vescovi traslati, i quali forse non avrebbero ottenuto le temporalità della sede destinata e, spostandosi, perdevano quelle della sede attuale, la Segreteria di Stato rispondeva (14 novembre): « [...] Il nuovo vescovo, secondo le prescrizioni della S. Penitenzieria, trovandosi già in possesso della sua diocesi, deve continuare l'esercizio del sacro suo ministero, rimanendo in qualunque luogo di essa, finché non ne venga impedito con la forza. A queste norme debbono attenersi i vescovi trasferiti da una ad altra sede, prendendo possesso nel modo sopraindicato della

vescovi di quelle regioni italiane per le quali era riconosciuta la legittimità dello Stato italiano ».

31 ASV, Segreteria di Stato, rubr. 3, 1872, specialmente ai fascicoli 1 e 2. Per il Magagnini, Fondo Pio IX, Stato Pontificio, n. 195.

nuova diocesi e lasciando che i loro successori facciano altrettanto in quella da essi lasciata »[32].

L'arcivescovo di Torino Gastaldi il 29 novembre 1871, riferendo la risposta del ministro con la richiesta di atto di nomina, dichiarava senz'altro: « Pare perciò ai Vescovi del Piemonte testé nominati, ed anche ad altri, che quando avessimo in attestato della Congregazione Concistoriale, che noi siamo stati nominati dal S. Padre alle nostre Sedi, mostrando al Ministro questo attestato, non potranno ricusarci le nostre temporalità. Lo che sarebbe certo un toglierci da un imbarazzo non piccolo, che però sopportiamo volentieri per la S. Chiesa »[33].

Ma Antonelli gli rispondeva con la circolare destinata a tutti i vescovi che riferivano sulle risposte delle autorità civili: ringraziando e comunicando: « se si riconoscerà conveniente qualche altro passo in proposito, non mancherò di renderla sollecitamente informato »[34].

Una ferma esortazione ad attenersi alle ' note istruzioni ' ricevevano così l'arcivescovo di Genova Magnasco e il vescovo di Cremona Bonomelli, che avevano proposto iniziative del capitolo per far pervenire al ministro certificati della propria nomina[35].

Se sul piano dei rapporti con il governo si manifestava una netta intransigenza, la Santa Sede cercava tuttavia di tener conto dei bisogni economici dei nuovi pastori. Se il 15 agosto 1871 Pio IX in una lettera (non spedita) a Vittorio Emanuele aveva dichiarato: « anche senza mezzi somministrati dallo Stato potranno vivere i vescovi con quello che li (*sic*) concederà la Provvidenza di Dio »[36], Antonelli chiariva il 25 settembre al vescovo di Siena, Bindi: « Nelle attuali circostanze uno dei motivi che potrebbero rendere esitanti i buoni ecclesiastici sforniti di mezzi proprii ad accettare la dignità episcopale in Italia è certo il timore di incontrare difficoltà per essere messi in possesso delle temporalità. Niuno può prevedere con certezza il futuro. Ma comunque sia ho motivo di ritenere

---

[32] Ambedue i documenti in ASV, Segreteria di Stato, rubr. 3, 1872, f. 2. Al vescovo di Siena e ad altri che proponevano che il vescovo trasferito continuasse a ricevere le rendite della sua antica diocesi (in cui era riconosciuto) sia pure per riversarle in tutto o in parte al vescovo effettivo, Antonelli, il 7 marzo 1872 rispondeva negativamente: « in tanta perversità di tempi, anche la dignità della nostra causa ci spinge ad evitare sin l'ombra di tutto ciò che può servir di pretesto alle calunnie » (*ibi*, f. 4, n. 50).

[33] *Ibi*, f. 2, n. 237.

[34] *Ibi*, f. 2, n. 207.

[35] Le lettere rispettivamente dell'11 dicembre (risposta il 18) e del 15 dicembre 1871 (risposta s.d.): *ibi*, f. 3.

[36] Pirri, *Pio IX e Vittorio Emanuele II...*, III, parte II, p. 314.

che in caso di bisogno il S. Padre dividerà volentieri coi nuovi vescovi le caritatevoli offerte che riceve dai fedeli »[37].
E a conclusione di una circolare, riguardante le note disposizioni agli arcivescovi di Torino, Genova, Palermo e Fiesole, si affermava: « Se il governo suddetto esigesse l'adempimento delle prescrizioni della recente legge sul Regio *exequatur* e si trovasse così Ella esclusa dalle temporalità, me ne renda avvertito, onde provvedere all'occorrente pel suo mantenimento »[38].
Il sussidio promesso si concretava in 500 lire mensili[39], pagate dalla prefettura dei Palazzi Apostolici, e fatte pervenire attraverso persone di fiducia (' spedizionieri apostolici '), che recapitavano altresì le corrispondenze riservate. Provvedimenti di minor conto a favore dei nuovi presuli furono adottati per le spese di bolle e certificati[40] e per le richieste, da essi avanzate, di conservare i benefici minori di cui precedentemente godevano[41].
Ma anche da parte dei fedeli ci furono iniziative per recare aiuto ai presuli, privi di mezzi di sostentamento: i giornali « Unità cattolica », « Osservatore cattolico », « Stendardo cattolico » inviarono al papa sostanziose offerte in denaro (l'« Unità cattolica » da sola 27.000 lire)[42]; in alcune diocesi poi sorsero « Associazioni per l'obolo del vescovo »[43] con lo scopo di raccogliere tra il popolo con minuscole offerte individuali somme mensili destinate al ' soccorso del Pastore '.

Fosse il pugno di ferro di Antonelli (sopportato magari borbottando, per la devozione nutrita verso Pio IX), fossero le misure finanziarie adottate dalla Santa Sede, fosse la sensazione, da parte dei vescovi, di

---

37 ASV, Segreteria di Stato, rubr. 3, 1872, f. 1, n. 70.

38 *Ibi*, rubr. 3, 1872, f. 1, n. 195.

39 *Ibi*, f. 3, Minuta di lettera del 27 dicembre 1871 ai vescovi di Cesena e Rimini. Ma l'arcivescovo di Firenze (come altri ordinari di grandi diocesi) riceveva L. 700. *Ibi*, rubr. 3, 1874, n. 222.

40 Minuta di lettera del 25 ottobre 1871 dal segretario di Stato ai capi delle congregazioni: « Da tutti i dicasteri ecclesiastici siano rilasciati gratuitamente gli atti occorrenti per tali provviste », *ibi*, rubr. 3, 1872, f. 1.

41 *Ibi*, f. 4, n. 18: Antonelli all'arcivescovo di Vercelli, Fissore (22 febbraio 1872): « La S. Sede non potendo accogliere le proposte dirette a diminuire gli imbarazzi cui per riguardo à mezzi materiali si trovano i nuovi vescovi, [...] niuno inconveniente io scorgo che Ella e i suoi colleghi di Acqui e Vigevano procurino di proseguire a godere almeno la prebenda ecclesiastica che ritenevano prima della loro promozione ». Ma le difficoltà a questo proposito sarebbero venute dagli economati dei benefizi.

42 « Civiltà Cattolica », s. VIII, vol. V (1872), 384.

43 L'appello stampato dell'Associazione di Chioggia (22 febbraio 1872) in Archivio Centrale dello Stato (d'ora in poi ACS), Ministero Interno, Affari di Culto, s. Vescovi, b. 77, f. 154.

dover dare una prova di compattezza e 'dignità' di fronte al governo, di fatto all'inizio del 1872 nessuno dei settantuno vescovi eletti (ancora quattordici erano stati eletti nel concistoro del 27 novembre [44] e sedici in quello del 22 dicembre 1871 [45]) aveva chiesto l'*exequatur*.
La speranza dell'Antonelli era che il governo cedesse di fronte alla pressione dell'opinione pubblica. Al vescovo di Vercelli Fissore, che il 23 dicembre 1871 gli manifestava la deferenza delle autorità locali e soprattutto l'affezione del clero e del popolo al suo arrivo (« La considerazione che li vescovi novelli vengano mandati di moto proprio da S. S. Pio IX ha una forza massima per guadagnare loro gli animi delle popolazioni, le quali pertanto vedono con dispiacere che il governo non lasci loro né l'abitazione né mezzi per vivere »), egli rispondeva il 26: « Da questo assieme di cose [...] giova ritenere che una manifestazione quanto più spontanea e generale, servirà per far recedere il governo da ingiuste esigenze e per indurlo a riconoscere nei Vescovi il diritto loro sui beni delle Mense » [46].
Le intenzioni del governo erano invece di ottenere a tutti i costi, per ovvie ragioni di prestigio interno e sicurezza internazionale, che i vescovi adempissero alle prescrizioni di legge, e con ciò stesso dessero inizio alla conciliazione di fatto.
Appena pervenuta la notizia delle nomine nei vari concistori, il De Falco aveva immediatamente chiesto ai procuratori generali delle corti d'appello, nella cui circoscrizione si trovavano le diocesi di destinazione, di inviargli notizie sulle persone degli eletti e sulle impressioni suscitate dalla nomina nella città sede di residenza vescovile [47], per avere subito a disposizione gli elementi di giudizio atti a provocare, una volta giunte le domande di *exequatur*, il parere del Consiglio di Stato, e quindi il decreto regio.

---

[44] « Civiltà Cattolica », s. VIII, vol. IV (1871), 726-727: si trattava di Morichini (Bologna), Apuzzo (Capua), M. Ricciardi (Sorrento), Marongiu (Sassari), Soggiu (Oristano), Seri-Molini (Osimo), Moreschi (Città di Castello), Manacorda (Fossano), Buscarini (Borgo San Donnino), Gelmini (Lodi), Filia (Alghero), Campus (Ampurias e Tempio), Serci (Ogliastra), Corrias (Bisarchio).

[45] « Civiltà Cattolica », s. VIII, vol. V (1872), 96-97: F. S. Basile (Reggio Calabria), Mauri (Rieti), De Martino (Venosa), Patroni (Sulmona), De Giacomo (Marsi), Augusto (Lacedonia), Dalena (Monopoli), Ramaschiello (Sant'Agata dei Goti), Piterà (Bova), Acquaviva (Nusco), A. Basile (Cassano), Laterza (Boiano), Cantoli (Bovino), Pierallini (Colle), Giannotti (Modigliana), Cano (Bosa).

[46] ASV, Segreteria di Stato, rubr. 3, 1872, f. 3.

[47] ACS, Ministero Interno, Affari di Culto, s. Vescovi, alle posizioni delle rispettive diocesi. Le informazioni riguardavano non solo la condotta politica, ma anche quella morale, manifestandosi pertanto la preoccupazione del ministero per quella 'funzione morale' esercitata dal vescovo che sarebbe anche « una delle funzioni più generali ed essenziali dello Stato »: Scaduto, *Guarentigie pontificie...*, p. 226.

Senonché gli pervenivano soltanto le partecipazioni, quasi sempre stereotipe, cui abbiamo accennato; a tutte comunque egli rispondeva cortesemente ringraziando e dichiarando: « [...] nessun ostacolo sarà frapposto all'esercizio del Suo alto Ministero, [...] il Governo veglierà perché le leggi le quali guarentiscono la libertà che a quello si appartiene siano scrupolosamente osservate. E la S. V. può essere certa che appena mi sarà data comunicazione dell'atto della nomina che mi accenna, curerò che sia ordinata l'esecuzione e fatta la consegna delle temporalità della Sede » [48].

A mons. Magnasco che gli spediva un certificato del Capitolo attestante il solenne ingresso e presa di possesso della diocesi, De Falco faceva poi sapere che la nomina « si contiene nelle Lettere apostoliche [...]. Per agevolare la cosa [...] invece dell'originale dell'atto, può rimetterne il transunto o anche una copia legale dello stesso » [49].

Di fronte all'atteggiamento apparentemente compatto dell'episcopato, il governo (anche derogando dalla lettera del Regolamento 25 giugno 1871) si induceva esso per primo, a proporre ' combinazioni ' [50], direttamente e indirettamente, presso la Santa Sede e presso i vescovi.

Un sondaggio compiuto in Vaticano all'inizio di dicembre del 1871 da fra' Benedetto Domenici, del convento fiorentino di San Marco, dava al Lanza la misura dell'intransigenza dell'Antonelli. Dopo un colloquio con il papa, il Domenici incontrava il segretario di Stato, cui cercava di « far toccare con mano la ragionevolezza che i vescovi ordinati dovessero presentare al Procuratore del Re come titolo ufficiale del loro Breve di Vescovi la Bolla di investitura affinché il Governo potesse immetterli nel possesso dei beni temporali. Sua Eminenza [...] in cambio di ragioni mi oppose un rifiuto reciso, netto, sprezzante [...]. Quanto al campamento, pensava egli, il Cardinale, a provvedere tutti i vescovi d'Italia. Finalmente avendogli io soggiunto che il Governo italiano era animato, quanto all'affare dei Vescovi da uno spirito sincero di conciliazione, Sua Eminenza mi rispose che molti erano i mezzi che il Governo poteva mettere in opera [...], il più facile era di scrivere alla Concistoriale, che ben

---

48 ACS, *ibi*, b. 119, f. 288. Cito copia della lettera al vescovo di Saluzzo. In genere i vescovi inviarono le copie (e talvolta l'originale) di tale risposta alla Segreteria di Stato.

49 Copia della lettera del 9 dicembre 1871 in ASV, Segreteria di Stato, rubr. 3, 1872, f. 3.

50 G. Salvemini, *Il partito popolare e la questione romana*, Firenze 1922, ora in *Stato e Chiesa in Italia*, a cura di E. Conti, Milano 1969, p. 130, accenna alla questione in modo impreciso, attribuendo l'iniziativa alla Santa Sede.

volentieri gli avrebbe somministrato la nota ufficiale dei Vescovi eletti di recente [...] »[51].

Mentre presso i vescovi (a volte forse da questi stessi sollecitati) deputati, prefetti e funzionari[52], sindaci e giornalisti, nonché frati e canonici ' esperti del mondo ' proponevano ' sistemi ' per « uscir dall'imbarazzo », il governo decideva di prendere qualche iniziativa energica di pressione.

Fin dall'inizio ai neoeletti era stato negato qualsiasi riconoscimento ufficiale: pertanto, oltre alla prevista privazione delle rendite e anche dell'episcopio (il che aveva costretto molti presuli a prendere abitazione nel seminario, o presso privati), da parte delle autorità civili si era rifiutato ogni incontro ufficiale (spesso tuttavia c'erano state reciproche visite private).

Ben presto sorse la questione della validità degli atti compiuti dai vescovi, e in special modo delle nomine di parroci ed economi spirituali. Il procuratore generale di Milano, Robecchi, il 22 dicembre 1871 esprimeva i suoi dubbi al ministro circa il *placet* chiesto dal sacerdote Rovida, eletto (dal nuovo vescovo di Pavia, Parocchi) economo spirituale di San Pietro in Vezzolo: « Questo delle nomine è semplice esercizio della giurisdizione spirituale o è qualcosa di più, importando con esse il titolo al possesso di temporalità? Dobbiamo noi ammettere e sanzionare colla placitazione ch'è implicita ricognizione il fatto dell'esercizio dell'autorità vescovile per parte di chi non osserva la legge dello Stato e quasi col non domandare l'*exequatur* si pone in ostilità al Governo? »[53].

De Falco, personalmente convinto di ciò, chiedeva in proposito il parere del Consiglio di Stato, la cui sezione di grazia e giustizia nella seduta del 9 febbraio 1872 opinava che la rinunzia dello Stato al diritto di nomina, « da cui si trasse principalmente argomento non solo nel Regno, ma altresì presso le estere nazioni per dimostrare con quanta ampiezza in Italia si provvedesse all'indipendenza e libertà del Sommo Pontefice, vuole naturalmente essere intesa per modo che i vescovi, quando sono stati legittimamente nominati [...] ed entrano in possesso delle loro diocesi, vi possano senz'altro essere, e con ef-

---

[51] Lettera del 9 dicembre 1871, in *Le carte di Giovanni Lanza*, VIII, pp. 322-323.

[52] Il deputato di Breno S. Sigismondi, ad esempio, confidenzialmente consigliava mons. Bonomelli di far fare copia legalizzata della bolla di nomina dal cancelliere vescovile o dal segretario del Capitolo e farla da questi spedire al ministro di grazia e giustizia con semplice lettera di comunicazione: lettera da Roma, 18 gennaio 1872, trasmessa dallo stesso Bonomelli, in ASV, Segreteria di Stato, rubr. 3, 1872, f. 4, n. 4. Così pure il sottoprefetto di Vercelli, visitando amichevolmente mons. Fissore, offriva i suoi uffici perché, « senza fare alcuna domanda », gli consentisse di spedire l'atto capitolare al ministero.

[53] ACS, Ministero Interno, Affari di Culto, serie I, b. 1, f. 1, sf. 1.

fetto esercitare tutte le attribuzioni che ad essi competono nella loro qualità di Vescovi, dipendano esse dalla potestà d'Ordine, ovvero da quella di giurisdizione »[54].

Senonché il ministro, insoddisfatto, si rivolgeva di nuovo al Consiglio di Stato e, facendo riferimento alle discussioni parlamentari che avevano preceduto l'approvazione degli artt. 15 e 16, eccepiva che « non soltanto ai beni volle aversi riguardo col *placet* e l'*exequatur*, ma ad altri fini assai più gravi ed essenziali ».

Comunque egli riteneva opportuno che « il Governo per parte sua, senza riferirsi alla bolla di nomina ... conced[esse] per proprio provvedimento, sulla richiesta degli interessati, nei casi che stim[asse] opportuni, il godimento delle temporalità beneficiali, sulle quali ha propria e diretta prerogativa per provvedere al servizio parrocchiale e ai bisogni del culto »[55].

Il Consiglio di Stato tuttavia nella seduta del 28 febbraio 1872 insisteva nel precedente parere (affermando fra l'altro che l'art. 18 « non solo determina la durata dell'*exequatur* [...], ma ne indica altresì la causa che è l'attuale assetto dei beni ecclesiastici ») e considerava superfluo l'espediente proposto dal ministero. Tale opinione veniva confermata il 14 marzo successivo dall'adunanza generale del consiglio (presidente Des Ambrois)[56].

Di fronte pertanto all'indirizzo ' neo-giurisdizionalista ' del De Falco (espressione del persistente interesse dello Stato a stabilire nei confronti degli organi della Chiesa « un sistema di vera e propria ingerenza di carattere positivo »[57]) aveva per il momento la meglio la tendenza ' incompetentista '.

Tra il dicembre 1871 e il marzo 1872 si era diffuso tuttavia tra i vescovi un senso di smarrimento, causato dal momentaneo blocco statale dei loro provvedimenti. Pervenivano così alla Santa Sede allarmati rapporti[58] sul rifiuto da parte delle autorità civili di ricono-

---

[54] *Ibidem*. (Il parere è stato integralmente pubblicato, con qualche imprecisione, da S. Giustiniani, *I vescovi non muniti di exequatur*, « Rivista di diritto ecclesiastico », 1891, 498-500). La Sezione era composta da C. Mameli (presidente), M. Tonello, L. Chiesi, G. De Filippo, A. Mauri, M. Raeli, T. Mamiani, V. Errante, D. Carutti: v. *Calendario generale del Regno d'Italia, 1872*, Roma 1872, p. 240.

[55] Lettera al Consiglio di Stato del 24 febbraio 1872, in Giustiniani, *I vescovi non muniti di exequatur*, pp. 501-502.

[56] *Ibidem*.

[57] Gismondi, *Il nuovo giurisdizionalismo italiano*, p. 94.

[58] ASV, Segreteria di Stato, rubr. 3, 1872, f. 4: Bonomelli (Cremona 20 gennaio 1872): « È indubitato che si rifiuteranno tutti i nostri atti quanto agli effetti civili. Come debbo regolarmi coi richiami dei chierici colpiti dalla leva se si rifiuta la mia firma? Più: sembra certo che l'Economato Regio debba o voglia ordinare alle fabbricerie di ricusare agli Economi spirituali da

scere gli atti di giurisdizione episcopale, e si prospettavano le conseguenze, specialmente per quanto riguardava la cura delle anime.
La Segreteria di Stato, mentre in genere rispondeva compiacendosi « della costanza e fermezza d'animo » dei vescovi, sul problema del mancato riconoscimento dei parroci ed economi chiedeva un giudizio della S. Penitenzieria (approvato dal papa il 12 gennaio 1872), che veniva spedito poi ai presuli. In esso, affermandosi che « nelle condizioni dei tempi presenti è di suprema necessità che gli ecclesiastici in maniera speciale s'informino allo spirito di abnegazione di cui ci lasciò sì luminosi esempi il Principe dei Pastori. I Parrochi devono seguire l'esempio che loro porgono i Vescovi [...] », si stabiliva: « l'Economo spirituale rimanga assolutamente nella Parrocchia, e non potendo abitare nella casa parrocchiale, si ritiri presso qualche buon ecclesiastico della parrocchia, o in altra casa di persone di specchiata probità, e intanto eserciti con ogni diligenza il suo officio » [59].

Emerge chiaro da tutto ciò il fermento vivo tra i vescovi: ma si tratta di un fermento scevro di qualsiasi venatura 'febroniana'. Le rare richieste d'*exequatur* che si registrano in questo periodo sono infatti giustificate sempre con interventi estranei alla volontà dei beneficiati.
Il primo *exequatur* in senso assoluto fu quello riguardante il nuovo abate vescovo di Montecassino, d'Orgemont (eletto all'inizio del gennaio 1872). Secondo la versione dei fatti da questi fornita ad Antonelli [60], la responsabilità di aver spedito copia del breve di nomina, senza che d'Orgemont fosse al corrente, spettava ad un monaco, che si era appoggiato al consiglio dato ai Capitoli dalla « Libertà Cattolica » del 23 dicembre 1871.

---

me nominati non solo ogni assegno e l'abitazione, ma anche l'uso degli arredi sacri. E in una parrocchia s'è incominciato a farlo. Potrebb'essere (e il timore è fondatissimo) che alcuni preti, ed anche parrochi, perché o corretti o puniti cominciassero a disubbidire e, dietro l'esempio dell'autorità » (n. 2). Bindi (Siena, 14 febbraio): « Questo Governo pone noi vescovi a prove sempre più dure. Fino ad ora pareva chiudesse un occhio sugli atti misti del nostro ministero. Ma da pochi giorni è venuto ordine espresso di non riconoscere alcun atto che porti la firma dell'Arcivescovo. Vogliono il Vicario Capitolare [...]. Frattanto è impossibile nominare a parrocchie o mandar economi spirituali, com'anche il far gli attestati [...]. Quanto tornerebbe utile l'aver su ciò pronto schiarimento a evitare maggiori collisioni col Governo, e disordini di popoli » (n. 54). V. anche lettera analoga di mons. Paggi (Rimini, 5 febbraio), f. 3, n. 164.

[59] *Ibi*, f. 3, n. 120.

[60] *Ibidem*, lettera del 18 gennaio 1872. Antonelli (20 gennaio) si rallegrava che l'abate fosse estraneo al fatto, ma vedeva la necessità di « non lasciar correre l'esempio impunito ». « Sono quindi obbligato a significarLe d'ordine superiore che il monaco autore dell'invio è e rimane sospeso *a divinis* fino a nuova disposizione ». Il monaco in questione era Simplicio Pappalettere.

Di maggior rilevanza (riguardando un vescovo diocesano) il caso dell'ordinario di Saluzzo, Buglioni di Monale, che il 2 marzo 1872 comunicava trepido al segretario di Stato di aver ricevuto l'annunzio dell'*exequatur* dal procuratore generale di Torino, dichiarando subito: « Non accetterò dal R. Governo cosa alcuna insino a che io non riceva dall'Eminenza vostra le opportune direzioni e prescrizioni »[61].

L'Antonelli, che era stato preavvisato dal nunzio a Torino, Tortone, gli rispondeva l'11 marzo esprimendo « penosa sorpresa » per il « funesto esempio » e invitando il vescovo a richiamare severamente il Capitolo, cui spettava la responsabilità della domanda al ministero[62].

Ma già in data 10 marzo egli aveva spedito a tutti i nuovi vescovi e arcivescovi d'Italia una circolare, in cui si diffidava perentoriamente dall'imitare l'episodio[63].

Il governo, da parte sua, aveva usato ogni premura per condurre a buon esito la pratica di mons. Buglioni[64], che poteva rappresentare l'esempio capace di infrangere la compattezza dell'episcopato. Il rapporto sul vescovo, sostanzialmente favorevole, inviato dal procuratore generale di Torino al ministero (27 novembre 1871), lo diceva devoto alla Santa Sede, « ma essendo pure buon cittadino ed ossequente alle leggi, non si mostrerà certo intemperante né riottoso rimpetto al Governo ».

---

[61] *Ibi*, f. 4, n. 77.

[62] *Ibi*, n. 79: « In quanto alla S.V. che in virtù della elezione canonica ha acquistato il diritto legittimo a fruire de' beni della mensa vescovile, potrà certamente riceverne la consegna, e se da parte dell'economo s'inserisse qualche espressione incompatibile alle dichiarazioni fatte dal S. Padre e alle istruzioni comunicate, premetta una conveniente protesta che escluda ogni adesione ». La lettera di Tortone (20 febbraio 1872), n. 11.

[63] ASV, Segreteria di Stato, rubr. 3, 1872, f. 4, n. 34: « Circolare a tutti i Vescovi e Arcivescovi nuovamente nominati in Italia, 10 marzo 1872: " Mentre l'Episcopato italiano mostra un contegno lodevolissimo, degno dell'alto ministero, cui è stato chiamato da Dio, mentre i Vescovi recentemente eletti dalla S. di Nostro Signore (accolti dai popoli fedeli con tanto entusiasmo) con ammirabile abnegazione si mantengono saldi tra mille difficoltà e privazioni, è accaduto un fatto che ha vivamente attristato l'animo del S. Padre. Il Capitolo della Cattedrale di una Diocesi d'Italia, con atto veramente inconsiderato, senza prender consiglio né interpellare l'autorità legittima, senza attendere alle speciali istruzioni comunicate dalla S. Sede ai novelli prelati, per ottenere al Vescovo il possesso de' beni di quella mensa, ha comunicato al Governo le Bolle pontificie che la S. Sede nella elezione dei Vescovi dirigge (*sic*) al Capitolo per averne sicura, rispettarne il contenuto e conservarle. Or affinché il funesto esempio non si riproduca in qualche altra Diocesi si è giudicato espediente, che ciascuno de' novelli vescovi avverta il Capitolo della Cattedrale di astenersi assolutamente da un simile atto che, oltre di essere estraneo al Capitolo, è stato espressamente riprovato dalla S. Sede " ».

[64] Tutti i documenti citati in ACS, Ministero Interno, Affari di Culto, s. Vescovi, b. 119, f. 228.

Quando dunque giungeva la domanda di *exequatur* da parte del Capitolo della Cattedrale di Saluzzo con il verbale della presentazione delle bolle del vescovo a quel capitolo (con lettera del sindaco del Capitolo, Guglielmi, dell'8 febbraio 1872), il ministro sollecitava il parere del Consiglio di Stato. Questo, nella seduta del 21 febbraio 1872, considerando che, « se non venne presentata la Bolla medesima con cui mons. Buglioni venne investito del Vescovado, vuolsi pur ritenere che questa presentazione era bensì molto importante nei tempi andati, in quanto che per la commistione delle due potestà e per l'autorità e la giurisdizione che la Chiesa esercitava sopra i beni ecclesiastici, il matrimonio, le opere pie ed altri simili oggetti, vi era pericolo che con condizioni inserte in dette bolle si tentasse d'intraprendere sovra il potere civile (*sic*), a cui occorreva impertanto di ovviare o col rifiuto dello *exequatur* o con clausole limitative che si opponevano al relativo diritto di concessione; ma siccome attualmente ridotta la Chiesa all'esercizio della sola giurisdizione spirituale tutte queste materie sono regolate dalle leggi civili [...], la presentazione delle Bolle non può essenzialmente avere altro scopo che quello di far constatare in modo autentico la nomina seguita ». Risultando questo dai documenti presentati, e tenendo d'altronde conto dell'« ampia libertà d'azione che in coteste materie l'art. 18 dello Statuto fondamentale del Regno attribuisce al potere esecutivo », il Consiglio di Stato esprimeva parere favorevole alla concessione dell'*exequatur*.

Il decreto relativo veniva firmato da Vittorio Emanuele nell'udienza del 25 febbraio, e il 27 De Falco scriveva al procuratore generale di Torino sull'atto emanato, di cui con ogni prudenza doveva essere fatto partecipe mons. Buglioni e il Capitolo, affinché « ne ven[isse] apprezzato il merito e l'opportunità »[65].

Fallito il ricorso alle pressioni giurisdizionali, la via del compromesso (nel senso almeno di un'attenuazione delle formalità che implicas-

[65] Il procuratore generale avrebbe poi comunicato al ministro il 5 marzo 1872, riferendogli i ringraziamenti di mons. Buglioni e le cautele adottate: « Siccome poi secondo la pratica ordinaria l'Economo generale non suole far luogo all'immissione in possesso dell'investito finché questo non gli abbia presentato analoga domanda unendovi il titolo, ed ho ragione di temere che, seguendo quest'uso anche rispetto al Vescovo, avrebbero potuto nascere incagli e difficoltà di forma, così ho conferito oralmente col cav. Realis, suggerendogli che fosse più conveniente scrivere egli stesso al nuovo Ordinario, e dirgli che [...] si prega di fargli conoscere il giorno in cui debba aver luogo l'immissione ». *Immissione* che avveniva poi all'inizio di aprile (lettera dell'economo generale di Torino al ministero, 9 aprile) con soddisfazione di ambedue le parti. Il ministero comunque aveva creduto bene di aggiungere al decreto di *exequatur* la riserva « salve le pensioni legalmente stabilite », a tutela dei diritti dei sette che godevano di pensioni sulla mensa (minuta di lettera all'economo generale di Torino, 18 marzo 1872).

sero il diretto intervento impetrativo del vescovo) era suggerita al governo dal desiderio di risolvere praticamente una questione che, sia per le polemiche sulla stampa [66], sia per il malumore tra le popolazioni cattoliche, rischiava di provocare fastidi politici e d'ordine pubblico, e in definitiva una crisi di prestigio [67].

Venivano così fissate nel Consiglio dei ministri del 3 marzo alcune condizioni alternative alla norma ufficiale, che avrebbero consentito la concessione dell'*exequatur* senza l'invio di una domanda vera e propria, con le bolle originali [68].

Nemmeno queste concessioni però, fatte ovviamente conoscere per vari canali ai vescovi, riuscivano nei mesi successivi ad attenuare la disciplina dell'episcopato, irrigidito dalla circolare del 10 marzo.

In altri due concistori del 23 febbraio e del 6 maggio 1872 il pontefice nominava altri trentuno vescovi [69] e pertanto tutte le diocesi italiane,

---

66 Una serrata discussione avveniva proprio in quei mesi tra « La Perseveranza » e « L'Opinione » da una parte, e « La Voce della Verità » e « La Civiltà Cattolica » dall'altra. Mentre sui giornali liberali Bonghi e Dina accusavano la curia romana di « guerra ridicola, nata da caparbietà dispettosa », e di istigazione alla ribellione contro il potere civile, sui giornali cattolici si rispondeva proclamando che « i motivi [...] di non chiedere l'*exequatur* posson esser molti, e il massimo è l'onore e la indipendenza della Chiesa » (X.: *L'exequatur ai vescovi*, « La Voce della Verità », 4 febbraio 1872), e che la legge non obbligava i vescovi a chiedere l'*exequatur*, ma diceva solo che dovevano chiederlo per essere messi in possesso delle temporalità. « Finché non adempiono [la posta condizione], contentandosi delle privazioni che ne seguono, usano del loro diritto, non solo non contrastato, ma implicitamente ammesso dalla stessa legge [...]. Il Governo è padrone a vessarli col diniego di ciò che loro appartiene e sfogar il suo sdegno eziandio sugli innocenti parrochi [...]. Ma ciò non servirà ad altro che a mostrare sempre più lo spirito ostile, ond'esso è animato verso la Chiesa, e dissipar maggiormente ogni chimera di sognata conciliazione » (« Civiltà Cattolica », s. VIII, vol. V (1872), 467-469).

67 Lettera di don Bosco a Lanza (Varazze 11 febbraio 1872), accennando all'entusiasmo delle popolazioni per i nuovi vescovi: « Da tutte le parti si facevano al Governo encomii i più lusinghieri per la libertà lasciata al Pontefice e ai Vescovi nell'esercizio del ministero. Ma quando si videro i vescovi ad andare gli uni nei seminari diocesani, gli altri a casa propria, o in pensione o a pigione, non è a dire quanto siasi cambiato il giudizio e l'opinione pubblica », in *Le carte di Giovanni Lanza*, VIII, p. 39.

68 « 1° La partecipazione, invece dell'originale, di una copia della bolla od atto di nomina, rilasciata dal cancelliere della Curia o da altra autorità riconosciuta; 2° la comunicazione di un sunto legale rilasciato dal cancelliere della Curia o da altra autorità riconosciuta dalla bolla di nomina, nel quale sia descritta la parte dispositiva della stessa, che contenga la nomina del beneficiato e le condizioni aggiunte se ve ne siano; 3° il verbale del possesso spirituale dato dal capitolo al nominato, nel quale sia trascritta la bolla di nomina del beneficiato e le condizioni annesse, se ve ne sono; 4° un atto ufficiale che partecipi la nota fatta secondo il tenore di una bolla di cui si comunichi un esemplare e quindi la partecipazione di questa nota da parte dei singoli nominati » (Verbale Consiglio dei ministri, 3 marzo 1872, in *Le carte di Giovanni Lanza*, pp. 666-667).

69 « Civiltà Cattolica », s. VIII, vol. V (1872), 740-741 e vol. VI, 606-607: Guarino (Siracusa), Petrarca (Lanciano), Fabiani (Assisi), Masacci (Sarsina), Gagliardi (Sessa), Galdi (Andria), Cotelessa (Lucera), Izzo (Isernia), Magliulo

comprese quelle resesi nel frattempo vacanti per morte o rinuncia dei titolari, risultavano finalmente fornite del loro pastore.
La situazione, normalizzata per quanto riguardava il riconoscimento degli atti di giurisdizione vescovile [70], restava sempre pesante, specialmente per il divieto ai vescovi di occupare gli episcopi [71] che, considerandosi la sede vacante, venivano vuotati dei mobili (messi all'asta) e lasciati in abbandono.
Nel corso del 1872 tuttavia si aveva un solo altro *exequatur*, quello al vescovo di Monopoli, mons. Dalena, e si trattava di un atto di prevalente iniziativa del governo, anche se ottenuto con astuto accorgimento dal prelato [72].

Il Dalena aveva presentato il 29 dicembre 1871 la semplice comunicazione della sua nomina; più tardi, per poter almeno seguitare a fruire delle prebende legate all'arcipretura di Rutigliano (da lui tenuta fino ad allora), avanzava domanda in questo senso, facendo presentare al ministero dal deputato Lazzaro copia delle bolle pontificie di elezione vescovile, che lo autorizzavano a cumulare i due benefici. Il ministero (come aveva fatto in casi simili) rifiutava il beneficio minore, denunciando l'incompatibilità. Il vescovo allora scriveva confidenzialmente il 12 luglio 1872 al De Falco (cui era stato l'anno prima presentato dall'on. Lazzaro) dichiarando: « Avendomi cotesto Real Ministero or ora privato delle temporalità [...] dell'amministrazione arcipretile di Rutigliano, appare ben giusto che mi si concedano le temporalità della sede vescovile di Monopoli, alla quale il Real Governo ha ora per tal fatto il convincimento legale di esser stato io elevato ». Il ministro considerava evidentemente tale affermazione quale richiesta d'*exequatur*: meno d'un mese dopo mons. Da-

(Acerra), Cione (Policastro), Silvestris (Conversano), Cosenza (Foggia), Turano (Agrigento), Gerbino (Piazza Armerina), Morana (Caltagirone), Mascaretti (Susa), La Vecchia Guarneri (Noto), Biscioni Amadori (Borgo San Sepolcro), Laparelli Pitti (Cortona), Pucci Sisti (Montalcino), Villa (Parma), Guadalupi (Salerno), Guidelli (Modena), Risio (Chieti), Converti (Reggio Calabria), Laspro (Lecce), Magagnini (Jesi), Mangeruva (Gerace), Salvatore (Gravina), Alessio Tommasi (Massa Carrara), Cappellari (Concordia).

[70] Lo riconosceva lo stesso Pio IX (lettera a Vittorio Emanuele, 18 luglio 1872): « [...]. I Vescovi sono di fatto riconosciuti, ma privi di abitazione e di sostentamento. Non fo premura per la seconda parte, ma almeno abbiano la casa », in Pirri, *Pio IX e Vittorio Emanuele II...*, III, parte II, p. 323. Tuttavia ulteriori difficoltà potevano incontrarsi, a volte, per la riapertura delle scuole dei seminari: v. lettera di Sella a Lanza (s.d., in A. Colombo, *Lettere inedite di Q. Sella a G. Lanza e a C. Perazzi*, « Il Risorgimento italiano », 1930, 198).

[71] Ma talvolta il governo (come per mons. Manacorda: *Le carte di Giovanni Lanza*, VIII, pp. 90-91 e 373) o gli stessi economi dei benefizi consentivano privatamente a taluni presuli la permanenza nel palazzo vescovile.

[72] Tutti i documenti relativi all'*exequatur* in ACS, Ministero Interno, Affari di Culto, s. Vescovi, b. 102, f. 229.

lena riceveva la notizia della concessione, e poteva scrivere alla Santa Sede di essere rimasto « sorpreso da una novità inaspettata », dal momento che non aveva « mai ardito di dimandare né direttamente né indirettamente cotale *exequatur* » [73].

La questione sembrava veramente senza sbocco: nonostante tutte le sollecitazioni e le facilitazioni nei confronti dei vescovi, il governo doveva rendersi conto, rivedendo i propositi iniziali [74], che per sciogliere il nodo bisognava passare per il Vaticano, e decideva pertanto di riprendere le trattative al vertice.

All'inizio di marzo del 1873 Lanza aveva un nuovo incontro con don Bosco, e gli consegnava quattro ' modus vivendi ' per il riconoscimento dei vescovi (proposti dal ministero e approvati dal Consiglio di Stato), affinché il sacerdote li presentasse alla Santa Sede.

Il primo *modus* prevedeva la procedura ufficiale di domanda di *exequatur* con presentazione di bolle; per il secondo il capitolo o la curia od altra autorità competente potevano presentare un sunto della bolla, dichiarando che nulla era stato aggiunto alle formule solite ad usarsi in tali scritti; con il terzo si chiedeva che fosse presentata dagli stessi organi una bolla, assicurando che in quella spedita al vescovo nulla era stato cambiato; la quarta possibilità era che il segretario del concistoro comunicasse al ministero, *singillatim*, nome, tempo, diocesi, con dichiarazione che nulla era stato modificato nella spedizione della bolla [75].

Don Bosco sottopose ad Antonelli le proposte: la prima fu recisamente respinta, mentre sulla seconda, con modificazione della formula (non ' presentazione ', ma ' dichiarazione '), si espresse un certo favore [76]. Senonché le polemiche relative alla legge sulle congregazioni romane, gli incidenti provocati dal Lichtenstein e dal Damas con le gravi dichiarazioni antiitaliane nelle udienze pontificie del 7

---

[73] Lettera da Monopoli, 11 agosto 1872, in ASV, Segreteria di Stato, rubr. 3, 1872, f. 6, n. 137.

[74] V. la lettera di De Falco (29 marzo 1872) a mons. Manacorda, vescovo di Fossano: « Circa la questione, delle temporalità cui accenna la S.V., non credo siavi bisogno di alcun speciale componimento fra il Governo di S.M. e la S. Sede, e la risoluzione di quella stando tutta nella esecuzione delle leggi, dipende in gran parte dalla volontà stessa dei nuovi eletti [...]. Ognuno comprende che per la esecuzione di questa legge, non nuova né insolita né speciale all'Italia, deve essere comunicato al Governo del Re, nel modo stesso che si è sempre praticato, quell'atto di nomina [...] », in ACS, Ministero Interno, Affari di Culto, s. Vescovi, b. 86, f. 184.

[75] Lemoyne - Amadei, *Memorie biografiche...*, pp. 478-479: si riportano appunti originali di don Bosco.

[76] *Ibi*, pp. 480 ss.

marzo e del 1° maggio [77], infine le difficoltà politico-parlamentari del governo Lanza (che cadeva alla fine del giugno 1873) interrompevano i contatti.

Le trattative riprendevano con il Minghetti: Antonelli il 6 agosto però scriveva a don Bosco indicandogli i limiti oltre i quali egli non doveva « ripromettere cooperazione o acquiescenza per parte della S. Sede »: « chiedendosi a Mons. Segretario della S. Congregazione concistoriale che si desidera conoscere l'epoca, i nomi dei vescovi e le diocesi loro affidate nei vari Concistori, non s'incontrerà difficoltà di rispondere » [78]. Si tornava quindi (reazione all'annuncio del viaggio del re a Vienna e Berlino?) alle posizioni di due anni prima (enunciate al Domenici), con l'invito al governo a prendere esso l'iniziativa della ricognizione.

Il governo rifiutava tale formula che appariva incompatibile con la legge e la ' dignità ' del potere civile. Il Vigliani, nuovo ministro di grazia e giustizia, replicava così a don Bosco: « Nessuno è animato da migliore volontà della mia e di quella del Presidente del Consiglio per trovare un modo accettevole di far cessare o almeno attenuare le cattive condizioni in cui versa l'Episcopato italiano ». E citando gli esempi dei vescovi di Saluzzo, Alessandria e Aosta, dichiarava: « Perché tutti i nuovi Vescovi non troveranno modo di far pervenire un transunto almeno delle loro bolle col mezzo dei loro Capitoli o dei Sindaci locali, o di altra persona di loro fiducia, senza assumere la veste di postulanti? » [79].

Del caso di Saluzzo abbiamo parlato. Il vescovo di Alessandria, Salvay, eletto nel concistoro del 23 dicembre 1872, aveva ottenuto l'*exequatur* nel gennaio 1873 e, all'immediata inchiesta della Segreteria di Stato, protestava da Alba, ancora: « Io non mi raccomandai a nessuno per ufficio di nessuna sorta da farsi presso il Governo » [80]. Pressato tuttavia da Antonelli, cui si era rivolto per istruzioni il vescovo di Pavia, Parocchi (informato del fatto dal locale prefetto), Salvay inviava una dettagliata relazione del responsabile, il canonico Corno. Questi, preoccupato per la possibilità, ventilata dal prefetto, di ridimensionamento o liquidazione delle opere pie (presiedute per statuto dal vescovo), qualora questi non fosse stato riconosciuto, aveva consegnato al prefetto stesso il transunto delle bolle e una lettera al ministro in cui, come procuratore generale del

---

[77] P. Vigo, *Annali d'Italia*, I, Milano 1908, pp. 244-245 e 269.

[78] Lemoyne - Amadei, *Memorie biografiche...*, p. 489. Sulla nuova fase di trattative, v. G. Caputo, *La libertà della Chiesa nel pensiero di Marco Minghetti*, Milano 1965, pp. 100-105.

[79] Lemoyne - Amadei, *Memorie biografiche*, p. 493.

[80] ASV, Segreteria di Stato, rubr. 228, 1873, f. 1, n. 22.

Capitolo, chiedeva la *ricognizione* dell'atto. E il prefetto (nipote del ministro di grazia e giustizia) si era recato personalmente a Roma « per dare vigoroso rincalzo a' detti suoi uffici presso lo zio », persuadendolo a voler prescindere dalle vie ordinarie, e assicurandolo che la cosa « era graditissima siccome alle autorità, così a tutta la cittadinanza »[81]. Indubbiamente il fatto che si trattasse della provincia natale del presidente del Consiglio, accelerava tutta la pratica.
Il vescovo di Aosta, Augusto Giuseppe Duc, preconizzato nel concistoro del 29 luglio 1872, aveva invece ottenuto le temporalità all'inizio di ottobre del 1873, grazie all'intervento del conte Ceresa de Bonvillaret, delegato reale (facente funzioni di sindaco) di Aosta, il quale, trasmettendo copia delle bolle (al Capitolo e al municipio) al ministero, aveva chiesto per lui l'*exequatur*[82].
I tre episodi erano significativi specialmente agli occhi del Minghetti e dei suoi amici cattolico-liberali: la domanda presentata dal Capitolo o dal municipio esprimeva in certo modo il desiderio del clero e del popolo, e poteva rappresentare una designazione di tipo rosminiano.
Ora il ricorso al municipio offriva un modo soddisfacente per ovviare alla questione non solo al governo, ma anche alla Santa Sede, che, mantenendo fermo l'esplicito divieto al clero di prendere qualsiasi iniziativa per l'*exequatur*, poteva consentire che se ne occupassero dei laici, estranei all'amministrazione ecclesiastica.

Le autorità municipali, che erano ancora espressione (specie nelle piccole città) di una classe di nobili e possidenti agiati, in buona parte legati alle tradizioni, se non sempre ai sentimenti, della religione cattolica, si erano per lo più mostrati ossequienti[83], e talora addirittura devoti di fronte ai nuovi vescovi, i quali ne davano soddisfatti notizia nelle relazioni d'insediamento.
In molti luoghi consiglieri e sindaci avevano offerto i loro uffici per la questione delle temporalità, a volte d'accordo con i prefetti, ma spesso per sincero desiderio di giovare al vescovo. L'Antonelli ini-

[81] *Ibi*, n. 40, la relazione del can. Corno e n. 23, la spiegazione di mons. Salvay. Antonelli prescriveva per il can. Corno, « quantunque sia stato mosso dalle migliori intenzioni del mondo [...] », una severa repressione per l'operato abusivo (lettera 22 febbraio 1873, n. 43).

[82] Tutta la documentazione in ACS, Ministero Interno, Affari di Culto, s. Vescovi, b. 59, f. 99. La spiegazione del fatto da parte del vescovo ad Antonelli in ASV, Segreteria di Stato, rubr. 283, 1873, f. 5.

[83] Ma a Bologna il sindaco Casarini aveva risposto alla partecipazione dell'arcivescovo rivendicando al municipio la libertà di coscienza, e Tavolotti, sindaco di Cremona, dichiarava a Bonomelli che, mancando il riconoscimento della Santa Sede al regno d'Italia, non poteva avere con il vescovo « quei legami di reciprocanza ufficiale che fra autorità di un medesimo Stato cementano l'ordine e il progresso del paese » (« Civiltà Cattolica », s. VIII, vol. V (1872), 357-358).

zialmente si era mostrato ostile a ogni pratica volta a ottenere l'*exequatur* anche tramite laici [84], ma dopo che lo stesso Pio IX ebbe consigliato in tal senso [85] mons. Balma, vescovo di Cagliari, durante un'udienza nell'ottobre 1873, doveva piegarsi. Alle richieste che gli venivano perciò sul caso di Aosta, respingendo in linea generale una qualsiasi iniziativa del vescovo e del clero, dichiarava: « L'unica cosa che potrebbesi tollerare sarebbe che nella sagrestia si esponesse la Bolla diretta al popolo o il transunto di essa. Che se alcuno, indipendentemente da Lei o dal Capitolo ne prendesse copia anche per trasmetterla al Governo per ottenere l'*exequatur*, non vi sarebbe alcun inconveniente; ma non sembra finora che questo espediente sia stato efficace allo scopo » [86].

Le difficoltà del governo a questo proposito consistevano soprattutto nell'esigere, oltre alle bolle al popolo, quelle al clero e/o al capitolo; nell'esigere inoltre legale domanda di *exequatur* da parte di chi presentava tali atti e un assenso esplicito del vescovo riguardo alla sua intenzione di ottenere con tali pratiche l'*exequatur* [87]. Ma, di fronte allo spiraglio aperto dalla Santa Sede, molti vescovi stimavano opportuno venire a loro volta incontro alle richieste del governo, e cominciavano a giungere al ministero domande di sindaci e di privati cittadini (di solito notabili locali) con le bolle autenticate richieste. Ora è appena il caso di notare che la necessità di disporre di persone disposte a prestare i propri uffici (sia di presentazione, sia di raccomandazione) per tali pratiche implicava un'istanza di mondanizzazione, sia che ci si rivolgesse a privati, sia a pubblici ufficiali. E anche l'appoggio dato ai ' buoni ' perché eleggessero nei comuni « soggetti di sani principi », che non osteggiassero l'autorità ecclesiastica e s'interessassero delle temporalità [88], comportava un inserirsi nella lotta politica, con tutti i rischi connessi.

---

[84] ASV, Segreteria di Stato, rubr. 3, 1872: risposta a mons. Araldi, di Carpi, 5 luglio 1872 (n. 51) e a mons. Corrias, di Ozieri e Bisarcio, 31 gennaio 1873 (rubr. 283, 1873, f. 2, n. 16).

[85] Lettera di mons. Balma a mons. Sciandra, vescovo di Acqui, 5 ottobre 1873, in Lemoyne - Amadei, *Memorie biografiche...*, p. 493. A don Bosco, che gli accennava il fatto, durante le trattative di cui sopra, Antonelli rispondeva: « Mi è d'uopo significarLe che per l'oggetto di cui trattasi, unico modo da potersi seguire è quello da me indicatole », *ibi*, p. 494.

[86] ASV, Segreteria di Stato, rubr. 283, 1873, f. 5, risposte a lettere di mons. Aguilar di Ariano (21 ottobre 1873) e mons. Mascaretti di Susa (3 novembre 1873).

[87] V. minuta di lettere del ministero al procuratore generale di Torino (27 gennaio 1874) a proposito della domanda per mons. Manacorda (in ACS, Ministero Interno, Affari di Culto, s. Vescovi, b. 86, f. 184), e al procuratore generale di Bologna (9 luglio 1874) per la domanda di mons. Moretti (*ibi*, b. 117, f. 278).

[88] V. lettera di mons. Moreschi, vescovo di Città di Castello, 11 febbraio 1874, in ASV, Segreteria di Stato, rubr. 3, 1874, n. 19.

Intanto venivano riprese le trattative tra don Bosco e il governo; tra la fine del 1873 e l'inizio del 1874 il sacerdote piemontese aveva una serie di incontri alternativamente con Antonelli e Vigliani.
Sembrava che potesse raggiungersi un accordo [89], ma il clamore della stampa sui colloqui (clamore che faceva temere al governo le offensive nel paese e nel parlamento della Sinistra) e forse lo stesso affluire di richieste di *exequatur* con il sistema della presentazione 'laicale' indussero il Minghetti ad abbandonare contatti, che potevano costare cari sul piano del prestigio e offrirgli solo ciò che cominciava a realizzarsi spontaneamente. Per cui il messaggio di malcontento del Bismarck, che il Vigliani esibiva a don Bosco nell'aprile per giustificare l'interruzione delle trattative [90], costituiva una felice occasione di 'sganciamento'.
Anche la Santa Sede, in definitiva, non gradiva rumori di pubblicità su pretese 'conciliazioni', sia per i riflessi internazionali, sia per le polemiche interne allo schieramento cattolico [91], e così finiva per 'tollerare' la richiesta indiretta delle temporalità. Una circolare ai vescovi sul modo di essere riconosciuti dal governo, oltre a permettere l'esposizione nella sagrestia della Cattedrale delle bolle *ad clerum* e *ad populum* perché ne venisse tratta copia autenticata da notaio, consigliava anche la formula di risposta alla richiesta di assenso del governo [92].

---

89 Lemoyne - Amadei, *Memorie biografiche...*, pp. 496-500 e 518.

90 *Ibi*, pp. 548-550. Potrebbe trattarsi della comunicazione inviata dal consigliere d'ambasciata Tosi a Visconti Venosta (copia di telegramma da Berlino 11 febbraio 1874, in ACS, Carte Visconti Venosta, b. 6, f. 13, sf. 3), secondo cui il Bismarck aveva espresso il parere che il governo italiano si dichiarasse a proposito della lotta antiecclesiastica in Germania, « ouvertement, comme solidaire du véritable allié ».

91 V., ad esempio, più papista del papa, X. (mons. Nardi), *I conciliatori*, « La voce della Verità », 1 febbraio 1874: « Se fosse vero quel che vanno dicendo certi fogli del governo, che persin alcun uomo di chiesa vorrebbe dar mano al famoso ponte, e impegnare il Papa a mutare quel modo che rende il suo nome da un capo all'altro così glorioso: se ci fosse stato o ci fosse taluno che venisse da lontano a soffiargli all'orecchio simili consigli, non esiteremmo, qualunque abito porti, a dargli il posto che gli compete nell'Evangelio della I domenica di Quaresima ».

92 « Avendo ricevuto con nota N. in data del ... comunicazione degli uffici fatti da ... all'intento che il R. Governo, accertato legalmente della mia nomina ad Arcivescovo (o Vescovo) di ..., impartisca gli opportuni provvedimenti perché io sia immesso alle relative temporalità, Le esprimo che lo scopo cui mirano le pratiche, di cui è parola, è conforme ai miei desideri, perché così potrò più liberamente esercitare il mio pastorale ministero e provvedere ai bisogni dei poveri della Diocesi alle mie cure affidati »: ASV, Segreteria di Stato, rubr. 3, 1877, n. 14. La nota è senza data, e deve trovarsi in questa posizione per ragione analoga alle istruzioni del 1871, ossia il riesame della situazione da parte del card. Simeoni; essa comunque deve essere datata circa aprile o maggio 1874 (v. « Osservatore Cattolico », 26 maggio 1874, con consigli simili).

La ragione del cedimento parziale della Santa Sede era specialmente lo svanire delle prospettive di 'catastrofe' dello Stato italiano. Ma un motivo tutt'altro che trascurabile era costituito dal peso finanziario sopportato per sostenere i vescovi privi di *exequatur*: alla fine del 1873 i vescovi diocesani eletti erano centoventidue; pur togliendo quello di Frascati (diocesi suburbicaria) e i quattro che avevano già ottenuto le temporalità, ogni anno la prefettura dei Palazzi Apostolici avrebbe dovuto pagare (considerando anche gli assegni maggiorati per le grandi diocesi) intorno alle 750.000 lire. Il che, sostenibile per un periodo di attesa, diveniva a tempo indeterminato « un riguardevole peso »[93]. Si sperava anche, probabilmente, di poter bloccare con il riconoscimento governativo i fenomeni di elezioni popolari di parroci (avvenute nel 1873 nell'Agrigentino e nel Mantovano), benevolmente accolte dalle autorità.

Secondo una statistica citata dal Minghetti alla Camera[94], su centotrentacinque vescovi diocesani nominati dal pontefice a tutto aprile 1875 (più quindici coadiutori), novantaquattro avevano fatto, direttamente[95] o indirettamente, domanda di *exequatur*, ma la concessione era avvenuta per ventotto soltanto. Nel momento stesso in cui erano cominciate ad affluire domande di *exequatur*, il ministero di grazia, giustizia e culti aveva deciso di svolgere sui vescovi indagini più dettagliate delle precedenti, assumendo un atteggiamento 'selezionatore', che, in verità, non ci si sarebbe atteso da un sostenitore dell'incompetentismo, quale era il Vigliani. E infatti non solo veniva respinta la domanda dell'ultra-intransigente mons. Rota di Mantova, ma anche quella di Parocchi di Pavia, di Agostini di Chioggia, di Moretti di Ravenna, di Tesorieri di Imola, di Moreschi di Città di Castello, di Bolognesi di Belluno, ecc.
Per alcuni si trattava di sfavorevoli informazioni pervenute da parte dei prefetti locali[96], per altri dell'opposizione dei sindaci (irritati del sostegno dato dal vescovo al 'partito clericale' nelle elezioni amministrative), o del clero locale, o semplicemente dell''opinione liberale', urtata dai « retrivi principii » espressi dal vescovo in prediche

[93] Minuta di lettera di Antonelli a mons. Magagnini di Jesi, 8 gennaio 1876, *ibi*, rubr. 3, 1876, n. 8.

[94] Seduta del 7 maggio 1875, *Discorsi Parlamentari*, VI, Roma 1890, p. 546.

[95] Tra cui mons. Parocchi di Pavia (v. ACS, Ministero Interno, Affari di Culto, s. Vescovi, b. 113, f. 264, 11 agosto 1874) dopo che era stata respinta la domanda presentata dal can. Bordoni (Consiglio di Stato, 18 marzo 1874).

[96] Si denunciavano, cioè, prese di posizione temporaliste e antigovernative in prediche o pastorali (che poi potevano consistere anche solo nel divieto al clero di intervenire alla festa dello Statuto) o l'atteggiamento severo nei confronti di preti liberali.

sul « secolo e i suoi peccati », e in condanne contro stampa, feste e spettacoli. E traspare, in questo accogliere tali voci, la preoccupazione (specie dopo le elezioni del 1874), di non prestare il fianco ad accuse di ' cedimenti ai clericali '.
Ma il problema politico d'altra parte era reso complesso dalla necessità di tenere conto delle raccomandazioni di deputati (di Destra, ma anche di Sinistra nel meridione), che per contrastanti interessi appoggiavano invece le richieste dei vescovi.
Riuscivano in questo periodo ad ottenere l'*exequatur* ben dieci vescovi degli ex dominii sardi (primo il vescovo di Cagliari, Balma; quindi Manacorda di Fossano, Gastaldi di Torino, Corrias di Bisarchio, Sciandra di Acqui, Magnasco di Genova, Cano di Bosa, Capelli di Tortona, Sergi di Ogliastra, Degaudenzi di Vigevano); tra gli altri, Bonomelli di Cremona (che, come Manacorda, si giovava però, derogando alle disposizioni della Santa Sede, della mediazione di un canonico della Cattedrale).

A interrompere questo incerto flusso di *exequatur* giungeva nel maggio del 1875 la doppia interpellanza La Porta - Mancini alla Camera dei deputati, che dava luogo ad una lunga discussione sulla politica ecclesiastica della Destra. L'on. La Porta, di Agrigento, che il 17 marzo aveva presentato un'interrogazione circa l'atteggiamento del vescovo agrigentino, Turano, e delle autorità nei confronti della comunità religiosa ' vecchio-cattolica ' sorta a Grotte, il 1° maggio aveva chiesto notizie « sullo svolgimento legislativo da darsi all'articolo 18 della legge delle guarentigie » [97]. Il Mancini poi, nella seduta del 3, aveva fatto un'interpellanza « sopra atti e tolleranze del Ministero in materia ecclesiastica contro le leggi ed il diritto pubblico dello Stato », sviluppando una violenta requisitoria contro il governo, colpevole, secondo lui, di assurde debolezze e rinunce nei confronti della Chiesa cattolica [98].
Con il piglio di chi si preparava il terreno per governare, egli dichiarava di accettare sostanzialmente la legge delle Guarentigie, ma di essere convinto della necessità di far valere tutti gli strumenti di controllo sulla Chiesa che ancora sussistevano, onde impedire attentati alla sovranità dello Stato da parte del Vaticano, sempre ostilissimo.

---

[97] *Atti Parlamentari.* Discussioni Camera, Leg. XII, tornata del 17 marzo 1875, p. 2168, e 1° maggio, p. 2831. Sulla vicenda di Grotte v. C. Valenti, *Lo scisma di Grotte e il prete Sciarratta,* « Nuovi quaderni del Meridione », 1970, 280-307; 1971, 10-37.

[98] *Ibi,* tornata del 3 maggio 1875, pp. 2862 ss. Sulle precedenti prese di posizione del Mancini sul problema (dal '61 al '73) v. B. De Rinaldis, *Su la vita e le opere di P. S. Mancini,* Napoli 1876, pp. 65-101.

In particolare insisteva sull'importanza di continuare ad esercitare il diritto di patronato regio sui quarantasei vescovadi e le cinque abbazie che storicamente ne erano vincolati; deprecava altamente i forse cento *exequatur* concessi con debole coscienza statuale e in modo irregolare, l'aver tollerato che i vescovi privi di riconoscimento civile esercitassero il loro ufficio e che usassero di episcopio o seminario, edifici legati alla mensa.
Prima Vigliani [99], poi Minghetti [100] rispondevano ai due interroganti, difendendosi dell'accusa di eccessiva indulgenza per gli *exequatur*. Vigliani in particolare chiariva i motivi dell'accolta mediazione dei municipi: « I beni della Chiesa sono dei poveri e precisamente per ragione del beneficio che può derivare alla classe povera dall'immissione in possesso dei vescovi e dei parroci si muovono naturalmente le autorità municipali »; si dichiarava perciò meravigliato che « coloro i quali mostrano tendenza a chiamare a parte dell'economia ecclesiastica, a parte dell'amministrazione dei beni della Chiesa il laicato, trovino che questo modo di procedere sia offensivo dei diritti dello Stato ».
Giustificava inoltre il riconoscimento degli atti dei vescovi con il parere del Consiglio di Stato e preannunciava la legge prevista dall'art. 18 « destinata a far sparire in tutto l'*exequatur* e il *placet* ».
Minghetti enunciava i criteri che avevano guidato il governo in questo campo: « Vi ha una questione sostanziale e vi ha una questione di forma [...]. La questione sostanziale per me sta in ciò, che l'*exequatur* si deve dare allorquando la persona dell'eletto è degna, allorquando l'opinione dei fedeli di quella diocesi e di quella parrocchia lo reclama ». A queste ragioni ne aggiungeva poi un'altra, e cioè « l'opinione generale del paese ». Quanto all'aspetto formale « è questione di regolamento, non è questione di legge ». In ogni caso il ministero aveva preteso dal vescovo un atto di riconoscimento del governo e una dichiarazione di assenso al passo fatto per lui dal clero, o dal sindaco o da cittadini.
Citando poi la statistica di cui si è detto, palesava l'esiguità delle concessioni di *exequatur*, andati tutti a persone degne moralmente, che nelle loro diocesi non aveano suscitato ' tumulti o conflitti ', i cui fedeli non si erano mai ribellati.
A dimostrare infine la fermezza del governo, oltre a promettere la famosa legge di riordinamento della proprietà ecclesiastica, dichiarava che tutta una serie di provvedimenti restrittivi in materia ecclesiastica erano stati da tempo approntati dal ministro dell'istruzione (Bonghi) e da quello della giustizia.

---

[99] *Ibi*, tornata del 4 maggio 1875, pp. 2835-2846.
[100] *Discorsi Parlamentari*, VI, 7 maggio 1875, pp. 537-571.

Il tono della risposta, tutt'altro che deciso, prevalentemente sulla difensiva, incerto anche nell'enunciare gli obiettivi fondamentali (che erano quelli di tener ferma la supremazia dello Stato sulla Chiesa, senza dar luogo, con eccessive spinte ' rivoluzionarie ', a durezze persecutorie [101]), manifestava il declino della tendenza liberale cavouriana e la coscienza dell'affermarsi di un'atmosfera ' prussiana '. La debolezza della posizione politica del governo, la sua propensione a tener conto dell'« alito dell'opinione pubblica che lo invita[va] ad essere più severo nel suo procedere », erano confermate dall'accoglimento alla fine della discussione dell'ordine del giorno Barazzuoli, « fidente che il Ministero applichi con fermezza a tutela dei diritti dello Stato le leggi che ne governano le relazioni con la Chiesa, e che presenterà la legge richiesta dall'articolo 18 della legge 13 maggio 1871 ».

La maggiore ' fermezza ' del governo non si faceva attendere: già alla metà di maggio del 1875 perveniva agli economati generali dei benefizi vacanti una circolare che disponeva che i vescovi privi di *exequatur* che occupavano gli episcopi [102] ne fossero allontanati. Cominciavano inoltre a moltiplicarsi le ingiunzioni degli agenti delle tasse agli ordinari non riconosciuti, perché pagassero l'imposta di ricchezza mobile sugli assegni della Santa Sede, di cui godevano [103].
Ma soprattutto si ebbe un irrigidimento a proposito delle modalità per la domanda di *exequatur*. Mentre venivano decisamente rigettate le domande in corso di coloro contro cui si era manifestata « l'opi-

---

101 M. Falco, *La politica ecclesiastica della Destra*, Torino 1914, p. 34.

102 Solo nell'Emilia e Romagna e nelle Marche, dipendenti dall'economato generale di Bologna, risiedevano ' abusivamente ' in episcopio, a vario titolo, i vescovi di Carpi, Iesi, Imola, Bertinoro, Cesena, Sarsina. Quasi tutti ne uscivano « all'amichevole invito », ma il vescovo Araldi, di Carpi, protestava che avrebbe ceduto solo alla forza e l'economo generale di Bologna Pelegatti ne scriveva al ministero, preoccupato della « clamorosità della di lui espulsione forzosa ». V. la relazione (22 maggio 1875), in ACS, Ministero Interno, Affari di Culto, s. III, b. 139, f. 350. Una nota ministeriale del 10 giugno 1875 (*ibidem*), avvertiva a questo proposito: « Non si esclude la possibilità di dilazioni nello sgombero. Si può anche sospendere le insistenze per lo sgombero quando siano state iniziate da Municipî e molto assistite dalla pubblica opinione le pratiche per la concessione dell'*exequatur* ».

103 I vescovi ricorrevano alle commissioni fiscali locali, che spesso li assolvevano. Ma l'agente fiscale li deferiva con successo alle commissioni provinciali, in cui era loro più difficile far sentire l'influenza. Di fronte a tale problema, la Segreteria di Stato autorizzava i vescovi a dichiarare, anche con giuramento in tribunale, che essi non godevano di alcun assegno stabile, essendo i soccorsi del papa « null'altro che libere elemosine della sua carità personale » (lettera di Guindani, Borgo San Donnino, 14 agosto 1875, e risposta di Antonelli, 18 agosto, in ASV, Segreteria di Stato, rubr. 283, 1876, nn. 167 e 169). Ma le corti d'appello diedero in genere sentenze sfavorevoli ai vescovi.

nione generale del paese », si respingevano altresì le nuove domande presentate da sindaci e notabili, chiedendosi la diretta istanza del vescovo [104]. Senonché non si realizzò, come forse sperava il governo, il cedimento dei vescovi, i quali si mantennero fermi al divieto della Santa Sede.

Intanto il ministro dell'istruzione Bonghi dava l'avvio ad un vasto piano di ispezioni nei seminari, volte a controllarne l'efficienza culturale, e naturalmente i provvedimenti di chiusura colpivano con preferenza i seminari dei vescovi privi di *exequatur*. Questo accadeva non solo all'intransigente mons. Rota di Mantova, ma anche al mite mons. Morteo, di Massa Marittima e Populonia, che, proprio per ottenere la riapertura del suo seminario, fu tra i rarissimi che si indussero a presentare personalmente domanda di *exequatur* [105].

Tutte queste iniziative, cui si aggiungeva, dall'autunno del 1875, un'inchiesta circa il patrimonio degli enti ecclesiastici [106] (inchiesta collegata al lavoro della commissione incaricata di proporre al governo la famosa legge sul riordinamento della proprietà ecclesiastica [107], ma interpretata come l'annuncio di un'ulteriore spinta eversiva), facevano sì che si confermasse e si esasperasse tra i cattolici il giudizio negativo a proposito della Destra, partito ' rivoluzionario ' a tutti gli effetti, pur se dotato di « buone maniere », preoccupato dell'« opinione pubblica » solo in funzione delle proprie esigenze politiche. E anche questo spiega come l'avvento al potere della Sinistra non venne dai vescovi, nelle loro corrispondenze con la Santa Sede, particolarmente rilevato o deprecato.

---

104 V. lettera del vescovo di Bertinoro, Ruggeri (23 agosto 1875) in ASV, Segreteria di Stato, rubr. 3, 1875, n. 47: l'istanza per il riconoscimento governativo, « firmata da ventisei primari cittadini bertinoresi » viene respinta da Vigliani con la dichiarazione che « se un tale metodo fu ammesso o tollerato in precedenza, ora non lo era più, esigendosi la domanda *diretta del Vescovo stesso* e non di altri ».

105 Nel marzo del 1876, dopo due domande ' indirette ' respinte dal ministero. L'Antonelli, avvisato dai giornali, come al solito indagò severamente e il vescovo dovette recarsi a Roma a giustificare il fatto. Su mons. Giuseppe Morteo ha compiuto il suo studio di laurea (discusso nel giugno 1971 nella Facoltà di magistero dell'Università di Perugia, relatore il professor Fausto Fonzi) la signorina Alberta Chiti. Presentò personalmente domanda di *exequatur* anche il vescovo di Calvi e Teano, D'Avanzo. Sulla vicenda di Mons. Rota, v. R. Giusti, « *Il Vessillo Cattolico* » *e il movimento cattolico a Mantova 1866-1878*, « Bollettino storico mantovano », 1957, 1-59.

106 V. Circolare del Regio subeconomato de' Benefizi per le antiche province del regno ai parroci e investiti di benefizi coadiutorali (novembre 1875), in ASV, Segreteria di Stato, rubr. 283, 1876, n. 67.

107 Il ministro Vigliani aveva presentato al Consiglio dei ministri i punti fondamentali del progetto di legge il 18 settembre 1875: ACS, *Verbali del Consiglio dei Ministri (dal 7 giugno 1867 al 25 dicembre 1884).*

Se pur non si può parlare di vero e proprio mutamento di rotta per la politica ecclesiastica della Sinistra, una volta accettata da questa la legge delle Guarentigie [108], uno dei punti del programma di Stradella prevedeva un più accentuato impegno contro le 'mene clericali', e il nuovo ministro di grazia, giustizia e culti, Mancini, si propose di manifestare intanto la fermezza del governo con un indirizzo ben più radicale nei rapporti con i vescovi.

Innanzitutto, trascurando i pareri del Consiglio di Stato, egli dichiarava nulli gli atti di giurisdizione mista, compiuti dai vescovi privi di *exequatur* [109].

Il Consiglio di Stato (formato in buona parte dagli stessi magistrati di cinque anni prima) il 13 dicembre 1876 confermava i suoi giudizi precedenti, ma il ministero, appoggiandosi a sentenze contrarie delle corti d'appello di Brescia, Milano e Palermo, e poi alla sentenza 23 luglio 1877 della Cassazione di Roma [110], insistette nel suo indirizzo.

A questo punto la S. Sede, prevedendo gravi difficoltà pastorali e temendo forse che il governo approfittasse della crisi per incoraggiare frange di clero nazionale (il Mancini in passato aveva anche sostenuto il Prota-Giurleo), decideva di rivedere il suo atteggiamento: il 6 novembre si era spento l'Antonelli, e ciò contribuiva certo all'evoluzione.

Al nunzio a Torino, Tortone, che il 23 novembre scriveva alla Segreteria di Stato, riferendo le voci di una domanda di *exequatur* fatta personalmente dal vescovo di Biella, Leto, il sostituto, card. Vannutelli, rispondeva il 29: « Le voci che ne corrono [...] debbono far ri-

---

108 F. Fonzi, *Stato e Chiesa*, in *Nuove questioni di storia del Risorgimento e dell'Unità d'Italia*, II, Milano 1961, p. 335.

109 Circolare 2 ottobre 1876 ai procuratori generali presso le corti di appello: « Dopo la solenne ed ampia discussione che ebbe luogo nella Camera dei Deputati nei primi giorni di maggio 1875 sull'indirizzo della politica ecclesiastica, non credo di aver bisogno di manifestare alle SS.LL. le ragioni per le quali io ritengo non debbano essere muniti di *R. Placet* gli atti e le provvisioni emanate dai Vescovi non riconosciuti civilmente, salvo al governo l'apprezzamento delle circostanze e bisogni eccezionali [...]. Mi riserbo di dare istruzioni agli Economati generali per assicurare in ogni eventualità il servizio parrocchiale », in *Raccolta delle circolari emanate dal Ministero di Grazia, Giustizia e dei Culti*, II (1871-1880), Roma 1881, pp. 823-824. Il ministro chiedeva nei giorni successivi agli economi generali quale fosse il modo per « assicurare il servizio parrocchiale »: tra le risposte, interessanti per differenti ragioni quella del Pelagatti (Bologna, 10 ott. '76: « [...] alla sola Autorità Politica dovrebbe affidarsi il compito di rinvenire sacerdoti benevisi [*sic*] al R. Governo, e disposti ad assumere il governo spirituale delle parrocchie vacanti »), e quella del De Sterlich (Napoli, 14 ottobre '76, in cui si esorta a non aggravare le condizioni del basso clero, perché « può la sua autorità agire sulle moltitudini ignoranti, rendendole avverse o benevole al nuovo ordine di cose stabilite in Italia »); in ACS, Ministero Interno, Affari di Culto, s. Vescovi, b. 50, f. 73.

110 Giustiniani, *I vescovi non muniti di exequatur*, pp. 503-510.

tenere e giova ritenerlo che nulla siasi da lui fatto in opposizione alle istruzioni ricevute » [111].

Proprio il 29 novembre la Congregazione del Sant'Uffizio aveva risposto alla domanda rivoltale da un gruppo di vescovi italiani, in seguito alla circolare Mancini del 2 ottobre. Costoro, facendo presente di essersi sempre conformati alle direttive della Santa Sede, e di averlo fatto volentieri, finché non c'era altra conseguenza che la privazione delle temporalità, ora che le nuove disposizioni del governo, con « un carattere sempre più ostile alla Chiesa di Gesù Cristo », tendevano « direttamente a impedire la libera e vitale azione del ministero episcopale », ed erano causa di tali difficoltà che ne sarebbe derivato un grandissimo danno per i fedeli affidati alle loro cure, chiedevano di poter « rassegnarsi a presentare le Bolle della loro nomina al rispettivo Vescovato, affinché il potere governativo vi appon[esse] il regio *exequatur* ».

Il giudizio della Sacra Congregazione era: « Tolerari posse » (e certo questo era anche il pensiero del papa, cui erano sottoposti tutti gli atti del genere) [112].

Il nuovo segretario di Stato, card. Simeoni, rispondendo il 5 febbraio 1877 al solito Tortone che chiedeva chiarimenti sulle notizie pubblicate dai giornali, dichiarava che il responso era stato emanato dal Sant'Uffizio « in seguito a maturo esame delle condizioni speciali di alcune diocesi ». Pertanto « i vescovi i quali credono di trovarsi in simili condizioni, prima di chiedere il riconoscimento governativo, devono rivolgersi a quel supremo Dicastero e attendere ciascuno le istruzioni pel suo caso particolare » [113].

In pratica, come risulta dai fascicoli degli *exequatur* del fondo Affari di Culto, nei mesi successivi si ebbe l'afflusso pressoché generale delle domande dei vescovi.

Si concludeva così un episodio di ' resistenza ' cattolica allo Stato liberale, di rilevanza tutt'altro che trascurabile. A parte gli aspetti anacronistici e negativi legati alla politica dell'Antonelli, il rifiuto dell'*exequatur* da parte dei vescovi (e le domande indirette del 1874-1875, come giudicarono gli avversari del governo, erano comunque un espediente — sia pure esterno, per taluni — onde non far « atti di adesione e riverenza ») costituisce una bella prova di indipendenza nei confronti di uno Stato che si dichiarava laico, ma continuava a tenere al sostegno della Chiesa e all'ingerenza nella sua amministra-

[111] ASV, Segreteria di Stato, rubr. 283, 1876, f. 5: nn. 290 e 292. Da notare che Leto aveva ottenuto l'*exequatur* ad agosto.

[112] « Civiltà Cattolica », s. x, vol. I (1877), 459-460; la rivista non riportava né data né firmatari dell'appello.

[113] ASV, Segreteria di Stato, rubr. 165, 1877, f. 14.

zione (se non nella sua costituzione). Di fronte poi alle popolazioni tale atto rappresenta una notevole testimonianza di fedeltà alla propria missione anche in un contesto politico-sociale non più privilegiato, ma imponente sacrifici personali più o meno gravi; costituisce infine una importante affermazione, comunque la si voglia giudicare, di ecclesiologia ' papocentrica '.

Il risultato delle domande di *exequatur* dopo il 1876 fu generalmente positivo, anche se correvano intervalli assai diversi tra l'inizio e la fine della pratica.
Specialmente all'inizio infatti il Mancini prescrisse procedimenti informativi assai dettagliati nei confronti dei postulanti: oltre ai rapporti del prefetto e del magistrato del luogo di residenza vescovile, si richiedevano quelli delle autorità nel luogo d'origine del vescovo (anche dei carabinieri e del delegato di pubblica sicurezza, nonché del sindaco, se esistevano dubbi). Per un esito positivo della pratica i rapporti dovevano essere concordemente favorevoli, altrimenti tutto veniva sospeso per un certo lasso di tempo; dopo di che veniva nuovamente richiesto alle autorità locali se il vescovo ' avesse messo giudizio '.
Di fronte al prolungarsi dell'attesa i vescovi non mancavano di rinnovare le istanze (accompagnate spesso da lettere di raccomandazione di uomini politici [114] o da petizioni di municipi e cittadini [115]), facendo fare inoltre solleciti da alti funzionari dei ministeri o da amici e colleghi del capo della III divisione (affari ecclesiastici), comm. Guglielmo Semmola [116], costretto frequentemente a rivolgere ai presuli inviti ad « astenersi dall'incaricare qualsiasi terza persona di seguire o sollecitare il corso dell'affare ». Il problema della ' compromissione

[114] Alle raccomandazioni dei ' destri ' per esempio Dina (per Moreschi), Bianchi (per Capelli), si sostituivano ora spesso quelle dei ' sinistri ', come Ferracciù (per Marongiu), Tecchio (per Agostini), Cocco-Ortu (per Ingheo-Ledda).

[115] Come per mons. Araldi: il sindaco di Carpi (26 giugno 1879) chiede il riconoscimento civile interpretando « la gran maggioranza di cittadini d'ogni partito ». ACS, Ministero Interno, Affari di Culto, s. Vescovi, b. 72, f. 138.

[116] Nato nel 1834 a Napoli, magistrato, ma con una carriera quasi totalmente percorsa presso il ministero, era divenuto capo divisione con Vigliani. Assume ora però importanza e prestigio assecondando con grande zelo e competenza la politica ecclesiastica di Mancini e Conforti (che gli scrive il 18 dicembre 1878: « Sono oltremodo lieto di partecipare alla S.V. Ill.ma che oggi l'on. deputato Del Zio mi ha consegnato una rappresentanza con la quale egli ed altri quarantadue deputati esprimono la stima e la fiducia che Ella, come direttore della Divisione Giurisdizionale dei Culti ha saputo loro ispirare con la rettitudine e l'equità dei suoi propositi, con una intelligenza ed una larghezza d'idee degne dell'indirizzo eminentemente liberale seguito dal Ministero nelle questioni ecclesiastiche [...] »). Nel 1884 entrò nel Consiglio di Stato. ACS, Ministero di Grazia e Giustizia, Personale, b. 4, f. 26552.

mondana ' si poneva così in modo patente (e ancora più evidentemente emergeva per le pratiche di ' equo assegno ', ossia di parziale rimborso ai vescovi, dopo la concessione dell'*exequatur*, delle rendite non percepite [117]).

Come si è detto, in periodo più o meno lungo, l'*exequatur* in genere era concesso. Ma non mancavano i casi di « soggetti con principii politici intieramente avversi all'attuale ordine di cose », la cui pratica per anni passava da un ministro all'altro senza esito, e alla fine si estingueva per la morte o la traslazione del vescovo.
Così accadeva per mons. Rota di Mantova, ormai bollato come irrimediabilmente reazionario [118]; così per mons. Moretti di Ravenna, accusato di favorire il partito clericale nella provincia e di combattere i progressisti nelle elezioni amministrative [119]; così con mons. Parocchi (traslato nel 1877 da Pavia a Bologna), inviso per il sostegno da lui dato alla rivista « La scuola cattolica », per non aver predisposto celebrazioni ufficiali alla morte di Vittorio Emanuele e dopo l'attentato a Umberto, nonché per il fermo atteggiamento ' antiprogressista ' [120].
Se tutto ciò rientrava nella ' normale ' prassi di polizia ecclesiastica, una vera e propria campagna di rivendicazione degli ' inalienabili diritti ' dello Stato nei confronti della Chiesa si sviluppò ad iniziativa del Mancini a proposito del *Patronato Regio*.
La Destra (fino al 1875) aveva trascurato di usare dell'antico diritto (o privilegio) di presentazione regia del vescovo per le sedi di patronato (come Monopoli), assimilandole alle altre. Ora Mancini ordinava

---

117 L'appoggio o l'avversione degli uomini politici locali si faceva valere anche in questo caso: v. appunto ministeriale (20 dicembre 1877) a proposito di mons. Sabbia: « Il deputato avv. Griffini approva moltissimo la concessione dell'*exequatur* al vescovo di Crema, ma dice però essere fatto inammissibile che si possa pensare a concedergli anche un equo assegno, e ciò per la persistente ostilità di lui verso il partito liberale del paese », in ACS, Ministero Interno, Affari di Culto, s. Vescovi, b. 82, f. 169. L'equo assegno tuttavia in questo caso fu concesso.

118 *Ibi*, b. 97, f. 215.

119 Per la prima accusa, v. lettera di Lacava al Mancini (19 luglio 1877); per la seconda il rapporto del prefetto di Ravenna, Zironi (23 settembre 1878); *ibi*, b. 117, f. 278.

120 V. biografia spedita dal prefetto Ramognini a Semmola (25 gennaio 1879): *ibi*, b. 66, f. 120. Appoggiarono invano la domanda di Parocchi G. Pepoli (più volte), B. Grimaldi, i senatori De Riso e Linati nonché quattordici sindaci del circondario di Vergato. Il Consiglio di Stato espresse il 17 luglio 1880 parere favorevole alla concessione dell'*exequatur*, ma il 30 luglio Filopanti scriveva al ministro Villa da Bologna: « Qui spiacerebbe ai liberali l'*exequatur* al card. Parocchi; tanto è ciò vero che mi si fa premura perché io te lo scriva. [...] non dovete gratuitamente render più forti quelli che sono contro di noi » (*ibidem*); e tutto veniva bloccato di nuovo.

una minuziosa e puntigliosa ricognizione della qualità delle diocesi, fermando ogni progresso delle eventuali pratiche di *exequatur* in corso, fino a che le indagini negli archivi delle capitali degli antichi stati italiani (di cui il regno d'Italia si considerava erede), nonché le ricerche nell'archivio reale spagnolo a Simancas non avessero appurato la presenza o meno di privilegi sovrani.

Il 18 dicembre 1876 il papa nominava i vescovi di Capaccio del Vallo e Nardò. Mancini nella seduta del Consiglio dei ministri del 27 dicembre presentava una relazione sul diritto di patronato regio per quelle sedi e dichiarava: « Mi sembra evidente che di esse [nomine] non possa tenersi alcun conto, e che si debba provvedere perché non abbiano esecuzione »[121]. Il Consiglio autorizzava « il Guardasigilli a far intentare giudizio perché sieno dichiarate di nissun effetto le nomine pontificie alle sedi vacanti di Nardò e Capaccio del Vallo »[122], e Mancini procedeva immediatamente, non solo contro quei vescovi, ma anche contro il nuovo vescovo di Salerno, Laspro. Sollecitando il procedimento giudiziario nei confronti di quest'ultimo, così scriveva al procuratore generale di Napoli: « [...] la S. Sede, fin dal 1871, nel provvedere alle sedi vacanti del Regno, male interpretando la legge 13 maggio di quell'anno, provvide e continua tuttavia a provvedere anche quelle riconosciute di R. Patronato senza la previa nomina sovrana [...]. Forte dell'autorità della legge e geloso custode dei diritti della Corona, io sono fermamente deciso a non tollerare ulteriormente siffatte invasioni delle regie prerogative da parte del potere ecclesiastico »[123].

Per la Santa Sede la pretesa di nomina regia di vescovi (cioè in pratica di nomina da parte di quel governo che le si professava apertamente ostile) era inammissibile[124]. Di fronte alle richieste dei presuli interessati sul da farsi, la Segreteria di Stato trasmetteva il quesito

---

121 *Ibi*, b. 71, f. 135: *Relazione al Consiglio dei Ministri sulla recente provvista delle due sedi vescovili di Capaccio del Vallo e Nardò* (s.d.).

122 ACS, *Verbali del Consiglio dei Ministri (7 giugno 1867 - 31 dicembre 1884)*, 27 dicembre 1876, p. 274.

123 *Ibi*, Ministero Interno, Affari di Culto, s. Vescovi, b. 71, f. 135, minuta di lettera del 9 marzo 1877. E il 13 ottobre il magistrato veniva invitato a « raccomandare al R. procuratore di Salerno di adoperare ogni studio in questa causa, affinché sia trattata con larga dottrina e con illuminato zelo [...]. Ella poi direttamente non trascurerà di seguirne lo andamento, e di dare quelle direzioni che Le sembreranno richieste dalla gravità dell'affare. Intanto nell'interesse dei diritti della Corona, trattandosi di una causa che porgerà occasione ad una massima applicabile in casi simili, Ella disporrà che la domanda del Governo venga pienamente giustificata con un'allegazione dottrinale corrispondente all'importanza dell'argomento ed in cui si confutino tutte le possibili obiezioni »: *ibidem*.

124 « Acciocché al Re d'Italia competa il diritto di nomina alle sedi vescovili, sotto qualunque titolo, si richiede una nuova concessione, almeno implicita,

al Sant'Uffizio [125]. La decisione della congregazione non ci è nota, ma dall'atteggiamento successivo dei vescovi si desume che venisse prescritto di rifiutare ogni concessione alle pretese del governo.
Di fatto venne proibito di presentare altro che la semplice domanda di *exequatur*, anche quando, un anno dopo, il Mancini si induceva a temperare l'intransigenza [126], proponendosi di sanare la situazione con un'ulteriore richiesta da parte dei vescovi di ' grazie sovrane '.
Il regio patronato (sopravvivenza di quegli *jura maiestatica circa sacra* che avevano avuto il loro significato e valore nel periodo in cui il re governava uno stato confessionista, quale *advocatus ecclesiae*) appariva ed era in questo momento solo un mezzo di ingerenza repressiva nei confronti della Chiesa, espressione di un giurisdizionalismo agnostico [127] che aveva quale solo presupposto teorico l'affermazione dei poteri e diritti dello Stato.
Questa *impasse* venne risolta con un compromesso del successivo ministro di grazia e giustizia, Conforti, a proposito dell'*exequatur* al nuovo vescovo di Napoli, il benedettino Guglielmo Sanfelice, e con la successiva sanzione della procedura da parte della Santa Sede.
Il Sanfelice, dopo aver chiesto senza esito l'*exequatur* il 20 luglio 1878 con la formula semplice, rinnovò la domanda il 16 ottobre, aggiungendo tale espressione: « ... poiché il medesimo conosce che dal Real Governo la suddetta sede si ritiene di Regio Patronato, prega eziandio la E. V. a prendere quei provvedimenti che lo mettano in grado di poter esercitare il suo pastorale ministero al maggior bene delle anime » [128].

---

della S. Sede. Ma quand'anche quel diritto da principio si fosse ereditato [...] l'aver il governo italiano di suo proprio arbitrio rotte, coll'abolizione del Concordato, tutte le obbligazioni assunte con la S. Sede, ha posto la S. Sede in condizione di considerarsi sciolta da tutte le obbligazioni »: *Del preteso patronato regio nelle provincie meridionali d'Italia*, « Civiltà Cattolica », s. x, vol. VIII (1878), 6 ss.

125 ASV, Segreteria di Stato, rubr. 283, 1877, f. 3, n. 211. Nel fascicolo manca ogni risposta.

126 Minuta di lettera al procuratore generale di Venezia, 20 marzo 1878: « [...] stimo conveniente informare la S. V. Ill.ma che quando alcuni de' vescovi nominati dal Pontefice a Sedi di R. Patronato hanno finora (*sic*) rassegnata formale dimanda al Re implorando anche la Regia nomina al Vescovado, il Ministero ha fatto dipendere dalla qualità delle raccolte informazioni e da equo apprezzamento delle circostanze il sottoporre a S. M. un Decreto di nomina oltre quello della concessione dell'*exequatur*, beninteso come temperamento, mantenendo fermi e inviolati per l'avvenire i diritti del R. Patronato, che riservano al Re l'esclusiva facoltà della nomina »: ACS, Ministero Interno, Affari di Culto, s. Vescovi, b. 134, f. 331. I vescovi che avevano chiesto la nomina erano quelli di Ischia (di Niccola) e Ariano (Trotta).

127 P. A. d'Avack, *Trattato di diritto ecclesiastico italiano*, I, Milano 1964, pp. 269-271.

128 ACS, Ministero Interno, Affari di Culto, s. Vescovi, b. 105, f. 239.

Parecchie personalità fecero pressioni a favore del prelato, manifestandone le qualità morali e civili, l'atteggiamento aperto e la grande popolarità conquistata a Napoli nei pochi mesi di residenza [129] (accennando altresì ai vantaggi di cui il governo e il partito avrebbero goduto assecondando le simpatie popolari). Allorché poi si annunciò la visita del sovrano nella città partenopea per la metà di novembre, si pose anche un problema immediato d'opportunità.

Il 12 novembre il presidente del Consiglio, Cairoli, inviava a Conforti un telegramma da Firenze, in cui a proposito dell'affare Sanfelice avvertiva: « È di somma convenienza che si ottenga adesione illustre Mancini per evitare pericolo interpellanza che complicherebbe questione inasprendo conflitto ». E Conforti rispondeva: « Mancini subordina suo avviso favorevole al contegno ossequente di Monsignore sull'occasione dell'imminente andata di S.M. in quella città » [130]. Intanto però aveva scritto una lettera urgentissima al presidente del Consiglio di Stato trasmettendo la pratica e sollecitando il parere « con la massima sollecitudine » [131].

Senonché il Sanfelice il 17 novembre scriveva al re, scusandosi di non poter essere presente alla sua visita « per la tristissima situazione fatta al Supremo Capo della Chiesa cattolica, non che per le durissime prove che da tanti anni subisce la Chiesa in Italia le quali, lungi dal venire diminuite, accennano a prendere proporzioni giornalmente maggiori » [132].

---

129 Lettera di Antonio Mirabelli a Conforti (Napoli, 1° ottobre 1878): « [...]. Il Sanfelice ha qui conquistato in breve tempo la stima della classe intelligente e della plebe. È riuscito nella prima (*sic*) perché dal bel principio ha annunziato una riforma radicale negli studi del clero, adottando i programmi governativi; è riuscito nella seconda per la sua carità, correndo per gli umili abituri e portando consolazioni [...]. La stima per l'arcivescovo è cresciuta: ma non cresce la stima per il Governo. Il mal'umore se n'è manifestato in tutte guise, perché le sospese temporalità son ritenute tolte ai poveri [...]. Lasciate intatto il principio: sostenetelo pure, se così vi piace, ma usate qualche riguardo per Napoli [...] » (*ibidem*).

130 Le copie dei telegrammi *ibidem*. Sullo scambio di lettere tra Mancini e Conforti a questo proposito, v. E. Morelli, *Raffaele Conforti, Pasquale Stanislao Mancini e l'arcivescovo di Napoli Guglielmo Sanfelice*, « Rassegna storica salernitana », 1966, 97-102.

131 *Ibidem*; minuta di lettera 11 novembre 1878: « Appena poi mi occorre di avvertire che manifestandosi generalmente e concordemente favorevole la pubblica opinione sulle qualità morali e sulla temperanza del contegno politico di mons. Sanfelice, ho creduto affatto superfluo per la trattazione dell'affare il provocare le consuete informazioni sul conto di lui ».

132 *Ibidem*. E aggiungeva: « fiducioso nella Sovrana giustizia e clemenza, non posso lasciar di profittare dell'incontro per pregarla a voler usare dell'intero suo regio potere, affinché non vengano molestati nell'esercizio del loro sacro ministero tanti vescovi d'Italia la cui libertà e benefica influenza interessa non solo il bene della Chiesa ma ancora il prestigio e la forza dello stesso principio monarchico e di ogni ordine politico e sociale ».

Il Consiglio dei ministri il 19 deliberava allora di sospendere a tempo indeterminato ogni risoluzione sulla nomina dell'arcivescovo di Napoli [133]. Ma dopo l'attentato Passanante, avvenuto il 17 novembre, Leone XIII incaricava il Sanfelice di far giungere al re le sue felicitazioni per lo scampato pericolo [134]. L'8 dicembre, forse per ragioni di tattica parlamentare, certo per intervento dello stesso sovrano (che già sembra avesse usato della sua autorità in favore del vescovo di Massa e Carrara [135]) la questione era risolta. Si faceva ricorso a due decreti, nel primo dei quali il re nominava il Sanfelice, « dietro la sua dimanda », arcivescovo di Napoli; con il secondo, « visto il regio decreto di questo medesimo giorno », si concedeva l'*exequatur* [136].
Il cardinal Nina, nuovo segretario di Stato, alla notizia che mons. Sanfelice gli inviava di aver ricevuto l'*exequatur*, e solo di questo aver ringraziato, dichiarava: « Approvo [...] ch'Ella si sia limitata ad accusar ricevimento del solo atto che era autorizzato a chiedere. Voglio sperare che la felice fine del doloroso incidente in parola servirà d'incoraggiamento a chiunque si troverà nelle stesse circostanze » [137].
In effetti, in base a tale precedente, l'adozione della formula del vescovo di Napoli consentiva successivamente ai vescovi di diocesi ' ritenute ' di regio patronato, di ottenere l'*exequatur*. Coloro che, come il vescovo di Salerno, Laspro, avevano ancora procedimenti in corso, vedevano cadere l'accusa di ufficio illegalmente esercitato (ma il vescovo di Chieti, Ruffo-Scilla, in base ad essa era stato condannato), e grazie ad una nuova ' combinazione ', accolta in questa occasione dal ministero più a sinistra dello schieramento costituzionale, veniva ' normalizzata ' la situazione (fino ai progetti Crispi-Zanardelli del 1888 sulla revocabilità dell'*exequatur*).

---

133 ACS, *Verbali del Consiglio dei Ministri (7 giugno 1867 - 31 dicembre 1884)*, seduta tenuta a Napoli il 19 novembre 1878.

134 Come risulta dalla lettera del Sanfelice al card. Nina, 24 novembre 1878, in ASV, Segreteria di Stato, rubr. 165, 1878, n. 178.

135 ASV, Segreteria di Stato, rubr. 3, 1878, n. 300: nota con data 23 maggio 1878: « Ieri mattina in Consiglio dei Ministri Re Umberto ha sostenuto e fatto approvare la concessione dell'*exequatur* al vescovo di Massa, contro il quale le autorità politiche avean fatto rapporti assai contrari ».

136 Copie dei decreti in ACS, Ministero Interno, Affari di Culto, s. Vescovi, b. 105, f. 239.

137 ASV, Segreteria di Stato, rubr. 283, 1878, f. 3, lettera del 26 dicembre 1878.

BRUNO BERTOLI

Strutture pastorali della Chiesa veneziana al sinodo Trevisanato (1865)

Mancava un anno all'inserimento del Veneto nel giovane regno d'Italia. Nell'impatto con la nuova realtà politica nuovi problemi si sarebbero posti anche alla Chiesa veneziana. Per questo, se si fossero potuti allora prevedere gli avvenimenti, qualcuno forse avrebbe consigliato di procrastinare il rinnovamento della legislazione ecclesiastica locale; altri — almeno a Venezia sarebbero stati più numerosi — avrebbero suggerito di affrettare i tempi, di approfittare della libertà concordataria per riunire il clero in un sinodo preparando la Chiesa a ulteriori e più ardue battaglie. A quest'ultima argomentazione non sarebbe mancato il puntello biblico: *ut castrorum acies ordinata* era citazione da applicarsi, pur in senso accomodatizio, anche alla Chiesa di Venezia.

Sta di fatto che nel sinodo del 1865 essa assume la fisionomia quasi di un esercito che si organizza per il combattimento, per uno scontro che realmente negli anni successivi si sarebbe fatto sempre più testardo nell'alternanza di brucianti sconfitte e di riemergenti speranze. Tanto più che la cornice politica non contava ormai molto: l'urto avveniva già allora sotto l'ultima dominazione austriaca con « il moderno spirito dei tempi » che non conosceva confini certi, meno che mai impermeabili, tra le terre del re apostolico e quelle dello scomunicato re subalpino [1].

Senza veggenti, il sinodo Trevisanato imboccava quindi una strada da cui non ci si sarebbe scostati nonostante gli eventi del 1866 e del 1870 e le relative implicanze.

Sinodo Trevisanato. Si sa: lo si chiama così dal nome del patriarca che lo convocò e presiedette. « Solus episcopus — ammonisce Benedetto XIV nel suo documento sui sinodi — est judex et legislator: ipse suo nomine decreta facit et promulgat et quamvis astantium con-

[1] Dopo gli studi di Briguglio, De Rosa, Gambasin, Tramontin e nostri, sembra superfluo attardarci nell'indicare la puntuale bibliografia della presa di coscienza, da parte dei cattolici veneti, sul diffondersi dello spirito laicistico e anticlericale anche in terra austriaca.

silium exposcat, non tamen cogitur illud sequi »[2]. Sarebbe stato anzi ancor più legittimo chiamarlo così, se si fosse adottata la grossolana parafrasi del testo pontificio che dava il rigido uditore di Rota Francesco Nardi: per lui il sinodo era semplicemente « un atto di obbedienza degli ecclesiastici di una diocesi, i quali sono chiamati contemporaneamente dal loro Vescovo per udirvi i suoi ordini che obbligano del pari i comparsi e gli assenti ». Definizione, questa, citata non casualmente in un'opera sui sinodi pubblicata alla vigilia del Concilio Provinciale Veneto I del 1859 e dopo l'annuncio che a Treviso si sarebbe tenuto un sinodo diocesano nel 1860[3]. Un sinodo, ridotto in questi termini, avrebbe rivelato quindi soprattutto e quasi esclusivamente la fisionomia del vescovo.

Ma ciò non si può dire del sinodo veneziano del 1865: non fu generato quasi per partenogenesi dal card. Trevisanato, pur notoriamente autoritario e dalla mano non lieve[4]. Certo non coinvolse tutti i membri della Chiesa locale, non i laici ovviamente e neanche tutti i preti, ma non si limitò nemmeno ai curiali e ai canonici: vennero consultati tutti i quarantacinque parroci, più di una trentina inviarono le loro proposte a titolo personale o in gruppi vicariali[5], vennero nominate commissioni e sottocommissioni di studio. Alle congregazioni presinodali e al sinodo furono poi invitati complessivamente centoquarantadue sacerdoti secolari e regolari, su un totale di circa novecento componenti il clero: oltre i membri del Capitolo, i beneficiati della basilica marciana, i parroci e i consultori teologi e canonisti, si contavano anche i rappresentanti eletti dai vicari, dai cooperatori, dal clero non titolato, dal seminario, dalle IX congregazioni; furono ventidue i religiosi in rappresentanza di undici ordini e congregazioni[6]. Non

---

[2] *De Synodo dioecesana*, l. III, c. 12, par. VII, in *Benedicti XIV opera omnia*, Venezia 1787, t. XI, p. 54.

[3] T. Scalfarotto, *Dei Sinodi provinciali e diocesani. Studio*, Treviso 1859, p. 14.

[4] Cfr. B. Bertoli, *Le origini del movimento cattolico a Venezia*, Brescia 1965, *passim*. Una sintesi biografica del Trevisanato è tracciata in A. Niero, *I patriarchi di Venezia da Lorenzo Giustiniani ai nostri giorni*, Venezia 1961, pp. 188-194.

[5] Si conservano le risposte di tutti i parroci urbani e solo tre su quindici di quelli delle foranie: si ritrovano in Archivio della Curia Patriarcale di Venezia (ACPV), b. sinodo 1865, fasc. 2. A questo fascicolo si rinvia ora per tutte le successive citazioni di tali documenti.

[6] I nominativi degli invitati — e dei tredici assenti giustificati — sono riportati negli Atti del Sinodo (cfr. *Synodus Dioecesana Veneta diebus IV, V, VI septembris an. MDCCCLXV habita ab eminentissimo [...] Trevisanato [...]*, Venezia 1866, pp. 426-438). Quanto alla consistenza numerica del clero, i sacerdoti — secondo un censimento comunale — erano ottocentonovantuno al 31 dicembre 1864 e ottocentosettanta alla fine dell'anno seguente (cfr. P. L. Bembo, *Il Comune di Venezia nel triennio 1863, 1864, 1865*, Venezia 1866, pp. 42 s.): da notare che la diocesi comprendeva anche altri piccoli comuni il cui clero assommava complessivamente a qualche decina di preti.

mancò quindi — pure a gradi diversi — una partecipazione di qualche entità al sinodo Trevisanato, anche se non per merito primo e per iniziale impostazione di questo patriarca.

Fu infatti il suo predecessore, mons. Ramazzotti, a prendere l'iniziativa, appena conclusi i lavori del concilio provinciale che aprì la strada ai sinodi veneti, dei quali però dovevano giungere in porto durante il pontificato di Pio IX solo cinque oltre quello veneziano: a Feltre e Belluno nel 1861, ad Adria, Vicenza e Chioggia nel 1863 [7].

Il sinodo diocesano avrebbe dovuto certo ' pubblicare ', secondo certe antiche consuetudini, le costituzioni conciliari della provincia ecclesiastica, ma senza limitarsi a ciò: l'aveva già chiaramente affermato papa Benedetto [8]; e, per quanto riguarda Venezia, i precedenti sinodi patriarcali avevano già avuto altre più ampie e precise finalità. Per questo, prima ancora che gli atti del concilio provinciale fossero approvati dalla Santa Sede, mons. Ramazzotti invitava i parroci, alla fine del 1859, a formulare le loro proposte sugli argomenti che ritenevano più opportuni a trattarsi nel sinodo [9]. Non era una formalità od una *captatio benevolentiae*, come spesso accade nel mondo ecclesiastico; per esaminare gli elaborati pervenuti da singoli o da gruppi, si istituì una commissione, i cui membri dovevano essere gli stessi che avevano preparato i lavori del concilio provinciale [10]: in essa poi si formarono tre sezioni [11], secondo la triplice divisione — *de fide, de personis, de rebus sacris et rei sacrae adnexis* — seguita dai decreti conciliari; e queste successivamente si riunirono dodici volte in seduta plenaria per discutere e prendere decisioni in pro-

[7] Cfr. S. Da Nadro, *Sinodi diocesani italiani. Catalogo bibliografico degli atti a stampa 1534-1878. Studi e testi*, Città del Vaticano 1960, pp. 478 s. Non vi sono citati però i sinodi di Feltre e Chioggia. Dall'esame delle *relationes* per le visite *ad limina* conservate all'Archivio Segreto Vaticano e da sondaggi in archivi diocesani di curia ci risulta che nessun altro sinodo si tenne in questi anni nelle diocesi venete: sull'argomento ci permettiamo di rinviare ad una ricerca condotta in parallelo a questa comunicazione (B. Bertoli, *Sinodi convocati e sinodi differiti nel Veneto durante il pontificato di Pio IX*, « Rivista di Storia della Chiesa in Italia », 26 (1972), n. 1, 1-18).

[8] Molteplici, secondo varie testimonianze citate da Benedetto XIV, appaiono le finalità del sinodo diocesano di cui egli dà questa definizione: « Legitima congregatio ab episcopo coacta ex Presbyteris et Clericis suae dioecesis [...] in qua de his quae curae pastorali incumbunt, agendum et deliberandum est » (*De Synodo...*, l. I, c. 1, par. IV e l. VI, c. 1, par. IV, in *Benedicti opera...*, pp. 3 e 93).

[9] Circolare 28 dicembre 1859 in ACPV, Acta Generalia.

[10] ACPV, b. sinodo 1865, fasc. 3, il patriarca a mons. Cagliaroli 9 maggio 1860.

[11] La I è costituita da Casara, Berengo e Saccardo; la II da Apollonio, Cagliaroli e Fracasso; la III da Piccini, Spangaro e De Medici (*ibi*, verbale 15 maggio 1860).

posito [12]. Il parroco di San Felice per alcune questioni, concernenti censura, canonici, parroci e cooperatori, seminario, « vita et honestas clericorum », aveva suggerito di richiamarsi semplicemente alle disposizioni dei sinodi precedenti, specialmente del Correr, l'ultimo celebrato a Venezia nel 1741.

Troppo semplice: non solo questi, ma tutti i sinodi post-tridentini andavano non meccanicamente recepiti ma consultati e discussi, ciò che si fece utilizzandone la sintesi compilata dal canonico De Medici [13]. Anzi — e si era ormai giunti al 1861 — il sinodo non poteva ignorare le prescrizioni patriarcali che si erano succedute dal Correr in poi: bisognava raccoglierle e sottoporle a diligente esame. Per questo venne allargata a nuovi membri la commissione e sollecitata — con la già sperimentata suddivisione dei compiti in tre sezioni — a intensificare i lavori in vista dell'apertura del sinodo diocesano nel settembre di quello stesso anno [14], tanto più che ormai era pervenuta l'approvazione degli atti del concilio provinciale da parte della Santa Sede [15]. Ma proprio nel mese di settembre, dopo due mesi di malattia, mons. Ramazzotti moriva [16].

E gli atti preparatori archiviati: pareva definitivamente. La sede infatti rimase vacante per quasi un anno [17] e quando, dopo vari mesi di ambientamento, il neopatriarca Trevisanato manifesta l'intenzione di portare a termine l'opera del predecessore e di celebrare il sinodo nel settembre 1863, il suo rimane un pio desiderio, come lo rivela la successiva 'decisione' di tenerlo dopo le feste pasquali del 1864 [18]. I preti veneziani probabilmente non bruciavano dal-

---

[12] *Ibi*, verbali 15 maggio e 3 giugno 1860. Le sedute si tennero settimanalmente fino al 16 agosto.

[13] Vi si impegnarono altre venti sedute dal 23 agosto 1860 al 16 maggio 1861, anche se il *Synodicon* del canonico veneziano (se ne ritrova l'esemplare manoscritto *ibi*, fasc. 1) era già stato toccato in certe pause delle riunioni precedenti (*ibi*, fasc. 3, verbali).

[14] *Ibi*, verbali 16 e 21 maggio 1861.

[15] Il testo della lettera, firmata dal prefetto della congregazione del concilio che vi annetteva una nota di osservazioni e datata 23 gennaio 1861, è in *Acta et Decreta Concilii Provincialis Veneti Primi habiti anno MDCCCLIX [...] a Sancta Sede recognita et adprobata*, Venezia 1863, pp. VII-IX.

[16] Cfr. P. Cagliaroli, *Vita di Sua Eccellenza Reverendissima Monsignor Angelo Ramazzotti Patriarca di Venezia*, Venezia 1862, p. 310.

[17] Mons. Giuseppe Luigi Trevisanato faceva il suo ingresso in Venezia il 7 settembre 1862 (cfr. « La Gazzetta di Venezia », 9 settembre 1862, n. 204).

[18] Nella circolare del 6 maggio 1863, in previsione del sinodo che preannuncia già prossimo, chiede alle tre sezioni preparatorie di consegnargli gli elaborati prescritti da mons. Ramazzotti: è una richiesta che rinnova nella circolare 3 ottobre 1863 stabilendo perentoriamente il termine del 15 novembre e che dalla circolare 11 maggio 1864 si apprende non ancora soddisfatta da tutti. Per il testo delle circolari citate cfr. ACPV, b. sinodo 1865, fasc. 5.

l'impazienza di riunirsi in sinodo e comunque le sezioni — divenute sei nel frattempo [19] —, nonostante le replicate pressioni patriarcali, tardarono a mettersi in moto, riprendendo i lavori già fissati dal Ramazzotti: era solo questione di scirocco lagunare o non si trattava forse di una certa allergia per nuove leggi e per una sistemazione legislativa che poteva riuscire scomoda a quanti navigavano meglio tra disposizioni farraginose e contraddittorie che consentivano di evitare tanti scogli? Sta di fatto che solo il 18 maggio 1864 riprendono le sedute della commissione plenaria — se ne tennero ventisei [20] — e solo il 28 giugno dell'anno successivo il cardinale emana il decreto di indizione del sinodo che finalmente si celebra nel settembre 1865 [21]. Mancava poco che gli eventi del 1866 riportassero tutto in alto mare.

Erano ovviamente lontani i tempi del patriarca Querini che — non *rara* ma *unica avis* nella storia del patriarcato — aveva celebrato due sinodi in due anni successivi [22], lontana anche la disposizione tridentina *Synodi [...] Dioecesanae quotannis celebrentur* [23]. *Tantae molis...*: perché? Un autorevole parroco aveva consigliato il patriarca Trevisanato a non perdersi nelle lungaggini di discussioni e commissioni seguita dal predecessore [24]. Il cardinale non accettò: fosse reticenza ad affidarsi ad uno o a pochi; fosse intenzione di coinvolgere un maggior numero degli esponenti più autorevoli del suo clero per un'opera che da solo forse non si sentiva in grado di por-

---

19 Nella I erano rimasti Berengo, Casara e Saccardo; della II facevano parte Andreotta, Tessarin e Apollonio; della III Vason, Cerchieri, Gregoretti; della IV De Medici, Piccini, Spangaro; della V Falier, Pasquali, Marchion e Salsi; della VI Nordio. Ognuno ebbe il compito di elaborare la redazione dei testi sinodali che dovevano poi essere discussi in commissione generale. Il padre Casara, consegnato il suo lavoro, riguardante la professione di fede, la dottrina cristiana e la predicazione, si dimise (*ibi*, fasc. I). Degli altri non risulta che abbiano presentato alcun elaborato Falier, Salsi e Tessarin (*ibi*, fasc. 3 e 4).

20 *Ibi*, fasc. 3, verbali. L'ultima riunione si ebbe l'8 febbraio 1865.

21 Cfr. *Synodus Dioecesana Veneta...*, p. 1.

22 Li tenne nel 1530 e 1531, ma sinodi come questi erano piuttosto adunanze generali del clero per risolvere singole questioni di particolare importanza. Sul caso Querini cfr. G. Cappelletti, *Storia della Chiesa di Venezia dalla sua fondazione sino ai nostri giorni*, VI, Venezia 1850, pp. 305-350 e Niero, *I patriarchi...*, pp. 80-83.

23 Cfr. *Conciliorum oecumenicorum decreta*, Roma 1973³, p. 761. Secondo Benedetto XIV i sinodi diocesani, se pure utilissimi, non potevano dirsi assolutamente necessari (cfr. *De Synodo...*, l. I, c. 2, par. V, in *Benedicti opera...*, p. 5). Mons. Zinelli però nello schema presentato ai lavori preparatori del concilio provinciale aveva tranquillamente riproposto l'indizione annuale dei sinodi (A. Gambasin, *Problemi e dibattiti al primo concilio provinciale veneto (1859)*, in *Rosmini e il rosminianesimo nel Veneto*, Verona 1970, p. 160).

24 Era il parroco di San Marcuola, decano di Cannaregio, dottore in sacra teologia, don Giovanni Spangaro.

tare a termine, data l'ampiezza che aveva assunto e le ambizioni a cui ormai tendeva; o fosse scrupolosa fedeltà al citato documento di Benedetto XIV che sollecitava i vescovi a ricorrere all'aiuto di parroci e di persone probe e illuminate [25]. Non doveva trattarsi di un insieme di norme, modellato sui sinodi tradizionali che, per la parte che non trattavano, rinviavano semplicemente alla legislazione canonica diocesana accumulatasi nei secoli [26]. Non poteva essere la pubblicazione selezionata del concilio provinciale: così, in gran parte, si era già ridotto il sinodo di Adria del 1863 [27] e ai decreti conciliari avevano spesso attinto *ad litteram* i sinodi feltrino e bellunese del 1861 [28]. Voleva ormai essere — su quella linea di unificazione giuridica che avrebbe condotto per la Chiesa universale alla formulazione del *Codex Juris Canonici* e che si era già manifestata esplicitamente nel sinodo di Vicenza del 1863 [29] — una summula legislativa che riportasse quanto

---

25 *De Synodo...*, l. VI, c. 1, par. I, in *Benedicti opera...*, p. 147.

26 Il sinodo Correr conferma tutte le costituzioni patriarcali e sinodali non contrarie ad esso e ai decreti del concilio tridentino e dei visitatori apostolici (*Acta et decreta Synodi Venetae habita et promulgata ab illustrissimo (...) Corrario (...) diebus 18, 19 et 20 Mensis Aprilis 1741*, Venezia 1741, p. 83). Il sinodo Sagredo richiamava esplicitamente al protopatriarca Lorenzo Giustiniani e ai vescovi castellani (*Acta et Decreta Synodalia Veneta ab illustrissimo (...) Sagredo (...) habita et promulgata (...) diebus 6, 7, 8 Mensis Maij 1686*, Venezia 1686, p. 33).

27 Quanto alla disposizione della materia è adottata a Adria — come nel sinodo di Chioggia su cui avremo modo di tornare più oltre — la tripartizione dei decreti conciliari (*de fide, de personis, de rebus sacris et rei sacrae adnexis*). Su molti argomenti (specialmente *de ecclesia, de romano pontifice, de oboedientia auctoritati debita, de amovendis malis*) ci si limita a riportare ampi brani del concilio provinciale senza un cenno di rielaborazione, senza alcuna aggiunta. Nulla vi si dice di altri punti trattati dallo stesso concilio (*de episcopo, de vicario generali et de curiae ministris, de bonorum ecclesiasticorum administratione*). Cfr. *Constitutiones ab (...) Camillo com. Benzone (...) episcopo adriensi in prima dioecesana Synodo VI, V, IV Kal. novembr. anni MDCCCLXIII promulgatae*, Adria 1865, p. 187.

28 Per il sinodo di Feltre cfr. *Constitutiones synodales quas (...) Ioannes Renier anno MDCCCLXI Kalendis et VI et V Nonas Maji Feltrensi Dioecesi indixit*, Feltre s.d., pp. 33 s., 138, 141 s., 143 s. Per il sinodo di Belluno cfr. *Constitutiones quas Joannes Renier episcopus feltrinensis et bellunensis edidit in Synodo Dioecesana Bellunensi habita diebus 2, 3, 4 Julii anno MDCCCLXI*, Belluno 1861, pp. 10 s., 33 s., 68-72, 72-74, 77-80; altre pagine riportano esortazioni e decreti del sinodo Bembo (pp. 81-87: « de canonicis »; pp. 96-103: « de monialibus »). I due sinodi Renier rivelano però su alcuni temi — come vedremo — una ispirazione diversa rispetto al concilio provinciale e agli altri sinodi veneti di quegli anni.

29 Nell'ultimo capitolo si dichiara esplicitamente che il sinodo sostituisce « antiquiores, quibus adhuc usi sumus Constitutiones » (*Constitutiones (...) Joannis Antonii Farina (...) promulgatae in Synodo Vicetina habita die XXX Septembris ac I et II Octobris anni MDCCCLXIII*, Vicenza 1864, p. 158). Nel sinodo vicentino trovano applicazione specifica alle concrete circostanze della diocesi le norme del concilio provinciale: non molti sono però i rinvii espliciti ai decreti conciliari, pochissimi i passi integralmente riportati (pp. 73, 74),

era ancora attuale dei sinodi precedenti e dei decreti patriarcali dell'ultimo secolo [30] e desse anzi sanzione legale (o *sanatio canonica*) alle innovazioni introdotte dall'autorità politica — francese ed austriaca — senza l'assenso della Santa Sede nel primo ottocento.

Tantae molis, quindi. E di non scarso interesse. Anche se si fosse trattato dell'opera del solo patriarca, avrebbe rivelato non soltanto l'orientamento della sua azione pastorale ma pure sempre, indirettamente, alcune linee almeno di una situazione locale. Emergendo da una gestazione così laboriosa, lascia intravedere un più profondo *humus* della Chiesa locale di cui intendeva fissare le strutture portanti in un'edizione aggiornata e d'una solidità a tutta prova.

I

Il grosso volume di 447 pagine, in cui nel 1866 vennero pubblicate le costituzioni sinodali e che ogni prete della diocesi doveva acquistare insieme con l'esemplare del Concilio Provinciale [31], conteneva pure una *Synodi Appendix* di notevoli proporzioni: più di un terzo dell'intero volume [32]. Vi comparivano — ed era facilmente comprensibile — la *Quanta Cura* e il *Sillabo*, altri documenti di Pio IX sulle

diversa l'impostazione della materia (I *De iis, quae ad fidem et ad Dei cultum pertinent*, II *De Sacramentis*, III *De personis et officiis sacris*; IV *De locis sacris et de bonis ecclesiasticis*). Interi ed importanti capitoli del concilio non sono però ripresi, tra cui « de libris vetitis », « de consortio cum haereticis », « de Ecclesia Catholica », « de Romano Pontifice », « de Episcopis », « de Vicario generali et curiae ministris », « de censura ecclesiastica ». Anche i sinodi di Feltre e Belluno, pur senza dichiararlo, si presentano con le stesse caratteristiche unificatrici della legislazione diocesana. La materia poi vi era raccolta intorno ai temi *de fide et cultu, de sacramentis, de sacra hierarchia*, con una disposizione anche in essi autonoma rispetto al concilio provinciale.

30 La materia vi è raggruppata in queste sei parti: *de fide, de personis ecclesiasticis, de reformandis laicorum moribus, de sacramentis indulgentiis et sacramentalibus, de sacris functionibus nec non de rebus locisque sacris, de bonorum ecclesiasticorum administratione.*

31 Chi non ne avesse posseduto una copia non sarebbe stato ammesso ad alcun beneficio né approvato per le confessioni: e « illud non ab alio sibi commodatum [...] sed ad suam prorsus proprietatem » (*Decretum de provincialis et dioecesanae synodi exemplari acquirendo* in *Synodus Dioecesana Veneta...*, p. 233).

32 *Synodus Dioecesana Veneta...*, pp. 237-400. Secondo il voto del capitolo, che — come vedremo — esaminò tutto l'elaborato prima che venisse sottoposto alle congregazioni presinodali, l'appendice doveva essere ridotta (ACPV, b. sinodo 1865, fasc. 6, per il capitolo l'arcidiacono Francesco Falier al patriarca 10 agosto 1865). Dei tagli proposti solo uno viene accolto: si stralcia lo statuto degli studi del seminario.

società clandestine, ed inoltre il tratto di un'enciclica di Leone XII sui confessori, rescritti di congregazioni romane, regolamenti diocesani, formulari e prontuari cui facevano riferimento l'uno o l'altro decreto del sinodo[33]. Si capisce pure la ragione per cui poteva essere opportuno riportare la bolla *Ecclesias quae* di Pio VII, che sanzionava la traslazione della cattedrale da San Pietro di Castello a San Marco: c'erano sempre di mezzo questioni di Capitoli, dignità e precedenze, ed avere a portata di mano i documenti relativi poteva convenire. Così per il rescritto sanatorio sulla riduzione e modificazione strutturale delle parrocchie operata da Napoleone e mantenuta dall'Austria: non mancava qualche nostalgico dell'antico ordinamento mai abrogato dalla Santa Sede[34] ed era comunque un debito di coerenza con la proclamata devozione al romano pontefice chiedere la *sanatio* apostolica[35]. Meno chiaro, a prima lettura, il motivo che determinò la pubblicazione delle bolle degli ultimi quattro papi sul riordinamento delle diocesi venete, dei relativi confini, soppressioni, incorporazioni, giurisdizioni e parrocchie: forse con ciò non si voleva rispondere alle curiosità storiche dei preti veneziani, ma parlando a loro si desiderava farsi intendere bene dai confratelli vescovi; per esigenze metropolitiche, quindi, e non per gusto di erudizione.

---

33 Utile un cenno di raffronto con l'appendice apposta al sinodo di Adria. In essa del magistero papale sono riportati, oltre la *Quanta Cura* e il *Sillabo*, tre documenti del pontificato di Benedetto XIV « adversus sollicitantes et complices in peccato turpi » (il quale del resto costituiva uno dei dodici casi riservati): è l'indizio di una certa depressione morale del clero? Neanche la relazione per la visita *ad limina* ce lo fa capire: il giudizio che vi si formula sul clero risulta sfuggente e qua e là contraddittorio (cfr. Archivio Segreto Vaticano, Congr. Conc., Visitationes ad limina, Adriensis, Pars II, relazione 1863). Nel sinodo inoltre apparivano — contrariamente all'appendice veneziana — le tabelle delle tariffe per i funerali (distinti in dodici classi diverse), per l'amministrazione del battesimo, per i matrimoni e per i certificati (*Constitutiones ab (...) Camillo com. Benzone...*, pp. 104-113, 167, 171-183). Gli atti disciplinari di Benedetto XIV compaiono anche nell'ampia appendice del sinodo di Vicenza in cui appare una costituzione di Pio VII sulle società clandestine e sono riportate dichiarazioni della curia romana e norme particolari sull'amministrazione di sacramenti, sulle relazioni dei vicari foranei, sui casi di coscienza (cfr. *Constitutiones (...) Joannis Antonii Farina...*, pp. 163-210). Nessuna appendice invece alle costituzioni del sinodo bellunese e chioggiotto; in quello feltrino solo mezza pagina per richiamare ad una successiva disposizione del vescovo e a un decreto del concilio provinciale.

34 Per queste riforme e per le recriminazioni che si trascinano a decenni di distanza rinviamo al nostro saggio *Modificazioni strutturali della Chiesa veneziana dalla visita Flangini alla visita Pyrker*, in *La visita pastorale di Giovanni Ladislao Pyrker nella diocesi di Venezia (1821)*, a cura di B. Bertoli - S. Tramontin, Roma 1971, pp. XIII-XVII, XXXIII-XXXV.

35 La richiesta del patriarca porta la data del 18 luglio 1865, il « rescritto sanatorio » quella del 25 agosto successivo (*Synodus Dioecesana Veneta...*, pp. 344-346).

* * *

Certo l'opera, nel suo complesso, dà l'impressione di un disegno che non riesce visibilmente unitario, ma in cui tutto è definito e giustificato ed in cui le strutture pastorali, che si stabiliscono per la diocesi, sono sostenute da una logica coerente. Non è difficile rintracciarla.

Si può partire dai silenzi. Perché, nonostante il manifesto sforzo di recuperare il passato e legalizzare le innovazioni più o meno recenti, un silenzio c'è e significativo. Riguarda il ' concistoro ' episcopale — una specie dell'attuale consiglio presbiterale — che l'Austria aveva imposto al riluttante patriarca Milesi nel 1818: doveva aiutare il vescovo nel governo della diocesi con documentazioni e pareri e facendosi portavoce della base attraverso alcuni suoi membri nominati in rappresentanza dei sestieri urbani [36]. Invano lo si può cercare nei decreti e nell'appendice. Forse, andato presto in disuso — la resistenza iniziale di Milesi ne può essere il sintomo della rapida dissoluzione [37] —, era caduto in dimenticanza? Certo nessuno ne ripropone la ricostituzione. Ma né il patriarca né i suoi consultori sinodali potevano ignorarne l'apparizione sia pure effimera: si trattava infatti di un istituto compreso nel ' piano sistematico ' delle « cose ecclesiastiche di Venezia » stabilito mezzo secolo prima tra autorità politica e autorità religiosa e pubblicato nel 1851 dall'abate Cappelletti [38].

Almeno per quanto riguarda il card. Trevisanato, non è azzardato pensare che, disposto ad accettare e a sollecitare la consultazione dell'alto clero nella preparazione di un sinodo impegnativo, non era altrettanto incline a lasciarsi inceppare nell'ordinaria amministrazione della diocesi e a vedersi addirittura condizionare in qualche modo dal clero delle parrocchie.

Del resto non era il Capitolo della Cattedrale il senato del vescovo? « Canonici — così si legge infatti nel sinodo — Consilium et Senatus Episcopi iure merito et appellentur et sint » [39]. E di crederci aveva mostrato l'arciprete di Caorle per il quale il canonicato non doveva venir considerato un premio per antecedenti servizi resi alla diocesi: si dovevano nominare canonici « quelli che per prudenza, per sa-

---

[36] Cfr. Bertoli, *Modificazioni strutturali...*, pp. xxxv s. Sul suo funzionamento sotto Milesi vedi S. Tramontin, *Un esperimento della Chiesa veneziana*, « Studia Patavina », 15 (1968), n. 3, 442-448.

[37] Già nel 1803 i vescovi veneti avevano reagito negativamente ai concistori episcopali cui aveva accennato il governo austriaco: « i vescovi senza Concistori — questa la fiera rivendicazione — sono autorizzati da Dio che ' posuit Episcopos regere Ecclesiam Dei ' » (cfr. G. Mantese, *I principali problemi del clero vicentino e veneto sotto la dominazione austriaca*, in *Aspetti di vita pubblica e amministrativa nel Veneto intorno al 1866*, Vicenza 1969, p. 281).

[38] Cappelletti, *Storia della Chiesa di Venezia...*, II, Venezia 1851, pp. 644-646.

[39] Per il *De Canonicis* cfr. *Synodus Dioecesana Veneta...*, pp. 62-65.

pienza e per pietà potessero essere veramente consiglieri ». Ricompensa per le fatiche sostenute nella cura d'anime: così lo considerava invece il decanato di San Pantaleone. Nessuno accenna al canonicato come possibile sistemazione economica di preti in cura pastorale attiva, ma economicamente poco redditizia: a Feltre doveva essere probabilmente così, se membri effettivi del Capitolo erano anche dei parroci urbani [40]. Il sinodo veneziano non si compromette nel definire i criteri di nomina. Raccomanda invece « concordiam in primis, quae eos inter et Nos intercedat necesse est »: ed è una raccomandazione che evoca immagini di Capitoli capaci, a causa di privilegi e diritti — *audito* o *de consensu* —, di costituire un ingombro per l'azione episcopale. Tanto più che là finiva la redazione del testo sinodale prima dell'approvazione in commissione plenaria [41]. Resta l'impressione che la successiva aggiunta dell'invito rivolto ai canonici a prestare la loro collaborazione al patriarca, quando fossero « vocati in bonum Ecclesiae eiusque rectam administrationem, aut collegialiter aut disiunctim et singillatim », sia un tributo di onore che, oltre l'allungare un capitolo che altrimenti sarebbe offensivamente risultato tra i più brevi, lasciava nel vago la partecipazione attiva al governo della diocesi: non c'è nemmeno un richiamo esplicito ai canonici membri di diritto delle commissioni tridentine per i seminari che il concilio provinciale aveva esortato a ripristinare dove non esistessero con la significativa avvertenza « non in detrimentum sed in auxilium auctoritatis Episcopalis » [42]. Un'altra aggiunta — onorifica per i canonici — alla redazione proposta riguarda il « tam excellens tamque celeste munus » della salmodia per cui si richiamano però norme dettagliate e minute fino all'ufficio fiscale dei puntatori. Il Capitolo patriarcale viene in complesso presentato con una sua dignità: non gli si minacciano infatti — come nel sinodo di Adria — vecchie penalità stabilite contro i canonici che si offendessero con parole ingiuriose [43], né gli si raccomanda — come a Belluno — « juris et rixis prorsus remotis » [44]. Ma non lo si può considerare un organo di governo della diocesi: il Capitolo non appariva tale neanche nei sinodi di Belluno e Vicenza [45]; il sinodo di Feltre, sì, che parlava, a suo ri-

---

[40] Sempre che non si trattasse di antichi privilegi che arricchivano ulteriormente i ricchi. Cfr. *Constitutiones synodales...*, pp. 106 s.

[41] *Ibi*, fasc. 4, elaborato della I sezione.

[42] *Acta et Decreta Concilii Provincialis...*, p. 60.

[43] *Constitutiones ab (...) Camillo com. Benzone...*, p. 29.

[44] *Constitutiones quas Joannes Renier...*, p. 85.

[45] Nel sinodo bellunese ci si limita a riportare le parole del sinodo Bembo in cui i canonici vengono detti « non tantum filios, sed et fratres » e « ad maximum et perpetuum ministerii nostri et pastoralis sollicitudinis adjumentum adscitos », ma che si riduce poi ad una lunga sequenza di norme disciplinari (*Constitutiones*

guardo, del « gravissimum munus regendi gregis » ma... « vacante Sede » [46], quando esso cioè esprimeva il vicario capitolare; a Chioggia poi i canonici dovevano ricordare « olivae esse ut devotionis oleum in psalmis sanctissime canendis [...] lacryment » e « candelabra erga Christifideles » e quindi necessariamente lontani — secondo il monito tridentino — « ab illicitis [...] venationibus, aucupiis, choreis, tabernis, lusibusque »: pronti a fornire pareri e opere che — non era una novità — il vescovo era tenuto *de jure* a chiedere loro [47].

Funzioni di governo aveva esercitato talora — ad esempio nel Settecento e nel primo Ottocento [48] —, e indipendentemente dall'ordinario, una istituzione caratteristica di Venezia i cui inizi si fanno risalire al secolo XI: le IX congregazioni del clero. Raggruppavano allora ciascuna una quarantina di sacerdoti che beneficiavano di cospicui lasciti, legati a suffragio per i defunti e ad atti di culto. La profonda pietà dei fedeli ne era l'origine e alla vera pietà — che non restasse soffocata dall'interesse economico e non illanguidisse nell'abitudine e nell'esteriorità di celebrazioni liturgiche intimamente non vissute — più volte i patriarchi avevano eccitato. Ma era inevitabile che, dato il numero notevole di componenti, costituisse una forza e che questa in certi momenti si facesse sentire. Il secondo sinodo Priuli del 1594 prevedeva che il collegio delle IX congregazioni trattasse problemi interessanti « officium, iurisdictionem, dignitatem, administrationem et regimen » proprio del patriarca: nel quale caso questi doveva essere invitato a presenziare ai lavori [49]. Al tempo del Trevisanato non dovevano esserci simili pretese e neanche grande forza: sembra anzi che non fosse unanime il riconoscimento sulla persistente validità dell'istituzione. Già nei lavori preparatori di Ramazzotti qualcuno aveva proposto delle modificazioni: a spese delle IX congregazioni si mante-

---

quas Joannes Renier..., pp. 81-87). Analogamente nel sinodo di Vicenza ad una sola frase che sarebbe impegnativa se non restasse senza contenuti — il capitolo « Nobis [...] studiose adsistit particeps curae et laboris in gravissimo Episcopalis officii [...] onere sustinendo » — corrispondono quindici pagine di minute prescrizioni rituali e amministrative (*Constitutiones (...) Joannis Antonii Farina...*, pp. 81-96).

[46] *Constitutiones synodales...*, p. 105.

[47] *Decreta et Constitutiones Synodi Dioecesanae Clodiensis post duo saecula primae habitae anno MDCCCLXIII ab (...) Jacobo De Foretti*, Chioggia 1863, pp. 26-28.

[48] Nel 1752 il Consiglio dei Dieci aveva affidato alla presidenza di questo organismo il compito di fissare per le varie parrocchie il numero di chierici che esse potevano assumere in modo da non superare il totale di 280 per tutta la diocesi. Per il primo Ottocento v. Bertoli-Tramontin, *La visita pastorale di Giovanni Ladislao Pyrker...*, p. LXXXVIII.

[49] *Synodus Veneta Secunda ab illustrissimo (...) Laurentio Priolo (...) celebrata diebus 15, 16, 17 Novembris 1594*, Venezia 1595, p. 28.

nesse qualche chierico a Roma per gli studi teologici [50]. Nel decanato di San Pantaleone, poi, si era proposto di « applicare ai Parrochi i beni e gli arredi della Congregazione del Clero »: il relatore nella commissione plenaria aveva però espresso parere negativo in proposito perché non si potevano violare le precise volontà dei testatori e i privilegi concessi dalla Santa Sede [51]. Ragioni, queste, che mantengono tuttora in vita l'istituzione, senza che si sia riusciti a trovare il modo di attuare una disposizione del sinodo Roncalli vicina a quelle voci ottocentesche [52]. Le ignora il sinodo Trevisanato che però, oltre gli alti riconoscimenti di stima (« nisi alia bene multa exsisterent, quae in eius laudem semper cesserunt, ipsa sui vel sola veneranda antiquitas honorem ac reverentiam abunde undequaque iure merito conscisceret ») e le raccomandazioni ascetiche e disciplinari, non tralascia in un nuovo tortuoso contesto laudativo di notare: « hae Congregationes universalem Clerum Nostrum nec componant nec repraesentent » [53]. La cautela non era mai troppa.

Governo personale ed accentrato invece. Che su questa linea si movesse il patriarca e ad essa dovessero uniformarsi le strutture pastorali configurate nel sinodo del 1865, lo dimostra con tutta chiarezza l'organizzazione delle decanie. Anche queste conservavano la fisionomia fissata all'inizio della seconda dominazione austriaca [54]. Ma sul ruolo che esse e i loro preposti — detti di per sé decani in città e vicari foranei nelle zone extraurbane — dovevano svolgere in diocesi, diversi pareri correvano tra il clero, almeno tra quei preti che erano stati consultati. Per qualcuno — il parroco di San Trovaso — non era nemmeno il caso di parlarne, perché insussistente in

---

50 ACPV, b. sinodo 1865, fasc. 3, verbale 19 giugno 1860.

51 Veramente la proposta non compare nel testo presentato dalla decania, ma solo nella relazione sui pareri dei parroci redatta da un membro della sezione competente. Anche tali relazioni si trovano tutte nel già citato fasc. 2 insieme con i memoriali dei parroci.

52 È la costituzione 138: « In piena sollecitudine di coordinamento sempre migliore, facciamo voti che — anche per le nove Congregazioni — abbia ad essere ulteriormente studiata la possibilità di forme sempre più corrispondenti alle moderne esigenze di fraterna cooperazione, a vantaggio dei sacerdoti per cui già furono istituite » (*Sinodo XXXI celebrato (...) dall'eminentissimo (...) Angelo Giuseppe Roncalli nei giorni 25-26-27 novembre dell'anno 1957 quarto del suo governo patriarcale*, Venezia 1958, p. 45).

53 *Synodus Dioecesana Veneta...*, p. 86.

54 Cfr. Bertoli, *Modificazioni strutturali...*, p. XXXVI. Il modello austriaco era molto vicino all'ufficio dei « dodici visitatori delle chiese » istituiti dal card. Priuli nel suo primo sinodo in ottemperanza ai decreti della visita apostolica del 1581 (cfr. *Synodus Veneta ab (...) Laurentio Priolo (...) celebrata diebus 9, 10, et 11 Septembris MDXCII*, Venezia 1592, pp. 72-74) e ormai non più in vigore nel primo Ottocento, tanto che mons. Peruzzi sollecitava il card. Flangini a farli « rivivere » (cfr. Mantese, *I principali problemi del clero...*, p. 278).

città quel ruolo che veniva esercitato invece nelle poche foranie della diocesi costituite da parrocchie sparse e lontane dalla residenza patriarcale. Per altri — è un vicario foraneo, quello di Torcello, che fornisce tale parere — i vicari « vengono bene chiamati gli occhi dei Vescovi » e quindi dovevano « essere sostenuti, incoraggiati ed in alcune cose [nomina dei parroci] avvertiti dalla Rev.ma Curia »: sembra quindi che nemmeno fuori città fossero dotati di molto prestigio e di ampio potere. Più vaste facoltà chiede l'arciprete di Caorle. Solo esecutori dei comandi patriarcali: così vedevano i vicari foranei (e decaniali: la terminologia è quasi sempre oscillante e imprecisa) gli autorevoli parroci di San Marcuola, San Geremia e San Canciano, che in questi come in altri punti si manifestavano di indirizzo piuttosto conservatore. Ma non così la pensavano altri non meno autorevoli. Non si trattava solo di garantire una più sicura funzionalità dei vicari non annettendone la dignità ad una chiesa, ma riservandone la nomina al patriarca: in tal modo — osservava il parroco di Cava Zuccherina — « vi sarebbe più emulazione e l'eletto sentendo la propria dignità guadagnerebbe riverenza ». C'era una funzione diversa da valorizzare: « Le decanie, che ora — notavano tutti i parroci di Castello — non hanno altro officio che di trasmettere gli ordini patriarcali, in seguito siano come altrettante congregazioni in cui i Parrochi vengano a consiliarsi dei loro affanni comuni e formular risposte ad inviti o governativi od ecclesiastici ». « Così — sostenevano — le Autorità avrebbero più speditamente una decisione ed i Parrochi più sicuramente esporrebbero i loro voti, i loro desideri e si conforterebbero fra loro di opportuni consigli ». Ed un pensiero analogo esprimevano i parroci del decanato di San Marco. No. Replicava in commissione il relatore su tali proposte: « parmi che potrebbe essere invece di impaccio e quindi di ritardo al pronto e regolare andamento delle cose. Oltre di che, si darebbe alle decanie ciò che loro non attribuì mai nessun Concilio, né generale né particolare né diocesano. E per non dire di qualche pericolo d'opposizione che potrebbe aver luogo alle determinazioni dei Superiori Ecclesiastici », specialmente se venissero in discussione i diritti parrocchiali. Ancor più esplicita la nota del relatore alla proposta della decania di San Pantaleone. I parroci di questa zona auspicavano che « instituatur Decanale officium, eo intuitu ut plures sententiae in unam tantum coalescant, et unum ex pluribus exsurgat votum ». « Ciò non sembra opportuno — replicava il relatore —. I decani non sono istituiti pel governo collettivo della Diocesi, ma per la sorveglianza della loro Decania » e per fornire le necessarie informazioni al patriarca sull'osservanza della disciplina e sugli eventuali abusi.

Un giudizio meno drastico era stato formulato nella commissione al

tempo di Ramazzotti, la quale aveva così corretto e riformulato i suggerimenti dei parroci di Castello e San Marco: compito dei decani « conferire tassativamente sui bisogni delle singole Parrocchie del Decanato, affinché oltre alle notizie che il patriarca viene ad acquistar immediatamente dai Parrochi, possa avere, all'opportunità, anche per mezzo di questa rappresentanza una cognizione più piena dei bisogni di tutta la Diocesi »[55]. Mons. Andreotta presentò alla fine lo schema di redazione del capitolo sui decani seguendo questa traccia e accentuandone anzi degli aspetti: « quilibet Decanus semel saltem in mense parochos sibi subiectos apud se convocet et unusquisque quidquid ad paroeciae suae statum magis pertinet, conferat atque exponat ut collatis omnium consiliis, quid facto opus sit intelligat et exsequatur et si quando quisnam totius Dioeceseos status sit dignoscere oporteat, accersitis tantummodo Decanis, facilius idipsum assequamur »[56].

Ma nella commissione del 1864 sotto Trevisanato si apportano significativi emendamenti: omettere che i decani conferiscano « semel in mense » coi parroci su quanto riguarda la parrocchia; ai termini, che ricorrevano nella relazione Andreotta, « iura decanorum », si sostituiscano le meno equivocabili qualifiche « munia decanorum »; nelle patenti di nomina si parli di « inspectio decanorum » non di « iurisdictio decanorum »[57]. Nel sinodo poi i decani tornavano ad essere gli ' occhi del vescovo ' e un pochino anche le sue mani. Funzione puramente esecutiva: « ad regiminis [...] unitatem, ad promptiorem, faciliorem, utilioremque [...] Dioeceseos administrationem procurandam », perché — come aveva osservato il concilio provinciale seguito in ciò anche dai sinodi di Belluno e Adria — « Episcopus ubique in Dioecesi adesse non possit nec omnia propriis oculis ipse conspicere »[58]. Ai decani veniva confermato solo il tradizionale compito di vigilare sul clero, di visitare annualmente le chiese per l'esame della manutenzione e regolarità di registri e suppellettili, di colpire ed eventualmente denunciare al patriarca quanto fosse « dannoso alla religione, alle anime, allo Stato » e contrario alle prescrizioni sinodali; venivano loro conferite delle facoltà: benedire certa suppellettile e assolvere da quasi tutti i ' casi riservati '[59]. Ma nominati dal patriarca

---

55 ACPV, b. sinodo 1865, fasc. 3, verbali 9 e 16 agosto 1860.

56 *Ibi*, fasc. 4, elaborati dalla II sezione.

57 *Ibi*, fasc. 5, verbali 8 e 15 giugno 1864.

58 *Acta et Decreta Concilii Provincialis...*, p. 51. Per le disposizioni bellunesi, che il vescovo si riservava di precisare con ulteriori provvedimenti, cfr. *Constitutiones quas Joannes Renier...*, pp. 87 s.; per quelle di Adria v. *Constitutiones ab (...) Camillo com. Benzone...*, p. 31.

59 Le funzioni dei decani e dei vicari foranei sono minuziosamente descritte in

— mentre altrove, ad esempio nella diocesi di Feltre, risultavano in quegli anni eletti dai parroci [60] — il sinodo veneziano li diceva inoltre « amovibiles prorsus ad nutum Nostrum » [61].

Si contemplavano, certo, delle riunioni collegiali per ogni decanato, non riservate ai soli parroci. Si trattava però delle cosiddette « Casuum Conscientiae Congregationes », incontri che già si tenevano da secoli per la formazione dottrinale dei preti in cura d'anime, soprattutto dei confessori. Il sinodo adotta il regolamento, fissato da Pyrker in proposito, con qualche ritocco: per le connessioni che la morale aveva con tanti altri ambiti, i ' casi ' da risolvere — secondo un preciso rituale — dovevano riguardare anche la teologia dogmatica, la Sacra Scrittura, i documenti pontifici, le norme liturgiche; a parteciparvi erano tenuti non solo i preti in cura d'anime ma tutti: a presiedere le adunanze erano chiamati i rispettivi vicari foranei e i decani [62].

Per quanto concerne dunque la struttura decanale, sotto Ramazzotti, anche per sollecitazione di buona parte dei parroci, pareva che si procedesse oltre i decreti del concilio provinciale. Ciò che era lecito: *praeter legem*, non *contra legem*. Una positiva esperienza di lavoro comunitario, del resto, l'avevano offerta proprio in preparazione al sinodo certi decanati in cui i parroci si erano riuniti per discutere ed elaborare le loro proposte. Lo si era esplicitamente contemplato a Chioggia: i vicari foranei — prescriveva il sinodo — « cum expedierit, omnes Vicariae Parochos et Sacerdotes convocent ad rectius et uniusmodi animarum negotia agenda »: e dovevano essere incontri distinti dalle congregazioni dei casi [63]. E a Vicenza, oltre i compiti consueti, ai vicari foranei era demandato anche di « leviora negotia ipsi per se componere »; ma soprattutto si prevedeva un loro incontro collegiale ogni anno col vescovo « consilia Nobiscum de praecipuis totius dioeceseos necessitatibus et negotiis collaturi » [64]. A Ve-

---

alcuni documenti riportati nell'appendice (*Synodus Dioecesana Veneta...*, pp. 338-343).

60 *Constitutiones synodales...*, p. 121.

61 Tutto il capitolo « de vicariis foraneis et decanis » è in *Synodus Dioecesana Veneta...*, pp. 54-57: nessuna differenza tra gli uni e gli altri « paucis tantum exceptis ».

62 *Ibi*, pp. 82-85. Il regolamento Pyrker è riportato nell'appendice (pp. 351-354). Cfr. Bertoli-Tramontin, *La visita pastorale di Giovanni Ladislao Pyrker...*, pp. CIII s.

63 Come concessione si ammetteva che potessero essere tenuti in occasione delle riunioni per i ' casi '. Si sottolinea anche il compito di pacificatori che i vicari foranei dovevano esercitare in eventuali controversie tra parroci, coadiutori e laici (cfr. *Decreta et Constitutiones Synodi Dioecesanae Clodiensis...*, p. 29, par. 3; p. 30, par. 8).

64 *Constitutiones (...) Joannis Antonii Farina...*, pp. 104 s.

nezia ci si limitò a confermare lo *status quo*: non divennero i decanati e le foranie centri di autonoma propulsione pastorale della zona, né i decani o i vicari foranei diventarono i consultori del patriarca.
Non lo divennero nemmeno i parroci. L'avrebbe desiderato quel critico dei ruoli decanali che abbiamo citato più su e che era appunto parroco, a San Trovaso: « Dominus — cominciava bene, per non essere frainteso e sospettato, con un riferimento biblico — posuit Episcopos regere Ecclesiam [...]. Sed quia inter munia Episcoporum praecipuum est animarum salus; sic priusquam aliquid decernant pro disciplina tuenda, consulant Pastores quibus est animarum cura et vigilantia ». Il sinodo non raccoglie, lascia correre. E d'altra parte non ha bisogno — come si era fatto invece a Chioggia — di smentire le opinioni di quanti, « Canonum satis rudes », nei parroci vedevano i successori dei settantadue discepoli di Cristo, un'istituzione cioè di origine divina quale era configurata nelle tesi gianseniste del secolo precedente [65]. A Venezia si dichiara piuttosto che il patriarca si farà premura di « meditari, revereri et [...] adimplere » le pagine che il concilio provinciale aveva dedicato ai vescovi. Non indugiava a citarle — come rispondeva allo stile del sinodo che non ripeteva, ma rielaborava ed applicava il concilio — ed erano pagine molto belle, intessute di brani delle lettere pastorali paoline, del tridentino, di documenti pontifici: riservava alla meditazione implicitamente anche il monito « plus erga corrigendos agat benevolentia, quam austeritas, plus exhortatio quam comminatio, plus charitas quam potestas » [66]. Ma al primo posto riteneva di dover richiamare: « Episcopus in totius Dioeceseos bonum leges condendi potestate pollet ». I sudditi, in coscienza, erano tenuti ad obbedire, non solo i laici ma ancor più i preti e i parroci: « sine murmuratione excipiant et sedulo adimpleant », altrimenti « cum magno animi [...] maerore » la debita pena. Aggiungeva però che il patriarca sarebbe stato sempre disponibile « ea, qua decet, benevolentia et promptitudine », ad accogliere i suoi preti, specialmente se parroci e in cura d'anime, bisognosi dei suoi consigli [67]. Bisognosi loro, non lui.

---

[65] *Decreta et Constitutiones Synodi Dioecesanae Clodiensis...*, p. 31. Il principio del ' munus ' parrocchiale di origine divina era echeggiato nel Settecento in Italia nelle iniziative del granduca di Toscana e di Scipione de' Ricci (cfr. *Atti e decreti del concilio diocesano di Pistoia dell'anno MDCCLXXXVI*, Firenze 1788, pp. 2, 59), ma prima e dopo se ne era fatto portavoce in terra veneta il prevosto di Villungo in una sua opera famosa (cfr. G. A. Cornaro, *De' Parrochi*, Brescia 1771, pp. 139-178), successivamente rifusa e riedita (Pavia 1788, pp. 1-4, 16-22).

[66] *Acta et Decreta Concilii Provincialis...*, p. 48.

[67] Il capitolo « De Patriarcha », in *Synodus Dioecesana Veneta...*, pp. 48 s.

Ma non era ' libidine di potere ': sarebbe superficiale e presuntuoso affermarlo. Non era nemmeno atteggiamento di una indole autoritaria, anche se questa poteva non mancare. La teologia — si sa — era così per molti allora: vedeva la Chiesa più come *societas* che *communitas*, lontana dal considerarla una *communio*; prima di tutto gerarchica e tale da mutuare i metodi dell'esercizio dell'autorità dall'ordinamento civile (e di uno ormai in via di superamento). E in questa ecclesiologia — ispiratrice del concilio provinciale e dei citati successivi sinodi veneti — erano dentro probabilmente tutti i nostri veneziani, anche coloro che proponevano nuove aperture, ma sollecitati forse solo dal buon senso empirico o dalle nuove aure democratiche: non c'è alcuna giustificazione teologica nei loro scritti che tutt'al più — diremmo oggi — potevano manifestare dei carismi, difficili però sempre da accertare. Dentro tale ecclesiologia si muovevano sicuramente quei parroci che volevano inserire nel testo sinodale l'invito ad insegnare al popolo che doveva inginocchiarsi al passaggio del patriarca. Ma forse anche i membri della commissione preparatoria che respingevano il suggerimento ed avevano l'avvertenza di annotare: « Il rispetto al Vescovo è un dovere, ma non è un dovere inginocchiarsi per ricevere la benedizione ».

Ci sarebbe da stupire se fosse stato altrimenti. Del resto a quasi un secolo di distanza dal sinodo Trevisanato, in una costituzione sinodale che — per lo stile e l'afflato — rivela la stesura personale del card. Roncalli, è presente ancora, nella definizione dell'autorità patriarcale, la riduzione della ' collaborazione ' ad obbedienza e fiducia, anche se con novità di accenti: « Scongiuriamo il venerando Clero — scriveva con una delicatezza ignota al suo predecessore — ad aiutarci nel compimento dei nostri doveri episcopali, particolarmente con la preghiera, cui si unisca la collaborazione dell'obbedienza e della fiducia. In una famiglia diocesana dove riposa lo spirito del Signore, tutto concorda in una lieta cordiale armonia di pensiero, di voti, di opere. I sacerdoti sono la continuazione, l'espansione, l'eco fedele del sentimento del Vescovo; dallo zelo fervido, amabile, prudente del Pastore, tutti ricevono edificazione e tranquillità spirituale. Ma questa attività pastorale deve essere aiutata e sorretta, non turbata né contristata » [68].

Tridentino anche Roncalli come Trevisanato. Anzi: uno dei vescovi più consapevolmente tridentini, che di quel concilio non conosceva solo sparse formule riportate nei manuali. Lontanissimo dallo stracciare la lettera della tradizione ed abbatterne le strutture, sapeva infondervi nuovo calore toccandone — con stile già giovanneo — il cuore progressivamente impietrito. Innovazioni sostanziali tuttavia no, su questo punto.

[68] *Sinodo XXXI...*, cost. 55, p. 30.

II

« Sicut Summus Pontifex in tota Ecclesia, sic parochus in sua paroecia »: era una massima che suonava come formulazione radicalizzata del parrocchialismo giansenista e cui si ispirava nella sua azione pastorale un parroco veneziano ai primi dell'Ottocento. Non era però un assioma teologico pacificamente accettato da tutti: anzi era stato un prete a riferire al card. Flangini il *leit motiv* del suo parroco per denunciarne l'autoritarismo [69]. Di privilegi, di più consistenti rendite economiche rispetto ai semplici preti, di ordinarie facoltà canoniche godevano allora i parroci e più ancora ne avevano usufruito sotto la repubblica veneta. Un parroco, ad esempio, poteva anche — secondo il decreto d'un lontano passato — espellere dalla sua chiesa per otto giorni un prete recalcitrante [70]. Ma i poteri del parroco trovavano, durante la Serenissima, forti limitazioni da altri poteri costituiti nelle parrocchie veneziane: le « scuole di devozione » o confraternite con i loro privilegi e consuetudini e soprattutto i Capitoli che presentavano qualche analogia col Capitolo della Cattedrale ma che, più di quanto questo ne creasse al vescovo, davano origine a critiche e censure, grattacapi e scontri col parroco: era lui ad averli sempre tra i piedi i suoi capitolari e non gli era possibile condursi facilmente a proprio talento.

Al tempo del Trevisanato i parroci non avranno forse avuto più privilegi e prestigio di un tempo, molti non ne avevano le risorse economiche: ma da sessant'anni erano scomparsi i Capitoli e le confraternite [71] e di queste le poche superstiti o risorte venivano poste — come vedremo — sotto l'assoluta dipendenza del parroco. All'interno dei confini parrocchiali — se si fa eccezione per monasteri, conventi e case religiose [72] — era venuta meno ogni limitazione: il parroco poteva più ragionevolmente che agli inizi del secolo assimilarsi ad un *summus pontifex*.

Alcuni privilegi dovevano restare: quello, ad esempio, contemplato

---

69 Cfr. Bertoli-Tramontin, *La visita pastorale di Ludovico Flangini...*, p. 64.

70 Era un'antica costituzione che l'abate De Medici aveva riportato nel suo *Synodicon*, affermando che, pur essendo ormai caduta in desuetudine, era opportuno ricordarla nel nuovo sinodo perché ogni sacerdote e chierico capisse « quanta reverentia plebani sint prosequendi » (ACPV, b. sinodo 1865, fasc. 1, *Synodicon*, c. 14).

71 Cfr. Bertoli, *Modificazioni strutturali...*, pp. XXI-XXIII, XXV-XXVII.

72 Non solo i monasteri di clausura, ma anche le case delle varie congregazioni femminili debitamente approvate e dotate di chiesa o cappella vengono dichiarate dal sinodo esenti dalla giurisdizione del parroco (*Synodus Dioecesana Veneta...*, p. 96).

nel regolamento Pyrker, che esonerava non dalla partecipazione, ma dalla soluzione scritta od orale dei 'casi di coscienza' anche i parroci come i canonici e i professori di teologia. Lo si richiese ed ottenne nella seconda fase preparatoria del sinodo [73]. A proposito di prestigio, alla decania di Castello, cui si associò poi il voto del Capitolo, riusciva disdicevole che anche i parroci si assoggettassero in tutto alla censura prevista per qualsiasi pubblicazione ecclesiastica: « poiché i Parrochi — dicevano, invocando una volta tanto delle motivazioni teologiche — per diritto divino possono parlare al loro popolo, non si trova decoroso, che i loro scritti portino il *vidit* della censura per l'approvazione ». Il sinodo esonerò i parroci dal sottomettere alla censura... gli orari delle sacre funzioni e dal presentare una copia delle 'esortazioni' pubblicate da confrontare — come doveva avvenire per ogni altro scritto ecclesiastico — con l'esemplare manoscritto censurato [74]: evidentemente all'onore per i parroci non si riteneva di subordinare la garanzia per il bene comune.

Da un'altra parte si cerca di allargare la giurisdizione dei parroci. La decania di San Pantaleone propone che tutti i preti, non solo quelli in diretta cura d'anime, per potersi allontanare dalla città debbano ottenere non solo la facoltà della curia ma anche il permesso del parroco. Il relatore in commissione giudica eccessiva la pretesa: lo facciano i vicari e i cooperatori, gli altri informino soltanto il parroco. Restavano delle difficoltà, proprio riguardo ai vicari. Le parrocchie — l'abbiamo già accennato — erano state risistemate da Napoleone: ridotte da settanta a trenta, molte chiese 'soppresse', altre ridotte a sussidiarie e rettoriali e affidate in genere a parroci spodestati. Fossero questi, fosse il popolo che continuava a frequentare le proprie vecchie chiese per affezione o per comodità, sta di fatto che difficile risultò l'armonia dei vicari e rettori con i parroci da cui dovevano dipendere [75]. Ma la legge stava dalla parte di costoro. Una legge che — non per nulla certo — andava riaffermata. I vicari « sciant in eorum Ecclesiis nullam habere jurisdictionem, unde nihil innovare sine Parochorum licentia »: lo chiedeva il parroco dei Santi Apostoli e non diversa era la posizione dell'arciprete di Caorle. Nella discussione plenaria di quattro anni più tardi si tornava sull'argomento: la concordia andava raccomandata anche tra parroci e rettori [76]. Il sinodo conferma: vicari e rettori « sub omnimoda Parochi

---

[73] ACPV, b. sinodo 1865, fasc. 5, verbale 27 luglio 1864.

[74] *Synodus Dioecesana Veneta...*, pp. 53 s.

[75] Lo si lamentava esplicitamente più di dieci anni dopo (cfr. Bertoli-Tramontin, *La visita pastorale di Giovanni Ladislao Pyrker...*, pp. XXVII s., LXXII-LXXIV, CV.

[76] ACPV, b. sinodo 1865, fasc. 5, verbale 15 giugno 1864.

dependentia »[77]. E anche per evitare possibili concorrenze in certe celebrazioni liturgiche prescriveva « Fons Baptismalis in Parochialibus tantum Ecclesiis » e « Baptismus solemni ritu non administretur nisi in Parochialibus Ecclesiis »[78], accogliendo le richieste avanzate nelle commissioni preparatorie[79]. Singolare parrebbe il fatto che a Chioggia prevalesse una preoccupazione opposta, nonostante i mutamenti intervenuti pure qui nell'epoca napoleonica e alla restaurazione austriaca: « Parochi — si sottolineava neutralizzando eventuali tendenze contrarie — in subcursalibus Ecclesiis non alia aut potiora jura habere possunt, quam quae ab Episcopis Praedecessoribus Nostris sint illis tributa »[80]. Ma esprimeva probabilmente la mentalità di un vescovo ancora fermo nell'opposizione alle accennate tesi del parrocchialismo esasperato sostenute dai giansenisti.

Non è poi che i cooperatori non ponessero problemi. Il parroco di San Silvestro avrebbe voluto che si proibisse loro di insegnare nelle scuole elementari e nei ginnasi perché « non solum debent cooperare Parochis in cura animarum sed etiam in omnibus illis quae ad omne ministerium pertinent »: « nam — spiegava — in die prohibentur vocari, nocte vero, diurno labore pressi, egre ad opus occurrerent ». Ma la sezione competente osservava: « il compenso dato ai cooperatori è assai meschino e [...] molti gravati di famiglia sono necessitati ad attendere a qualche altra occupazione ». Anche mons. Caburlotto, parroco a San Giacomo dell'Orio, suscitatore di opere di carità e fondatore d'una congregazione religiosa[81], non vedeva di buon occhio che i cooperatori assumessero altre occupazioni, ma con una motivazione di fine spiritualità e con un suggerimento concreto: li si aiutassero economicamente, altrimenti — data la loro « deploranda conditio » — « ipsi sibi providere tenentur et ideo Spiritus Ecclesiasticus in periculo versatur et studiis sanctis vix attendere possunt »; il prete « in sanctis studiis valde multumque laboret ». Di probabili negative conseguenze pratiche si preoccupavano nella decania di San Marco: « Ad evitare che non vi sia chi voglia assumersi l'incarico di Cooperatore o che venga imposto a chi non ha le qualità necessarie, sia aumentato lo stipendio assegnato ai medesimi ».

---

[77] *Synodus Dioecesana Veneta...*, p. 71.

[78] *Ibi*, p. 129.

[79] ACPV, b. sinodo 1865, fasc. 3, verbale 19 luglio 1860 e fasc. 5, verbale 30 agosto 1864.

[80] Cfr. *Decreta et Constitutiones Synodi Dioecesanae Clodiensis...*, p. 3, par. 1.

[81] La figura di questo parroco, su cui è in corso il processo di beatificazione, è tratteggiata — secondo moduli devozionali e apologetici — nell'opera anonima *Monsignor Caburlotto e le Figlie di S. Giuseppe*, Venezia 1937. Più documentata la recente tesi di laurea di E. B. De Zotti, *Don Luigi Caburlotto sacerdote veneziano dell'ottocento*, Università Cattolica del S. Cuore, Facoltà di magistero, a. a. 1970-71, relatore F. Molinari, pp. 384-LXV.

La questione pareva non dovesse venir presa in considerazione: ai membri della commissione preparatoria forse riecheggiava all'orecchio una formula ben nota, adatta a trovare il compromesso tra il parroco di San Silvestro e quello di San Giacomo: « cooperatores non sunt inquietandi » (ciò che però nel caso significava anche « non sunt adjuvandi »). Ma si interpone mons. Berengo che è figura nota: intransigente e combattivo, fondatore nel 1867 del « Veneto Cattolico », riunirà intorno al giornale alcuni giovani preti di cui alcuni diverranno vescovi e lui stesso sarà arcivescovo di Udine [82]. È lui che richiama, durante i lavori presinodali del 1864, l'attenzione sul trattamento economico dei cooperatori, ma il suo intervento non viene raccolto, anzi nemmeno verbalizzato. Nella successiva seduta della commissione, egli protesta per l'omissione: le sue parole vengono riportate nel verbale in cui si legge che « con stringente argomentazione mostrò la necessità di provvedere al mantenimento di quelli che dividono le loro fatiche coi M. R. Sig. Parochi ». « Difettando la nostra Archidiocesi — continuava il verbale — di mezzi a ciò opportuni, mons. Berengo dimostrò la convenienza che i Parrochi concorressero in qualche guisa coi loro proventi a sostener la miseria dei loro Collaboratori ». « Qui insorse — si concludeva — una divergenza d'opinioni, non già sullo Stato lamentevole dei Cooperatori che tale si riconobbe da tutti, ma sul tener anche lontanamente obbligati i Parrochi a contribuire alcuna parte dei loro proventi [...]. La discussione si prolungò per buona pezza senza che si devenisse peraltro ad alcuna conclusione » [83]. Forse per questo nella redazione del testo finale compilata da mons. Andreotta, alla questione non si accennava. Ma alla fine venne introdotta nel testo: « Vehementer sane dolemus Nostrorum Parochialium Coadiutorum praesertim in Civitate conditionem [...] » perché erano « annuae eorum pensiones adeo tenues ut per eas [...] inhonorari potius quam remunerari videantur huiusmodi in vinea Domini laboriosi operarii »: ovviamente non bastava quel 'patrimonio' di centocinquanta nuovi fiorini austriaci senza del quale — in mancanza di beneficio — nessun chierico poteva essere costituito « in sacris » [84]: questo fondo infatti doveva garantire i mezzi per far fronte a disgrazie o malattie, era una specie di assicurazione contro gli infortuni. Di qui — sempre nella costituzione sinodale — l'invito ai parroci di soccorrere i propri cooperatori « vel per se vel aliunde »; non si determinava nulla di preciso perché ci si fidava della « religiosa aequitas » dei parroci e perché la cosa

82 Su mons. Berengo cfr. Bertoli, *Le origini..., passim.*

83 ACPV, b. sinodo 1865, fasc. 5, verbale 8 febbraio 1865.

84 Vedi le minuziose precisazioni in proposito nel capitolo sul sacramento dell'ordine: *Synodus Dioecesana Veneta...*, pp. 155-157.

doveva essere soppesata « pro variis Paroeciarum adiunctis »[85]. Il paragrafo probabilmente fu addolcito rispetto ad una diversa formulazione, se il Capitolo della Cattedrale disapprovava la norma « reputandola onerosa ai Paroci oltre al dovere, e fonte di malcontenti e discordie, come fu in altra occasione osservato »[86].

Strana questa struttura parrocchiale in cui il parroco è tutto ed ha tutto: e si facciano poi tante questioni per garantire il minimo vitale ai cooperatori di cui inoltre si pretenderebbe da qualcuno il *full time*. Senza escludere che il semplice appello alla « religiosa aequitas » dei parroci venisse inserito nel sinodo più che per i richiami di Caburlotto alla spiritualità dei collaboratori e di Berengo alla giustizia, per le considerazioni empiriche della decania di San Marco. Struttura poco ecclesiale, si direbbe oggi, se fosse lecito ricorrere ad una categoria teologica allora ignota. Certo fu necessario arrivare al sinodo Roncalli per leggere una costituzione che senza tanti sofferti preamboli dicesse: « Al fine di assicurare al vicario cooperatore una congrua sostentazione, il parroco converrà con la nostra Curia circa la rimunerazione che egli si impegna a corrispondergli »[87]. Eppure qualcosa in questo senso si era stabilito nel 1863 a Vicenza, anche se neppure qui i parroci erano tenuti a rispondere di tasca propria; ma erano richiamati ad un impegno più concreto che nel sinodo Trevisanato: « Solliciti [...] sint Parochi ut Capellanis ea, quae pacta fuerat merces, ab iis, qui eam praestare debent, fideliter solvatur »[88].

Il sinodo, lamentando la situazione economica dei cooperatori, aveva detto « praesertim in Civitate ». Infatti le cose andavano meglio in campagna per loro. Il vitto e l'alloggio erano garantiti dai parroci, il resto proveniva dalle questue, su cui però doveva contare anche la chiesa. E « se l'annata è deficiente qual sarà il provento della questua? »: se lo chiedeva il parroco di Cavazuccherina il quale faceva notare l'ingiusta disparità di trattamento tra la campagna e la città: qui infatti si poteva beneficiare di assegni per le cooperatorie e di sussidi governativi per i restauri delle chiese. Senza contare ciò che scriveva il parroco di Cavallino: nell'estuario i paesi erano

---

[85] *Ibi*, pp. 71 s.

[86] ACPV, fasc. 6, per il capitolo mons. Falier al patriarca 10 agosto 1865.

[87] *Sinodo XXXI...*, p. 39, cost. 103. Altre costituzioni roncalliane lasciano presentire l'avvio d'una nuova impostazione dei rapporti tra parroco e cappellani: « Ricordando l'unità del comune sacerdozio — così la cost. 101 — i parroci amino i loro vicari cooperatori come fratelli e li trattino col dovuto rispetto; li associno come aiuto nel ministero, evitando le forme autoritarie e sentendone il parere negli affari più importanti della parrocchia ». Vedi anche nella cost. 102 le raccomandazioni rivolte ai parroci per i sacerdoti più giovani.

[88] *Constitutiones (...) Joannis Antonii Farina...*, p. 102, par. XXI.

« ordinariamente infetti da arie pestilenti e [...] le case più e più miglia lontane dalla casa canonica ». Ma per il sinodo era prematuro — lo è ancora oggi — parlare anche solo di « religiosa aequitas » tra le parrocchie [89].

Queste voci provenienti dalla forania, facendo rilevare certe differenze nelle cure di città e di campagna, pongono indirettamente in risalto la peculiarità di una diocesi come Venezia costituita prevalentemente da parrocchie urbane. I parroci godevano di potere e di privilegi che però potevano essere ambiti a Venezia, non altrove. Non in diocesi dalla diversa configurazione ambientale e di differente composizione sociologica. Non a Belluno, per esempio, che contava soprattutto tante parrocchie sperdute tra i monti. Lo dichiara espressamente il locale sinodo del 1861: non poteva — afferma — fare proprio il lamento del concilio provinciale che aveva denunciato coloro « qui [...] translationem ad pinguiora beneficia non raro petunt, qui non gregem ut boni pastores, sed mercenariorum more lac potius et lanam diligere facile convincuntur ». No: a Belluno si doveva piuttosto deplorare « singulos fere concursus petentium numero deficere, immo nonnullos penitus carere » e bisognava loro ricordare « eius [...] fore in coelis majorem mercedem et ampliorem gloriam, qui plura operatus minorem habuerit in terris » [90].

* * *

Ma anche sui parroci veneziani, oltre gli onori (e gli onorari), incombevano pure degli oneri.

Alla tradizione si rifaceva l'obbligo — richiamato dal sinodo — della residenza e il diligente aggiornamento dello « status animarum »: in vista di una efficace cura pastorale [91].

Cura dei poveri: « ad Parochos [...] summopere pertinet pauperum et miserabilium curam suscipere ». Anche questo monito trovava la sua ispirazione nel Tridentino: « ne [...] ex reditibus Ecclesiae con-

---

89 Generica raccomandazione in proposito venne dalla congregazione del concilio al card. Trevisanato in risposta alla sua relazione per la visita *ad limina*: « la pietà dell'Emo. Patriarca saprà provvedere alla povertà di queste [povere chiese parrocchiali] secondo le disposizioni del concilio di Trento » (Archivio Segreto Vaticano..., Venetiarum, Pars II, risposta della congregazione 20 maggio 1867).

90 *Constitutiones quas Joannes Renier...*, p. 91.

91 A proposito dello *status animarum* va rilevato un passo che accenna ad una motivazione nuova rispetto alle consuete e non priva di interesse: bisognava conservare le schede riguardanti le famiglie che lasciavano la parrocchia, perché potevano in seguito interessare all'autorità ecclesiastica la quale « a Municipali Magistratu tales informationes hactenus haurit; quod, saltem aliquando, minime decere, facile quisque poterit dignoscere » (*Synodus Dioecesana Veneta...*, p. 67).

sanguineos, familiaresve suos augere studeant, sed si pauperes sint, iis ut pauperibus distribuant ». Il sinodo ne parla, benché nessuna indicazione in merito fosse giunta dai parroci, dal Capitolo o dalle congregazioni presinodali. Si sofferma sull'atteggiamento che il parroco ha da assumere di fronte a quanti gli chiedono l'elemosina: sono inviti alla saggezza, sono inviti alla pietà [92]. Nulla nelle pagine del sinodo veneziano lascia prevedere un'organizzazione dell'assistenza e quell'impegno sociale che, specie nelle zone foraniali, avrebbe occupato il ministero parrocchiale nei successivi decenni [93]. Solo più avanti — come vedremo — trattando dei laici, si accenna alla conferenza di San Vincenzo e ad altre iniziative, senza che però si giunga alla commossa esortazione delle costituzioni clodiensi a vendere anche i calici e la suppellettile delle chiese « ut indigentibus panem et ad integros mores servandos lecta vestesque suppeditent » [94].

Cura degli infermi, poi, secondo la specifica missione sacerdotale, e nella tradizionale visione teologica: « ea, qua par est, charitate ad Sacramenta pie suscipienda inducat, quum nulla sit securitas ubi periclitatur aeternitas ». Accorra presso ogni malato, « sive divitem, sive pauperem ». Con una avvertenza: che i parenti dei nobili e dei ricchi tendono di solito a procrastinare la visita del prete [95].

Cura di tutti, cui offrire i sacramenti, cui comunicare soprattutto la Parola di Dio. La catechesi costituisce la struttura fondamentale delle parrocchie, l'ufficio primo del ministero sacerdotale: lo si sapeva anche allora. Solo che allora è su di essa — come appare dai lavori preparatori al sinodo — che si concentrano soprattutto le preoccupazioni pastorali: con tutta probabilità perché, mentre la liturgia — la cosiddetta amministrazione dei sacramenti — era rigidamente regolata da minuziose rubriche e sostenuta dalla consuetudine, e la sua efficacia era eccessivamente affidata all'*ex opere operato*, non così avveniva per la catechesi.

Già la dottrina cristiana e il catechismo per i fanciulli costituivano un problema. Non si potevano ripetere le parole del sinodo Correr: « Gratias agimus Deo quod non sint parvuli in Civitate hac Nostra, qui petant panem et desit qui frangeat eis [...] nec Operariorum inopia laboramus » [96]. Operai ci volevano. Non solo i vicari, i rettori e i

---

92 *Ibi*, pp. 68 s.

93 Cfr. S. Tramontin, *La figura e l'opera sociale di Luigi Cerutti. Aspetti e momenti del movimento cattolico nel Veneto*, Brescia 1968, e per la nuova fisionomia della parrocchia v. G. De Rosa, *Parrocchie e pietà della Chiesa veneta dell'Ottocento*, in *Spiritualità e azione del laicato cattolico italiano*, II, Padova 1969, pp. 645-666.

94 *Decreta et Constitutiones Synodi Dioecesanae Clodiensis...*, pp. 35 s., par. 12.

95 *Synodus Dioecesana Veneta...*, p. 69.

96 *Acta et Decreta Synodi (...) Corrario...*, p. 61.

cooperatori dovevano intervenirvi, ma anche gli altri preti, secondo l'indicazione del concilio provinciale: e se già nel sinodo Barbarigo del 1714 si richiedeva l'attestato di frequenza per ammettere all'esame di confessori [97], ora il sinodo Trevisanato avvertiva che se ne sarebbe tenuto conto per l'assegnazione di qualsiasi beneficio ed ufficio e i parroci dovevano presentare al patriarca una relazione trimestrale sul comportamento dei preti nei confronti della dottrina cristiana [98]. C'erano, sì, i laici. Da secoli si interessavano a quest'opera e, a volte, con più passione dei preti [99]. Ma il loro — si esplicita chiaramente nel regolamento che il card. Trevisanato emana alla vigilia del sinodo — è un contributo subalterno: scrivani, approvatori, silenzieri, portinai; anche maestri, ma impegnati nelle singole classi a « che i fanciulli pronuncino bene tutte le parole, e si avvezzino a recitare le domande e le risposte adagio, con precisione e chiarezza ». A spiegare un po' il senso e a tenere poi a tutti insieme un'organica conversazione, detta catechismo, dovevano pensare i preti. E preti e laici alle dipendenze del parroco: nelle sue mani l'organizzazione generale con un ulteriore accentramento rispetto a quello già operato dal patriarca Milesi [100].

Il metodo era stato fino ad allora quasi esclusivamente mnemonico. « Quante volte — aveva scritto l'arciprete di Caorle — i fanciulli a memoria sanno assai e non intendono nulla ». « Ciò forse dimostrasi dal Profeta che si lamenta che mentre i fanciulli ricercano pane, non avvi alcuno che glielo spezzi — nota con finezza — non che glielo dia ». Istanza accolta fuggevolmente dal sinodo: « il Catechista de-

---

97 Veniva riconfermato l'editto 14 aprile 1708 (*Acta et Decreta Synodalia Veneta ab illustr. (...) Petro Barbadico (...) promulgata (...) diebus 28, 29, 30 mensis Maij 1714*, Venezia 1714, p. 104).

98 *Synodus Dioecesana Veneta...*, p. 25. Già mons. Peruzzi aveva chiesto nel 1803 al card. Flangini con più chiarezza e decisione: « non ammessi né all'esame per pievano né per li (...) confessori né a qualunque altro ufficio o dignità di diritto patriarcale senza il previo attestato di essere intervenuti alla scuola della Dottrina Cristiana » (cfr. Mantese, *I principali problemi del clero...*, p. 273).

99 Cfr. S. Tramontin, *La visita apostolica del 1581 a Venezia*, « Studi Veneziani », 9 (1967), 519 s. e Bertoli-Tramontin, *La visita pastorale di Ludovico Flangini...*, p. LXXVI e *La visita pastorale di Giovanni Ladislao Pyrker...*, pp. XXIX-XXXI e LXIX.

100 Il regolamento, unico per le scuole maschili e femminili, venne emanato il 30 agosto 1865 (*Synodus Dioecesana Veneta...*, pp. 277-298): più organico e chiaro di quello Milesi, è molto più diffuso e minuzioso di quello emanato alcuni anni prima da mons. Manfredini vescovo di Padova (cfr. Gambasin, *Il clero padovano...*, pp. 338-341) e delle prescrizioni presenti nel sinodo di Adria (*Constitutiones ab (...) Camillo com. Benzone...*, pp. 7-10). Il sinodo di Belluno annuncia l'imminente emanazione di regole « singulis Dioecesis regionibus, adhibitis prudentium uniuscuiusque regionis virorum consilio, quantum fieri poterit accommodatas » (*Constitutiones quas Joannes Renier...*, pp. 13 s.).

stinato pei fanciulli deve — ammoniva il citato regolamento — seguire il metodo [...] delle interrogazioni, le quali al tempo stesso che lo assicurano del profitto, gli danno anche adito a dilucidare maggiormente l'argomento che tratta ».

Sulla strada dell'apprendimento mnemonico del resto avviavano anche i testi in uso. A Venezia per la parte più elementare si utilizzava ancora la « dottrina diocesana » compilata dal card. Priuli alla fine del Cinquecento e ripubblicata — con correzioni ed aggiunte — dal card. Monico nel 1850: impostata sulle domande del maestro e le risposte del discepolo. Per l'approfondimento si ricorreva alla bellarminiana *Dichiarazione più copiosa della dottrina cristiana* [101]: il discepolo interrogava e il maestro rispondeva. I parroci veneziani non si lamentano dei testi adottati. Solo il parroco di Cavazuccherina chiede che si rendano uniformi per le varie diocesi venete. Era un'esigenza avvertita nella forania toccata dal fenomeno delle immigrazioni: i ragazzi che provengono da altra diocesi — faceva notare — « siccome idiotissimi, nel sentire i nostri compendi di Dottrina Cristiana credono diversa la materia insegnata e malamente s'adattano ad unirsi cogli altri fanciulli ». Toccava un tasto non ignoto né a Ramazzotti né a Trevisanato. Nella conferenza episcopale veneta del 1858 si era deciso di adottare per tutta la regione il catechismo del Bellarmino ma, essendo vari i compendi che giravano allora per le diocesi, si nominava una commissione perché — previa l'approvazione di tutti i vescovi — compilasse un testo unico [102]. Anche in tale questione la preoccupazione prevalente è per l'unità che, nel caso poi, equivaleva ad uniformità. Non la si raggiunse però, diversamente da altre regioni che, come il Piemonte e la Lombardia, avevano già adottato con lievi ritocchi il catechismo di mons. Casati, vescovo di Mondovì [103]. Veramente mons. Ramazzotti già nel 1860 aveva inviato ai vescovi l'abbozzo preparato dalla commissione, ma il suo successore volle riprendere in mano personalmente i lavori [104], con il risultato che nel 1866 non era ancora uscita l'edizione veneta del Bellarmino. Il più seccato si dimostrò il vescovo di Belluno Renier che aveva intanto fatto pubblicare per proprio conto un catechismo bellarminiano, come aveva fatto anche Verona, mentre — lamentava — a Vicenza

---

101 Nel 1826 il patriarca Pyrker ne aveva fatto pubblicare una nuova edizione riveduta e corretta: ridotte a maggior brevità domande e risposte e soprattutto aggiunta un'interessante appendice di pagine bibliche collegate alle varie parti dottrinali del testo bellarminiano.

102 Cfr. Mantese, *I principali problemi del clero...*, p. 297, nota 21.

103 Cfr. C. Testore, *Catechismo*, in *Enciclopedia Cattolica*, pp. 1124 s.

104 ACPV, Dottrina Cristiana, b. 5, fasc. « osservazioni sui testi d'insegnamento », il patriarca Trevisanato al vescovo di Belluno 18 dicembre 1862.

l'opera era « totalmente compiuta ». E — domandava — a Venezia che si faceva?[105]. L'adozione di un autorevole testo uniforme era per lui tanto più importante in quanto che nelle diocesi di Belluno e Feltre si introducevano senza autorizzazione testi catechistici diversi[106]: sintomo forse di una nuova sensibilità e di nuove esigenze. A Venezia? « Tanto nelle scuole — rispondeva piuttosto mortificato il card. Trevisanato — quanto nelle Chiese si fa uso tuttora della Dottrina Cristiana del card. Priuli »[107]. Non si sa se il ritardo fosse dovuto a pressioni esercitate anche a Venezia per modificazioni più radicali. Dai documenti reperiti risulta che solo il noto rosminiano padre Casara dell'istituto Cavanis aveva presentato dei « cenni » per la « riduzione del Catechismo »[108]: aveva suscitato lunga discussione nei lavori preparatori del sinodo, ma i suoi modesti cenni non erano stati accolti perché — dovendocisi attenere alle decisioni del concilio provinciale che aveva recepito le decisioni della conferenza dell'anno precedente — non erano da compilare nuovi testi, ma « da farsi nei testi medesimi né più né meno di alcune annotazioni ed osservazioni »[109].

La dottrina veniva insegnata anche nelle scuole elementari, nei gin-

---

105 *Ibi*, il vescovo di Belluno al patriarca 13 dicembre 1866.

106 *Ibi*, esemplare della lettera pastorale di mons. Renier 3 dicembre 1866. Già nel sinodo del 1861 il Renier aveva prescritto che il catechismo del Bellarmino « Concilii cura mox edendus adhibeatur, ac proinde alius cuiuscumque usum omnino prohibemus » (*Constitutiones quas Joannes Renier...*, p. 13). Anche a Padova, anni prima, il vescovo aveva ammonito i parroci a vigilare « perché nelle scuole del loro circondario non si adoperi che il Testo » bellarminiano (cfr. Gambasin, *Il clero padovano...*, p. 340).

107 « Io avrei desiderato — spiegava — di precedere i Ven. miei Confratelli nell'attivazione del disposto [...] dal Sinodo Provinciale, ma [...] concorsero tali cause ad impedirmelo che io non ho potuto ancora superare » (ACPV, Dottrina Cristiana, b. 5, fasc. citato, il patriarca al vescovo di Belluno 17 dicembre 1866). Un unico testo per tutta la regione veneta non ci sarebbe stato neanche 10 anni più tardi. A Udine da quasi mezzo secolo si adoperava il testo di Michele Casati e l'arcivescovo mons. Casasola non sperava ormai che in un intervento della Santa Sede: « Utinam citius — scriveva a Roma — novus ex Auctoritate Apostolicae Sedis parvus Cathechismus omnibus Ecclesiis communis edatur, uti in Congregationibus praeparatoriis Concilii Vaticani fuit admissum! » (Archivio Segreto Vaticano..., Utinensis, Pars II, relazione 1875).

108 Già in preparazione del concilio provinciale il padre Casara aveva suggerito — oltre che l'uniformità per le varie diocesi — l'integrazione del modello bellarminiano proponendo l'*Introduzione alla dottrina cristiana* del Rosmini (cfr. Gambasin, *Problemi e dibattiti...*, pp. 117 s.).

109 ACPV, b. sinodo 1865, fasc. 3, verbale 5 luglio 1860. Ci si richiamava alla legge, ma questa rivelava quello spirito miope che aveva fatto scrivere al vescovo di Padova nel 1858 a proposito del nuovo — per modo di dire — regolamento della dottrina cristiana: « Non v'ha bisogno di pensare a riforme, a novità: basta che sia adempiuto ciò cui costantemente mirarono i Nostri Predecessori, perché ritorni florida la Vigna che il Signore ci ha dato da coltivare » (cfr. Gambasin, *Il clero padovano...*, pp. 334, 338).

nasi e nei collegi, soggetta per questo aspetto alla autorità ecclesiastica: lo garantiva il concordato. Non ne era però molto persuaso il parroco dei Santi Apostoli: « In scholis — osservava — religio tamquam omnis alia scientia docetur, unde illuminatur intellectus, sed non eformatur cor ad pietatem, quae oportet aliomodo fieri instructionem religiosam »[110]: per collegi e ginnasi eventualmente si doveva trovare il luogo più adatto nell'oratorio, in cui si sarebbe creato il clima idoneo ad una formazione spirituale. Sottigliezze per il relatore che esprimeva il suo giudizio sulle proposte dei parroci: « mi pare che anche in scuola possa essere insegnata con frutto quando fosse insegnata a dovere con bontà di metodo e religiosa gravità di portamento ».

Certo non era sufficiente. Anzi i maestri delle scuole elementari dovevano intervenire alla dottrina cristiana parrocchiale con le loro scolaresche. L'aveva raccomandato il concilio provinciale[111]. Vi insiste il parroco di San Silvestro; i parroci di Castello suggeriscono la pena per gli scolari recalcitranti: non promuoverli o non concedere i pieni voti in ' religione e costumi '; la pena per i maestri privati che non intervenissero doveva essere — per il parroco di San Felice — decadere dal « privilegium magisterii ». La commissione preparatoria formulava il suo parere: « il patriarca ordinerà di trasmettergli ogni Semestre un Elenco dei Maestri e delle Maestre che intervengono colla loro scolaresca alla dottrina » e ai quali sarà da assicurare che il patriarca avrà « uno speciale riguardo »[112]. Così farà il sinodo[113].

Queste misure lasciano intendere che non fosse spontaneamente totalitaria la partecipazione dei ragazzi alla dottrina cristiana. In tutti i tempi forse i ragazzi vi hanno dimostrato scarso entusiasmo: anche il sinodo Correr lo aveva lamentato »[114]. Per il parroco dei Tolentini però la situazione era molto preoccupante: ci si trovava all'opposto di quella descritta — e già richiamata da altri in diverso contesto — dal profeta Geremia « parvuli petierunt panem, et non erat qui frangeret eis ». I ragazzi non si facevano vivi. Unico rimedio per lui: « il braccio secolare, l'aiuto della Polizia, la quale avrebbe meno da

---

110 L'osservazione era già stata fatta dal vescovo di Padova nel 1858 in una sua pastorale al clero: « Chi non vede la differenza grandissima che passa fra le cose apprese nella Casa di Dio, dalla viva parola dei propri Pastori e al fine della santificazione dell'anima in questa vita e dell'eterna ricompensa nell'altra; e quelle studiate come oggetto profano, il più delle volte per timore o coll'unico scopo di un premio terreno? » (cfr. Gambasin, *Il clero padovano...*, p. 335).

111 *Acta et Decreta Concilii Provincialis...*, p. 28.

112 ACPV, b. sinodo 1865, fasc. 3, verbale 14 giugno 1860.

113 *Synodus Dioecesana Veneta...*, p. 24.

114 *Acta et Decreta Synodi (...) Corrario...*, p. 61.

imprigionare, se più tendesse, almeno materialmente, alla coltura spirituale dei ragazzi vagabondi; dei quali riboccano specialmente certe vie ». Al braccio secolare — secondo quasi tutti i parroci — si doveva ricorrere per reprimere i vari abusi pubblici, specie il mancato rispetto dei giorni festivi e la mancata chiusura delle botteghe dal mezzogiorno alle due: l'ora della dottrina (per i fanciulli e per gli adulti) [115]. Anche il pio mons. Caburlotto si rifà al concordato ma con una originale raccomandazione — « mulctae pecuniariae infractoribus legis in favorem pauperum infligendae forent » — in cui affiora l'antico religioso concetto che il denaro ottenuto in nome di Dio va impiegato nello stesso nome: donandolo ai poveri. Altri auspicano l'applicazione delle leggi civili, ma con poca convinzione. « Faccia [...] il Signore — così l'arciprete di Caorle — che il braccio secolare voglia prestarsi secondo il bisogno » [116]. E nelle proposte presentate nel 1864-1865 per la redazione del testo sinodale si legge: « Se l'autorità civile cooperasse davvero, come sarebbe suo dovere, coll'autorità ecclesiastica [...] molte e belle disposizioni potrebbe emettere il Sinodo per impedire la pubblica e semipubblica violazione di sì gran precetto. Ma purtroppo il braccio secolare in fatto di religione ha quasi perduto il moto e la vitalità ». « Non resta dunque — concludeva — che eccitare i Parrochi a star sempre vigilanti sui disordini che esistessero o s'introducessero [...] obbligandoli a darne partecipazione al Patriarca, affinch'egli nella sua sapienza e prudenza provochi dall'autorità civile la forzosa applicazione di quelle Leggi che pur esistono in proposito » [117]. Qualche speranza quindi rimaneva nell'autorevole intervento del patriarca.

Qualche altro guardava più su, con più fede, anche se con pericolosa ingenuità: « giovevolissimo — era per il parroco di Torcello — il provare con le divine Scritture alla mano che le penurie delle campagne, delle raccolte, le più belle speranze dileguate, sono il partaggio degli inosservanti le Feste ». Ricorso al patriarca invece per il parroco di San Francesco della Vigna, perché obbligasse i parroci a sollecitare con apposite lettere le famiglie ad intervenire e ad inviare i figlioli alla dottrina. Meno illuminati e più penosi altri suggerimenti che si richiamavano a « plura decreta patriarcalia »: che si punissero

115 Fu avanzata anche questa proposta: « Riguardo ai venditori di vino che tengono aperto colla scusa che la loro bottega è trattoria, si prenda informazione se paghino la tassa per trattoria (...), e si scriva poi al Municipio pei provvedimenti (...) » (ACPV, b. sinodo 1865, fasc. 3, verbale 3 giugno 1860).

116 A proposito di un altro argomento — le rappresentazioni teatrali — sarebbe stato secondo lui « bella cosa » far sottoporre i copioni alla censura ecclesiastica ma riconosceva che era « ciò forse una incorreggibile utopia ».

117 *Ibi*, fasc. 4. La III sezione non presentò un testo già compiutamente elaborato come fecero le altre sezioni, ma suggerimenti, proposte, riserve.

i poveri, ragazzi e adulti, non assidui — chiedeva il parroco dei Santi Apostoli e identico era il parere di quello di San Felice — « subtrahendo subsidia Publicae Beneficentiae et alias stipes ». È una norma che il sinodo accoglie [118], mentre nel capitolo sulla dottrina cristiana non si fa menzione del braccio secolare a cui si riferisce, invece, oltre che — come vedremo — in varie altre parti, nel « de festorum observantia », ma in misura sostanzialmente meno pesante di quanto avessero chiesto i parroci [119]. E senza la loro sollecitazione appaiono invece altre note significative: attenzione ai figli « ex ditioribus aut politioribus familiis » che possono avanzare pretesti speciosi per non frequentare la dottrina; d'altro canto c'è l'invito — già presente nel regolamento Milesi — rivolto ai maestri: « la massima premura e lo stesso amore » per i ragazzi « qualunque sia la loro condizione e capacità, e se pure è permessa una qualche differenza, deve questa consistere nell'usare maggior carità verso i più ignoranti ed i più poveri »; cura infine per i sordomuti dalla nascita cui non si poteva far mancare la parola di Dio: era stato mons. Ramazzotti ad avanzare la proposta progettando la fondazione di un istituto specializzato [120]; ora ce n'erano due e se non fossero stati sufficienti, il card. Trevisanato avvertiva: « statim ad Nos advolet Parochus et [...] rem saltem ita profecto disponemus ut eis ad Christianam vitam recte instituendam necessaria non desint adjumenta » [121].

Anche questo settore della pastorale veneziana riflette la peculiarità di una diocesi i cui confini sostanzialmente coincidevano con quelli di una popolosa città: ciò portava e permetteva di prendere in considerazione problemi importanti ma parziali come quello dei sordomuti e ciò alimentava le illusioni di fondarsi sulla coercizione statale, cui non sarebbero mancati i mezzi d'azione in un ambiente urbano se non fosse già in movimento il processo di modificazione della coscienza civile e religiosa. Ben diversi problemi si ponevano a diocesi come Belluno e Feltre con popolazione non solo dispersa in piccole parrocchie montuose, ma addirittura isolata in casolari o in gruppetti di abitazioni lontane dalla stessa chiesa parrocchiale. C'era da sollecitare — come fa il sinodo bellunese — a tenere dottrina nelle case private; c'era da vincere la ritrosia dei parroci a cedere sul punto dell'accentramento della dottrina cristiana: i preti — ammoniva il sinodo di Feltre — « quocumque nomine in dissitis locis populi parti praepositi, pueros sive in pagi Ecclesia, sive aliquo in oratorio sanctis

---

118 Nel regolamento riportato in appendice (*Synodus Dioecesana Veneta...*, p. 290). Cfr. Bertoli-Tramontin, *La visita pastorale di Ludovico Flangini...*, p. LXXV.

119 *Synodus Dioecesana Veneta...*, pp. 109, 111.

120 ACPV, b. sinodo 1865, fasc. 3, verbale 2 agosto 1860.

121 *Synodus Dioecesana Veneta...*, pp. 25 s. e 287.

hisce pabulis nutriant » e che i parroci non lo impedissero! [122]. A nessuno in queste diocesi — anche a tacere altri motivi — poteva facilmente occorrere il pensiero del braccio secolare o di istituzioni come quelle ideate a Venezia.
A Chioggia, poi, era nelle feste più solenni della Chiesa che si doveva rendere più intensa la catechesi, perché allora « frequentiores remeant domum piscatores » e con loro i ragazzi che li accompagnavano: per questi le cure più attente « ne ignorantiae rei Christianae tenebris obducti vegetent membris quin crescant pietate; ne Sacramentis [...] serius plerique vix ad nuptias participent ». Pause non brevi si registravano ad Adria « ratione aut tempestatis, aut messis, aut segetum per agros relictarum a pauperibus post messem colligendarum » [123].

* * *

Ma anche a garantire una larga semina tra i fanciulli, si sarebbe poi continuato a lamentare una messe poco abbondante. « Pueri — aveva osservato il parroco di San Silvestro — revera concurrunt dum tenera aetate versantur, in qua, quam parum intelligere possint nemo non videt. Sed statim ac juvenes efficiuntur, numquam ad scholas Christianae Doctrinae accedunt [...] »; e « quid autem dicendum de istructione religiosa quae in Gymnasiis [...] proponitur ediscenda? Generatim loquendo, ex necessitate compulsi; illud tantum percipiunt quod sufficit ad progrediendum in tirocinium studiorum, neque unquam, progressu temporis, in iis quae sunt Religionis occupantur ».
La catechesi doveva raggiungere continuativamente gli adulti. Il catechismo nei giorni festivi era anche per loro. Ma — rilevava il parroco di San Francesco della Vigna — bisognava cambiare metodo: specie le « persone di civil condizione » non ci andavano (i poveri forse sì — pensiamo — date le loro più miti pretese culturali o per via dei sussidi...) perché era insegnamento « fatto pei soli fanciulli »; non domande e risposte, ci voleva un discorso organico e dilettevole tenuto dal prete più capace. E il sinodo innovò: « Per nessuna ragione ed in nessun tempo » — prescriveva il regolamento riportato in appendice — si doveva insegnare catechismo a ragazzi e ad adulti insieme, « perché il più delle volte i Catechismi, che si dovevano tenere a questi, non sono opportuni a quelli, e quindi può avvenire, che essi anzi che sieno loro di edificazione, tornino per lo meno indifferenti » [124]. Non si trattava di una

[122] Cfr. *Constitutiones quas Joannes Renier...*, p. 14 e *Constitutiones synodales...*, pp. 22 s.

[123] Per Chioggia cfr. *Decreta et Constitutiones Synodi Dioecesanae Clodiensis...*, pp. 13 s., par. 10; per Adria cfr. Archivio Segreto Vaticano..., Adriensis, Pars II, relazione 1863.

[124] *Synodus Dioecesana Veneta...*, p. 289.

grande scoperta, ma il singolare era che fosse stato necessario aspettare tanti secoli per arrivarci.
Tuttavia non mancavano altre occasioni per una catechesi generalizzata. La messa innanzitutto. Perché i parroci vi predicassero — e lo esigevano puntuali prescrizioni tridentine [125] — già il patriarca Pyrker si era energicamente imposto ai recalcitranti [126]. Solo che non tutti i fedeli ci andavano. Nei paesi dell'estuario dove ci fosse un solo prete, ci sarebbe stata una sola messa frequentata necessariamente non da tutti e ovviamente sempre dagli stessi più devoti: l'istruzione avrebbe toccato solo loro. Era la constatazione del parroco di Cavallino: « I villici — diceva — sono, in generale, rozzi e poco o niente istruiti in materia di fede e di Costume: fatale disgrazia del nostro estuario ». « Faceva bisogno di una santa industria per costringerli ad istruirsi ». Che ci fosse un altro prete a celebrare una seconda messa? Non bastava: « [...] se anche vi fosse [...], una gran parte della popolazione, e la più guasta, si porterebbe in quella in cui non ci fosse la spiegazione del S. Evangelio. E se nel dopo pranzo si tenesse al popolo istruttivo discorso, per questo appunto molti, e sempre i più ignoranti, non si porterebbero alla Chiesa ». L'uovo di Colombo: « stabilire che in ambedue le Messe [...] si faccia la spiegazione del S. Evangelio, e così il popolo che non vorrà omettere certamente di ascoltare la Messa in giorno festivo, si troverà nella necessità di sentir anco la Parola di Dio e di essere istruito ». L'argomentazione non era del tutto disinteressata: mirava a concludere che gli occorreva un cooperatore perché nei paesi dell'estuario ci volevano « due sacerdoti, checché ne dicano gli avversari ». Era ingegnosa, ma non troppo e comunque presentava un rimedio inefficace in città. La gente aveva ampia possibilità di frequentare la messa, eppure alla predica inserita in essa « non si acconcia — affermava il parroco dei Tolentini e, in latino, diceva la stessa cosa quello di San Silvestro — l'usanza dei Veneziani i quali, maestra l'esperienza, od evitano quella Messa, od intervenendo, non si trattengono dall'uscire di Chiesa, al solo rivolger loro del Sacerdote che dovrebbe favellare ». Più disposti — dicevano — i fedeli alla predica vespertina durante l'esposizione del Santissimo Sacramento.

---

125 Cfr. il cap. VIII della sessione XXII, *de sacrificio Missae*, e il cap. VII della sessione XXIV, *de reformatione* in *Conciliorum Oecumenicorum Decreta...*, pp. 735 e 764. Il sinodo di Chioggia riporta il passo del Tridentino — quanti sono in cura d'anime « ex iis quae in Missa leguntur, aliquid exponant » — ma per ribadire la proibizione che « Missa in vulgari passim lingua recitetur » (*Decreta et Constitutiones Synodi Dioecesanae Clodiensis...*, pp. 32 s., par. 5).

126 Cfr. Bertoli-Tramontin, *La visita pastorale di Giovanni Ladislao Pyrker...*, pp. CXI s. e 197 s.

Non era facile vincere una secolare disaffezione all'ascolto della parola di Dio. E che si trattasse di una sordità di fondo lo si vede chiaramente dallo spazio ridotto che lo stesso patriarca riservava alla propria predicazione nel suo ministero pastorale: alla congregazione del concilio scrive che, secondo le consuetudini, egli predica cinque volte all'anno, oltre l'omelia che tiene quando si reca in visita pastorale [127]. C'erano sì nelle parrocchie i quaresimali, ma è da dubitare della loro sostanza autenticamente evangelica. Non la meraviglia, non il plauso — ammoniva l'arciprete di Caorle — ma « le lagrime degli uditori, la loro conversione è il più bello, e solo desiderabile elogio de' sacri predicatori ». Non si sa se la conversione fosse quella intesa dal parroco dei Santi Apostoli: « cum corruptio potiusquam ab intellectu exoriatur a corde, curandum ut praedicatores invehant in vitia suggerentes media ad ea exstirpanda potiusquam in confirmatione dogmatum ». E in questa alternativa non c'era posto — pare — per l'annuncio evangelico. È mons. Caburlotto il solo che esplicitamente auspica un ritorno alla Sacra Scrittura (« simplex enarratio et explanatio ») oltre che — nella predicazione vespertina — alla storia della Chiesa. Ma nel sinodo, in cui si ritrovano le richieste prescrizioni della duplice messa con predica nelle foranie, della « cathechetica concio » vespertina dalla prima domenica dopo Pasqua a tutto settembre, si cercano invano indicazioni sui contenuti privilegiati della predicazione. Ci sono raccomandazioni sui modi: l'omelia rispetti « aequam brevitatem », il catechismo vespertino sia sempre caratterizzato da « sancta simplicitas et familiaritas dicendi ». Viene istituita infine una commissione per esaminare le prediche dei preti nei loro primi tre anni di sacerdozio [128]: l'avevano raccomandata più parroci. L'aveva anzi già proposta mons. Peruzzi al patriarca Flangini, non per i preti novelli ma per i « novelli predicatori », per quanti cioè — diceva — ancora « non hanno una fama stabilita, siccome quelli pure i quali purtroppo battono in questa santa carriera nuove strade » [129].

---

127 Archivio Segreto Vaticano..., Venetiarum..., relazione del patriarca 19 dicembre 1866. La congregazione del concilio nella citata risposta del 20 maggio 1867 osserva che nella relazione non si dice niente della predicazione ordinaria nella cattedrale e nelle chiese da essa dipendenti: mons. Ramazzotti infatti aveva fatto presente che vi si tralasciava la spiegazione del Vangelo e per questo aveva creduto bene di deputare un sacerdote. La congregazione esprimeva la sua fiducia che l'iniziativa continuasse.

128 È un'aggiunta al testo redatto dal Casara (ACPV), b. sinodo 1865, fasc. 4, e specifica la norma generica del concilio provinciale che prevedeva la designazione di alcuni pii e dotti sacerdoti « qui sacrae Praedicationi invigilent, et cum Episcopo consilia sua communicent » (*Acta et Decreta Concilii Provincialis...*, p. 31, par. 5).

129 Cfr. Mantese, *I principali problemi del clero...*, p. 272. Da notare che a Chioggia — diocesi in cui aveva governato il Peruzzi — la norma sinodale non

Non c'erano solo i ' fedeli ', devoti o praticanti per tradizione o ignoranti. A Venezia c'erano pure ebrei (il sinodo ne precisa il numero: 2.240) ormai usciti dai confini del ghetto, e 728 acattolici. Non si poteva pretendere per quei tempi una pastorale ecumenica. Per quanto che il concilio provinciale avesse trovato una nota di vivo afflato spirituale: non solo essi « eadem — aveva affermato — nobiscum naturae cognatione conjunguntur », ma « omnes eundem Patrem habemus in coelis, omnes ad eandem supernaturalem beatitatem in Christo vocamur. Divina charitas neminem a suo sinu repellit; vult omnes homines salvos fieri, et ad cognitionem veritatis venire ». Ma era stata un'introduzione senza sorprendenti sviluppi: i fedeli che venissero a contatto con loro, dovevano « in primis curare [...] ut precibus, vitae exemplo ac doctrina, quantum in ipsis est, plurimum emolumenti illis afferant, et nihil detrimenti ex eorum consortio patiantur ». Per i vescovi veneti non c'era nulla di positivo da ricavare, ovviamente, da quanti non condividevano la stessa fede: si soffermavano piuttosto sui pericoli da evitare [130]. Su questi indugiò particolarmente anche il sinodo Trevisanato. E senza introduzioni ecumeniche. Anzi: « intendamus — invitava con le parole di mons. Berengo redattore di questi capitoli — ad ea omnia praecavenda spiritualia incommoda ac detrimenta, quibus lectissumum triticum per se obnoxium cognoscimus, si uno eodemque in agro simul cum inimicis zizaniis concrescat ». Riecheggiava così i termini della parabola evangelica che veniva però rovesciata nel suo significato. Si può immaginare che cosa dicesse della « communio in sacris »: non si poteva neanche portare il viatico a quei cattolici che, in pericolo di vita, si trovassero in case di ebrei e di ' altri infedeli ', se questi non si allontanassero *ad tempus* da casa o quelli non venissero portati altrove [131]. C'è solo un accenno interessante quanto alla convivenza civile: « nos errorum, non errantium, dogmaticam nempe non civilem, tolerantiam impugnare et persequi ». Un riconoscimento che costituiva già un progresso rispetto a posizioni affermate anche in tempi recenti. E non viene accolta l'archeologica proposta di mons. Berengo per cui i confessori dovevano sia pure « pro modo et circumstantiis » imporre ai penitenti di comportarsi con acattolici, scomunicati e infedeli come volevano antichi canoni: « ne [...] cum ipsis cibum sumant, bibant,

giunge ad una disposizione così precisa: alla commissione di vigilanza sulla predicazione solo « ad arbitrium Nostrum concionaturi elaborata praelegant, et in christianum unguem castigent » (*Decreta et Constitutiones Synodi Dioecesanae Clodiensis...*, p. 15).

130 *Acta et Decreta Concilii Provincialis...*, pp. 36-39.

131 Questa norma e l'immagine evangelica ricordata più su erano già state proposte dallo stesso Berengo al concilio provinciale (cfr. Gambasin, *Problemi e dibattiti...*, pp. 200 s., 207).

ludant, pernoctent, choreasque ducant [...] ». Restavano tuttavia delle restrizioni per chi prestava il proprio lavoro presso di loro.
Per accogliere gli ' erranti ' c'era sempre aperta la Pia Casa dei Catecumeni. Da poco — su proposta dei parroci di Castello accolta da mons. Ramazzotti — si era pensato all'istituzione di una parrocchia greco-cattolica con la speranza che ritornassero almeno quei fedeli che, già uniti nella comunione romana, non avendo trovato alcuna chiesa di rito greco, avevano cominciato a frequentare circa sessant'anni prima la comunità ortodossa [132].

III

L'ora dei laici. A scorrere gli atti del concilio provinciale e dei successivi sinodi veneti prima dell'Unità sembrava ancora lungi dal suonare [133]. Nel sinodo veneziano invece se ne intendono i primi vaghi rintocchi.
Non è tanto il fatto che ai laici viene dedicata una delle sei parti in cui sono collocati i decreti sinodali. È poco significativo perché il titolo dice tutto: « De reformandis laicorum moribus ». Non è neanche la citazione dell'epistola petrina: « Genus electum, regale sacerdotium, gens sancta ». Essa infatti non introduce alla scoperta della comune dignità e missione del popolo di Dio prima delle successive distinzioni funzionali. « Genus electum, regale sacerdotium, gens sancta » — dice il sinodo — « nihil sancti pendunt, seque et sua unice quaerentes nihil supra se reverentur, omnem legem abiiciunt, auctoritatem contemnunt, effrenes vivunt, absurda quaeque sectantur [...] ». È un lamento: « Inter Christianos vivimus, et tamen christianos mores frustra requirimus ».
Tuttavia da queste fosche constatazioni derivava la conclusione: « lugeamus, sed operemur » [134]. Dovevano operare i preti, si capisce; e del lavoro c'era anche per il già noto braccio secolare: « quum

132 Sui non cattolici cfr. *Synodus Dioecesana Veneta...*, pp. 35-45. Sul modo di favorire il ritorno dei greci ortodossi all'unità si era già discusso durante i lavori preparatori del concilio provinciale (cfr. Gambasin, *Problemi e dibattiti...*, p. 167).

133 Il concilio provinciale tratta dei laici nel cap. xx « de regulis pro omnibus fidelibus »: vi parla dell'obbedienza, dell'osservanza delle feste, del digiuno e dell'astinenza, degli esercizi spirituali e delle missioni al popolo e, alla fine, delle congregazioni e dei sodalizi « quibus Fideles [...] mutuis inter se et exhortationibus et exemplis ad charismata meliora aemulanda excitentur » (*Acta et Decreta Concilii Provincialis...*, pp. 73-80). A questo tipo di associazioni laicali accennano gli altri sinodi: quello di Chioggia per darne semplicemente l'elenco (*Decreta et Constitutiones Synodi Dioecesanae Clodiensis...*, p. 70, par. 9), gli altri per riportare — come vedremo — correzioni e aggiunte.

134 *Synodus Dioecesana Veneta...*, pp. 97 s.

huiusmodi perditissimi homines — il sinodo si riferiva ai seminatori di scandali pubblici — tamquam bruta animalia ea, quae spiritus sunt, non percipiant, Civilium Potestatum (prout et a Nobis et a Praedecessoribus Nostris toties factitatum est) brachium invocamus »[135].

Eppure qualcosa di nuovo si moveva. Il patriarca Trevisanato doveva riconoscerlo: « [...] Pater misericordiarum et Deus totius consolationis abunde consolatur in tot, quibus peramanter praesumus, filiis Nostris laicis, qui una Nobiscum sententies, Nostris revera condolent doloribus, Nostris consociantur amaritudinibus, et, quod maxime laudandum est, Nostris comparticipant curis ac sollicitudinibus ». Pur nell'amabile riaffermazione del legittimo « praeesse » episcopale, c'era il riconoscimento alla compartecipazione dei laici alle cure e preoccupazioni pastorali[136].

Ma come doveva essa realizzarsi secondo le indicazioni del sinodo? Un tempo erano esistite a Venezia innumerevoli scuole laicali di devozione, scuole di arti e mestieri, scuole nazionali. Ora altre confraternite e società di laici. Ne aveva trattato anche il concilio provinciale attento soprattutto alla interiorità: « verae — le aveva dette — solidaeque pietatis informatae », finalizzate « ad charitatis tenerrimos affectus » e ad una positiva formazione morale. Vi accenna anche il sinodo. Non solo la secolare scuola del Santissimo. Anche l'associazione del Cuore di Gesù — che si rifaceva ad una devozione tanto discussa nelle polemiche gianseniste del Settecento e di cui a Feltre, nonostante le raccomandazioni del concilio provinciale, era proibita la costituzione[137] — a Venezia sembrava riscuotere abbastanza successo, se aveva fatto balenare ai preti l'idea di unire al sacro qualcosa di profano: un decreto sinodale proibiva di chiedere quote per l'iscrizione: « bona voluntas et Christi sincerus amor [...] sufficiat ». E poi l'associazione al Cuore immacolato di Maria, le confraternite in onore dei santi e a suffragio dei defunti. Erano tutti sodalizi che « vel pietatem directe alunt, vel morum honestatem indirecte procurant ». Anzi anche i primi erano sempre visti connessi ed orientati all'impegno morale: « Laici [...] dum fidem suam publice testantur, impossibile est ut aliquid non percipiant

---

135 *Ibi*, p. 101. Altre invocazioni del genere a pp. 102, 108, 111.

136 *Ibi*, pp. 114 s.

137 Il sinodo feltrino dichiarava esplicitamente di discostarsi dall'invito conciliare per mantenere in vigore la decisione del vescovo Antonio Gava che a suo tempo aveva ordinato la fusione della confraternita del Sacro Cuore con quella del Santissimo Sacramento (*Constitutiones synodales...*, p. 141): rispondeva ad un indirizzo pastorale d'ispirazione giansenista sostituire la ' carnale ' devozione al Sacro Cuore con l'adorazione dell'Eucarestia (cfr. *Atti e decreti del concilio diocesano di Pistoia...*, p. 93).

lucri ad pietatem favendam, ad morum honestatem vel servandam vel acquirendam »[138]. E degli uni e degli altri comunque parla in secondo luogo. Prima aveva riservato un capitolo a « laicorum societatibus quae morum reformationem directe intendunt »[139].
Diversamente dal concilio provinciale, il sinodo si muove in una preferenziale prospettiva di azione: non per nulla erano trascorsi sei anni. Non è tanto il fatto che nelle pagine del sinodo si presentino e raccomandino i patronati serali e gli oratorî, appena accennati nel concilio, i patronati per i ragazzi vagabondi e viziosi (era un'istituzione veneziana creata dal Ramazzotti), le conferenze di San Vincenzo de' Paoli che non avevano trovato spazio negli atti conciliari e di cui però era apparsa la menzione anche nelle costituzioni degli altri sinodi[140]. L'ottica diversa si può intravedere a proposito delle « congregazioni mariane ». Il concilio le aveva raccomandate perché si sapeva « quot quantique fructus in bonum praesertim juventutis deriventur », ma in un contesto puramente devozionale. La loro funzione — per il sinodo — era duplice: « interius reformantur Laici », ma « ita reformati facilius excitantur ad quodlibet opus bonum exterius exercendum in proximi utilitatem ». È un indice di sensibilità nuova. Tre anni dopo alcuni giovani provenienti da una congregazione mariana davano vita al circolo della gioventù cattolica, il cui dinamismo operativo trovava il suo culmine nel progetto dell'Opera dei Congressi: tra loro — è noto — Giambattista Paganuzzi[141].
Nessun cenno all'« Accademia pio-letteraria dell'Immacolata », l'unica associazione culturale giovanile già da anni esistente a Venezia frequentata anche dal giovane professor Toniolo[142]: poteva essere che in quel torno di tempo fosse in ribasso, ma l'omissione può anche denunciare il tradizionale deprezzamento ecclesiastico per la cultura, l'insofferenza per studi e discussioni, tempo perduto. Del resto nessuno dei parroci l'aveva nemmeno nominata. E al problema di una formazione culturale extrascolastica dei cattolici il sinodo non dedica neanche una riga.
I parroci si soffermano a lungo sui laici, ma in fondo per dirne male, anche se il giudizio è attenuato da molti fiori, che però a volte sosti-

138 *Synodus Dioecesana Veneta...*, pp. 118-122.

139 *Ibi*, pp. 114-118.

140 Cfr. *Constitutiones synodales...*, pp. 104 s.; *Constitutiones quas Joannes Renier...*, p. 105. Il sinodo di Chioggia accenna anche ad una « San Vincenzo » ecclesiastica (*Decreta et Constitutiones Synodi Dioecesanae Clodiensis...*, p. 70, par. 9).

141 Cfr. B. Bertoli, *Giovani cattolici del secondo ottocento a Venezia. Il circolo di San Francesco di Sales (1868-1883)*, in *La « Gioventù Cattolica » dopo l'Unità 1868-1968*, Roma 1972, pp. 381-463.

142 Cfr. Bertoli, *Le origini...*, pp. 164 s.

tuiscono le opere di bene. Non che mancassero motivi di legittima preoccupazione. Tra i frequentatori di sacrestie ed organizzatori di processioni non era mai stato eccezionale trovare persone di dubbia fama: « non di rado — lo ricordava anche la sezione preparatoria — per assurdità spiegabile soltanto con le aberrazioni della ragione umana travolta e intenebrata dal peccato, si veggono aggregate e dominanti nelle pie confraternite persone irreligiose, di condotta ben altro che edificante, e ad altro non atte che a portare le passioni della carne nelle cose dello spirito ». Però, a prescindere da questi casi-limite, la stessa commissione metteva in guardia contro « l'umana fragilità [...] di seminar non di rado la zizzania anche nella porzione più eletta della vigna del Signore; e di far sì che ove non potea non sperarsi di raccogliere che il frumento di Cristo, si raccolgano in quella vece triboli e spine » [143].

Che triboli e che spine? Che le confraternite tendessero — e bisognava evitarlo secondo il parroco dei Santi Apostoli — « ad pompam externam tantummodo et non ad incrementum pietatis »: ed era degna denuncia contro un male di lunga data [144]. I « saeculares rectores » — incalzava mons. Caburlotto — nel far celebrare le funzioni « nimio atque improvido luxu contendunt »: di fronte alla resistenza di certi parroci era avvenuto che delle « scuole » avessero abbandonato la loro chiesa appoggiandosi ad un'altra e portando con sé altrove la relativa suppellettile. E poi — scriveva il parroco di San Trovaso — « interdum accidit quod his sodalitiis praepositi arrogent sibi facultatem administrandi marte proprio elemosynas [...] insciente et saepius renuente Parocho [...] », quindi « necesse est Parochum praeesse in omnibus ita ut nihil fiat nisi de Parochi consensu ». Sotto sotto è quest'ultima l'antifona che ricorre in tutti gli interventi dei parroci e che fa capire che cosa in definitiva quei triboli e quelle spine pungessero. Non poche confraternite — lo dicevano altri esplicitamente — « ita libere ab hominibus saecularibus reguntur atque interdum ab ecclesiastica auctoritate patrocinantur, ut, despecto Parrocho, cui uno tanto ecclesiae claves traditae sunt, dominari non raro (contra Divi Petri mandatum) in ipso Clero videantur ».

Nel contesto di una generale depressione, in cui si moveva un sottolaicato, l'unica struttura pastorale di base si rivela ancora la monocrazia del parroco. È vero che meno riserve si manifestano — vedi ad esempio l'elaborato della decania di San Pantaleone — nei confronti

143 ACPV, b. sinodo 1865, fasc. 4, elaborato della VI sezione.

144 Cfr. Bertoli-Tramontin, *La visita pastorale di Ludovico Flangini...*, p. LXXVIII.

degli oratorî per l'educazione della gioventù: forse perché offrivano più speranze di frutti futuri, forse perché erano appena nati. Già nei riguardi delle operanti conferenze di San Vincenzo c'è qualche appunto: che « prima di distribuire soccorso agli indigenti — si dice nella decania di San Marco — interroghino i Parrochi ed i loro Cooperatori circa il costume di quelli che vogliono beneficiare [...] ». Dei laici insomma non c'era da fidarsi troppo. Un po' di paura c'era proprio nei confronti di confraternite, sodalizi ed associazioni. Altri pericoli di devota inframmettenza laicale erano già stati scongiurati: le fabbricerie erano — o sembravano — ormai innocue, dal momento che in forza del concordato i parroci ne erano divenuti i « Presidi naturali ». Nessun accenno ad una graduale maturazione del laicato, ad una ricerca di nuove vie per renderlo soggetto di pastorale. Laici: ancora gregge. Ma non in senso biblico: l'immagine dell'unico buon pastore, Gesù Cristo, rimaneva sfocata e il pastore si identificava semplicisticamente col parroco. Lontani i tempi di Ambrogio e di Agostino: pastori certo ma insieme figli di una Chiesa globalmente investita di funzione pastorale. « Ecclesia sibi filii et mater ».

Tenuto conto di questo *humus* così arretrato, il sinodo, nonostante tutto, sembra lasciar filtrare alcuni spiragli — più che negli altri sinodi veneti — su un nuovo atteggiamento nei confronti del laicato. Tutti recepiti i voti della base — solo parrocchialistica però — sulle confraternite: « ne [...] ad externum Ecclesiarum apparatum in celebranda Patroni festivitate omnes curas unice intendant »; [...] sciant Laici [...] ordinem profecto exturbari et infringi si [...] velint Laici in Ecclesiis praeesse eaque, quae ad cultum divinum referuntur, proprio arbitrio disponere »[145]; i parroci od eventualmente i rettori delle chiese esenti « Praesides nati omnium et quarumcumque Piarum Sodalitatum, quae in singulis exsistunt Paroeciis » ed esse di conseguenza « sub omnimoda dependentia Parochi vel Rectoris ». Ma l'impostazione è capovolta e le stesse disposizioni cautelative — specie per la moralità dei soci — più limitate e poste alla fine. E solo lodi ed incoraggiamenti per tutte le nuove formazioni laicali senza attenuazioni, senza denunce di pericoli[146].

---

145 Il secondo sinodo Priuli aveva disposto: « nemo ex Confratribus laicis de rebus ad christianam fidem et catholicam religionem pertinentibus concionari, sive sermonem habere praesumat » (*Synodus Veneta Secunda ab (...) Priolo...*, p. 15). Era una prescrizione più severa del sinodo Trevisanato oppure al tempo di questo patriarca nessun laico si sarebbe sognato di parlare di teologia? Quanto al parlare pubblicamente in chiesa, il concilio provinciale l'aveva espressamente vietato ai laici (cfr. *Acta et Decreta Concilii Provincialis...*, p. 108).

146 *Synodus Dioecesana Veneta...*, pp. 121 s., oltre le già citate pp. 114-118.

Comunque laici soggetti di pastorale c'erano. Ed alcuni tratti caratteristici emergono dalle costituzioni veneziane. In queste non si contempla l'istituto degli ' informatori del parroco ' previsto dal sinodo di Chioggia: « cautissime cuique vico probos viros Parochi praeferant, qui sibi prima scandalorum semina, antequam radicem fructusque agant, denuncient » [147]. A Venezia sono i genitori piuttosto che si configurano come pastoralmente attivi: ad essi però si accenna solo di sfuggita qua e là nelle pagine del sinodo riguardanti l'osservanza delle feste e la dottrina cristiana. Ma c'erano poi gli insegnanti. E il sinodo Trevisanato li considera — non avrebbe potuto farne a meno — come attori di pastorale: « necesse [...] est — diceva dunque — ut lectio, quaecumque ea demum sit, ex corde, ex ore, ex sensu omnino catholico prodeat ». Che cosa ciò implicasse e come potesse realizzarsi in qualsiasi materia non veniva però detto se non a mo' di fervorino — « etiam aliud agens [...] ex abundantia cordis os loquitur » — e in termini negativi: se della lezione — osservava — « nullum exsurgat indicium unde de fide ac religioso pertractantis sensu possit constare, hoc ipso se manifestat satis incongruum catholicae iuventutis Institutorem ». A tal proposito il parroco di San Silvestro aveva chiesto che i maestri elementari fossero sottoposti ad un esame sulle loro conoscenze religiose e se ne avesse testimonianza di moralità prima che potessero assumere l'insegnamento. Ma tanto non si poteva pretendere. Nelle proposte della III sezione si invitava a richiamare le disposizioni del sinodo Correr: « in ogni scuola vi sia l'immagine del Crocifisso e della B. V. e vi si faccia ogni giorno al cominciare e al fine la preghiera » [148]. Troppo poco e forse superfluo.

Altre vie consentivano le leggi civili. In forza del concordato i maestri elementari erano sottoposti all'ispezione ecclesiastica. E ad essi e a tutti gli altri il sinodo ricordava la facoltà concessa all'autorità ecclesiastica di visitare « omnes scholas » e con una interpretazione quanto meno estensiva del concordato minacciava: « [...] illico arceatur qui sive doctrina sive moribus spirituali quomodocumque detrimento esse possit alumnis » [149].

Disposizioni del genere, se possono essere capite nel meccanismo dell'autodifesa istintiva di ogni istituzione minacciata da pericoli in-

147 *Decreta et Constitutiones Synodi Dioecesanae Clodiensis...*, p. 31, par. 2.

148 ACPV, b. sinodo 1865, fasc. 4, elaborato della III sezione.

149 L'articolo VII del concordato, a cui il testo sinodale rinviava esplicitamente, diceva che in tutte le scuole « pro catholica juventute » « nonnisi viri catholici in professores seu magistros nominabuntur » e che « omnis institutio ad vitae christianae legem [...] composita erit »: ai vescovi stabilire « quinam libri [...] ad religiosam tradendam instructionem adhibendi sint ». Il sinodo invece rivendicava « [...] liberam Nobis [...] inesse facultatem visitandi scholas omnes,

combenti, certo attestano una sostanziale miopia: non ci si rendeva conto di quanto fossero cambiati i tempi e di quanto rapidamente dovevano ancora mutare.

Non fa specie il frequente appello all'intervento dell'autorità civile, né i toni tanto più duri e minacciosi quanto più incerta si faceva la speranza di essere ascoltati. Si viveva allora — benché volgesse ormai al tramonto — nell'epoca dell'alleanza fra trono e altare. ' Nequizia dei tempi ': diremmo oggi col linguaggio ecclesiastico di allora. Ma non fatalità: si sa che non si addensava perennemente sul Veneto una fitta nebbia ad ingrigire le menti di tutti i preti; ma neanche tutti i loro vescovi vi erano immersi quasi che tutti fossero egualmente convinti dell'incidenza pastorale dei puntelli politici — così illusoria e così controproducente alla lunga — e manifestassero la propria ansietà per il loro venir meno. I sinodi di Feltre, Belluno e Vicenza ce ne offrono una singolare testimonianza: in terra veneta c'erano in quegli anni altri vescovi a pensarla — o almeno a parlarne in solenni atti pubblici — diversamente, c'erano altre diocesi le cui strutture — per una ragione o per un'altra — si facevano meno ' costantiniane '. Neanche un accenno, nemmeno indiretto, ad appellarsi al braccio secolare nel sinodo bellunese: ciò che forse non si spiega solo con le ragioni addotte più su. C'è un tono particolare, ci sono significativi silenzi. Certo le feste andavano santificate, ma « ne [...] quieta haec et tranquilla pietatis officia profanus turbo dissipet aut impediat, optamus maxime petimusque — questo è tutto — ne mercatus fiant, ne spectacula exibeantur, ne clamosae ducantur venationes [...] ». Niente opere servili nei giorni festivi, ma i fedeli dovevano sapere che con ciò « non tantum ad pietatis et religionis actum revocantur, sed et nimio laborum pondere atque avara interdum dominorum saevitie sublevantur ». Digiuno e astinenza dalle carni (non solo il venerdì ma anche il sabato): bastavano i richiami della Sacra Scrittura e le testimonianze patristiche che inculcavano il dovere di aggiungervi « charitatis et religionis opera ». Sulla stessa linea si era mosso il sinodo feltrino che a sua volta aveva raccomandato ai sacerdoti di seguire a proposito delle pratiche penitenziali la dottrina di sant'Alfonso « ne laxioribus, vel rigidioribus [...] sententiis utantur ».

Nel capitolo sulla dottrina cristiana il sinodo di Belluno riporta il paragrafo del concilio provinciale che invita i parroci a visitare le scuole elementari e i maestri a partecipare con le scolaresche all'inse-

examinandi quinam in ipsis adhibeantur libri, inquirendi non solum in doctrinam Institutorum [...] seu etiam in eorum mores, in ipsam extra scholam eorum vivendi rationem », riservandosi di far allontanare dall'incarico gli indegni (*Synodus Dioecesana Veneta...*, p. 125).

gnamento religioso in chiesa: ma — e lo stesso può dirsi per il sinodo di Vicenza — sembra riferirsi ad una prassi; del concordato *ne verbum quidem*. Quando tratta dei parroci raccomanda che « auxilia sibi externa aliquando comparare satagant »: spiega subito però quali fossero questi mezzi ausiliari esterni, accennando a titolo esemplificativo alle sacre missioni al popolo [150]. Citato più volte il concordato nel sinodo di Feltre, ma solo come legge civile di cui tener conto necessariamente nella vita interna della Chiesa per certe prescrizioni che imponeva, mai come appiglio per rivendicare appoggi [151]. Qualcosa c'è invece nel sinodo vicentino: ci si richiama non solo a proposito dell'amministrazione della chiesa e per le cause ecclesiastiche e matrimoniali, ma anche per l'osservanza dell'astinenza dalle carni [152]; niente di più però e soprattutto senza la pesantezza veneziana. In queste chiese la situazione locale — non solo la già accennata struttura geosociologica ma pure la differente temperie religiosa e politica — era riuscita ad orientare in senso diverso la mano dei rispettivi vescovi. Non che essi fossero antitemporalisti. Piuttosto non si lasciavano guidare dal *frangar non flectar* d'uno Zinelli: il vicentino vescovo Farina per tatticismo opportunistico, il vescovo di Belluno e Feltre più per sensibilità umana e pastorale [153]. È la stessa flessibilità che li conduce a non dire nei loro sinodi nemmeno una parola sul potere temporale del papa la cui difesa aveva già trovato più di un'eco nel concilio provinciale e per cui avrebbe tuonato il sinodo veneziano [154]. In questo d'altra parte affiorano certi spunti ' sociali ' che invano si cercano negli altri testi sinodali veneti [155].

* * *

Altra aria dunque a Venezia. Ed orizzonti tempestosi, come s'è visto: ci si preparava alla lotta quasi seguendo l'antico adagio *milites pro duce, dux pro victoria* [156]. Ad istanze bellicose doveva ispirarsi con-

150 Per il sinodo di Belluno cfr. *Constitutiones quas Joannes Renier...*, pp. 15, 21 s., 25-27, 90; per Feltre *Constitutiones synodales...*, p. 55; per Vicenza, *Constitutiones (...) Joannis Antonii Farina...*, p. 11.

151 Cfr. *Constitutiones synodales...*, pp. 109, 116, 125, 143.

152 A proposito dell'osservanza delle feste c'è anche un rinvio ad antiche notificazioni governative. Cfr. *Constitutiones (...) Joannis Antonii Farina...*, pp. 19, 23, 150, 156.

153 Per essenziali cenni bibliografici su questi presuli e sulla sensibilità politico-religiosa diffusa tra il loro clero cfr. Bertoli, *Sinodi convocati...*, pp. 8-14.

154 Cfr. *Acta et Decreta Concilii Provincialis...*, pp. 45 s., 165 s. e *Synodus Dioecesana Veneta...*, pp. 23, 47 s., 419.

155 Cfr. Bertoli, *Le origini...*, pp. 36 s.

156 Sul carattere difensivo della pastorale, emergente dai sinodi tenuti in Italia nei primi decenni dopo l'unità cfr. A. Gambasin, *Gerarchia e Laicato in Italia nel secondo ottocento*, Padova 1969, pp. 162-192.

seguentemente la formazione dei giovani al sacerdozio. Un « metodo di guerriglia » aveva suggerito con singolare terminologia il Saccardo nella preparazione del concilio provinciale [157]. E nel leggere i decreti conciliari si ha l'impressione che l'impostazione degli studi rispondesse ai criteri d'una accademia militare: nella filosofia — ad esempio — lodevole veniva detto il ricorso al metodo scolastico perché « utilia arma praebet »; per la biblica raccomandabile l'insegnamento della lingua greca ed ebraica « ut discipuli [...] in disputationibus cum haereticis [...] efficaci modo confutare valeant »; nella dogmatica opportune esercitazioni dialettiche « ut aptiores ad congrediendum cum hostibus fiant »; impegno nello studio dei sacri canoni « ut ecclesiasticae potestatis indipendentiam et ambitum mentis oculo perspiciant » [158]. In questa luce si capisce meglio il radicale mutamento di struttura degli insegnamenti teologici: la biblica, la patrologia, la storia vennero considerate « tanquam auxiliaria », mentre « principem locum » dovevano tenere dogmatica e morale [159], come a dire che l'analisi e la ricerca dovevano cedere il passo alla sistematicità del pensiero e all'impostazione dell'agire [160]. Nel sinodo veneziano rispondeva lo squillo: il seminario come palestra dove « animosi [...] exercentur athletae, qui pro variis rerum adiunctis strenue ac fortiter praelia Domini praelient ». A Feltre se ne aveva una concezione più pacifica, si insisteva sulla sua funzione culturale e spirituale: se ne parlava di « quasi certis scientiae salutisque domiciliis » [161]. A Venezia, palestra per coscritti, uniformata sbrigativamente — quanto a programmi e metodo di studio — alle indicazioni del concilio provinciale cui si rinviava senza sprecare troppe parole, senza l'avvertenza del sinodo bellunese ad adattarle alle peculiari condizioni della diocesi [162] e senza, d'altra parte, l'originalità d'un esplicito invito a seguire in filosofia e teologia molto strettamente la dottrina tomista come si ritrova nelle costituzioni di Chioggia [163].

In questa logica di lotta è comprensibile la separazione dal mondo

---

157 Cfr. Gambasin, *Problemi e dibattiti...*, p. 196.

158 *Acta et Decreta Concilii Provincialis...*, pp. 62 s.

159 *Ibi*, pp. 174 s.

160 Sulla riforma della ' ratio studiorum ', sul suo significato e sulle resistenze dei professori al declassamento di discipline fondamentali e alla subordinazione del metodo storico-critico a quello dogmatico cfr. Gambasin, *Il clero padovano...*, pp. 180-184.

161 *Constitutiones synodales...*, pp. 128-134.

162 *Constitutiones quas Joannes Renier...*, p. 94.

163 Così si era espresso mons. De Foretti: « summopere gratulabimur si tam in Metaphysica, quam in Dogmatica disciplina habenda Divi Thomae Aquinatis doctrinae pressissime inhaerebitur » (*Decreta et Constitutiones Synodi Dioecesanae Clodiensis...*, p. 39).

nemico: il concilio provinciale aveva raccomandato ai vescovi di non lasciare gli alunni « abire domum intra annum scholasticum, nisi suadente legitima causa », anche se consentiva che i secolari frequentassero le scuole seminaristiche [164]. Più possibilista il sinodo. Probabilmente perché la situazione a Venezia lasciava a desiderare in proposito e non era possibile raddrizzarla di colpo. Durante i lavori preparatori del 1861 ci si era chiesti se non fosse il caso di aprire il liceo a studenti laici e la conclusione era stata negativa [165]. Ma di ciò non si dice nulla nel sinodo. Da quanto poi il parroco dei Santi Apostoli aveva auspicato — « insistendum ut Clerici saltem per triennium ante Sacerdotalem ordinationem in Seminario degant » — si può arguire che, secondo un'antichissima tradizione ed in barba alle leggi civili e patriarcali [166], i chierici di teologia non frequentassero tutti il convitto. Per loro i decreti sinodali ne dispongono l'obbligatorietà. Per i seminaristi di ginnasio e liceo solo l'incentivo: la vesta talare, che di regola veniva indossata nel penultimo anno di liceo, poteva essere concessa in quinta ginnasio a chi fosse convittore. La concessione però rispondeva insieme ad un'altra finalità: almeno, da quanto risulta dalle sedute preparatorie, essa era stata proposta per evitare che « molte vocazioni si perdano » [167]. Ed avveniva (« interdum evenire cognoscimus », secondo le parole del sinodo, per il quale nulla c'era da cambiare nel regolamento interno e pieno era il rispetto per le norme tridentine) che, avvicinandosi l'inizio degli studi teologici, qualcuno moveva « lapidem ad vitandum Seminaristicum contubernium, quasi ad instar carceris habeant Seminarium » [168].

Alcuni parroci — quelli di Castello — avevano chiesto la libera uscita dei chierici nei giorni di festa: ma non perché essi avessero un contatto col mondo, quanto piuttosto perché frequentassero la dottrina cristiana e le funzioni parrocchiali. Il sinodo obbliga i chierici alla dottrina e a frequentare i patronati serali: ma si riferisce ovvia-

---

164 Vedi infatti la memoria presentata al concilio da mons. Casagrande e ritenuta dai vescovi « utile norma pei ginnasi » (*Acta et Decreta Concilii Provincialis...*, pp. 176 s.). Va quindi corretta l'affermazione di Gambasin (*Il clero padovano...*, pp. 114 s.), secondo il quale al concilio avrebbe prevalso la tesi di mons. Panella per il quale « il Seminario era istituito unicamente per Chierici, voleva ristretta l'educazione a loro soli ».

165 ACPV, b. sinodo 1865, fasc. 3, verbale 21 febbraio 1861. Già mons. Peruzzi aveva espresso al patriarca Flangini il suo parere sostanzialmente negativo: « la promiscuità delli convittori e dei chierici non è forse la migliore. A questi non è opportuna l'educazione di quelli; e questi bisogna formarli alla Chiesa » (Mantese, *I principali problemi...*, p. 276).

166 Cfr. Bertoli-Tramontin, *La visita pastorale di Giovanni Ladislao Pyrker...*, pp. XL, CI s.

167 ACPV, b. sinodo 1865, fasc. 5, verbale 5 luglio 1864.

168 Il capitolo « De Seminario Clericorum », in *Synodus Dioecesana Veneta...*, pp. 73-78.

mente ai liceali in veste talare non convittori. Dei parroci quindi non erano d'accordo sulla lunga segregazione dei chierici. Ed in loro c'era forse anche una punta di sfiducia nei confronti degli educatori del seminario, lontani dalle dirette esperienze pastorali. Lo fa capire la richiesta di quelli di San Pantaleone: desideravano che superiori e professori fossero « unum atque idem » con i parroci « in omnia et per omnia ». La relazione su questo parere distingue: la raccomandazione è accettabile se intende lo sforzo comune — ma « per la parte che spetta a ciascuno » — alla riuscita della vocazione, va respinta invece se implica l'« aver parte nella disciplina del seminario », ciò che sarebbe contrario ai decreti tridentini, come pretesa di inammissibili ingerenze.

Che poi dal seminario uscissero dei preti disciplinati e pronti all'obbedienza di partire per il fronte o di resistere senza riparo a lunghe intemperie, il sinodo non lo dice. Solo l'arciprete di Caorle era del parere che il patriarca con ogni ordinando dovesse stipulare un contratto: la condizione era « andare dove e quando crederei opportuno ». Pensava infatti alle parrocchie dell'estuario che per molto tempo restavano vacanti perché — diceva — « l'insalubrità dell'aria, la tenuità della rendita ed altri non piccoli incomodi atterriscono i Sacerdoti ». Il sinodo non ne parla.

In esso non si trovano neppure accenni ad altro tipo di antichi contratti riesumati invece ancora nel sinodo di Feltre che, a proposito di ' grazie ' a favore di seminaristi poveri, rinvia ad una penosa disposizione episcopale: « chiunque vorrà godere di una grazia nel Seminario dovrà offerire obbligazione legale di restituire le somme corrispondenti alla grazia percepita nel caso in cui risolvesse di spogliare l'abito Clericale » [169]. Si intendeva così favorire le vocazioni e scoraggiare le finzioni interessate, ma si rischiava di accrescere il numero dei preti senza vocazione. Ad altri più validi criteri sarebbe stato da rivolgersi. Non a queste pene pecuniarie comunque si rifaceva il sinodo Trevisanato. Non solo perché il seminario veneziano — forse più di quello feltrino [170] — godeva di rendite assai floride: erano già buone nel febbraio del 1865, quando s'accrescevano per una insperata

[169] Si citava a questo proposito il sinodo del secolo precedente. E si aggiungevano altre norme che sarebbe interessante sapere se e quanto fastidio provocassero nella comune mentalità del tempo: « I Chierici graziati presteranno un servigio speciale tanto nelle sacre funzioni, quanto nei vari uffici disciplinari [...]. Non potendo i graziati, perché poveri, giovarsi di alcuna spesa non necessaria, non pretendano di essere favoriti nell'uso delle Camere, e dei Camerini, pei quali si paga un annuoso affitto dai Convittori paganti l'intera dozzina » (*Constitutiones synodales...*, p. 136).

[170] Il seminario di Feltre — a quanto si legge nel testo sinodale — possedeva dei fondi. Che però non se ne traessero rendite ingenti, lo si potrebbe arguire dal fatto che esso percepiva un sussidio municipale (*ibi*, p. 133).

eredità di 600.000 lire austriache [171]. Si seguì semplicemente un'altra strada. Innanzitutto ' borse ' per il convitto si contemplavano solo per i chierici di teologia; gli altri — si pensi sempre alla diocesi costituita quasi solo dalla città —, frequentate le scuole, potevano tornarsene a casa se non avevano i mezzi per sostenere la retta. Ed erano borse parziali « quum saepe eveniat — avvertiva la costituzione sinodale non si sa con quanta sincerità o con quanta diplomatica reticenza — ut pauperum numerus redituum summam haud parum excedat »: se il chierico povero non poteva integrarla, provvedesse il parroco. E così indirettamente ne derivava che anche il parroco era stimolato alla vigilanza sull'autenticità della vocazione soprattutto durante le vacanze autunnali [172].

I chierici infatti dovevano essere ascritti ad una parrocchia. Era loro vietato porsi al servizio di una chiesa tenuta da religiosi: si temeva che la vocazione prendesse il volo per un monastero, un convento o anche semplicemente per una congregazione di preti secolari come era quella dell'Oratorio [173]. Esisteva quindi — è l'ultimo aspetto rilevante delle strutture pastorali configurate dal sinodo veneziano — una certa concorrenzialità tra clero diocesano e clero regolare: questo poteva essere trasferito — senza chiedere il permesso ad alcuno — in altre diocesi, e il vescovo non poteva non tenerne conto.

L'anomalia era, in radice, nella mancata integrazione dei religiosi nella pastorale diocesana. La si era attuata di forza all'inizio del secolo: Napoleone aveva risolto il problema con la generale soppressione delle « corporazioni religiose » e con la conseguente immissione di monaci e frati nella cura parrocchiale. Dopo la restaurazione, a poco a poco, erano ricomparsi conventi e monasteri e più tardi a dei religiosi il benedettino patriarca Mutti aveva affidato la gestione di due parrocchie [174]. Poca cosa. La Chiesa veneziana appare nel sinodo Trevisanato costituita — come « castrorum acies ordinata » — d'un clero secolare e di un laicato parrocchialmente irreggimentato attorno al patriarca nonché da truppe di... irregolari. In quanto tali i religiosi erano apprezzati e lodati per i vantaggi che apportavano alla pastorale diocesana, numerosi come erano a Venezia diversamente da altre diocesi che, a Feltre e a Chioggia ad esempio, ne contavano solo una

---

171 Lo si legge nella relazione del patriarca per la visita *ad limina* (Archivio Segreto Vaticano..., Venetiarum..., relazione 19 dicembre 1866).

172 *Synodus Dioecesana Veneta...*, p. 76.

173 *Ibi*, p. 74.

174 Nel 1853 i minori osservanti assunsero la parrocchia di San Francesco della Vigna e nel 1856 i domenicani quella dei Santi Giovanni e Paolo, dove erano situati i loro antichi conventi. Nel patriarcato si contavano nel 1866 diciassette case di ordini e congregazioni religiose (cfr. Archivio Segreto Vaticano..., relazione 19 dicembre 1866).

casa [175]: « tanta promanat — questa l'esaltazione che ne faceva il sinodo — Archidioecesi Nostrae utilitas in lucrum animarum sive per secretas preces coram Deo ab ipsis effusas intra suorum coenobiorum claustra, sive per fulgidissima, quae undequaque diffundunt, omnium virtutum exempla, sive denique per adiutricem operam impigre ab ipsis in charitate fraterna jugiter praestitam Clero Nostri Saeculari in iis omnibus quae fidelium spiritualia commoda quomodocumque respiciunt » [176]. Per questo del resto erano stati invitati — come abbiamo accennato all'inizio — e parteciparono effettivamente al sinodo i rappresentanti di tutti i religiosi. Ma — come avviene sempre per le forze irregolari — c'era anche da doversene cautamente difendere: oltre a non sottrarre vocazioni, non dovevano neppure indirettamente interferire nella disciplina ecclesiastica diocesana: approvati pure dal proprio superiore o provinciale non potevano fuori della loro casa celebrare la messa, amministrare i sacramenti, predicare senza la facoltà del patriarca e la licenza al parroco [177].
Col trascorrere dei successivi decenni la situazione — sotto questo profilo — doveva rimanere pressoché immutata: dopo l'ondata di secolarizzazioni, soppressioni e concentrazioni provocata dalla legislazione eversiva italiana, ai religiosi si sarebbero via via affidate più parrocchie, ma il problema d'una loro diversa, più generale ed organica integrazione nella diocesi senza diffidenze e reciproche riserve mentali sarebbe restato sostanzialmente aperto ancora un secolo più tardi: il buon garbo del patriarca Roncalli lascia intravedere una preoccupazione per ulteriori soluzioni positive, ma si tratta di esortazioni che non fanno presentire vicina una riforma strutturale [178].

A questo punto — alla fine — è opportuno formulare un giudizio complessivo sul sinodo Trevisanato. Così diverso dai contemporanei

---

175 A Feltre si trattava dei minori osservanti cui era stata data la cura parrocchiale dei Santi Vittore e Corona (cfr. *Constitutiones synodales...*, pp. 139 s.). A Chioggia — secondo la relazione *ad limina* del 1864 — esisteva solo una casa di religiosi: un ospizio appena aperto dai gesuiti (Archivio Segreto Vaticano..., Clodiensis, Pars II, relazione 5 dicembre 1864). Nel sinodo si accenna anche alla congregazione dell'Oratorio di San Filippo (*Decreta et Constitutiones Synodi Dioecesanae Clodiensis...*, p. 37, par. 5) i cui membri però si consideravano preti secolari, non religiosi.

176 *Synodus Dioecesana Veneta...*, pp. 88 s.

177 Vengono anche riconfermate e riportate alla lettera — come in quasi tutti gli altri sinodi veneti — disposizioni sinodali del secolo precedente (*ibi*, pp. 89-91).

178 « Preghiamo vivamente — così si legge nella costituzione 154 — i religiosi e le religiose a voler coordinare le loro iniziative apostoliche — in spirito di carità e per il maggior bene delle anime — a quelle della Diocesi, e specialmente della parrocchia in cui si trova la loro casa [...] » (*Sinodo XXXI...*, p. 49).

sinodi veneti, dall'anodino sinodo di Adria, da quelli, più originali, di Feltre, Belluno e Vicenza e da quel « testamento spirituale » d'un buon vescovo all'antica che era stato il sinodo di Chioggia [179]. Del sinodo veneziano — come di ogni legge — andrebbe saggiata la misura di incidenza effettiva per sapere se le strutture pastorali in esso definite costituissero solo un voto od un'elaborazione accademica oppure dovessero esercitare un peso nella concretezza della Chiesa veneziana.

Innanzitutto si può dire che, rispetto ai precedenti sinodi veneziani post-tridentini, esso è il più ampio ed organico: un antecedente che gli si avvicini è dato solo dall'insieme dei due sinodi Priuli di fine Cinquecento. Proprio la sua ampiezza però venne criticata dal Capitolo marciano: i vari preamboli in particolare sembravano « soverchiamente diffusi », così specialmente la parte parenetica e i decreti « estesi a tal minuti oggetti di cui parrebbe non doversi il Sinodo occupare ». Ma la « soverchia lunghezza » era riprovata soprattutto perché il testo non si sarebbe potuto discutere nelle congregazioni presinodali, né leggere durante i tre giorni della celebrazione in gran parte occupati dai riti liturgici [180].

Nelle congregazioni presinodali in cui le singole costituzioni venivano lette e discusse tra tutti i membri del sinodo e che si tennero dal 21 al 31 agosto 1865, non vennero mossi appunti di rilievo: quasi soltanto note prevalentemente rubricistiche su celebrazioni di feste e amministrazione di sacramenti [181]. Una critica interessante, che suggerisce cautela a chi voglia utilizzare il sinodo come fonte storica, la si ritrova invece in un foglio giunto anonimo al vicario generale e da questi — nonostante l'anonimato che ci può dare forse una misura della libertà di espressione nelle riunioni presinodali — trasmesso al patriarca. Giudicava più ottimisticamente la situazione del clero veneziano ed accusava di anacronismo certe disposizioni disciplinari. « Il Sinodo — argomentava — non è diretto ad ovviare a disordini possibili. Il Sinodo è una legge, ed ogni legge ricorda troppo evidentemente la storia dei tempi in cui venne emanata: onde il Sinodo può dirsi il vero termometro che segna il grado di religiosità, morigeratezza, ecc. del Clero; e questa legge può essere interpretata non troppo benignamente dai lontani. Noi ridiamo quando nelle antiche costituzioni del Clero veneto leggesi che si proibiva ai Chierici di far

---

179 Cfr. Bertoli, *Sinodi convocati...*, pp. 8-18.

180 ACPV, b. sinodo 1865, fasc. 6, per il capitolo mons. Falier al patriarca 10 agosto 1865.

181 *Ibidem*, congregazioni presinodali. Una richiesta di qualche rilievo riguarda l'omissione di ogni riferimento alle leggi civili che vietavano il matrimonio a quanti non erano « liberi dalla leva militare » (congregazione VII).

le serenate colla chitarra lungo il Canalazzo; ma non riderebbe chi nel 1900 vedesse che nel nostro Sinodo s'ingiungeva ai preti di non ricevere regali [si riferisce agli esaminatori sinodali per i concorsi alle parrocchie], di non far mercato di Messe, e di non iscandalizzare il popolo nelle processioni? » [182].

Se non proprio queste, altre norme potevano essere residui del passato e rispecchiare una situazione già trascorsa. Ma il card. Trevisanato, quando nel maggio 1866 detta la prefazione agli atti e decreti sinodali che allora vengono pubblicati, ha parole energiche sul dovere della loro integrale applicazione: « Parum quippe — osserva — aut nihil prodesset, Nos vel optimas statuisse leges, si cuicumque earundem infringedarum daretur licentia ». « Quapropter — minacciava — sciant universi, Nos in illos animadversuros, qui vel tantillum ab iis, quae in Synodalibus Constitutionibus stabiliuntur, discesserint, et numquam permissuros Constitutiones ipsas violari » [183]. Un mese dopo scoppiava la guerra che avrebbe portato a Venezia un nuovo assetto politico e civile: varie disposizioni sarebbero decadute, da altre ci si sarebbe allontanati più di un « tantillum ». Spezzato il quadro concordatario, il ricorso — energicamente affermato negli atti ufficiali ma già dubbioso nell'animo di certo clero — al braccio secolare sarebbe tramontato. Proprio per i tre giorni celebrativi del sinodo il card. Trevisanato ne aveva richiesto l'appoggio: « guardie militari di pubblica sicurezza — scriveva alla direzione di polizia — la cui presenza sarebbe reclamata e a provvedere al debito onore e ad ovviare a qualunque inconveniente che da qualche malintenzionato si volesse in tal circostanza suscitare » [184]. Non doveva immaginare che l'anno successivo dimostrazioni di piazza sarebbero state inscenate contro di lui sotto i balconi del suo palazzo, foriere di ben altre tempeste contro cui avrebbe constatato difficile assai ottenere una protezione civile [185].

---

182 *Ibidem*. Un'altra frecciata colpiva un'incauta espressione del capitolo « De bonis ecclesiasticis administrandis ». Vi si diceva — scrive il non sprovveduto censore — che « lo sbilancio della Chiesa non è tale come lo si dipinge, e che con una *giusta parsimonia* ed una *retta amministrazione* le Cause pie sarebbero in grado di sostenere tutte le spese di culto ». « Si concorda — osserva — che la massima è giustissima in generale, ma non lo è in certi casi speciali: tuttavia queste parole sarebbero avidamente lette ed avidamente copiate dalle Autorità civili, le quali in molteplici casi o di domande per condono di tasse o di rappresentanza di sbilanci delle Chiese risponderebbero all'Autorità ecclesiastica colle stesse parole del Sinodo ».

183 *Synodus Dioecesana Veneta...*, p. IV.

184 ACPV, b. sinodo 1865, fasc. 7, il patriarca alla direzione di polizia 2 settembre 1865.

185 Un accenno lo si trova in « La Gazzetta di Venezia », 22 ottobre 1866, n. 248. Più esplicito e pungente resoconto ne dava il quotidiano radicale « Il Tempo », 18 e 25 ottobre 1866, nn. 138 e 145. Di queste e successive manifestazioni riferiva poi lo stesso patriarca alla congregazione del con-

Ma la sostanza propriamente ecclesiastica del sinodo non ne sarebbe stata intaccata. Sarebbero rimaste le strutture pastorali delineatevi. Erano clericali e il clero avrebbe obbedito. La legge canonica — anche senza evocare, come faceva il sinodo di Vicenza, i tormenti infernali per i trasgressori [186] — trovava allora nelle coscienze una rispondenza molto più ampia di quanto ne ottenga oggi. La morale connessa ad una precisa teologia dogmatica ne costituiva il sostegno. Lo si ricordò nel discorso conclusivo del sinodo, che tenne mons. Andreotta, scelto probabilmente per la sua qualifica di canonico penitenziere. « Episcopi omnes qui — ricordava non oziosamente — a Spiritu Sancto positi sunt regere Ecclesiam Dei, quibus insuper solvendi et ligandi potestas collata est, nativam et propriam *habent* in suis Dioecesibus legum condendarum potestatem, quae a Cleri populique acceptatione firmitatem haudquaquam sumit ». « Quam ob causam — concludeva — si imperandi potestas et parendi necessitas reciprocantur, nemo nostrum est qui non concludet, hisce legibus nos revera obstrictos esse, neque sine gravi piaculo eas posse parvi facere et contemnere »: tanto più che si trattava di leggi solennemente sancite in un sinodo che non proponeva se non « quod antea (Spiritus Sancti lumine et auxilio exorato) mature perpensum, omnimode discussum, temporisque rationi, nedum utile, sed et necessarium cognitum sit » [187]. Non tutti i preti avrebbero guardato all'ideale proposto dal vecchio canonico « nos ipsi vivae et loquentes leges simus ». Ma dove non arrivava l'ascetica, sarebbe pervenuta... l'economia. I benefici e gli onorari per le prestazioni liturgiche costituivano nella vita ecclesiastica una infrastruttura fortemente condizionante la libertà di comportamento dei preti, anche dei preti a Venezia come la storia degli anni successivi lascia intravedere [188].

Il sinodo Trevisanato, dunque: pietra miliare nella storia della Chiesa veneziana e come tale punto fisso di riferimento per la sua vita nei successivi decenni, ma anche, come tutte le pietre miliari, tale da essere presto superato in un cammino che registrava rapide modificazioni della società e — nella comunità ecclesiale — la crescita graduale ma costante del laicato.

---

cilio: erano « populares commotiones, quae praesertim anno 1867 in his regionibus exortae sunt [...] acerrimum bellum Ecclesiasticis viris indictum et promotum tolerantia ac debilitate Civilis Potestatis ita ut non semel ego ipsemet et contumeliis et conviciis affectus fuerim et Patriarchalis domus lapidibus aggressa sit » (Archivio Segreto Vaticano..., Venetiarum..., relazione 20 novembre 1869).

186 Così suona il monito: « recogitent frequenter illud tremendum judicium, in quo [...] ignis aeterni tormenta sustinebit quisquis ecclesiastica decreta neglexerit » (*Constitutiones (...) Joannis Antonii Farina...*, p. 158).

187 *Synodus Dioecesana Veneta...*, p. 422.

188 Cfr. Bertoli, *Le origini...*, pp. 85-93.

PIETRO BORZOMATI

Il problema dell'‘exequatur' per i vescovi delle diocesi del Sud

Lo studio dei rapporti tra i vescovi del mezzogiorno d'Italia e lo Stato all'indomani della Unità offrirebbe indubbiamente la possibilità di conoscere più da vicino l'episcopato italiano, e del sud in particolare, nel momento in cui ha fine l'interessata ' protezione ' sulle Chiese locali da parte dell'autorità dello Stato ed ha inizio la ' incomprensione ' (con conseguenti polemiche aspre ed incomposte, più o meno giustificate, e non poche persecuzioni) da parte dei rappresentanti dello Stato liberale.

Indagini negli archivi diocesani ed in quelli privati dei prelati, presso gli archivi di Stato (particolarmente a Roma - fondo culto dell'Archivio Centrale dello Stato), offrirebbero agli studiosi una documentazione veramente preziosa sulle vicende degli *exequatur*, ma anche su un aspetto non meno importante per la storia civile ed ecclesiastica postunitaria: la nota questione della soppressione dei *beni* ecclesiastici dopo la legge del 1867 e l'amministrazione delle Opere Pie. Certo è che temi così suggestivi e fondamentali per la storiografia contemporanea della Chiesa e dell'Italia sono stati vagliati solo superficialmente; cioè non si è avvertita la necessità di avviare opportune ricerche, diocesi per diocesi, al fine di avere un quadro veramente obiettivo di situazioni così delicate e che potrebbero chiarire definitivamente molti punti oscuri anche della cosiddetta questione romana [1].

Per le diocesi meridionali occorre un discorso a parte; gli ecclesiastici (ed in particolare vescovi ed alto clero) godevano nel regno non pochi privilegi per cui le Chiese erano sottomesse a Napoli e ciò era indubbiamente negativo per la vita religiosa e della Chiesa. Nicola Monte-

[1] È questa una ipotesi che emerge chiaramente da due ben noti volumi sui rapporti tra Chiesa e Stato, quello di A. C. Jemolo (*Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, Torino 1963) e quello di F. Chabaud (*Storia della politica estera italiana dal 1870 al 1896*, Bari 1965). L'ipotesi è avvalorata anche dalle visite pastorali dei vescovi del sud nell'età della Destra e da tutta una documentazione conservata negli archivi civili (negli archivi di Stato delle province il fondo « gabinetto » e « culto » ed a Roma presso l'Archivio Centrale dello Stato - fondo culto - i fascicoli per ogni diocesi).

risi a tal proposito dirà più tardi: « Il clero, per la lunga abitudine di ricevere comandi e favori da Napoli, aveva perduto di vista Roma »[2].
Le difficoltà che incontrarono i vescovi dopo i fatti del 1860 furono dovute non solo all'applicazione in periferia ed al centro di disposizioni legislative inadeguate alle esigenze della Chiesa e dello Stato, ma anche, nel sud, all'atteggiamento assunto dalla maggioranza degli ecclesiastici assolutamente non disposti ad applicare le disposizioni di Roma e dei vescovi, allo scopo di evitare ' polemiche ' con le autorità del nuovo Stato. Clero ideologicamente indipendente, clero che si era compromesso con la ' rivoluzione ' o neoguelfo, preti senza vocazione ed incapaci di comprendere e valutare le esigenze spirituali del popolo di Dio ostacolarono nelle diocesi meridionali qualsiasi programma di rinnovamento sociale e pastorale e, a volte, insofferenti della disciplina, non furono solidali con i loro vescovi, che accusarono all'autorità tutoria come strumenti della ' reazione ' e ' avversi al nuovo ordine di cose '. Non era raro che la concessione dell'*exequatur* venisse data con molto ritardo o venisse negata del tutto proprio per l'atteggiamento ostile degli ecclesiastici, a volte ad opera dell'intero capitolo di una cattedrale[3].
Interessante e significativo a questo proposito ci sembra il caso del vescovo di Oppido Mamertina in Calabria, mons. Antonio Maria Curcio, a cui una disposizione ' riservatissima ' della Santa Sede vietava di inoltrare alle competenti autorità dello Stato le sue ' bolle ', che dovevano essere esposte in sacrestia della Cattedrale alla visione dei fedeli che a loro volta avrebbero potuto sollecitare dal ministero di grazia e giustizia il riconoscimento per il loro pastore[4]. Il sindaco della città, Agostino Grillo, sollecitò infatti la concessione per il vescovo, ma il ministero rispose negativamente specificando che non avrebbe potuto prendere nessuna iniziativa se non fosse stato lo stesso mons. Curcio a presentare istanza al governo[5].
Le particolari esigenze della diocesi (provvista di parrocchie vacanti, opere di beneficenza, clero indisciplinato che doveva essere ' ridotto all'obbedienza ', necessità di sussidi, del seminario e del palazzo

---

[2] N. Monterisi, *Trent'anni di episcopato. Moniti ed istruzioni*, Isola Liri 1950, p. 558. Su questo tema e su Monterisi si veda l'ultimo saggio di G. De Rosa (N. Monterisi, *Pensieri e appunti. Magia e popolo nelle esperienze di un vescovo meridionale*, Estratto dall'« Archivio italiano per la storia della pietà », VI, 1970, 429-491).

[3] Cfr. il mio volume *I giovani cattolici nel Mezzogiorno d'Italia dall'Unità al 1948*, Roma 1970.

[4] Archivio Vescovile di Oppido Mamertina (da ora citato con la sigla: AVO), Carteggio *exequatur* di mons. Curcio.

[5] *Ibidem*, 22 giugno 1875, il sindaco di Oppido al ministro di grazia e giustizia.

vescovile, ecc.) indussero mons. Curcio ad inviare una petizione al pontefice, tramite il padre Bruno Vercelli, procuratore generale dei certosini, affinché gli venisse concessa la facoltà di chiedere al governo il prescritto benestare[6]. Il Curcio faceva osservare al padre Vercelli che avrebbe potuto incaricare il proprio fratello, dottor Giorgio, alto funzionario del ministero di grazia e giustizia, di presentare *privatamente* il 'trasunto' delle bolle[7]. La risposta del padre Vercelli fu negativa: il Curcio fu invitato ad aver pazienza, fortezza e rassegnazione, quelle doti che tutti i vescovi per le angustie dei tempi « dovevano portare fino all'eroismo »[8]. Giorgio Curcio, dal canto suo, sollecitava il fratello a chiedere ufficialmente al ministero l'autorizzazione prevista dalla legge ed osservava che la disposizione pontificia, che faceva divieto all'episcopato di chiedere la detta autorizzazione, privava i poveri delle rendite « che sono di loro diritto », la Chiesa del necessario, e il vescovo della possibilità di esercitare pienamente il proprio ministero[9].

« Il Santo Padre — concludeva Giorgio Curcio nella lettera al fratello — è un uomo mite e un cristiano, non vuole esagerazioni. Qualche collaterale è un fanatico; ma il fanatismo degli spostati non deve influire », ed invitava il vescovo a chiedere le autorizzazioni; se qualcuno a cose fatte avesse chiesto una giustificazione, avrebbe potuto rispondere che era stato il fratello a fargli ottenere privatamente l'*exequatur*[10].

Le cose si complicarono maggiormente quando Giorgio Curcio fu nominato capo di gabinetto del ministro di grazia e giustizia, on. Mancini; nel sollecitare il fratello a « non ignorare » il ministero ed a chiedere l'*exequatur*, esplicitamente lo informava che sarebbe stato costretto a rassegnare le dimissioni dall'incarico in quanto il ministro non avrebbe potuto avere tra i più diretti e fidati collaboratori il fratello di uno di quei vescovi che non volevano riconoscere la legittimità del nuovo regno[11]. Per Giorgio Curcio l'Antonelli era la causa dei mali non solo della sua famiglia, ma anche della Chiesa, del papa e dell'Italia e questa sua convinzione, a suo dire, era pienamente condivisa dal card. Pecci, arcivescovo di Perugia che, nel corso di una udienza, gli aveva detto con chiarezza che, se fosse stato vescovo, non avrebbe esitato a chiedere l'*exequatur* « perché alle stravaganze si crede obbli-

---

[6] *Ibidem*, 16 luglio 1875 (Curcio al padre Vercelli) e 2 agosto 1875 (padre Vercelli al Curcio).

[7] *Ibidem*.

[8] *Ibidem*.

[9] *Ibidem*, 23 settembre 1875, Giorgio Curcio al fratello Antonio Maria.

[10] *Ibidem*.

[11] *Ibidem*, luglio 1875 ed ottobre 1875.

gato di disobbedire ... sono certo — così concludeva Giorgio Curcio — che se Pecci risultasse Papa le cose muterebbero radicalmente »[12].

Il vescovo di Oppido, fatto oggetto di continue pressioni, nell'aprile del 1876 scrisse una seconda lettera al padre Vercelli per ottenere dalla Santa Sede l'auspicata facoltà di chiedere al ministero l'*exequatur*, così come avevano fatto i vescovi di Calvi e di Massa Marittima[13]. La risposta del Vercelli non si fece attendere: il vescovo di Calvi non ha mai chiesto l'*exequatur*, quello di Massa l'ha ottenuto a sua insaputa e ciò perché « due preti sgraziati si impadronirono delle Bolle [...] ne fecero l'esibizione al Ministero », ma furono sospesi *a divinis* ed *invitati* a ritirarsi in un convento per farvi gli esercizi spirituali; il vescovo di Oppido veniva ancora una volta invitato a non presentare alcuna istanza al ministero[14].

Giorgio Curcio a questo punto sollecita dall'Antonelli una udienza che gli viene negata e, per ovviare ad altre difficoltà dovute all'amico ministro, che pretendeva le richieste degli *exequatur* direttamente dai vescovi interessati, ed al fratello vescovo che, ligio alle disposizioni pontificie, si rifiutava di presentare la petizione, promise a quest'ultimo di corrispondergli un vitalizio a sue spese a condizione che rinunciasse al vescovado e tornasse a Pizzo, nella casa paterna, a vivere ' quietamente ' con le sorelle[15]. Il vescovo ricusò l'offerta del fratello e scrisse una lettera al ministro Mancini con il pretesto di esprimergli come ' primogenito ', ' la benevolenza ' della famiglia Curcio, ma in realtà per raccomandare allo stesso ministro la ben nota questione dell'*exequatur*. « Raccomando — concludeva mons. Curcio — alla V.ra ben nota bontà questa mia diocesi, il mio Clero, me povero suo pastore, augurandoci di avere nell'E. V. un Angelo tutelare ne' vari bisogni in cui versa il nostro pastorale difficile ministero... »[16]. Il Mancini si affrettò a rispondere ribadendo con chiarezza: « ... sarei lieto di potervi fare piacere in qualche cosa che dipende da me. Però voi sapete che una gran parte dei vantaggi della Vostra Diocesi sta a Voi procurarveli, e potete farlo molto facilmente. Né io vi dissimulo che fareste cosa grata a me, che amo la pace e la tranquillità delle persone oneste; e fareste cosa utile e molto accetta a Vostro fratello... »[17]. Mancini era coerente all'atteggiamento del suo governo nei confronti

---

12 *Ibidem.*

13 *Ibidem*, 27 aprile 1876, mons. Curcio al padre Vercelli.

14 *Ibidem*, maggio 1876, il padre Vercelli a mons. Curcio.

15 *Ibidem*, 27 maggio 1876, Giorgio Curcio al fratello Antonio Maria.

16 *Ibidem*, giugno 1876.

17 *Ibidem*, 17 giugno 1876, il ministro di grazia e giustizia a mons. Curcio.

della ben nota questione ed era suo proposito, a dirla con Jemolo, far rivivere tutto il giurisdizionalismo napoletano in cui fermamente credeva [18]. Il vescovo di Oppido, convinto che la richiesta di restituzione dei beni della sua diocesi non avrebbe compromesso il principio sostenuto dalla Segreteria di Stato, preparò una petizione al Mancini il cui testo venne più volte modificato per ovviare ad un 'sicuro' provvedimento del Santo Ufficio [19]. Il Curcio innanzitutto evitò che la lettera potesse essere considerata ufficiale, ma volle che fosse 'personale', diretta cioè ad un 'amico' e benefattore della famiglia (e questi era il Mancini); con essa sollecitava il provvedimento, « perché — scriveva — ne credo degno il fedelissimo Capo del V.ro Gabinetto mio germano », e concludeva: « ... se presso Dio giustizia per essenza valgono i meriti dei Santi per l'impetrazione delle Grazie, può V. E. applicare quelli di mio fratello per me e dispensarmi a qualche procedura che io sarei dispostissimo a serbare pel bene della Chiesa, e de' miei poveri, qualora mel consentissero altri doveri » [20].
Il ministro non rispose alla lettera di mons. Curcio, e Giorgio accusò il fratello di volersi prendere gioco dei rappresentanti dello Stato [21].
Nel settembre del 1876 la Santa Sede ribadiva al vescovo di Oppido: « esser interdetto ch'Ella faccia diretta domanda coll'esibizione formale della relativa Bolla al Governo » [22], mentre gli elettori della diocesi calabrese si rivolgevano al 'reale governo' per ottenere la restituzione al vescovo dei beni della Mensa [23].
Dopo non pochi tentativi del Curcio presso il Vaticano, il 6 marzo del 1877, mons. Nina, assessore della congregazione del Santo Ufficio, autorizzava il vescovo di Oppido Mamertina a dar corso alla pratica per l'*exequatur* [24]. Il cardinale Giannelli, dal canto suo, consigliava mons. Curcio a premunirsi delle facoltà necessarie (dopo essere stato riconosciuto vescovo di Oppido dal governo) per trattare la vendita o la permuta di quei vani dell'episcopio che si volevano espropriare per 'pubblica utilità' e lo invitava ad informare il Santo Ufficio nel caso che il governo avesse preteso di esercitare sul vescovado di Oppido il diritto di patronato [25]. Alla istanza rivolta da Antonio Maria Curcio il ministero rispondeva invitando il prelato a presen-

---

18 Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia...*, p. 314.

19 AVO, Carteggio Curcio.

20 *Ibidem.*

21 Giorgio Curcio esplicitamente vietò al fratello vescovo di giocare « a mucciateia » (a nascondino) coi rappresentanti del governo. *Ibidem.*

22 *Ibidem.*

23 *Ibidem.*

24 *Ibidem.*

25 *Ibidem*, 28 aprile 1877.

tare formale domanda per « implorare la nomina Sovrana » e comunicava che « il vescovado di Oppido era di nomina regia »[26]. L'*exequatur* al vescovo di Oppido Mamertina fu concesso solo nel luglio del 1877, quando si poté stabilire che la Mensa di Oppido non poteva dirsi di patronato regio[27].

La lettura delle carte del vescovo Curcio sul problema dell'*exequatur* riporta il discorso sulla vita delle diocesi del Mezzogiorno d'Italia dopo il crollo del regno di Napoli e, particolarmente, delle piccole diocesi spesso isolate geograficamente, povere di clero veramente idoneo al difficile ministero, impegnate a sopperire attraverso il seminario ed i conventi alla totale mancanza di iniziative scolastiche dell'autorità civile. La restituzione al vescovo di alcuni beni temporali consentiva una azione sociale e pastorale veramente benefica, azione che fu frustrata dalle disposizioni ministeriali e da quelle della Santa Sede. I vescovi titolari di piccole diocesi quindi si trovarono in serie difficoltà che si aggravavano ogni qualvolta dovevano sostenere polemiche con i rappresentanti in periferia dello Stato liberale, sempre più aggressivi nei confronti degli ecclesiastici, a volte per mascherare con questo loro atteggiamento la rapina dei beni soppressi delle chiese e conventi, a volte per avere la buona occasione per dimostrare ai prefetti la loro fedeltà al nuovo ordine di cose.

Nel sud i notabili (come accadde ad Oppido) furono spesso a favore dei vescovi e ciò con uno scopo preciso: ottenere vasti consensi dall'elettorato religioso e cattolico per tradizione, ma legatissimo alla sede vescovile che dava ' prestigio ' a non pochi piccoli e sperduti centri meridionali[28]. Non era raro inoltre trovare vescovi disposti a sostenere ufficiosamente candidati liberali ed a volte massoni per ottenere in cambio qualche protezione a Roma o nelle diverse prefetture. Per ottenere sollecitamente l'*exequatur* molti vescovi infatti si rivolgevano a deputati notoriamente e fieramente anticlericali a Roma e ' rispettosi ' nei confronti degli ecclesiastici in provincia[29].

La disamina degli atti della Santa Visita pastorale condotta ad Oppido dall'immediato predecessore del Curcio, mons. Teta, offre un quadro abbastanza preciso delle condizioni generali in cui versava il popolo di quella diocesi. Era una realtà davvero sconsolante: religiosità inficiata di superstizione, credenza nelle pratiche magiche, clero in mag-

---

[26] *Ibidem*, giugno 1877.

[27] *Ibidem*.

[28] Si veda il mio *I giovani cattolici...* e *Aspetti religiosi e storia del movimento cattolico in Calabria (1860-1919)*, 2ª ed., Roma 1970 ed il volume di M. Mariotti, *Forme di collaborazione tra vescovi e laici in Calabria negli ultimi cento anni*, Padova 1969.

[29] Si veda il mio *Aspetti religiosi...*

gioranza immorale ed ignorante e legato al baronaggio, economia agricola fortemente depressa, i poveri si moltiplicavano per mancanza di lavoro nei campi, isolamento anche commerciale dello stesso capoluogo della diocesi [30]. La Santa Sede non mancò di intervenire mensilmente con sussidi che si rivelarono ben presto assolutamente insufficienti, ed è questa situazione particolare che può spiegare l'insistenza del vescovo presso il Vaticano e presso il governo per ottenere ' la temporalità '.

Antonio Maria Curcio, vescovo santo ed illuminato, tentò con ogni mezzo una azione pastorale adeguata alle necessità della sua diocesi, povera sotto ogni aspetto; uno dei primi asili infantili istituiti in provincia di Reggio fu voluto a Oppido dal Curcio nel 1876, i primi soccorsi ai terremotati furono promossi dal vescovado e coordinati dallo stesso vescovo, il seminario fu affidato ai padri gesuiti [31]. Da Napoli vennero inviati quattro padri per il seminario; il padre provinciale della Compagnia così giustifica il particolarissimo provvedimento: « ... non potendo in altro modo assicurare la gioventù della sua diocesi, che non aspira al sacerdozio, egli (il vescovo) offre a tutte le famiglie il suo Seminario; affinché tutti indistintamente i ragazzi... » della diocesi [32].

Non mancò il Curcio di alimentare la devozione e la pietà nel popolo a lui affidato e tentò, sia pure con scarso successo, di sradicare ogni forma di superstizione; a tal proposito volle in Oppido l'Opera dei Tabernacoli e la Pia Unione delle Figlie di Maria [33]. Dopo il terremoto del 1894 non esitò ad invocare da Crispi « il condono per un decennio della ricchezza mobile » ed un efficace intervento dello Stato a favore dei terremotati [34]. Al cardinal Ferrari in questa triste circostanza scriveva: « ... siamo in villaggi meschini, non industriali e ricchi come i paesi dell'archidiocesi di Reggio, e quindi poco o nulla curati... » [35].

Queste brevi notizie sull'attività pastorale del Curcio giustificano il suo accanimento e la sua insistenza presso la Santa Sede e il governo italiano per ottenere l'*exequatur*. Diocesi poverissima ed isolata dal centro, priva del seminario e con un clero non idoneo, richiedeva il più sollecito intervento del vescovo almeno per le necessità più urgenti: quel poco infatti che la Mensa poteva assicurare sarebbe stato

---

30 AVO, Atti della S. Visita di Mons. Teta.

31 Si veda la tesi di laurea di C. Cotugno sull'azione pastorale del Curcio (Università di Salerno, 1970-1971).

32 F. Meduri, *I gesuiti nel seminario vescovile di Oppido M.*, « Calabria Letteraria », 16 (1968).

33 AVO, fascicolo seminario.

34 *Ibidem.*

35 *Ibidem.*

sufficiente per le opere di carità e per l'istruzione ai fanciulli che aspiravano, o no, al sacerdozio. Il Curcio non ebbe mai accenti di protesta per le leggi del 1867 sulla soppressione dei beni, beni che mai rivendicò; egli semplicemente sollecitò dal governo quel poco ed indispensabile della Mensa non per sé, ma per gli altri. Era questo il problema di tanti altri vescovi del sud che la Santa Sede non sempre comprese e seppe valutare ed il governo liberale considerò, quasi sempre ingiustamente, come un tentativo di sovvertire « il nuovo ordine di cose » alimentando nel popolo il malcontento contro il governo e monopolizzando l'istruzione della gioventù.

Il problema dell'*exequatur* delle diocesi meridionali (come quello dell'applicazione delle leggi del 1867 sulla soppressione dei ' beni '), quando sarà studiato diocesi per diocesi, offrirà sicuramente un abbondante materiale utile non solo per conoscere i vescovi e le chiese locali, ma anche i rapporti tra questi e la società, particolarmente tra i primi ed il proletariato sottosviluppato del mezzogiorno.

ANTONIO CICALA

Monsignor Dusmet

e gli inizi del movimento cattolico a Catania (1867-1880) *

Se è ben nota ormai la storia del movimento cattolico italiano nelle sue linee generali, non altrettanto può dirsi delle vicende dei cattolici meridionali, particolarmente fino agli ultimi anni del secolo XIX, fino a quando cioè lo sviluppo dell'Opera dei Congressi anche al sud non consentì una organizzazione unitaria dei cattolici meridionali ed un collegamento organico col più maturo movimento settentrionale.
La maggiore incidenza infatti di un forte movimento organizzato al nord ha polarizzato l'attenzione degli studiosi sulle regioni settentrionali, facendo sì che si tralasciassero di analizzare, se non nelle loro linee generali [1], le regioni meridionali.
Ma se al sud quasi nulla fu l'organizzazione dell'Opera dei Congressi prima del 1900, non per questo mancavano i cattolici, i cui fermenti però, privi di salde organizzazioni, si estinguevano o venivano presto inseriti nella realtà meridionale particolaristica e trasformistica.
Conosciuto è l'esempio di Napoli [2], dove, nonostante l'assenza dell'Opera, forte era l'influenza del movimento clericale.
Anche in Sicilia, dove profonda era la tradizione cattolica [3], 'consistente' era il movimento clericale, particolarmente a Palermo [4], patria di D'Ondes Reggio ed Emerico Amari. Il movimento però, anche per

* Questo studio è compiuto nell'ambito della ricerca « Vescovi e diocesi dell'Italia meridionale nell'età moderna e contemporanea » patrocinata dal CNR e diretta dal prof. Alberto Monticone, a cui va la nostra gratitudine.

1 Una pregevole sintesi è data da P. Borzomati, *I 'Giovani cattolici' nel Mezzogiorno d'Italia dall'Unità al 1948*, Roma 1970.

2 A. Cestaro, *La Stampa cattolica a Napoli dal 1860 al 1904*, Roma 1965. Cfr. anche G. De Rosa, *Storia del movimento cattolico in Italia*, I, Bari 1966, pp. 234-241.

3 F. Brancato, *Storia della Sicilia post-unificazione*, I. *La Sicilia nel primo ventennio del Regno d'Italia*, Bologna 1956, p. 36.

4 P. Alatri, *Lotte politiche in Sicilia sotto il governo della Destra (1866-1874)*, Torino 1954, capp. V e VIII, e S. A. Sciortino, *Contributo ad una storia del movimento cattolico in Sicilia (1860-1870)*, in *La Sicilia e l'Unità d'Italia* (Atti del Congresso Internazionale di Studi storici sul Risorgimento italiano, Palermo, 15-20 aprile 1961), a cura di S. M. Ganci e R. Guccione Scaglione, Milano 1962, pp. 562-592.

la particolare struttura socio-economica dell'isola, era circoscritto ad alcuni ceti borghesi dei centri cittadini, sollecitato dalle lotte ed interessi municipali, mentre la maggior parte della popolazione, per lo più contadina, riunita nei grossi comuni rurali, rimaneva estranea alle vicende del nuovo Stato e attaccata al più assoluto indifferentismo.

Dopo la presa di Roma, assistiamo in Sicilia, come in tutta Italia, ad una trasformazione e riorganizzazione del movimento clericale. « La vasta ed approfondita opera dei cattolici liberali — nota Paolo Alatri — recava in quel momento i suoi frutti: la distinzione della causa religiosa da quella politico-territoriale paralizzava le scarse velleità di resistenza »[5] dei clericali; così all'affievolirsi del cattolicesimo liberale, dopo il 1870, faceva da contrappeso il quasi completo estinguimento delle correnti legittimiste[6]. La tematica clericale è ancora basata sulle formule del ' papa prigioniero ' e della ' necessità del potere temporale dei papi ', ma altri motivi si aggiungono a questi, anzi ne prendono il sopravvento.

Sempre più diffusa si faceva la cultura ' laica ' razionalista, positivista e sostanzialmente anti-clericale. Di fronte all'offensiva massiccia della nuova cultura, che investiva tutta la società, la Chiesa era costretta a mutare strategia, a chiamare a raccolta tutti i cattolici e ad invitare ad un maggiore impegno quei laici ai quali prima « era proibito di entrare... in sacrestia »[7].

Notevole è quindi dopo il 1870 lo sforzo dei vescovi per organizzare le masse cattoliche con le quali muovere alla conquista della società e quindi condizionare dal basso l'atteggiamento dello Stato. A questo scopo venivano utilizzati tutti i mezzi: fondazione di giornali, per i quali notevole impulso veniva dato con congressi per la diffusione della stampa cattolica; creazione di circoli e società; promozione di conferenze settimanali o periodiche; pellegrinaggi, raccolta dell'obolo di San Pietro, maggiore esteriorità alle feste, ecc.

A Palermo, sotto la spinta di mons. Celesia[8], era sorta nel gennaio 1872 la « Società Primaria per gli interessi cattolici »[9], che si

---

[5] Alatri, *Lotte politiche in Sicilia...*, p. 454.

[6] *Ibi*, p. 455; vedi anche De Rosa, *Storia del movimento...*, p. 102.

[7] « Il Buon Seme », periodico cattolico intransigente, organo del « Circolo di Sant'Euplio », Catania, 31 dicembre 1872.

[8] Sul Celesia cfr. Alatri, *Lotte politiche in Sicilia...*, pp. 466-468; e G. Trimarchi, *La formazione del pensiero meridionalista di L. Sturzo*, Brescia 1965, p. 24, nota 35.

[9] 14 gennaio 1872. Cfr. Alatri, *Lotte politiche in Sicilia...*, pp. 476 e 466 ss.; vedi anche De Rosa, *Storia del movimento...*, p. 96.

diffuse presto in molti centri della Sicilia: Girgenti, Caltanissetta, Siracusa, Trapani, Noto (nel 1872) e Mistretta (1873) [10].

« L'attività dei clericali — nota però l'Alatri [11] — restava sempre intimamente collegata con quella dei borbonici, anzi si identificava nelle medesime persone ». Ciò era vero soprattutto per Palermo e le sue zone d'influenza della Sicilia occidentale; fermenti nuovi invece si avvertivano nella Sicilia orientale, dove una vicenda singolare e per certi aspetti anticipatrice degli atteggiamenti del movimento cattolico più organizzato si ebbe a Catania, protagonista fra il 1876 ed il 1878 di un'esperienza amministrativa clerico-liberale [12].

Diverse del resto erano la tradizione storico-culturale e la stessa struttura socio-economica delle due parti dell'isola. Meno vive erano state prima del 1870 nella Sicilia orientale le agitazioni clerico-legittimiste [13] e più agevolmente si era instaurato un clima di ' convivenza ' e di conciliazione.

Ciò, se aveva reso quasi nullo in questa parte della Sicilia il movimento clericale prima del 1870, costituiva dopo il 1870, con l'affievolirsi delle mire legittimiste, un motivo di indubbio vantaggio per i clericali, in quanto questi non potevano essere presentati con convinzione come borbonici e ' nemici della Patria '.

A Catania inoltre l'incidenza ed il prestigio della tradizione cattolica sulla cultura cittadina [14] avevano fatto sì che dopo l'unità le autorità locali, improntando i loro atteggiamenti al massimo rispetto ed alla massima circospezione, attutissero in certo modo le misure governative anti-ecclesiastiche. Questo clima di distensione era favorito dall'atteggiamento del locale vescovo Benedetto Dusmet, ex abate a San Nicolò L'Arena [15], la cui attenzione era rivolta prevalentemente alla cura delle anime, mettendo in secondo piano gli interessi tempo-

---

[10] Dal Brancato (*Storia della Sicilia...*, p. 440) risultano anche Messina e Catania che nel 1875 sono fra le più consistenti: rispettivamente con 1173 e 849 aderenti, di contro ai 2195 di Palermo ed ai 500 di media degli altri circoli.

[11] Alatri, *Lotte politiche in Sicilia...*, p. 477.

[12] Pur con le dovute differenze infatti, l'esperienza catanese presenta, particolarmente nelle amministrative del 1877, diverse analogie con l'accordo clerico-moderato milanese del 1895: cfr. F. Fonzi, *Crispi e lo « Stato di Milano »*, Milano 1965.

[13] A. Carrà, *La Sicilia Orientale dall'Unità all'impresa libica*, Catania 1968, p. 41 e tutto il cap. I: « Le condizioni dell'Ordine pubblico nella Sicilia Orientale dal 1861 al 1866 ».

[14] Tramite il monastero benedettino di San Nicolò l'Arena e l'università dove si erano susseguiti numerosi ecclesiastici ed esponenti cattolici.

[15] Dove era venuto a contatto con le autorità locali, quasi tutte vicine agli ambienti ecclesiastici; per il Dusmet si veda l'ampia biografia di T. Leccisotti, *Il Cardinale Dusmet*, Catania 1962.

rali, cercando anzi di « progredire d'accordo col potere civile in tutto ciò che non lede la coscienza né osta alle leggi della Chiesa » [16].
Il Dusmet si era formato nel monastero di San Martino delle Scale, presso Palermo [17], nel clima riformatore di Ferdinando II (1830-1848) [18], quando il fermento delle ' nuove idee ' era penetrato anche in quell'eremo [19] provocando qualche contrasto fra gli ' innovatori ', di cui si faceva espressione il Castelli, ed i ' tradizionalisti ', guidati dal Celesia. Delle nuove idee però il Dusmet non aveva accolto gli aspetti polemici o politici, contro i quali anzi prendeva posizione, schierandosi col Celesia [20] nella tutela dei preminenti interessi ed intenti religiosi. Ma, a differenza dello stesso Celesia, era più disposto a recepire gli aspetti innovatori che consentissero una più piena realizzazione dell'impegno religioso [21].
In effetti il Dusmet, ordinato sacerdote nel 1840, era venuto maggiormente a contatto con i nuovi fermenti culturali fattisi più efficaci dopo il 1835 [22], proprio quando il Celesia, ordinato sacerdote, chiudeva la sua formazione. Ne fa testimonianza la particolare affezione ed ammirazione del Dusmet per il Castelli al quale egli dedica diverse opere giovanili [23].
L'azione distensiva del Dusmet indirizzava la protesta clericale in un clima legalitario [24], appuntandosi soprattutto contro gli effetti della cultura laica positivista e materialista, che tendeva a diffondersi non senza il concorso delle classi liberali e governative. A queste infatti veniva data la responsabilità del prodursi dei disordini sociali e del

---

16 Lettera del 15 marzo 1869 del Dusmet al ministero dei culti in Archivio Vescovile di Catania, citata nella tesi di laurea del dottor sac. A. Allegra, *G. B. Dusmet nella Diocesi di Catania dall'Unità alla morte di Pio IX (1861-1878)*, Messina, anno accademico 1967-1968, pp. 78-79, gentilmente messami a disposizione dal professor A. Monticone che ne è stato il relatore.

17 Cfr. Leccisotti, *Il Cardinale Dusmet.*

18 Cfr. G. Oldrini, *Economia e filosofia nella Napoli di Ferdinando II*, « Studi storici », 9 (1970), n. 2, 199-228.

19 Leccisotti, *Il Cardinale Dusmet*, pp. 29 e 30-31.

20 *Ibi*, pp. 30-31.

21 *Ibi*, pp. 25-26.

22 Oldrini, *Economia e filosofia...*, 199 ss.

23 Leccisotti, *Il Cardinale Dusmet*, pp. 16-17 e 24-25; si tratta di *Meditazioni filosofiche sopra i vantaggi della solitudine* (1836) e *Sul primo canto dell'Inferno di Dante Alighieri* (1837), ambedue temi cari alla nuova cultura romantica di cui il Dusmet si mostra dotto conoscitore.

24 Come per la soppressione dei beni ecclesiastici per i quali il vescovo, reclamando, secondo l'antico privilegio di origine normanna, i propri diritti di ' parroco universale ', fa causa al governo. Cfr. « Il Buon Seme », I, n. 430 (settembre 1873; 15 febbraio, 5 luglio, 2 e 9 agosto, 27 settembre, 4 ottobre 1874, ecc.).

diffondersi del protestantesimo, contro il quale si scagliava con toni biblici « Il Cattolico »[25].

« Il Cattolico » era frutto dell'iniziativa di un gruppo di religiosi che, dalle posizioni del clero liberaleggiante dei primi anni dopo l'unità, erano passati all'intransigentismo[26]. I redattori si proclamavano papisti ed infallibilisti, ma « intenti a ripetere il vero dall'Autorità infallibile della Divina Sorgente — aggiungevano — noi saremo alieni dalla politica o dall'avversare le libere istituzioni, di che è impossibile rinnegare l'importanza del principio »[27]. Nella difesa dei valori religiosi essi respingevano quindi le impostazioni temporaliste e imprimevano un carattere trascendentistico alle loro posizioni intransigenti[28]. Si richiamavano infatti alla filosofia di san Tommaso[29] che veniva contrapposta alla filosofia della sensazione degli enciclopedisti ed al razionalismo tedesco a cui attribuivano l'origine dei disordini sociali e del protestantesimo. « La caduta dell'autorità nell'ordine soprannaturale — si affermava infatti il 15 settembre 1871 — si trae seco altresì la caduta dell'autorità nell'ordine sociale », provocando così l'origine dei disordini. La polemica inoltre veniva accentuata dalle notizie e dalle ripercussioni che la politica anti-clericale in Svizzera, in Spagna e soprattutto in Germania provocava in Italia. L'impostastazione del « Cattolico » era però ristretta ancora agli ambienti ecclesiastici e non toccava, almeno in maniera attiva, i laici.

Ai laici invece prevalentemente si rivolge il Dusmet nel 1872 nel dare vita al « Circolo Sant'Euplio ». Nell'allocuzione inaugurale[30] egli esorta tutti i cattolici ad impegnarsi per l'affermazione dei principi cattolici e a non cedere alle lusinghe di « simulati amici e compagni, dei quali non è penuria, i quali vi faranno calca appresso per isvolgervi dalla santa determinazione. Costoro vi diranno per av-

---

25 Periodico catanese intransigente pubblicato dal 1871 al 1873; direttore era don Giovanni Lazara, che in precedenza si era distinto per le sue idee liberaleggianti; sarà ancora il Lazara dieci anni più tardi a dare vita ad un periodico « La Luce » (1880-1881), giornale intransigente, che si distingueva dalla « Campana » per il suo maggiore impegno sociale.

26 Sull'evoluzione del clero patriottico in Sicilia basta citare l'esempio di padre Melchiorre Galeotti (cfr. A. Sindoni, *Le scuole Pie in Sicilia*, « Rivista di Storia della Chiesa in Italia », luglio-dicembre 1971, 25-44); patriota liberale, fautore di un rinnovamento negli studi ecclesiastici secondo l'indirizzo tomista, il Galeotti, accolto nel 1854 favorevolmente a Catania da mons. Felice Regano (vescovo dal 1839 al 1861), notevole influenza esercitò sul clero locale come professore di retorica e filosofia al Seminario.

27 « Il Cattolico », 29 aprile 1871.

28 Cfr. Sciortino, *Contributo ad una storia...*, pp. 576-577.

29 « Il Cattolico », 29 aprile 1871; vedi anche i successivi articoli del professor Leonardi del 15 febbraio e 31 marzo 1872, nei quali si fa riferimento anche al Gioberti ed all'Alighieri.

30 « Il Buon Seme », 31 dicembre 1872.

ventura: " A che rendere ancor più malagevole la situazione? È proprio dei saggi spregiudicati accomodarsi col tempo e non isconciare il corso degli avvenimenti. Al più spetta ai vescovi, ai preti, ai frati di chiarirsi apertamente cattolici, non ai laici costretti a vivere nel gran mondo e ad accogliere tutte le opinioni " ».

Nell'esortare però i cattolici ad organizzarsi e a non desistere il vescovo ammonisce: « non vi allontanate dalla stretta legalità; evitate eccessi di zelo, che possan nuocere alla buona causa. Inoltre, non perdete mai il rispetto dovuto al potere civile. Che questo rispetto non escluda né la fortezza, né la dignità nella opposizione al male, cel diedero a vedere i cristiani dei primi secoli ».

A Catania quindi l'opposizione clericale, diversamente che a Palermo, veniva assumendo una impostazione sfrondata da mire legittimiste, improntata esclusivamente all'affermazione e alla tutela dei principi religiosi. La religione, anzi, veniva presentata come base indispensabile di fronte al corrompersi ed agitarsi della società ' moderna ', per l'educazione morale e civile dei cittadini.

« I nemici della religione finiscono per essere i nemici della patria e della società », sentenziava a questo proposito nel suo articolo-programma *Il Buon Seme*[31]. Ed ancora l'11 gennaio 1874, trattando dell'educazione popolare in polemica con i liberali che volevano istruire ed educare « il popolo, ma laicamente, senza superstizioni, senza ceppi, cacciando via dalla istruzione l'elemento religioso e chi lo rappresenta », veniva fatto rilevare l'aumento dei reati comuni, dei quali era pubblicata la statistica del regno d'Italia, attribuendone la colpa alla « istruzione ufficiale qual'è oggi che, diretta verso il materialismo eccita nella gioventù l'ardore delle passioni e vi spegne il rimorso », concludendo che « le scuole atee sono l'anticamera delle prigioni » [32].

Ad avvalorare ciò veniva riportato un brano del « troppo noto Gian Giacomo Rousseau, legislatore della rivoluzione » [33], nel quale era presentata l'esigenza fondamentale dell'insegnamento della religione; dove invero per Rousseau si trattava della religione naturale, accessibile alla ragione, non in contrasto con il ' vero ' cristianesimo dei Vangeli, al di fuori però delle gerarchie ecclesiastiche contro le quali egli anzi si scagliava [34].

---

[31] « Il Buon Seme », 31 dicembre 1872; ed ancora il 18 ottobre 1874 si legge: « la religione non è per se medesima un sistema politico ma invece insegna a rispettare ogni maniera di legittima autorità ».

[32] *Ibi*, 11 gennaio 1874.

[33] *Ibidem*.

[34] Si tratta dell'*Emile*, IV, 261. Sul rapporto illuminismo e religione, vedi E. Cassirer, *La filosofia dell'Illuminismo*, Firenze 1967, cap. IV, pp. 195 ss.

Il cattolicesimo, insomma, veniva presentato in una funzione conservatrice come l'unico antidoto al diffondersi dei moti rivoluzionari e delle idee socialiste e internazionaliste che erano colpite come reati comuni. Ma in questa funzione conservatrice i cattolici si venivano distinguendo dai conservatori ' moderati '. La difesa della tradizione cattolica non veniva accomunata e confusa con la difesa della conservazione *tout court* e sociale in particolare dei moderati. Operavano in ciò i mutamenti economico-sociali ed il rinnovamento culturale avvenuti a Catania nella prima metà dell'Ottocento e di cui parte non secondaria erano stati i cattolici [35].

A Catania, sotto la spinta della ricerca scientifica che l'interesse vulcanologico dell'Etna produceva, con i frequenti contatti con studiosi stranieri, era avvenuto un rinnovamento nella cultura tesa a conciliare ed aggiornare la cultura filosofica e la religione al progresso scientifico [36]. Questo rinnovamento era stato favorito dal clima liberaleggiante instaurato da Ferdinando II [37], che aveva permesso l'introduzione e la diffusione del pensiero di quegli illuministi francesi e napoletani fino ad allora strenuamente osteggiati dalla cultura ufficiale. Si era formata ed affermata in tal modo sempre più nel campo filosofico una tendenza eclettica [38].

Così, se ancora nella prima metà dell'Ottocento maggiore era in Sicilia la diffusione della cultura inglese, più profonda e viva era l'influenza della cultura francese [39], particolarmente per quanto riguarda gli aspetti sociali, generalmente vivi e sentiti dalla tradizione intellettuale illuminista napoletana e meridionale, che adesso veniva ripresa. Il maggiore esponente di questo rinnovamento era stato a Catania Vincenzo Tedeschi [40], ' giobertiano ' che si ricollegava alle scienze sociali del Filangeri, ed al pensiero del Robertson e del Rousseau. Il problema sociale era particolarmente vivo nella cultura catanese, sia nella tradizione cattolica che in quella illuministica, sin dal tempo del Caracciolo, quando mons. Salvatore Ventimiglia [41], andato vescovo

---

35 Cfr. R. Romeo, *Il Risorgimento in Sicilia*, Bari 1970, pp. 124-131.

36 C. Musumarra, *La cultura a Catania tra la fine del sec. XVIII e la prima metà del sec. XIX*, « Archivio Storico per la Sicilia Orientale », serie IV, a. XI-XII, fasc. I-III, 1957-1959, 76 ss., ora in *Vigilia della Narrativa Verghiana*, Catania 1971.

37 Cfr. Oldrini, *Economia e filosofia...*

38 Romeo, *Il Risorgimento in Sicilia*, pp. 235-236.

39 Musumarra, *La cultura a Catania...*, 68; cfr. T. Mirabella, *Fortuna di Rousseau in Sicilia*, parte II, *La Sicilia del Settecento e il Rinnovamento*, Roma 1957.

40 Musumarra, *La cultura a Catania...*, 109.

41 Mons. S. Ventimiglia (1721-1797). Cfr. R. Grillo, *Un Maestro dell'Ateneo Catanese al principio dell'800: Agatino Sammartino*, « Nuovi Quaderni del

a Catania, vi portò un'aria di rinnovamento nei costumi degli ecclesiastici e negli studi del seminario e dell'università, di cui per diritto secolare era Gran Cancelliere.
Da G. A. De Cosmi e L. Gambino [42], chiamati dal Ventimiglia, a F. Rossi e P. De Luca [43] si erano sempre più accentuate le critiche al sistema feudale e le denunzie delle ingiustizie sociali. A questa tradizione si collegavano Vincenzo Percolla [44], scrittore e giornalista seguace del Tommaseo, interprete di una particolare linea di cattolicesimo sociale, e padre Antonio Maugeri [45], successore del Tedeschi alla cattedra di logica e metafisica dell'università.
Il Maugeri in particolare influì grandemente sulla nuova gioventù catanese con le sue lezioni tendenti a conciliare tomismo e positivismo [46], « dimostrando che l'appello alla scienza come forma di conoscenza positiva e sperimentale era comune ai due indirizzi » [47].
Sulla scia di questa tradizione, di fronte all'offensiva della cultura positivista e materialista, i cattolici catanesi non si pongono in posizione di reazione e di netto rifiuto, ma, cercando di assimilare ed evidenziare quelle idee che non sono in contrasto con i principi cristiani, vengono recuperando il pensiero di quegli illuministi che nell'esaltazione della ragione non avevano negato la religione e Dio. È il caso del già citato Rousseau, da cui è mutuato il titolo di una serie di articoli apparsi sul « Buon Seme » e poi su « La Campana » [48]: *Sull'inegualità delle condizioni sociali*, dove il pensiero del ginevrino, assertore di una eguaglianza anti-livellatrice [49], di una ' disuguaglianza ' cioè basata sul merito e capacità personali, viene utilizzato contro

---

Meridione », 34 (1971), 197. Il Ventimiglia si dovette dimettere per le accese avversioni locali alle sue ampie vedute umanitarie e sociali.

[42] Su G. A. De Cosmi e L. Gambino, vedi Romeo, *Il Risorgimento in Sicilia*, rispettivamente pp. 78-83 e 34.

[43] Sui due economisti catanesi della prima metà del secolo XIX, vedi Musumarra, *La cultura a Catania...*, 108-111.

[44] Collaboratore di diversi giornali democratici e di tendenza romantica (fra cui l'« Oreteo » di F. Crispi) il Percolla traeva direttamente dal Vangelo i motivi del suo impegno sociale. Cfr. V. Percolla, *Prose*, Catania 1865, p. 246, citato dal Musumarra, *La cultura a Catania...*, 103.

[45] Il Maugeri, dell'ordine dei minori osservanti, insegnò a Catania dal 1846 fin oltre il 1880.

[46] Cfr. A. Maugeri, *Il positivismo ed il razionalismo ossia missione della scienza in questo ultimo decennio 1870-80*, Catania 1880, e i tre volumi del *Corso di lezioni di filosofia razionale*, Catania 1865, p. 67.

[47] S. Caramella, *La filosofia contemporanea in Sicilia (1861-1961)*, in *La Sicilia e l'Unità...*, p. 912.

[48] « Il Buon Seme », 2 e 30 agosto, 27 settembre, 11 ottobre, 1 e 15 novembre, 20 dicembre 1874; « La Campana », 24 gennaio 1875.

[49] G. Mantica, *Liberalismo e democrazia in Tocqueville*, « Studi Storici », 1970, 376 ed in particolare A. Minerbi Belgrado, *Società e Natura nel discorso sull'origine della ineguaglianza in Rousseau*, « Studi Storici », 1971, 265-320.

le teorie socialiste. La concezione rousseauiana della eguaglianza nella lettura che ne facevano i cattolici catanesi salvava infatti l'elemento individuale e soggettivo della personalità umana che è alla base della concezione cattolica; elemento soggettivo ed individuale sul quale peraltro poggiavano anche le teorie liberali e che veniva esaltato dalla nascente borghesia. I cattolici però si venivano differenziando dai liberali, ai quali veniva rimproverato l'uso smodato di questo principio che portava all'egoismo. Prendevano posizione quindi contro la concezione smithiana del lavoro che era alla base delle nuove concezioni liberali: il lavoro cioè visto esclusivamente come una funzione naturale per il soddisfacimento dei propri bisogni e assunto come valore economico e quindi come pura merce di scambio. A questo principio essi opponevano la funzione morale del lavoro, ispirandosi alla concezione sociale del lavoro del coscienzialismo [50]: del lavoro cioè che, partendo dal bisogno soggettivo e realizzando una utilità soggettiva, si converte anche in produttività generale e quindi in utilità comune [51]; aggiungevano ancora che « Dio ha condannato l'uomo al lavoro ma non all'indigenza » [52]. La molla all'impegno dei cattolici contro i sovversivi non è quindi in funzione di supporto ai conservatori, ma in una funzione autonoma che, nella difesa della tradizione, salvaguardi i diritti dell'uomo.

Motivo di maggiori polemiche e malcontento era però a Catania la proibizione delle processioni e feste religiose pubbliche [53], che toccava larghi strati di popolazione strenuamente attaccati alla tradizionale festa di sant'Agata, patrona della città. La festa, in una società ancora prevalentemente contadina, veniva a rappresentare, oltre che un motivo di riflessione religiosa, anche una possibilità di evasione dalla dura realtà quotidiana ed un'occasione di mercato che interessava tutto il circondario, comportando un notevole giro di affari [54]. La proibizione della festa, che dal 1872 aveva solo uno svolgimento interno alla chiesa, secondo le disposizioni pubbliche, suscitava ogni anno polemiche e petizioni [55].

---

50 Oldrini, *Economia e filosofia...*, 224-226.

51 È da notare come anche per Smith « il perseguimento dell'interesse personale nella produzione della ricchezza riesce a vantaggio di tutti »: C. Napoleoni, *Smith, Ricardo, Marx*, Torino 1970, p. 61; ma più che contro Smith i cattolici catanesi intendevano polemizzare contro l'eccessivo sfruttamento del lavoro.

52 « La Campana », 2 agosto 1874.

53 Cfr. Alatri, *Lotte politiche in Sicilia...*, p. 464.

54 Come veniva evidenziato nei dibattiti del Consiglio comunale.

55 Nel 1874 furono raccolte più di duemila firme.

Il 1874, con i moti internazionalisti, il crescere dei fenomeni di brigantaggio e le leggi speciali di pubblica sicurezza, fu un anno critico nella storia della Sicilia, rappresentando una svolta[56] che culminerà con l'avvento della Sinistra al potere. Per quanto riguarda i cattolici assistiamo di contro al generale intensificarsi delle misure speciali di Pubblica Sicurezza, ad una attenuazione delle misure anticlericali da parte delle autorità governative e civili[57], che assumono valutazioni più elastiche di fronte alle crescenti attività ed organizzazioni clericali. Ciò era frutto dei mutamenti che nel 1874 si erano prodotti nel paese e particolarmente in Sicilia, dove le elezioni politiche di quell'anno avevano segnato una completa vittoria delle liste di opposizione[58]. Non si trattava della Sinistra storica, ma di una formazione eterogenea[59], nella quale erano confluiti anche diversi moderati siciliani che si rendevano portavoci dei ceti proprietari e dirigenti meridionali, protestanti per il centralismo e fiscalismo governativi che danneggiavano maggiormente le regioni meridionali.

Il crescere dell'opposizione, a seguito dei contrasti in seno alla Destra, contemporaneamente al prodursi delle agitazioni sociali e dei moti internazionalisti, spingeva il governo Minghetti ad attenuare le polemiche anticlericali e ad assumere atteggiamenti neutrali e cauti verso la Chiesa, nell'intento di guadagnarsi l'appoggio dei cattolici impegnati nella lotta contro la propaganda materialista ed anticlericale degli internazionalisti e della Sinistra radicale.

Ma, nonostante i pressanti inviti dei moderati affinché appoggiassero le liste dei conservatori cattolici proposte dal governo[60], i cattolici avevano mantenuto un rigido intransigentismo. Negarono l'intervento in appoggio alle liste governative, rifiutando la distinzione tra liberali ' buoni ', i moderati, e liberali ' cattivi ', i democratici, in genere più accesamente anticlericali. In questo campo Cavour e Garibaldi si equivalevano. Così di fronte ai risultati elettorali il commento dei cattolici era stato: « per noi vale lo stesso »[61].

Frattanto la classe moderata, se da una parte cercava una forma di *modus vivendi* con la Chiesa, dall'altra cercava di attutire il malcon-

---

56 A. Berselli, *I problemi della Sicilia e la crisi della Destra storica (1873-1876)*, in *La Sicilia e l'Unità...*, pp. 746-755; cfr. inoltre nello stesso volume R. Composto, *Le elezioni amministrative suppletive del 1874 a Palermo*, pp. 756-765.

57 C. Valenti, *Lo Scisma di Grotte del 1873 e il prete Sciarratta* (parte II), « Nuovi Quaderni del Meridione », 9 (1971), n. 33, 29.

58 G. Procacci, *Le elezioni del 1874 e l'opposizione meridionale*, Milano 1956; cfr. « Buon Seme », 14 novembre 1874.

59 G. Cerrito, *Radicalismo e Socialismo in Sicilia (1860-1882)*, Messina-Firenze 1958, p. 290.

60 Vedi circolare Cantelli.

61 « Il Buon Seme », 15 novembre 1874.

tento del paese, e del meridione in particolare, cointeressando una parte della Sinistra ad un più generale disegno contro tutti i sovversivi ' rossi e neri ' (internazionalisti, mazziniani, estrema Sinistra e clericali). Tutto ciò divenne manifesto in Sicilia al « Congresso degli scienziati italiani »[62], che si svolse a Palermo nel settembre 1875 e che venne a sanzionare simbolicamente la conciliazione fra governo e ceti dirigenti siciliani e meridionali, oppositori e non, offesi per le leggi di pubblica sicurezza e protestanti per gli indirizzi economici governativi seguiti dopo l'unità a danno del sud.

A Palermo, l'avvicinamento fra esponenti governativi e dell'opposizione esteriormente si era concretizzato nelle comuni idee di scienza e di progresso, nell'esaltazione in definitiva di una cultura laica ed anti-clericale[63]. Significativamente il sommo pontefice del congresso era stato Renan[64].

L'affermarsi, non solo in campo culturale, di tendenze laiciste ed il crescere, spesso a seguito dei moti internazionalisti, della propaganda protestante e di fermenti critici all'interno della Chiesa[65], spingevano i cattolici catanesi verso una valutazione più attiva dell'intransigentismo ed una maggiore partecipazione alla vita pubblica, non già accettando i ' fatti compiuti ' come esortavano i moderati, ma considerando « che bisogna tener conto dei fatti [...] (i quali) costituiscono l'atmosfera sociale in mezzo a cui siamo chiamati a vivere »[66], come andavano ' asserendo ' gli stessi moderati, ai quali si ribatteva però « altro è subire i fatti compiuti contro la giustizia, altro è accettarli e vedervi la sorgente d'una mostruosa legittimità, onorata d'un titolo di ' Diritto nuovo ' »[67]; si preparavano così, rimanendo fedeli all'intransigentismo ed al *non expedit*, le premesse per una partecipazione dei cattolici alla vita pubblica attraverso le elezioni amministrative, in linea con quanto veniva indicato anche nei congressi nazionali.

Al primo Congresso Cattolico di Venezia, alla preparazione del quale avevano concorso anche i cattolici catanesi[68], era seguito quello

---

62 G. C. Marino, *Satana a Congresso*, « Il Risorgimento in Sicilia », 6 (1970), n. 1, 63-120.

63 *Ibi*, 95 ss. Vedi anche i resoconti del congresso sulla stampa catanese. Per i cattolici, cfr. l'articolo *Il Nuovo Dio*, « La Campana », 5 dicembre 1875.

64 Marino, *Satana a Congresso*, 95 ss.; su Renan vedi De Rosa, *Storia del movimento...*, pp. 59-62. Col Renan era in viva polemica a Catania il can. G. Coco Zanghy (vedi « Il Buon Seme », 28 febbraio 1873; « La Campana », 15 novembre 1874).

65 Cfr. G. Spini, *Risorgimento e protestanti*, Napoli 1956 e *L'evangelo e il berretto frigio. Storia della Chiesa Cristiana Libera in Italia (1870-1904)*, Torino 1971.

66 « La Campana » (già « Il Buon Seme »), 3 (1875), n. 1.

67 *Ibidem*.

68 « Il Buon Seme », 30 settembre 1873, dove si parla della partenza del comitato promotore (30 agosto) per il congresso (12 giugno 1874).

di Firenze, ove si era maggiormente evidenziata la nuova linea di condotta dei clericali, che, pur affermando il principio del *non expedit*, esortavano ad un maggiore intervento dei cattolici per la ' riconquista cristiana ' della società [69].

Nel dicembre del 1875 sorse così a Catania il « Circolo di Sant'Agata ». « Il Circolo non ha intendimento politico — veniva detto all'art. VI dello statuto — e nella sua azione non può mai uscire dalla via legale; potrà qualche volta intervenire secondo legge nelle votazioni per consiglieri comunali, onde avere un numero competente in sostegno delle feste di S. Agata, che sono a peso del Municipio » [70]. Nonostante l'indeterminatezza del contesto, risalta la spinta dei cattolici alla partecipazione alle elezioni amministrative.

I mutamenti, che dopo il 1874 avvennero all'interno del mondo cattolico, venivano intanto fatti rilevare dal questore nella sua relazione semestrale sullo spirito pubblico del 1° luglio 1875 [71]. « Sebbene si dica che l'abito non fa il monaco — egli notava — è però un fatto che l'abito monacale fa credere alle masse che ad onta della legge della soppressione delle corporazioni religiose, queste sono rinate segretamente dopo che durante gli Esercizi Spirituali del clero diocesano si proclamò la massima della piena sussistenza di questi ordini. Si diedero parrocchie a sacerdoti regolari perfino in città e si obbligarono questi ex frati a rivestire l'abito del rispettivo ordine per cui anche per non essere privati della messa in questa diocesi si ripristinarono di fatto se non di pieno diritto i Benedettini, i Crociferi, i Cappuccini, gli Agostiniani, gli Osservanti, i Riformati, i Carmelitani, dei due ordini Paolotti e conventuali ed altri ».

In ciò erano evidenti l'impegno e l'attività del Dusmet che in questi anni, pur da vescovo, non aveva smesso insieme ad alcuni suoi collaboratori (Caff, Della Marra) la regola benedettina. « Ad onor del vero per altro devo notare — aggiungeva però in proposito il questore — che Mn. Arcivescovo con una cura speciale evita non solo di muovere lagni e censure contro il governo nei suoi discorsi al popolo, ma talvolta inculca di obbedire non solo al Papa ma ben anche al Governo » [72].

Col suo atteggiamento conciliante il Dusmet anticipa quella figura di vescovo né rigidamente intransigente né liberale, tipo cardinal Ferrari [73], che vedremo sorgere verso la fine del secolo. Alieno da mire

---

[69] De Rosa, *Storia del movimento...*, pp. 149-150. Intervento di Sacchetti. Cfr. « La Campana », 3 ottobre 1875.

[70] « La Campana », 28 novembre 1875.

[71] Archivio di Stato di Catania (ASC), stanza 14, piano terra, scaff. 50, cass. 22-23, pacco 106, prat. n. 22.

[72] ASC, Relazione 1° luglio 1875.

[73] Come il Ferrari, infatti, il Dusmet « era un vescovo che vedeva nelle orga-

legittimiste, egli interpretava l'impegno e le organizzazioni intransigenti non come strumenti cospiratori ed anti-statali, ma come mezzo per un più attivo impegno religioso, per il quale egli concretamente operava all'interno della società catanese con il suo esempio di semplicità, di pietà religiosa e di carità.

Il Dusmet infatti, come abbiamo notato sin dalla sua formazione, non esauriva l'impegno religioso nella pratica devozionale della pietà, ma tramutava il suo impegno in concreta operosità: operosità che non doveva esaurirsi nelle pratiche esteriori, ma doveva essere testimonianza continua e coerente dei valori religiosi. Da qui la spinta alle attività assistenziali e di impegno religioso e civile dei cattolici. A tal proposito nella pastorale per il mese mariano del 1874 egli citava da Paolo Segneri: « Divozione a Maria è una pronta volontà di eseguire tutto ciò che torni in suo gradimento », specificando però che « gli ossequi esteriori non sono propriamente la divozione alla gran Madre di Dio, ma o sono effetti, se essi procedono da questa pronta volontà di servirla o sono mezzi, se almeno a questa conducano. Qualora non siano né mezzi, né effetti, rimarrà che siano una larva di devozione perché né presuppongono quella prontezza di volontà che si è detta né la procurano » [74].

Da questa visione attiva dell'impegno religioso inserito nel vivo della società trasse alimento l'impegno civile dei cattolici. L'avvento della Sinistra frattanto nel marzo del 1876 fece cadere le ultime indecisioni orientando decisamente i cattolici per l'intervento nelle amministrative dello stesso anno. Il loro impegno si fa sempre più evidente man mano che si avvicina la scadenza elettorale. « La Campana » del 6 agosto 1876 in un articolo intitolato *Illusione e disillusioni*, citando le parole del direttore del « Veneto Cattolico », invitava a « chiudere finalmente l'era delle illusioni per aprire invece l'era dell'operosità cattolica, congiunta con la fede ». « L'era delle illusioni — continuava — c'è stata purtroppo, ed è stata ahimè troppo lunga e troppo disastrosa. Noi cattolici, bisogna confessarlo, ci siamo illusi e lungamente. Ora è tempo di por fine a quelle illusioni che han fomentato la nostra inerzia senza arrecar nulla alla causa della religione e della patria. Egli è tempo di cominciare ad operare assiduamente e concordemente » [75].

---

nizzazioni cattoliche e nei giornali cattolici non degli strumenti di una lotta contro le istituzioni nazionali, ma soprattutto dei mezzi di apostolato, per l'affermazione e la diffusione delle verità religiose, per la difesa della libertà della Chiesa, per la preparazione sociale, amministrativa e politica dei cittadini cattolici » (Fonzi, *Crispi e lo « Stato di Milano »*, pp. 78-79).

[74] « Il Buon Seme », 9 maggio 1874.

[75] « La Campana », 6 agosto 1876.

Fino al 1876 le lotte amministrative a Catania non avevano presentato in genere un accentuato tono politico, esaurendosi la lotta all'interno dello schieramento liberale in interessi particolaristici e locali, mettendo in secondo piano ed attutendo le divergenze di colore politico. L'entrata in campo dei cattolici veniva a rompere questa egemonia mettendo in difficoltà tutte le componenti liberali. Ciò particolarmente dopo il 1874, quando al comune di Catania si erano accentuati i fenomeni trasformistici; per cui nelle amministrative del 1876 l'opposizione più rilevante veniva rappresentata dai clericali che, assumendo il ruolo di principali oppositori, si trovarono a capo di tutto il malcontento popolare contro le passate amministrazioni moderate e contro la classe liberale *tout court* che aveva realizzato l'unità. Non era il processo unitario ad essere messo in discussione; del resto la partecipazione dei catanesi alla 'rivoluzione' unitaria era un attestato indelebile; ciò che si criticava era come questo processo unitario si era realizzato, a danno cioè delle regioni meridionali ed in particolare a spese dei ceti popolari e medi gravati sempre più di nuove tasse. Attacchi infatti contro il Lanza ed il Sella apparivano su tutti i giornali catanesi [76].

I cattolici quindi venivano ad inserirsi nella polemica portata avanti dalle opposizioni meridionali contro l'eccessivo fiscalismo e 'statalismo' dei governi moderati. L'estensione inoltre della privativa dei tabacchi alla Sicilia, la crisi degli zolfi, il fallimento di diverse piccole industrie, insieme con le crescenti difficoltà finanziarie [77], avevano generalizzato il malcontento accentuando i fenomeni di disoccupazione solo in parte limitati dal contemporaneo incremento delle attività agricole [78].

Le migliorate condizioni dell'economia catanese a seguito della ripresa agricola non avevano toccato però, se non mediatamente, i ceti popolari sui quali si riversavano e continuavano a gravare i costi delle difficoltà economiche nelle quali si dibattevano particolarmente le regioni meridionali. Crescevano quindi il disagio e il malcontento popolare tramutandosi spesso in agitazioni e scioperi, repressi sempre dalle misure di ordine pubblico.

---

[76] Carrà, *La Sicilia Orientale...*, pp. 67-120; cfr. « Il Buon Seme », 13 dicembre 1873, *Nuove tasse.*

[77] Berselli, *I problemi della Sicilia...*, pp. 747-752; Cerrito, *Radicalismo...*, pp. 282-283.

[78] La struttura agricola del Catanese, caratterizzata dalla presenza diffusa di una piccola e media proprietà, condotta con sistemi intensivi e colture specializzate, aveva permesso di superare positivamente la generale crisi abbattutasi dopo il 1870 su tutta l'agricoltura europea. Vedi Carrà, *La Sicilia Orientale...*, pp. 69-70. Cfr. anche *Inchiesta Agraria 1884-85*, pp. 338 ss.; i miglioramenti nell'agricoltura e nell'economia catanese venivano fatti rilevare dal questore nella sua relazione del 1° luglio 1875, in ASC, cit. e dalla Camera di Commercio.

Significativo di tutta la situazione è lo sciopero attuato dagli operai fornai nel 1875. La ripresa agricola aveva favorito lo sviluppo di industrie alimentari e di trasformazione, i cui proprietari però, approfittando della generale congiuntura sfavorevole e instaurando perciò un clima di monopolio, tendevano a mantenere alti i prezzi nonostante i buoni raccolti agricoli [79].

Tutto ciò era favorito dall'amministrazione comunale, dove, come notava il questore, venivano a convergere « i cosidetti affaristi e sollecitatori di ogni classe che tentano di farsi strada verso il potere; e sia gli uni che gli altri non si fanno scrupolo dei mezzi per conseguire il loro intento » [80], cosicché « l'interesse di parte prevale quasi sempre al bene pubblico » [81]. Di fronte allo sciopero degli operai fornai i proprietari non solo « si mostrarono renitenti ad addivenire ad un equo componimento con i loro dipendenti », ma « ne approfittarono per avere [...] pretesto di non diminuire e fors'anche aumentare i prezzi » ed inoltre, d'accordo col sindaco, in base al principio della 'libera concorrenza' fecero « venire da Messina altri operai i quali non fecero altro che inasprire maggiormente gli animi degli scioperanti » [82]. La vertenza venne risolta tramite l'intervento della questura, la quale faceva notare come la popolazione catanese, una volta convinta dell'equità della legge, sapesse rispettarla [83].

In questo clima di disagio e di crescente opposizione l'intervento dei cattolici preoccupava i liberali, che nello sfaldarsi del partito moderato e divisi all'interno lamentavano defezioni ed accusavano intese fra alcuni liberali e clericali [84]. La crisi che travagliava i moderati toccava anche i democratici, nelle cui liste erano accomunati nomi, che rappresentavano « quasi tutte le gradazioni di credenze politiche e religiose, dall'ateo al cattolico apostolico romano-vaticano; dal democratico al despota » [85].

---

[79] ASC, relazione 1° luglio 1875 cit.; cfr. S. De Luca Carnazza, *Dello stato dell'agricoltura, industria e commercio della provincia di Catania*, Catania 1879.

[80] ASC, gabinetto Questore, stanza 14, piano terra, scaff. 5, cass. 22-23, pacco 106, Rapporto del Questore al Prefetto sul 2° semestre 1875 del 4 gennaio 1876.

[81] *Ibidem.*

[82] ASC, Relazione semestrale sullo Spirito Pubblico del Questore al Prefetto, 1° luglio 1875.

[83] *Ibidem.*

[84] « La Gazzetta di Catania », 22 aprile e 29 giugno 1876, « Le elezioni comunali » e « Contraddizioni della Destra »; il periodico, portavoce dei ceti commerciali ed economici cittadini, dopo il 1874 si era schierato sulle orme del Majorana Calatabiano con la *Sinistra Progressista.*

[85] « Rabagas », 1° luglio 1876. « È veramente ridicolo — continuava l'articolo del periodico massonico — vedere dei nomi l'uno accanto all'altro (riferendosi alla lista edita dalla tipografia Bellini), dove i nomi del Cav. Tenerelli, Avv. Scalia e Prof. Rapisarda (progressisti e anti-clericali) sono accomunati ai Battiati e Niceforo-Martinez (conservatori e clericali). E non meno ridicola è

I clericali, di converso, apparivano compatti, rivendicando, secondo la linea integralista e intransigente del primo Congresso cattolico, il carattere di « dottrina compiuta » del cattolicesimo in nome del quale polemizzavano col cattolicesimo liberale: « Che cosa pretende dunque ora il cosiddetto cattolicesimo liberale? è forse mai stato tirannico il Cattolicesimo? Se liberale significa caritatevole, filantropico, pieghevole alle giuste aspirazioni dell'umanità paziente; oh! basta allora certamente esser ' cattolico '; se poi vuol dire un tantino impeciato dei famosi principi dell'89, oh! in tal caso l'epiteto è affatto inaccettabile; e non si può affatto affibbiare al cattolicesimo, senza renderlo intimamente contraddittorio » [86].

Nell'invitare quindi i cattolici all'unità, « La Campana » avvertiva « che dovrà ritenersi per sola genuina lista di candidati [...] raccomandata dal buon senso dei moderati, quella che sarà pubblicata dal nostro giornale » [87]. L'esigenza alla precisazione era dovuta al fatto che alcuni candidati liberali, che si professavano cattolici e rispettosi della Religione, erano accettati anche dai clericali. Particolare scalpore infatti suscitò, specie fra le fila della Sinistra [88], il fatto che alcuni candidati figuravano e nella lista dei circoli cattolici ed in quella liberale dell'« Etna » [89].

« L'Etna » era sorto per iniziativa dei circoli liberali e democratici « Dante e l'Italia », « Unità e Progresso », « Giovane Italia » e « I figli del lavoro » in disaccordo sulla compilazione della lista con le mire egemoniche del « Circolo dei Cittadini »; si era venuto quindi a caratterizzare come giornale di opposizione alla maggioranza progressista, polarizzando il fronte delle opposizioni costituzionali, dai moderati e progressisti dissenzienti dal « Circolo dei Cittadini » ai democratici e mazziniani [90].

« Ciò non vuol dire ' fare alleanza ' come leggermente scrive la " Gaz-

---

quella (clericale, edita dalla tipografia Roma) che cominciando col nome del Cav. Cordaro contiene individualità che appena conosconsi nel paese ».

86 « La Campana », 2 luglio 1876.

87 *Ibidem.*

88 Vedi, oltre il già citato « Rabagas », « La Gazzetta del Circolo Cittadini »: il più autorevole organo cittadino, anti-clericale, accomunava nello schieramento della Sinistra Progressista i tradizionali ceti egemonici di Catania.

89 « L'Etna », giornale nato nel marzo 1876; espressione della Sinistra Monarchica che si distingueva dalla Progressista.

90 Dall'avv. Lucio Finocchiaro, mazziniano, a Giuseppe Bonajuto Paternò Castello, democratico anti-trasformista, ad Antonino Paternò Marchese del Toscano, moderato, sindaco di Catania dal 1871 al 1873. Il Bonajuto e il Marchese del Toscano erano i candidati in comune con « La Campana »; dei due però solo il Marchese del Toscano risulterà eletto, in quanto il Bonajuto « non ebbe i voti dei cattolici per avere accompagnato il patriota G. Bruno all'ultima dimora » (« La Gazzetta di Catania », 8 agosto 1876).

zetta di Catania " né ' barcamenarsi fra tutti i partiti ' come più leggermente scrive la " Gazzetta del Circolo dei Cittadini " », replicava « L'Etna » [91], adducendo che « i principi indipendenti e liberali dei propri candidati » erano noti a tutti e che quindi non era colpa loro se essi ricevevano la fiducia anche dei circoli cattolici. Anche « La Campana » respingeva le accuse [92], ma, come in effetti ricordava la « Gazzetta di Catania » [93], già « La Campana » del 18 giugno 1876, pur trovando assurda la conciliazione con le correnti liberali, repugnante alle coscienze cattoliche, accennava a « conciliazione » « con le frazioni liberali meno spinte ».

Parlando quindi di « combinazioni diverse » e « desiderando trovare chi combatta con lei contro il pericolo sociale, che pel papismo è il progresso » [94], « La Campana » adotta la formula che i cattolici offrano « guarentigia di non dare il loro voto contro gli interessi della Chiesa e dei cattolici » transigendo sul resto.

Di fronte al riserbo dei candidati comuni alle due liste aggiungeva ancora « La Gazzetta di Catania » [95]: « Ci si permetta il dire che perlomeno la posizione è buia, equivoca; poiché non avendo da un lato alcuna dichiarazione liberale, abbiamo dall'altro i caratteri che i clericali vogliono e dicono possedere i loro candidati, i quali accettano tutte le definizioni, che implicitamente accettano il programma clericale [...]. Vediamo del resto, questi candidati, comuni alla lista dell'Etna ed a quella della Campana, unirsi ai retrogradi, fare opposizione alle proposte liberali di coloro che si dicono della ' consorteria ', ma che noi troviamo più liberali e schietti di alcuni che militano nelle fila della democrazia. Sono purtroppo alcuni signori della sedicente democrazia che noi vediamo farsi propugnatori accaniti di feste; sono costoro che noi vediamo in caso di opposizione da parte delle autorità, girare e brigare perché una festa, una processione sia permessa; sono costoro che vediamo prostrati innanzi ai santi, seguir le processioni, mostrarsi devoti, son costoro che noi vediamo far pubblica penitenza in processione [...]; son costoro che noi vediamo firmati sotto indirizzi ai quaresimali clericalissimi! [...]. Nuova specie di democratici! ».

Non si trattava ancora invero di accordi fra due partiti, ma di intese fra clericali organizzati ed alcune personalità *liberali*, sia di Destra che di Sinistra, accomunati nel programma dell'« Etna » *Monarchia e Libertà*. Erano elementi oscillanti anch'essi nell'ambito della Nuova

---

91 « L'Etna », 21 luglio 1876.

92 « La Campana », luglio 1876, vari articoli.

93 « La Gazzetta di Catania », 25 luglio 1876.

94 *Ibidem.*

95 *Ibidem.*

Sinistra [96], « che senza porre istanze politiche, anzi combattendo le istanze politiche dell'estrema Sinistra » [97], reclamavano prevalentemente istanze amministrative in difesa dei loro interessi locali.
Analogamente conservatori per quel che riguarda gli aspetti sociali, i ' progressisti ' si distinguevano dai moderati perché estremi fautori del liberalismo economico e della libertà. Nella lista dell'« Etna » inoltre erano confluiti anche diversi mazziniani, spinti sempre più, dopo la rottura con le frazioni internazionaliste, verso posizioni costituzionali [98].
Le posizioni in difesa della religione e di Dio dei mazziniani [99], contro la diffusione delle idee socialiste e materialiste, avevano attenuato il loro anticlericalismo, rappresentando così un elemento di avvicinamento ai cattolici.
Le elezioni del 1876 segnarono una netta affermazione della lista clericale che vide dodici dei suoi quattordici candidati eletti al Consiglio comunale [100]. I clericali però non potevano amministrare senza l'appoggio di una maggioranza che comprendesse anche elementi liberali. Così subito dopo le elezioni i cattolici, nell'evidenziare il loro programma, tengono a precisare la loro fedeltà alle istituzioni [101]. « Religione e Patria » era stato del resto il motto portato avanti dai clericali: « Religione... perché essa è una fede nei principi generali che regolano l'umanità »... « Patria, perché chi ama la religione ama la patria: l'amore della quale deve ad ogni privato affetto anteporsi » [102]. Chiarito questo concetto, i cattolici però riaffermavano il loro intransigentismo nei confronti delle teorie liberali, eredi dei principi del 1789 e sostanzialmente antireligiose [103]. Di converso respingevano le accuse di reazionari e di intolleranti.
In polemica infatti con i liberali, si dicevano fautori della « libertà vera », « che nacque in cima al Calvario [...], che vive di fede e di

---

96 « Fluttuante e transigente » — come l'aveva definita « La Gazzetta di Catania » del 25 luglio 1876 (alludendo in particolare all'avvicinamento con i cattolici) —, la Sinistra Monarchica si proponeva « non l'opposizione per l'opposizione, ma opposizione ragionata » ed eventuale appoggio (« L'Etna », 16 marzo 1876).

97 Berselli, *I problemi della Sicilia...*, p. 747.

98 « La repubblica non vuol dire rivoluzione », presa di posizione in difesa della proprietà privata, avversione alla « guerra delle classi ». Vedi « La Sveglia » e « L'emancipazione », giornali mazziniani di Catania (1871-72); cfr. inoltre la relazione di P. S. del reggente la sezione di Borgo del 30 giugno 1877 al questore in ASC, gabinetto questura, stanza 14, pacco 106.

99 Cerrito, *Radicalismo...*, pp. 156-159.

100 « La Campana », 6 agosto 1876; « L'Etna », 26 luglio 1876.

101 « La Campana », 6 agosto 1876.

102 *Ibidem.*

103 « La Campana », 2 luglio 1876.

buon senso, che fomenta la religione e civili virtù e stigmatizza il vizio e la licenza, che riconosce i diritti non di una più estesa consorteria, ma di tutti quanti sono i cittadini; che procura non a parole ma a fatti, i vantaggi del piccolo popolo; che senza scatenare le passioni del proletariato soccorre efficacemente alle sue indigenze » [104].

Si intravede già da queste ultime frasi la preminente battaglia con il socialismo che trovava un terreno sempre più fertile nel proletariato che le contraddizioni dello sviluppo economico di Catania producevano. Al momento però la lotta era più contro le frazioni anticlericali della Sinistra, ritenute responsabili (insieme alla Destra) del diffondersi del socialismo, che contro il socialismo stesso, il cui contenuto umanitario e sociale veniva accettato pur non condividendone, anzi combattendone, i principi: proprietà collettiva, materialismo, ateismo [105].

Contro le frazioni anticlericali della Sinistra [106] i cattolici quindi manifestavano la propria disponibilità per un accordo con quelle frazioni liberali che garantissero l'effettiva realizzazione del principio « Libera Chiesa in libero Stato ». Respingendo le accuse di cedimenti, i cattolici chiarivano la diversa sfera del teorico e del pratico, affermando che la Chiesa è intollerante dal punto di vista dottrinale, ma tollerante in azione [107]. Erano queste le necessarie premesse per un accordo che nella salvaguardia dei reciproci principi ponesse come elemento comune la difesa e la realizzazione dei principi religiosi [108].

Dopo l'affermazione del 1876 si viene affermando sempre più una linea di cattolici transigenti [109] che, pur nella salvaguardia dei reciproci principi, tende a trovare i punti di contatto comuni ed alla collaborazione. Ciò particolarmente dopo l'aprile 1877, quando, di-

---

104 « La Campana », 8 aprile 1877, *Il Socialismo.* « Esso va crescendo quanto cresce la insensata guerra della società moderna, ' civiltà ', alla Religione, alla Chiesa. Uno degli effetti più caratteristici degli odierni conflitti è lo sviluppo immenso del socialismo ». Come esempio vengono riportati gli « spaventosi » progressi elettorali dei socialisti in Germania.

105 « La Campana », 15 e 22 aprile 1877, dove vengono riferiti gli scontri internazionalisti di S. Lupo (Benevento).

106 Rese più minacciose per l'appoggio dei socialisti che accettavano, dopo il fallimento dei moti internazionalisti, il metodo evoluzionista e legalitario. (Cerrito, *Radicalismo...*, pp. 249 e 361-365).

107 « La Campana », 26 luglio 1877.

108 « La Campana », 18 giugno, 6 agosto, 29 ottobre 1876; anche i consiglieri liberali Di Sangiuliano, Marchese, Chiarenza, Interlandi presero posizione dichiarando « di appoggiare una Giunta di cui non ne condividono i principi » (« Gazzetta di Catania », 21 dicembre 1876).

109 Vedi giornali sorti fra il 1877-1878, « La Parola Cattolica » ed « Il Patriota »; per i transigenti vedi F. Fonzi, *I Cattolici e la società italiana dopo l'unità*, Roma 1960, pp. 34 ss.

messasi la giunta clerico-progressista, costretta in minoranza, in prossimità delle nuove elezioni si riaccesero le polemiche anti clericali aventi di mira principalmente le posizioni intransigenti.
Di contro un elemento nuovo, dovuto al riorganizzarsi dei moderati che tentavano di riprendere il predominio amministrativo guadagnandosi l'appoggio dei cattolici, favoriva nelle amministrative del 1877 l'ascesa dei transigenti.
All'accentuarsi infatti delle posizioni anti-clericali dei progressisti faceva da contrappeso il possibilismo dell'« Associazione Costituzionale », nata nel marzo 1877 con l'intento di riunire *i liberali di Destra*, i cui aderenti in maggioranza non erano contrari ad intese con *i cattolici*, fedeli alle istituzioni, distinti dai *clericali*, legittimisti e borbonici. Funzione preminente ha però ancora per il 1877 « La Campana », che, pur non osteggiando gli accordi degli altri giornali cattolici con i liberali, rimane rigida custode dei valori intransigenti [110]. Così è ancora « La Campana » che nel 1877 si fa promotrice di un'unica lista di circoli cattolici auspicando la fine delle lotte interne [111].
L'annullamento delle elezioni del 5 agosto 1877 (per irregolarità burocratiche) con le polemiche che si succedettero fece scoppiare le contraddizioni e le divisioni all'interno dello schieramento cattolico, segnando fra la prima e la seconda elezione del 1877 [112] il passaggio dalla linea intransigente a quella transigente. L'accettazione infatti quasi generale della salvaguardia dei principi religiosi, almeno da parte di quelle frazioni liberali con le quali i clericali erano venuti a contatto nella gestione del comune, di contro alle frazioni radicali che si andavano sempre più coalizzando con le opposizioni socialisteggianti [113], faceva sì che l'intransigentismo venisse attaccato per il suo contenuto antiliberale ed antistatale.
Nel vivo della polemica succeduta all'annullamento delle elezioni, alcuni candidati liberali, in lista coi cattolici, attaccati dai liberali e

---

110 Polemiche con i transigenti durante tutto il 1877. Anche in prossimità delle elezioni « La Campana », 22 luglio 1877, nel rallegrarsi, contrariamente al « Diritto », per la vittoria amministrativa dei cattolici fiorentini, mette in evidenza la contingenza dell'accordo coi liberali ed auspica il trionfo di una lista ' esclusivamente cattolica '.

111 « La Campana », 12 luglio 1877.

112 Cfr. « La Campana », 20 agosto 1877, e « La Gazzetta del Circolo dei Cittadini » del 23 agosto 1877, che annunziava le prossime elezioni per il 18 novembre.

113 « A Catania il Circolo socialista scompariva nel 1877, per la diserzione dei suoi due massimi esponenti, l'avv. Natale Condorelli e il prof. Cesare Cipolla i quali aderivano al fronte elettorale amministrativo formato dalle logge massoniche, dalle associazioni operaie e dalle società democratiche » (Cerrito, *Radicalismo...*, p. 365).

non sostenuti dai clericali, che rimanevano fermi nelle loro posizioni intransigenti, si dimisero [114]. Di fronte al pericolo di defezioni « La Campana » nell'imminenza delle nuove elezioni (novembre 1877) attenuò il suo atteggiamento intransigente auspicando l'unità dei cattolici. L'avvicinamento dei cattolici ai liberali dell'Associazione Costituzionale segnò una netta sconfitta del fronte progressista anti-clericale e l'instaurarsi di un'amministrazione clerico-moderata presieduta dal Marchese del Toscano, con l'elezione a consigliere provinciale del moderato filo-clericale Domenico Bonaccorsi, Marchese di Casalotto. Garantite però ormai le libertà di culto, venendo meno quindi il principale motivo di intervento dei cattolici nella vita pubblica, le posizioni dei cattolici si venivano progressivamente identificando con i programmi liberali conservatori anti radicali ed anti socialisti. Di fronte al confondersi delle posizioni dei cattolici con i liberali gli intransigenti si ritirarono dalle competizioni elettorali [115]. Il ritiro degli intransigenti accentuò il processo di chiarificazione e differenziazione all'interno delle forze cattoliche. La scarsa omogeneità infatti dello schieramento cattolico aveva impedito fino al 1878 un'azione veramente efficace ed autonoma dei cattolici, relegati sempre più, nella preminente battaglia contro il pericolo anti-clericale, in una funzione di supporto alle posizioni conservatrici.

Dopo il 1878 di contro al definitivo assorbimento dei cattolici liberali [116] (col sostanziale appoggio esterno degli intransigenti della « Campana »), secondo gli schemi del nascente conservatorismo nazionale [117], assistiamo a Catania al sorgere di una linea intransigente di cui si faceva espressione il giornale « La Luce » [118], critica verso le posizioni conservatrici, in nome di maggiori aperture sociali, in concorrenza con le correnti radicaleggianti e socialiste.

---

114 Dimissioni dell'avvocato Sciuto di cui dà notizia « La Campana », 26 agosto 1877. Il punto di rottura era rappresentato dalla mai rifiutata fedeltà al *Sillabo* da parte degli intransigenti, i quali invero vedevano in quell'atto più una condanna delle teorie anti-clericali che un rifiuto dei contenuti del liberalismo rivendicati al cattolicesimo stesso.

115 Dal 1878 gli intransigenti della « Campana » non presentarono liste proprie fino al 1885, quando il crescere delle agitazioni operaie e socialiste, facendo paventare la vittoria delle opposizioni, spinse nuovamente gli intransigenti all'intervento.

116 Dal 1879 al 1882 amministrazione liberale appoggiata dai cattolici presieduta dal marchese Di San Giuliano. Cfr. « Rabagas », 14 aprile 1882, che rievoca satiricamente la carriera politica del Di San Giuliano.

117 Cfr. « L'Etna » del 28 settembre 1879, che si domanda polemicamente come mai il marchese di Casalotto nelle politiche dello stesso anno non avesse competitori.

118 « La Luce » riprendeva il titolo da un omonimo giornale democratico d'impostazione mazziniana uscito a Catania dal 1863 al 1864. Direttore ne era don Giovanni Lazara, ex direttore del « Cattolico ».

LAZZARO MARIA DE BERNARDIS

Un arcivescovo dimissionario e la topica di un ministro

Può sembrare assurdo che un prelato aulico come fu, almeno apparentemente, mons. Andrea Charvaz, abbia dovuto scontrarsi due volte col giurisdizionalismo sabaudo; eppure l'illustre chierico savoiardo, che Carlo Alberto aveva prescelto a precettore dei suoi reali figliuoli, che aveva recato un contributo, non ancora pienamente messo in luce, ai tentativi di mediazione fra Pio IX e Vittorio Emanuele II per risolvere la questione romana, che, dopo aver benedetto le nozze di Maria Pia di Savoia con Luigi di Portogallo, era stato insignito della massima onorificenza sabauda di cavaliere della S. S. Annunziata, dovette incontrare qualche difficoltà, non soltanto per ottenere l'*exequatur* alla sua nomina ad arcivescovo di Genova nel 1852, ma anche al momento della sua rinuncia alla carica per ragioni di salute nel 1869[1]. Sul primo punto è stato detto quasi tutto, anche se il fatto che gli storici, che si sono occupati di questo illustre personaggio risorgimentale, abbiano attinto esclusivamente al ricco archivio Charvaz custo-

[1] Sulla figura di Andrea Charvaz, la quale, col passar degli anni, appare di sempre maggior rilievo, si possono consultare principalmente: G. Alimonda, *Orazione funebre a mons. Andrea Charvaz*, Genova 1870; H. Jorioz, *Notice biographique sur S. E. Mgr. André Charvaz*, Moûtiers 1870; P. Tacchini, *Sopra i documenti inseriti nella notizia biografica di mons. Andrea Charvaz*, Genova 1872; J. E. Borrel, *Vie de Mgr. Charvaz, précepteur de Victor Emmanuel II, archevêque de Gênes*, Chambéry 1909; P. Pirri, *Pio IX e Vittorio Emanuele II nel loro carteggio privato*, I, Roma 1944; P. Guichonnet - W. Maturi, *Due conversazioni tra Vittorio Emanuele e mons. Charvaz sulla prima missione Stellardi riguardante la Romagna*, « Rivista Storica Italiana », 1952, 232-236; P. Guichonnet, *Les archives de Mgr. André Charvaz, précepteur de Victor Emmanuel, et leur intérêt pour l'histoire du Risorgimento*, « Rivista Storica del Risorgimento », 1954, 385-390; G. Oreste, *Note per uno studio dell'opinione pubblica in Genova (1853-1860)*, in *Genova e l'impresa dei Mille*, I, Roma 1961, pp. 69-250; M. Hudry, *Correspondance de Manfredo Bertone, comte de Sambuy, Ministre plénipotentiaire du Gouvernement Sarde auprès du Saint-Siège, à Mgr. André Charvaz, ancien précepteur du Roi Victor Emmanuel*, in *Chiesa e Stato nell'800. Miscellanea in onore di Pietro Pirri*, Padova 1962, pp. 327-354; M. Hudry, *Cavour et Charvaz (1852-1861)*, in *Miscellanea cavouriana*, Torino 1964, pp. 125-207; G. Ratti, *La Missione Charvaz ed il ritorno di Siccardi a Torino*, in *Figure e gruppi della classe dirigente piemontese nel Risorgimento*, Torino 1969, pp. 164-172.

dito a Cevins dall'abbé Hudry, ha impedito di chiarire in modo esauriente le ragioni, che in qualche maniera spiegavano la reticenza governativa [2].

Sul secondo punto è abbastanza nota la pretesa del guardasigilli, sen. Michele Pironti, di vedersi esibito un documento ufficiale pontificio di accettazione della rinuncia del presule alla sede arcivescovile di Genova, allo scopo di far apporre ad esso l'*exequatur*, ed è altrettanto noto come non abbia tardato molto un dignitoso recesso dell'autorità governativa da tale insostenibile posizione [3].

Due documenti inediti, custoditi nell'Archivio di Stato di Genova, hanno permesso di mettere in chiaro il modo come la questione venne a conoscenza del prefetto di quella città, e come siano bastati pochi giorni a prevenire ogni possibile incidente sul piano locale, che avrebbe poi reso ancor più difficile e meno decoroso l'inevitabile rientro della pretesa governativa.

Il 13 agosto 1869 il Capitolo Metropolitano aveva eletto vicario capi-

---

[2] Gli attacchi del giornale « La Maga », cui fa cenno il Borrel, *Vie de Mgr. Charvaz...*, p. 348, non erano infatti sufficienti a giustificare un provvedimento piuttosto grave quale il rifiuto dell'*exequatur* ad un prelato che, come il Charvaz, godeva a corte di alta considerazione. Le vere ragioni, anch'esse peraltro superabili, come in realtà furono superate, del ritardo, di cui l'arcivescovo si doleva in una lettera indirizzata il 10 dicembre 1852 all'avv. Enrico Bixio di Genova (Istituto Mazziniano di Genova, Raccolta di autografi di Francesco Polleri, manoscritto n. 1166), vennero invece ampiamente esposte *a posteriori* nel rapporto, datato 8 gennaio 1853, dell'avvocato generale di Genova Cotta al ministro guardasigilli (l'*exequatur* era stato concesso alcuni giorni innanzi), il quale, facendo riferimento all'imminente presa di possesso, così esattamente si esprimeva: « Non si dissimula che le voci sparse ad arte che Monsignor Charvaz abbia potuto aver parte alla crisi ministeriale che ebbe luogo or sono alcuni mesi, abbiano fatta qualche sensazione anche su qualche persona ben intenzionata (*omissis*). E dappoiché si debba tutto dire, non si passerà sotto silenzio che la notizia sparsasi in Genova che Monsignore abbia scelto a suo Vicario Generale il Canonico Pernigotti deputato, non produsse buon effetto. Perché M.r Charvaz affatto al buio delle cose della Diocesi non conservò ancora per qualche mese almeno il Can. Ferrari, il quale per ben cinque anni resse questa Diocesi con successo? Il Sig.r Pernigotti sarà uomo di mente ma riuscirà egli a bene in Genova? Perché dar luogo a nuove polemiche? Contro il Ferrari tutto era detto e quasi tutto era fuori della verità. Contro il Pernigotti tutto rimane a dire, e chi sa se quanto si dirà non sia per essere vero » (Archivio di Stato di Torino, Sezioni riunite, Gran Cancelleria, Divisione 1 Cancelleria, Anno 1852, Busta n. 303, Lettera della Div. 1ª n. 57, Oggetto: Divisamento dell'Arcivescovo Charvaz di recarsi quanto prima alla sua Sede). Non quindi gli attacchi, in fondo inoffensivi, di un giornale notoriamente anticlericale, determinavano la reticenza governativa, bensì la presunta interferenza del Charvaz nella crisi ministeriale dell'ottobre 1852, dalla quale doveva uscire, dopo le dimissioni del d'Azeglio e il vano tentativo del Balbo, il primo gabinetto Cavour, crisi della quale fa parola lo stesso Borrel, *Vie di Mgr. Charvaz...*, pp. 344-345, nonché l'opinabile nomina a suo vicario generale del can. Pernigotti in sostituzione dell'anziano e benvoluto vicario capitolare can. Ferrari.

[3] Si veda Borrel, *Vie de Mgr. Charvaz...*, pp. 604-608.

tolare, con undici voti favorevoli e quattro contrari su quindici canonici presenti, il rev. mons. Salvatore Magnasco, vescovo titolare di Bolivia, ausiliare dell'arcivescovo dimissionario e canonico penitenziere [4], ma già il 19 agosto il ministro di grazia e giustizia e dei culti, sen. Michele Pironti, indirizzava da Firenze al prefetto di Genova la seguente lettera:

Da una lettera dell'Arcivescovo Monsignor Charvaz rilevasi come egli abbia presentata, ed il Pontefice abbia accettata la sua rinunzia a codesta Sede Arcivescovile, e come perciò abbia invitato il Rev.mo Capitolo Metropolitano ad effettuare la elezione del Vicario Capitolare — rilevasi pure da una comunicazione fatta al Sottoscritto dal Canonico Monsignor Magnasco Vescovo di Bolivia *in Partibus in fidelium* (*sic*), che quel Capitolo procedé realmente alla elezione del Vicario Capitolare nella persona di Lui ritenendo la Sede Arcivescovile già vacante.
Lo Scrivente non potrebbe considerare la lettera dell'Arcivescovo Monsig.r Charvaz se non una semplice comunicazione di notizia a lui data dal Cardinale Segretario di Stato e non come un atto giuridico, dal quale risultino effetti legali. È necessario che sia presentato il Breve Pontificio di accettazione della Rinuncia suddetta; che venga questo breve munito del necessario Regio Exequatur, e che finalmente presentato tal Breve debitamente esecutoriato al Rev.mo Capitolo esso proceda alla elezione del Vicario Capitolare. Non può assolutamente ammettersi la ignoranza del principio che gli otto giorni utili alla elezione del Vicario Capitolare cominciano dal giorno in cui giunge l'*officiale* notizia della vacanza della Sede — *Officiale* notizia non può aversi se non per documenti *officiali* in caso di *traslazione* o di *rinuncia*; un documento della Corte Romana di questo genere non può dirsi officialmente eseguibile se non al seguito dell'impartito R. Exequatur.
Invece, come fu detto, si sarebbe tenuto un sistema senza esempio, contrario alla tradizione della polizia ecclesiastica, e lesivo delle prerogative regie in siffatte materie.
Conseguenza di tutto questo si è che il Ministero senza togliere la meritata fede alla comunicazione dell'Arcivescovo Monsignor Charvaz, non può daltronde legalmente ritenere ancora vacante la Sede Arcivescovile di Genova.
Perloché non può riconoscere la validità giuridica della elezione del Vicario Capitolare finché non sia a tutto provveduto nelle forme consuete.
Il Sottoscritto si pregia di significare quanto sopra alla S. V. Ill.ma per sua intelligenza e norma, e perché fino a nuove disposizioni governative voglia astenersi da qualunque rapporto officiale coll'eletto Monsignor Magnasco nella sua qualità di Vicario Capitolare [5].

---

[4] Dai *Verbali* del Capitolo Metropolitano di Genova, seduta del 13 agosto 1869.
[5] Archivio di Stato di Genova, Prefettura Italiana - Gabinetto, n. 208: Miscellanea settembre 1869, n. 315 - Lettera della 3ª Divisione, Sezione I, Num. di Posizione 8253, del Protocollo 13319, Oggetto: Arcivescovado di Genova.

Ad analoga comunicazione rivolta a mons. Charvaz dal ministro guardasigilli, nella quale si prospettava addirittura l'applicabilità ai componenti il capitolo metropolitano delle pene previste dall'art. 270 del codice penale allora vigente [6], l'arcivescovo dimissionario rispondeva in data 30 agosto con una documentatissima lettera, della quale riprenderemo più innanzi gli argomenti, e, a quanto pare, anche con una lettera riservata al presidente del Consiglio dei ministri [7].

Cosa sia intercorso nel breve giro di una settimana non è difficile immaginarlo, se già l'8 settembre l'illustre prelato vedeva accolti tutti i suoi rilievi in una lettera a lui indirizzata dal ministro di grazia e giustizia e dei culti [8], il quale il successivo giorno 9 inviava al prefetto di Genova una seconda molto più succinta comunicazione del seguente tenore:

Avendo S. M. il Re riconosciuta e resa esecutoria in tutti i suo (*sic*) rapporti la rinunzia emessa da Mons. Charvaz all'Arcivescovado di codesta città, e l'accettazione fattane alla (*sic*) Santa Sede, lo scrivente si pregia di manifestare alla S. V. che nulla osta ulteriormente a che il Can.co Mons. Magnasco, Vescovo di Bolivia in partibus infidelium, eletto da codesto Capitolo Metropolitano a Vicario Capitolare Diogesano (*sic*) eserciti le sue funzioni nella predetta qualità.
Lo scrivente si pregia di comunicare tale dichiarazione per sua notizia e regola [9].

La lettera giungeva a Genova in tempo, prima che le istruzioni impartite nella precedente potessero dar luogo a qualche increscioso incidente fra il prefetto e il vicario capitolare; e infatti nei verbali del capitolo metropolitano non v'è traccia di questo episodio, né di una nuova elezione o ratifica di mons. Magnasco alla carica, che già era stata a lui conferita.

Non ci sembra superfluo qualche rilievo d'ordine giuridico sugli elementi invocati dal ministro Pironti nella sua lettera al prefetto di Genova per giustificare l'invito a non riconoscere ufficialmente mons. Magnasco come vicario capitolare, e sugli argomenti controdedotti da mons. Charvaz nella sua lettera di risposta al guardasigilli, per dedurne qualche conclusione in merito a questo caso davvero singolare.
Va premesso che Michele Pironti non era poi l'ultimo venuto nel

---

[6] Si veda Borrel, *Vie de Mgr. Charvaz...*, p. 604.

[7] *Ibidem.*

[8] *Ibi*, p. 608.

[9] Archivio di Stato di Genova, Prefettura Italiana - Gabinetto, n. 208: Miscellanea settembre 1869, n. 315 - Lettera della 3ª Divisione, Sezione I, Num. di Posizione 13914, del Protocollo 12203, Oggetto: Vicario Capitolare di Genova.

campo del diritto: oltre che coraggioso patriota e cospiratore sotto i Borboni, egli fu avvocato a Salerno, poi giudice della corte criminale di Santa Maria, e dopo l'unificazione percorse tutti i gradi dell'ordine giudiziario fino a quello di procuratore generale presso la corte di cassazione di Napoli; come uomo politico fu deputato all'effimero parlamento borbonico, poi, nel 1861, deputato al parlamento subalpino per l'VIII legislatura, e quindi, nel febbraio 1869, senatore del regno. La sua esperienza di governo fu peraltro molto breve, esaurendosi nella carica di guardasigilli ricoperta durante l'ultimo ministero Menabrea dal 25 maggio al 22 ottobre 1869 [10].

Ce n'è quanto basti per spiegare, in un periodo di gestione quasi artigianale dei dicasteri ministeriali, sia la sussiegosa sicumera, con cui egli dava per scontate verità giuridiche molto problematiche, sia il grosso granchio preso mettendo in un solo sacco l'ipotesi, invero piuttosto rara, di *rinuncia* pura e semplice alla mensa episcopale, con quella, assai più frequente, di *traslazione* ad altra sede [11].

Nel secondo caso infatti la logica ci mostra come la vecchia sede non potesse ritenersi vacante fintantoché il documento pontificio di nomina alla nuova non avesse ottenuto l'*exequatur* (ad evitare che il vescovo si trovasse privo della prima senza avere ancora acquisito legalmente la seconda), mentre nel primo era tutto interesse dello Stato far prendere possesso al più presto all'economato dei benefici vacanti del patrimonio della mensa, senza troppo formalizzarsi, a tutto suo danno, in merito all'accettazione della rinuncia.

Ma, scendendo dalla logica, che pur dovrebbe contare qualcosa, al diritto positivo, non va dimenticato che la materia in questione era stata interamente riordinata, anche nella forma, nel modo più ortodosso, nel regio decreto del 3 marzo 1863, n. 1169, contenente le norme per l'uniforme esercizio del diritto d'*exequatur* in tutte le province del regno, e dell'annesso regolamento [12]; si cercherebbe però invano in tali fonti, anche nella minuziosa elencazione fatta nell'art. 1 del regolamento, un qualsiasi riferimento ad atti di accettazione di rinunce, a dimostrazione che la prassi corrente anche in precedenza non poteva essere conforme a quanto il Pironti osservava nella sua

---

[10] Su Michele Pironti si veda A. Moscati, *I ministri del Regno d'Italia*, III, Napoli 1960, pp. 148-163, e l'ampia bibliografia ivi citata alle pp. 162-163.

[11] L'errore non può a meno di meravigliare, in quanto un testo di diritto ecclesiastico, che in quell'epoca avrebbe dovuto essere largamente diffuso, già poneva con chiarezza la distinzione fra le due ipotesi: F. Walter Benelli, *Manuale del diritto ecclesiastico di tutte le confessioni cristiane*, II, Pisa 1846-1848, pp. 78-81.

[12] Si vedano in *Raccolta ufficiale delle leggi e dei decreti del Regno d'Italia*, IV, Torino 1863, I, pp. 202-212.

perentoria lettera del 19 agosto al prefetto di Genova, e che il riferimento da lui fatto a questo decreto nella sua lettera di risposta a mons. Charvaz, presentando la sua ritirata come una benevola deroga ad esso [13], era assolutamente fuori luogo.

E del resto non ci sembra senza significato che anche sotto l'impero della successiva legge delle Guarentigie [14], la quale avrebbe conservato l'*exequatur* e il *placet* per la sola provvista dei benefici proprio per porre un argine a temute arbitrarie destituzioni di preti patrioti [15], la dottrina ecclesiasticistica, la quale era solita soffermarsi a lungo sull'analogo problema concernente la revocabilità dell'*exequatur* [16], ignora quasi sempre la questione in oggetto [17], e, quando l'affronta, è per dare atto che la rinuncia diviene rilevante di fronte alla regia placitazione solo quando non sia pura e semplice, ma si trasformi in *resignatio ob favorem tertii*, ed implichi, per conseguenza, l'indiretta designazione di un nuovo beneficiario [18].

Mons. Charvaz poi, nella sua lunga lettera di risposta al guardasigilli, dà al caso una configurazione ancora diversa, asserendo: 1. che la sua rinuncia era già giuridicamente perfetta di fronte allo Stato fin dal 1866, quando, essendo stato inviato a Roma un negoziatore per sistemare ufficiosamente con la Santa Sede il problema di alcune diocesi piemontesi vacanti, il re aveva accettato le sue dimissioni dalla sede genovese e designato il successore, e soltanto il disaccordo del papa impedì che tale decisione avesse corso in sede ecclesiastica [19];

---

[13] Si veda Borrel, *Vie de Mgr. Charvaz...*, p. 608.

[14] La si può consultare in G. Saredo, *Codice del diritto pubblico ecclesiastico del Regno d'Italia*, I, Torino 1887-1891, alle pp. 17-22, unitamente al regio decreto 25 giugno 1871, n. 320, contenente le nuove disposizioni circa l'*exequatur* e il *r. placet*, all'annesso regolamento esecutivo, e alla circolare del ministro di grazia e giustizia e dei culti in data 2 ottobre 1876, n. 16928-679 (Div. 3ª), circa le provvisioni emanate da vescovi non riconosciuti civilmente, che si trovano al vol. I, pp. 269-277.

[15] Così A. C. Jemolo, *Elementi di diritto ecclesiastico*, Firenze 1927, p. 373.

[16] Così i due classici testi di E. Friedberg - F. Ruffini, *Trattato del diritto ecclesiastico cattolico ed evangelico*, Torino 1893, pp. 494-495, e di F. Scaduto, *Diritto ecclesiastico vigente in Italia*, II, Torino 1892-1894, pp. 755-762.

[17] Formano eccezione, giungendo peraltro a conclusioni assolutamente difformi da quelle ritenute pacifiche dal Pironti, D. Schiappoli, *Manuale di diritto ecclesiastico*, Napoli 1913, p. 325, e, più diffusamente, *La rinunzia al benefizio e il diritto alle temporalità*, « Giurisprudenza italiana », vol. XLV (1913), I, 1, cc. 199-202 e A. C. Jemolo, *L'amministrazione ecclesiastica*, Milano 1918, pp. 308-309, e anche *Elementi...*, p. 373; mentre appare incerto e contraddittorio lo Scaduto, *Diritto ecclesiastico...*, il quale al vol. II, pp. 761-762, risulta sulla stessa linea dei due precedenti, mentre al vol. I, p. 191, sembra, sia pure a diversi e limitati effetti, discostarsene.

[18] Così N. Coviello - V. Del Giudice, *Manuale di diritto ecclesiastico*, I, Roma 1922, p. 191.

[19] Si veda Borrel, *Vie de Mgr. Charvaz...*, pp. 605-606.

2. che la costante prassi della curia romana era quella di accettare le rinunce non con l'emissione di un atto formale (bolla, breve o decreto), ma con una semplice lettera, per sua natura non suscettibile di placitazione [20].

Il secondo argomento appare valido e viene sostanzialmente a coincidere con la nostra precedente motivazione giuridica, mentre lascia molto perplessi il primo, in quanto, nonostante sia riuscito comodo al Pironti pigliarlo per buono piuttosto che ammettere un proprio errore di diritto [21], appare molto opinabile l'asserita sopravvivente validità del consenso regio ad una rinuncia resa inefficace dalla mancata accettazione pontificia, poiché la natura stessa dell'*exequatur* lo qualifica non come un *prius*, ma come un *posterius* del provvedimento canonico.

È comunque fuori discussione che, in buona sostanza, Michele Pironti avesse torto, e che fosse stato costretto a fare precipitosamente macchina indietro con una lettera molto evasiva nel contenuto, da lui non firmata, e che rivela la fretta di redazione nei tre errori piuttosto grossolani dell'amanuense [22].

Una topica giuridica commessa da un giurista: i cultori di diritto ecclesiastico sanno per esperienza che, nel loro campo, simili topiche avvengono non di rado anche oggi, e quindi non si meraviglieranno certo di ciò che è accaduto cent'anni fa.

---

[20] *Ibi*, p. 606.

[21] *Ibi*, p. 608.

[22] Si veda sopra a p. 125; i tre errori sono *suo* al posto di *suoi*, *alla* al posto di *dalla*, *diogesano* al posto di *diocesano*.

LUIGI MEZZADRI - FRANCO MOLINARI

Le relazioni 'ad limina' dei vescovi emiliani (1846-1878)

La regione emiliana *

La presente comunicazione prende in esame le visite *ad limina* della regione emiliana relativamente al periodo di Pio IX, con particolare riguardo al 1861-1878.

Nei primi secoli del cristianesimo le modeste comunità dell'Emilia oscillano tra la metropoli milanese e quella ravennate. Al tempo di sant'Ambrogio, sia per il prestigio civile di Milano, sia per l'autorità personale del grande vescovo, la regione sente la gravitazione ambrosiana: ed infatti l'epistola 23 del Santo è indirizzata verso la fine del 386 ai vescovi « per Aemiliam constitutis », circa la data per la celebrazione della Pasqua [1].

Ma già verso la fine del secolo V si apre la preminenza di Ravenna sulle chiese della regione, come si arguisce dalla lettera di papa Simplicio in data 30 maggio 482 a Giovanni di Ravenna, cui rimprovera la consacrazione del vescovo di Modena ed in cui usa la formula « Ecclesiae Ravennatis sive Aemilianae » [2].

Dopo l'abortito tentativo fatto dal Paleotti ed invano appoggiato da Gregorio XIII di sottrarre la supremazia a Ravenna e di passarla a Bologna [3], la nuova regione emiliana andò configurandosi con la sede metropolitana a Modena, a cui fanno capo Carpi, Guastalla, Reggio. Le diocesi di Piacenza, Fidenza detta allora Borgo San Donnino, e Parma, immediatamente soggette a Roma, si sono legate per libera scelta a Modena [4].

---

* Il lavoro è stato condotto sotto la guida del professore Fausto Fonzi, nell'ambito della ricerca su « Associazioni cattoliche e vescovi d'Italia dal 1846 al 1903 » finanziata dal CNR.

1 PL 16, coll. 1026-1035.

2 PL 58, coll. 35-37.

3 P. Prodi, *Il Card. Gabriele Paleotti*, II, Roma 1967, pp. 433-440.

4 Vedi la voce *Emilia* di E. Josi in « Enciclopedia Cattolica », V, 1950, pp. 303-304. Fin dal 1820 l'arcivescovo di Modena ebbe in commenda l'abbazia ' nullius ' di Nonantola.

Questa è la configurazione della circoscrizione ecclesiastica durante il lungo e procelloso pontificato di Pio IX. Modena è la sede metropolitana, intorno a cui gravitano, sotto il profilo ecclesiastico, le seguenti diocesi: Carpi, Guastalla, Reggio, Piacenza, Fidenza (Borgo San Donnino), Parma. Nella lista abbiamo pensato di includere anche Bobbio, che per vicinanza geografica, per tradizione di secoli e per legame d'uomini si muove nell'orbita di Piacenza. La regione ha avuto pure una certa omogeneità di storia politica; infatti faceva capo fino all'unità d'Italia dei due ducati, l'uno di Parma e Piacenza caratterizzato dal dominio borbonico dopo l'intermezzo di Maria Teresa, l'altro estense di Modena e Guastalla. Il territorio si identifica con parte della pianura padana a sud del Po e sale verso le blande montagne dell'Appennino tosco-emiliano.

Premessa metodologica

Prima di passare al contenuto delle relazioni, riteniamo opportuno dar conto del metodo scelto tra la varietà delle possibili vie da percorrere. Una prima via metodologica poteva essere la pubblicazione integrale dell'immenso materiale concernente le otto diocesi emiliane. Ma data la mole delle pagine (circa settemila), pur con i severi tagli di una selezione accurata, ne sarebbe risultata una comunicazione-fiume e per molti aspetti marginale rispetto al tema del Convegno. Così pure non abbiamo creduto opportuno (per non uscire dal seminato dell'argomento proposto) estrarre la fitta selva di dati, nomi, numeri, che sarebbe più idonea per un atlante storico che per il profilo della religiosità.
Fra le varie ipotesi di linea espositiva, abbiamo oscillato a lungo tra due modi: si poteva cioè procedere ad una descrizione delle singole diocesi e dei relativi problemi pastorali, oppure procedere ad un panorama sintetico di tutta la regione ecclesiastica. L'opzione, cui siamo pervenuti, è la seconda, cioè abbiamo tracciato un profilo globale della regione, che si articola in quattro paragrafi: la mentalità dei vescovi, il clero secolare, il clero regolare, i *mandata apostolica.* Questa scelta, fatta dopo la lettura delle relazioni, ci è stata suggerita dalla triplice esigenza di sottolineare mediante un confronto diretto le costanti e le varianti delle città, di fornire un quadro dell'episcopato regionale e di sopperire all'avarizia dei ragguagli relativi alle singole diocesi[5].

[5] A questo riguardo, una linea espositiva diversa e complementare alla nostra è stata seguita dalla professoressa Maria Mariotti, nella sua comunicazione *Riflessi pastorali delle vicende politiche italiane attraverso le relazioni per*

Un'altra giustificazione ci pare necessaria. Per quale motivo prendere in esame un blocco di diocesi, in questo caso la regione emiliana? La risposta scaturisce dalla storiografia recente, la quale attraverso voci estremamente autorevoli (Fausto Fonzi, Alberto Monticone ed altri) ha messo a fuoco l'inesistenza di un episcopato italiano subito dopo l'unità (1861) ed ha dimostrato che invece sussiste una gamma di gruppi regionali, corrispondenti in senso lato al precedente mosaico dei vari staterelli. La situazione non si differenziava dunque dalle acquisizioni tridentine dell'Alberigo, il quale, al termine di una impegnata indagine, concludeva che durante la prima fase del Concilio di Trento non è possibile parlare di episcopato italiano in senso unitario, ma di vescovi italiani [6]. Per il ventennio successivo all'unità, a nostro avviso, ci pare di condividere la tesi di Fonzi-Monticone, secondo cui i vescovi delle varie circoscrizioni regionali non trovarono un amalgama immediato. Il fatto è facilmente comprensibile, se si pensa che a monte sopravviveva tutta una tradizione politico-religiosa diversa da una regione all'altra. Si aggiunga la pesantezza della posizione legittimistica e la ferma volontà iniziale e persistente di non riconoscere i fatti compiuti e di mantenere i legami coi sovrani legittimi. Forse un modesto balzo in avanti nell'unificazione dell'episcopato italiano poteva attendersi dal trovarsi insieme al Vaticano I, che però non realizzò tale obiettivo unitario per il contesto politico in cui si svolse.

Se bisognerà attendere qualche decennio prima che i vescovi dell'Italia unita facciano coagulo nella famiglia episcopale a raggio nazionale, ci sembra invece che i gruppi regionali possedessero fin dal 1861 dei nuclei abbastanza omogenei sia per la vicinanza geografica, sia per l'uniformità politica precedente, sia per le numerose intese tattiche intervenute tra i presuli viciniori nei momenti cruciali del Risorgimento. Così per la cosiddetta 'battaglia dei Te Deum' e per la visita di Vittorio Emanuele II nelle diverse città dell'Emilia, i vescovi di Piacenza, Parma, Reggio, Modena, venendo a mancare l'oracolo della curia romana, si scambiarono consultazioni e adottarono una comune linea d'azione, ispirata all'intransigenza [7].

Per tal serie di argomentazioni, s'è ritenuto valido il sistema del sondaggio regionale e dell'esposizione sintetica, relativa cioè non ai sin-

---

le visite 'ad limina Apostolorum' di alcuni vescovi calabresi. La Mariotti ha preferito delineare la situazione delle singole diocesi, favorita in ciò dalla particolareggiata ed articolata ricchezza delle singole relazioni.

[6] G. Alberigo, *I vescovi italiani al Concilio di Trento (1545-1547)*, Firenze 1959, pp. 443-468.

[7] A. Fermi - F. Molinari, *Mons. Antonio Ranza filosofo teologo vescovo di Piacenza, 1801-1875*, vol. I, parte II: « L'attività pastorale », Piacenza 1966, pp. 242-243.

goli presuli, ma all'episcopato regionale. Circa i singoli vescovi riporteremo poco più che i nomi e gli estremi d'anagrafe, che abbiamo poi riassunti nell'appendice II. Si tenga inoltre presente che abbiamo voluto limitare il testo ad una lettura critica delle relazioni *ad limina*, rimandando in nota il controllo con altre fonti. Sia ben chiaro infatti che i resoconti dei vescovi, se da una parte si possono considerare una fonte privilegiata per l'ampiezza della panoramica, dall'altra rappresentano una fonte parziale e bisognosa di riscontri, integrazioni, verifiche.

Citeremo le relazioni con il nome della città e l'anno (la pagina non compare quasi mai nell'originale).

Abbiamo condotto lo spoglio di tali documenti dal 1846 (e non dal 1861) al 1878 sia per estendere lo sguardo ad un orizzonte più vasto, sia perché ogni vescovo rimanda alle relazioni precedenti per le annotazioni generali [8].

In qualche caso ci siamo spinti anche prima, come per Borgo San Donnino (1828), Carpi (1828), Guastalla (1840) e Bobbio (1843) per assicurare alla ricerca una serie più completa e articolata di riferimenti.

La scienza è misura. Anche la presente ricerca non poteva sciogliersi dal bisogno di presentare i risultati di un raffronto numerico dello stato della documentazione delle singole diocesi. Rapportando il numero delle visite conservate con quello degli anni in questione, si può avere un quadro della frequenza delle visite abbastanza significativo. Ecco l'elenco delle visite per le singole diocesi:

Bobbio

anno della visita	risposta della Sacra Congregazione	
1843		
1852 (1)	1853	(1) Dispensa per i trienni 1847 e 1850.
1855	1857	
1858	1859	
1861	1862	
1864	1865	
1867	1867	
1874	1876	
1877	1878	

[8] Il materiale delle relazioni *ad limina*, conservato già nell'archivio della Sacra Congregazione del Concilio, è ora in deposito presso l'Archivio Segreto Vaticano.

Borgo San Donnino

anno della visita	risposta della Sacra Congregazione	
1828		
1831	1834	
1849 (1)		(1) Si accenna a una precedente relazione del 1846.
1852	1853	
1854	1856	

Carpi

1828 (1)		
1831 (1)		(1) Per procuratore.
1846 (2)	(3)	(2) Dispensa per i trienni 1834, 1837, 1840, 1843.
1852 (4)	1853	(3) Non si risponde per la morte del vescovo.
1855	1856	(4) La Sacra Congregazione richiese un supplemento di relazione.
1857		
1859	1860	

Guastalla

1840	1841	
1850	1852	
1855 (1)		(1) Dispensa per i trienni 1849 e 1852.
1858	1859	
1862	1863	
1865	1866	
1868	1869	
1873 (2)	1874	(2) Con ulteriori aggiunte in una seconda relazione.
1876	1879	

Modena

1846		
1849	1850	
1856	1858	
1861	1862	
1864	1866	
1866		
1869		
1870	1871	
1873		
1876		

Nonantola

1845	(1)	(1) Fino al 1854 le risposte della Sacra Congregazione erano insieme a quelle di Modena.
1848		
1857		
1860		
1863	1866	
1867	1868	
1869		

Parma

anno della visita	risposta della Sacra Congregazione
1850	1852
1863	1864
1868	1869
1876	1877

Piacenza

1849	1852
1855	1857
1858	1860
1861	1863
1864	1865
1869	
1871	1873
1873	1875

Reggio Emilia

1853	1855	(1) Ottiene la dilazione per i trienni 1852, 1856,
1865 (1)	(2)	1859 e 1862.
1876	1878	(2) Non si risponde per la morte del vescovo.

Pur tenendo presente che nessuna diocesi rispetta sempre le scadenze delle relazioni, abbiamo per Piacenza e Modena una relazione ogni 3 anni, per Nonantola una ogni 3,2, per Bobbio la frequenza è di 3,6, inferiore quindi a Guastalla (4), Carpi e Borgo San Donnino (4,4) e Parma (6,5). Reggio, infine, presenta il quadro più scarno, in quanto abbiamo una visita per ogni 7,6 anni. Nei casi, in cui i vescovi ritenevano di non poter inoltrare la relazione, chiedevano alla Congregazione la dispensa o la dilazione. I motivi addotti per le dispense sono vari: età, stato di salute, impegni pastorali, e, per i vescovi nominati da poco, la scarsa conoscenza della diocesi. Il lato generalmente più trascurato delle visite è quello delle formalità 'romane', cioè della visita personale del vescovo *ad limina Apostolorum*. Per queste si servivano di un procuratore, generalmente un sacerdote o un religioso romano. Così il vescovo di Carpi scelse nel 1851 come procuratore il parroco di San Giovanni dei Fiorentini, mentre per il 1828 e 1831 la procura era stata esercitata dal generale dei benedettini cassinesi, Vincenzo Bini.

Qualche osservazione interessante emerge anche dalle risposte, che non ci sono state tutte conservate. Generalmente la risposta era tempestiva, anche se il più delle volte toccava solo punti secondari. Per alcune relazioni invece l'*iter* burocratico era lungo. La relazione del vescovo di Parma, datata 6 ottobre 1850, rimase presso il segretario

della Congregazione fino al 17 giugno 1852. Alcuni giorni dopo la relazione venne sottoposta all'esame dei membri della Congregazione (22 giugno) prima che fosse pronta la risposta, che porta la data del 6 settembre 1852, due anni dopo la relazione. In questi casi evidentemente la lentezza burocratica impediva ai vescovi di attuare misure tempestive per la vita della diocesi. In qualche caso infine la Congregazione lamentava le lacune riscontrate nelle relazioni, chiedendo un supplemento di informazioni.
In conclusione l'esame delle visite *ad limina* dimostra la frequenza dei rapporti fra la Santa Sede e i vescovi residenziali, che nei loro contatti non erano ostacolati dalle autorità italiane. Semmai all'opposto l'esame della documentazione della Congregazione manifesta come la Santa Sede assunse sempre più, nel corso del secolo XIX, la direzione della Chiesa italiana.

Mentalità ed azione dei vescovi emiliani

Iniziamo il resoconto, tentando una fotografia della mentalità episcopale, che traspira tra una riga e l'altra delle relazioni spesso troppo sobrie per poterne spremere la personalità d'ogni singolo vescovo, ma abbastanza ricche da fornire le componenti della mentalità dominante nelle sfere dirigenti della diocesi [9]. Chi legge e rilegge i fogli dei vescovi emiliani non si sottrae ad una spiccata, talora fastidiosa, quasi soffocante, sensazione di uniformità. L'originalità è la grande assente. Le relazioni *ad limina* offrono al lettore un'impressione di monotonia non solo per l'identità di struttura esterna e degli otto capitoli articolati secondo l'istruzione di Benedetto XIII, ma proprio perché offrono un panorama in gran parte compatto, in cui affiorano in uno stile burocratico gli stessi problemi e vengono prospettate le identiche soluzioni. A spiegare tale convergenza di visuale soccorrono vari fattori. L'Emilia è una circoscrizione ecclesiastica, che comprende Piacenza [10], Borgo San Donnino, Parma, Reggio, Carpi, Modena (con l'abbazia di Nonantola), Guastalla, e cioè diocesi dalla varia dimensione, ma dalla comune tradizione politico-religiosa (si registra una notevole zona di analogia tra il ducato estense e quello borbonico). Il dilemma legittimismo-rivoluzione agita contemporaneamente le acque delle varie città, che oscillano tra i due poli della Restaurazione e del Risorgimento. Nello stesso periodo si

[9] Per una visione generale sui vescovi, cfr. le due relazioni di F. Fonzi e di A. Monticone nel I volume di questi Atti.

[10] Nel raggio dell'indagine è anche la piccola diocesi di Bobbio, che gravita nell'orbita di Piacenza.

accentua il moto verso Roma [11], che fa vedere nel pontefice — così s'esprime il Cugini vescovo di Modena [12] nel 1867 — la « suprema specula », che « indesinenter vigilat, et videt, et clamat de nocte, paratque cunctis malis remedia ». Il fatto che i presuli di varie diocesi italiane tengano gli occhi fissi verso la suprema specula vaticana, se da una parte fa maturare la coscienza unitaria della Chiesa (e sotto certi aspetti favorisce anche l'unità politica d'Italia, facendo cadere i particolarismi del campanile e i ghetti delle cattedrali), dall'altra è un narcotico dell'originalità creativa, ed impedisce alle Chiese locali di maturare esperienze e di affrontare le questioni da nuove angolazioni [13]. Tale corrente di ultramontanesimo crescente ci lascia capire come mai queste personalità episcopali di media levatura parlino un linguaggio che esclude ogni forma di approfondimento dottrinale o di apporto teologico. Fatte queste premesse, si comprende come l'episcopato emiliano dell'epoca di Pio IX presenti alcune costanti e si ritrovi in una mentalità comune, che cercheremo di delineare con una serie di qualificativi e attraverso riferimenti documentari. Si tratta di una mentalità, che si potrebbe definire difensiva, protestataria, papale-temporalistica, pessimistico-manichea, precettistico-devozionale. In definitiva ci imbattiamo nella caratteristica impostazione post-tridentina, ma cristallizzata in strutture fisse.

Ed ora passiamo ad un'analisi più concreta con l'appoggio di testimonianze singolarmente significative.

Mentalità difensiva e conservatrice. Si rivendica il diritto alla difesa dell'antico ordine prerisorgimentale con il suo corteggio di privilegi ed immunità ecclesiastiche, che vanno dall'esonero dei chierici dal servizio militare alle sovvenzioni finanziarie dell'edilizia sacra, dall'appoggio della potestà coercitiva del tribunale ecclesiastico all'emanazione di leggi civili a tutela di certi precetti squisitamente religiosi. Il già ricordato vescovo di Modena si pronuncia con vigore contro la coscrizione obbligatoria dei chierici, che definisce una vera e propria

---

[11] Circa il moto verso Roma cfr. A. Gambasin, *Gerarchia e laicato in Italia nel secondo Ottocento*, Padova 1969 (Italia Sacra, 13), pp. 27-54; *Fonti e ricerche di storia ecclesiastica padovana*, III. *Società della Gioventù Cattolica*, Atti del Circolo S. Antonio di Padova, a cura di G. De Rosa e A. Gambasin, Padova 1971.

[12] Francesco Enrico Cugini governò la diocesi di Modena dal 18 marzo 1852 al 12 gennaio 1872.

[13] Fra i settori degni di approfondimento da parte della nuova storiografia sarebbe importante studiare quella che il Poulat ha definito la « immaginazione pastorale », e cioè la capacità inventiva, la genialità creativa di nuove forme. Il secolo successivo al Concilio di Trento fu una matrice feconda di novità pastorali (dai seminari alle varie forme di attività sinodale, ecc.). L'Ottocento italiano non appare certo ricco di fecondità innovatrice, ma piuttosto come una difesa dello *statu quo*.

« persecuzione religiosa » [14]. E non è senza un esplicito sfogo di nostalgia legittimista che il presule di Reggio, il Raffaeli, rimpiange Francesco V, che aveva finanziato il restauro di circa sessantasei chiese in soli tre anni [15]. Il rimpianto si colora di sdegno nella penna del vescovo di Modena ed assume il vigore della protesta nel confronto tra l'atteggiamento dei duchi ' legittimi ' nettamente favorevole alla giurisdizione ecclesiastica e la molteplicità degli ' obices ' e degli scogli, con cui il governo italiano nel nuovo ' infelice ' ordine di cose inceppa il libero esercizio della stessa. Salta agli occhi lo stridente contrasto tra il lusinghiero giudizio sul ' piissimo principe ' estense facile agli accordi in tema di giurisdizione ecclesiastica [16] e la pesante valutazione del governo piemontese sempre audace nell'emanare nuove leggi eversive del potere ecclesiastico [17].

Data la tensione acutissima tra le due potestà, civile ed ecclesiastica, è comprensibile che i vescovi rifiutino nel 1864 con radicale opposizione al governo italiano i diritti, che nel 1829 erano stati riconosciuti con indulgente compiacenza all'autorità ducale, e cioè la nomina dei canonici, per cui il presule modenese ricorre alla Santa Sede [18]. Il fuoco

---

[14] Modena 1861; per la redenzione dei chierici dalla leva cfr. Gambasin, *Fonti e ricerche...*, III, pp. 99 ss., 260 ss. (molte adunanze del circolo S. Antonio di Padova trattano di tale iniziativa). Un problema degno di riscontro critico è quest'altro: quale incidenza ebbe la coscrizione obbligatoria dei chierici sulla flessione delle vocazioni ecclesiastiche? Vedi nell'appendice III il quadro statistico dei chierici delle diocesi emiliane.

[15] Reggio 1865; Pietro Raffaeli tenne in mano il timone della diocesi di Reggio dal 20 aprile 1849 al 23 luglio 1866.

[16] Modena 1856; la relazione vescovile dice: « Quoad pastoralis officii iurisdictionisque ecclesiasticae exercitium vix ulla obstacula invenio; omnia enim reguntur ad normam Concordati Gregorii PP. XVI. Si quid in novo codice civili extensi, quod attinet ad leges aliquas de matrimonio, canonicis obstabat sanctionibus, pientissimus princeps apposita lege anno proxime elapso providit ».

[17] Modena 1861; la relazione vescovile afferma: « Iurisdictionis ecclesiasticae exercitio multiplices obices ex novis legibus introductis appositi sunt, at sicubi protestationes omni data occasione gubernio faciendas non omisi, et typis etiam vulgavi, ac Sedi Apostolicae aliquando subieci, in re nota patefacienda non remoror; quum etiam, sicubi semper servavi, in dubiis ac gradibus negotiis ac difficultatibus Apostolicum oraculum singillatim consulere potius habeam ». Altre fonti ci consentono di convalidare tale mentalità. Nella Segreteria di Stato si trovano due lettere del conte Teodoro di Nola al card. Antonelli in data 21 giugno e 1° ottobre 1862 da Vienna (con relative minute della risposta), da cui appare che, anche dopo il crollo del ducato estense assorbito nell'Italia unita, la Santa Sede considera Francesco V come legittimo sovrano ed accredita l'ambasciatore estense (Archivio Segreto Vaticano [ASV], Segreteria di Stato, rubr. 274, 1862). Lo stesso fatto si riscontra a Parma, Fidenza, ecc. La Segreteria di Stato risponde al Cantimorri vescovo di Parma che il Benassi, nuovo vescovo di Fidenza, può trattare con i funzionari del municipio fidentino e prestare il giuramento a condizione che « ne prevenga il legittimo principe », affinché non si dubiti della sua fedeltà al « legittimo » sovrano (ASV, Segreteria di Stato, rubr. 283, 5, 1862, ff. 83-90).

[18] Modena 1864. A conferma dell'interesse posto dal governo italiano nella

di fila di tali ricorsi, occasionati dai conflitti d'ogni giorno, accentua e consolida i legami disciplinari e la dipendenza delle diocesi da Roma.

Una costante nella varietà delle lamentele vescovili è la deplorazione delle ' nuove '. leggi, cui in gran parte si accolla la responsabilità della decadenza morale. Se i costumi tendono alla depravazione, la radice è collocata nella legge del matrimonio civile [19]. Se la gioventù bruciata « Dei spretis et Ecclesiae legibus » dirada la frequenza alla chiesa, ciò è dovuto alla legge sulla libertà di stampa e di diffusione degli « errores » [20]. E quando si constatano la impudenza licenziosa d'ogni scandalo, il trionfo della bestemmia e l'infrazione ad ogni precetto ecclesiastico, e simili paurose deviazioni dall'ordine morale, se ne individua la causa nella « apostasia laicae potestatis a religione » e nella « iudicialis et coërcitivae Ecclesiae potestatis per novas leges impeditio » [21]. E di tale ciclone devastatore in una pagina si indica anche ' l'occhio '. L'occhio del ciclone, stando ad una risposta della Congre-

---

nomina dei sacerdoti ai vescovadi, si può citare la lettera, inviata in data 7 dicembre 1871 dal procuratore generale di Parma al ministro di grazia e giustizia, in cui si forniscono informazioni relative a mons. Gherardo Araldi, arciprete della cattedrale di Modena e proposto per la promozione episcopale a Carpi. Si traccia il suo itinerario biografico (studente presso i gesuiti, poi presso il seminario, di cui fu rettore, e poi arciprete). Si delinea la sua figura morale: « è considerato generalmente come uomo pio e caritatevole, come sacerdote zelante e non avaro di soccorso ai suoi parenti ». Ma soprattutto si sottolinea il suo atteggiamento verso il nuovo stato di cose: mantiene rapporti cordiali coi cugini, che sono patrioti, però « non è certamente favorevole al nuovo ordine di cose, ma si mostra alieno da spirito d'intrigo » (Archivio Centrale dello Stato [ACS], Ministero Interni, Affari di culto, s. Vescovi, b. 72, f. 138).

19 Parma 1868: il vescovo è Felice Cantimorri.

20 Modena 1856: quantunque la maggior parte della popolazione modenese sia ossequiosa ai sacri esercizi ed « Evangelium non erubescat », tuttavia « plurimi sunt et Deo permittente maiori in dies succrescunt numero, praecipue inter iuvenes, qui Dei spretis et Ecclesiae legibus, omni potestate contempta et quovis iugo decusso, mundo carni ac daemoni mancipati vitia sectantur et lubricam atque adeo facilem perditionis viam percurrunt. Faxit Deus omnipotens et misericors ut monitis et cohortationibus meis ad cor redeant ». La data del documento — 1856 — mette in chiara luce come la frana morale e la crisi religiosa siano già in atto prima dell'unità d'Italia e vadano quindi distinte dal problema politico.

21 Ad esprimersi in tali termini è il nuovo presule di Modena, Giuseppe M. Guidello De Guidi, succeduto nel 1872 al Cugini, col quale si trova peraltro in piena consonanza; cfr. Modena 1873; la relazione suona così: « Apostasia laicae potestatis a religione, effraenique inde malorum licentia, qua non solum officia in Deum impune ab ipsis negliguntur Ecclesiaeque praecepta; sed blasphemiae, contumeliae in fideli populo contra quodcumque sacrum sanctumque est libere diffunduntur, scandala ad bonos mores corrumpendos mira impudentia prae omnium oculis multiplicantur: iudicialis et coërcitivae Ecclesiae potestatis per novas leges impeditio: Ordinum religiosorum, quantum malorum vires ferunt, eversio: rerum, locorum et personarum Deo sacrarum immunitas inique sublata: bonorum Ecclesiae in dies augescens rapina ».

gazione romana al vescovo di Bobbio, va ricercato nel Piemonte [22]. Quale il dispositivo per rimediare a tale tempesta? Un presule particolarmente rappresentativo del pensiero intransigente, il Cantimorri, deplora che nel 1768 (durante le riforme illuministiche del Du Tillot) siano stati aboliti il foro, le libertà e l'immunità ecclesiastica « nec hucusque restituta nunquam fuerunt », e prosegue denunciando che sia stata sottratta alla Chiesa la vigilanza sulle scuole e sulle università [23]. Uno sguardo all'indietro, un sognare la restituzione d'antichi ' diritti ', una mentalità restauratrice, insomma, caratterizza lo spirito dell'episcopato emiliano e lo spinge, come vedremo più avanti, a conferire un contenuto polemico-protestatario anche alle devozioni.

La protesta è all'ordine del giorno: una protesta altrettanto sterile e priva di senso storico quanto nobile e pagata di persona. Alcuni di questi vescovi subiscono condanne dal tribunale civile, debbono allontanarsi dalla diocesi, sono messi al confino, quasi sempre confortati dalla solidarietà del clero e del popolo, talora però (vedi Parma e Guastalla) amareggiati nella solitudine resa più aspra per l'abbandono dei sacerdoti [24]. E nonostante le difficoltà elevano proteste, talora

---

22 In ordine alla relazione del 1862, in cui il vescovo di Bobbio riferiva di trovarsi nella necessità di mandare i seminaristi alle scuole pubbliche, la Congregazione replicava in questi termini: « Consideri bene il prelato, come le attuali leggi del Piemonte sull'istruzione pubblica rendano oltr'ogni dire pericoloso il far attingere ai suoi chierici le dottrine specialmente filosofiche a quelle fonti sospette e forse eterodosse ».

23 Parma 1863: Felice Cantimorri, vescovo di Parma dal 23 giugno 1854 al 28 luglio 1870, è stato studiato in modo encomiastico e con scarso costrutto scientifico da M. Martini, *Vita di mons. Felice Cantimorri*, Parma 1895, e recentemente indagato con criteri di maggior serietà da Celso Pelosi.

24 Il vescovo di Parma nel 1850 è ancora G. Neuschel, d'origine ungherese, nominato il 23 gennaio 1843 ed assente dalla diocesi dopo i moti del 1848; il vescovo di Guastalla è Pietro Rota, che resse la diocesi dal 23 marzo 1855 al 27 ottobre 1871; ed ecco gli stralci delle loro pessimistiche relazioni: a Parma — scrive il vescovo nel 1850 — molti ecclesiastici non solo con la parola e la stampa aiutarono la rivoluzione, ma si costituirono in legione ecclesiastico-militare, prendendo parte agli esercizi e alle scorrerie nelle campagne. Gli alunni disertarono il seminario e i più maturi presero le armi. Il canonico teologo inseriva idee esplosive nelle lezioni sulla Bibbia, e il penitenziere era ministro del culto nel governo provvisorio. Cinque parroci prevaricarono. Due sono in esilio. Uno fu condannato a morte, e la condanna fu commutata nella detenzione in un monastero. Due devono essere giudicati.
Non meno funereo è il pessimismo del vescovo di Guastalla, il quale nella relazione del 1862 esprime sentimenti accorati di avvilimento per la solitudine e l'ostilità, con cui lo ripagano i preti in gran parte aderenti alle novità del secolo ed estranei alle direttive pontificie.
A condanne subite accennano i vescovi di Guastalla, Piacenza, Parma. Talora poi la diocesi, a motivo dei subbugli e sconvolgimenti politici, resta sprovvista di vescovo, e affidata ad un vicario capitolare; è il caso di Fidenza, che per oltre un decennio fu governata da mons. Giuseppe Buscarini in veste di vicario; quando poi nel 1871 egli fu preconizzato vescovo, il procuratore di Parma mandò i seguenti ragguagli al ministro di grazia e giustizia: il Buscarini,

in coro, usando ogni forma, dalla predicazione all'adorazione eucaristica, dal digiuno quaresimale alla stampa e alle confraternite di antica tradizione e di nuova istituzione. Tutto viene finalizzato allo stesso obiettivo e cioè: « pro tuendis Ecclesiae iuribus ». « Nec apud nos desiderantur — scrive nel 1876 il vescovo Villa di Parma — pia illa saecularia sodalitia quae *pro tuendis Ecclesiae iuribus* nuper instituta fuerunt, et honoris et grati animi erga societatem virorum qui ad bona opera promovenda coacti sunt, et Societatem nobilium foeminarum et adolescentium vulgo " il Circolo della Gioventù Cattolica " debeo recordari » [25].

La difesa dei diritti (« pro tuendis Ecclesiae iuribus ») suggerisce l'immagine di una Chiesa istituzione, che si arrocca in una cittadella ben munita ed assediata da avversari fanatici e micidiali. Queste forze d'assalto sono la libertà di stampa, le leggi sul matrimonio civile,

---

nato a Peli (Coli) di Piacenza il 23 aprile 1819, studiò nel seminario piacentino, insegnò filosofia in quello di Fidenza, ove ricevette anche la dignità di arcidiacono e di vicario capitolare. Prosegue la relazione: « Egli è caritatevole e di condotta intemerata, ma di carattere assai pertinace e senza alcuna esperienza delle esigenze sociali. Non manca di studi [...]. È seguace della scuola gesuitica, non è tollerante, non è conciliatore ed è sicuramente avverso all'attuale ordine di cose ». Soggiunge che clero e popolo sintonizzano col suo atteggiamento reazionario e che egli ha sospeso, nel 1859-1860, due sacerdoti, don Carlo Cattani e don Andrea Caprara, perché s'erano prestati per la festa dello Statuto. Il Caprara lasciò l'abito, il Cattani si sottomise all'autorità ecclesiastica (ACS, Ministero Interni, Affari di Culto, s. Vescovi, b. 66, f. 121).

[25] Parma 1876; cfr. C. Pelosi, *Note ed appunti sul movimento cattolico a Parma (1859-1931)*, Parma 1962; *Domenico Maria Villa vescovo di Parma (1872-1882)*, comunicazione pubblicata in questi Atti. Sul vescovo Villa è estremamente indicativa la lettera riservata, che il procuratore della corte d'appello di Venezia ha inviato al ministro di grazia e giustizia in data 7 marzo 1872 in occasione della sua nomina vescovile. L'informatore scrive: « L'arciprete Villa è persona di costumi inappuntabili, di sentita pietà e di convinzioni profonde. È di mente piuttosto svegliata, fornita di estesa cultura letteraria e di facile parola. Come ministro della religione è fervente cattolico, zelantissimo e fedele seguace della S. Sede e caldo ed operoso difensore del potere temporale e del dogma dell'infallibilità sottomettendo a questo principio tutte le sue convinzioni e prestandovi indefessamente tutte le opere del suo ingegno e della sua dottrina. Spinto da questo suo sentimento e sostenuto dalla tenacità del suo carattere, egli di necessità si mostra intollerante di qualunque opposizione e quindi avversario accanito ed anche vendicativo contro i suoi avversari religiosi. Basti a provarlo il fatto d'aver provocato la sospensione a divinis di sei sacerdoti in una città così piccola come quella di Bassano, la quale severità non troverebbe in tali proporzioni riscontro altrove. Tale mancanza di tatto e di moderazione suscitò in quel paese una potente reazione in senso liberale religioso, reazione capitanata e sostenuta dal sacerdote (nome illeggibile) che facendo causa coi liberali laici si manifestò da prima con ardenti polemiche sui periodici del Brenta, ed il Veneto Cattolico, ed ebbe per conseguenza di dividere in due astiosi partiti il paese, per modo che persino nelle persone colte ed agiate si trovano gli affigliati delle società religiose [...]. L'opinione pubblica, ammaestrata da questi fatti, considera l'Arciprete Villa come nemico del Governo Nazionale e valido ed operoso strumento della Curia Romana » (ACS, Ministero Interni, Affari di Culto, s. Vescovi, b. 112, f. 262).

le iniziative di protestanti intraprendenti, il *placet* ed *exequatur* negato, le logge massoniche: ecco alcuni tra i bersagli preferiti delle denunce vescovili [26].

Il capo supremo della città aggredita è il papa. Perciò è al vertice papale che guardano con speranza i vescovi emiliani, trovando lassù il rimedio di tutti i mali. L'atmosfera carica di tensioni e di lotte rinforza così il moto verso Roma. In questa convergenza unitaria verso la cattedra romana nessun membro dell'episcopato emiliano è assente. Come capofila della gara si collocano il Cugini di Modena e il Ranza di Piacenza. Il presule modenese annuncia non senza fierezza che nessun sacerdote della diocesi ha naufragato nella fede e nell'obbedienza alla Santa Sede. Descrive in tono d'entusiasmo il successo delle funzioni con predicazione a giubileo per il lancio del *Sillabo*. Riferisce d'aver ricevuto, durante il Concilio Vaticano, una petizione del clero, che rivelava un ardente desiderio perché « de supremi Patris et Doctoris infallibili magisterio oraculum pronuntiaretur » [27]. Di alto significato religioso mi sembra colmo anche l'atteggiamento del vescovo di Piacenza, il quale dichiara di recarsi alla visita *ad limina* coll'animo di contemplare la forza invitta di Pio IX inchiodato sulla croce ed infervorarsi nella disponibilità a patire con lui [28]. Racconta con compiacimento che nella sua diocesi si svolge una liturgia eucaristica, che si propone un obiettivo schiettamente papale: « ut Dominus Noster Jesus Christus invictissimum Pium Vicarium Suum, Pontificem Immaculatae, sua alma Urbe Totius Orbis Catholici capite privatum et eorum arbitrio commissum; qui eum oppressere, atque in dies opprimunt, in sua Bonitate sospitet ut demum, Divina propitiata iustitia, contritas videat infensas vires, profligatos ac deletos humanae ma-

[26] A proposito di *placet* e di *exequatur*, cfr., in questa stessa miscellanea, le esaurienti comunicazioni di M. Belardinelli, *L'« exequatur » ai Vescovi italiani dalla legge delle Guarentigie al 1878*; P. Borzomati, *Il problema dell'« exequatur » per vescovi delle diocesi del sud*; L. M. De Bernardis, *Un arcivescovo dimissionario e la topica di un ministro*; sulla massoneria vedi C. Brezzi, *Orientamenti della massoneria intorno al 1870*.

[27] Modena 1862; Modena 1867; ecco come è descritto l'anno del *Sillabo* con il suo programma liturgico: « Una cum Syllabo praecipuorum errorum huius infaustae aetatis ad religionis damna ipsius rei publicae avertendum a Pontifice Optimo Maximo pro potestate confixorum, XII Kal. Martias anni 1865 in singulis Ecclesiis huius diocesis promulgatae sunt Apostolicae Litterae *Quanta Cura*, quibus universas Christifidelibus certa opera adimplentibus Plenaria Indulgentia concedebatur ad formam Jubilaei. Quo diversis dioecesis partibus tempore magis opportuno id fieri posset, ac maiori copia Confessarii sacrique Oratores ubique praesto essent, facultatem a S. Sede benignitate impetravi »: per la petizione a favore della infallibilità, Modena 1870.

[28] Piacenza 1873. Nella relazione 1871 il vescovo di Piacenza rievocava i festeggiamenti per il centenario di Lepanto, aventi l'obiettivo di far pregare per un nuovo trionfo della Chiesa contro gli uomini ' empissimi ' e contro i figli ingrati.

litiae conatus, pacemque et iustitiam reductas in terram »[29]. Come si arguisce da quest'ultimo passo, fedeltà religiosa al vicario di Cristo e nostalgia restauratrice del potere temporale confluiscono in un atteggiamento indifferenziato, che non distingue le due sfere e fa scrivere al vescovo di Guastalla d'essere felice d'assecondare il papa in tutto e specie nel ricupero dello Stato pontificio. Si prova spesso la sensazione che il fattore temporalistico costituisca l'unico metro di valutazione delle persone e delle istituzioni[30]. Parole amare, senza sfumatura, colpiscono il moto passagliano ed il ' famigerato ' libello, cui hanno aderito — dicono i vescovi — preti pavidi, oppure imprudenti, incapaci di cautelarsi dalle frodi e dalle arti volpine di qualche patriota isolato. Scrive il Raffaeli, vescovo di Reggio: « Viginti circiter inter sacerdotes, in hac potissimum civitate et Corrigii reperiri, qui supplici libello, quod Carolus Passaglia Summo Pontifici offerendum excogitare ausus erat, nonnullorum artibus irretiti et fraudibus decepti nomen dare non dubitarunt »[31]. L'esperienza critica ci insegna che i vescovi tendenzialmente minimizzano quelli che essi reputano aspetti negativi della diocesi, e pertanto forniscono del fatto passagliano indicazioni approssimative per difetto. Ed è particolarmente significativo che talora le valutazioni morali sui singoli dirigenti del moto passagliano siano positive come il seguente giudizio del pur intransigente vescovo Raffaeli di Reggio[32]: « Horum veluti dux est quidam Caietanus Chierici huius civitatis sacerdos, olim sub Praedecessore meo f. m. in hoc Seminario Episcopali Fisicae Sacrae (*sic!*) professor, et nunc in hoc publico Lyceo professor Philosophiae rationalis a Gubernio constitutus, a quo etiam inter Equites SS. Mauritii et Lazari recensitus fuit. Eius quidem mores et sacerdotalis vita nullam dedit unquam animadversionis occasionem; eruditis item com-

---

29 Piacenza 1871.

30 Un espressivo esponente di questa mentalità è il Cantimorri, vescovo di Parma, come si evince dalla sua lettera all'Antonelli in data 1° ottobre 1862, in cui afferma che tutto filava liscio in diocesi fino alla festa nazionale del giugno; dei trecento parroci solo quattro si prestarono alla festa patriottica; in città egli riuscì a far fallire la celebrazione liturgica della ricorrenza nazionale; consentì solo che si svolgesse la messa nei giardini pubblici, affinché i soldati potessero adempiere al precetto; al sacro rito parteciparono pochi sacerdoti, fra cui qualche canonico, cui egli aveva subito inflitto la sospensione; in conseguenza di ciò il vescovo fu incriminato in tribunale da cinque ecclesiastici per abuso di potere, punizione ingiusta, rifusione di danni, ecc.; condannato alla forte ammenda di duecento franchi, era stato fatto segno ad una campagna di solidarietà da parte dei ' buoni '; già trecento preti si erano sottoscritti per una colletta in suo favore (ASV, rubr. 283, 5, 1862, ff. 342-345).

31 Reggio 1865.

32 Il giudizio morale sui singoli passagliani è positivo. Quando invece si parla di passagliani in blocco, la valutazione globale cade nel consueto tono di pessimismo.

mendata »[33]. Gli ineccepibili costumi, il notevole livello culturale e lo zelante impegno pastorale dei sacerdoti passagliani impediscono ai vescovi di adottare provvedimenti punitivi, che però non mancano. Vengono talora sospesi dalla predicazione e dalle confessioni[34], oppure 'invitati' agli esercizi spirituali. In qualche caso singolo si nega loro il conforto dei sacramenti sul letto di morte, nonostante l'ineccepibile integrità sacerdotale[35].

Questo complesso schieramento filopapale, in cui confluiscono motivi tipicamente conservatori del legittimismo politico e fattori schiettamente religiosi, trova la sua cifra espressiva in questa appassionata e consueta definizione del Cugini, vescovo di Modena: « (il papa) e suprema specula indesinenter vigilat et videt et clamat de nocte, paratque cunctis malis remedia »[36].

La Santa Sede come arca di salvezza, fuori della quale non c'è che perdizione, appare quasi lo scoglio innalzato sui flutti minacciosi, i quali non riescono a scalfire la salda roccia di Pietro, anzi esercitano il ruolo provvidenziale di provare i buoni e di operare la discriminazione tra i fedeli e gli infedeli[37].

L'azione discriminante della tempesta persecutoria, la quale fa da cartina al tornasole e divide i 'buoni' dai 'cattivi' ci introduce a sottolineare un'altra caratteristica dei vescovi intransigenti: il pessi-

---

33 La relazione del vescovo di Reggio, che è del 1865, prosegue: « Ante perturbationes politicas in quibus versamur ad confessiones fidelium excipiendas approbatus. Verum novitates huius temporis eum ad partes neotericorum dominationis temporalis Summi Pontificis osorum traxerunt. Hunc veluti Ducem Passaglianorum meae Dioecesis diximus, quia in epistola typis impressa in effemeride " Il Mediatore " n. 27, 5 luglio 1862, p. 853 scribebat: " Le spedisco il mio voto che avrei segnato sotto la sua petizione se avessi potuto trovargli dei compagni. Ma perché anche i meglio disposti mi dicevano: 'Stiamo a vedere quello che fanno gli altri...' ho creduto di venire innanzi pel primo, se mai, quando sia aperta la strada, si risolvessero di camminarvi " et etiam quia ceteri omnes ab eo quodammodo pendet, eius consilia sequuntur et a retractatione suorum errorum ab eo retrahuntur ».

34 La relazione di Reggio 1865 racconta che alcuni passagliani dopo gli esercizi spirituali chiedono l'assoluzione apostolica. Altri non hanno il coraggio di ritrattarsi perché succubi del Chierici, il quale promette loro uffici e pingui stipendi. Coloro, che non tornano all'ortodossia cattolica, sono sospesi dalle confessioni e dalla predicazione, eccetto i parroci, che non potevano essere sostituiti.

35 Uno fra i più clamorosi di questi casi in Fermi - Molinari, *Mons. Antonio Ranza...*, vol. I, parte II, pp. 303-316.

36 Modena 1867. Sull'aspetto complesso del problema richiama l'attenzione la relazione di P. G. Camaiani, *Motivi e riflessi religiosi della questione romana* (cfr. vol. II di questi Atti).

37 I mali del tempo hanno l'effetto « quod boni scilicet probantur, manifestique fiunt in nobis, et magis magisque Cathedrae Petri, veluti Arcae salutis adhaereant, quod in clero populusque mihi concredito in dies evenire laeto animo perspexi ».

mismo di stampo manicheo. La tastiera delle varie testimonianze è monocorde e s'ispira ai toni neri di un pessimismo, che solo raramente si sottrae alla sua logica opprimente con un salto qualitativo nell'orbita della fede.

Gli avvenimenti del Risorgimento sono bollati con sigle polemiche quali « calamitates », « tempestas », « tempi iniqui » [38]. In questo sfondo da apocalisse, in cui si scatena l'orgia dell'immoralità per il venir meno delle leggi e la stampa si fa veicolo di empietà, i vescovi in sintonia con la Santa Sede lamentano che i ' buoni ' si lascino paralizzare dalla timidezza e sorprendere dai ' cattivi ' sempre più spregiudicati nella creazione di scuole laiche, nel lancio di giornali irreligiosi, nella diffusione di libri nefasti [39]. La relazione di Bobbio va un po' oltre la crosta della cronaca esterna e azzarda una diagnosi un po' più articolata, notando che l'apostasia religiosa sta contagiando la borghesia, gli operai e gli emigranti, i quali tornano alle loro montagne più ricchi di vizi che di denari [40]. « Quid faciendum » di fronte a questi « infensissimi Ecclesiae hostes »? L'episcopato emiliano, scorgendo ogni male al di là della barricata cattolica, consiglia una chiusura a riccio ed invita i parroci a far lotta contro i maestri laici delle

---

[38] La diocesi di Guastalla — è questo il succo della relazione del Rota nel 1862 — è passata dall'età dell'oro all'età del ferro, da quando s'è scatenata la tempesta di tre anni prima. Quella, che il prelato qualifica come ' tempesta ', viene così chiarita nella risposta della Congregazione: « inter calamitates, quas Guastallensis Ecclesia passa est non secus ac aliae Ecclesiae in Italia ». Il ' lutto ' è dunque considerato nazionale. E lo stile catastrofico è sulla bocca di tutti i vescovi, senza eccezione.

[39] I vescovi di Guastalla rappresentano la punta estrema del pessimismo: a questo riguardo il Benassi, vescovo dal 1871 al 1884, non differisce dal predecessore Rota (1855-1871); nella relazione del 1876 il primo fa il parallelo tra la pusillanimità dei ' buoni ' e l'aggressività degli ' avversari ', cui contrappone la Società dell'Azione Cattolica, l'Apostolato della preghiera, la consacrazione della diocesi al Sacro Cuore. Allo stesso spirito era improntata la relazione del 1865, fatta dal secondo con colori foschi ed in chiave apocalittica: il governo nega il *placet*, i malvagi hanno aperto una pubblica scuola d'eresia, stampano una perversa gazzetta, « Fede e progresso », organizzano atti sacrileghi contro le immagini sacre (ma i sacrileghi colpiti dall'ira divina morirono entro l'anno). Il vescovo ha contrapposto esercizi mariani nel maggio, approfittando del giubileo, ma con avara partecipazione di popolo.

[40] Bobbio 1871 (la relazione è effettuata dal vicario capitolare); nel delineare i vizi del popolo, il vescovo sottolinea in modo preminente la diminuita frequenza delle funzioni da parte degli operai e dei negozianti; ma l'indice di frequenza registra una curva ascendente in quaresima; la pennellata pessimistica sugli emigranti è nella relazione del 1843, che mette in luce anche altre macchie di deviazioni: l'ozio e la licenza dei giovani, i disordini commessi nelle osterie, il contagio dei libri proibiti. In varie relazioni i vescovi sottolineano il contrasto tra le ombre della città miscredente e corrotta da una parte, e le luci della campagna caratterizzata dalla tipica religiosità contadina. Si tenga presente che nel 1843 il vescovo di Bobbio è S. Antonio M. Gianelli; su di lui cfr. G. Frediani, *Il santo di ferro*, Roma 1951 (ricca di documentazione, anche se indulge a qualche debolezza panegiristica).

scuole, anzi a far di tutto per sostituirli [41]. E se qualche presule, come quello di Bobbio, è costretto dall'esiguità della diocesi e dalla scarsità delle risorse economico-spirituali a mandare i chierici alle scuole pubbliche, interviene con gesto deciso [42] la Santa Sede e lo spinge ad organizzare il ciclo completo dei corsi interni: lo steccato tra Chiesa e mondo, tra la fede cattolica e gli ' empi novatori ', ostili ai re legittimi ed al potere temporale del papa, deve essere alto e largo tanto da diventare un cordone sanitario capace di impedire ogni infezione. La chiusura difensiva si trasferisce al settore della liturgia, la quale diventa l'occasione privilegiata per dimostrazioni di forza oppure il campo di devozioni strumentalizzate al trionfo della Chiesa contro gli avversari [43]. Le statue all'Immacolata, o i solennissimi plebisciti mariani non sono che inni di battaglia contro il dragone dell'incredulità [44], che la Madonna immune dalla colpa di Adamo deve schiacciare. Anche san Giuseppe, che era stato venerato inizialmente negli ambienti carmelitani come modello della vita contemplativa, ora assume una nuova veste patronale di colore polemico, e cioè è considerato come il patrono della Chiesa in funzione battagliera contro gli avversari [45]. È solo nella sublimazione della preghiera che questi vescovi indubbiamente religiosi, anche se legati al temporalismo ecclesiastico, risolvono le ansie emotive e le tensioni di una coscienza

---

[41] Il vescovo di Reggio, il Raffaeli, riferisce che molti ecclesiastici insegnano nelle scuole « praesertim in iis paroeciis in quibus prudentia et industria parochorum gubernii ausum eligendi magistros laicos et plerumque nec satis moratos nec satis doctos superare potuit » (Reggio 1865). Circa la scuola cfr. in questa raccolta i lavori di G. F. Bianchi, *La polemica contro l' ' ortodossismo ' cattolico nell' ' intransigentismo liberale ' di G. M. Bertini*, e A. Talamanca, *La scuola tra Stato e Chiesa nel ventennio dopo l'unità*.

[42] Bobbio 1877: il vescovo si scusa di non ottemperare al mandato vaticano dell'anno precedente e adduce come attenuante: la penuria numerica del clero, e la scarsità delle rendite. Già nella relazione bobbiese del 1858, era emerso tale problema con il confronto delle due tesi.

[43] Giustamente osservano a questo riguardo G. De Rosa e A. Gambasin: « Ci sono le parate garibaldine, ci sono gli anniversari della liberazione, e ci sono le parate cattoliche. Si adoprano gli stessi cappucci e cordoni, i medesimi paludamenti, si porta in mano la candela e si sgrana la corona del Rosario. Ma cambia il significato »: cfr. *Fonti e ricerche...*, III, p. 12.

[44] Vedi la suggestiva interpretazione data da P. G. Camaiani circa la presentazione del ' demonio ' come incarnazione personale dei mali moderni e della rivoluzione nella sua relazione: *Motivi e riflessi religiosi...*

[45] Bobbio 1874 (il vescovo è mons. Enrico Gaio); Piacenza 1873: il vescovo Ranza cita come esemplare la parrocchia di Santo Stefano, che organizza festeggiamenti solenni per il patrocinio di san Giuseppe e il mese del Sacro Cuore « per il pieno e assoluto trionfo della Chiesa »; circa la fioritura della devozione a san Giuseppe in Piacenza, cfr. Fermi - Molinari, *Mons. Antonio Ranza...*, vol. I, parte, II, p. 63. Circa le pratiche devozionali cfr. la relazione sulla *pietà* di M. Bendiscioli, e la comunicazione di R. De Maio, *La pietà nell'Italia meridionale*.

pastorale lacerata dal contrasto tra l'immagine antica delle strutture cristiane e la realtà di una società in via di laicizzazione. Nella preghiera e nelle funzioni riparatrici, gli intransigenti chiamano Dio a loro soccorso, cioè a puntellare un mondo, che sta per crollare, auspicando una nuova Lepanto contro i « turchi d'Italia » e finendo per acquietarsi nell'abbandono agli « imperscrutabili piani della Provvidenza » la quale permette le sciagure per i nostri peccati, scrive il Rota vescovo di Guastalla[46]. Ma la battaglia non ammette tregue. L'avanzata ' dell'empietà ' sembra implacabile, e l'inarrestabilità della crisi laicizzatrice getta qualche prelato in uno stato di avvilimento e di sfiducia. Il vescovo di Guastalla, il Rota, che definisce la sua cittadina « parva, sed ultramodum corrupta » e si sente avvolto da una solitudine glaciale per l'ostilità dell'opinione pubblica, chiede ripetute volte di dimettersi dall'incarico. Quasi una dichiarazione di sconfitta, che non è un caso isolato[47].

---

[46] Guastalla 1863: in un contesto di notizie funeree (chiuso il seminario, disperse le religiose, larga frazione del clero ostile al vescovo), il vescovo tenta un'interpretazione teologica dei fatti e scrive: « Quid in hac tanta temporum perversitate superest, nisi imperscrutabilia decreta Dei pro peccatis nostris et alia permittentis adorare ». A proposito dei « turchi d'Italia » qualcuno affaccia l'ipotesi, secondo cui in tale polemica espressione sarebbe possibile ritrovare una lontana eco delle tradizioni antimusulmane di Venezia; ma forse la crociata antimusulmana è comune a buona parte dell'Occidente cristiano.

[47] Guastalla 1868: il presule conclude la nera rassegna dei mali — ostilità del clero, immoralità dei laici, ecc. — chiedendo di potersi ritirare a vita privata. Ma solo nel 1871 egli fu trasferito a Mantova, dove peraltro incontrò le stesse difficoltà che lo costrinsero a rassegnare le dimissioni nel 1879. Sul suo successore Francesco Benassi di Parma possediamo le informazioni riservate del procuratore di Parma al ministro di grazia e giustizia in data 20 novembre 1871. D'anni sessanta, di condizione agiata e patrizia, imparentato col marchese Giuseppe Pallavicini, è descritto come contrario al governo e alle istituzioni costituzionali, il che gli valse sei mesi di domicilio coatto a Cuneo insieme col vescovo di Parma Cantimorri di cui era vicario generale. Ma la dura lezione a nulla valse. Il procuratore gli dà atto della munificenza verso i poveri, riconosce che la sua condotta non è censurabile, ma precisa che sotto il profilo oratorio è un infelicissimo parlatore, è caratteristico per l'abituale sudiciume della persona e la mancanza di dignità dei modi, e gli rimprovera « uno zelo religioso prossimo al fanatismo », che lo fa essere ancor più contrario agli attuali ordinamenti dopo il trasporto della capitale a Roma. Dopo aver riferito varie voci infondate (qualcuno buccina che sarà trasferito a Parma, ma altri pensano che a Parma verrà il Caprara arciprete di Borgotaro, raccomandato dal vescovo piacentino), conclude che « la cittadinanza tiene il canonico Benassi in conto di ecclesiastico onesto e caritatevole ma retrivo e di poca levatura, e che il clero lo blandisce perché agiato e patrizio » (ACS, Ministero Interni, Affari di Culto, s. Vescovi, b. 89, f. 195).
Anche il vescovo di Parma era paralizzato da una crisi di scoramento, se il funzionario della Congregazione del Concilio annota: « Palesa il Prelato in tutto il dettato delle Relazioni un abbandono d'animo e un abbattimento che merita una risposta piena di conforto e di soave unzione » (Parma 1850).
La giustapposizione di due date abbastanza distanziate — 1850, 1868 — conferma l'uniformità e la persistenza della stessa mentalità, prima e dopo la pro-

Un ultimo connotato della *mens episcopalis*, che emerge a vista d'occhio dalle righe delle relazioni *ad limina*, è l'atteggiamento tipicamente post-tridentino di una pastorale devozionale e precettistica. Molte pagine dei resoconti episcopali non fanno che passare in rassegna la lista delle confraternite. A Modena non manca alcun pio sodalizio di quelli istituiti dagli antenati. Tante sono le parrocchie e altrettante sono le società eucaristiche e le altre religiose unioni dedite al culto della Beata Vergine [48]. Questa notazione riguarda la Modena estense del 1845, sotto il vescovo Reggianini. Ma se dal 1845 procediamo al 1876 (con quanto di sconvolgente e rivoluzionario contiene quel trentennio di Risorgimento!) sembra che poca acqua sia invece passata sotto i ponti dei fiumi, se il Villa, vescovo di Parma, precisamente in tale anno, fa un quadro della sua attività pastorale imperniato in gran parte sulle confraternite: ha istituito una associazione antiblasfema e tutta una serqua di pii sodalizi: le figlie di Maria, i figli di san Giuseppe, i figli di san Luigi, le madri cristiane; infine tra il clero ha dato vita ad un'associazione di sacerdoti consacrati alla predicazione delle missioni tra il popolo [49]. Se a Reggio vigoreggia il fervore mariano grazie alla neonata confraternita dell'Immacolata venerata sotto la denominazione allora polemica di 'Auxilium Christianorum' [50], il vescovo di Bobbio annuncia in tono compiaciuto che nella sua diocesi lillipuziana fioriscono sette confraternite [51]. Particolarmente vasto è il campionario delle confraternite a Fidenza (Borgo San Donnino) [52]. Se queste confraternite a sfondo devozionale fanno la parte del leone, non sono però del tutto assenti altri tipi di organizzazione laica di ascendenza tridentina o di nuova estrazione.
Qua e là fa capolino la confraternita della dottrina cristiana, la cui genealogia risale a Castellino da Castello e a san Carlo Borromeo. Ma il suo peso numerico non dovrebbe essere molto forte, o almeno non è avvertito dai vescovi emiliani, che vi dedicano scarsi cenni.

---

clamazione dell'unità, cioè della mentalità che si potrebbe definire antistorica nel senso che non accetta l'evoluzione dei fatti.

48 Modena 1845 (il vescovo è Ludovico Reggianini, che tenne il bastone vescovile dal 12 febbraio 1838 al 9 febbraio 1847).

49 Parma 1876 (il vescovo Domenico Villa governò la diocesi parmense dal 1872 al 1882; su di lui cfr. in questi Atti la comunicazione di C. Pelosi).

50 Reggio 1865 (il vescovo è Pietro Raffaeli).

51 Bobbio 1864: due di tali sodalizi funzionano a Bobbio, uno a Romagnese, Borzonasca, Rovegno, Santo Stefano, Menconico (nel 1864 il vescovo di Bobbio è Pietro Giuseppe Vaggi, che guidò la diocesi bobbiese dal 1849 al 1869).

52 Fidenza 1874: confraternite della Trinità 2, Rosario 18, Carmelo 4, Nome di Gesù 2, Sacro Cuore 2, Cuore di Maria 3, Sant'Antonio 2, Buona Morte 5, Cinturati 2, Addolorata 1, Croce 1, San Rocco 2 (a Borgo San Donnino il vescovo era nel 1874 Gaetano Camillo Guindani, che resse tale diocesi dal 1872 al 1879).

L'edificio catechistico s'era forse andato logorando nei quattro secoli o forse subiva le incrinature dovute alla nuova età? [53].

Non difettavano di zelo per la formazione del popolo questi vescovi conservatori. Ma più che sulla vecchia confraternita catechistica puntavano sulla predicazione, sulle missioni popolari, sugli esercizi spirituali (questi ultimi non vanno confusi con gli esercizi ignaziani: sotto la sigla abbastanza presuntuosa di esercizi spirituali sono indicati corsi di predicazione, con due sermoni al giorno, al mattino ed alla sera) [54].

Accanto alla rete associazionista di derivazione tridentina, prendiamo in esame i gruppi di nuova creazione. Questi si possono definire piuttosto scarsi e non vanno al di là della « Gioventù Cattolica » (che però non suscita l'entusiasmo dei presuli) o di qualche sodalizio volto alla difesa del patrimonio ecclesiastico [55]. Questa sterilità organizzativa è sintomo della sclerosi conservatrice e può essere assunta a conferma di una mentalità scarsamente creativa.

Anche il settore tipicamente ecclesiale dell'assistenza cammina sui vecchi binari dei monti di pietà [56] e degli istituti caritativi, ma non imbocca mai la strada della socialità. Unico germoglio nuovo, che spunta sull'albero antico della solidarietà evangelica, è la Conferenza di

---

[53] Il vescovo di Fidenza, Guidani, ha impiantato due oratori della dottrina cristiana ed esprime viva premura per l'istruzione religiosa della gioventù; Fidenza 1874. Manca una storia del catechismo italiano del secolo XIX; per la Francia cfr. P. Broutin, *Le mouvement catéchistique en France au XIX siècle*, « Nouvelle Revue Théologique », 82 (1960), 494-512, 607-632, 699-715.

[54] Guastalla 1859: il vescovo Pietro Rota ha ordinato che gli esercizi spirituali si tengano con periodicità quinquennale.

[55] Reggio 1876: significativo questo stralcio: « circulum Juventutis catholicae S. Prosperi nec non Bonorum Operum magno corde benedixi. Presidem, vice mea, elegi, et ad agendum viriliter impello, non tamen felici eventu » (Modena 1873). Il vescovo ha istituito una « congregazione » per la difesa e l'amministrazione dei beni ecclesiastici. A proposito del vescovo Guido Rocca di Reggio, è significativo il profilo, che ne traccia il procuratore di Parma sulle informazioni riservate al ministro di grazia e giustizia in data 8 agosto 1870. Vi si racconta che ha preso possesso del vescovado il 5 agosto 1870. Oriundo di Reggio, ha un fratello ricchissimo a Milano. Ed ecco il suo ritratto morale ed il suo profilo patriottico: « Di carattere mite, d'ingegno corto, clericale ingenuo, senza però aver mai dato luogo a fatti speciali o notevoli; se è indifferente con moltissimi, piace però ad una parte della città, perché dovizioso, né dispiace all'altra, perché buon paesano. In quanto poi al contegno che egli terrà come vescovo, lo può dimostrare la sua pastorale, della quale ho l'onore di rassegnare una copia. In essa si parla a lungo della carità, e si accenna che la Chiesa è perseguitata. Moderatissimo però ne è il linguaggio, ed il carattere mite di monsignor Rocca assicura che se egli non sarà un amico delle vigenti istituzioni politiche, non vorrà nemmeno gettarsi a troppo spinta reazione » (ACS, Ministero Interni, Affari di Culto, s. Vescovi, b. 118, f. 281).

[56] Bobbio 1874; il vescovo, Enrico Gaio, dietro la spinta della Congregazione del Concilio, si propone di dar vita al monte di pietà.

San Vincenzo [57], che viene segnalata qua e là. Ma si tratta di un'importazione dalla Francia e di un'istituzione altrettanto benemerita sotto il profilo caritativo quanto modesta di contenuto sociale.

Per quanto fitto, il tessuto delle associazioni non poteva abbracciare se non una modesta fetta del popolo cristiano. La stragrande maggioranza dei battezzati entrava in rapporto con la Chiesa solo attraverso l'adempimento dei precetti ecclesiastici della domenica e della Pasqua. È così che i vescovi ribadiscono il chiodo della santificazione della festa e dei sacramenti pasquali, senza però addentrarsi mai in una ricerca statistica. Le notazioni estremamente generiche si limitano a deplorare l'aumento della trasgressione del precetto pasquale e dei giorni festivi [58], oppure segnalano la germinazione non certo spontanea di associazioni dirette verso l'obiettivo della santificazione della festa [59], o ancora tracciano la diagnosi dei vizi più diffusi [60]. Non si può certo sostenere che la penna dei vescovi emiliani, che delineano il volto spirituale della diocesi, sia un bisturi che va a fondo nel frugare le cause delle piaghe religiose. Ma forse sarebbe un pretender troppo dai resoconti burocratici.

Una valutazione globale ed equilibrata della mentalità episcopale, che abbiamo cercato di ricostruire sulla base delle visite *ad limina*, non ci sembra possibile per la povertà del materiale documentario ed è preclusa dalla forma burocratica dei resoconti, che non sono uno specchio completo ed esauriente né della diocesi né del pensiero dei vescovi [61]. Invece di stilare un giudizio gratuito o non sufficientemente fondato, riteniamo più opportuno trascrivere un sintetico brano, in cui l'intransigente arcivescovo di Modena, il Cugini, riassume il suo programma pastorale. Vi si ritrova, in condensato, il meglio dei vescovi emiliani: la sollecitudine organizzativa delle pie associazioni e confraternite, la preoccupazione caritativa a favore degli indigenti e delle cosiddette classi inferiori, l'ansia apostolica, che si traduce nella buona stampa, nella predicazione, nelle missioni, negli esercizi spi-

---

[57] Modena 1856; il vescovo è F. E. Cugini. Cfr. F. Molinari, *Le conferenze di S. Vincenzo in Italia nel sec. XIX*, in *Spiritualità e azione del laicato cattolico italiano*, I, Padova 1969 (Italia Sacra, 11), pp. 59-104.

[58] Fidenza 1831 (il vescovo è Luigi Sanvitale).

[59] Modena 1873 (il vescovo è G. M. Guidelli de Guidi).

[60] Fidenza 1875: ecco la lista dei più gravi abusi morali, che il vescovo Guindani addebita alla comunità fidentina: bestemmia, trasgressione del precetto pasquale, lettura di giornali irreligiosi, esistenza di maestri irreligiosi e di una società democratica, trascuratezza della festa e della dottrina cristiana, matrimoni civili, acquisto dei beni confiscati al clero.

[61] Questo giudizio lo deduciamo dalla situazione di Piacenza, il cui arco di attività religiose è ben più esteso di quanto appare nella scheletrica relazione *ad limina*: cfr. Fermi - Molinari, *Mons. Antonio Ranza...*

rituali: il tutto abbondantemente condito con piccante polemica antistatale e con l'ingrediente immancabile della questione romana, la quale costituisce il metro di valutazione dei sacerdoti 'buoni' e 'cattivi'. Ecco il brano testuale, con cui il presule modenese fa il punto della sua pastorale: « Jurisdictionis Ecclesiasticae exercitio multi obices ex novis legibus introductis appositi sunt, ac sicubi protestationes omni data occasione gubernio faciendas non omisi [...]. Praeter opera piasque institutiones aliqua hoc postremo triennio introducere ac promovere non destiti, quae temporum necessitatibus magis consentanea ac in bonum huius Ecclesiae conducentia existimavi; ubi piis adsociationibus cultui sanctorum augendo, pauperibus ac honestis personis sublevandis, fructuosis ac ortodoxis lectionibus typis evulgandis appositas, praedicationes, missiones, exercitia, quemadmodum alias exposui: easque quantum potui perfeci, quae mihi Sacrae Congregationis iussu triennio ante prae oculis posita sunt. Pauci ad modum de clero huius dioecesis e recto veritatis ac iustitiae tramite in his temporum angustiis deflexere, quos tamen salutaribus poenis ac censuris pro culparum gravitate coërcui; sex vero tantum a Sacri Ministerii exercitio, donec ab erroribus resipiscant, duxi removendos, ex quibus tres advenas, nec nisi ratione actualis habitationis ad hanc dioecesim pertinentes. Regulares aliquos a recto declinantes suorum moderatorum auxilio compesci ac corrigi curavi, vel meam operam quaesitus adieci, quo in bonam frugem redirent. Idque Dei misericordia in eorum aliquando conversionem cessit, praeter unum aut alterum, qui per Moderatores suos vel a Religione expulsi vel alis abire iussi »[62].

Clero secolare

I problemi nodali, sui quali è polarizzata l'attenzione delle relazioni *ad limina*, si possono ridurre a due serie: e cioè da una parte la preparazione ascetico-culturale dei giovani al sacerdozio nell'ambito del seminario, e dall'altra la cura spirituale per il mantenimento del clero ad un buon livello di fervore religioso e di scienza teologica[63].
Vediamo il panorama dei seminari, per passare poi alla presentazione del clero. I vescovi forniscono le cifre in assoluto, che riferiremo nella tabella III dell'appendice. Da tali diagrammi emerge la varia curva ascendente e discendente delle vocazioni. I momenti critici

[62] Modena 1861.

[63] Circa il clero secolare, vedi i ragguagli descrittivi e, soprattutto, le direttive metodologiche tracciate da A. Gambasin nella sua relazione *Il clero diocesano in Italia durante il pontificato di Pio IX* (cfr. vol. I degli Atti).

della flessione numerica si aggirano intorno agli anni 1850-1855, 1860, 1870-1872[64]. Pur tenendo presente la vastissima complessità e misteriosità del fenomeno vocazionale, emerge spontaneamente l'ipotesi di un collegamento di tale diminuzione con le varie congiunture risorgimentali del 1848, 1859, 1870. Per di più, intorno al biennio critico 1860-1862, cioè ai primi albori dell'Italia unita, vari vescovi sono in stato di esilio (o di confino) e i rispettivi seminari vengono chiusi dal governo come sospetti centri di insegnamenti contrari allo Stato[65].

I presuli, pur essendo precisi e dettagliati nell'indicare il crollo quantitativo delle vocazioni, non sono altrettanto acuti o profondi nella diagnosi delle cause. O non affrontano il tema delle radici storiche e delle cause, oppure si limitano a delle motivazioni parziali, come per esempio l'indigenza economica della popolazione e del seminario[66].

Un aspetto comune alle varie diocesi, in evidente contrasto col precedente, è la molteplicità dei seminari. Ogni diocesi possiede due, tre seminari, che non corrispondono ai vari gradi del *curriculum studiorum*, ma rappresentano veri e propri doppioni inutili e pesanti da mantenere in piedi. Un fatto curioso è l'esistenza di un seminario per i chierici poveri[67]. Certamente questo pluralismo di istituzioni, nate da particolari circostanze storiche e tenute artificialmente in vita per la vischiosità conservatrice, non giovava alla serietà degli studi per l'im-

---

64 Alla fase discendente delle vocazioni ecclesiastiche sembra far eccezione la diocesi di Modena, forte cittadella dell'intransigentismo, meno toccata dai mutamenti dei tempi nuovi (Modena 1867). Per la diocesi di Piacenza cfr. il penetrante studio di G. Boiardi, *Il clero della diocesi di Piacenza nell'Ottocento e nel Novecento*, in *Il Seminario di Piacenza e il suo Fondatore*, a cura di F. Molinari, Piacenza 1969 (Biblioteca Storica Piacentina, 34).

65 Il vescovo di Parma, Cantimorri, dichiarandosi fedele alla residenza, dice di essere stato lontano dalla diocesi per diciassette mesi dal 1860 (Parma 1863). Il seminario modenese di Finale è stato chiuso nel 1866 ed occupato dai militari (Modena 1867). Forzati allontanamenti dalla diocesi subirono il vescovo Ranza di Piacenza (1860) e quello di Guastalla, Pietro Rota.

66 Nella relazione del 1850 il vescovo di Parma, l'ungherese Neuschel, afferma stranamente che le cause del basso livello numerico delle vocazioni sono due: la mancanza di vocazioni nelle classi agiate, e l'impossibilità dei poveri a pagare la retta del seminario.

67 A Parma si parla abitualmente di due seminari: quello urbano e quello di Berceto (Parma 1850). Nella visita 1863 si accenna al terzo seminario, per i chierici poveri, ed inoltre al seminario minore. A Modena i seminari ammontano al numero di tre: quello urbano, uno a Fiumalbo e il terzo a Finale (Modena 1856). Il seminario urbano di Modena ha annesso un collegio per trenta chierici poveri. Tre sono pure i seminari di Reggio: quello urbano, uno a Marola, e il terzo a Correggio per gli studi inferiori; inoltre una scuola per i chierici (forse per gli esterni) è stata aperta nel palazzo episcopale (Reggio 1853). Tre seminari sono in funzione anche a Piacenza: quello urbano, quello di Bedonia per i figli della montagna, ed il collegio Alberoni, fondato dall'omonimo cardinale con mantenimento totalmente gratuito.

possibilità di trovare il personale specializzato in numero sufficiente da coprire le diverse cattedre. Sono note le acerbe critiche, che il Rosmini muoveva all'insegnamento dei seminari, deplorando la insufficiente educazione del clero e, più precisamente, la provenienza del clero da famiglie ignoranti nella liturgia e nella dottrina cristiana, l'incapacità di molti professori, la facilità con cui essi sono rimossi dopo pochi anni di insegnamento, la « magrezza e vanezza dei libri usati nelle scuole », la divisione tra formazione del cuore e della mente [68]. Nelle visite *ad limina*, i vescovi emiliani si fanno un dovere di puntualizzare lo stato degli studi e di descrivere le innovazioni apportate. Curiosa è la testimonianza del vescovo di Carpi, il Cattani, il quale lamenta la rozzezza intellettuale dei seminaristi ed afferma che, ad eccezione di uno solo, essi sono talmente ebeti di ingegno che forse non potrà mai ammetterli agli ordini con coscienza tranquilla. Una pagella ugualmente negativa è quella dei seminaristi parmigiani [69]. Ma i dati sono troppo generici per autorizzare una valutazione globale; tanto più che il Neuschel non conosceva troppo la situazione della sua diocesi parmigiana sia perché ungherese sia perché a lungo assente.

Fra le varie diocesi, una specie di primato, almeno sulla carta, sembra competere sul piano intellettuale a Modena, dove per un antico privilegio risalente a Francesco IV (1814) i professori dell'università prestano il loro insegnamento agli allievi del seminario. Il quadro delle materie scolastiche nel 1849 prevede due anni di filosofia e cinque di teologia [70]. È interessante esaminare il quinquennio teologico, che sembra più articolato e ricco che altrove e comprende, a Modena, le seguenti discipline:

I anno: teologia dogmatica, diritto ecclesiastico, ermeneutica sacra, lingua ebraica, storia ecclesiastica.

II e III anno: come nel primo, eccetto la sostituzione della morale al diritto.

IV anno: teologia dogmatica, apologetica, morale, sacra liturgia, storia ecclesiastica, patrologia.

V anno: pastorale, sacra eloquenza (ma questa cattedra è scoperta).

Anche negli anni successivi Modena sembra all'avanguardia, se pensiamo che nel 1873 il vescovo annuncia con fierezza d'aver istituito

---

[68] G. Martina, *Il clero italiano e la sua azione pastorale*, in R. Aubert, *Il Pontificato di Pio IX*, 2ª ed., Torino 1970, p. 767.

[69] Carpi 1855 (Gaetano Cattani fu vescovo di Carpi dal 1850 al 1863); Parma 1850 (il vescovo è l'ungherese Neuschel).

[70] Modena 1849 (il vescovo è Ludovico Ferrari, che resse la diocesi modenese nel triennio 1848-1851).

le cattedre separate di morale pratica, diritto canonico e diritto civile, che anteriormente erano cumulate in una sola persona [71].
Ma una semplice elencazione di discipline, per quanto completa, non ci consente di esprimere un giudizio di merito sul contenuto.
La genericità è comune alle varie relazioni *ad limina*. Il vescovo di Reggio nel 1865 dichiara di non approvare le innovazioni relative alla *ratio studiorum*, ma non scende al dettaglio delle novità a lui sgradite e della *ratio studiorum* [72]. Il presule di Fidenza si limita ad enucleare la durata degli studi seminaristici: tre anni di scuole elementari, tre di ginnasio inferiore, due di ginnasio superiore, due di liceo, cinque di teologia (con la volontà di prolungare il liceo ad un triennio). Ci fornisce anche la lista delle materie teologiche, da cui si può rilevare l'assenza di discipline significative come la storia e il diritto, mentre la Sacra Scrittura è ridotta all'ermeneutica [73].
Un po' più al concreto scende il vescovo di Guastalla, che precisa i libri di testo ed implicitamente indica la linea di orientamento teologico. L'elenco comprende il Liberatore per la filosofia, sant'Alfonso per la morale, il Perrone per la dogmatica [74]. Questa preoccupazione di attenersi ai *probati auctores*, comune all'episcopato della regione, risponde all'atmosfera controrivoluzionaria dell'epoca, particolarmente diffidente contro le teorie novatrici.
Il seminario ottocentesco si muove sulla linea tridentina e si configura come un giardino chiuso, un *hortus conclusus*, dove i futuri sacerdoti sono tenuti al riparo da ogni contaminazione del 'secolo perverso'. In questi decenni si accentua l'aspetto di chiusura e di intransigenza di fronte alla 'rivoluzione' ed alle teorie 'ereticali', che serpeggiano in Italia, e vengono attribuite alla matrice piemontese [75]. La necessità di far argine alle ideologie ritenute eversive e di rendere impermeabili i giovani alla loro penetrazione giustifica delle prese di posizione in apparenza contrarie, ma nella sostanza convergenti verso la finalità della preservazione. Se qualche seminario apre i battenti agli allievi laici per la frequenza dei corsi scolastici, tale apertura si fonda sull'intento di fornire a questi giovani laici la possibilità di sfuggire al 'contagio' delle scuole pubbliche considerate come focolai di tabe anticlericale. Per questo medesimo motivo, e cioè per sal-

71 Modena 1873 (in quest'anno il vescovo modenese è G. M. Guidelli De Guidi).

72 Reggio 1865 (in quest'anno il vescovo di Reggio è Pietro Raffaeli).

73 Fidenza 1854 (in quest'anno il vescovo di Borgo San Donnino è P. C. Basetti, che maneggiò il pastorale fidentino dal 1843 al 1857).

74 Guastalla 1873 (il vescovo è Francesco Benassi, che guidò la diocesi dal 1871 al 1884).

75 Sulla cultura ecclesiastica in genere vedi la documentata relazione di F. Traniello, nel vol. II degli Atti.

vaguardare l'integrità morale e dottrinale dei seminaristi, i vescovi delle diocesi più modeste sono esortati dalla Congregazione del Concilio a non mandare assolutamente i seminaristi alle scuole pubbliche, ma a completare la struttura dei corsi interni, anche se le classi seminaristiche risultassero esili e di pochissimi elementi [76]. Questa logica del ghetto cattolico avrebbe dovuto sfociare nell'abolizione del fenomeno noto sotto il nome di ' chiericato esterno '. Invece il chiericato esterno, e cioè l'esistenza di chierici che per ragioni di salute, per indigenza economica od altri fattori soggiornavano presso i genitori, limitandosi a frequentare le scuole del seminario o a seguire le lezioni di qualche qualificato parroco rurale, persiste ed è confermato dalle relazioni *ad limina* [77].

Un inspiegabile silenzio di queste concerne la formazione morale e l'educazione spirituale dei futuri sacerdoti. I vescovi, che si sforzano di enunciare il programma scolastico, non descrivono in alcun modo né il tipo di spiritualità né elencano i manuali di meditazione, obbligandoci così a ricorrere ad altre fonti, quali i regolamenti dei seminari o le cronache interne di tali istituti.

Se le notizie sui seminari scarseggiano, ancor più modesto è il nucleo di dati relativi ai sacerdoti già ordinati. La gran questione, che assilla i vescovi come un ritornello costante, è l'esistenza di preti passagliani. La salvaguardia del potere temporale dei papi sembra costituire l'unico metro di giudizio nella divisione dei preti ' buoni ' da quelli ' cattivi '. E siccome i firmatari dell'indirizzo Passaglia sono giudicati come nemici indiscriminati della Santa Sede (senza distinguere la sfera temporale da quella spirituale), sembra evidente la cautela diplomatica dei vescovi di minimizzarne l'entità numerica, e di sottolineare che alcuni di essi sono stati ingannati nella loro buona fede e che altri hanno ritrattato la firma, o addirittura, come si premura il vescovo di Modena, che sono forestieri, e appartengono alla

---

[76] Questo ritornello ricorre abitualmente nelle relazioni dei vari vescovi succedutisi a Bobbio: essi ripetono che per la ristrettezza geografica della diocesi e per la penuria dei sacerdoti non erano in grado di organizzare le scuole interne e mandavano gli studenti alle scuole pubbliche. Ma la Congregazione ribadisce ogni volta il mandato di mettere in piedi i corsi interni dei seminaristi, perché non respirino l'atmosfera della scuola pubblica satura di miasmi anticlericali (Bobbio 1858, 1877, ecc.). Nella relazione del 1876 il Rocca, vescovo di Reggio, afferma che il suo predecessore, Pietro Raffaeli, ha ritenuto bene di aprire i battenti del seminario agli alunni laici, per salvarli dal pericolo della scuola laica. Anche i corsi filosofici di Fidenza sotto il vescovo Basetti sono accessibili ai laici (Fidenza 1852). Invece il vescovo di Parma, il Villa, non accede alla richiesta del rettore di ammettere i laici alle scuole del seminario (Parma 1876) e quello di Guastalla, il Benassi, sembra intenzionato ad interrompere la locale consuetudine e ad escludere i laici (Guastalla 1873).

[77] Sul chiericato esterno cfr. Martina, *Il clero italiano e la sua azione pastorale*, pp. 765-766.

sua diocesi solo per ragione di dimora materiale [78]. Il monopolio politico-religioso della questione romana attenua, ma non spegne l'attenzione verso altri problemi più squisitamente religiosi. Due strumenti rispettivamente di qualificazione dottrinale e di santificazione ascetica vengono utilizzati con preferenza dai vescovi, e cioè le congregazioni dei casi di coscienza e gli esercizi spirituali. Su questi due mezzi insiste ripetutamente anche la Congregazione del Concilio nelle risposte [79]. Non siamo in grado di individuare le direttrici e l'impostazione di tali incontri di clero. Ma appare probabile che sia la discussione dei casi morali e liturgici, sia il contenuto degli esercizi spirituali si ispirassero ai temi dominanti della questione romana e del temporalismo [80]. Data la quasi totale penuria di notizie, ci sembra impossibile ricostruire la pagella della cultura ecclesiastica [81]. Nessun cenno, o quasi, fa capolino circa eventuali forme di vita comune, se si eccettuano tre spunti associativi, germinanti a Reggio, a Parma e a Fidenza: a Reggio funziona egregiamente un gruppo di sacerdoti alle dipendenze del vescovo Raffaeli, una specie di oblati, che predicano missioni al popolo ed esercizi spirituali; analoga attività svolgono i due nuclei di ecclesiastici riuniti intorno al vescovo di Parma, Cantimorri, e a quello di Fidenza, Basetti [82].
Missioni al popolo ed esercizi spirituali del clero rappresentano mo-

[78] Il vescovo di Reggio, Raffaeli, nella relazione del 1865 parlava di cinque parroci e venti altri ecclesiastici passagliani; il suo successore, il Rocca, nel 1876, annunzia con aria di trionfo che quasi tutti si sono liberati dalla rete passagliana e solo cinque perseverano nell'errore. A Guastalla, nella relazione 1865, il vescovo Rota testimonia d'aver sospeso quattro sacerdoti passagliani, che hanno continuato a celebrare in sprezzo al decreto vescovile; così pure ha punito il clero, che ha voluto partecipare ai festeggiamenti per l'anniversario del regno d'Italia. Molte lamentele per i preti ' prevaricatori ' (cioè patrioti) ricorrono anche nella relazione del 1850 a proposito del 1848-1849.

[79] Nella risposta al Raffaeli, vescovo di Reggio (7 marzo 1855), la Congregazione del Concilio consiglia che le riunioni del clero per la discussione dei casi liturgici e morali e per gli esercizi spirituali non si svolgano solo in città, ma anche nelle varie plaghe della diocesi. A Parma nel 1850, sotto il Neuschel, le conferenze liturgico-morali sono quasi spente: solita esortazione della Congregazione a farle rivivere; nella relazione del 1858, il nuovo vescovo, l'energico Cantimorri, attesta un sufficiente risultato nella ripresa di tale consuetudine.

[80] Il vescovo di Modena, il Cugini, osserva d'aver ' mandato ' i sacerdoti passagliani ad un corso di esercizi spirituali e che questo lavaggio ascetico è servito a farli recedere dalla loro posizione (Modena 1864). Il presule di Parma racconta con disappunto che il canonico teologo ed il penitenziere riempiono di « bubbole patriottiche » le loro lezioni. Interessanti spunti nella relazione di Camaiani, *Motivi e riflessi religiosi...*

[81] Uno spunto interessante è quello del Basetti, vescovo di Fidenza, il quale dice d'aver emanato il 25 agosto 1852 un decreto, in base al quale ogni sacerdote fino all'età di cinquanta anni deve sostenere un esame su un trattato di morale (Fidenza 1854).

[82] Reggio 1865; Parma 1863; Fidenza 1854.

menti fondamentali della cura d'anime. Sarebbe interessante ricostruire l'attività parrocchiale d'ogni giorno. Ma ancora una volta dobbiamo limitarci ad un abbozzo a causa della sommarietà dei dati.
Anzitutto vengono a galla le difficoltà e gli ostacoli. Le difficoltà sono indicate a Reggio nello squallore economico: chiese in stato di decrepitezza, case parrocchiali simili a tuguri, parroci in condizioni miserande; e la parabola discendente continua, sembra insinuare nel 1865 il suddetto vescovo reggiano, che rimpiange con comprensibile nostalgia i sussidi finanziari del passato regime [83]. Gli ostacoli più grossi provengono, a detta dei presuli, dai mancati o ritardati *exequatur*, dalla marea montante della licenza e della dissoluzione morale, dal dilagare di dottrine novatrici e dall'intraprendente proselitismo protestante. Questi sono i pericoli esterni.
Accanto ai pericoli esterni abbondano le disfunzioni interne in un quadro di pastorale tipicamente tridentina. Alcuni vescovi non effettuano la visita delle parrocchie, impediti dall'età o dalla malferma salute, o tenuti lontani dalla diocesi per le vicende risorgimentali [84]. Anche l'attività sinodale resta bloccata talora per i fatti turbinosi del Risorgimento e, nella migliore delle ipotesi, è sostituita dalla congregazione dei vicari foranei. Il vescovo di Parma, il Neuschel, aveva pronto il codice dei decreti sinodali, che rimasero nel cassetto per la burrasca del 1848 e il vescovo di Guastalla, il Rota, si dichiara molto sollecito nel riunire i vicari [85].

---

[83] Reggio 1865. Anche il vescovo di Modena, il Cugini, osserva che la povertà economica del clero deriva dal mancato contributo del nuovo governo (Modena 1867). Ai mancati aiuti fa riscontro in senso peggiorativo « bonorum Ecclesiae in dies augescens rapina », come si lamenta il Guidelli de Guidi, succeduto al Cugini nel 1872 (Modena 1873).

[84] Circa la visita pastorale, il vescovo di Guastalla afferma che dopo trenta mesi d'esilio è rientrato in diocesi (Guastalla 1865), e chiede per l'avvilimento di ritirarsi dalla diocesi. Il presule di Parma ha lasciato la diocesi nei mesi cruciali del 1848, 1849 (Parma 1850). Di nuovo assente nel 1860 e nel 1866 (Parma 1863, 1868). Anche quello di Modena ammette che da oltre vent'anni le parrocchie non vedono il capo spirituale della diocesi (Modena 1849), e, più tardi, giustifica la mancata ispezione vescovile con le difficoltà del momento e con il desiderio di non pesare sui fedeli (Modena 1856).

[85] Parma 1850; Guastalla 1858. La situazione è identica nella regione intera. Per il vuoto sinodale dell'Ottocento italiano cfr. *Sinodi diocesani italiani. Catalogo bibliografico degli atti a stampa*, 1534-1874, a cura del padre Silvino da Nadro, Studi e testi 207, Città del Vaticano 1960. A Carpi l'ultimo sinodo porta il nome del vescovo A. Bellentani da Polenta (1679); a Fidenza l'ultimo sinodo fu celebrato da Gh. Zandemaria nel 1728; a Modena s'è avuta l'ultima manifestazione sinodale nel 1675 sotto il vescovo E. Molza; per Piacenza il da Nadro parla del 1790, ma in tale anno uscì non un sinodo, ma un saggio che doveva servire al sinodo mai svolto. Unici sinodi ottocenteschi della regione: quello di Guastalla (1842) organizzato dallo Zanardi, e quello di Parma (1878) a cura del vescovo Villa. Ma le due date estreme (1842-1878) sono agli estremi della nostra epoca. Per la nostra regione ed in genere per l'Italia, si può registrare un

Il quadro del clero in cura d'anime offre un panorama di grigiore, senza infamia e senza lode. Rarissimi i casi di vita scostumata o di scandali denunciati [86]. Piuttosto negativo e pessimistico, ma poco credibile, è il ritratto del clero passagliano, non *sanctioris vitae* [87] afferma il suddetto vescovo di Guastalla (ma s'è visto sopra che i singoli preti passagliani non meritano tale squalifica).
Con pennellate generiche il Gaio, vescovo di Bobbio, dipinge i suoi preti come torpidi nell'ufficio pastorale, pettegoli e facili alle contese, e non manca qualcuno indulgente con Bacco. Però nell'ultimo biennio il clero bobbiese ha compiuto gli esercizi spirituali [88]. A preti, che antepongono i mercati alle sacre funzioni, accenna con dolore il presule di Parma, che li ha duramente rimproverati nel corso della visita. Ma il vero peccato mortale della pastorale è la carenza della predicazione: alcuni parroci omettono la spiegazione del Vangelo o, nella migliore delle ipotesi, si limitano a leggere freddamente il catechismo [89]. A sintomi locali di torpore accenna anche il vescovo di Modena, che inoltre denuncia anche qualche isolato caso di sacerdoti posti « non in sanctificationem, sed in ruinam plebis » [90]. Ma non si comprende se questi scandali clericali siano da ricondursi a deviazioni morali o alla questione passagliana.
Accanto alle difficoltà interne, e con accenti di vibrata protesta, affiorano gli ostacoli esterni di varia provenienza.
La negazione dei *placet* da parte del governo — osserva il presule modenese in sintonia con altri confratelli — ostacola ovunque la cura pastorale [91]. Anche quando, come a Bobbio, corrono rapporti cordiali tra le autorità civili e religiose in campo locale, la concessione dell'autorizzazione governativa arriva col rallentatore [92]. In genere è im-

---

crescendo d'attività sinodale nella seconda metà del secolo XVI, in seguito alla spinta tridentina, che realizza il più alto grado di fioritura nel Seicento (a Modena si segnala il diapason di dieci sinodi in meno di un secolo). La fase calante del Settecento cede il passo al quasi totale spegnimento sinodale nel nostro periodo.

86 A Modena le carceri vescovili hanno ancora un parroco, processato per una grave infrazione (Modena 1849, vescovo Reggianini).

87 Guastalla 1862 (il vescovo è il Rota).

88 Bobbio 1874.

89 Parma 1850, vescovo Neuschel; Parma 1868, vescovo Cantimorri; la continuità del torpore catechistico emerge anche dalla giustapposizione delle due date.

90 Modena 1849, vescovo Ferrari.

91 Modena 1864. Nel 1867 il medesimo presule, che è il Cugini, si lamenta per il mancato *exequatur* al vicario generale e per la vacanza di sei parrocchie. Nel 1865 a Guastalla il Rota deplora il mancato *placet* ad alcuni beneficiati e al parroco di Suzzara (Guastalla 1865 e 1868).

92 Bobbio 1874.

plicito, o addirittura esplicito, il rimpianto nostalgico per l'*ancien régime*, che regolava le questioni miste con i concordati ed accordava vaste zone di privilegi alla comunità ecclesiastica. Il confronto polemico tra il passato tranquillo ed il presente di lotta contro la giurisdizione ecclesiastica è ribadito specie a Modena, dove vigeva prima dell'annessione il vecchio concordato concluso tra la Santa Sede e Francesco IV [93]. Tale convenzione, pur con qualche modifica limitativa bilateralmente riconosciuta, manteneva in vita le istituzioni medioevali del foro ecclesiastico (con l'uso della forza e del carcere vescovile), del diritto d'asilo, della manomorta e di analoghi privilegi. Coll'annessione piemontese del 1859 tutte queste impalcature di protezione sono andate in frantumi [94], e la Chiesa s'è vista ridotta al diritto comune; il che nello stile dei prelati conservatori viene considerato come una bordata persecutoria, una « luctuosissima adversitas », per la quale i beni ecclesiastici, « Dei et pauperum patrimonia » non hanno più alcun presidio nelle leggi [95] e l'apostasia dell'autorità civile ha aperto gli argini all'anticlericalismo sbracato, alla licenza dell'immoralità senza freni, all'invadenza del protestantesimo aggressivo ed intraprendente. In questa valutazione di cause emerge una caratteristica forma di sfiducia nelle risorse spirituali della Chiesa. Nella lotta contro l'incredulità si punta di più sulla forza dell'autorità laica che sugli strumenti tipici dell'azione ecclesiale [96]. L'orgia dell'anticlericalismo si scatena di preferenza negli agglomerati cittadini rispetto alle campagne [97] e ha il suo terreno d'elezione nelle classi

---

[93] Il testo del Concordato in *Raccolta di Concordati su materie ecclesiastiche tra la S. Sede e le autorità civili*, a cura di A. Mercati, Roma 1919, pp. 739-747. Il Concordato del 1841 venne poi integrato con altri due documenti del 13 aprile 1846 e 24 febbraio 1851.

[94] Il dolore per la demolizione delle strutture protettive della religione riecheggia in quasi tutti gli scritti vescovili: cfr. Parma 1863: altrove appare questa asserzione significativa, e cioè che la mancanza di ' leggi ' cattoliche fa perdere il senso del peccato (il vescovo di Parma è il Cantimorri, rappresentativo di tutta una forma mentale).

[95] Questa terminologia gonfia di pessimismo si trova nei resoconti del vescovo modenese e nella risposta della Sacra Congregazione (Modena 1862, vescovo Cugini). Ci sembra espressiva anche la seguente notazione del presule modenese: « Lupi iam ovina pelle contecti, Ecclesiae bonis et animarum iacturae simul insidiantes, in Christi ovile perniciem inferre pertentant [...] inque bona, quae Dei et pauperum sunt patrimonia, cuiusvis generis rapinas conficiunt; nec legum ipsa iniquarum constituta sufficiens munimen bonis » (Modena 1870).

[96] Indicativa di tale mentalità è la seguente osservazione del vescovo di Parma: il quale asserisce che l'incredulità fa passi da gigante e soggiunge — nota bene — che neppure la potestà laica è in grado di reprimere quei mali.

[97] Ecco la frase incisiva del vescovo di Parma: « Monticulae autem sicut magis distant loco, ita magis distant infectione » (Parma 1863, vescovo Cantimorri). Circa l'anticlericalismo si vedano le due relazioni di P. Scoppola e G. Verucci (cfr. vol. II degli Atti).

intellettuali, nella famigerata gente intellettuale (ecco una radice della diffidenza contro le scuole), osservava lo Zanardi, vescovo di Guastalla [98]. A lui fa eco un coro di altri presuli, i quali rimpiangono l'appoggio giuridico delle leggi degli antichi duchi favorevoli al presidio civile delle norme religiose [99], oppure vanno ancor più a monte, come il vescovo di Parma, e fanno risalire la responsabilità dell'attuale marasma agli articoli organici di Napoleone o addirittura alle riforme giurisdizionalistiche del Du Tillot. Dal 1768 — scrive il Cantimorri — sono stati aboliti il foro, la libertà e le immunità ecclesiastiche, e conclude con amarezza protestataria « nec hucusque restituta nunquam (*sic*) fuerunt ». In forza di tale eversione legislativa è stato strappato all'autorità ecclesiastica ogni diritto, che le spetterebbe nella vigilanza sulle scuole ed università [100].

In quest'atmosfera di libertà, che è ritenuta dall'episcopato come licenza e sfrenatezza, l'apertura di scuole d'empietà va di pari passo con il lancio di perverse gazzette, mentre il virus dell'anticlericalismo più virulento sia in città che in campagna s'accompagna con una riviviscenza della propaganda protestante e della montante immoralità. È denso di significato questo fatto: l'aggressività del proselitismo protestante e il rigurgito di depravazione morale vengono associati in un fascio solo, anzi l'un fenomeno nella visuale tipicamente controriformistica trae alimento dall'altro. Nel decennio di preparazione e dopo l'unità d'Italia e nel clima di riconquistata libertà, le varie denominazioni riformate hanno messo in atto un'abile e fortunata strategia di penetrazione, facendo sentire un'attiva influenza a Bobbio [101], istituendo una scuola a Parma [102], ripetendo vari attacchi a

---

98 Già verso il 1840 egli faceva tale diagnosi (Guastalla 1841), scrivendo: « Nonnullos, praesertim qui literatorum nomen nuncupantur, in his reperiri a christianis officiis plus vel minus abhorrentes ». Ed aggiunge con legittimistico compiacimento di essersi rivolto al potere civile ripetute volte per eliminare abusi e combattere scandali. Una ricerca esemplare, metodologicamente utile anche per l'Italia, è quella di A. Erba, *L'esprit laïque en Belgique sous le gouvernement libéral doctrinaire (1857-1870) d'après les brochures politiques* (Bureaux de la Revue d'Histoire Ecclésiastique), Louvain 1967.

99 Molto stridente è il contrasto, che il Cugini, vescovo di Modena, rileva tra la situazione legislativa nel 1856 sotto il duca e nel 1861 sotto il Piemonte (Modena 1856, 1861).

100 Parma 1863. È utile effettuare un confronto con la relazione *ad limina* 1831 del vescovo di Fidenza, il quale comincia già ad intravedere le prime lesioni dell'edificio ecclesiastico e i primi sintomi della dissoluzione, che egli identifica nell'aumentata trasgressione del precetto pasquale e dei giorni festivi. E subito si fa premura di precisare che egli reagisce contro la lenta frana, facendo forza anche sulle leggi emanate dalla duchessa.

101 Bobbio 1855: il vescovo P. Vaggi rileva come rischio di infiltrazione eretical la vicinanza dei valdesi del Piemonte.

102 Il vescovo di Parma annuncia che una scuola protestante è stata aperta in città (Parma 1863, vescovo Cantimorri). Qualche anno più tardi la confessione

vuoto a Reggio [103]. Il vescovo di Parma non nasconde il suo disprezzo e manifesta apertamente la sua mentalità, quando racconta che circa quaranta persone hanno aderito alla ' setta ', ma precisa subito che si tratta di individui di dubbia moralità, anzi di depravati costumi « fere omnes perditis moribus ». Il tono di condanna si veste di preoccupazione pastorale e si inasprisce in una crociata, in un *bellum Dei*, quando a Reggio un manipolo di « dissidenti eretici » tenta l'impianto d'una organizzazione stabile. Il vescovo corre ai ripari ed invita i parroci « ad bellum Dei bellandum ». E siccome ai primi approcci proselitistici è seguito il tentativo di aprire un tempio protestante, il presule pugnace il 6 settembre 1875 ha vergato un monito solenne [104]. Ma non precisa con qual successo. Invece a Guastalla si registra verso il 1865 una flessione nel vigore apostolico dei valdesi, mentre negli anni successivi vivace è il dinamismo delle sette e corrosiva l'azione della gazzetta « Fede e progresso », nata per far guerra alla religione cattolica [105]. È ovvio che nella scia di un episcopato così battagliero e controriformistico il popolo reagisca con stile di guerra ed accolga con toni di minaccia i distributori delle Bibbie ' adulterate '. I protestanti — racconta il vescovo di Modena, il pugnace Cugini, nel 1864 — hanno ripreso la loro campagna « ut adulteratae Bibliae per hanc civitatem et dioecesim distribuerentur ac praedicarentur ». Le Bibbie furono strappate « vel acrioribus adhibitis modis », e i pastori « abire coacti sunt aut vi expulsi » [106].

Al termine del presente paragrafo, resta confermata ed estesa al clero la valutazione, che s'è espressa a proposito dell'episcopato. Le relazioni *ad limina* non forniscono allo storico il materiale documentario per la descrizione di episodi macroscopici, ma solo ci danno una cornice con qualche linea generale e delineano la mentalità clericale di un'epoca. Nel nostro caso il clero numericamente forte a dispetto di alcune flessioni occasionali viene catalogato e giudicato dai vescovi sul metro tridentino e con l'occhio fisso ai problemi politico-religiosi del momento (questione romana). Un clero, che non raggiunge certo alte punte di cultura né di spiritualità, ma che esclude, salvo eccezioni, casi vistosi di indisciplina e di ribellione all'autorità ecclesia-

---

protestante ha piantato le sue tende anche nel paese di Mezzano inferiore, dove un pastore è diventato il centro d'attrazione della popolazione (Parma 1869, vescovo Cantimorri).

103 Reggio 1876, vescovo G. Rocca.

104 Reggio 1876, vescovo Rocca. Circa l'espansionismo valdese ed evangelico in Italia cfr. la relazione di V. Vinay (vol. II degli Atti) ed anche G. Spini, *La Chiesa cristiana libera*, Torino 1971.

105 Guastalla 1865 e 1873 (nel 1865 il vescovo di Guastalla è Pietro Rota, cui succede nel 1871 Francesco Benassi).

106 Modena 1864.

stica. Ma al di là di questa visuale a grandi linee, si prospetta l'esigenza di un esame ravvicinato ed articolato dei singoli problemi, persone, situazioni, ricorrendo ad altre più precise fonti di informazione.

I religiosi

I due problemi nodali da risolvere in sede storiografica circa i religiosi sono la puntualizzazione del loro *status* giuridico di fronte allo Stato italiano e la storia delle loro avventure e peregrinazioni dopo le note leggi, che sopprimevano i conventi e ne liquidavano l'asse patrimoniale [107].

Sia detto chiaramente. Le visite *ad limina* dell'Emilia sono mute al riguardo. I vescovi, ancor più tacitiani che negli altri capitoli, lasciano cader dall'alto qualche espressione indeterminata: nel 1867 il Cugini, vescovo di Modena, annota che per le leggi eversive hanno sofferto i religiosi; e nel 1876 quello di Reggio, il Rocca, ricorda di transenna che incerta è la loro situazione. Questa congiura del silenzio ci sembra spiegabile col fatto dell'esenzione giuridica per gli ordini maschili e coll'indipendenza pratica di quelli femminili [108].

Il silenzio parziale sulle vicende seguite alle leggi ' eversive ' diventa silenzio totale, se interroghiamo le nostre fonti circa il livello ed il contenuto della spiritualità [109]. Per questo settore sostanziale, e cioè il modo e l'intensità della pratica dei consigli evangelici, occorre rivolgere l'attenzione agli archivi interni degli ordini e delle congregazioni.

Invano si cercherebbero tra le righe delle relazioni alcune statistiche sulla linea ascendente o discendente delle vocazioni. Un cenno troppo fugace si legge tra le pagine modenesi, ove il vescovo Guidello de Guidi nel 1873 indica il contrasto tra la flessione quantitativa delle suore di clausura e l'incremento delle religiose di vita attiva [110]. Ugual-

---

[107] Su tali problemi vedi la trattazione di G. Martina nel I volume degli Atti.

[108] Qua e là affiorano lamentele di vescovi circa la mancata dipendenza dei conventi femminili dall'Ordinario (Reggio 1876: la recriminazione tocca le Figlie della carità, che peraltro ricevono elogi per il dinamismo caritativo). Il saggio di M. Mariotti, pubblicato in questo volume sulle relazioni *ad limina* della Calabria, mostra la ben più viva e preoccupata reazione dei vescovi calabresi alle soppressioni dei religiosi.

[109] Il vescovo di Modena, il Reggianini, si limita a rilevare qualche ' disordine ', ma non precisa di quale natura ed entità, nel monastero del Corpus Domini (Modena 1846). A Guastalla il vescovo Benassi ha aperto il processo di beatificazione del padre Lorenzo da Zibello cappuccino. Ma si tratta di un caso solo, che non prova necessariamente un'atmosfera generale di santità (Guastalla 1876).

[110] Modena 1873.

mente isolata e sommaria è la notizia riferita dal Rocca, vescovo di Reggio, e cioè che nel 1876 a dispetto dei tempi iniqui si raggiunge un buon livello di vocazioni femminili [111]. L'unico punto di utilità ci sembra essere l'aspetto statistico dei monasteri che ci consente uno sguardo d'assieme alla geografia monastica della regione. Prima delle soppressioni risorgimentali la mappa monastica registra, nella nostra regione, una fioritura abbastanza fitta di monasteri sia femminili che maschili. Vediamo qualche *specimen* statistico. Modena nel 1849 ospita quattro monasteri maschili in città, ed altrettanti fuori città. Un po' inferiore è l'ammontare dei conventi femminili: due a Nonantola, tre dentro Modena, ed un altro nelle vicinanze con annesso collegio femminile, senza calcolare le vincenziane Figlie della carità, che svolgono le loro prestazioni caritative all'ospedale [112]. Reggio conta nove famiglie maschili (1863) e dieci gruppi femminili, oltre al consueto pacchetto di iniziative assistenziali sostenute da varie congregazioni femminili [113]. Diocesi minuscole come Bobbio non contano neppure una comunità religiosa nel loro seno [114]. Due isole monastiche di religiose emergono nella piccola Carpi [115].

Merita attenzione il caso di Piacenza [116], dove si produce un fenomeno degno di segnalazione. Il quadro numerico è abbastanza normale: tre monasteri maschili in città, tre fuori città, oltre ai Fratelli delle Scuole Cristiane; due monasteri femminili, cui si aggiungono le orsoline, le Figlie del Sacro Cuore, le Figlie della carità; ci sono anche due oasi di clausura (Santa Chiara in città e Santa Maria a Bardi), ma non di stretta clausura (oltre poi tre conservatori ed una casa per orfane). Ed ecco il fenomeno degno di segnalazione: questo complesso di case religiose femminili ha subito le leggi restrittive e le soppressioni risorgimentali, ma di lì a pochi anni, e talora contem-

---

111 Reggio 1876.

112 Modena 1849. Nella medesima visita il vescovo L. Ferrari riconosce la superiorità dei regolari sul clero secolare: infatti afferma che le loro chiese brillano « maximo nitore ».

113 Reggio 1853: le dieci case religiose, a detta del vescovo Raffaeli, sono così suddivise: cinque di suore, tre di monache, due delle Figlie della carità; funzionano inoltre tre collegi, tre orfanotrofi; Reggio 1865.

114 Il fenomeno, comprensibile per la ristrettezza geografica della diocesi tutta montana, persiste tuttora.

115 Carpi 1846 e 1852 (nel 1846 il vescovo di Carpi è P. Raffaeli, che di lì a tre anni sarà promosso alla vasta diocesi di Reggio; nel 1852 il vescovo di Carpi è G. Cattani).

116 Piacenza 1850, 1869 e 1871: il vescovo di Piacenza, il Ranza, descrive accuratamente le soppressioni degli ordini religiosi. Nella relazione del 1873 mette in rilievo il rilancio degli istituti femminili e delle annesse opere per l'educazione delle fanciulle. Su tale primavera caritativa cfr. Fermi - Molinari, *Mons. Antonio Ranza...*, vol. I, parte II, pp. 137-150.

poraneamente alla chiusura dei vecchi conventi, nascono istituzioni nuove, che si guadagnano la simpatia dell'autorità locale e dell'opinione pubblica grazie all'impegno di solidarietà e alla risposta a sentite esigenze sociali.
Ma non è che dalle visite *ad limina* si possano spremere molti dettagli di cronaca. Talora mancano persino le più elementari allusioni statistiche [117], mentre invece — a conferma delle preoccupazioni dominanti — spesseggiano gli spunti polemici diretti ai religiosi passagliani o comunque patrioti, che ' osano ' dir bene dei piemontesi nel biennio critico 1848-1849 o successivamente ' pretendono ' dar lezione al papa in tema di potere temporale [118]. Volta a volta questi frati in voce di innovatori subiscono pressioni psicologiche agli effetti di una ritrattazione, oppure sono variamente puniti con censure ecclesiastiche, spesso trasferiti da una città all'altra, e così sono strappati ad un contesto d'amicizie giudicate pericolose. Ancora una volta possiamo ripetere senza tema di smentita che il carattere schematico delle visite *ad limina*, in questo caso aggravato dalla mancanza di informazioni per l'istituto giuridico dell'esenzione, fa sì che difficilmente la penna esca dal generico e fornisca ragguagli interessanti.

Le risposte della Congregazione

Come s'è visto all'inizio, ogni relazione *ad limina* doveva sfociare nella risposta, che la Congregazione del Concilio forniva ai dubbi dei vescovi. Talora il dicastero romano esprimeva apprezzamenti positivi o riserve sui comportamenti pastorali. Sono i cosiddetti *mandata*, dal cui contenuto si può evincere la *mens romana* del periodo, o almeno si può ricostruire l'aria, che spirava nell'organismo vaticano.

---

[117] Così a Parma, dove la situazione è descritta molto critica dal Cantimorri nel 1862, che scrivendo all'Antonelli in data 1° ottobre 1862 lo informa che le monache sono lasciate in pace, mentre ai riformati di san Francesco è stato intimato di sgombrare e pure gli osservanti sono in pericolo (ASV, Segreteria di Stato, rubr. 283, 5, 1862).

[118] Il Basetti, vescovo di Fidenza (Borgo San Donnino) si esprime con sdegno a proposito di un religioso, che prima della battaglia di Novara aveva esaltato il governo piemontese (Fidenza 1849). Quello di Reggio, il Raffaeli, deplora che due minori « desiderio novitatis abrepti Passagliano libello nomen dedere »; puniti, uno ha ritrattato, l'altro lo seguirà (Reggio 1865). Pure trasferiti risultano i religiosi di Parma, che hanno favorito la sedizione del 1848-1849 (Parma 1850, vescovo Neuschel). Con il consueto vigore l'intransigente Cugini di Modena scrive: « Regulares aliquod a recto declinantes suorum Moderatorum auxilio compesci ac corrigi curavi, vel meam operam quaesitus adieci, quo in bonam frugem redirent. Idque Dei misericordia in eorum aliquando conversionem cessit, praeter unum aut alterum, qui per Moderatores suos vel a Religione expulsi, vel alio abire sunt iussi » (Modena 1861).

Anzitutto occorre premettere che le direttive della Congregazione non escono dal generico e si attengono ad una mentalità burocratica, giuridica, conservatrice. E non potrebbe essere diversamente dal momento che i dicasteri romani non costituiscono organi di governo indipendente, ma sono strumenti per l'esercizio del potere personale del papa. In questa scia rigidamente papale, i *mandata* appaiono scontati e si rivelano come altoparlanti delle encicliche o dei pronunciamenti verbali di Pio IX [119].

Nella logica ultramontana di tale impostazione, si comprende come il fior fiore degli elogi sia elargito in esclusiva ai rappresentanti più coerenti del più fiero intransigentismo. Nel nostro caso la rocca solida dell'intransigentismo cattolico è Modena, ai cui vescovi si fa scialo di valutazioni encomiastiche per la loro forza nel conservare il clero e il popolo nella fede, per lo zelo dinamico messo in atto nell'attuazione del giubileo per la propaganda del *Sillabo*, per la mano decisa nella crociata contro la massoneria e le scuole e le Bibbie protestanti [120].

Qualche volta le risposte appaiono al lettore così evasive da tradire un evidente impaccio o la totale sprovvedutezza d'un funzionario di curia abituato al tavolino ed inesperto di pastorale della chiesa locale.

Raramente le pagine burocratiche si muovono in un palpito di calore umano, come quando il revisore curiale della visita *ad limina* annota ai margini della relazione di Guastalla che il prelato, il Rota, esprime un tale abbattimento d'animo da rivelare un'autentica fame di stimoli al coraggio [121]. *Mai*, e l'avverbio negativo merita una sottolineatura doppia, i *mandata* di radice romana contengono la più minuscola carica di audacia creativa o di spinta innovativa. Questa osservazione trova giustificazione puramente esemplificativa — ma il campionario degli esempi potrebbe allargarsi notevolmente — nel fatto che di fronte all'incombente pauperismo occasionato dall'industrialismo anarchico ed amorale la Congregazione ancora nel 1874 insiste col Gaio, vescovo di Bobbio, per la creazione d'un monte di pietà: uno strumento certamente inadeguato, seppur benemerito, alla soluzione della tormentosa questione sociale [122].

In alta misura — sotto l'aspetto sia statistico sia qualitativo — gli

---

[119] Ad esempio, la risposta del 1852 al vescovo di Parma, l'ungherese Neuschel, non fa che invitarlo a meditare l'enciclica del 1849 di Pio IX.

[120] Modena 1849, 1867 (nel 1849 il vescovo di Modena è L. Ferrari, al quale succede nel 1851 F. E. Cugini).

[121] Guastalla 1868 (il vescovo Rota aveva preso la cattedra episcopale di Guastalla nel 1855 e morirà nel 1871).

[122] Bobbio 1874 (Enrico Gaio fu vescovo di Bobbio dal 29 luglio 1872 al 1° febbraio 1880).

scarsi responsi vaticani camminano nell'alveo dei decreti tridentini e non fanno che richiamare i vescovi all'osservanza di norme stabilite nel Concilio di Trento. Ecco un piccolo mazzo, ma significativo di scampoli, estratti da tali risposte: si tenga il sinodo diocesano, e si convochi il concilio provinciale; la commissione diocesana per il seminario abbia la composizione prevista a Trento ed anche l'amministrazione dei beni diocesani risponda ai criteri tridentini; ed il seminario deve essere strutturato secondo il celebre canone 18, ma interpretato alla luce della successiva controriforma cattolica [123]. Altre raccomandazioni toccano i margini burocratici della vita religiosa e si limitano a indicare la tenuta regolare dei registri, la celebrazione normale delle messe *pro populo*, la trattazione dei temi liturgici nell'ambito delle riunioni periodiche del clero per la cosiddetta discussione dei casi. Siamo sempre nell'orbita di spirito ed argomenti tridentini. Una più incisiva forza per la cura d'anime ci sembra esercitino queste due direttive, che vengono ribadite a più riprese: i vescovi devono promuovere con sollecitudine l'organizzazione degli esercizi spirituali per il clero: ed i parroci non devono tralasciare occasione per predisporre missioni popolari e così tener viva l'istruzione catechistica dei fedeli [124]. Anche se non viene precisata la periodicità di tali iniziative, che poteva variare da luogo a luogo, la semplice indicazione è sufficiente per prospettare una pastorale, che punta sulla formazione religiosa sia del clero che del popolo, anche se poi, all'atto pratico, nel contenuto concreto di tali corsi di predicazione, i temi legittimistico-temporalistici si intrecciano con gli elementi più specificatamente religiosi ed evangelici.

Infine, tutti questi elementi sono immersi in un'atmosfera grigia e talora oscura di pessimismo accorato e quasi apocalittico circa la valutazione del tempo presente, come si può arguire da questo breve stralcio diretto nel 1852 al vescovo di Bobbio: « Si metta sott'occhio al Prelato l'ammaestramento con che l'apostolo premunì Timoteo contro quei giorni funesti, che pare oggi corrano in Piemonte, nei quali la sacra dottrina sarà ripudiata e ciascuno andrà in cerca di maestri che allettino l'udito e carezzino i pravi desideri del cuore » [125]. Se già nel 1852 i pronostici assumono colori così catastrofici, negli anni successivi il barometro del pessimismo segna pressioni ancor più basse in seguito all'infittirsi delle leggi ' eversive ', alle annessioni del 1859 e alla breccia di Porta Pia.

---

123 Modena 1849: composizione tridentina della commissione; Modena 1856: invito alla convocazione del sinodo diocesano e del concilio provinciale, ecc.

124 Parma 1850 (il vescovo è l'ungherese Neuschel).

125 *I Tim.* IV, 1-2.

Conclusione

In sede di conclusione, ci pare opportuno istituire un parallelo tra la fotografia della regione emiliana e la situazione calabrese, viste l'una e l'altra attraverso il prisma delle relazioni *ad limina*[126].
L'atmosfera di pessimismo e di intransigenza si può definire ugualmente pesante nelle due aree geografiche, distanti nello spazio, ma allineate nella guerra indiscriminata contro quella, che con voce sintetica era chiamata 'la rivoluzione'. Un altro aspetto comune ci sembra di riscontrarlo nella relativa continuità delle visite, che non vengono sospese a causa del turbine risorgimentale. È vero che qualche presule salta il turno triennale o ritarda la visita *ad limina*. Ma si tratta d'eccezione. In linea generale, si può asserire che la frequenza dei rapporti tra il vertice vaticano e la periferia italiana non ha perso la regolarità del suo ritmo.
Ma, accanto ai punti di convergenza, le due zone episcopali mettono in luce anche delle peculiarità locali. Ci limitiamo ad accennarne alcune più significative. Cominciamo dalla mentalità dei vescovi. I presuli della Calabria — ci sembra — si lasciano assorbire dai *negotia saecularia* più che non i vescovi emiliani: basta pensare alla diocesi di Bova, ove i capi spirituali della diocesi s'erano assunti sotto il regime borbonico l'iniziativa di costruire una nuova città col nome di Bova Marina: il piano regolatore del nuovo centro abitato resterà sospeso per i disordini e le rivoluzioni patriottiche, ma sarà ripreso ed attuato dal vescovo D'Andrea sotto il governo italiano. Anche se l'episcopato calabrese usa gli stessi accenti di rigetto e di condanna globale del nuovo ordine di cose, tuttavia i rapporti con le autorità italiane sono tutt'altro che burrascosi, se pensiamo che gli interventi episcopali riescono ad ottenere l'autorizzazione per l'erezione della nuova città di Bova Marina e per l'impianto della stazione ferroviaria. Anche il seminario della stessa diocesi, privato di risorse nel 1866 e chiuso nel 1868, riapre poi i battenti grazie anche ad un modesto sussidio governativo ed accoglie pure i discepoli laici. Questo quasi pacifico *modus vivendi* tra autorità civile e religiosa, questo spirito di adattamento alla nuova realtà storica, l'apertura del seminario ad allievi non avviati al sacerdozio: ecco altrettanti indizi di una notevole elasticità mentale di un'aliquota dell'episcopato calabrese, abbastanza lontana dalla più netta intransigenza emiliana.
Un'altra peculiarità ci pare di rintracciarla nel capitolo, che ogni *relatio ad limina* consacra ai religiosi. S'è notato sopra che i vescovi

[126] Per la Calabria cfr. la comunicazione Mariotti, *Riflessi pastorali...*

emiliani non tradiscono un turbamento particolarmente grave per le difficoltà, le amarezze e le misure soppressive, che hanno colpito gli ordini religiosi. Una più accorata emozione, un dolore più partecipato invece traspare dalle espressioni di alcuni vescovi calabresi (ad esempio di Catanzaro e Cosenza). Queste ed altre particolarità di contenuto e di stile (in genere il tono espositivo dei calabresi risente di una più agile vivacità e freschezza) giustificano l'assunto di prendere in esame le relazioni *ad limina* non per singole città, ma per blocchi regionali. Questa indicazione di metodo ovviamente non esclude che per ricerche d'altro tipo e di diversa angolazione si seguano vie di esplorazione differenti dalla nostra [127].

[127] La lettura delle relazioni *ad limina* è stata fatta insieme dai due autori. La redazione del testo è opera di Luigi Mezzadri nelle pp. 129-150 e di Franco Molinari nelle pagine seguenti.

APPENDICE

A complemento del testo, riteniamo utile pubblicare in appendice alcune aggiunte, che possono servire ad illuminare sia la *relatio ad limina* in genere sia le relazioni emiliane in specie.
Le tre appendici hanno un aggancio con la situazione emiliana ed offrono un notevole interesse per la comprensione della storia religiosa della regione. La prima dà il panorama cronologico dell'episcopato emiliano con gli estremi dell'*incipit* e del *finis*, da cui si può ricavare che i lunghi episcopati sono pochi e che la durata media del servizio episcopale d'ogni presule si aggira sul decennio. La seconda contiene il diagramma statistico dei seminaristi compilato sulla base delle relazioni *ad limina*: è particolarmente interessante agli effetti di una verifica dei riflessi risorgimentali sulla curva evolutiva delle vocazioni. La terza, la più ampia, delinea il volto delle diocesi emiliane nelle dimensioni demografiche, organizzative, religiose ed ecclesiastiche: i dati si riferiscono agli ultimi decenni del secolo XIX e mettono in luce una spinta diffusa e quasi generale verso l'incremento democratico e l'aumento delle varie strutture religiose ed ecclesiastiche.

I

ELENCO DEI VESCOVI DELLA REGIONE EMILIANA *

Bobbio	
Cavalleri Giovanni Giuseppe	1832, 26.VIII – 1836, 8.VIII
Gianelli Antonio	1838, 6.V – 1846
Vaggi Pietro Giuseppe	1849, 28.IX – 1869, 27.XI
Gajo Enrico	1872, 29.VII – 1880, 1.II
Porrati G. Battista	1880, 20.VIII –
Borgo S. Donnino (*Fidenza*)	
J. Neuschel Ioannes	1836, 21.XI – 1843, 27.I
P. C. Basetti Pietro Crisostomo	1843, 19.VI – 1857, 16.VI
F. Benassi Francesco	1859, 20.VI –
J. Buscarini Giuseppe	1871, 24.XI – 1972, 19.IX
C. C. Guindani Gaetano Camillo	1872, 23.XII – 1879, 19.IX
Manicardi Vincenzo	1879, 19.IX –
Carpi	
Bassetti Clemente Maria	1831, 28.II – 1839, 12.VI
Raffaeli Pietro	1839, 23.XII – 1849, 20.IV
Cattani Gaetano	1850, 7.I – 1863, .II
Araldi Gerardo	1871, 27.X –

* Estratto da Gams, *Hierarchia Catholica Medii et Recentioris Aevi.*

Guastalla

Zanardi Pietro	1836, 21.XI	– 1854, .IX
Rota Pietro	1855, 23.III	– 1871, 27.X
Benassi Francesco	1871, 27.X	– 1884, 10.XI
Corti Prospero	1884, 10.XI	–

Modena

Reggianini Ludovico	1838, 12.II	– 1847, 9.II
Ferrari Ludovico	1848, 3.VII	– 1851, 19.IV
Cugini Francesco Emilio	1852, 18.III	– 1872, 12.I
Guidelli De Guidi Giuseppe Maria	1872, 6.V	–

Parma

Neuschel Ioannes	1843, 27.I	– 1852, 17.IX
Cantimorri Felice	1854, 23.VI	– 1870, 28.VII
Villa Domenico	1872, 28.II	– 1882, 22.VII
Miotti Giovanni Andrea	1882, 25.IX	–

Piacenza

A. Ranza	1849, 10.II	– 1875, 20.XI
G. B. Scalabrini	1876, 28.I	– 1905, 1.VI

Reggio Emilia

Cattani Filippo	1825, 6.VII	– 1849 ?
Raffaeli Pietro	1849, 20.IV	– 1866, 23.VII
Macchi Carlo	1867, 27.III	– 1873, 3.VI
Rocca Guido	1873, 25.VII (secondo altre fonti 1870)	

II

STATISTICA DEI SEMINARISTI *

Bobbio	Borgo San Donnino (Fidenza)	Carpi	Guastalla	Modena (Modena + Fina + Fiumalbo)
1843 (20)	1831 (26)	1846 (33)	1842 (8)	1856 (134)
1852 (14)	1852 (26)	1852 (25)	—	—
1855 (12)	1854 (27)	1859 (32)	—	—
1858 (26)	1875 (25)	—	1858 (46)	—
1861 (21)	—	—	—	—
1864 (28)	—	—	—	—
1867 (18)	—	—	—	1867 (165)
1874 (20)	—	—	—	1870 (74)
1877 (18)	—	—	1873 (35)	1873 (40)
1885 (3)	—	1885 (20)	1885 (14)	1885 (60)
1907 (40)	1907 (70)	1907 (36)	1907 (55)	1907 (60)

* Estratta dalle relazioni *ad limina* dei vescovi emiliani. La cifra tra parentesi indica il numero dei seminaristi.

III

TAVOLE STATISTICHE *

	Bobbio		Borgo San Donnino (Fidenza)		Carpi		Guastalla	
	A	B	A	B	A	B	A	I
I Abitanti	24697	30100	—	60400	56511	70000	53238	65
II Vicariati foranei	13	13	—	10	—	5	—	
Parrocchie	49	53	—	54	33	31	26	
Chiese	131	105	—	76	56	50	53	
III Sacerdoti secolari	69	—	—	100	97 [1]	84	89 [1]	
IV Religiosi: case	—	—	—	0	—	—	—	
sacerdoti	—	—	—	10	—	4	—	
laici	—	—	—	14	—	2	—	
V Religiose: case	—	3	—	7	—	4	—	
religiose	—	16	—	31	—	50	—	
VI Confraternite	7	20	—	70	—	—	—	

* Estratte da G. Bertolotti, *Statistica ecclesiastica d'Italia*, Savona 1885; *Annuario Ecclesiastico (1907)*, Roma 1907. A = dati estratti da Bertolotti; B = dati estratti da *Annuario Ecclesiastico.*

[1] Compresi i religiosi.

Piacenza (3 seminari)	Parma (Parma + Berceto + un terzo seminario per chierici poveri)	Reggio (3 seminari + 1 scuola)	Nonantola
50 (214 circa)	1850 (22)	1853 (175)	1845 (50)
60 (139 chiuso il semi-	1863 (91)	—	—
nario urbano)	1868 (51)	—	—
—	1876 (80)	1876 (120-130	—
—	—	esterni)	—
64 (130 + 80 nelle loro	—	—	—
case)	—	—	—
73 (186 + 52 esterni)	—	—	—
—	—	—	—
85 (183)	1885 (134)	—	1885 (6)
07 (280)	1907 (180)	—	1907 (45)

Modena		Nonantola		Parma		Piacenza		Reggio	
A	B	A	B	A	B	A	B	A	B
939	220400	37163	42980	200344	232913	298198	310000	174313	175600
—	33	—	7	—	34	—	40	—	39
179	179	31	31	305	306	357	352	246	246
343	450	46	91	128	436	648	1443	68	276
409 [1]	455	69	62	350	410	648 [2]	774	649 [3]	531
—	8	—	—	—	3	7	9	—	4
—	50	—	—	—	60	—	75	—	29
—	20	—	—	—	40	—	46	—	31
—	13	—	—	—	18	—	27	2	13
—	244	—	25	—	99	—	298	—	151
—	150	—	50	—	—	—	400	—	—

[2] Nel 1900, sono 900.
[3] Nel 1865, sono 1000 i sacerdoti secolari; nel 1876, sono 900.

CELSO PELOSI

Domenico Maria Villa, vescovo di Parma (1872-1882)

La storia del movimento cattolico italiano nella seconda metà dell'Ottocento è stata oggetto di vari studi, che ne hanno messo in luce i motivi ispiratori ed il susseguente sviluppo. È vivamente sentita ora la necessità di approfondire l'analisi storica del tema per un ripensamento ed una ripresentazione del problema stesso in una sintesi più completa.

La storiografia, fra l'altro, sta prendendo in esame la figura dei vescovi italiani del secondo Ottocento per precisare quale incidenza essi abbiano avuto nelle vicende della penisola e, in particolare, nelle tesi e nelle esperienze del movimento cattolico italiano. La teologia del tempo non aveva ancora evidenziato la distinzione fra i compiti che i laici hanno in quanto membri della comunità cristiana e quelli che hanno come cittadini responsabili della società civile: questo rende l'indagine estremamente utile, per non dire necessaria. Non si può prescindere dall'orientamento culturale, ascetico e pastorale dei vescovi se si vogliono cogliere le ragioni più profonde dell'inserimento dei cattolici nella realtà storica italiana.

Ho inteso, con questa ricerca, portare un contributo alla conoscenza di mons. Domenico Maria Villa, una delle figure più rilevanti dei vescovi parmensi dopo l'unità d'Italia. Il significato del suo episcopato va oltre la cerchia della diocesi di Parma, in quanto egli è uno dei molti esempi, in questo periodo, della volontà della Santa Sede di innestare elementi veneti in altre regioni italiane. La sua personalità, poi, è così ricca di doti umane e cristiane da rendersi interessante al di là delle sue opzioni filosofiche, teologiche, politiche e pastorali.

---

* Questo lavoro è stato compiuto nell'ambito della ricerca su « Vescovi e associazioni cattoliche in Italia dal 1846 al 1903 », diretta da F. Fonzi e finanziata dal Consiglio Nazionale delle Ricerche. Sento il dovere di ringraziare il prof. Fausto Fonzi, che mi ha seguito e consigliato nella ricerca e nella interpretazione dei dati, il prof. Belardinelli, che ha rivisto la stesura del testo, il prof. Casella che mi ha fornito copia dei documenti giacenti presso l'Archivio Centrale dello Stato e l'Archivio Segreto Vaticano, nonché gli archivisti delle diocesi di Parma, Fidenza, Piacenza, Reggio Emilia, Carpi e Vicenza.

Nel concistoro segreto del 23 febbraio 1872, il sacerdote vicentino Domenico Villa[1] veniva preconizzato alla sede vescovile di Parma, vacante dal luglio 1870 per la morte di mons. Felice Cantimorri[2]: riceveva la consacrazione episcopale il 25 febbraio seguente dal card. Sacconi.

Il nuovo vescovo veniva da Bassano del Grappa, dove era arciprete abate mitrato[3] dal 1848 e dove era nato nel 1818[4]. A vent'anni aveva indossato l'abito clericale ed era entrato nel seminario di Vicenza per compiervi gli studi teologici[5] assieme a quel Bartolomeo Sandri, che si farà successivamente gesuita e che ispirerà i capi dell'intransigentismo veneto[6]. Erano gli anni in cui il seminario di Vicenza attuava un profondo rinnovamento degli studi teologici e filosofici, ispirato alle tesi del Gioberti e del Rosmini[7].

Il chierico Domenico Villa non deve essere stato influenzato dal nuovo indirizzo: dai primi anni del suo ministero, infatti, dimostrerà una

---

[1] Il secondo nome, Maria, lo assume nel giorno della sua consacrazione episcopale, a testimonianza della sua devozione alla Madonna.

[2] Su Felice Cantimorri e il suo episcopato, vedi M. Martini, *Vita di Mons. Fr. Felice Cantimorri*, Parma 1895. Si tratta di una biografia encomiastica, secondo gli schemi dell'agiografia dell'Ottocento, in cui tutto serve a far risaltare la figura del protagonista, le sue vere o supposte eccezionali doti di mente e di cuore, la sua pazienza nell'affrontare le insidie perfide dei tristi. In realtà il racconto dei fatti è fuori dal contesto storico ed è collocato in una cornice ideale, dove le affermazioni non sono provate, perché i fatti mancano o perché non reggono ad una analisi critica. Sempre su mons. F. Cantimorri, cfr. C. Pelosi, *Note ed appunti sul movimento cattolico a Parma*, Parma 1962, pp. 13-22; C. Marsilli, *I cattolici intransigenti a Parma dal 1860 al 1880*, « Aurea Parma », 1963, 127-131; C. Pelosi, *Mons. Felice Cantimorri e il suo tempo*, « Archivio storico per le province Parmensi », 19 (1967), 371-381.

[3] Era stato lo stesso Domenico Villa che aveva fatto domanda per il ripristino del titolo di abate mitrato per l'arciprete di Bassano. Secondo l'arciprete Villa anche questo doveva contribuire alla restaurazione dei valori cristiani, compromessi dalla rivoluzione liberale. La documentazione relativa si trova presso l'Archivio parrocchiale di Bassano = APB.

[4] Figlio di Domenico Villa e Fiore Barbieri, di modesta condizione sociale; nato il 1° ottobre e battezzato il giorno seguente (Archivio Vescovile di Vicenza [AVV], cassetta seminario, 5/0739). Cfr. pure G. B. Tescari, *Elogio funebre di mons. D. M. Villa*, Parma 1882, pp. 10-11.

[5] Sul seminario di Vicenza, sui suoi insegnanti e sul loro indirizzo filosofico e teologico, vedi: S. Rumor, *Gli scrittori vicentini dei secoli XVIII-XIX*, Venezia 1905-1909; L. Caliaro, *Storia del Seminario vescovile di Vicenza*, Vicenza 1936; G. Mantese, *Memorie storiche della chiesa vicentina*, Vicenza 1954; *Il Seminario e la vita religiosa vicentina negli ultimi cent'anni*, Vicenza 1954. Dello stesso Mantese particolare interesse ha *La cultura religiosa e gli studi teologici a Vicenza negli anni dell'unificazione veneta*, in *Chiesa e Stato nell'Ottocento*, Padova 1962, pp. 391-418.

[6] Sui rapporti fra G. Sacchetti, G. B. Paganuzzi, A. Baschirotto e Bartolomeo Sandri vedi A. Gambasin, *Gerarchia e laicato in Italia nel secondo ottocento*, Padova 1969, pp. 55 ss.

[7] Mantese, *Memorie storiche...*, pp. 12-18; *La cultura religiosa...*, pp. 393-397.

profonda diffidenza verso la cultura moderna, impregnata, a suo giudizio, di protestantesimo e di agnosticismo: « ... una nube di spiriti forti va vagando qua e là nei vari punti della penisola, onde se tanto fosse possibile, rubarci l'unico tesoro della fede... e, se una cara speranza non ci confortasse, avremmo giusti motivi di temere che la fede prende il commiato dalle nostre infelici contrade » [8].
Il giudizio che ne avevano dato superiori e professori, alla vigilia della sua ordinazione sacerdotale, era più che lusinghiero sotto tutti i punti di vista [9]; l'unica dote che gli faceva difetto era la salute [10].
Dopo un breve periodo di ministero a Badia Polesine, era ritornato a Bassano per esservi scelto, a pochi mesi di distanza, come parroco; la sua nomina era stata fatta dal consiglio comunale che godeva del diritto di patronato [11]. Per ventiquattro anni aveva svolto un'attività notevole [12], distinguendosi per le sue doti oratorie, per la probità di

---

[8] D. Villa, *Della necessità della dottrina cristiana*, Bassano 1854. Non risulta che D. Villa abbia direttamente partecipato ad orientare verso l'intransigenza il corso degli studi del seminario di Vicenza nel periodo successivo al 1848. Si può presumere che, dato il prestigio di cui era circondato e per le cariche che ricopriva, abbia favorito l'indirizzo antiliberale. Sull'evoluzione degli studi in seminario, vedi Mantese, *Memorie storiche...*, pp. 97-118; *Giovanni Giuseppe Cappellari vescovo di Vicenza nel primo centenario della morte (1860-1960)*, Vicenza 1961; *La cultura religiosa...*, pp. 397-407.

[9] Don Villa viene ordinato sacerdote il 1° aprile 1843, il sabato della settimana di passione, nell'aula magna della curia. Il giudizio dei suoi superiori lo aveva qualificato: « ingegno, molto buono; costume, esemplare; esame per l'ammissione agli ordini, molto bene » (AVV, cassetta seminario, 5/0739).

[10] La sua salute non migliorerà a Bassano e neppure a Parma. Mons. Villa sarà periodicamente costretto a recarsi fuori diocesi per cure termali e spesso la malferma salute interromperà il suo lavoro. Particolarmente dure gli saranno le visite pastorali in una diocesi che contava 284 parrocchie foresi, di cui due terzi in collina e montagna. « Dovetti lottare non poco coi risentimenti della carne inferma », scrive al termine della prima visita pastorale (D. M. Villa, *Ringraziamento al termine della visita pastorale*, Parma 1876, p. 5). Nella stessa lettera parla di « lunghissima e laboriosissima peregrinazione ». Prima di iniziare la seconda visita afferma: « Incomincio, e debbo procedere a rilento, visitando ininterrottamente qualche parte della vasta diocesi, di anno in anno, perché se lo spirito è pronto, non è sempre pronto il frale... » (D. M. Villa, *Motivi della seconda visita pastorale in diocesi*, Parma 1881, p. 4). Nella relazione alla Santa Sede del 1876 specifica che ogni anno deve assentarsi dalla diocesi, per cura, per un periodo di venti giorni (Archivio Segreto Vaticano = ASV, Visite *ad limina* 1878-1882, Parmae, pars secunda).

[11] Il consiglio comunale di Bassano, riunito in seduta segreta nella chiesa parrocchiale, lo aveva scelto con ventiquattro voti contro sei. Il verbale della seduta consiliare è conservato presso l'AVV, carpetta Bassano (si tratta di cinque carpette, contenenti vari documenti senza ordine preciso).

[12] G. B. Tescari la descrive enfaticamente così: « ... in breve tempo ei divenne come un faro luminoso per le Venete Province. Predicò; pubblicò per le stampe discorsi ed opuscoli; sostenne giornali; fondò società cattoliche; animò con la voce e con gli scritti le fondate da altri; promosse indirizzi, proteste, offerte: e in mille guise s'adoperò per difendere i conculcati diritti della Chiesa, e per lenire i non degni affanni del Vicario di Cristo » (G. B. Tescari, *Elogio fune-*

vita, per lo zelo pastorale verso i poveri, per l'intransigenza e la coerenza delle sue idee [13], per la tempestività e la tenacia con cui si orientava in favore delle nuove forme di apostolato e di azione che i cattolici veneti, in quegli anni, stavano già sperimentando [14].
La diocesi, che ora gli veniva affidata, contava più di trecento parrocchie, era stata fino al 1859 la capitale del ducato di Parma e Piacenza, vantava un'antica università, che però da pochi anni era stata privata della facoltà di teologia [15].
La diocesi stava attraversando una profonda crisi; i suoi predecessori avevano dovuto affrontare un ambiente ostile, anche fra il clero [16]; in città e nelle campagne andavano rapidamente trasforman-

---

bre di Mons. Domenico Maria Villa, vescovo di Parma, Parma 1882, pp. 15-16). Il Tescari, originario di Vicenza, s'era trasferito a Parma con mons. Villa.

13 Ne fanno fede, in modo diverso, due relazioni del 1872, l'anno della sua elevazione all'episcopato. La prima contiene il processo informativo canonico e mette in risalto la sua carità, la scienza e lo zelo pastorale nell'annunciare la parola di Dio, l'integrità dei suoi costumi (ASV, Processus Datariae, vol. 234, f. 41). La seconda relazione contiene le informazioni del sostituto procuratore generale per la corte d'appello di Venezia al ministero di grazia e giustizia, che le aveva richieste in data 29 febbraio 1872. Del sacerdote Villa si dice che è « fervente cattolico, zelantissimo e fedele seguace della Santa Sede e caldo ed operoso difensore del potere temporale e del dogma dell'infallibilità... ». Il suo zelo, prosegue il procuratore, lo rende « accanito ed anche vendicativo contro i suoi avversari religiosi » e lo ha implicato nelle polemiche fra « Il Brenta » (liberale) e « Il Veneto cattolico » (Archivio Centrale dello Stato = ACS, Affari di culto, s. vescovi, b. 112, fasc. 262).

14 Sulle caratteristiche e sullo spirito animatore del movimento cattolico nel Veneto, cfr. G. De Rosa, *Giuseppe Sacchetti e l'Opera dei Congressi*, Roma 1957. Il De Rosa ha ripreso il tema, situandolo nel contesto della spiritualità veneta, in *Giuseppe Sacchetti e la pietà veneta*, Roma 1968. Vedi inoltre: A. Gambasin, *Orientamenti spirituali e stati d'animo dei cattolici intransigenti veneti*, in *Chiesa e Stato nell'ottocento*, pp. 243-296; *Il movimento sociale nell'Opera dei Congressi*, Roma 1958. Indicazioni sulla consistenza e sullo sviluppo dell'organizzazione veneta sono pure riportate in Gambasin, *Gerarchia e laicato...*, pp. 71 ss.; B. Bertoli, *Le origini del movimento cattolico a Venezia*, Brescia 1965. Il Bertoli studia il periodo che va dal 1848 al 1871: è proprio il tempo in cui don Villa è parroco a Bassano. Il rigore e l'attivismo a cui si sta orientando l'intransigentismo veneto può aver influito, in modo determinante, su don Villa. Vedi pure G. Spadolini, *L'opposizione cattolica*, Firenze 1955, pp. 43-240 (« Le origini dell'azione cattolica »); in particolare il cap. VIII: « Iniziative religiose e resistenza politica », pp. 179-189.

15 La soppressione della Facoltà di teologia presso l'università di Parma avviene con decreto dittatoriale del Farini, in data 21 ottobre 1859 (cfr. B. Ferrari, *La soppressione delle facoltà di teologia nelle università di stato in Italia*, Brescia 1968, pp. 39-40).

16 Mons. Giovanni Neuschel aveva dovuto lasciare Parma nel maggio del 1848 e non vi aveva fatto più ritorno: contro di lui si era schierata la maggioranza dei parroci di città. Nell'Archivio Vaticano si conserva la relazione che mons. Neuschel dà degli avvenimenti del 1848 e dove dipinge, a tinte fosche, l'atteggiamento del clero cittadino (ASV, Visite *ad limina*). Cfr. pure Pelosi, *Mons. Felice Cantimorri e il suo tempo*, pp. 372-373. Mons. F. Cantimorri, che era stato mandato al confino nel 1866, al suo rientro in diocesi, l'anno se-

dosi la mentalità ed i costumi delle popolazioni [17], mentre il clero ed il laicato impegnato religiosamente non sembravano in grado di affrontare tempestivamente ed efficacemente la nuova situazione. Il clero era abbastanza numeroso [18], ma si andava profilando un calo notevole nelle vocazioni ecclesiastiche, per cui i decessi erano di molto superiori alle nuove ordinazioni sacerdotali [19] e diventava sempre più problematica la cura spirituale della collina e della montagna [20].
Non mancavano i contrasti fra il clero in campo politico, ma soprattutto nell'orientamento filosofico: le controversie rosminiane erano già da tempo in corso [21].

---

guente, è costretto a non farsi vedere per le strade della città per evitare scherni e motteggi (Pelosi, *Note ed appunti...*, pp. 19-20; *Mons. Felice Cantimorri e il suo tempo*, pp. 373-377).

17 « ... anche i villici vogliono sapere di tutto, e quindi finiscono per essere altezzosi, spregiudicati, poco amanti delle cose di Dio e della religione » (D. M. Villa, *Omelia per l'apertura della sacra visita pastorale*, Parma 1873, p. 5).

18 I sacerdoti in città erano particolarmente numerosi: nel 1875 in cattedrale c'erano 17 canonici e 64 preti del « Consorzio dei vivi e dei morti »; 3 (un prelato e due canonici) erano addetti al battistero; vi erano tre collegiate, rispettivamente con 18 (San Vitale), 13 (San Pietro) e 10 (San Giuseppe) sacerdoti. In diocesi esistevano collegiate a Colorno (con 9 canonici), a San Secondo e Fontanellato (con 4 canonici ciascuna). La città era suddivisa in 23 parrocchie, comprese le tre collegiate; vi erano inoltre 32 oratori pubblici con confraternite. Le cifre sono rilevabili dalla relazione alla Santa Sede del 1876 (ASV, Visite *ad limina*). Copia delle relazioni alla Santa Sede si trova anche presso l'Archivio Vescovile di Parma = AVP, cassetta Relazioni alla Santa Sede.

19 Sulla diminuzione del clero si ha una testimonianza eloquente dello stesso mons. Villa: « Sono subito dieci anni dacché assunsi il governo della diocesi, e in questo mezzo, presso 200 pastori d'anime e sacerdoti passarono di vita... E ogni anno si fa sempre più penosa la situazione della diocesi, e per la sensibile diminuzione delle vocazioni allo stato ecclesiastico, e pei mezzi limitatissimi di cui possiamo disporre... Le novellizie sulle quali di anno in anno possiamo imporre le mani sono tre o quattro... » (D. M. Villa, *Auguri e benedizioni pel Santo Natale e pel capo d'anno 1882*, Parma 1882, pp. 9-10. Vedi dello stesso, *Intorno alla necessità di promuovere l'allevamento dei chierici nel seminario diocesano*, Parma 1878). Sul fenomeno in Italia cfr. quanto scrive G. Martina in appendice a R. Aubert, *Il pontificato di Pio IX*, Torino 1970, pp. 761-767. La diminuzione delle vocazioni è più accentuata a Parma che in altre diocesi italiane; fra i motivi il vescovo mette l'insalubrità del seminario ed il servizio militare.

20 La mancanza di vocazioni fa sì che non si possano sostituire i sacerdoti anziani: « Nella montagna e su pei monti, dovetti accorgermi che più della metà dei Parrochi erano in età se non decrepita, certo molto inoltrata » (D. M. Villa, *Ragioni del radicale restauro del Seminario di Parma*, Parma 1881, p. 9).

21 Ne fa fede il can. Severino Frati, il rosminiano più illustre di Parma, in un opuscolo che, contrariamente a quello che farebbe supporre il titolo, ha carattere autobiografico: « ... e a chi mi dicesse, ch'io ebbi per ciò a soffrire di molte contraddizioni, risponderei che certo furono molte, e gravi perché ingiuste, e molestissime perché ignobili, ma che la filosofia mi insegnò a sostenerle... essi cercavano di offendere me credendo per questo modo di offendere le verità da me professate » (S. Frati, *Antonio Rosmini, ossia cenni sull'immortalità del-*

Nelle parrocchie esistevano le tradizionali confraternite a carattere devozionale, quali quelle del Santissimo Sacramento, della Beata Vergine del Carmine e del Rosario; mancavano invece le opere per la gioventù [22], e le confraternite della dottrina cristiana [23]; in molte parrocchie cittadine il catechismo ai fanciulli e agli adulti era quasi completamente trascurato [24].

La prima organizzazione laicale, la « Sezione parmense della Società cattolica italiana per la difesa della libertà della Chiesa in Italia » non aveva avuto che pochi mesi di vita e si era sciolta in seguito ai provvedimenti presi in base alla legge sul domicilio coatto, alla vigilia della terza guerra d'indipendenza [25]; un circolo cattolico che l'aveva sostituita non aveva alcuna incidenza sull'ambiente [26]; il circolo San Bernardo della gioventù cattolica contava undici soci provenienti da

---

l'anima, Parma 1861, pp. 14-15). Sui primi passi della controversia rosminiana cfr. quanto scrive Martina in appendice a Aubert, *Il pontificato di Pio IX*, pp. 812-819.

22 Chiuso il collegio dei barnabiti, restavano soltanto i Fratelli delle scuole cristiane ad interessarsi della educazione della gioventù. Per le ragazze restava aperto il Conservatorio delle Luigine, delle Margheritine, delle Vincenzine, delle Giuseppine e delle Mendicanti. Sempre per le ragazze funzionavano le scuole delle Orsoline e delle Figlie della Croce (ASV, Visite *ad limina*).

23 Delle tredici parrocchie cittadine che compilano il questionario per la visita pastorale del 1873, nessuna ha la « Pia unione della dottrina cristiana »; un parroco soltanto, quello di Ognissanti, dichiara di far dottrina ogni domenica. La stessa situazione si riscontra nei tredici maggiori centri della diocesi, cui fanno capo le parrocchie minori di montagna e di pianura (AVP, cassette parrocchie cittadine e foresi). Già nel giugno 1872 il vescovo constatava amaramente: « ... Parma odierna non è più la Parma, che ergeva a Dio questa augusta Basilica Cattedrale... la Parma cui Dio e la religione erano tutto... L'ignoranza in materia di religione l'ha resa dimentica di sé e delle sue glorie » (D. M. Villa, *Della necessità della dottrina cristiana*, Parma 1872, pp. 5-6).

24 Nella relazione alla Santa Sede del 1876 mons. Villa dice che, nella predicazione festiva e nella catechesi ai piccoli ed agli adulti, « multa deploranda invenisse ». I parroci se ne ritengono dispensati per futili motivi o si limitano a leggere un commento scritto (ASV, Visite *ad limina*).

25 Il gruppo parmense, costituitosi come sezione della direzione centrale di Bologna nel febbraio 1866, era stato, sin dall'inizio, oggetto della vigilanza delle autorità: « Da parte loro i retrivi si studiano di ben comporre la loro associazione che intitolano per la difesa della libertà della chiesa » (Archivio dello Stato di Parma [ASP], Gabinetto del prefetto, cartella n. 301: Relazione prefettizia al ministero, in data 3 aprile 1866, n. 528). In base alla legge 14 maggio 1866 il vescovo ed il vicario generale della diocesi sono trasferiti d'autorità in provincia di Cuneo e gli esponenti cattolici sono sotto sorveglianza speciale (Pelosi, *Note ed appunti...*, pp. 19-21, 138-139. Vedi pure A. Berselli, *L'associazione cattolica italiana per la difesa della libertà della Chiesa in Italia (1865-1866)*, « Quaderni di cultura e storia sociale », 3 (1954), 237-268. Il Berselli passa in rassegna fondazione, norme direttive ed attività delle sezioni emiliane, fra cui quella di Parma). Sull'associazione in Italia cfr. Spadolini, *L'opposizione cattolica*, pp. 50-57.

26 Aveva come scopo il trionfo dei principi cattolici (Pelosi, *Note ed appunti...*, p. 21).

varie parrocchie della città: erano giovani coraggiosi, capaci di mostrarsi in pubblico, sufficienti a preoccupare le autorità civili, ma, in realtà, con poche possibilità di azione [27].

I cattolici non soltanto erano assenti dalla vita politica, ma anche da quella amministrativa e senza prospettive di successo per un immediato futuro [28].

Mons. Villa si trovava quindi davanti ad un ambiente ben diverso da quello veneto, dove i cattolici erano più compatti ed in grado di affrontare i problemi nuovi [29]. Veniva a Parma con l'intransigenza caratteristica della sua terra, che aveva dato al movimento cattolico i tre fratelli Scotton [30] e che aveva visto ben presto il clero schierato, nella sua maggioranza, su posizioni antitetiche a quelle del cattolicesimo liberale [31]; era però anche dotato di un senso naturale di bontà che l'aveva portato ad ammirare e ad imitare il vescovo Cappellari che l'aveva seguito negli anni del seminario, che l'aveva promosso al sacerdozio e che gli aveva affidato incarichi di fiducia in diocesi [32].

---

[27] All'inizio il circolo portava il nome di San Luigi, ma al convegno di Venezia del 1873 ha già la nuova denominazione (Pelosi, *Note ed appunti...*, pp. 23-25).

[28] Lo dimostra l'insuccesso clamoroso del primo esperimento elettorale nelle amministrative del 1872. I risultati non saranno molto diversi per quasi trent'anni (Pelosi, *Note ed appunti...*, pp. 32-37). Mentre l'assenza dalla vita politica era un segno di fedeltà al papa ed una condanna dello Stato liberale, quella dalla vita amministrativa era un indice di debolezza (cfr. F. Fonzi, *I cattolici e la società italiana dopo l'unità*, Roma 1960, pp. 50-54).

[29] Sui primi passi dell'intransigentismo veneto, vedi Gambasin, *Orientamenti spirituali...* Negli anni precedenti il 1870 i cattolici veneti hanno già impostato il loro lavoro ed hanno scosso l'atonia dell'ambiente: cfr. Berselli, *Le origini del movimento cattolico a Venezia*, pp. 135-171, 284-287, 293-294, 364-369, 374-377.

[30] Mons. Villa conosceva personalmente i tre fratelli Scotton, originari, come lui, di Bassano e probabilmente influì sul loro indirizzo teologico-filosofico e politico (cfr. Rumor, *Gli scrittori vicentini...*, pp. 325 ss.; Mantese, *La cultura religiosa...*, p. 401 nota). Jacopo Scotton, il maggiore dei fratelli, predicò a Bassano, su invito dell'arciprete Villa, e prese le difese di questi, quando fu attaccato da « Il Brenta » per la sua teologia del papato (cfr. Bertoli, *Le origini del movimento cattolico a Venezia*, p. 105).

[31] Sul clero veneto vedi S. Tramontin, *L'atteggiamento del clero veneto tra il 1859 ed il 1866*, in *Testo delle comunicazioni ai convegni sacerdotali di studio, 1959-1960*, Padova 1960; G. De Rosa, *L'apporto dei cattolici veneziani alla vita pubblica italiana dall'unità a Giolitti*, in *Venezia nell'unità d'Italia*, Firenze 1962, p. 44. A Vicenza la corrente cattolico-liberale aveva riscosso numerose adesioni fra il clero e contava, nelle sue file, nomi illustri, quali don G. Fogazzaro e don G. Zanella (cfr. Mantese, *Memorie storiche...*, pp. 172-188). A Bassano mons. Villa stesso aveva preso provvedimenti contro alcuni sacerdoti che avevano addirittura aderito alla « Società democratica progressista », di tendenza anticlericale (cfr. Mantese, *Memorie storiche...*, pp. 155-156, 188).

[32] Nel 1868 l'arciprete Villa è chiamato all'incarico di esaminatore diocesano dei giovani sacerdoti per la predicazione (AVV, Stato del clero, 1868). Sull'influenza che ha avuto mons. Giovanni Giuseppe Cappellari sul Villa, vedi D.

La sua formazione culturale era superiore alla media, anche se non aveva frequentato corsi universitari: dotato di una notevole capacità di assimilazione era però povero di senso critico e pronto a dare più valore agli argomenti di autorità che non a quelli insiti nella realtà delle cose. Questo lo portava a non recepire tutta la complessità dei problemi che agitavano il suo tempo e lo inclinava a soluzioni generose, ma, nello stesso tempo, settoriali e parziali. Era certamente più incline ad una restaurazione illuminata che ad una revisione e ad un aggiornamento della Chiesa e la sua pastorale avrebbe avuto una caratteristica più difensiva che profetica [33]; vescovi come Scalabrini e Bonomelli non sarebbe riuscito a capirli e, forse, nel suo zelo entusiasta, non sarebbe stato in grado di farsi capire da loro [34].
La bontà schietta del suo cuore e la rettitudine delle sue intenzioni gli avrebbero alla fine conquistato l'affetto dei parmensi e gli avrebbero ottenuto, a petizione di popolo, quell'*exequatur* che non aveva chiesto all'inizio del suo episcopato [35]. Alla sua morte una folla ster-

---

Villa, *Orazione funebre in Bassano nel trigesimo della morte dell'ill.mo e rev.mo mons. Giovanni Giuseppe Cappellari, vescovo di Vicenza*, Bassano 1860. Don Villa indubbiamente si è ispirato allo zelo pastorale del suo vescovo, senza con questo farne propria l'impostazione dottrinale, incline al moderatismo. Sulla figura e sull'orientamento politico di mons. Cappellari, cfr. Mantese, *Memorie storiche...*, pp. 29-37, 97-105.

33 È una tendenza comune a molti vescovi italiani, come si può, fra l'altro, desumere dai sinodi dell'epoca (Gambasin, *Gerarchia e laicato...*, pp. 159 ss.). Per Mons. Villa vedi *Constitutiones ab ill.mo ac rev.mo DD. Dominico Maria Villa Dei et Apostolicae Sedis gratia episcopo parmensi praelato domestico et pontificio solio adsistente promulgatae in synodo dioecesana habita diebus I, II ac III octobris anno MDCCCLXXVIII*, Parmae 1879.

34 Mons. Scalabrini, che pure lo qualifica « ottimo vescovo », gli rimprovera la mancanza di prudenza nell'agire, una certa vanità, trascuratezza nel collegamento con le diocesi vicine: « Il correre sempre nelle proprie deliberazioni, la smania di fare, di essere dei primi a fare per poi darsene vanto, non è sistema che possa piacere a tutti... L'ottimo vescovo di Parma che fa tutto di slancio senza interpellare i suoi colleghi... » (Lettera di mons. Scalabrini al can. Agostino Chieppi, in data 2 giugno 1881, Archivio dell'Istituto Piccole Figlie, Parma). Lo stesso rilievo mons. Scalabrini fa in risposta ad una lettera di don Luigi Granelli, che lo invitava ad intervenire presso il can. Savino Rocca, di Piacenza: « Alcuni dei miei preti vennero chiamati a far parte dell'Accademia di S. Tommaso senza che io venissi interpellato ». A stendere l'invito era stato mons. Villa (Archivio Vescovile di Piacenza = API, fascicolo Scalabrini).

35 Mons. Villa si era limitato a comunicare la sua nomina alla sede di Parma al ministro di grazia e giustizia (26 febbraio 1872), confidando « che il Governo di Sua Maestà il Re, impartirà le opportune disposizioni, a rimuovere qualunque ostacolo, che possa impedirmi il pieno esercizio del pastorale mio ufficio » (ACS, Affari di culto, s. vescovi, b. 112, fasc. 262). La stessa comunicazione mons. Villa fa al procuratore generale del re di Parma. Per le petizioni di privati, consigli comunali, autorità locali, vedi ACS, Affari di culto, s. vescovi, b. 112, fasc. 262. La lista dei comuni comprende: Solignano, Berceto, Fornovo in collina e montagna; Montechiarugolo, Mezzano Inferiore e Trecasali

minata, la presenza delle autorità cittadine, il sincero cordoglio della stampa mazziniana [36] e liberale [37] sono la risposta di tutta la cittadinanza al decennio del suo episcopato.

Il programma pastorale

Si era presentato a Parma con una lettera firmata a Roma il giorno della sua consacrazione episcopale: « Io vedete! io sono un povero uomo, cui manca tutto; e a cui non resta che un po' di buon cuore... ecco chi è il vostro vescovo, un uomo, un uomo rifatto nella terra dei martiri... che non cerca che anime, e non anela che a sacrificarsi per voi... vi amerà e vi amerà molto » [38].
Non erano espressioni che obbedissero soltanto ad un sentimento romantico od alla magniloquenza tradizionale dei documenti ecclesiastici: lo avrebbero dimostrato i fatti. In un decennio visita due volte quasi tutta la diocesi, parlando a tutti ed interessandosi ad ogni problema; quando, per esigenze di cura, si allontana da Parma, segue i vari casi ed impartisce direttive per tutto quello che gli viene riferito [39]. Attraverso i suoi discorsi e le sue lettere pastorali, in gran parte dati alle stampe, si possono ricostruire, con sufficiente precisione, le idee e le linee direttrici del suo episcopato [40].

---

in pianura. Il testo sottoscritto è riportato in appendice. L'*exequatur* è concesso il 5 maggio 1877.

36 « Per elevatezza di sentimento ed abnegazione instancabile non fu ad alcuno secondo » (« Il giornale del popolo », 27 luglio 1882).

37 « Il soldato che resta fedele alla consegna fino all'estremo, qualunque sia l'abito che riveste, meriterà sempre la stima degli uomini di cuore » (« La Gazzetta di Parma », 23 luglio 1882). Vedi pure: G. M. Gavalli, *Parole dette nelle funerali esequie di mons. Domenico Maria Villa*, Parma 1882; A. Chieppi, *Elogio funebre di mons. Domenico M. Villa*, Parma 1882; G. B. Tempia, *Elogio funebre di mons. Domenico Maria Villa*, Parma 1882; L. Brignoli, *I dieci anni dell'episcopato di mons. D. M. Villa*, Parma 1882.

38 D. M. Villa, *Prima lettera pastorale*, Parma 1872, p. 4.

39 La corrispondenza di mons. Villa con il vicario generale della diocesi e con altri dignitari ecclesiastici è stata portata a Fidenza dal suo esecutore testamentario, il can. G. B. Tescari, elevato a quella sede vescovile. Durante il conflitto 1940-1945 l'archivio vescovile di Fidenza fu colpito dai bombardamenti aerei; i documenti, in parte, andarono distrutti; i rimanenti sono in via di riordinamento. Quello che è stato recuperato della corrispondenza di mons. Villa è stato restituito ora all'archivio vescovile di Parma.

40 Omelie, lettere pastorali, allocuzioni sono state quasi tutte edite dalla tipografia vescovile Fiaccadori; constano normalmente di venti, trenta pagine di testo. È facile trovarvi luoghi comuni e ripetizioni; lo stile è sempre vivo, appassionato e personale.

Il giudizio del suo tempo

Qualsiasi programma pastorale è condizionato e determinato dalla visione e dal giudizio che un vescovo dà del proprio tempo. Mons. Villa si colloca in quella corrente intransigente che intende contrapporsi alla civiltà nuova, perché la considera essenzialmente anticristiana [41]: « adesso serpeggia il grande errore del razionalismo che è l'eresia di tutte le eresie » [42]; « il vento secco della rivoluzione ha guastato tutto, inaridì perfino i germi del bene, assiderò le menti e i cuori » [43]. Secondo il vescovo è in atto un momento decisivo di tutta una lotta contro il cristianesimo: anche l'opposizione al papa, in realtà, non ha altro obiettivo che questo: « Vogliono ciò che non può concedere [la rinuncia allo Stato pontificio] ed il vogliono per disfarsi più facilmente del cattolicesimo » [44].

Ad una società che vuole costruirsi senza la fede mons. Villa contesta i suoi fallimenti e, nello stesso tempo, indica una strada: « La causa di tanti mali che presentemente affliggono la società è riposta nel disprezzo e nel rifiuto di quella santa ed augustissima Autorità della Chiesa, che a nome di Dio presiede al genere umano... Solo per la fedeltà alle dottrine della Chiesa... potremo risorgere a nuova vita e camminare diritti per la via del cielo... Non la Chiesa con la Civiltà, ma la Civiltà deve conciliarsi con la Chiesa, ritornando ai principi dell'autorità e della giustizia... La Chiesa cattolica ama fervorosamente la Civiltà e la vuole salva... » [45].

È quindi logico che religiosità sia sinonimo di prosperità morale e civile, di rispetto e ubbidienza alle leggi: « ... se veramente amate la patria... amate anche la religione perché essa sola può lanciare i vostri cuori a magnanimi fatti. Guai a chi rinnega il principio cattolico. L'incredulità è scienza devastatrice, e chi non opera religiosamente nel grande edificio sociale, distrugge... » [46]. Una società irreligiosa è

---

[41] Fonzi, *I cattolici e la società italiana...*, pp. 51-52; Gambasin, *Orientamenti spirituali...*, pp. 281-284.

[42] D. M. Villa, *S. Francesco di Sales, ossia il dottore della pietà cristiana*, Parma 1878, p. 36.

[43] D. M. Villa, *Il giubileo universale*, Parma 1875, p. 15.

[44] D. M. Villa, *Nel compimento del trentesimo anno del glorioso pontificato di Pio IX*, Parma 1876, p. 6. Cfr. pure D. M. Villa, *La preghiera pel santo giubileo*, Parma 1875, pp. 4-5. Lo scopo ultimo delle stesse società di mutuo soccorso è quello della rivoluzione: « far perdere la fede al popolo e ribellarlo dalle legittime autorità » (D. M. Villa, *Avvertimento ai contadini ed agli artigiani*, Reggio Emilia 1880).

[45] D. M. Villa, *Leone XIII e l'enciclica Inscrutabili*, Parma 1878, pp. 16, 20-21.

[46] D. Villa, *S. Gaetano di Thiene ossia il restauratore religioso in Italia nel secolo XVI*, Rovigo 1858. Sugli stessi concetti egli ritorna in *Ai padroni di botteghe negozi ed officine della città di Parma*, Parma 1876; *Il vero amico del*

votata al suicidio [47]: « Non è buon cittadino chi prima non è vero cristiano » [48].

Nell'individuazione delle cause è più specifico: protestantesimo, illuminismo, cattolicesimo liberale sono per lui tappe successive e concatenate di un processo degenerativo che fa temere per il domani, profetizzato carico di tristi presagi. La stampa cattiva, la moda, l'immoralità familiare, l'ignoranza religiosa sono il segno e, nello stesso tempo, l'alimento della rivoluzione, che semina dappertutto i suoi principi dissolvitori. La denuncia ritorna in tutti i documenti, accorata e sempre viva: « ... purtroppo viviamo in tempi difficili e ci soprarrivarono i giorni cattivi, dies mali, accennati dall'apostolo... direbbesi che la società non ha mai passato fase più terribile della presente » [49]; « mi trafigge l'anima la malconsigliata libertà che veggo in tutti, anche nei buoni, di leggere fogli, giornali, periodici di qualsiasi argomento, senza badare tanto quanto se osteggiano o meno il principio cattolico » [50]; « Parma ha perduto lo spirito della religione; la religione non è più la scorta dei suoi pensieri ed atti, la dottrina cristiana nelle nostre chiese è abbandonata o quasi abbandonata » [51].

Sono constatazioni della cui obiettività non può e non vuole dubitare e che non gli consentono un giudizio benevolo neppure sulle persone che si ispirano alle tesi del liberalismo: « ... sono atei, cioè a dire, senza religione e, per necessaria conseguenza, cattivi cittadini, cattivi mariti, cattivi padri di famiglia, intolleranti, caparbi, nemici dei preti, curanti, più che degli interessi del popolo, del proprio interesse... » [52].

---

popolo (per la festa di san Bernardo), Parma 1877; *Delle ragioni di amare la religione cattolica*, Parma 1879, pp. 12-15.

47 D. M. Villa, *In ammenda delle bestemmie stampate nel giornalismo empio*, Parma 1875, pp. 11 ss. Cfr., dello stesso, *Ai suoi amati diocesani*, Parma 1881: vi parla di « società già volta al precipizio » per aver abbandonato la religione dei padri. Sono accenti che risalgono alla corrente ultramontana e che sono comuni alla pubblicistica veneta del tempo. Cfr. De Rosa, *Giuseppe Sacchetti e la pietà veneta*, pp. 24 ss. e *Storia del movimento cattolico in Italia*, Bari 1966, pp. 40 ss.

48 D. M. Villa, *San Bernardo vescovo e cardinale protettore di Parma*, Parma 1872, p. 22.

49 Villa, *Omelia per l'apertura della sacra visita pastorale*, pp. 3-4.

50 D. M. Villa, *Il giornalismo liberale*, Parma 1873, pp. 3-4.

51 Villa, *Della necessità della dottrina cristiana...*, p. 6.

52 Villa, *Avvertimento ai contadini...* Affermazioni simili le troviamo nell'indirizzo alla diocesi per l'apertura della prima visita pastorale: « Ecco... gli emissari dell'iniquità... togliere ogni freno alle passioni umane, scalzare le basi della giustizia e della moralità, precipitare la società negli errori dell'ateismo e della barbarie » (Villa, *Omelia per l'apertura della sacra visita pastorale*, p. 4). Ritorna sul tema l'anno seguente, 1873: *Parole recitate da M. Vescovo di Parma,*

I motivi di angustia si moltiplicano per lui, che ha una concezione statica della Chiesa e della società e che dà alle strutture un rilievo sostanziale. Mons. Villa non ipotizza forme nuove nell'esercizio del ministero pastorale, nuovi rapporti con una società che si sta rapidamente laicizzando, diverse espressioni culturali che possano servire all'interpretazione ed alla traduzione del messaggio cristiano. La sua condanna non arriva così a distinguere fra ciò che è sostanziale e ciò che è accessorio e contingente: il rifiuto del suo tempo, sotto questo punto di vista, è totale.
Soltanto la sua grande carità lo ha portato a non scontrarsi con le persone ed ha fatto sì che non dilagassero fra il clero quei contrasti che si sarebbero manifestati clamorosamente nel decennio successivo: il suo rigoroso intransigentismo può tuttavia aver preparato o, almeno, favorito l'acuirsi della tensione fra transigenti ed intransigenti, fra rosminiani e tomisti [53].

Direttive per una restaurazione

Consapevole della missione affidata ad un vescovo, nella sua prima lettera ai diocesani, preannuncia le linee del suo magistero e della sua azione episcopale: « Io debbo essere nella mia diocesi il difensore e il custode del principio cattolico. E voglio esserlo con tutte le mie forze, e ad asseguire l'intento userò tutti i mezzi » [54].
Il suo pessimismo diventa allora fonte di azione e non si rinchiude in una sterile condanna: « L'odierna società si dibatte nelle convulsioni dell'anarchia ed è sotto lo strettoio delle desolanti dottrine del nulla, ed il vescovo dee prenderla tra le braccia questa società ammalata... vivificarla... fecondarla di sani principi, elevarla verso il cielo per avvicinarla e consegnarla a Dio, e quindi riporla sulla terra... piena di nuova vita, ricca di forza e di maestà » [55].

---

in ammenda delle bestemmie stampate dal giornalismo ateo contro la divinità di Gesù Cristo, Parma 1873, p. 11.

53 Mi riferisco alle polemiche che fanno capo a « L'eco di S. Tommaso » (1881-1894), organo ufficiale dell'accademia filosofica, da una parte, e transigenti e rosminiani dall'altra. La polemica arriverà a dividere gli stessi intransigenti, che non concordano sul rigore filosofico-politico della rivista. Cfr. G. Delmonte, *Il collegio dei teologi...*, pp. 33-34. Il Delmonte parla di « troppa polemica rosminiana, troppa polemica politica, forme troppo aspre, poco studio positivo ».

54 Villa, *Prima lettera pastorale*, p. 11.

55 *Ibidem*.

La teologia del papato

L'ecclesiologia post-tridentina aveva progressivamente focalizzato la sua attenzione all'aspetto gerarchico della Chiesa [56], e, nella sua corrente ultramontana [57], aveva finito per ridurla quasi esclusivamente alla dottrina sul papato. Le tesi gallicane e giurisdizionaliste avevano indirettamente favorito questo indirizzo, che si era ulteriormente accentuato con l'utilizzazione, da parte della teologia, di categorie espressive mutuate dal contesto culturale socio-giuridico-politico: queste sembravano offrire il vantaggio di un linguaggio più chiaro, concreto e di indubitata efficacia polemica, ma, nello stesso tempo, potevano limitare o mortificare il contenuto della fede. A questa impostazione faceva eco l'esaltazione romantica dei grandi papi, che avevano salvato la civiltà antica durante le invasioni barbariche, che avevano promosso la cultura medioevale e rinascimentale, che avevano operato per la liberazione della penisola italiana dalle tirannie straniere. Collocandosi in questo contesto ecclesiologico mons. Villa continua, a Parma, la lotta che aveva iniziato a Bassano in difesa di Pio IX [58] e che non era che l'applicazione della sua teologia del papato.

La gerarchia ecclesiastica si assomma, secondo mons. Villa, nella figura del romano pontefice: davanti al papa « i Vescovi... essi pure al pari dei fedeli di fronte al Pontefice non sono che discepoli » [59]. La teologia dell'episcopato, che egli propone, non è finalizzata ad illustrare la figura del vescovo, quanto piuttosto a farne risaltare la piena dipendenza dal papa: il vescovo assume praticamente la fun-

---

[56] Cfr. G. Alberigo, *Lo sviluppo della dottrina sui poteri della chiesa universale*, Roma 1964.

[57] Alberigo, *Lo sviluppo della dottrina...*, pp. 349-412: l'autore analizza gli sviluppi e le polemiche nella dottrina precedente il Vaticano I. Sugli sviluppi dell'ecclesiologia nel periodo seguente il Vaticano I, *ibi*, pp. 445-454. Vedi pure: Y. Congar, *L'ecclésiologie de la révolution française au Concile du Vatican, sous le signe de l'affirmation de l'autorité*, in *L'ecclésiologie au XIX siècle*, Paris 1960, pp. 77-114. Su tutta la questione cfr. Aubert, *Il pontificato di Pio IX*, pp. 409-425, 429-431, 456-467.

[58] Nel suo saluto ai fedeli di Bassano poteva dire: « ... sostenni la verità, predicai l'obbedienza al Romano Pontefice » (D. Villa, *Ultimo discorso dell'arciprete abate mitrato di Bassano, ora vescovo di Parma, ai suoi dilettissimi parrocchiani*, Cittadella 1872, p. 4). Della obbedienza al papa aveva fatto una condizione di vita: « Io per me voglio essere cattolico senza epiteti, cattolico schietto, netto, deciso, cattolico papista, non conosco Dollinger, rifiuto Giacinto, non mi piace Montalembert » (D. Villa, *Pio IX e il 23 agosto*, Padova 1871, p. 18. Cfr. pure D. Villa, *Pel giubileo pontificale di Pio IX*, Bassano 1871).

[59] D. M. Villa, *Al venerabile clero e diletto popolo della città e diocesi* (presentazione dell'enciclica *Ubi arcano*), Parma 1878. Nel catechismo per i bambini spiega: « Per gli agnelli s'intendono i fedeli; e per le pecorelle s'intendono i Vescovi » (D. M. Villa, *Formulario di domande e risposte nella dottrina cristiana*, Parma 1878, anno I, 3° trimestre, p. 51).

zione dell'esecutore: « Dal Romano Pontefice io riconosco tutta la mia autorità... Il vescovo non è che la sentinella avanzata del gran Duce della cattolicità nel posto assegnato, e deve adempiere i di lui ordini che man mano gli sono comunicati per le lettere apostoliche o in altra forma pubblica e privata... i Vescovi entrano in partem sollecitudinis, non entrano punto nella partecipazione della suprema potestà, in partem principatus potestatis »[60]. Questo spiega come, nella dibattuta questione dei rapporti fra l'Opera dei Congressi, i vescovi e il papa, mons. Villa prenda posizione per una dipendenza immediata dell'Opera dalla Santa Sede[61].

La distinzione fra magistero infallibile e magistero ordinario, nei suoi scritti, è puramente nominale e teorica: in pratica, al papa che chiede non si deve mai opporre un rifiuto, come al papa che parla, non importa di quale argomento, non si possono fare obiezioni, se non per un malinteso senso critico e per testardaggine diabolica: « Per un cattolico — aveva scritto a Bassano — la parola del Pontefice non è una opinione ma un giudizio »; chi sostiene una tesi contraria ad una opinione del pontefice « è almeno presuntuoso » e « pecca gravemente »[62]. Costituito « sopra la sfera delle umane creature »[63] il papa partecipa di prerogative divine[64], ha la possibilità di vedere quello che è meglio in tutti i campi, anche in quelli che solo indirettamente riguardano il suo ministero, ed ha il diritto di essere ascoltato anche se non porta ragioni o se queste ultime sembrano poco convincenti: « Il patriota cattolico è il fedele discepolo delle tradizioni antiche e rinunzierebbe piuttosto alla vita che venir meno al sentimento di venerazione e di amore alla chiesa ed al Pontefice... ancorché non arrivi sempre a decifrare con le vedute della sola ragione il segreto degli avvenimenti della Chiesa militante, tuttavia è profondamente convinto che un pensiero divino la regoli in tutti i suoi atti e non va più in là, spera anche contro la speranza, e lascia alla divina Provvidenza la soluzione del gran dramma... »[65]. Il laico si trova, nella

---

60 D. M. Villa, *Il mio viaggio all'eterna città*, Parma 1876, pp. 10-11.

61 L'argomento è oggetto di varie disposizioni sinodali, tese a porre l'Opera sotto il vescovo: cfr. Gambasin, *Gerarchia e laicato...*, pp. 213 ss.

62 Le affermazioni sono desunte da quindici brevi tesi, stampate su quattro pagine, in formato ridotto, conservate nel museo civico di Bassano (D. Villa, *Norme pe' tempi presenti*, Bassano s.d.).

63 Villa, *Nel compimento....*, p. 8.

64 « Quando diciamo il Papa infallibile, crediamo ad un maestro miracolosamente infallibile, crediamo al divino oracolo, crediamo alla divina promessa, crediamo alla potenza divina del Verbo eterno... ». « Il domma dell'infallibilità fa del Pontefice un Dio » (D. M. Villa, *Pio IX e l'infallibilità pontificia*, Parma 1879, pp. 9, 16).

65 D. M. Villa, *Il patriottismo santificato dalla religione*, Parma 1875, pp. 14-15.

sua concezione ecclesiologica, alla base di una piramide, al cui vertice è legato soltanto da un vincolo di cieca obbedienza e si sente ripetere più quello che non è e non può fare di quello che è e può fare [66].

Per inculcare nel clero e nei fedeli la devozione al papa sa ben servirsi della simpatia universale che Pio IX suscita [67] e non cessa di magnificare, nelle sue omelie, i trionfi della Chiesa e del papato. L'insistenza con cui ritorna sugli aspetti personali e contingenti del problema è dovuta, in buona parte, all'emotività del suo carattere e rasenta, talvolta, l'ingenuità. Tutti gli argomenti sono validi per esaltare la figura di Pio IX: il suo pontificato ha i caratteri del miracoloso per la durata, per le lotte, per le opere: « ... fra tutti i Pontefici dopo S. Pietro ebbe il pontificato più lungo più laborioso e non per tanto più fecondo di magnanime opere » [68]. Al di là delle espressioni entusiastiche sta però, anche in mons. Villa, una concezione « metastorica ed escatologica » [69] che non si lascia imprigionare dal trionfalismo e che porta avanti una visione universalistica e religiosa della missione ecclesiale [70].

Questa prospetiva lo rende sostanzialmente ottimista, anche davanti alle persecuzioni di cui il papa è oggetto: « È da parecchi anni che ferve il combattimento, e che i settari gettano il fango del vilipendio sopra l'angusta faccia del più buono dei padri, proclamandolo nemico della patria, avverso al movimento sociale, osteggiatore dei lumi che ci ha recato l'odierna civiltà; il Vescovo non può e non dee tacere la verità... conchiudendo con le parole di Gesù Cristo e con la storia alla mano, che le porte dell'abisso non hanno mai prevalso né prevaleranno mai contro di questa meravigliosa istituzione... » [71].

Conseguente ai suoi principi, mons. Villa non fa del papato una questione di nomi. La morte di Pio IX lo rattrista profondamente, ma

---

66 Gambasin, *Gerarchia e laicato...*, pp. 13 ss.

67 Aubert, *Il pontificato di Pio IX*, pp. 32-35, 448-455, 464-467.

68 Villa, *Nel compimento...*, pp. 3-4. In un discorso a Badia, dove aveva esercitato il suo primo ministero, aveva definito Pio IX « l'uomo il più grande dei tempi moderni » (D. M. Villa, *Parole dell'abate Domenico Villa di Bassano, dette dal Pergamo il giorno 6 febbraio 1848 in Badia*, Bassano 1848). Cfr. anche D. M. Villa, *Pel Giubileo episcopale di Pio IX*, Parma 1877. Alle esequie, celebrate in cattedrale a Parma, dice: « Credevamo che anche Egli Pio IX come l'Apostolo Giovanni non avesse mai a morire » e lo qualifica « la più grande individualità del secolo » (D. M. Villa, *Parole del Vescovo di Parma sul feretro del Sommo Pontefice Pio IX*, Parma 1878, pp. 4-5).

69 Gambasin, *Gerarchia e laicato...*, pp. 11-13.

70 P. Brezzi, *Spiritualità e socialità nella storia dell'azione cattolica italiana*, in *Spiritualità e azione del laicato cattolico italiano*, Padova 1969, pp. 3-16.

71 Villa, *Nel compimento...*, pp. 11 ss. Vedi, dello stesso, *La preghiera per l'acquisto del santo giubileo*, pp. 5-12.

sa che il « Padrone della vita e della morte » lo ha preso « per farci intendere che è Egli, Egli e non altri che regge la Chiesa » [72]. La Chiesa non cambia per la morte di un pontefice: il vescovo è persuaso che il nuovo papa « ricalcherà le vie de' suoi Predecessori, deplorando e protestando, e così sino alla fine del mondo » [73]. È naturale quindi che, sin dall'inizio, mons. Villa applichi a Leone XIII le parole che aveva usato per Pio IX: « La stessa sua elezione deve ritenersi quasi come un miracolo per la nequizia dei tempi che corrono » [74].
Mons. Villa individua la principale minaccia alla teologia del papato nella corrente cattolico-liberale, che vanta a Parma esponenti illustri, quali il conte Filippo Linati (1816-1895) [75] ed il prof. Gaetano Zilioli (1812-1887) [76] fra i laici ed il can. Severino Frati (1825-1896) [77] ed il sacerdote Luigi Granelli fra il clero [78].

---

72 Villa, *Parole del vescovo di Parma...*, p. 9.

73 *Ibi*, p. 14.

74 D. M. Villa, *Per l'elezione di SS. PP. Leone XIII*, Parma 1878, p. 11.

75 Per F. Linati, le due correnti di pensiero, quella cattolica e quella liberale, sono in contrasto fittizio e non reale; i cattolici devono accettare il fatto compiuto e partecipare alla vita politica, essendo la loro astensione dannosa a loro stessi ed allo stato; il papa troverà, a guarentigia della sua libertà, l'amore e il rispetto che saprà ispirare (F. Linati, *Razionalismo e religione*, Genova 1867). Il Linati sviluppa successivamente il suo pensiero in *Come la conciliazione tra Chiesa e Stato sia possibile in Italia*, Parma 1887 e *Gli astensionisti cattolici in Italia*, Torino 1891. Sul Linati cfr.: A. Rondani, *Commemorazione di Filippo Linati*, « Archivio storico per le province parmensi », 4 (1895), 175-208; R. Brozzi, *Memorie autobiografiche del conte Filippo Linati*, Parma 1896; Pelosi, *Note ed appunti...*, pp. 32-35; Marsilli, *I cattolici intransigenti...*, pp. 132-135.

76 Lo Zilioli, professore di matematica all'università di Parma, è un entusiasta ammiratore del Rosmini, tiene corrispondenza con A. Stoppani, ed è in cordiale amicizia con i rosminiani ed i transigenti di Parma. La sua ammirazione per il Rosmini è esposta in G. Zilioli, *Dell'obiettività dell'idea*, Parma 1879 (recensito da S. Frati in « La Sapienza », 1879, 388-390). Le sue idee politiche sono esposte in *Commento alla lettera pastorale dell'Arcivescovo di Torino al suo clero*, Torino 1881. La sua corrispondenza con lo Stoppani, inedita, è conservata in Archivio Stoppani (AST), presso la biblioteca rosminiana di Stresa.

77 S. Frati, canonico prevosto della basilica cattedrale, è direttore delle scuole elementari parmensi ed insegnante in seminario. Mite di animo e filosofo per intima vocazione: « ardeva dal desiderio — confessa nella sua autobiografia — di applicarmi alla filosofia, persuaso che questa scienza mi svelerebbe gli aditi più segreti di una verità, che sarà sempre il più dolce e sicuro conforto degli uomini... mi proposi di cernere il vero dal falso e vi consumai tutta la vita » (Frati, *Antonio Rosmini...*, p. 11). La sua produzione letteraria, di carattere filosofico, si esplica prevalentemente nella collaborazione alla rivista rosminiana « La Sapienza ». Il Frati è l'anima e il centro del gruppo dei transigenti, anche se non è e non si sente uomo d'azione. Il suo pensiero politico lo si può cogliere nella corrispondenza con lo Stoppani e con i successori di A. Rosmini alla guida della Congregazione della carità. La sua corrispondenza, inedita, si trova presso la biblioteca rosminiana di Stresa.

78 L. Granelli è professore di storia ecclesiastica alla facoltà di teologia presso

La polemica non tocca mai le persone e non vuole diventare animosa, ma è ugualmente tagliente ed esigente: « È ora di farla finita con queste ambagi, con queste mezze volontà di cattolici e non cattolici, dobbiamo essere cattolici, senza epiteti, retti, schietti, decisi, cattolici papisti » [79]. Il vescovo non ritiene che ci possa essere qualche cosa in comune fra cattolicismo e liberalismo: uno dei due termini elide necessariamente l'altro; il cattolicesimo liberale « è la più gran piaga della Chiesa, il tossico che guasta l'integrità del sentimento cattolico e fa dei cristiani del giorno altrettante maschere che non hanno di cristiano che il nome e l'apparenza » [80].

La polemica intransigente denuncia spesso un supposto connubio fra i cattolici liberali e le forze eversive della rivoluzione [81]. Mons. Villa, senza scendere ad accuse personali, non esita ad elencare il cattolicesimo liberale fra i principali motivi di prevaricazione; esso offre incentivi nascosti, che il pastore deve smascherare, perché i deboli non ne restino vittime: « Con gran scaltrezza tendono a persuadere la tanto deplorata conciliazione tra i principi del giorno e quelli del Vangelo, il che è cattolicesimo liberale per essenza... quasi ogni giorno più o meno direttamente o indirettamente si prendono a sindacare gli atti della Chiesa e il Papa, si insinua che è volere della Provvidenza che la Chiesa e il Papa accettino il presente stato di cose di troppo consentaneo all'utile della nazione; si sparge il disprezzo, il ridicolo, l'onta sopra i buoni che tengono fede alla norma che ci addita la giustizia cattolica » [82].

È abbastanza evidente che mons. Villa non pone l'accento sui contenuti del problema, in base ai quali i cattolici liberali portavano avanti

---

l'università di Parma e successivamente in seminario maggiore; firma l'*indirizzo Passaglia* per l'accettazione, da parte del papa, dei fatti risorgimentali, ma poi ritratta ed è nominato parroco. Parla di lui la Relazione prefettizia sul partito clericale retrivo (ASP, Segreteria del gabinetto del prefetto, 1881, cartella 131). Di temperamento forte e battagliero partecipa vivamente alla controversia rosminiana sul quotidiano cattolico « La Luce ». Cfr. « La Luce », 21 gennaio, 7 febbraio, 12 febbraio, 21 maggio 1881. Il suo contributo alla causa rosminiana risulta soprattutto dal *Compendio di teologia, opuscolo di S. Tommaso d'Aquino volgarizzato dal sac. Luigi Granelli*, Parma 1887. Nell'introduzione il Granelli afferma di averlo scritto « coll'unico intendimento di concorrere, colle nostre deboli forze, ad illuminare le menti intorno ad un dissidio che turba la coscienza, offende la carità ed è arma tagliente in mano ai nemici del clero... ». Nella corrispondenza con lo Stoppani il Frati lo qualifica transigente: « Anche Zilioli e Granelli la pensano così » (BR, Lettera di S. Frati a Stoppani, in data 27 novembre 1885).

79 D. M. Villa, *Omelia per la festa di S. Ilario*, Parma 1874, pp. 23-24.

80 D. M. Villa, *Della stampa cattiva*, Parma 1877, p. 7.

81 Gambasin, *Gerarchia e laicato...*, pp. 29 ss.

82 D. M. Villa, *Dei principali incentivi di prevaricazione*, Parma 1882, pp. 9-10.

le loro tesi; la sua attenzione è rivolta a quel rapporto particolare di docilità alla gerarchia, cui un cattolico non può derogare. La mancanza di obbedienza che ritiene di riscontrare e di denunciare sembra dargli, di riflesso, una visione non del tutto obiettiva del fenomeno e gli toglie la possibilità di una valutazione più serena del momento storico in cui vive [83].

Nella prospettiva delle sue preoccupazioni per l'ortodossia occorre situare anche il favore dimostrato da mons. Villa a « L'Osservatore Cattolico », in apparente contraddizione con i ripetuti attestati di stima e di plauso all'indirizzo ed ai redattori de « La Luce », spesso in polemica con il quotidiano cattolico milanese [84]. « L'Osservatore Cattolico » usa uno stile che mons. Villa non fa proprio e che non permette in diocesi [85], tuttavia il vescovo ritiene che la causa sia tale da meritare una battaglia così vigorosa: « Per me l'" Osservatore Cattolico " è un giornale gigante, a niuno secondo in Italia, per la fermezza invincibile con cui sostiene il principio cattolico... (scusate le animosità)... » [86].

Il principio cattolico però rischiava di ridursi alla difesa del potere temporale dei papi ed alla accettazione acritica della filosofia tomista.

La filosofia di san Tommaso

Per mons. Villa la restaurazione del principio cattolico comprende ed esige, come condizione previa, il rinnovamento degli studi filosofici secondo la dottrina tomista. È questa una costante preoccupazione

---

[83] I cattolici liberali, col loro irenismo, non sconfinavano nell'eresia e non volevano creare scismi. Sulla gratuità di molte accuse ai cattolici liberali cfr. Gambasin, *Orientamenti spirituali...*, pp. 286-287. Sul tramonto del cattolicesimo liberale cfr. De Rosa, *Storia del movimento cattolico...*, pp. 121-128.

[84] Nella polemica che « L'Osservatore Cattolico » conduce contro mons. Scalabrini negli anni 1880-1881 è ripetutamente chiamata in causa anche « La Luce », accusata di tendenze rosminiane e sospettata di allinearsi su posizioni piacentine. Cfr. G. Grabinski, *Storia documentata del giornale L'Osservatore Cattolico di Milano*, Milano 1887, pp. 54-93. Sul giudizio che i vescovi intransigenti danno de « L'Osservatore Cattolico », vedi, a titolo di saggio, N. Vian, *Due lettere del vescovo di Mantova Giuseppe Sarto intorno al processo Stoppani - « Osservatore Cattolico »*, « Rivista di storia della Chiesa in Italia », 8 (1954), 3, 383-396.

[85] Mons. Villa stronca sul nascere le polemiche fra il clero. Vedi la lettera di mons. Villa al direttore de « La Luce » (11 febbraio 1881).

[86] Lettera di mons. Villa all'« Osservatore Cattolico », 28-29 settembre 1881. Sulla partecipazione di mons. Villa alla difesa dell'« Osservatore Cattolico », contro la disposizione di mons. Scalabrini e di mons. Bonomelli, che lo avevano proibito nelle diocesi di Piacenza e di Cremona, vedi le due lettere di F. M. de Deckere, arcivescovo titolare di Melitene, a mons. Villa, riportate in appendice.

degli ultimi anni del suo episcopato, dopo che la *Aeterni Patris*[87] ha istituzionalizzato autoritativamente la presenza del tomismo nei corsi di filosofia e di teologia dei seminari.

Parma aveva già partecipato alla rinascita tomista con l'edizione Fiaccadori della *Somma teologica*, curata dai domenicani di Fontanellato[88] e dal can. Giovanni M. Allodi (1802-1884)[89]. Non erano mancate le polemiche coi rosminiani, persuasi che il rinnovamento degli studi potesse attuarsi solo attraverso i principi del Rosmini e sicuri che gli spiriti illuminati avrebbero imboccato quella strada[90].

Mons. Villa, animato da uno zelo che la visita al nuovo papa Leone XIII ha confermato ed accresciuto[91], vuole che la diocesi partecipi fattivamente al disegno leoniano creando l'« Accademia di S. Tommaso »: Parma « dee essere anche tra le prime ad incarnare il magni-

---

87 Sul ruolo assunto da Leone XIII nell'orientamento della cultura cattolica, cfr. R. Aubert, *Aspects divers du néo-thomisme sous le pontificat de Léon XIII*, in *Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII*, Roma 1961, pp. 133-227.

88 *S. Thomae Aquinatis, opera omnia* (25 voll.), Parmae 1852-1873.

89 G. M. Allodi è docente di teologia dogmatica alla facoltà di Parma fino al 1859, professore della stessa materia in seminario e prefetto degli studi sino al 1873, arcidiacono della basilica cattedrale. Dalle autorità civili è ritenuto « un acre detrattore del nuovo ordine di cose » e per questo non ottiene il regio *exequatur* per la sua dignità canonicale. ASP, Segreteria del gabinetto del prefetto, 1864, cartella 17. Cfr. pure: A. Pariset, *Dizionario biografico dei parmigiani illustri o benemeriti*, Parma 1905; F. Rizzi, *I professori dell'università di Parma attraverso i secoli*, Parma 1953, pp. 45, 128.

90 È la tesi che il Frati aveva esposto nella sua lettera al prefetto degli studi del seminario, G. M. Allodi: « ... il provvido Iddio suscitò l'anima grande, la mente altissima di Antonio Rosmini. Fu egli manifestamente il designato a contrapporre il sistema della verità al sistema dell'errore... » (S. Frati, *Sugli studi del clero*, Parma 1871, p. 7). Pochi anni dopo, quando sta per scoppiare la polemica più viva, affermerà che il Rosmini attinge mete da altri non raggiunte, tanto da « poter asserire che nessuno dei filosofi fino allora spingeva sì alto le sue investigazioni da cercare quelle supreme ed ultime ragioni che sono l'unica base del sapere ». Con questo, concludeva il Frati, A. Rosmini si colloca nella scia « dei grandi dottori della Chiesa e particolarmente di S. Tommaso » (S. Frati, *Antonio Rosmini e i dottori della Chiesa*, « La Sapienza », 1879, 66-72). Cfr. anche F. Traniello, *La questione rosminiana nella storia della cultura cattolica in Italia*, « Aevum », 37 (1963), 63-103.

91 Vedi in appendice la lettera di mons. Villa al can. Giuseppe Burlenghi, vicario generale della diocesi, datata in Roma il 9 maggio 1878: il vescovo vi descrive, con commosse parole, il suo primo incontro con Leone XIII, « il più caro e il più mansueto agnello per la carità, la dolcezza, l'umiltà dei modi e di concetti ». Leone XIII, prosegue il vescovo, si interessò « in specie dell'educazione dei chierici » (AVP, cassetta Villa). Che Leone XIII seguisse personalmente l'applicazione delle direttive dell'*Aeterni Patris* lo prova una successiva lettera a mons. Villa dell'arcivescovo titolare di Calcedonia (4 settembre 1879) in cui si dice che « il S. Padre nel supposto che in codesto seminario si insegnasse Rosmini, ne provava dispiacere... ». La lettera è riportata in appendice (AVP, cassetta Villa).

fico concetto e quindi dobbiamo associarci e collegarci per rimettere in onore la filosofia tomistica »[92].

Lo statuto, approvato dalla Santa Sede, parla di « una società di sacerdoti ed anche di laici che ha per precipuo scopo lo studio (dietro le tracce dell'Enciclica Aeterni Patris) della dottrina dell'Angelico »[93]. Nelle tornate accademiche la dottrina tomista sarà illustrata e difesa da un gruppo di censori, che faranno parte del corpo di presidenza e che prenderanno la parola dopo la lettura dei saggi per dirimere le questioni controverse e per mettere in luce la genuina filosofia di san Tommaso[94]. Il compito dei censori, in realtà, sarebbe consistito nell'impedire che, in accademia, si difendessero tesi difformi dall'indirizzo dell'*Aeterni Patris*: gli studiosi parmensi avrebbero dovuto seguire « non già le interpretazioni (ignote agli antichi tomisti e da loro sconfessate) che alcuni autori predicano e diffondono come esprimenti la pura e sincera dottrina dell'Angelico, sì quella che il S. Padre ha già in qualche modo autorizzato col proporre le opere filosofiche del canon. Sanseverino, adottate come testo nel nostro seminario, e col commendare le altre dell'E.mo card. Zigliara »[95].

L'accademia sarebbe stata dotata di una biblioteca specializzata[96] ed avrebbe avuto pure un suo organo ufficiale, « Il Precursore », il cui titolo si sarebbe presto mutato in « L'eco di S. Tommaso »[97].

La prolusione dell'Accademia di San Tommaso, tenuta dal vescovo, ce ne rivela la sensiblità e l'indirizzo filosofico. Mons. Villa ha già fatto la sua irrevocabile scelta, motivata dall'autorità di san Tommaso e da quella del pontefice: « La filosofia tomistica è preferibile ad ogni altra, perché la sola vera e quindi la sola valevole a ricostruire l'ordine religioso e civile nella società... onde apparisce la non mai abbastanza commendata sapienza del provvidentissimo nostro Padre

---

92 Cfr. *Del programma dell'Accademia di S. Tommaso*, « Il Precursore », 1 (1881), 2. Il programma è stato steso da mons. Villa. Nello stesso numero del periodico si può trovare la breve storia dello statuto del corpo accademico, chiamato a lavorare per la restaurazione degli studi tomistici.

93 « Il Precursore », 1 (1881), 2.

94 *Del programma...*, art. II dello statuto.

95 *Del programma...*

96 *Del programma...*, art. III dello statuto. L'accademia si riunisce nel salone dell'episcopio o nella biblioteca del seminario maggiore, che non risulta però arricchita dal nuovo corpo accademico. Era pure prevista l'istituzione di una cattedra superiore di filosofia: è rimasta nell'art. x dello statuto.

97 Inizialmente non era programmata una rivista, ma soltanto la stampa annuale di tutti gli atti accademici. « L'eco di S. Tommaso » sarà portavoce più di don D. Parmigiani che dell'accademia e scadrà presto a livello libellistico. Cessa le pubblicazioni nel 1894.

e maestro Leone XIII nel raccomandarcela »[98]. Secondo il suo pensiero il pregio della filosofia tomista è quello di aver operato un connubio felicissimo di principi razionali e di dottrine rivelate, atto a risolvere tutti i problemi individuali e sociali, del presente e dell'avvenire; di poter fruire della forza inoppugnabile della sua dialettica, in grado di confondere e di disperdere tutti i nemici del cattolicesimo. San Tommaso è stato tanto grande da potersi chiamare, dopo san Paolo, « il rappresentante più sublime del più sublime pensiero della più sublime scienza », superiore, almeno per logica, ad Agostino, Ilario, Basilio, Cirillo: « Si può dire che la ragione sull'ali di Tommaso abbia toccato l'apogeo e che ormai disperi di salire più in alto, e che la fede difficilmente potrebbe ripromettersi dalla ragione aiuti maggiori e più potenti di quelli già ottenuti in grazia di Tommaso »[99]. A conferma di questo suo giudizio, mons. Villa cita i sommi pontefici, i grandi del pensiero e della poesia, come Dante Alighieri, gli stessi nemici della fede cattolica, i quali dimostrano di non temere che san Tommaso. La riverenza che si deve quindi alla filosofia tomista non può mai ritenersi eccessiva e non è imputabile di esclusivismo: « Lo studioso dell'Angelico non disconosce i veri acquisiti e conseguentemente i giusti meriti della filosofia moderna... come non li disconoscerebbe il Sommo Dottore se tornasse a vivere in mezzo a noi »[100]. Si tratta di una benevola concessione alla filosofia moderna che, praticamente, perde molto del suo significato stando ai giudizi espressi in proposito nella prima parte della prolusione: la filosofia moderna, aveva detto mons. Villa, è « tutta razionalista, materialista e quindi scettica. Essa è nemica dichiarata della fede e della sana logica... è nemica dell'antico giure morale e politico... scambia il bene col male, ed il male col bene... ha creato un nuovo diritto che per i suoi erronei e sovversivi principi, minaccia la distruzione del trono e dell'altare »[101].

Fra i sistemi deprecati è anche il rosminianesimo: « Vedranno i sostenitori dell'Ente ideale se il loro principio regge alla prova »[102]. Verso i rosminiani c'è soltanto la carità che attenua la ripulsa del loro sistema: « L'amore della verità non deve farci dimenticare l'amore del prossimo... calma dignitosa nei modi della difesa. Il Santo Padre

---

98 D. M. Villa, *Soltanto i principi razionali della filosofia tomistica possono riordinare la società*, Parma 1880, p. 3.

99 *Ibi*, pp. 12-14. Cfr. anche, dello stesso, *Pel sesto centenario del transito di S. Tommaso d'Aquino*, Parma 1874. Il vescovo vi afferma: « Dio stesso gli moveva il pensiero e la penna » (*ibi*, p. 13).

100 Villa, *Soltanto i principi...*, p. 23.

101 *Ibi*, pp. 6, 16.

102 *Ibi*, p. 8.

vuole che discutiamo fraternamente senza litigi, solo nell'interesse della sana dottrina... Così le lotte della scienza riescono pacifiche, gli ingegni come in fratellanza d'amici si correggono e si migliorano l'un l'altro » [103].

In seminario non ci sarà nessuna deroga al sano tomismo: « Vogliamo adesso che la scolastica sia il primo e più potente indirizzo nell'insegnamento, affinché per mezzo della sana e soda filosofia anche la teologia pigli veste, natura, forma e carattere di vera scienza » [104].

I professori che condividono principi rosminiani si ritirano dall'insegnamento [105].

A mons. Villa però mancano gli uomini che siano in grado di portare avanti un programma scientifico. L'unico accademico che avrebbe potuto farlo, G.M. Allodi, era ormai avanzato in età e non era più in grado che di assumere la presidenza onoraria di una accademia, che si sarebbe presto logorata in polemiche aspre ed astiose [106]. Il

---

[103] *Ibi*, pp. 24-25.

[104] *Ibi*, p. 11.

[105] Il Frati s'era già dimesso spontaneamente nel luglio 1878. « Una tale risoluzione l'ho ritardata quanto più ho potuto, e l'ho presa soltanto allora che mi sono persuaso veramente d'aver debito di farla » (Lettera di S. Frati a mons. Villa, AVP, cassetta Villa). Già nel 1876 i rosminiani erano stati accusati sul settimanale cattolico diocesano di venir meno ai canoni della disciplina ecclesiastica e di fomentare divisioni fra il clero (« Il Veridico », 17 giugno 1876). S. Frati che s'era sentito chiamato in causa aveva risposto su « Il Veridico » (24 giugno 1876) e con l'opuscolo *Antonio Rosmini, i rosminiani e il Veridico di Parma*, Parma 1876. Un anonimo aveva rimproverato al Frati « ... di voler canonizzare il Rosmini, di cui ci sono libri all'indice e la cui filosofia è tenuta dai nemici della Chiesa » (« Il Veridico », 24 giugno 1876). Don L. Granelli si era pure già dimesso per raggiunti limiti di età (AVP, Relazione Benassi alla congregazione degli studi (minuta), cassetta collegio teologico. L'« Osservatore Cattolico », nel numero dell'11-12 febbraio 1881, riporta una nota del suo corrispondente da Parma, che « La Luce » identifica con il can. Savino Rocca, definito « molto fino e giudizioso », in cui si parla di « due né rosminiani, né tomisti, una volta professori, ed ora per saggia disposizione semplicemente canonici ». Il can. Savino Rocca quasi certamente allude al Frati ed al Granelli, ma, come al solito, non è bene informato delle cose di Parma. Dell'insegnamento impartito nel seminario di Parma si mostra particolarmente lieto il corsivista dell'« Osservatore Cattolico »: « Dalla cattedra di Teologia del Seminario di Parma, vengono smascherate anche certe dottrine, stampate in trattati, che tendono a smantellare la base sulla quale è eretta l'autorità del Sillabo e dei documenti pontifici » (« L'Osservatore Cattolico », 5-6 febbraio 1881).

[106] Sulle prime polemiche all'interno dell'accademia, vedi « La Luce », 17 gennaio, 21 gennaio, 3-13 febbraio, 21 maggio, 1° luglio, 6 luglio 1881. Nella risposta alla lettera di don L. Granelli (riportata in appendice) mons. Scalabrini scrive: « il numero delle discordie dell'Accademia di S. Tommaso è ormai sparso dappertutto... » (API, fascicolo Scalabrini). La polemica investe principi e persone: i motivi filosofici si intrecciano con quelli teologici, questi con quelli socio-politici. La situazione parmense rispecchia quella di tutta l'Italia settentrionale e, in modo particolare, di Milano. Cfr. Spadolini, *L'opposizione cattolica*, pp. 228-231; Traniello, *La questione rosminiana...*

servizio che si voleva rendere a san Tommaso ed alla sua filosofia sarebbe risultato molto modesto [107]. La scelta stessa degli accademici era stata fatta senza un previo esame dei loro meriti e del loro orientamento scientifico [108], e, talvolta, senza neppure aver interpellato l'interessato [109].

I rosminiani a Parma erano pochi [110], ma di levatura morale e scien-

---

[107] A. Masnovo, *Il neo tomismo in Italia*, Milano 1923. Il Masnovo giudica sostanzialmente fallimentare la corrente di Parma. Lo stesso giudizio dà Delmonte, *Il collegio dei teologi...*, pp. 33-35. Non era lontano dal vero il Granelli quando scriveva polemicamente all'« Osservatore Cattolico »: « Povera scienza! Povero S. Tommaso! In quali mani è venuto a cadere! » (« L'Osservatore Cattolico », 5-6 febbraio 1881). Alla base della speculazione filosofica la rivista di Parma poneva: l'autorità di san Tommaso (cfr. « L'eco di S. Tommaso », 3 (1883), 3); il magistero ecclesiastico (« L'eco di S. Tommaso », 5 (1885), 134); il buon senso (« L'eco di S. Tommaso », 3 (1883), 121).

[108] Fra i membri dell'accademia ci sono anche persone che certamente non ne condividevano l'indirizzo, come don L. Granelli; lo rivela la polemica da lui avuta con il can. L. Mercati: « membro dell'accademia tomistica — scrive il Mercati — (non tomistico però), il quale neppure si degnò di assistere alle tornate della medesima... ritorni pure quel diploma che forse ancora conserva... ritenerlo per lui è un'onta, una contraddizione (« La Luce », 8 febbraio 1881). Socio ordinario è anche il can. Savino Rocca, già rettore del seminario di Piacenza, corrispondente dell'« Osservatore Cattolico », che mons. Scalabrini qualifica: « fanatico e menzognero corrispondente... d'ingegno appena mediocre... che impegna tutto il suo studio nel promuovere la divisione nel clero » (Archivio scalabriniano di Piacenza [ASC], Relazione di mons. Scalabrini al Papa (minuta), in data 26 novembre 1881). Sulla personalità del can. Rocca cfr. F. Molinari, *Il Seminario di Piacenza e il suo fondatore*, Piacenza 1969, pp. 120-127. Mons. Villa aveva voluto che l'accademia, in una delle sue prime riunioni proclamasse soci onorari tutti i vescovi della regione (Archivio vescovile di Carpi = AVC, filza R, fasc. II, 1882: vi si conservano la lettera di mons. Villa e la risposta del vescovo di Carpi). Mons. Scalabrini rifiuta la sua adesione: vedi le lettere al can. Chieppi e a don Granelli, già citate.

[109] F. Linati, uno dei prescelti da mons. Villa, scriverà testualmente due anni dopo (1883): « Piacque a Monsignor Vescovo Villa mandarmi il diploma di socio onorario dell'Accademia parmense di s. Tommaso. Io protestai che la mia completa ignoranza di materie teologiche mi rendeva impossibile accettare, ma quel buon Vescovo tanto insisté che per solo rispetto al suo desiderio io non rimandai il diploma, il che inesorabilmente avrei fatto se avessi pensato di incontrare un obbligo con la spesa per me infruttuosa... Se si decidesse che la qualità senza mio merito conferitami, di socio onorario, porti un gravame pecuniario, sì la prego a cancellarmi dal numero dei soci ed io restituisco anche il diploma » (AVP, Lettera del sen. F. Linati a don D. Parmigiani, in data 11 novembre 1883, cassetta Accademia di S. Tommaso). Il « gravame pecuniario » è probabilmente soltanto una scusa per il cattolico-liberale F. Linati, che certamente non si sentiva di condividere quanto si stava discutendo nelle tornate accademiche e tanto meno quello che si stampava su « L'eco di S. Tommaso ».

[110] Riflette la situazione generale italiana: « Il rosminianesimo come atteggiamento spirituale restò e sarebbe sempre restato appannaggio di alcuni individui di grande religiosità interiore, ma sostanzialmente degli isolati, per non dire dei solitari » (F. Traniello, *La spiritualità rosminiana nella storia religiosa dell'Italia moderna*, in *Spiritualità e azione del laicato...*, p. 112).

tifica certamente superiore ai tomisti dell'accademia, che non seppero nemmeno restare al livello di un sereno e costruttivo dibattito [111].

Gli studi teologici

Il rinnovamento della filosofia era in funzione di quello della teologia. La teologia scolastica aveva sempre considerato la filosofia come ' ancella ', anche se questa talvolta aveva svolto o tentato di arrogarsi la funzione di ' padrona ' [112].
Mons. Villa, nella prolusione agli studi per l'anno scolastico 1878-1879, traccia le direttrici di fondo per una retta impostazione del corso teologico; vi si sente chiaramente l'influenza di quello che aveva già scritto G.M. Allodi [113]. Il chierico ideale, secondo il vescovo, sa operare una sintesi delle varie materie e riporta ogni disciplina a Dio, da cui ogni scienza, anche profana, proviene; si applica con impegno allo studio della filosofia teoretica e sperimentale, attenendosi alla sostanza ed al metodo della filosofia scolastica, rifuggendo dalle passioni di parte e da quelle teorie che « concedono troppo alla facoltà pensante »; nello studio della dogmatica ricerca le testimonianze che gli « chiariscono le verità della fede » ed impara a dimostrare che « l'ossequio che noi prestiamo ai sublimi veri del cattolice-

111 « Non sappiamo comprendere — scrive il quotidiano cattolico — come siavi chi, vorrebbe, per smoderato zelo impedire perfino una modesta discussione »; quello che importa è non trascendere i doveri della carità cristiana (« La Luce », 21 maggio 1881). Fedele a questa impostazione il giornale rifiuta gli scritti anonimi: « Ieri ricevemmo una lettera di un anonimo che... intacca più apertamente il prof. Chieppi in ciò che riguarda le sue opinioni filosofiche... se vorrà che le sue poche righe siano da noi riportate lealmente cominci a mostrarsi un po' più leale » (« La Luce », 21 gennaio 1881).

112 Sullo stato della teologia nel secolo XIX, vedi: E. Hocedez, *Histoire de la théologie au XIX siècle*, II. *Epanouissement de la théologie*, Bruxelles-Paris 1952; P. Barbaini, *Cultura teologica e cultura generale nell'epoca del Risorgimento italiano*, « La Scuola Cattolica », 89 (1961), 411-413; Aubert, *Il pontificato di Pio IX*, pp. 293-342; *La géographie ecclésiologique au XIX siècle*, in *L'ecclésiologie au XIX siècle*, pp. 11-55. A Parma G.M. Allodi aveva toccato il tema in due dissertazioni sul metodo teologico, tenute a trent'anni di distanza l'una dall'altra, diverse per la lingua, ma sostanzialmente concordi nel contenuto: J.M. Allodi, *De theologico studio recte instituendo*, Parmae 1843; *Della retta istituzione dello studio teologico*, Parma 1872. Allodi vuole che la filosofia, che entra nello studio teologico, sia « gravem, sinceram, in obsequium fidei pronam, non dominam sed comitem et ministram ». E prosegue: « avessero capito questo gli scolastici, i quali troppo indulgendo alla ragione, hanno coperto tutta la teologia con frivole e inette dispute, che eccitano lo sdegno », per concludere « sane dolendum est non vulgaria ingenia in nihilo fuisse occupatissima, et infinita volumina conscripsisse... » (pp. 5 ss.). Sugli stessi concetti ritorna in un opuscolo, edito per la promozione del vero e sano tomismo: J.M. Allodi, *De vera et genuina philosophia angelici praeceptoris*, Parmae 1879. Cfr. pure « Il Precursore », 1 (1881), 2.

113 Allodi, *Della retta istituzione...*

simo, è ragionevole »; la morale l'affronta sulle tracce « dell'incomparabile dottore della chiesa S. Alfonso de' Liguori, la cui teologia venne riconosciuta dal supremo giudizio del Vaticano »; studia la Bibbia per appianare « le apparenti discordanze del Sacro Testo »; la storia ecclesiastica per lumeggiare i « contrasti e i trionfi della Chiesa nello svolgimento delle sue fasi »; il diritto per mettere in rilievo « titoli e attribuzioni delle persone e dei luoghi » [114].

È un programma certamente notevole non in se stesso, ma rapportato alla situazione del seminario di Parma nella seconda metà dell'Ottocento [115]. Chiusa la facoltà di teologia, dove il clero poteva trovare la possibilità di una più alta qualificazione culturale, il seminario era chiamato a supplirvi con un corso di studi più impegnato senza averne i mezzi, sia a livello culturale che finanziario [116].

Mons. Villa non ha accolto nel suo schema tutta la carica innovatrice che G. M. Allodi aveva messo nel suo programma; forse temeva che la critica alla scolastica, che l'Allodi aveva così fortemente marcato, favorisse indirettamente nei chierici la simpatia verso i nuovi sistemi filosofici. Manca pure l'individuazione chiara di quei contenuti che fanno della sintesi delle materie teologiche non una affermazione teorica, ma una concreta realtà culturale: mons. Villa è troppo preoccupato del carattere apologetico delle discipline ecclesiastiche [117] per saperla individuare e, d'altra parte, non disponeva di un corpo inse-

---

114 D. M. Villa, *Prolusione agli studi per l'anno 1878-1879*, Parma 1878, pp. 7-8. Mentre porta avanti il rinnovamento degli studi teologici e filosofici mons. Villa non dimentica i grossi problemi economici che il seminario deve affrontare per urgenti opere di ampliamento e di restauro (cfr. D. M. Villa, *Ragioni del radicale restauro...*). Mancavano pure i fondi per la concessione di borse di studio ai chierici poveri: « Debbo rimandare — scrive il vescovo ai benefattori — la più parte per deficienza di mezzi » (D. M. Villa, *Ai benefattori del Seminario di Parma*, Parma 1882, p. 4).

115 Sul seminario di Parma manca ancora una trattazione scientifica. L'unico studio è quello di I. Dall'Aglio, *I seminari di Parma*, Parma 1958. Manca di indagine critica dei fatti e delle fonti. Sovente è al livello della semplice cronaca, per di più spesso inesatta. I cenni biografici hanno valore soltanto encomiastico, avulsi come sono da una descrizione caratterizzata delle persone che, nel tempo, pensano ed operano.

116 Mons. F. Cantimorri, date le difficoltà economiche in cui si trovava il seminario, aveva ottenuto dal Farini « che ai professori della soppressa facoltà teologica fosse conservato l'annuo stipendio, vita durante, con l'obbligo di prestarsi all'insegnamento teologico, a richiesta dell'autorità ecclesiastica » (AVP, Relazione Benassi...).

117 Sul carattere apologetico della teologia del secolo XIX cfr. Aubert, *Il pontificato di Pio IX*, pp. 343-349. G. M. Allodi pure assegnava alla filosofia un compito preminentemente apologetico nello studio teologico: alla teologia occorre « una lucida e solida filosofia, che stabilisca i canoni della certezza morale... e, subordinata alla fede, innalzi insieme con essa il maestoso teologico edificio... e lo difenda dagli assalti di una sfrontata incredulità » (Allodi, *Della retta istituzione...*, p. 5).

gnante che fosse particolarmente qualificato [118]. Il can. Andrea Ferrari, futuro arcivescovo di Milano, a cui mons. Villa affida la direzione del seminario dal 1876 e che tiene varie cattedre teologiche [119], non ha una preparazione filosofica e teologica superiore, anche se è stato discepolo di G. M. Allodi [120].

Il riordinamento del corso teologico è, come sempre, condizionato dal corpo insegnante [121]. Quello che di nuovo e di originale si trova nella prolusione è l'importanza che si annette alla sacra eloquenza e quindi al carattere pastorale degli studi teologici. Il futuro sacerdote deve abituarsi ad essere un testimone chiaro, netto, preciso della parola di Dio, davanti ai piccoli ed agli adulti. Allo scopo mons. Villa vuole che il pastore di domani conosca le norme di una sana pedagogia, che gli consenta di « istruire la mente e formare il cuore » [122]; per questo introduce in seminario la cattedra di pedagogia [123].

---

118 I professori della facoltà teologica cessano presto dall'insegnamento per raggiunti limiti di età (Granelli-Allodi) o per incarichi particolari: il can. F. Benassi, docente di morale, viene elevato alla sede di Guastalla, il can. G. Burlenghi diventa vicario generale della diocesi, lasciando la cattedra di Sacra Scrittura.

119 Il rettore Ferrari insegna successivamente o contemporaneamente teologia dogmatica, teologia morale e storia ecclesiastica. Nel frattempo si interessa della soluzione dei casi di coscienza proposti al clero.

120 Il Ferrari ha seguito gli studi come ' esterno ' fino alla teologia, ospite a Parma dello zio don Pietro: l'esternato era abbastanza frequente in Italia (cfr. Aubert, *Il pontificato di Pio IX*, pp. 764-767). È certo che fra i maestri di A. Ferrari c'è stato G. M. Allodi, contrariamente a quanto affermato da G. Penco-Galbiati, *Il card. Ferrari*, Milano 1926, pp. 11-16; don L. Mercati infatti succede all'Allodi nel 1873: il Ferrari era già sacerdote. Il livello della sua cultura teologica lo si può desumere dalle sue lezioni di teologia dogmatica, date alle stampe in due successive edizioni, di cui però la prima è irreperibile nelle biblioteche (A. Ferrari, *Summula theologiae dogmaticae*, Parmae 1888).

121 Le notizie su materie, professori, libri di testo, ore e metodo di scuola si possono rilevare da appunti del rettore Ferrari (AVP, Promemoria Ferrari per la congregazione degli studi (minuta), cassetta collegio teologico). Singolare la posizione di G. B. Tescari, venuto a Parma con mons. Villa da Vicenza, dove era stato rettore del seminario ed insegnante di matematica e storia. Nel corso teologico di Parma il Tescari insegna diritto canonico e sacra eloquenza e, nello stesso tempo, tiene la cattedra di filosofia nei corsi liceali. Sulla figura e sull'attività di G. B. Tescari a Vicenza vedi Mantese, *Memorie storiche...*, pp. 78-79, 103.

122 Villa, *Prolusione agli studi...*, p. 8.

123 Il rettore Ferrari aggiunge che la cattedra di pedagogia è stata istituita per i chierici dell'ultimo anno « per metterli in grado di sostenere il pubblico esame di abilitazione all'insegnamento elementare, perché questo per quanto possibile venga affidato a preti, e perché possano i giovani cappellani nelle presenti strettezze avere di che vivere » (AVP, Promemoria Ferrari...).

Il collegio dei teologi

Mentre pensa ai sacerdoti di domani mons. Villa non dimentica quelli impegnati nel ministero pastorale; sa mettersi al loro fianco come amico [124], li rende partecipi delle sue ansie apostoliche [125], traccia per loro un ideale di vita alto e generoso [126], pensa ad un istituto che qualifichi culturalmente i più capaci.

La soppressione della facoltà di teologia presso l'università di Parma aveva lasciato sussistere il collegio dei teologi, che si era costituito *ab immemorabili* presso l'università stessa e che aveva conferito diploma di laurea in teologia fino alla riforma del Du Tillot (1763) [127]. Mons. Villa fa sua la proposta di presentare istanza alla Sacra Congregazione degli studi, perché venga riconfermato l'antico privilegio per il conferimento dei gradi accademici [128], persuaso che « sarà per

---

124 « Ci vedremo, ci parleremo, comunicheremo assieme, e avrete un padre, un fratello, un amico » (Villa, *Prima lettera pastorale*, p. 18). Cfr., dello stesso, *Prima adhortatio ad clerum parmensem*, Bassani 1872. E la prima lettera al clero, datata il giorno della sua consacrazione episcopale, 25 febbraio 1872, è tutta ricentrata nel tempo dell'obbedienza e dell'unità.

125 « Io mi prostro ai vostri piedi, vi stringo le ginocchia, e a profuse lacrime vi prego, vi scongiuro per le viscere di Gesù Cristo, ad avere pietà del mio ovile » (Villa, *Prima lettera pastorale*, pp. 15-16). Mons. Villa impersona la tipica figura del vescovo che si ispira a san Carlo Borromeo e che trova i suoi principi ispiratori nelle norme del Concilio di Trento. Cfr. H. Jedin, *Il tipo ideale di vescovo secondo la riforma cattolica*, Brescia 1950. Il richiamo alla figura ed alla pastorale di san Carlo è più frequente presso i vescovi che diffidano delle novità e che concepiscono la loro azione come una restaurazione secondo modelli già sperimentati. Vedi in proposito P. Droulers, *Action pastorale et problèmes sociaux sous la monarchie de juillet chez Mgr D'Astros*, Paris 1954, pp. 380 ss.

126 « La chiesa, la canonica, lo studio, i poveri, la prima e più gradita occupazione. Vi veggano i parrocchiani pregare mattina e sera... dispensate la divina parola con toccante unzione d'affetto, assistete i poveri peccatori al tribunale della penitenza con la tenerezza di un padre... i fanciulli le vostre delizie, il primo vostro amore » (Villa, *Prima lettera pastorale*, p. 17).

127 L'unico studio edito sul collegio dei teologi è quello del Delmonte, *Il collegio dei teologi...* Nell'archivio del collegio teologico si trovano due manoscritti inediti, che si completano a vicenda, soprattutto per quanto si riferisce alla situazione che si crea con la soppressione della facoltà di teologia e di cui il Delmonte non ha tenuto conto. Sono: *Note storiche intorno al collegio dei teologi di Parma*, scritte dal can. Martino Martini, dottore collegiato; *Cenni storici sul collegio dei teologi di Parma*, scritti dal dottore collegiato Antonio de' Paoli (questo secondo manoscritto è datato 1867). Gli statuti del primo collegio teologico sono stati editi da U. Gualazzini, *Corpus statutorum almi studij parmensis (saec. XV)*, Milano CXLVI-CL.

128 Questa era la condizione previa alla sopravvivenza stessa del collegio teologico, perché, non conferendo gradi accademici, « non si può aggregare al medesimo nessun individuo per quanto meritevole ». I dottori collegiati erano dell'avviso di poter esercitare di nuovo l'antico privilegio: il solo Allodi riteneva « che quelli privilegi siano cessati e che non possono esercitarsi senza riabilitazione e il consenso dell'autorità ecclesiastica » (AVP, Relazione di

venirne un gran vantaggio alla diocesi e il clero vi troverà forte eccitamento a vantaggiarsi sempre più negli studi sacri »[129].
La domanda è accolta, previe informazioni dettagliate sullo stato degli studi di filosofia e di teologia nel seminario urbano. Il collegio teologico non potrà tuttavia rispondere alle attese, date le sue evidenti anomalie: è un corpo che conferisce diplomi, ma che non insegna[130], che non dispone di una biblioteca aggiornata per mancanza di fondi[131], e che risulta abbonato ad una sola rivista, ed anche quella non propriamente teologica: « La Civiltà Cattolica »[132].
Avulso dalla sua sede normale, l'università, il collegio restava il simbolo di una tradizione passata e non il segno però di una strada nuova[133].

Istruzione religiosa

Gli studi filosofici e teologici apparivano a mons. Villa impostati poco bene; l'istruzione religiosa popolare, soprattutto ai piccoli, trascurata quasi completamente[134]. Il vescovo deve parlare dell'istruzione reli-

---

G. M. Allodi a mons. Villa, in data 12 maggio 1879, cassetta collegio teologico). Mons. Villa fa proprio il documentato parere dell'Allodi: vedi la lettera al card. Alimonda, riportata in appendice (AVP, cassetta collegio teologico).

129 Lettera al card. Alimonda.

130 La concessione della Congregazione è per un decennio, a condizione che due dottori collegiati insegnino nelle scuole del seminario. La relativa bolla è conservata presso l'Archivio del collegio teologico (ACT). Il collegio non avrà mai, neppure in seguito, una scuola propria e i dottori collegiati, nelle loro riunioni, più che di teologia, si interessano dell'amministrazione dei loro beni che difendono dalle leggi eversive del patrimonio ecclesiastico, dimostrando di essere un'accademia e non un ente ecclesiastico. Cfr. Manoscritto de' Paoli, ed i verbali delle adunanze del collegio.

131 La biblioteca del collegio è dotata di circa settemila volumi, ben ordinata e con un sacerdote avente funzione di bibliotecario, regolarmente stipendiato. Il collegio però non dispone più di fondi sufficienti per l'aggiornamento; dal 1860 la biblioteca non acquista più nessuna opera di rilievo (ACT, Relazione Gilardoni, dottore collegiato, al ministero, in data 27 ottobre 1888 [copia manoscritta]).

132 ACT, Relazione Gilardoni.

133 Nell'archivio del collegio teologico si conservano le tesi dei laureandi, frutto di una esercitazione scritta per cui il candidato disponeva di sei ore: il secondo laureato, nel 1883, è il rettore del seminario, il can. Andrea Ferrari. Normalmente le tesi constano di poche pagine, di contenuto modesto, roboanti nello stile, come si trattasse di una esortazione fatta dal pulpito; tutti i candidati hanno frequentato soltanto corsi seminaristici.

134 Le risposte al questionario per la seconda visita pastorale rivelano che in città, delle quindici parrocchie visitate, solo due hanno la pia unione della dottrina cristiana, che pure Villa andava raccomandando da anni. Dei maggiori centri della diocesi solo cinque danno risposta affermativa; il prevosto di Colorno dice di non averla per colpa dei canonici (AVP, cassetta visite pastorali).

giosa, della pedagogia che richiede, di quello che la può mettere in causa o addirittura invalidare. Il catechismo ha, per mons. Villa, la funzione di un talismano: « Ed è con questo stesso catechismo che io povero Vescovo confido di far del bene al mio caro popolo »; il catechismo è tale perché è « un corso di filosofia il più vero e il più profondo ed in pari tempo il più semplice cui possa consultare l'umanità » [135].

Ai parroci il vescovo spiega come dovrà essere insegnato il catechismo ai fanciulli ed agli adulti. Il bambino ha bisogno di un catechismo che lo veda partecipe e l'adulto di cose sostanziali, esposte con chiarezza e semplicità: « Non dalle prediche e dai sermoni elaborati e talvolta fioriti che eccedono l'ordinaria capacità delle menti non avvezze allo studio si attinge la conoscenza pratica delle cose di religione, ma dal linguaggio semplice, netto e lucente del catechismo » [136].

Chi insegna deve farsi una cosa sola col discepolo; accennando alla sua esperienza il vescovo confessa: « Sento d'essere parmigiano nelle cose dell'anima fino in fondo al cuore » [137].

Una parrocchia che abbia un parroco che intenda così la sua missione è una comunità benedetta: sarà una parrocchia dove si sentirà l'eco della voce di Dio, dove « una teologia universale sarà messa alla portata di tutte le intelligenze » [138], e « la vasta, proteiforme, fiera e sciaguratissima lotta tra le due supreme autorità, religiosa e civile... non arrecherà quel danno che potrebbe portare » [139]. La società e la famiglia saranno rinnovate dall'insegnamento religioso [140].

Per concretizzare il suo ideale fa stampare un catechismo [141], fissa norme per l'oratorio festivo ed insiste perché la parrocchia diventi « il centro naturale dell'istruzione religiosa » [142] ed i parroci facciano il catechismo tutte le domeniche, dopo essersi convenientemente preparati » [143].

---

135 D. M. Villa, *Il catechismo cattolico*, Parma 1877, pp. 7-8.

136 *Ibi*, p. 13.

137 *Ibi*, p. 21.

138 *Ibi*, p. 8.

139 *Ibi*, p. 19.

140 Villa, *Ai padroni di botteghe, negozi...*

141 Villa, *Formulario di domande e risposte...* Il corso di catechismo prevede una lezione settimanale per la durata di due anni. Il testo è diviso in quattro parti, corrispondenti a quattro trimestri; ogni parte è preceduta da un preambolo per i parroci. Cfr. pure D. M. Villa, *Regolamento per l'insegnamento della dottrina cristiana e per la pia unione della medesima nella città e diocesi di Parma*, Parma 1879; *Del modo pratico di promuovere l'istruzione religiosa e civile della gioventù*, Parma 1880 (è il suo intervento al congresso di Modena dell'Opera dei Congressi, nel 1879).

142 Villa, *Motivi della seconda visita...*, p. 13.

143 « Veda dunque di studiare ogni giorno fra settimana e così si preparerà a

In ogni visita pastorale una delle sue occupazioni preferite è quella di assistere ad un saggio pratico di dottrina ai piccoli [144] per ricordare ai sacerdoti la predilezione del vescovo per i fanciulli: « Io voglio un gran bene ai fanciulli, e penso giorno e notte al da farsi per salvarli dal fiero turbine che travasa l'odierna società, e vorrei avere non un cuore solo, ma cento e cento per impiegarli tutti a loro vantaggio » [145].

L'istruzione religiosa deve inoltre essere difesa dall'influenza nefasta della stampa cattiva e di quella che cerca transazioni coi principi di un mondo profondamente corrotto [146]. La lettura della stampa cattiva, sin dall'inizio del suo episcopato è condannata come un pericolosissimo compromesso: « È ora di farla finita con le mezze misure; o per intero di Dio e del Papa, o col mondo e coi dannati suoi principi... vi ripeto col Santo Padre che pecca gravemente chi si applica alla lettura del giornalismo liberale » [147]; lo stesso vale per la stampa cattolico-liberale, propria degli uomini « della prudenza e della transazione, che esercitano una ben triste influenza negli spiriti meno approfonditi » [148].

I suoi sforzi, in un senso o nell'altro, non hanno dato risultati concreti a breve termine [149]; hanno però rappresentato un'abbondante seminagione di idee.

---

dire nelle feste cose santamente utili al suo popolo » (D. M. Villa, *Notificazione ai parroci*, in data 1° novembre 1876).

144 In una delle sue prime notificazioni ai parroci chiedeva « l'ora precisa in cui solete... impartire l'istruzione religiosa ai fanciulli, perché... mi propongo di recarmi qua e là nelle varie parrocchie della città ed in quelle più vicine del contado, per essere testimonio io stesso del vostro zelo pastorale »; la notifi cazione è datata 5 giugno 1872.

145 D. M. Villa, *Maria e il principio cattolico*, Parma 1875, p. 20.

146 « Dipingere il nostro secolo è istesso che dipingere il massimo dell'empietà e della corruzione » (D. M. Villa, *I divini castighi*, Parma 1879, p. 5). Cfr. pure D. M. Villa, *Appello ai figli e ai genitori per la dottrina cristiana*, Parma 1876, p. 10. Il vescovo parla di un ambiente caratterizzato « dalla desolante dottrina del dubbio e della miscredenza ».

147 Villa, *Il giornalismo liberale*, pp. 10-11.

148 D. M. Villa, *Non basta essere galantuomo*, Parma 1876, p. 13. Vedi pure: *S. Ilario di Poitiers*, Parma 1877; *Per l'elezione di SS. PP. Leone XIII*, Parma 1878, p. 20: « Degnatevi, Padre Santo, di benedire a me e al mio popolo, perché non ci lasciamo sobillare dai perversi principi del cattolicesimo liberale ».

149 Vedi quanto scrive il suo successore nella sede di Parma, sullo stato dell'istruzione religiosa in diocesi: A. Miotti, *Al clero ed al popolo della sua Diocesi*, Milano 1882.

Pastorale devozionale e sacramentale

La pastorale italiana dell'Ottocento è notevolmente influenzata dalla spiritualità gesuitica [150]; lo rivelano la reazione ai residui giansenistici che tenevano lontani i fedeli dall'eucaristia e dalla penitenza sacramentale, lo sviluppo della devozione alla Madonna ed al Sacro Cuore di Gesù [151], la lotta contro il vizio della bestemmia [152] e contro la profanazione della festa [153], l'organizzazione delle missioni [154].

Mons. Villa vuole incrementare la vita eucaristica insistendo perché le maggiori solennità siano caratterizzate dalla comunione generale e perché si generalizzi la pratica della comunione mensile, tipica della pastorale del secondo Ottocento: « Accostatevi ai Sacramenti almeno una volta al mese, e se anche questo vi è disetto... l'ultimo estremo sia la Comunione nelle maggiori solennità della Chiesa. La paura di Dio

---

150 Per le forme devozionali e l'evoluzione della spiritualità cattolica dell'Ottocento, cfr. Aubert, *Il pontificato di Pio IX*, pp. 694-707. Manca ancora una storia completa della pastorale italiana nel secolo scorso; questo condiziona l'inquadramento di un settore tanto importante dell'episcopato di mons. Villa. Sulla storiografia pastorale in Italia, cfr. quanto scrive G. Martina in appendice a Aubert, *Il pontificato di Pio IX*, p. 761 nota.

151 Alla devozione al Sacro Cuore di Gesù mons. Villa dedica una lettera pastorale, in preparazione alla consacrazione della diocesi (D. M. Villa, *Al suo dilettissimo clero e popolo*, Parma 1873). Vedi pure *Il sacro cuore di Gesù vero amico degli uomini*, Parma 1875. La pastorale è interessante anche per delineare la pietà personale di mons. Villa.

152 « La bestemmia — constata amaramente al termine della prima visita pastorale — è il vizio dominante della campagna e della città » (D. M. Villa, *Del rispetto al nome santo di Dio e del grande peccato della bestemmia*, Parma 1876, p. 9. Vedi anche *Il giubileo universale*, pp. 18-20).

153 La profanazione della festa è segno di decadimento civile e morale: « la profanazione della festa vuol dire rovina della famiglia, rovina della società, rovina della dignità umana, rovina della libertà, rovina della religione » (porta l'esempio della rivoluzione francese) (D. M. Villa, *La santificazione della festa*, Parma 1879, pp. 3, 9-10). Il mancare ai doveri religiosi lo qualifica « sciopero religioso » ed esorta a boicottare chi lavora o chi fa lavorare di domenica (cfr. *Il santo timore di Dio*, Parma 1879). Il boicottaggio lo aveva già suggerito coll'indulto quaresimale del 1873: « La preferenza siete padroni di darla a chi più vi piace, e questa è giustamente dovuta a chi la merita » (D. M. Villa, *Indulto quaresimale*, Parma 1873).

154 « Il ritorno sincero alla religione è il solo mezzo di frenare le esorbitanze dei popoli... e il ritorno ai grandi principii della moralità e della giustizia non può meglio conseguirsi se non col mezzo delle missioni... » (D. M. Villa, *Allocuzione al clero per l'istituzione canonica delle missioni gratuite*, Parma 1877, p. 5). Per incrementare le missioni, anche nelle parrocchie più piccole e più povere mons. Villa istituisce la « Pia Unione dei Missionari del Sacro Cuore », a cui possono dare l'adesione quei sacerdoti diocesani che intendano, almeno una volta l'anno, prestarsi per una missione gratuita. È stata questa una delle opere che ha incontrato maggior successo e che ha valorizzato gli elementi più qualificati del clero diocesano.

non è virtù... tanti e tanti si accostano ai sacramenti una volta l'anno » [155].

Le difficoltà lo amareggiano, ma non lo fanno desistere: « Mi è gran dolore sapere che v'ha dei Parrochi in diocesi che dopo ammessi i fanciulli alla prima comunione li obbligano a stare un anno senza comunicarsi... Smettete dunque per carità una sì riprovevole consuetudine » [156].

Tono ancor più caldo e pressante usa il vescovo per rompere la tradizione che teneva lontane le anime dalla confessione, a cui mons. Villa stesso si dedica nelle visite pastorali: « Venite a me quanti siete anime peccatrici, venite dietro i miei passi e intorno a me, ascoltate la mia voce come la voce di Dio, aprite i vostri cuori alle dolci impressioni della grazia, e quell'ora in cui potrò vedere un'anima che si riconcilia all'amoroso Padre celeste... oh! quell'ora mi sarà il più dolce e desiato compenso di tante altre seminate di cure affannose e gravi » [157].

Sono raccomandazioni che ritornano frequentemente nei documenti indirizzati al clero e che manifestano una costante della sua pastorale: « Siate sempre disposti — dice ai confessori — in qualunque giorno ed ora ad accettare i penitenti che vi si presentano... Io vorrei che faceste come i cacciatori i quali aspettano ore ed ore la preda al varco, fuggitiva la cercano, adocchiata la inseguono » [158].

In armonia con l'accentuata tendenza mariologica della pietà cattolica ottocentesca, che vien fatta propria anche dal magistero pontificio [159], mons. Villa guarda a Maria come alla segreta forza che assicurerà il trionfo finale della Chiesa. Parlando a Venezia, l'anno antecedente la sua venuta a Parma, aveva affermato: « Viva Dio, se Maria, Maria ausilio dei cristiani e Regina delle Vittorie è con noi, chi sarà contro di noi? » [160]. Nella sua prima lettera pastorale riprende il tema

---

155 D. M. Villa, *Della frequenza ai sacramenti*, Parma 1875, pp. 17-18. Arciprete a Bassano aveva messo la comunione fra le prescrizioni agli associati alla San Vincenzo (D. Villa, *L'arciprete di Bassano raccomanda vivamente ai suoi dilettissimi parrocchiani la società di S. Vincenzo*, Bassano 1858). La devozione al Sacro Cuore con la relativa pratica dei primi venerdì del mese è lo strumento di una pastorale che non ha ancora acquisito i dati della riforma liturgica (Aubert, *Il pontificato di Pio IX*, pp. 785-795).

156 D. M. Villa, *Per la prima comunione dei fanciulli*, Parma 1878, p. 7.

157 Villa, *Motivi della seconda visita*, p. 16.

158 D. M. Villa, *Istruzione pastorale ai confessori nell'occasione della sacra visita*, Parma 1875, p. 16.

159 Cfr. G. M. Roschini, *Storia della mariologia*, in *Enciclopedia Mariana*, Genova-Milano 1954, pp. 76-95. Indicazioni utili sulla fioritura della pietà mariana nell'epoca e sui suoi contenuti dogmatici le fornisce J. Pintard, *La maternité spirituelle de Marie selon les théologiens du XIX siècle*, « Bulletin de la société française d'études mariales », 17 (1960), 116-150.

160 D. Villa, *Discorso di mons. D. Villa arciprete abate mitrato di Bassano,*

mariano e lo pone fra i fondamenti della sua futura azione: « Dopo l'amore di Cristo raccomanderemo quello di Maria... Maria è mezzo efficacissimo per la ristorazione del principio cattolico in Italia » [161].
La cristianità aveva attribuito la vittoria di Lepanto sui musulmani alla protezione della Madonna. Gli apostoli della devozione mariana, nell'Ottocento, riprendono il tema e lo rapportano idealmente e romanticamente alla situazione dell'epoca, facendo intervenire Maria a tutela dei costumi ed a difesa della Chiesa umiliata e perseguitata.
Mons. Villa stabilisce uno stretto rapporto fra il dogma dell'Immacolata Concezione di Maria, proclamato da Pio IX nel 1854, e il crescere della fede e della disciplina nella Chiesa: la definizione del dogma « predicò l'esistenza di Dio e lo glorificò nei principali suoi attributi... c'inchinò a riverire nell'autorità della Chiesa e del Sommo Pontefice l'autorità stessa di Dio » [162].

La questione sociale

Il fenomeno del pauperismo non trova una soluzione, ma piuttosto una forte accentuazione con l'avvento dell'industrializzazione e prende forme inquietanti quando le condizioni atmosferiche avverse compromettono la produzione agricola, che resta ancora la principale fonte di reddito nell'Italia del secondo Ottocento [163].
Mons. Villa sembra dotato di un senso del tutto particolare per i casi della miseria: già a Bassano si era interessato alle forme tradizionali

---

letto nella solenne adunanza della società cattolica tenuta nelle scuole di S. Rocco in Venezia, Venezia 1871.

161 Villa, *Omelia per la prima visita...*, p. 9. Vedi anche *Maria e il principio cattolico*, pp. 15-16. Vi si afferma che « nella gran bufera, che al presente avvolge il mondo... guardiamo fidenti a Maria... ».

162 D. M. Villa, *L'Immacolata è una delle più belle prove della verità cattolica*, Parma 1879, p. 7. Cfr. ancora *La divozione a Maria*; *Il secolo XIX è stato il più opportuno per la definizione del dogma dell'Immacolata. In Commemorazione del secondo decennio del dogma dell'Immacolata*, Parma 1874.

163 « Pari alle condizioni dell'agricoltura sono quelle delle popolazioni: miseria, miseria, ovunque miseria con tutte le sue conseguenze fatali. Come denutrito è il suolo, così denutrite le popolazioni, come nudo è il monte, così lacere, mal vestite sono le popolazioni, come si sfasciano le pendici, così sono crollati i tuguri affumicati » (F. Bernini, *Storia di Parma*, Parma 1954, p. 203). Le condizioni della pianura erano più floride di quelle della montagna, ma erano sempre precarie. Sullo stato dell'agricoltura italiana nel secondo Ottocento cfr. G. Luzzatto, *L'economia italiana dal 1861 al 1894*, Torino 1968, pp. 91-116. Sulla situazione del parmense i dati sono piuttosto scarsi, per non dire irrilevanti. Vedi: *Atti della giunta per l'inchiesta agraria*, II, Roma 1881. Cfr. pure: P. L. Spaggiari, *Economia e finanza negli stati parmensi (1814-1859)*, Milano 1961; *L'agricoltura negli stati parmensi (1750-1859)*, Milano 1966. I dati forniti dallo Spaggiari si possono ritenere validi per una visione globale dell'economia parmense fino al 1880.

ed a quelle recenti di assistenza[164]. Nella sua prima lettera alla diocesi i poveri avevano trovato un posto privilegiato: « Poverelli di Cristo! io mi inginocchio davanti a voi e vi stringo caramente al cuore come il mio prezioso tesoro ». Non erano parole di circostanza, ma l'anticipazione di un apostolato cui non verrà mai meno e che gli conquisterà il cuore di tutta Parma.

Il terribile inverno del 1880 sarà la consacrazione del suo spirito di carità, manifestato già eroicamente durante l'epidemia di colera del 1873[165]. In un accorato appello ai parmensi il vescovo descrive ciò che egli conosce personalmente nelle sue visite ai poveri dei borghi della città: « So che sono centinaia i capi di casa che non sanno come fare fronte ai bisogni urgenti della famiglia; so di tanti artigiani senza lavoro, di tante e tante vedove coi bimbi che piangono di freddo e di fame; di tanti infermi... stremati senza conforto... non pane, non polenta, non patate, non legna per scaldare »[166]. Il vescovo stende la mano a nome dei poveri e ricorda a tutti che l'elemosina « è un assoluto precetto »[167] che impegna a dare quello che è oltre il puro necessario, che l'elemosina bisogna farla subito, « perché la fame non ammette indugio »[168], che bisogna farla per amor di Dio.

---

164 Bassano era ricca di istituzioni caritative, alle quali mons. Villa si era dedicato con passione. Vedi: D. Villa, *Pel solenne anniversario della pia casa di ricovero e d'industria nella regia città di Bassano*, Bassano 1850; *Il parroco perora la causa dei poveri*, Bassano 1853; *Parole di D. Villa per l'esequie della Madre M. G. Manera*, Bassano 1863; *Orazione detta in Padova il giorno 19 ottobre 1871, anniversario delle esequie solenni ai Benefattori della pia casa di ricovero*, Padova 1871; *Parole dette il giorno 2 ottobre 1855, il giorno in cui i Padri Somaschi vennero ad assumere la direzione dell'orfanotrofio maschile Cremona*, Bassano 1855. La prima conferenza di San Vincenzo sorge, a Bassano, per suo interessamento. Vedi pure l'omelia da lui tenuta nell'arcipretale di Bassano il giorno del suo ingresso e stampata più tardi a Parma: *Omelia per l'ingresso come arciprete vicario foraneo nell'arcipretale di S. Maria in Colle*, Parma 1876, pp. 10-12.

165 Mons. Villa, che si trovava in cura a Schio, ritorna a Parma per assistere personalmente gli ammalati e si merita la medaglia al valor civile (cfr. « L'eco » [foglio ufficiale della curia di Parma], aprile 1909). A Bassano, in circostanze analoghe, si era meritato, nel 1855, la croce di « cavaliere di Francesco Giuseppe » (cfr. Tescari, *Elogio funebre...*). I parroci dovevano considerare un loro preciso dovere l'assistenza ai contagiosi: « Nei disastri di pubblica mortalità il Parroco assume più particolarmente il carattere di padre, di amico, e di benefattore dei suoi figli spirituali. Il male è attaccaticcio, grande la paura, lo sbigottimento generale i parenti stessi hanno riguardo e penano nell'avvicinarsi al letto dell'infermo, il cui alito è il veleno della morte » (D. M. Villa, *Il sacerdote al letto degli infermi e in ispecie dei moribondi*, Parma 1875, p. 27).

166 D. M. Villa, *Una parola ai poveri ed una ai ricchi*, Parma 1880, pp. 4-5.

167 *Ibi*, p. 11.

168 In una omelia del 1877 mons. Villa giudica che, nei casi di estrema e grave necessità (e precisa che è la situazione in cui si trovano i poveri in quell'anno),

Pronto a cogliere i casi della miseria individuale non è altrettanto in grado, mons. Villa, di individuare le cause sociali della miseria; nei suoi numerosi documenti pastorali non si possono rintracciare indicazioni sufficienti per una risposta cristiana alla questione sociale. È un limite che mons. Villa condivide con tutto il movimento cattolico italiano [169] e con altre figure di primo piano dell'episcopato europeo [170].

Le disuguaglianze sociali, aveva scritto a quei di Bassano nel 1853, sono legate essenzialmente alla natura stessa della società: « Se potesse, per una ipotesi inconcepibile, verificarsi l'uguaglianza degli stati, la società andrebbe in dissoluzione » [171].

Ai poveri predica la rassegnazione gioiosa delle beatitudini evangeliche, il paradiso, la fiducia nella divina provvidenza: « Questo pensiero — Dio vede tutto — Dio presiede a tutto e regola tutto, niente avviene nel mondo senza che Egli lo voglia, o almeno nol permetta; questo pensiero è di grande conforto pel cristiano che vive di fede, e lo incoraggia a sopportare con pazienza i dolori della vita, perché sa che il Signore è buono, e che tutto è ordinato al fine supremo della nostra salvezza... che vi gioverebbe, fratelli miei poveri, gettarvi al disperato e prorompere in invettive contro Dio e gli uomini?... i poveri non hanno ragione di mormorare delle disposizioni della Provvidenza che regola tutte le cose del mondo in peso, ordine e misura, e di malignare sullo stato dei ricchi, ma devono quietarsi nel beneplacito del Signore... d'altronde bisogna pensare che anche i benestanti hanno i loro pesi e non piccoli... » [172]. La povertà è un male

è superfluo « tutto quello che non è assolutamente necessario per vivere » (D. M. Villa, *Il vescovo perora la causa dei poveri*, Parma 1877, pp. 11-12, 18-21).

169 « Nel complesso — afferma G. De Rosa — i primi intransigenti non mostrarono di conoscere e di saper valutare nel loro giusto peso le dottrine socialistiche » (De Rosa, *Storia del movimento cattolico...*, pp. 140-146). Vedi pure Bertoli, *Le origini del movimento cattolico a Venezia*, pp. 207-209.

170 Cfr., in proposito, Droulers sj, *Action pastorale et problèmes sociaux...*, pp. 343-372.

171 Villa, *Il parroco perora la causa dei poveri*, p. 14. Gli stessi concetti li riprende a Parma, rivolgendosi agli artigiani: « Al lume di lei (la religione) impara a vivere (l'artigiano) contento del suo stato, perché gli è avviso che la società si compone di vari ordini e che dalla varietà di essi dipende l'armonia della medesima » (D. M. Villa, *Giuseppe il legnaiuolo, tipo dell'artigiano cattolico*, Parma 1877, p. 11). Cfr. pure *Delle principali ragioni per le quali il Sommo Pontefice Pio IX elevò S. Giuseppe a patrono della chiesa universale*, Parma 1877, p. 21.

172 Villa, *Una parola ai poveri...*, pp. 4, 6-7. Fra i difetti dell'educazione del tempo, mons. Villa enumera, accanto all'indifferenza religiosa ed allo spirito di indipendenza, « la smania di spostarsi dalla propria condizione » (D. M. Villa, *Dei difetti della moderna istituzione*, Parma 1878, p. 5). Il tema è ripreso anche in *Il vero amico del popolo (per la festa di S. Bernardo)*, Parma 1877.

teologico, è una conseguenza del peccato [173] e come tale è inevitabile ed ineliminabile: questo non è pretesto per un atteggiamento di passivo fatalismo, quanto piuttosto, per mons. Villa, stimolo all'azione.
I poveri hanno capito i suoi gesti di carità ed hanno pianto alla sua morte [174], ma non hanno trovato in lui una risposta per una situazione di miseria che aveva le sue radici più profonde in una struttura sociale arretrata e che avrebbe richiesto, per il suo superamento, riforme sociali radicali e coraggiose. Ad un nuovo riassetto economico sociale il Villa non aveva pensato neppure a Bassano quando aveva incoraggiato e promosso una società di mutuo soccorso; a muoverlo era stato sostanzialmente uno scopo morale [175]. Il suo innato conservatorismo gli ha impedito di avvertire una fondamentale esigenza del suo tempo, che i cattolici avevano già recepito fuori Italia [176], e lo ha portato a dubitare della protesta dei poveri, nonché delle proposte con le quali la propaganda mazziniana e socialista cercava di interpretarla [177]: secondo una concezione spiritualista che resterà a lungo negli ambienti cattolici, tutto quello che si riferiva ad interessi temporali, contingenti e materiali non rientrava nelle competenze specifiche della Chiesa. In questa prospettiva era facile identificare la

---

173 Villa, *Una parola ai poveri...*, p. 6.

174 Il compianto popolare è constatazione comune a tutta la stampa cittadina, che di solito aveva commentato sfavorevolmente l'azione del vescovo. L'organo liberale scrive: « Spogliare sé e dare tutto ai poveri, tale fu il compito che si propose ed al quale non venne meno un solo istante. I poveri piangono ed a ragione » (« La Gazzetta di Parma », 23 luglio 1882). Sulla sua povertà cfr. Pelosi, *Note ed appunti...*, pp. 31-32; Brignoli, *I dieci anni dell'episcopato di mons. Villa*, pp. 67 ss.

175 « Per la sola ragione del buon costume ho preso dapprima l'iniziativa e poi la promovetti questa cara Società » (D. Villa, *Parole agli artigiani bassanesi istituendosi la società di mutuo soccorso il 19/III/1862*, Bassano 1862). Per mons. Villa tutte le organizzazioni della filantropia liberale, dagli asili d'infanzia alle società agricole non sono che palliativi che « lasciano i poveri sempre poveri ». Il vero rimedio consiste nel persuadere i ricchi a fare la carità (cfr. Villa, *Il vescovo perora la causa dei poveri*). Mons. Villa è più vicino ad una concezione paternalistica che democratica della società e ad una visione caritativo-assistenziale che economico-sociale dei problemi del pauperismo. Cfr. Aubert, *Il pontificato di Pio IX*, p. 752 nota. Anche in questo campo mons. Villa riflette l'ambiente veneto da cui proviene; cfr. De Rosa, *Giuseppe Sacchetti e la pietà veneta*, pp. 7-11.

176 Cfr. Aubert, *Il pontificato di Pio IX*, pp. 737-752.

177 Sul movimento operaio parmense della seconda metà dell'Ottocento ci sono soltanto studi di ispirazione marxista o su figure appartenenti a quella corrente. Cfr.: B. Riguzzi, *Sindacalismo e riformismo nel parmense*, Bari 1931; J. Bocchialini, *Figure del passato. Agostino Berenini*, « Aurea Parma », 12 (1939), 107-110; U. Balestrazzi, *Luigi Musini e i suoi tempi (1843-1903)*, « L'eco del lavoro », 1951, nn. 14, 16, 20, 22. Dello stesso: *Rassegna della stampa operaia e socialista pubblicata nel Parmense*, « L'eco del lavoro », 1954, nn. 19 ss.; *Documenti sulle origini del sindacalismo a Parma*, « L'eco del lavoro », 1956, n. 43.

società ideale con la conservazione dello *status quo*, la giustizia sociale con la pratica dell'elemosina e l'ordine con l'accettazione passiva di situazioni anomale: la condanna del socialismo era scontata, totale e comportava un rifiuto acritico di ogni istanza di rinnovamento sociale [178].

La concezione che mons. Villa ha della società si rivela anche nel favore con cui guarda al mondo passato [179] e a quello contadino [180], considerati ligi alle sane tradizioni cristiane: il progresso, quale si manifesta nei centri urbani, lo considera come un pericolo per la fede e per i costumi [181].

Un tentativo d'interpretazione più larga e approfondita delle tensioni sociali del tempo, si trova ne « La Luce », il quotidiano cattolico locale, anche se con evidenti segni di incertezza. Nei commenti ai primi scioperi il giornale si interroga sulle cause del malcontento popolare: a creare la ribellione sono « il legale latrocinio » [182] della politica economica liberale e il socialismo che si ispira agli stessi principi da cui è nata la rivoluzione liberale: il protestantesimo e l'hegelismo.

È continua, sul giornale, la denuncia della legislazione fiscale del tempo e delle sue incongruenze sociali [183]. La tassa sul macinato e quella sul sale danno l'occasione al direttore di enunciare il principio che l'economia è per l'uomo e non viceversa: « Meglio il bilancio spareggiato che il mantenimento di una tassa che impoverisce e danneggia la salute » [184].

---

178 Cfr. Droulers, *Action pastorale et problèmes sociaux...*, pp. 383-392. A sua volta il corsivista anticlericale, legato ad una concezione aprioristica del fatto religioso, dimostra di non capire il significato della carità del vescovo: « La propaganda clericale reazionaria ha avuto in mons. Villa un vivo impulso. E si compie oggi con insolita attività sotto il manto della religione e della carità, con fino artifizio, negli ospedali, nelle carceri, nelle scuole, nelle famiglie, specialmente dei poveri, nell'orecchio dei quali si sussurrano paroline reazionarie accompagnandole con scarsa moneta e con promessa di prossima e più abbondante elemosina » (« Il Presente », 22 giugno 1872).

179 « ... quanto siamo disuguali dal costume degli uomini del tempo antico... » (D. M. Villa, *Dei particolari intorno alla dedizione religiosa dei parmigiani al protettore S. Bernardo*, Parma 1879, p. 11).

180 « ... in questo secolo di morali sfacimenti... nel mite silenzio della campagna la fede è ancora integra... » (D. Villa, *Orazione per la dedicazione del nuovo tempio di Cultrano, letta il 13/XII/1868*, Bassano 1868). Le stesse idee ritornano anche in *Ringraziamento al termine della visita pastorale*, pp. 14 ss.

181 La celebrazione del giubileo gli conferma la religiosità della campagna e la tiepidezza dell'ambiente cittadino: « ... i figli della campagna nella maggioranza corrisposero agli inviti della grazia... »; in città hanno « lasciato passare l'anno senza ascoltare la voce del Signore » (D. M. Villa, *Che cosa ci dice l'anno che fugge?*, Parma 1876, pp. 11-12).

182 « La Luce », 4 gennaio 1880.

183 « La Luce », 26 ottobre 1880.

184 « La Luce », 10 gennaio 1882.

Il liberalismo ha creato una situazione di grande disagio per la classe operaia, ed il socialismo se ne serve per fini che si riassumono alla fine in un'opera di scristianizzazione e di ateismo, che creerà all'operaio condizioni ancora più disagiate. Il socialismo non fa che portare a termine quella rovina morale che è stata iniziata dal protestantesimo, « parto immondo di più immondi autori, procreato dalla superbia e dalla disonestà » [185] e portato avanti dalla concezione ateistica hegeliana.

In questa prospettiva « La Luce » condivide i sospetti del vescovo per le società di mutuo soccorso: esse « hanno un senso equivoco ed ordinariamente non sono nette nel loro scopo, perché servono a dei secondi fini » [186]. La filantropia liberale e socialista sarebbe paragonabile alla zizzania e non avrebbe altro scopo che quello di allontanare le plebi dalla Chiesa e dai sacerdoti, i loro naturali, più sinceri e più disinteressati protettori.

Inclini ad una concezione paternalistica e spiritualistica della questione sociale, i redattori de « La Luce » pensano che si debbano creare circoli operai che diventino una scuola di morale cristiana: la vera soluzione della questione sociale sta nel persuadere gli operai, perché « non anelino ad uscire dalla sfera del proprio stato e invece si accontentino della modesta situazione che la Provvidenza ha loro assegnato » [187]. Ad una educazione hegeliana occorre contrapporre una educazione cristiana [188].

Che i redattori non fossero sicuri delle loro posizioni lo dimostrano varie affermazioni, che si riconnettono alla prima denuncia: che il popolo si ribelli lo si può comprendere: « si umilia un po' ma non sempre tace il popolo ingiustamente vessato... » [189]; lo sciopero non è per sé immorale, se non quando è dettato da una causa che non sia la difesa di un problema di giustizia; le società di mutuo soccorso si possono accettare, quando « il progetto è consigliato e benedetto dal vescovo » [190]; occorre ritornare alle corporazioni per sottrarre la questione operaia ai maneggi della politica [191].

---

185 « La Luce », 8 maggio 1880.
186 *Ibidem.*
187 *Ibidem.*
188 « La Luce », 22 aprile 1881.
189 « La Luce », 27 settembre 1879.
190 « La Luce », 8 maggio 1880.
191 « La Luce », 6 ottobre 1882.

Il movimento cattolico

Genesi, sviluppo, ideali e contrasti del movimento cattolico a Parma riflettono la tematica propria del movimento nelle altre città dell'Italia settentrionale, anche se con i ritardi imposti dall'ambiente locale.
Parma era stata la capitale del ducato dei Borboni: le idee legittimiste hanno avuto simpatizzanti fra il clero [192] ed esponenti del passato regime sono fra i promotori dei primi circoli cattolici [193]. Il clero si mostra diffidente nel confronto dei circoli che si vanno costituendo [194] ed i laici restano assenti, nel decennio di mons. Villa, non soltanto dalla vita politica, ma anche da quella amministrativa [195]. Le idee liberali e mazziniane avevano inoltre avuto un largo successo e, pur in lotta tra loro, animavano una forte corrente anticlericale [196].
Mons. Villa vuole che i cattolici si organizzino capillarmente [197] e che tendano ad una presenza massiccia nelle amministrazioni comunali, nelle scuole e nelle opere sociali, con lo scopo dichiarato di opporsi alle forze disgregatrici della società [198]. I cattolici, secondo il vescovo, devono essere uomini d'ordine e, proprio perché tali, devono riportare la società a quei valori religiosi, che ne sono l'unica ed esclusiva ga-

---

192 Lo dimostrerà l'indirizzo de « L'eco di S. Tommaso », il periodico ufficiale dell'accademia omonima. Nelle pagine di copertina, dove vengono commentati i fatti di politica interna ed internazionale, i redattori si dimostrano apertamente favorevoli ad un intervento delle potenze estere che ristabilisca la situazione prerisorgimentale, e non solo per quanto riguarda lo Stato pontificio. Cfr. « L'eco di S. Tommaso », 5 (1885), 11-13 cop.; 6 (1886), 11 cop.; 7 (1887), 87 cop.

193 Il marchese Diofebo di Soragna, presidente della sezione parmense della « Società per la difesa della libertà della Chiesa », aveva occupato posti di responsabilità nel precedente governo ducale. Cfr.: Pelosi, *Note ed appunti...*, pp. 20-21; Marsili, *I cattolici intransigenti...*, pp. 131-132; Berselli, *L'associazione cattolica italiana per la difesa della libertà della Chiesa in Italia (1865-1866)*, pp. 243-244.

194 D. M. Villa, *Per la costituzione del comitato diocesano in Parma*, Parma 1881. Mons. Villa invita i parroci a non aver paura « dell'ingerenza del laicato ».

195 « I clericali anche per le elezioni amministrative dove non solo potrebbono, ma dovrebbono muoversi, per non correre pericolo di dover lasciare ogni cosa in mano ai farabutti... i clericali dormono profondamente » (« Il Veridico », 29 maggio 1879. Vedi anche: « Il Veridico », 11 gennaio 1879; « La Luce », 23 aprile 1879; 24 gennaio 1880; 2 febbraio 1882; 1 giugno 1882; 27 giugno 1882 (il commentatore nota che anche i sacerdoti non sono andati a votare!).

196 Pelosi, *Note ed appunti...*, pp. 30, 43-44.

197 Il comitato cattolico, afferma il vescovo, « è l'opera più conforme ai bisogni del tempo... Non è necessario che i comitati nascano giganti, ma è necessario che nascano in ogni parrocchia » (Villa, *Per la costituzione del comitato...*, p. 12).

198 Sono i concetti che mons. Villa sviluppa nel suo intervento al congresso cattolico di Modena (1879) e che sono riportati in D. Villa, *Del modo pratico di promuovere l'educazione religiosa della gioventù.*

ranzia [199]; la loro protesta deve essere un richiamo e non un atto violento d'insubordinazione [200]; l'ubbidienza, il rispetto alle autorità costituite è e deve essere fuori discussione; il vescovo per primo ne darà l'esempio durante la visita a Parma di Umberto I. Mons. Villa, invitato ufficialmente dal sindaco a presenziare alle feste per la visita del re a Parma, non accetta, ma scrive al sovrano una lettera, che il ministro della Real Casa, nella compiaciuta risposta di ringraziamento, definisce « affettuosa » [201].

Mons. Villa non cede mai alla tentazione del legittimismo, in sintonia con l'intransigentismo veneto, che non ha coltivato simpatie austriacanti e che si è prefisso come scopo la tradizione e l'ordine da conservare, la libertà della Chiesa da tutelare [202]. I cattolici di Parma devono unirsi per chiedere la reintegrazione dello Stato pontificio; soltanto allora avranno garantito la libertà del pontefice nell'esercizio del suo ministero. Chiedendo questo, essi indirettamente vogliono il bene stesso dell'Italia [203], che nel papa troverà il più tenace difensore dei valori supremi di giustizia, di libertà e di verità: « Amate Pio IX,

---

199 « ... proclamo e difendo i grandi principi del Cattolicismo, che soli possono salvare la società... » (Villa, *Prima lettera pastorale*, p. 11).

200 « Tolga il cielo che io cospiri contro le leggi, contro il Principe, meno contro la patria... » (Villa, *Nel compimento...*, p. 15). Al prefetto di Parma, all'indomani della sua consacrazione episcopale, scrive (26 febbraio 1872): « ... io studierò tutti i modi per disciplinare il popolo alle sante idee della virtù e dell'ordine » (ACS, Affari di culto, s. vescovi, b. 112, fasc. 262). « O patria, o patria — scrive nel 1873 — tu sei ben infelice se aspetti la tua grandezza da cotesti demonj incarnati dell'internazionalismo, il cui programma è sangue, foco ed esterminio » (Villa, *Il giornalismo liberale*, pp. 20-21).

201 Il card. Nina, che scrive al vescovo a nome di Leone XIII, approva il suo comportamento e lo qualifica « lodevole attitudine » (AVP, cassetta Villa). La stessa benevolenza mons. Villa aveva voluto dimostrare, il giorno del suo arrivo a Parma, alle autorità civili cittadine che pur non erano presenti al suo ingresso, non avendo il vescovo chiesto l'*exequatur*: « Io vi dò la mano benevola, o illustri rappresentanti del potere civile nella Provincia, e mi ripromette dalla vostra assennatezza generoso e cordiale ricambio. Il pastorale non ha bisogno della spada, ma intrecciati insieme rendono più facile l'esecuzione del reciproco mandato » (D. M. Villa, *Omelia nel giorno dell'ingresso*, Parma 1872, p. 15). I rapporti fra mons. Villa e le autorità cittadine si sono fatti progressivamente buoni, in forza soprattutto della sua grande carità. Vedi la lettera del procuratore del re al guardasigilli, in data 15 marzo 1877, riportata in appendice (ACS, Affari di culto, s. vescovi, b. 112, fasc. 262).

202 Cfr. Mantese, *La cultura religiosa...*, pp. 409-410; De Rosa, *Storia del movimento cattolico...*, pp. 136-137; *L'apporto dei cattolici veneziani...*, p. 50.

203 « Il papa a Roma è come la robusta catena che tiene quasi miracolosamente unito il muro screziato e barcollante del governo italiano. Fate che questa catena si tolga e il muro si sfascierà... » (« La Luce », 6 luglio 1881). Lo Stato, a sua volta, deve proteggere la Chiesa e favorirla nella sua missione; la separazione della Chiesa dallo Stato è contraria alla natura ed allo scopo dei due poteri. Lo Stato non può non parteggiare per una religione e, commenta il corsivista del quotidiano cattolico, questa in Italia « è la cattolica » (« La Luce », 23 settembre 1881).

perché solo Pio IX in mezzo al rivolgimento sociale è l'ancora di salvezza, il filo regolatore per l'indirizzo della vita cristiana e civile... Non potrò mai persuadermi che l'amore per Pio IX sia un delitto, perché questo amore non esclude il rispetto delle leggi... Pio IX soffre a tutela della verità e del diritto, a rendere sanabili le nazioni »[204].

Parma però non era il Veneto[205] ed il vescovo solo al termine del suo episcopato avrebbe visto i primi concreti e tangibili frutti della sua opera: gli inizi sono modesti e lenti[206], anche se sufficienti ad allarmare gli anticlericali, e non tali da impensierire i funzionari della locale prefettura[207].

Benevolenza particolare il vescovo dimostra ai giovani del circolo San Bernardo, pochi di numero, ma coraggiosi nella manifestazione della loro fede[208]. Le loro file si ingrosseranno rapidamente quando

---

[204] Villa, *Nel compimento...*, pp. 11-16. Ancora a Bassano aveva escluso che i cattolici prendessero una posizione diversa dalla resistenza passiva: « Per Pio IX il vero cattolico è anche il suddito fedele ed ossequioso al Principe ed alla legge; a Pio IX dispiacciono i complotti, gli intrighi, le esorbitanze; Pio IX ci vuole pazienti, tolleranti, magnanimi... accettiamo dalla Provvidenza le condizioni che le piacque farci... ». Questo non gli impedisce di definire « sgraziata politica di conciliazione », che svisa « il vero principio cattolico » la tesi dei transigenti. Cfr. Villa, *Pio IX e il 23 agosto*, pp. 11-12, 15-16.

[205] Cfr. L. Briguglio, *La vita politica e sociale a Venezia dopo il 1866*, in *Venezia nell'unità...*, pp. 17-40; sull'opera di sensibilizzazione dei cattolici e sui risultati ottenuti, *ibi*, pp. 22-25. Per Vicenza abbiamo la conclusione di G. Mantese: « È certo che dai margini della società in cui li aveva ridotti una settaria legislazione, questi nostri cattolici riuscirono a penetrare in tutti i settori della vita vicentina, favorendo il recupero delle antiche tradizioni di influenza... ». Mantese, *La cultura religiosa e gli studi...*, p. 411.

[206] Il vescovo si rende conto che, nella situazione particolare di Parma, un successo a breve termine sarebbe stato utopistico, ma è ugualmente persuaso del carattere positivo della partecipazione alle elezioni amministrative: « Non ci arriderà la vittoria, ma almeno impareremo a combattere e resistere » (Villa, *Per la costituzione del comitato...*, p. 7).

[207] All'indomani delle amministrative del 1882, l'organo mazziniano, « Il giornale del popolo » (9 luglio 1882) scrive: « da quel partito tutto s'ha da temere. Fu sempre la vera peste d'Italia ». Era più vicina alla verità, per la situazione di Parma, la relazione prefettizia al ministero del luglio 1880: « Il responso dell'anno elettorale volge a constatare che questo partito non ha seguito nella provincia e più specialmente in questa città capoluogo » (ASP, Segreteria di gabinetto del prefetto, cartella 124).

[208] Pelosi, *Note ed appunti...*, pp. 24-25, 27. La relazione del vescovo alla Santa Sede del 1876 fa supporre ancora l'esistenza di un solo circolo: « ... et circulum catholicum novissime initum, quibus adscripti sunt tot adolescentes, insignia pietatis ac virtutis exempla probant » (ASV, Visite *ad limina...*). Non è specificato il numero dei componenti, che all'inizio erano undici. Nella relazione, per la visita *ad limina*, del 1879 non c'è nessun cenno al movimento cattolico, che proprio in quell'anno aveva il suo centro promotore e coordinatore nel comitato diocesano. Cfr. Pelosi, *Note ed appunti...*, pp. 27-29.

inizieranno la loro attività a Parma i preti delle Stimmate, chiamativi dal vescovo nel 1872 [209].

« La Luce », giornale ispirato dai giovani [210], incoraggiato dal vescovo [211], che esce quotidiano a Parma all'inizio del 1879, avrà il compito di sensibilizzare i cattolici parmensi all'azione organizzata e di garantire loro quell'appoggio che non avevano ricevuto dal primo settimanale cattolico, « Il Veridico » [212].

Non è possibile stabilire la parte che il vescovo ha avuto nella genesi del nuovo esperimento giornalistico, che nasce nell'ambito della gioventù cattolica. La corrispondenza col Panizzi, direttore de « Il Veridico », ci fa ritenere che il favore dimostrato da mons. Villa al nuovo quotidiano cattolico non dipendesse da una sua precisa opzione per le tesi dei giovani.

Mons. Villa pensava e sperava che « Il Veridico » potesse continuare le sue pubblicazioni [213]; poteva tuttavia prevedere che le difficoltà finanziarie, il distacco di Piacenza [214] e il disinteresse ai temi ed ai problemi portati avanti dai giovani avrebbero finito per togliergli ogni possibilità di sopravvivenza. Era quindi necessario che non mancasse alla diocesi un organo di orientamento e di stimolo all'azione. Il vescovo temeva soprattutto che non si agisse, che non ci si muovesse, che si lasciasse campo libero al male ed avvertiva forse che, data la situazione emiliana, solo un movimento giovane ed entusiasta poteva iniziare e portare avanti qualcosa di duraturo [215].

Indice del suo desiderio per un'azione più decisa e costruttiva da

---

209 Mons. Villa, alla fine del suo episcopato, aveva concluso anche le pratiche per la venuta a Parma dei preti di don Bosco (AVP, cassetta ordini religiosi).

210 « La Luce », 8 gennaio 1879.

211 « La Luce », 27 dicembre 1880.

212 « Il Veridico », sorto nel 1873, sotto la direzione di D. Panizzi, esce settimanale a Parma fino all'inizio del 1879; si sposta quindi a Reggio Emilia e perde interesse per la diocesi di Parma. Ai problemi locali « Il Veridico » aveva sempre dato poco spazio ed aveva quasi sempre taciuto sulla vita e sull'attività del « Circolo della gioventù cattolica » e sulle altre associazioni promosse dallo zelo di mons. Villa: la « Società di S. Giuseppe » contro la bestemmia, la « Società delle madri cristiane », la « Pia unione per il riposo festivo », l'« Associazione dei figli di S. Giuseppe », l'« Associazione delle figlie di Maria Immacolata », l'« Associazione dei figli di S. Luigi ».

213 Vedi lettere di D. Panizzi a mons. Villa (AVP, cassetta Villa). Il testo è riportato in appendice.

214 Lettera di mons. Scalabrini a mons. Villa, in data 18 gennaio 1880 (AVP, cassetta Villa). Il testo è in appendice.

215 Il Gambasin nota come in Emilia « un movimento di notabilità e di vecchi » era destinato a fallire (Gambasin, *Gerarchia e laicato...*, p. 115). Il Berselli attribuisce alla personalità dei suoi componenti la « moderazione » con cui aveva agito a Parma la « Società per la difesa della libertà della chiesa » (Berselli, *L'associazione cattolica italiana per la difesa...*, pp. 243-244).

parte dei cattolici sarà anche il suo intervento alla ricostituzione ufficiale del comitato diocesano nel maggio 1881. In tale occasione il vescovo accenna alla opportunità di un avvicendamento di persone, che risponda alle esigenze del momento e dello scopo che si vuole raggiungere: « È opportuno qualche volta uscire dal consueto; niuno è necessario. Se la prova non riesce coi consueti si tenti e si ritenti coi non consueti; l'esclusività non torna sempre ad utile della patria. Il libero cittadino non si ferma soltanto alle apparenze, ma guarda alla sostanza e propone ai consigli non tanto chi è fornito di censo, quanto chi ha mente e cuore e volontà per cercare ed ottenere il solo e vero bene » [216].

I promotori del nuovo quotidiano cattolico erano certamente favorevoli alla partecipazione dei cattolici non solo alla vita amministrativa, ma anche a quella politica e questo non rientrava nelle prospettive immediate del vescovo, il quale aderiva, senza riserve, alle tesi dell'intransigentismo cattolico. Occorre tuttavia tener presente che sulla decisione di mons. Villa di appoggiare « La Luce » può aver influito il clima di attesa suscitato dal nuovo pontefice, da molti ritenuto più aperto alla partecipazione dei cattolici alla vita politica [217]. Nella riunione per la ricostituzione del comitato diocesano nel 1881 lo stesso mons. Villa parla della partecipazione alle elezioni amministrative come di un primo passo verso quelle politiche: « Dobbiamo prepararci alle future disposizioni della Provvidenza, la quale potrebbe chiamarci quando che sia ad esercitare i nostri doveri di cristiani e di cittadini in sfera pù ampia; il Papa vuole che ci addestriamo a qualche atto importantissimo della vita pubblica, dal cui esito può dipendere la nostra sorte avvenire, onde siamo tutti pronti al momento della superiore chiamata » [218].

Sarebbe stato certamente sufficiente, per mons. Villa, l'avallo esplicito o anche tacito di Leone XIII ad una forma di partecipazione alla vita politica, per renderlo disponibile a qualsiasi impresa. Questo non era frutto di un atteggiamento pragmatico, ma una esplicitazione della sua teologia del papato.

Il programma de « La Luce » sarà: « lenire i dolori della patria; salvare la patria; rendere grande e prosperosa la patria; ricondurre nel suo seno i figli corrotti e traviati ». I redattori, quasi sempre anonimi, si qualificano come « veri cattolici e veri italiani » [219]; sanno che

---

216 Villa, *Per la costituzione del comitato...*, p. 5.

217 Sulla posizione fra conciliatoristi ed intransigenti assunta da Leone XIII, cfr.: De Rosa, *Storia del movimento cattolico...*, pp. 251 ss.; Fonzi, *I cattolici e la società...*, pp. 34 ss.

218 Villa, *Per la costituzione del comitato...*, pp. 5, 8.

219 « La Luce », 8 gennaio 1879.

il bene della patria non è disgiunto da quello della religione: li cercheranno sempre entrambi, senza però scendere a quei compromessi che contrasterebbero con la loro fede e con l'entusiasmo della loro età. Il direttore è don Augusto Caricati: sono suoi gli articoli impegnati di prima pagina [220], contenenti i commenti alla politica interna ed internazionale e le direttive d'azione per i cattolici di Parma. Nei suoi interventi si riesce a seguire il dibattito che si svolge all'interno del movimento cattolico e la relativa polemica con la stampa liberale e radicale.

I redattori de « La Luce » si dichiarano intransigenti, sia in campo filosofico che politico: « Ci siamo dichiarati intransigenti. Oggi nuovamente ci appelliamo tali » [221].

Un'affermazione del genere può lasciare, da principio, perplessi, in quanto le posizioni de « La Luce » erano più vicine, in quel momento, a quelle dei transigenti che a quelle degli intransigenti, che ancora non avevano ipotizzato la formula « preparazione nell'astensione » e che non approvavano il progetto per un partito nazionale conservatore [222]. Questo spiega come il quotidiano cattolico, pur nella sua ribadita fedeltà al tomismo, godesse anche le simpatie dei rosminiani, politicamente transigenti. Mons. Villa, da parte sua, poteva accettarlo e benedirlo, perché, in ogni caso, sapeva che i giovani de « La Luce » condividevano la sua linea di incondizionata adesione al papa.

Viene spontaneo chiedersi se l'intransigentismo de « La Luce » non fosse più tattico che reale: poteva essere questo il modo più facile per evitare censure e per rispettare il carattere ufficioso con cui il giornale si presentava.

Potrebbe tuttavia essere più esatto attribuire la posizione ambivalente del quotidiano cattolico alla complessità del problema ed alla difficoltà di conciliare esigenze sentite ugualmente imprescrittibili, ma apparentemente contraddittorie: la fedeltà alla Chiesa e la partecipazione alla vita politica. Infine può aver determinato l'orientamento del quotidiano una concezione ancora strumentale della democrazia, della libertà politica, del suffragio universale: in questo caso i termini venivano impoveriti del loro contenuto ideale ed erano ridotti a rango operativo.

---

220 È impossibile tracciare una biografia di don A. Caricati; mancano assolutamente i dati. Resta di lui solo una lettera al vescovo, in data 27 ottobre 1879 e riportata in appendice (AVP, cassetta Villa).

221 « La Luce », 24 maggio 1881.

222 Cfr. Fonzi, *I cattolici e la società italiana...*, pp. 34-43; De Rosa, *Storia del movimento cattolico...*, pp. 231-233; G. Candeloro, *Il movimento cattolico in Italia*, Roma 1961, pp. 167-181.

Ci sono elementi sufficienti per sostenere ognuna delle interpretazioni prospettate ed, eventualmente, per aggiungerne un'altra: i redattori de « La Luce » possono aver sottovalutato il peso delle divergenze che ancora separavano transigenti ed intransigenti e forse hanno creduto che la cosa migliore da fare fosse quella di stare al di sopra della polemica per promuovere un incontro di posizioni che fosse utile alla fede ed alla patria; in questo loro atteggiamento non è da escludere che siano stati influenzati dalle idee di mons. Scalabrini [223]. Con fine intuito i redattori si rendono conto che i cattolici non vinceranno la loro battaglia rinnegando l'unità d'Italia: il Risorgimento è un fatto irreversibile di cui occorre lealmente prendere atto. Questa accettazione non vuole però implicare una benché minima adesione al liberalismo ed alle sue tesi, e nemmeno accettazione del programma cattolico-liberale: « La conciliazione della Chiesa con lo Stato, del Vaticano col Quirinale, è inutile, nociva, impossibile » [224]. « La Luce » ci tiene a ribadire come la sua posizione « sia assolutamente agli antipodi dai cosidetti cattolici liberali » [225].

Il compito dei cattolici è quello di essere uomini, di aver coraggio, di non perdere tempo a piangere sulle rovine causate dal liberalismo, né a sognare una palingenesi celeste o terrestre di una realtà in cui Dio ha messo gli uomini ad operare: « Dio non farà certamente un miracolo per premiare le infingardaggini di costoro » [226]. I cattolici dovranno piuttosto usare per il bene quelle armi che erano servite ai sovversivi per il male: « Approfittiamo anche noi di queste concessioni (libertà di stampa e di pensiero) che in nostro odio pretese la rivoluzione; debelliamola con le sue stesse armi » [227].

Legato ad una concezione aristocratica della società e diffidente per

---

223 Su mons. Scalabrini cfr. F. Gregori, *La vita e l'opera di un grande vescovo Mons. G. B. Scalabrini (1839-1905)*, Torino 1941 (opera fondamentale, anche se apologetica); M. Coliano - M. Francesconi, *L'apostolo degli emigranti Giovanni Battista Scalabrini*, Milano 1968 (opera documentata, con qualche venatura apologetica). Vedi infine Molinari, *Il seminario di Piacenza...*, pp. 120-127.

224 « La Luce », 16 gennaio 1880. « La Luce », in questo, sembra concordare pienamente con quanto aveva scritto mons. Villa: « Il voler accordare la rivoluzione con la Chiesa e col Papa è un fuor d'opera, una chimera, un'utopia, e quindi la prudenza di certi prudenti anche tra i cattolici che cedono a tutto perché hanno paura di tutto, va chiamata col suo vero nome di pusillanimità, di bassezza d'animo, di viltà indegna di un cristiano e di un cattolico » (Villa, *Non basta essere galantuomo*, pp. 12-13, 15).

225 « La Luce », 5 maggio 1881.

226 « La Luce », 2 ottobre 1880.

227 « La Luce », 5 agosto 1880. Sono posizioni che farà proprie anche mons. Villa: « Usate della franchigia che vi dà la legge stessa, fate quello che fanno i cattivi con una pertinacia degna di miglior causa » (Villa, *Per la costituzione del comitato diocesano*, p. 4). Era un tema già portato avanti dai cattolici veneti. Cfr. Bertoli, *Le origini del movimento cattolico a Venezia*, pp. 189-198.

i pericoli della democrazia, il commentatore non intende esprimere un parere favorevole al suffragio universale: « Da quanto fin qui esposto risulta che noi non siamo troppo teneri del suffragio universale. Ma se questo dovesse essere un giorno ammesso, abbiamo però d'altra parte ragione di credere che non saranno forse i democratici i soli che ne trarranno profitto. Lo proveremo » [228]. In tale contesto l'eventuale partecipazione alle urne, prima di essere l'adesione a precisi valori, assume il colore di un'azione di ritorsione, corrispondente all'ambiente ed ai tempi.

Da queste premesse deriva l'azione decisa del giornale, perché i cattolici della diocesi si organizzino, partecipino alle elezioni amministrative e si preparino, come a data prossima, alle elezioni politiche: « questo sarà un diverso modo per raggiungere uno stesso intento » [229]: la salvezza della patria e della religione.

Davanti al carattere fiacco e discontinuo che fino allora ha avuto il movimento cattolico il giornale continua a ripetere, in tutti i toni, che occorre agire, che è necessaria una buona organizzazione per riuscire e molto coraggio. Le difficoltà sono molte; l'ambiente sembra sordo; i redattori sono « sollecitati a non insistere troppo, data la situazione tutta particolare del luogo e delle persone » [230]; i giovani de « La Luce » però non disarmano, segnalano con piacere gli sforzi di « un illustre gentiluomo della nostra città » [231]; ripetono che l'azione di uno solo non risolverà il problema; additano l'esempio delle altre città: « non in tutte le città gli onesti dormono », scrive il corrispondente dal congresso cattolico di Modena, per concludere: « a Parma verrà imitato l'esempio di tante cospicue città sorelle? » [232].

I comitati parrocchiali devono unirsi insieme e, d'accordo col comitato diocesano, devono difendere l'insegnamento religioso nelle scuole, tutelare la moralità pubblica, portare i rappresentanti cattolici alla vita amministrativa della città; è un atto di obbedienza al papa, è una presa di coscienza delle proprie responsabilità di cittadini.

Chi non partecipa alle elezioni amministrative mostra di non comprendere che il voto « implica l'esercizio di una libertà politica che racchiude a sua volta un dovere indeclinabile, compie un atto di ostilità alla patria, alla famiglia, a sé medesimo » [233] e, nello stesso tempo, dà una deplorevole testimonianza della sua fede: « Quel danno ridonda a loro scorno, per modo d'incorrere non solo nella taccia

228 « La Luce », 28 settembre 1880.
229 « La Luce », 25 gennaio 1879.
230 « La Luce », 29 settembre 1879.
231 « La Luce », 23 aprile 1879.
232 « La Luce », 24 maggio 1879.
233 « La Luce », 29 aprile 1881.

d'inerti, ma di cittadini, quali il sentimento della religione, della onestà, della patria e della famiglia è nome vuoto di senso »[234]. Ci sono ancora tra i cattolici, anche a Parma, coloro che s'accontentano della loro fede e pensano che questa sia sufficiente a risolvere i problemi che, in una città amministrata dai liberali, premono da ogni parte: « Quale non deve essere — chiosa l'articolista — la confusione di quei cattolici che, fermi, quant'altri mai nella fede si danno spensieratamente a credere che questa fede basti anche disgiunta dalle opere »[235].

« La Luce » crede che la causa di questo senso di apatia sia da ricercare nella opposizione sistematica del liberalismo locale: il cattolico si sente quasi un minorato, soffre di un complesso di inferiorità. È proprio però degli uomini forti non cedere ai ricatti, non adattarsi a restare isolati in un « ghetto »: « Se non si riesce alle elezioni amministrative è tutta colpa nostra »[236]. Il voto è l'arma con cui ci si deve prima difendere e con cui si passa poi all'attacco: « Perché dunque non ci affrettiamo noi di uccidere il nemico il quale conficca l'avvelenato suo pugnale nel seno della madre nostra? »[237].

Nonostante remore ed incertezze il movimento cattolico si organizza e fa sentire la sua presenza in periodo elettorale. Il giornale cattolico può fare dei confronti positivi: nelle elezioni suppletive che si tengono in città nel 1879 e nel 1881 la lista dei cattolici raccoglie 184 e 299 voti: il cammino è lento, ma sicuro[238].

Il traguardo cui mira il quotidiano cattolico parmense è però l'accesso alle urne politiche[239]. Nel suo primo mese di vita « La Luce » offre ai suoi lettori una panoramica del grave problema, dibattuto in tutta la stampa cattolica, e nota, con palese soddisfazione, un fatto oramai acquisito: « Il solo modo di rimediare a tanti mali morali e materiali ed ai maggiori che ci stanno addosso, fosse il farli (i cattolici) partecipare alla vita politica »[240].

Ormai non si tratta che di scegliere una modalità precisa, fra le tante possibili: « Il vero nodo della questione, e dove si mostrano più le divergenze dei cattolici, sta nel programma che devono as-

---

234 « La Luce », 2 maggio 1881.

235 « La Luce », 28 aprile 1881.

236 « La Luce », 16 aprile 1881.

237 « La Luce », 1° settembre 1880.

238 « La Luce », 25 maggio 1882.

239 Sulla posizione della stampa cattolica parmense cfr. Pelosi, *Note ed appunti...*, pp. 67-69. Sulla genesi e sul significato dell'astensionismo cattolico, vedi *Il non expedit e la Civiltà cattolica*, in De Rosa, *Storia del movimento cattolico*, pp. 224-234.

240 « La Luce », 29 gennaio 1879.

sumere »[241]. In attesa di questa scelta, che dipenderà da un giudizio contingente di opportunità, che « La Luce » crede imminente, i cattolici devono prepararsi senza perdere tempo: « Persuadiamoci una volta che è tempo di scuoterci dall'inerzia, è tempo di metterci in condizione di essere pronti ad ogni chiamata del Papa »[242]. Per prepararsi c'è un modo pratico ed uno ideale, e tutti e due devono essere aperti e manifesti: al primo corrispondono i comitati, al secondo si può senz'altro rispondere aderendo « frattanto apertamente ad una dichiarazione di principi che sia perfettamente conforme agli insegnamenti della chiesa... e sia ordinata a promuovere il retto ed utile indirizzo morale e civile della cosa pubblica »[243].
Le speranze legittimiste sono cosa di altri tempi: « Non invochiamo noi, come " La Discussione " di Napoli, Pipino in Italia: noi desideriamo qualcosa di meglio »[244]. Cosa fosse questo « qualcosa » ce lo dice un commento alla questione operaia, che indirettamente viene a toccare questo problema: « Usciti dal popolo, sorti dal popolo, conosciamo i bisogni e le aspirazioni del popolo... non bisogna illudersi e dimenticare che alla questione operaia va unita la questione sociale di una importanza infinitamente superiore a qualunque altra questione. Che volete? Pare a noi che il mondo vada male, ma molto male, e ci pare di ravvisare nella Democrazia Cristiana la volta dell'edificio che vedranno i nostri figli, ma che noi dobbiamo preparare »[245].
La situazione in cui si trova il parlamento italiano dopo la morte di Vittorio Emanuele II, sembra quella ideale per la decisione tanto attesa: « Oh se i cattolici fossero preparati! Quale momento più propizio di questo per mostrare che in Italia esiste un altro partito »[246]. Ci si deve preparare ad un momento che non può però mancare: « Fondiamo comitati per tutto, diffondiamo le buone stampe, parliamo con chiarezza al popolo... non mancheranno altri momenti nei quali potremo fare del bene e un gran bene al paese e alla religione »[247].
« La Luce » non era felice profeta, quando pensava all'imminente ingresso dei cattolici nella vita pubblica, ma certamente si collocava in una possibile linea di sviluppo e poneva concretamente i cattolici di Parma davanti all'urgenza della loro organizzazione.

---

241 « La Luce », 2 febbraio 1879. Sulle speranze suscitate dall'avvento di Leone XIII al pontificato e sul dibattito sulla stampa cattolica, vedi De Rosa, *Storia del movimento cattolico...*, pp. 224-234.
242 « La Luce », 19 maggio 1881.
243 « La Luce », 16 aprile 1879.
244 « La Luce », 3 aprile 1879.
245 « La Luce », 18 ottobre 1880.
246 « La Luce », 19 maggio 1881.
247 *Ibidem.*

Il risultato immediato non è stato quale lo attendevano i redattori: « Ci hanno considerato nemici », esclama il commentatore solito di prima pagina: « Abbiamo visti esseri da cui speravamo appoggio, fiducia, soccorso, guardarci in faccia, e tirare innanzi... non sperano più che nel miracolo » [248]. A distanza di pochi anni però, anche per le idee sostenute dal quotidiano, il movimento cattolico si organizza saldamente in città e non è più assente dalla campagna, presenta liste di cattolici alle elezioni amministrative e, pur nella fedeltà alla linea astensionista ufficiale, non rinuncia a prepararne un superamento [249]. Il comitato diocesano, che si era costituito nel 1879 e che praticamente non aveva operato [250], si ricostituisce nel 1881, sotto la presidenza provvisoria del vescovo, che indica le finalità cui debbono tendere tutti i comitati: buona stampa, elezioni amministrative, scuole cattoliche [251]. La parola d'ordine è: un comitato in ogni parrocchia. Mons. Villa non fa sue tutte le tesi de « La Luce », tuttavia non manca di dimostrare ai redattori tutta la sua stima, li sostiene quando cadono sotto i sequestri e le multe, li difende dalle accuse che vengono loro rivolte anche in campo cattolico [252] e che avrebbero portato, nel 1884, il quotidiano a cessare le pubblicazioni [253].

Conclusione

Nella sua relazione sulla vita e sull'attività della diocesi di Parma, nel 1876, mons. Villa affermava che i costumi del popolo cristiano « miserandum in modum depravarunt ». A tre anni di distanza, nel 1879, nella seconda relazione del suo episcopato, scriveva che il tono di vita della diocesi « si non refloruisse aliquantum at saltem non defecisse confiderem ». In queste espressioni si può cogliere, in sintesi, un sommario bilancio dell'episcopato di mons. Villa, o, almeno, l'indicazione della nota dominante che l'ha ispirato.
Nella sua modestia il vescovo poteva pensare di aver realizzato meno di quello che appariva esternamente e, nella sua sensibilità pasto-

248 « La Luce », 28 ottobre 1880.

249 Al termine dell'episcopato di mons. Villa ci sono ventitré comitati in città e quindici in campagna. Cfr. Pelosi, *Note ed appunti...*, pp. 28-29.

250 « A Parma questo comitato esiste, ma solo di nome, affetto fin dal suo nascere da un morbo letale, l'anemia; quasi nessuno lo rianimò, quasi nessuno gli infuse uno spiracolo di vita, e ogni giorno va intisichendo, destinato a perire senza ch'altri sappia che è vissuto » (« La Luce », 22 ottobre 1880).

251 Villa, *Per la costituzione del comitato diocesano*. La corrispondenza fra mons. Villa ed il comitato centrale dell'Opera dei Congressi è riportata da Pelosi, *Note ed appunti...*, pp. 139-140.

252 Pelosi, *Note ed appunti...*, p. 30.

253 *Ibi*, p. 39.

rale, era piuttosto portato a pensare a quanto restava ancora da fare o da consolidare. In base all'analisi fatta noi possiamo ora puntualizzare il significato del suo ministero episcopale a Parma.

La parola che meglio qualifica la sua presenza e la sua azione a Parma è quella di ' restaurazione ': questo non solo nel campo della dottrina e della morale cristiana, ma in tutti i momenti della vita diocesana. Spesso nelle sue pastorali ritorna l'immagine biblica della vigna, devastata ed abbandonata, che deve essere liberata dagli sterpi e restituita nel suo stato, perché porti frutto. Il buon tempo antico diventa allora il termine ideale di paragone con cui ci si confronta ed a cui si deve possibilmente ritornare.

In questo tentativo generoso di restaurazione globale il primo dato di fondo che emerge è l'allineamento della diocesi su posizioni intransigenti. Per mons. Villa l'intransigentismo è una condizione ed una esigenza imprescindibili per la difesa della Chiesa e del papa dagli assalti di una civiltà nuova, giudicata sostanzialmente anticristiana; è il ricupero di un particolare rapporto fra la Chiesa ed il mondo, in cui la società civile stessa trova la garanzia per la sua conservazione ed il suo progresso.

Il superamento di uno stato ingiusto ed abnorme di tensione e di lotta non equivale necessariamente al ritorno a forme religiose e politiche passate, quali erano quelle sognate dal legittimismo, ma esige il riconoscimento, il rispetto e la promozione dei valori religiosi nella vita della società.

Il trapianto di un elemento veneto nel contesto emiliano, sotto questo aspetto, è stato certamente efficace: i cattolici parmensi, al termine del suo episcopato, dimostrano di aver acquisito le idee di fondo dell'intransigentismo e sembrano disposti ad ispirarvi la loro azione.

La seconda caratteristica della sua permanenza a Parma è una forte spinta all'attivismo ed all'organizzazione. L'ambiente locale, che era paralizzato da un senso di frustrazione e di impotenza e che era tentato di nostalgie legittimiste, si risveglia e prende fiducia. Non c'è settore della vita diocesana che sfugga alla sua attenzione e dove il vescovo non lasci traccia delle sue idee e del suo zelo pastorale; non c'è categoria di persona che non abbia richiamato al senso della propria responsabilità; non ci sono state istituzioni della cui riforma non si sia interessato, avendo di mira la loro piena rispondenza alle esigenze del tempo; non ci sono state forme nuove di presenza cristiana e di apostolato organizzato che non abbia illustrato e raccomandato ai suoi diocesani.

La diocesi è stata scossa non soltanto dai suoi interventi e dalla sua parola insistente, ma soprattutto dal suo esempio: non ha risparmiato

tempo, denaro, fatica. Tutta la sua attività porta il segno della sua spiritualità. Nella sua formazione interiore non c'è soltanto la forza propulsiva del suo dinamismo, ma anche l'elemento equilibratore della sua rigida impostazione ideale.

Nel suo intransigentismo non si è mai praticamente scontrato con nessuno; ha voluto scusare le ' animosità ' dell'« Osservatore Cattolico », ma ha saputo anche comprendere e tollerare chi inclinava a posizioni transigenti, come i redattori de « La Luce »; ha prudentemente frenato, senza mortificarne le forze o travisarne le intenzioni, coloro che pensavano ad una immediata azione politica e non ha permesso che il confronto delle idee, all'interno del mondo cattolico, diventasse uno scontro. Ha fatto sì che l'intransigentismo non si identificasse con l'intolleranza e, praticamente, ha favorito quel pluralismo che è il primo segno di una comunità viva e responsabile.

Quell'esclusivismo che ha evitato con l'equilibrio del suo carattere e con lo zelo della sua carità l'ha però ugualmente, se pur indirettamente, favorito con le sue carenze dottrinali, filosofiche e teologiche: nel decennio seguente alla sua scomparsa, quando i suoi principi verranno presi alla lettera e tradotti nella prassi, si avranno momenti veramente difficili nella vita della diocesi di Parma.

L'attribuire al tomismo l'esclusiva della scienza e della verità comportava un'aprioristica condanna della cultura contemporanea e significava la rinuncia alla elaborazione di un sistema filosofico nuovo, che tentasse una sintesi in cui valori diversi trovassero un riconoscimento ed un posto. Imperniare l'ecclesiologia sulla teologia del papato equivaleva, alla fine, a deresponsabilizzare clero e laici, a snaturare lo stesso concetto di obbedienza, ad impoverire la concezione della Chiesa nei suoi dati fondamentali.

La sua figura, apparentemente semplice e lineare, è, in realtà, complessa e non si lascia facilmente schematizzare. La precisazione delle linee della sua personalità e del suo episcopato dipende ovviamente anche dalla prospettiva in cui si pone chi conduce l'indagine storica. Se la storia è la risultante di due forze, di conservazione e di progresso, si deve collocare mons. Villa piuttosto nella prima che nella seconda componente.

Per la diocesi di Parma il suo decennio significava tuttavia una svolta religiosa, paragonabile, sotto ogni aspetto, a quella che era stata la scelta politica che aveva segnato la fine del ducato dei Borboni e l'inserimento nel contesto unitario italiano.

FONTI

L'elenco delle opere di mons. Domenico Maria Villa segue l'ordine cronologico.

Parole dell'abate D. Villa di Bassano, dette dal pergamo il giorno 6 febbraio 1848 in Badia, Bassano 1848.
Pel solenne anniversario della pia casa di ricovero e di industria della regia città di Bassano, Bassano 1850.
Il parroco perora la causa dei poveri, Bassano 1853.
Della necessità della dottrina cristiana, Bassano 1854.
Parole dette il giorno 2 ottobre 1855, il giorno in cui i padri Somaschi vennero ad assumere la direzione dell'orfanotrofio maschile Cremona, Bassano 1855.
S. Gaetano di Thiene ossia il restauratore religioso in Italia nel secolo XVI, Rovigo 1858.
L'arciprete di Bassano raccomanda vivamente ai suoi dilettissimi parrocchiani la società di S. Vincenzo, Bassano 1858.
Orazione funebre in Bassano nel trigesimo della morte dell'ill.mo e rev.mo Giovanni Giuseppe Cappellari, vescovo di Vicenza, Bassano 1860.
Delle lodi del SS. Rosario, Bassano 1860.
Parole agli artigiani bassanesi istituendosi la società di mutuo soccorso il 19 marzo 1862, Bassano 1862.
Parole di D. Villa per l'esequie della madre M. G. Manera, Bassano 1863.
Orazione per la dedicazione del nuovo tempio di Cultrano, letta il 13 dicembre 1868, Bassano 1868.
Centenario della B. Giovanna Maria Bonomo, Bassano 1870.
Orazione detta in Padova il giorno 19 ottobre 1871, anniversario delle esequie solenni ai Benefattori della pia casa di ricovero, Padova 1871.
Pio IX e il 23 agosto, Padova 1871.
Pel giubileo pontificale di Pio IX, Bassano 1871.
Discorso di mons. Villa arciprete a.m. di Bassano, letto nella solenne adunanza della società cattolica tenuta nelle scuole di S. Rocco in Venezia, Venezia 1871.
Norme pe' tempi presenti, Bassano s.d.
Ultimo discorso dell'arciprete abate mitrato di Bassano, ora vescovo di Parma, ai suoi dilettissimi parrocchiani, Cittadella 1872.
S. Bernardo vescovo e cardinale protettore di Parma, Parma 1872.
Prima lettera pastorale, Parma 1872.
L'addio ai bassanesi recitato la sera del 13 maggio 1872, Bassano 1872.
Prima adhortatio ad clerum parmensem, Bassani 1872.
Omelia nel giorno dell'ingresso, Parma 1872.
Della necessità della dottrina cristiana, Parma 1872.
Omelia per l'apertura della sacra visita pastorale, Parma 1873.

Il giornalismo liberale, Parma 1873.
Al suo dilettissimo clero e popolo, Parma 1873.
Indulto quaresimale 1873, Parma 1873.
Parole recitate M. Vescovo di Parma per l'atto di espiazione in ammenda delle bestemmie stampate dal giornalismo empio contro la divinità di Gesù Cristo, Parma 1873.
Il secolo XIX è stato il più opportuno per la definizione del dogma dell'Immacolata e *In Commemorazione del secondo decennio del dogma dell'Immacolata*, Parma 1874.
Indulto quaresimale, Parma 1874.
Pel sesto centenario del transito di S. Tommaso d'Aquino, Parma 1874.
Omelia per la festa di S. Ilario, Parma 1874.
La preghiera per l'acquisto del santo giubileo, Parma 1875.
In ammenda delle bestemmie stampate nel giornalismo empio, Parma 1875.
Omelia per la festa dei Santi, Parma 1875.
Il patriottismo santificato dalla religione, Parma 1875.
Il sacro cuore di Gesù vero amico degli uomini, Parma 1875.
Il giubileo universale, Parma 1875.
Della frequenza ai sacramenti, Parma 1875.
Maria e il principio cattolico, Parma 1875.
Il sacerdote al letto degli infermi e in specie dei moribondi, Parma 1875.
Istruzione pastorale ai confessori nell'occasione della sacra visita, Parma 1875.
Il mio viaggio all'eterna città, Parma 1876.
Che cosa ci dice l'anno che fugge, Parma 1876.
Ai confessori nell'occasione della sacra visita, Parma 1876.
Del rispetto al nome santo di Dio e del gran peccato della bestemmia, Parma 1876.
Non basta essere galantuomo, Parma 1876.
Appello ai figli e ai genitori, per la dottrina cristiana, Parma 1876.
Nel compimento del trentesimo anno del glorioso pontificato di Pio IX, Parma 1876.
Ringraziamento al termine della visita pastorale, Parma 1876.
Ai padroni di botteghe negozi ed officine della città di Parma, Parma 1876.
Omelia per l'ingresso come arciprete vicario foraneo nell'arcipretale di S. Maria in Colle, Parma 1876.
Per la festa di Santa Anna, Parma 1876.
Delle principali ragioni per le quali il Sommo Pontefice elevò S. Giuseppe a patrono della Chiesa universale, Parma 1877.
Pel giubileo episcopale di Pio IX, Parma 1877.
Giuseppe il legnaiuolo, tipo dell'artigiano cattolico, Parma 1877.
Il vero amico del popolo (per la festa di S. Bernardo), Parma 1877.
Della stampa cattiva, Parma 1877.
Il catechismo cattolico, Parma 1877.
S. Ilario di Poitiers, Parma 1877.

Allocuzione al clero per l'istituzione canonica delle missioni gratuite, Parma 1877.
Il vescovo perora la causa dei poveri, Parma 1877.
Parole del vescovo di Parma sul feretro del Sommo Pontefice Pio IX, Parma 1878.
Per l'elezione di Leone XIII, Parma 1878.
Dei difetti della moderna istituzione, Parma 1878.
Allocuzioni latine pel sinodo diocesano con la versione ad uso del popolo, Parma 1878.
Ai miei dilettissimi Parrochi per la prima comunione dei fanciulli, Parma 1878.
Formulario di domande e risposte nella dottrina cristiana, Parma 1878.
Prolusione agli studi per l'anno 1878-79, Parma 1878.
Intorno alla necessità di promuovere l'allevamento dei chierici nel seminario diocesano di Parma, Parma 1878.
Al venerabile clero e diletto popolo della città e diocesi (presentazione della « Ubi Arcano »), Parma 1878.
Ai suoi dilettissimi parrochi intorno al sacramento del matrimonio, Parma 1878.
Sulla licenza del ballo, Parma 1878.
Leone XIII e l'enciclica Inscrutabili, Parma 1878.
S. Francesco di Sales, ossia il dottore della pietà cristiana, Parma 1878.
Fede ed opere, Parma 1879.
Pio IX e l'infallibilità pontificia, Parma 1879.
I divini castighi, Parma 1879.
Dio centro e specchio di perfezioni infinite merita di essere amato per sè solo, Parma 1879.
La santificazione della festa, Parma 1879.
Il santo timore di Dio, Parma 1879.
L'Immacolata è una delle più belle prove della verità cattolica, Parma 1879.
Dei particolari intorno alla dedizione religiosa dei parmigiani al protettore S. Bernardo, Parma 1879.
Constitutiones ab ill.mo ac rev.mo DD. Dominico Maria Villa Dei et Apostolicae Sedis gratia episcopo parmensi praelato domestico et pontificio solio adsistente promulgatae in synodo dioecesano habita diebus I, II ac III octobris anno MDCCCLXXVIII, Parmae 1879.
Delle ragioni di amare la religione cattolica, Parma 1879.
Regolamento per l'insegnamento della dottrina cristiana e per la pia unione della medesima nella città e diocesi di Parma, Parma 1879.
Ai suoi dilettissimi diocesani, Parma 1879.
Una parola ai poveri ed una ai ricchi, Parma 1879.
Soltanto i principi razionali della filosofia tomistica possono riordinare la società, Parma 1880.
Del modo pratico di promuovere l'istruzione religiosa e civile della gioventù, Parma 1880.
Avvertimento ai contadini ed agli artigiani, Reggio Emilia 1880.

Ai suoi amati diocesani sull'enciclica papale « Arcanum » sul matrimonio cristiano, Parma 1880.
Motivi della seconda visita pastorale in diocesi, Parma 1881.
Auguri e benedizioni pel Santo Natale e pel capo d'anno 1882, Parma 1881.
Per la costituzione del comitato diocesano in Parma, Parma 1881.
Ai suoi amati diocesani, Parma 1881.
Parole recitate da S. E. Monsignor Vescovo di Parma dopo di aver benedetto il nuovo ospedale di Sissa, Parma 1881.
Ragioni del radicale restauro del Seminario di Parma, Parma 1881.
La divozione a Maria, mezzo efficacissimo per la ristorazione del principio cattolico in Italia, Parma 1882.
Dei principali incentivi di prevaricazione, Parma 1882.
Ai benefattori del Seminario di Parma, Parma 1882.

APPENDICE

1.

Giovanni Maria Allodi a Felice Cantimorri
AVP, Cassetta Villa.

Parma, 21 Maggio 1862

In replica al foglio di V. S. Ill.ma e Re.ma in data 29 aprile p.p. mi affretto di significarle che i dubbi mossi da Monsignor Benassi mentre onorano la delicatezza del suo animo mi chiamano al riscontro che sono per darle.
Sebbene l'espressione delle formule di giuramento riportate nel Concordato dell'anno 1801 siano concepite in termini generali ed espliciti, pur tuttavia non possono esse escludere quell'intrinseca ed essenziale condizione che ebbe in vista la S. Sede allorquando autorizzò i Vescovi ad emetterla, che cioè gli obblighi e condizioni ivi espresse s'intendessero assunte colla riserva *prout decet Episcopum.*
Infatti i sacri doveri che corrono ai Vescovi in forza dell'eminente loro carattere e del sacro loro ministero appartengono ad un ordine di gran lunga superiore a quelli che assumono col giuramento di fedeltà che prestano al Principe civile. Stabilita così la diversità dei doveri, cessa per conseguenza la contraddizione fra i medesimi, stante che i secondi, in ogni caso debbono essere subordinati ai primi, e cessano affatto quando vi è incompatibilità fra di loro.
Con questo giustissimo criterio la S. Sede ha autorizzato i Vescovi a prestare il loro giuramento di fedeltà ai Sovrani anche eterodossi senza che perciò siansi ai medesimi create difficoltà o casi di trovarsi in contraddizione con loro stessi.
Dopo di ciò non lascio di significarle che, ove Mons. Benassi potesse aggiungere alle formule di giuramento che dovrà prestare, l'esplicità riserva nel senso sopraindicata sarebbe al certo cosa ottima e desiderevole.
Ma ove a ciò non riuscisse, spero che colle considerazioni sovraesposte potrà tranquillizzare il suo animo ed avere una guida per la condotta che dovrà tenere in siffatte congiunture.

2.

Informazioni su G. M. Allodi (minuta).
ASP, segreteria del gabinetto, 1864, cartella 7.

Uomo di mediocre ingegno. Nulla risulta sulla sua moralità: molto sulla sua condotta politica.
Incensore della stampa per ciò che riguarda le massime, i dogmi della religione dominante, la morale e la politica.

Approfittando dei principi che informavano il passato regime, adoperò in quell'ufficio con straordinaria severità, sia col decretare l'ostracismo a qualunque pubblicazione che non sapesse di breviario, sia col malignare sulle latenti intenzioni degli scrittori.
Per tale incarico percepiva L. 1.000 l'anno che nel 1859 vennero ridotte ad 800 per decreto del Governatore Pallini. Questo fatto e più ancora la tendenza retrograda fecero tosto del Can. Allodi un acre detrattore del nuovo ordine di cose.
Allora si strinse vieppiù a Mons. Cantimorri, nel cui animo seppe assai bene insinuarsi.
Si ritiene anzi che oggidì ne sia divenuto l'intimo consigliere in quelle vie d'ostilità al Governo e d'intollerabilità in cui Mons. Vescovo procede avanti con fervore degno di migliori cause.
Il Ministero dell'int. cui non erano ignoti gli spostamenti del Can. Allodi promosse il R. Decreto 3 Gennaio 1862 con cui venne dispensato dalle funzioni di censore di polizia, colla cessazione dell'assegno d'aspettativa delle dette L. 800.
Questi chiedeva allora la pensione di riposo, ed il ministro, addì 29 Aprile stesso anno riscontrava di non potersi riconoscere alcun titolo alla relativa liquidazione.
Però il Can. Allodi partecipa ugualmente al bilancio dello Stato per L. 1.100 a titolo di pensione che nel 1862 gli venne concessa, per l'impiego ch'ebbe di Professore di Teologia Dogmatica.
Questo apprezzamento non toglie che egli si faccia centro ed anima della reazione clericale. Anche testè si adoperò attivamente a consigliare con maneggi diversi la ritrattazione delle firme apposte sull'innocentissimo indirizzo Passagliano. Qualche frutto poté vantare sulle coscienze più travagliate: citasi ad esempio il defunto Can. Tamagni cui la tema di aver perduto la pubblica estima con un atto di debolezza affrettò la morte, lamentabile per la perdita d'uomo di vasta dottrina e d'eccellenti principi, dolorosa alla cittadinanza tutta, che purtroppo prevede l'alta sua dignità conferita dalle autorità ecclesiastiche a qualche prelato sott'ogni rapporto assai degno.
Che se mai quest'uomo proposto alla dignità dicono fosse il d. Allodi, non v'ha dubbio che la concessione del R.E. produrrebbe una trista impressione sul pubblico, poiché se quel prelato può meritarsi favori dalla autorità ecclesiale, non merita quelli del Governo Italiano.

3.

Lettera di Ronchi conte Carlo, sostituto procuratore gen. Reggente al Ministro di Grazia e giustizia.
ACS, Affari di culto, s. vescovi, b. 112, fasc. 262.

Venezia, 7 Marzo 1872

L'Arciprete Villa è persona di costumi inappuntabili di sentita pietà e di convinzioni profonde. È di mente piuttosto svegliata, fornito di estesa cultura letteraria e di facile parola.

Come Ministro della religione è fervente cattolico, zelantissimo e fedele seguace della Santa Sede e caldo ed operoso difensore del potere temporale e del Dogma dell'infallibilità, sottomettendo a questo principio tutte le sue convinzioni e prestandovi indefessamente tutta l'opera del suo ingegno e della dottrina.
Spinto da questo suo sentimento sostenuto dalla tenacità del suo carattere egli di necessità si mostra intollerante di qualunque opposizione e quindi avversario accanito ed anche vendicativo contro i suoi avversari religiosi.
Basti a provarlo il fatto d'aver provocato la sospensione *a divinis* di sei sacerdoti in città così piccola come quella di Bassano, la quale severità non troverebbe in tali proporzioni riscontro altrove.
Tale mancanza di tatto e di moderazione suscitò in quel paese una potente reazione in senso liberale religioso, reazione capitanata e sostenuta dai sacerdoti sospesi, che facendo causa coi liberali laici si manifestò dapprima con ardenti polemiche sui periodici del Brenta, ed il Veneto cattolico, ed ebbe per conseguenza di dividere in due astiosi partiti il paese, per modo che perfino nelle persone colte ed agiate si trovano gli affiliati delle società religiose.
Attualmente si sta facendo una colletta a favore del nuovo Vescovo onde fornirgli un sontuoso corredo al momento della di lui installazione nella nuova carica.
L'opinione pubblica, ammaestrata da tutti questi fatti, considera l'Arciprete Villa come nemico del Governo Nazionale e valido ed operoso strumento della Curia Romana.

4.

Domenico Maria Villa a Guido Rocca.
AVP, carteggio Rocca.

Recoaro, 9 Agosto 1873

Ricevetti da Roma la prima sua lettera pastorale e la ringrazio del bellissimo e graziosissimo di Lei dono.
Mi è grato con tale occasione presentarle i miei auguri per l'auspicato ingresso di Vostra Eccellenza in Diocesi, e prego il Signore a spandere sopra di Lei i tesori delle sue grazie onde Ella valga in tempi sì difficili a sostenere con dignità e pazienza il grave incarico a cui si è sobbarcato pel bene delle anime.
Io mi trovo qui in causa di malferma salute, dopo l'Assunta ritornerò in Sede, e permettendolo le mie forze, mi procurerò l'onore di ossequiarla personalmente.

5.

Filippo Linati al Ministro di Grazia e Giustizia.
ACS, Affari di culto, s. vescovi, b. 112, fasc. 262.

Roma, 27 Giugno 1875

Ho l'onore di trasmettere a V. E. le istanze dei Sindaci di Solignano, Berceto, Fornovo, Vigatto, Montechiarugolo, Mezzano Inferiore e Trecasali (provincia e Diocesi di Parma), colle quali si uniscono a nome dei loro amministrati a quella che molti notabili della città di Parma presentavano col mio mezzo alla E. V.
Io confido che il carattere ufficiale che vestono le sette istanze suddette farà dar corpo a questo affare.
(Sono accluse le domande dei sindaci che appoggiano la richiesta dell'*exequatur* per mons. Villa).

6.

Domanda dei *sottoscritti diocesani* al Ministro di Grazia e Giustizia affinché sia concesso il Regio exequatur alle Bolle di nomina (annesse) del Vescovo di Parma Villa (Novembre 1874) che *per imperiose circostanze* non può presentare egli stesso.
La domanda firmata da:

Conte Filippo Linati, senatore
Conte Luigi Sanvitale, senatore
March. Lodovico Pallavicino Mossi, senatore
L. Caggiati, v. presidente del Consiglio prov. sanitario
Cav. Domenico Bosi, già segretario con voto al Consiglio di Stato
March. Gianfrancesco Pallavicino
Diofebo Principe Soragna
Cav. Enrico Musi
M.se Giuseppe Pallavicino
G. B. Nicolosi, già primo presidente corte d'appello
Paolo Capello di S. Franco, proc. gen. di cassazione
Giovanni Bocchialini
Conte Giovanni Simonetta di Torricella
Cav. Francesco Biondi
Cav. Antonio Gabbi

porta una serie di considerando che vanno dai danni causati dal mancato assenso dell'autorità civile (« non solo è tolto al vescovo di potere colla propria temporalità, vivere col comodo e il decoro dovuto al suo grado, ma gli è altresì tolto di far limosine e di soccorrere al clero povero ed alle opere pie con danno dei diocesani... l'autorità ecclesiastica e la civile mancano di relazioni legali, il che riesce a detrimento dell'una e dell'altra, e ad impedimento in molte faccende che riguardano la popo-

lazione ») al precedente per cui il R. Governo « ad istanza dei soli laici », ha rilasciato già il R. Exequatur sulla presentazione di copia autentica delle Bolle pontificie a favore di parecchi vescovi del Regno.

7.

Alfonso Malvezzi Campeggi a Domenico Maria Villa.
AVP, cassetta Villa.

Bologna, 27 Settembre 1876

Il comitato locale, desiderando che il III Congresso Cattolico Italiano sia reso più solenne dalla presenza dei Venerati Pastori delle Archidiocesi e Diocesi, che costituiscono la regione nel cui centro, il medesimo si terrà nei giorni 9, 10, 11, 12 del prossimo Ottobre, rivolge all'Eccellenza Vostra Reverendissima uno speciale invito, perché voglia onorarlo di sua presenza.
E confidando che S. E. R.ma voglia degnarsi di compiacere alle preghiere che a nome del Comitato ho da dirigerle. Prego pure l'E. V. R. di farmi avere un cenno di riscontro, e di volermi altresì indicare il giorno e l'ora del suo arrivo a Bologna.

8.

Gaetano Alimonda a Domenico Maria Villa.
AVP, cassetta Villa.

Genova, 21 Dicembre 1876

È da tanto tempo che io volevo rinnovarle per lettera i sentimenti del mio ossequio e della mia venerazione: imperocché io l'amo, carissimo Monsignore, io mi sento stretto a Lei con vincoli di quella tenerezza, onde i figlioli si stringono ai ginocchi del Padre: ciònondimeno, posto anche questo mio desiderio e questo mio proposito, non ho fatto nulla, non ho scritto, non ho mandato alla E. V. R.ma i miei saluti. Ed ecco che Ella il primo viene a cercare di me e a darmi il saluto della pace e dell'amore. Sono confuso di tanta degnazione, sono avvilito. Me la perdoni Ma ciò è prova novella di quanto Ella sia buona e generosa.
La ringrazio quanto so e posso meglio dell'*omelia* e *Lettere Pastorali*, onde Ella tratto tratto mi fa regalo. Trovo in esse un tesoro di sapienza pratica, un amore alla Santa Chiesa di Cristo che non ha chi lo vinca, una cognizione dei tempi nostri tanto invidiabile quanto cara. Ma l'ultima *Omelia*, in ispecie, che parla tanto caramente ai fanciulli e lor raccomanda l'istruzione cristiana, mi commosse all'anima: è impossibile che quelle dolci e venerabili e sante parole, proferite come sa proferirle Monsignor Villa, non ispetrino anche i cuori più duri.
Nelle imminenti feste del Santo Natale Dio la ricolmi di ogni più eletta benedizione, spanda costì a larga mano le sue grazie, consoli il Pastore e santifichi il gregge. Tale il mio voto.

9.

Gaetano Alimonda a Domenico Maria Villa.
AVP, cassetta Villa.

Genova, 17 Marzo 1877

Mi prendo la libertà di umiliare all'Eccellenza Vostra un mio piccolo lavoro, cioè il Panegirico di San Francesco di Sales da me recitato in Genova per cura dell'Associazione Cattolica intenta alla difesa della nostra Santa Religione. Ciò mi valga a doppio fine, a darle un attestato della profonda venerazione che le professo e a sottoporre all'approvazione della Eccellenza Vostra l'istituto di una società così benemerita del cattolicismo.
La ringrazio caramente del dono che mi fa continuamente delle sue *Lettere Pastorali* ed *Omelie*: sono composizioni degne dell'eminente personaggio che le detta e al popolo cristiano utilissime. Faccia Iddio che alla sapienza ed alla carità del Padre risponda la docilità dei figlioli.

10.

Gaetano Alimonda a Domenico Maria Villa.
AVP, cassetta Villa.

Genova, 20 Luglio 1877

Si rallegra con me, ringrazia il cielo di aver inspirato il Santo Padre Pio IX a nominarmi Vescovo per la vacante Sede di Albenga; ed io sono nella tribolazione. Ora più che mai conosco la mia miseria ed a quanti mi fanno congratulazioni, rispondo con la certezza di dire il vero: Pregate per un miserabile. Scrissi testè al Papa che io vedo come costretto Dio a fare dei miracoli a mio riguardo se la cosa deve andar bene: fortuna mia, che la fede del Vicario di Gesù Cristo il quale mi manda, è una fede da santi; sicché in grazia di lui Iddio, se occorre, farà pure miracoli. Adunque la preghiera dei buoni e la fede di Pio IX sono un conforto alla mia debolezza: in ciò stanno le mie speranze.
Carissimo e Veneratissimo Monsignore! Vorrei essere presente per aprirle meglio il mio cuore: me le getterei a piedi, le stringerei la destra gridando: mi aiuti presso il Signore. Il volere è buono, l'intero sacrificio della mia vita è fatto per la causa di Dio, ma le forze mancano. Preghi affinché io non tradisca il santissimo ministero di Pastore della Chiesa che mi affida il Papa. Ma sono da Vostra Eccellenza lontano: ebbene al difetto della presenza supplisco come posso meglio con la presente.
P.S. - I miei più cordiali ringraziamenti pè suoi dotti e carissimi scritti, di che sempre mi onora *Iterum.*

11.

Domenico Villa al « Ministro di Grazia Giustizia e Culti ».
ACS, Affari di culto, s. vescovi, b. 112, fasc. 262.

Parma, 5 Marzo 1877

Ho l'onore di rassegnare a V. E. le Bolle Pontificie della mia nomina a Vescovo della Città e Diocesi di Parma, con preghiera che vengano munite del Regio Exequatur per conseguenti effetti, ben comprendendo che il riconoscimento per parte dell'Autorità Civile e rimuoverà le sempre crescenti difficoltà e intralci, che m'impediscono il libero esercizio del Ministero Episcopale, e mi porrà in istato di provvedere al miglior bene degli amati miei Diocesani.

12.

Il Procuratore Generale del Re in Parma, Oliva, al Guardasigilli.
ACS, Affari di culto, s. vescovi, b. 112, fasc. 262.

Parma, 15 marzo 1877

Alcuni giorni or sono si presentò a me l'Ill.mo sig. Conte Linati senatore del Regno e mi disse che mons. Domenico Maria Villa (V. E. non mi apponga a vanità se ciò riferisco), in considerazione principalmente della persona del nuovo Procuratore Generale, erasi deciso di domandare il Regio Exequatur alla Bolla Pontificia del 21 settembre 1871.
Più tardi, e prima il Vicario Generale e poi lo stesso Vescovo mi onorarono delle loro visite, senza però che si parlasse tra noi dell'accennato argomento.
A tale scambio di cortesia, avendo io resa subito doppia visita, si stabilì tra quest'Ufficio e la Suprema Dignità Ecclesiastica in Parma un'assai buona intelligenza.
Mons. Villa, che ha qui suscitato fama di uomo insigne per pietà, dimostrata principalmente nell'ultima epidemia colerica quando ebbesi ad ammirare in lui uno straordinario coraggio e disprezzo della vita nel soccorrere i poveri infermi, ha espresso ripetutamente sensi di profondo ossequio al nostro Augusto Sovrano, al Real Governo, alle Leggi dello Stato, alle Autorità costituite.
Oggi infine con mio grande compiacimento, ricevo la domanda da lui diretta a V. E. insieme alla bolla pontificia.
Io mi affretto a rassegnare i documenti a V. E. calorosamente pregandola di promuovere da S. M. il Re, quanto prima sia possibile, il relativo Decreto, potendo assicurarla che tale sollecita concessione farebbe ottima impressione sull'intera cittadinanza.

13.

Il Ministro di Grazia, Giustizia e Culti al Presidente del Consiglio di Stato.

ACS, Affari di culto, s. vescovi, b. 112, fasc. 262.

13 Marzo 1877

Il Procuratore generale di Parma nel comunicare la dimanda Mons. Domenico Maria Villa ha riferito con parere favorevole, rendendo omaggio alle pregevoli qualità, delle quali è adorno lo stesso prelato. E rispondendo alla richiesta telegraficamente fattagli da questo Ministero, ha con telegramma, che fa seguito al di lui rapporto, dichiarato che non vi sono diritti di Patronato Regio sulla sede Vescovile di Parma.
In veduta di ciò, mi pregio di comunicare le relative carte all'E. V. con preghiera di voler provocare sull'affare il parere del Consiglio di Stato.

14.

Domenico Maria Villa a Giuseppe Burlenghi (Vicario Generale).
AVP, cassetta Villa.

Roma, 9 Maggio 1878

Mille grazie della graditissima sua memoria.
Giunsi a Roma un pò abbattuto, ma adesso incomincio a riavermi alcun poco. Stamattina vidi il Cardinal Franchi il quale mi si mostrò molto amabile. Stassera dopo le 5 vedrò il Papa e chiuderò la seguente lettera dopo l'udienza per dirle una parola sulle impressioni della stessa. Tardava da quanto posso accorgermi ch'avvi più etichetta dei tempi passati. Tutti ricordano Pio IX con infinito desiderio, e ogn'ora del giorno si vedono i suoi genuflessi in preghiera ai piè della sua tomba che viene onorata come quella di un Santo. Tanti saluti al Can. Tescari, a Boccali e ai miei di casa ai quali dirà che Sabato p.v. dopo le 7 sarò a Parma. Intanto la stringo al cuore e la benedico con tutta la famiglia e la Cancelleria e gli impiegati.
Saluti i Canonici.
P.S. - Vengo dall'udienza privata di Leone XIII che si dimostra il più caro e il più mansueto agnello per la carità, la dolcezza, l'umiltà di modi e di concetti.
M'intrattenne con sé più di mezz'ora, mi fece sedere e per due volte che temendo di tirare troppo a lungo la mia fermata feci modo di ritirarmi, mi incoraggiò a rimanere un poco con lui, e dopo di aver ascoltato con grande suo interesse cose tristi e cose liete, e in specie dell'educazione dei Chierici, mi congedò dicendomi molto benevolmente che sperava che sarei tornato a Roma il più presto possibile per vederlo.
Gli parlai anche di Lei e dei Seminaristi, con la Diocesi e col Vescovo, ed all'inizio del 1879 mi propose di ripetere la visita ad Limina, in sua compagnia.

L'assicuro che la bontà singolare del Papa incanta e commuove. Ella sorpassò ogni mia aspettazione, e mi chiamò ben fortunato di essermi potuto gettare nelle braccia di un Padre sì tenero ed amoroso. Una cosa sola mi mortificò, il vederlo troppo affaticato per le incessanti cure ed il pallore che la salute non gli basti a tanto. Ma se Dio lo volle, Dio saprà anche sostenerlo.
Dia qualche forma a quest'ultimo elenco, e procuri che sia stampato subito nel *Veridico* a consolazione dei miei amati Parmigiani.

15.

Severino Frati a Domenico Maria Villa.
AVP, cassetta Villa.

Parma, 11 Luglio 1878

Per adempier alle formalità dovute rinnovo a V. E. in iscritto la preghiera fattale a voce sin dal principio dell'anno, ed è di dispensarmi dall'Ufficio di Professore di Belle Lettere nel v. Seminario.
Una tale risoluzione l'ho ritardata quanto più ho potuto, e l'ho presa allora soltanto che mi sono persuaso veramente d'aver debito di farla.

16.

Il Sindaco di Parma a Domenico Maria Villa.
AVP, cassetta Villa.

Parma, 30 Ottobre 1878

Compio il gradito dovere di annunciare a V. Eccellenza Reverendissima che nel giorno di Lunedì 4 Novembre p.v., arriveranno in Parma le LL. MM. il Re e la Regina, e confido che Ella vorrà colla sua presenza accrescere la solennità del fausto avvenimento.
L'ora dell'arrivo degli Augusti Sovrani alla Stazione ferroviaria non è ancora nota, ma non mancherò di farla conoscere alla Eccellenza Vostra Reverendissima quando ciò mi sia possibile, in tempo utile.

17.

Il ministro della Real Casa a Domenico Maria Villa.
AVP, cassetta Villa.

Firenze, 10 Novembre 1878

Sua Maestà il Re ha accolto con tutta benevolenza l'affettuosa lettera direttagli da V. E. R.ma in occasione della sua venuta a Parma.
Per grazioso incarico dei nostri Sovrani ho quindi l'onore di ringraziarla dei sentimenti di devozione e dei voti ch'ella ebbe ad esprimere per la prosperità della Famiglia Reale.

18.

Il card. Nina a Domenico Maria Villa.
AVP, cassetta Villa.

Parma, 11 Novembre 1878

Mi è pervenuto il pregiato foglio di V. E. Ill.ma e R.ma del 5 corrente, ed essendomi affrettato a darne lettura al S. Padre ho il piacere di significarle che Sua Santità ha espresso la sua soddisfazione per la lodevole attitudine da Lei tenuta nella circostanza della venuta in Parma del noto personaggio, e molto più con la bella lettera che Ella gli ha diretto.
Confida Sua Beatitudine che questo esempio verrà imitato dai Venerabili suoi Colleghi, nelle cui Diocesi Egli passerà, e che in tal guisa anch'essi si uniformeranno esattamente alle istruzioni che furono date in proposito dalla S. Sede. Intanto La ringrazio ben di cuore per la fattami partecipazione e profitto del nuovo incontro per confermarmi con sensi della più distinta stima.

19.

Giovan Battista Scalabrini a Domenico Maria Villa.
AVP, cassetta Villa.

Cortemaggiore, 22 Novembre 1878

Leggendo nei giornali che vari Vescovi cantano il « Te Deum » per Umberto I scampato da morte, ho incaricato il mio agente di interpellare l'Em. Nina, se potevasi accordare quanto si faceva altrove. Mi giunse in questo punto il seguente telegramma: « *Dipendenti possono benissimo fare direttive Pregato faccia senza difficoltà* ».
Io sono in visita Pastorale e non ho deciso nulla: vorrei trovarmi d'accordo con V. Ecc. R.ma per non averci imbarazzi vicendevoli. Mi usi, ven. mio Mons., la gentilezza di farmi conoscere il suo parere, dopo le più mature riflessioni. Sono in visita Pastorale a Cortemaggiore e ritornerò martedì sera.
L'indirizzo, cui attendo con ansietà, sia Fiorenzuola per Cortemaggiore.
P.S. - Sarà bene dare cognizione di tutto all'ottimo Mons. di Borgo.

20.

Leone Sallua a Domenico Maria Villa.
AVP, cassetta Villa.

Roma, 4 Settembre 1879

Ritorno in questo punto dall'udienza del S. Padre. Ho parlato diffusamente di V. E. e del suo impegno per la Sana e Soda Dottrina di S. Tommaso, ho detto e delle Feste, dell'Accademia, e dell'Omelia di V. E. R.ma

in onore del Santo Dottore pel suo Centenario. Ho assicurato Sua Santità dello zelo che Ella ha spiegato per i buoni studi in specie nel Seminario, e che vi ha felicemente introdotto il Corso del Sanseverino; e come di presente stiasi occupando alacremente nel commentare l'Enciclica.
Sua Santità si è degnato dopo di ciò di leggere la lettera di V. E. a me diretta. Quindi nella Singolare Sua benignità mi ha detto di scriverle nell'Augusto Suo Nome, che continui tranquillamente nella nobile intrapresa dei Studj ad mentem Divi Thomae, che compia il lavoro di commento sull'Enciclica Aeterni Patris, e che Le impartisce l'Apostolica Benedizione pel suo clero e popolo.
Sua Santità ha tanto gradito la lettera collettiva degli ordinari di Borgo San Donnino e Piacenza!
(ora in confidenza) Il Santo Padre nel supposto che in codesto Seminario si insegnasse Rosmini ne provava dispiacere, ma nella lettera di V. E. n'ebbe una prova in contrario. Più con ammirazione mi disse che se aveva letto ier sera nel Foglio la lettera, però esso il S. P. ancora non l'aveva ricevuta. Veda dunque di provvedere! Infine S. S. vedrebbe con piacer imitato l'esempio di loro tre da altre Province Ecclesiastiche.
Dunque Monsignore scriva subito (anche da parte mia) in confidenza a Mons. patriarca di Venezia affinché sia dei Primi a dirizzare coll'Episcopato Veneto al S. P. sull'ammirabile e salvifica Enciclica.

21.

Gaetano Camillo Guindani a Domenico Maria Villa.
AVF, cassetta Villa.

Borgo San Donnino, 11 Ottobre 1879

Finalmente, e V. E. R.ma mi perdoni tanto indugio, Le do conto dell'incarico eseguito a Roma, e che erami stato da Lei commesso il giorno che mi onorò della graditissima Sua visita.
Ho porto al S. Padre i cordiali ossequi di V. E. R.ma, e Gli ho dichiarato formalmente, e in quella notizia che V. E. desiderava, il punto riguardante il Seminario.
Al che Sua Santità rispose tosto che non serbava alcuna impressione del noto scritto, e si era ben persuaso del giusto indirizzo degli Studi, e che per altro gradiva assai le notizie particolari che in tale proposito gli porgeva: e mi ripeté che gradì assai l'omaggio offertogli collettivamente da noi coll'indirizzo inviatogli a proposito della ultima sua Enciclica.
Per ciò che riguarda la domanda che pur feci a Sua Santità in nome di V. E. R.ma, relativamente alla facoltà per Parrochi di celebrare due Messe dè dì festivi, il S. Padre mi rispose che se Ella stima che abbiano cause sufficienti per tale provvedimento ne scriva apposita petizione alla Sacra Congregazione che sarà presa in considerazione.
Dalla maniera poi che il S. Padre mi ha parlato di V. E. R.ma, ebbi la consolazione di rilevare che Egli è veramente non solo persuaso del pieno buon indirizzo del Seminario e degli studi che vi si fanno, ma

consapevole ed altamente soddisfatto del moltissimo che Ella fa pel bene di codesta sua Diocesi, non ostante la sua mal ferma salute, e che la stima ed ama assai.
Non pensi adunque più V. E. R.ma all'incidente del noto scritto, e si tranquillizzi in proposito totalmente.
Le auguro dal Signore la grazia di una migliore salute, e col desiderio e col fermo proposito di recarmi ad ossequiarLa e ad accomiatarmi di presenza da Lei innanzi ch'io parta per la mia nuova Sede, Le porgo frattanto i miei cordiali ossequi con la presente, e raccomandandomi alle Sue orazioni, con profonda ed affettuosa venerazione mi confermo.

22.

Augusto Caricati a Domenico Maria Villa.
AVP, cassetta Vlila.

Parma, 27 Ottobre 1879

Senz'altra scorta che il desiderio fermissimo di condurre i miei concittadini e di far perseverare me in quella più retta via del diritto e della religione, senz'altra speranza all'infuori di quella che nasce dall'intimo convincimento di adempiere ad un sacro dovere, impressi la pubblicazione della *Luce*, la quale, benché meschina ed ultima fra i giornali cattolici, pure, da taluni, indulgenti assai, vorrebbesi fatta quotidiana.
Tale desiderio espressomi con maggiore insistenza nell'ultimo Congresso di Modena mi ha tolto ogni titubanza e fatto ardito a correre alacremente quella via in cui, Dio, a glorificarLo, mi pose.
Mi sarebbe però grata cosa, mi sarebbe anzi necessario, prima di accingermi a questo immane lavoro, l'approvazione dell'E. V. R.ma, alla quale, come so, per esperienza, essere pronta a sostenere ogni buona opera, io umilmente mi rivolgo perché le mie povere fatiche voglia prediligere, pregandolo di dirmi se Ella si degnerà di apporre al mio povero giornale, la sua autorevolissima approvazione.
E di ciò non dubito dopo le non dubbie, paterne prove di benevolenze datemi dall'E. V. ogni qualvolta l'altissimo onore io ebbi di esserle presentato a conforto della mia spinosa carriera.

23.

Il Presidente del Comitato di Provvedimento di Parma a Domenico Maria Villa.
AVP, cassetta Villa.

Parma, 28 Dicembre 1879

Ho tosto versato nella Cassa di questo Comitato le L. 500, or da V. E. spedite in cambio del quadro « *La divina Pastora* » e nella imminente adunanza mi affretterò a rendere noto ai miei colleghi l'atto di splendida beneficienza dalla E. V. compiuto.
Frattanto non sia a V. E. Discaro che io le significhi come mi abbia pro-

fondamente commosso questa nuova ed ampia testimonianza dell'amore e della carità della E. V. verso la sventurata famiglia dei poveri, che nella nostra città, come pur troppo in pressoché tutte le altre d'Italia, cresce ogni giorno di numero e di miserie ed ha quindi tanto e così assiduo bisogno di conforti morali e di materiali sussidi. È nobile e va oltre ogni speranza la gara nel soccorrerli che ora si è destata spontanea in ogni ordine di pietosi cittadini; e fa davvero un bene indicibile ad ogni cuore che abbia senso di fraterno amore per gli infelici il vedere come partecipi alla santa opera il Vescovo, e la invigorisca con la grande autorità della persona e dell'esempio.
Mi permetta quindi la E. V. che io gliene porga a nome di tutti i Componenti il Comitato le grazie più vive, e non solamente per ciò, ma anche per le cortesi parole con cui la E. V. giudica del lavoro al quale noi intendiamo, e per gli auguri e le benedizioni di cui lo allieta e lo afforza. Possano i comuni voti essere soddisfatti appieno e coronata fino alla fine da felice successo l'opera intrapresa!

24.

Domenico Maria Villa a Gaetano Alimonda (minuta).
AVP, cassetta Collegio Teologico.

16 Aprile 1880

Sapendo che V. E. R.ma è uno dei Padri della Congregazione degli studi mi permetto rivolgerle una preghiera, confidando nella grande Sua bontà.
Fin dal Luglio dell'anno scorso umiliava a nome del collegio Teologico di Parma fervorosa supplica unitamente allo Statuto del venerando Collegio al S. Padre perché nella sua clemenza avesse la degnazione di riconfermare l'antico previlegio attribuito allo stesso di conferire la laurea ai sacerdoti aspiranti al grado di dottore in Teologia.
Assieme furono trasmessi anche i titoli e le ragioni suffraganti il suindicato previlegio.
L'Ecc.mo Card. De Luca, prefetto della Congregazione, con ossequiato foglio 12 agosto p. mi domandava informazioni sull'ordine degli studi filosofici e teologici del Seminario Parmense; e con altro foglio ossequiato 24 Marzo c. faceva quesiti in argomento ed io rispondeva diffusamente al primo fin dal 26 Agosto p., al secondo nel 14 corrente.
Se V. E. R.ma potrà vedere lo Statuto del suindicato Collegio, le ragioni suffraganti il privilegio di conferire la Laurea, le mie risposte 26 Agosto 1879 e 14 Aprile 1880 potrà avere più che sufficiente cognizione dell'argomento che tanto mi sta a cuore.
Io tengo per fermo che se il S. Padre nella sua sapienza si piacerà d'impartire l'accordato favore, sarà per venirne un gran vantaggio alla scienza in Diocesi e il Clero troverà forte eccitamento a vantaggiarsi sempre più negli studi sacri.
Oso implorare l'appoggio di V. E. R.ma ed ho l'onore di confermarmile con la massima devozione.

25.

Domenico Maria Villa al Vescovo di Carpi.
AVC, filza R, fasc. II, 1882.

Parma, 2 Gennaio 1881

L'Accademia filosofica di S. Tommaso d'Aquino fondata da poco tempo in Parma ha mestieri di personaggi che la sostengono col loro sapere e che le procacciano lustro colle loro dignità e grandezze.
Il perché il Consiglio Accademico, a cui sta soprammodo a cuore di vedere fiorire questa recente Istituzione, e di adempiere così nel migliore modo possibile ai voti del S. Padre, che tanto caldeggia lo studio dell'Angelico, è entrato in pensiero di annoverare l'Eccell. V. R.ma tra i suoi membri e l'ha proclamato di fatto col massimo gradimento a suo Socio Onorario.
Il sottoscritto nella certezza che l'Ecc. V. R.ma tanto distinta per l'amore agli studi quanto per gentilezza, voglia aderire ai voti di tutto il Consiglio, e prestare per tale modo opera gradita a tutta l'Accademia, e lietissimo di porgergliene Ufficiale Annunzio, notificando in pari tempo che questa lettera tiene luogo del diploma che non suole mandarsi ai Vescovi.

26.

Il Vescovo di Carpi a Domenico Maria Villa.
AVC, filza R, fasc. II, 1882.

Carpi, 14 Gennaio 1881

Restai grandemente confuso al leggere il venerato foglio dell'E. V. R., in data 2 corr. gennaio, che mi partecipava la nomina a socio onorario di codesta sua Accademia filosofica di S. T. d'Aquino.
Conoscendo troppo bene quanto mi manchi, e per povertà d'ingegno e per difetto di profondi studi filosofici, di quelle doti che pure sarebbero richieste a non essere affatto indegno di tale onore, avrei voluto pregarla di dispensarmi dall'accettarlo, se non mi fossi persuaso avere codesto Illustre Consiglio Accademico nel favorirmi di tale pregevolissima distinzione avuto riguardo, anziché a meriti personali, al carattere sacro di cui sono rivestito.
Mentre peraltro con animo riconoscente ne rendo all'Ec. V. e al lodato Consiglio sincerissime grazie, fo voti, perché l'Accademia dallo zelo illuminato dell'E. V. R. felicemente istituita nel suo seminario porti copiosi frutti e concorra attivamente alla restaurazione degli studi filosofici dietro la guida dell'Augusto dottore S. Tomaso.

27.

Domenico Maria Villa al Presidente dei Parroci Urbani.
AVP, cassetta Villa.

Parma, 27 Aprile 1881

Mi dispiace che alcuni Parrochi, appartenenti al Consorzio abbandonino alla Festa la propria Chiesa per assister al Coro. Ciò è di cattivo esempio ai fedeli che non odono la Messa.
Io non tardai di far conoscere ai singoli la mia disapprovazione, ma vedendo con dispiacere che l'avviso del Vescovo da qualcheduno non viene curato, a tale che qualche Parroco arrivò andar in coro proprio nelle feste pasquali, alle ore cui i ricorrenti potevano avere bisogno del ministero, così non mi resta che rivolgermi a Lei, Ill.mo Sig. Massaro, onde pregarla di avere riguardo di provvedere al doloroso inconveniente, lasciando al suo savio giudizio l'adottare quelle misure che penserà più corrispondenti all'impresa.

28.

I preti del Consorzio dei Vivi e dei Morti a Domenico Maria Villa.
AVP, cassetta Villa.

Parma, 20 Maggio 1881

Il V.o Consorzio dei Vivi e dei Morti di Parma nella sua ordinaria adunanza del 2 c.m. deliberava: che ai Parrochi anche di città non fosse data la corale distribuzione nelle feste di precetto e nella quindena pasquale, nonostante il loro intervento al coro; e diveniva a tale deliberazione, perché invitato con lettera dell'E. V. R.ma a coadiuvarla nel ridurci all'osservanza dei doveri del nostro ministero, negletti appunto pel nostro intervento al coro nei predetti tempi.
Su tal fatto permetta l'E. V. R.ma, che noi sottoscritti Parrochi della città le apriamo schiettamente e francamente l'animo nostro, e le manifestiamo i nostri sentimenti.
Senza più pertanto colla confidenza che il padre ispira ai figli le diciamo, che i sentimenti, che provammo, furono di maraviglia e di dolore. Di maraviglia perché primieramente negli annali del Consorzio, a cui in ogni tempo appartennero parrochi di città, ed a cui, se questi non arrecarono lustro, mai certamente furono di disdoro, non riscontriamo un fatto consimile; in secondo luogo perché sull'adempimento dei nostri doveri mai fummo dall'E. V. R.ma o rimproverati, od anche ammoniti. È vero che nell'U.S. Marzo noi ricevemmo dall'E. V. R.ma una lettera circolare riguardante l'intervento al coro dei Parrochi consorziali ed il disimpegno dei loro doveri; ma l'oltre essere stati assicurati dal Segretario di V. E. R.ma che essa riferivasi unicamente ai Parrochi foresi, in quella noi non leggemmo che un semplice invito, a conciliare cioè una cosa con l'altra. Di dolore poi, perché con quell'atto ci fu dato un colpo,

che ci ferì nella riputazione e nelle sostanze; giacché per un lato dalla succitata deliberazione, che come un baleno si sparse nella città, se ne trasse l'inevitabile conseguenza che cioè noi Parrochi venivamo castigati, perché assistendo al coro non adempivamo ai nostri doveri parrocchiali; e per l'altro lato, perché venivamo privati di un quarto di distribuzione corale, cioè di L. 300 annue circa, il che nelle nostre ristrettezze finanziarie non è lieve danno.

Niuno dei Parrochi sottoscritti, come tali, ha una rendita che oltrepassi le annue L. 600, ed è ben raro che i così detti *incerti di stola* salgano annualmente a L. 200.

Eccellenza R.ma, come noi, che pur dobbiamo vivere dell'altare, con sì tenue somma potremo trarre la vita per un anno intero? come provvedere ai tanti bisogni delle nostre Chiese quasi tutte povere? come soccorrere all'ingente numero dei poveri, che incessantemente bussano alle nostre porte? e specialmente alle famiglie vergognose, ed ai poveri ammalati che abbisognano di tutto?...

Eccellenza Rev.ma noi non esitiamo ad affermare che il Consorzio togliendoci 300 lire, non le toglie punto a noi, sibbene ai nostri poveri.

Ma qui ci si permetta di domandare con tutto il rispetto all'E. V. R.ma: non sarebbe egli stato possibile l'ovviare alle lamentate nostre mancanze in più conveniente maniera, risparmiando così la clamorosa determinazione del consorzio, e per conseguenza il duplice danno, che a noi dalla medesima deriva?

Ad ogni modo saremmo disposti a subire tutte le conseguenze della deliberazione suddetta, quando i motivi della stessa fossero veri: anzi saremmo pronti a passarci di un atto, col quale il V.o consorzio si erigeva indebitamente giudice della condotta dei Parrochi, come tali; col quale valicava i confini delle sue attribuzioni, e col quale, con procedimento inqualificabile ci impediva il diritto di difesa, mettendoci alla porta della sala, in cui trattavasi delle nostre accuse ed a cui, se presenti, avremmo almeno potuto respingere le menzogne e le calunnie, che un qualche avventato ha lanciato contro di noi. Ma veramente sta di fatto, che i motivi, su cui basa la deliberazione del consorzio, sono completamente insussistenti. Noi quindi affermiamo ed attestiamo che niuna volta mai abbiamo omesso o l'esposizione del Vangelo, o il Catechismo, o qualsiasi altro nostro dovere per assistere al coro, e che quando ciò è avvenuto, è avvenuto perché altrimenti e legittimamente impediti.

Preghiamo quindi l'E. V. R.ma ad avere la degnazione di significare al V. Consorzio, che, per quanto voglia tenerci in basso conto, noi non siamo ancor giunti al punto di degradazione da anteporre i vantaggi materiali ai sacri nostri doveri, ed invitarlo a recedere da una misura, che ci danneggia nell'onore e nell'interesse.

29.

Domenico Maria Villa al Presidente dei Parroci Urbani.
AVP, cassetta Villa.

Parma, 23 Maggio 1881

Scrivendo al Massaro del Ven. Consorzio sull'argomento di cui è cenno nella riverita Sua, 20 Maggio corr. io non feci che alcuni Parrochi appartenenti al Consorzio si allontanano alla festa dalla propria Chiesa per assistere all'officiatura e ciò fa cattiva impressione nei fedeli che ne notano l'assenza.
Ho notato *alcuni* e non tutti, e intesi riferirmi piuttosto ai Parrochi foresi che a quelli di città.
Se avessi potuto da mia parte avrei insinuato che in vista delle circostanze critiche in cui si trovano generalmente i Parrochi fosse stanziata la segnatura festiva ancorché non siano presenti al coro, e con ciò si sarebbe ottenuto meglio l'effetto senza disgustare il corpo intiero che è pur degno di tutta la considerazione. Appresi con meraviglia la disposizione energica e risoluta del Ven. Consorzio a carico della totalità mentre la mia osservazione non si riferiva che a qualcheduno da me infruttuosamente avvertito, e non aveva mira che di ottenere che il Consorzio avesse ad anteporre amichevolmente i propri offici così singoli che potevano averne bisogno per l'effetto che io contemplava e dichiaro che se avessi potuto prevedere tale successo, mi sarei ingeniato di studiare qualche altro modo più corrispondente all'uopo, onde non si avesse ad attribuire al Vescovo che è il Padre di tutti, la responsabilità di una misura di troppo severa avuto riguardo specialmente ai Parrochi venerandi pei meriti personali e per la larga stima che godono presso tutti.
Io non potrei appoggiare le osservazioni inoltratemi senza ravvalorare la mia lettera col documento che le contiene.

30.

M. Leoncini a Domenico Maria Villa.
AVP, cassetta Villa.

Parma, 30 Maggio 1881

Il segretario di Vostra Eccellenza Reverendissima verbalmente mi significava che Ella avrà la degnazione di far pratiche in avvenire presso del V. Consorzio, onde voglia abrogare o almeno modificare la malaugurata sua deliberazione del 2 Maggio, relativa ai consorziali Parrochi di città. Io e i miei colleghi ne siamo lieti e ne la ringraziamo vivamente. Ma, avendo l'Eccellenza Vostra benignamente accolto la prima nostra istanza del 20 Maggio, ciò ci incoraggia a pregarla di accoglierne un'altra, e sarebbe che ella avesse la bontà di interporre l'autorevole sua mediazione presso del Consorzio, prima della prossima sua adunanza, che avrà luogo il 13 Giugno, p.v. E se l'Eccellenza ce lo permette, le

presentiamo di questa nostra nuova preghiera. E innanzi tutto Vostra Ecc. Ill.ma e Rev.ma non sa che trattandosi dell'onor nostro e del nostro interesse offeso da quella famosa deliberazione, non reputiamo espediente di ritardare il riparo, come non è espediente l'indugiarsi il rimedio al morbo incipiente, giacché diversamente con tutta facilità tirererebbe al maligno, e riuscirebbe incurabile. Per ogni rapporto dunque noi stimiamo convenevole cosa il doversi porre rimedio al male mentre è recente, anziché lasciarlo progredire anche per breve tempo.
È poi da sapersi che alle deliberazioni del Consorzio è data lettura nell'adunanza, che immediatamente sussegue quella in cui furono fatte; ed in questa è lecito a chiunque di fare su di esse quelle osservazioni che crede opportune; ond'è avvenuto più di una volta, che una deliberazione sia stata modificata od anche abrogata; ma se ottiene la sua, diremo quasi, sanzione, passa in giudicato e resta per l'ordinario irrevocabile.
Del resto non volendo e non potendo noi sottostare lo peso della più volte citata deliberazione pei giusti motivi che colla nostra del 20 calente esponemmo all'Eccellenza Vostra, ove non ci sia fatta ragione, saremmo nella dura necessità di protestare altamente contro un atto così ingiusto ed indecoroso nel modo che in coscienza nostra ci sentiremo.
Eccellenza Reverendissima, soltanto colla sua interposizione tra noi ed il Consorzio, precedente l'accennata adunanza, può scongiurare qualunque sinistra conseguenza, ed ottenerci in pari tempo dal medesimo quelle riparazioni che sono solamente dalla giustizia.

31.

Luigi Granelli a Giovan Battista Scalabrini.
API, fascicolo Scalabrini.

Parma, 8 Giugno 1881

Non so se l'E. V. abbia tenuto dietro alle esorbitanze e improntitudini di alcuni membri di questa Accademia di S. Tomaso instituita a Parma da Mons. Villa Vescovo della Diocesi.
I sapienti intendimenti del S. Padre Leone XIII espressi nella sua lettera Enciclica Aeterni Patris ed anche i retti propositi del zelante nostro Pastore mi paiono stranamente disconosciuti. Si ha di mira non lo studio e lo svolgimento delle dottrine Tomistiche, non lo scopo di specializzarsi nelle sublimi virtù del Santo Dottore, ma uno spirito torbido ed inquieto li agita denigrandosi a vicenda e sfogando basse passioni.
Questa mala piaga dell'Accademia lamentata universalmente dalle persone oneste ha mosso lo scrivente a pubblicare nel Giornale *La Luce* che si stampa qui a Parma, una lettera coll'unico intendimento di mettere pace, raddrizzare i torti giudizi e riprovare giuste accuse sopra persone e cose rispettabili.
Non l'avessi io mai scritta, perché mi attirò addosso ogni genere di villanie e un sedicente prete parmigiano corrispondente del Giornale « L'Osservatore Cattolico » di Milano strascinò nel fango il mio nome

unitamente ad altre rispettabili persone, facendoli oggetto di scherni e di vituperi.
Non perciò io perdetti la calma consueta confortato dall'approvazione della gente assennata!
Chi era questo corrispondente prete parmigiano? La voce pubblica non s'ingannò designando il sacerdote piacentino professore Rocca rettore di codesto suo seminario. Le ultime pubblicazioni fatte in proposito dal Giornale *La Luce* lo mostrano in evidenza.
Io non conosco il professore Rocca, né ritengo che egli conosca me. Non so dunque com'egli si sia mosso a denigrare pubblicamente la mia riputazione. Non so neppure se egli sia professore di morale o di dogmatica. So però che egli non deve ignorare che le persone hanno diritto alla pubblica stima e che le maldicenze e le calunnie debbono essere riparate.
Ecco il motivo per cui mi rivolgo a V. E. domandando un atto di giustizia che ripari alle offese fatte al mio nome.
Passando da cose tristi a più liete dirò che ho un debito da soddisfare verso V. E.
Sappia ch'io sono nato nel lembo più remoto della sua Diocesi, a Santa Maria del Taro, dove ho ancora casa e fondi e dove vado quasi ogni anno a passarvi una quindicina di giorni.
Per nascita adunque e per affetto al paese natio mi ritengo ancora dopo quaranta e più anni di assenza diocesano piacentino e quindi umile sacerdote e servitore di V. E.
Mi spiacque assai non trovarmi presente quando l'anno decorso V. E. onorò quel mio luogo natio della Sacra Visita Pastorale. Alle dimostrazioni di sincero affetto e di vera devozione che le diedero quei buoni montanari avrei potuto unire anch'io l'omaggio della mia servitù, come ebbi il piacere di renderlo in consimile occorrenza all'Illustre predecessore di Vostra Eccellenza (Mons. Ranza), di cui ho ancora scolpite nel cuore tante care testimonianze della sua benevolenza.
Ma ciò che non potei fare allora, mi prometto di mandarlo ad effetto in questa non lieta occasione, persuaso che V. E. lo vorrà ricevere con lieto animo e benigno.

Segue la minuta della risposta di Scalabrini.

Il rumore delle discordie dell'Accademia di S. Tommaso è ormai sparso dappertutto e sebbene io non vi appartenga, tuttavia me ne duole assai, ma a me non istà di entrarvi a dare correzione. Alcuni dei miei preti vennero chiamati a far parte senza che io venissi interpellato e in questo sono dipendenti del Vescovo di Parma: a Lui il correggerli, il prevenirli, l'aspellerli e come crederà.
Da parte mia non devo sapere nulla di ciò che avviene in un corpo a cui non volli prendere parte. Si rivolga adunque al Venerabile Mons. Villa.

32.

Parocchi a Domenico Maria Villa.
AVP, cassetta Villa.

Bologna, 26 Ottobre 1881

Mons. Domenico Jacobini Arcivescovo di Tiro nei giorni dell'ultima mia dimora in Roma per le solennità della Congregazione m'esprimeva le intenzioni del S. Padre circa il movimento cattolico in Italia, che bramerebbe risvegliato potentemente e saviamente organato.
A tale scopo m'avvertiva essere mente della Santità Sua, che il sullodato Mr. Arcivescovo entri in diretta comunicazione con alcuni Vescovi di ciascuna Provincia Ecclesiastica d'Italia (lasciati in disparte gli Arcivescovi per non destare sospetti), i quali poi diramino le superiori istruzioni a quelli della provincia medesima, che loro saranno indicati.
Soggiungeva che fra breve avrebbe spedito ai detti vescovi un questionario, perché dalle risposte fosse noto il vero stato del movimento cattolico, e quindi risultassero gli argomenti da rianimarlo, dirigerlo, perfezionarlo.
In seguito a tali pratiche l'E. S. del Sig. Card. Segr. di Stato mi avvisava che al suddetto intento per codesta Provincia dell'Emilia è designato V. S. Ill.ma, e che i Vescovi destinati a corrispondere con Lei in argomento, ed ai quali darà partecipazione delle cose in questa lettera contenute sono quelli di Modena, Borgo S. Donnino, Piacenza.
Non dubito che appena la S. V. Rev.ma ne avrà adempiuto l'incarico e ottenuto riscontro, me ne darà parte, affinché possa indilatamente avvisare la prefata Eminenza Sua.

33.

F. M. de Deckere a Domenico Maria Villa.
AVP, cassetta Villa.

Roma, 4 Novembre 1881

La conformità delle vedute, l'identità dello scopo che ambedue ci prefiggiamo, ossia il trionfo dei retti principi e l'aiuto a quei che li difendono, mi farà scusare spero dall'E. V. se vengo a disturbarla colla presente.
Ho ricevuto ieri una lettera da Milano nella quale mi si prega di proporre una dichiarazione alquanto variata da quella che a Roma si chiede e che si dice proposta dall'E. V. S'intende la variata come l'accludo. Non potendo prima di due o tre giorni parlare con E.mo di Stato vorrei sapere *direttamente* se Ella approva l'acclusa redazione e la preferisce all'altra proposta da Roma. Quanto al nome di V. E. mi *pare indispensabile* e su ciò non cade difficoltà, basta il consenso dell'E. V. anche senza farne formale domanda a Roma; resta il crudo *ritiriamo* a proposito del quale mi si fa dilemma, o ritirate o non ritirate. Se ritirate, confessate di

avere sbagliato; se non ritirate fate una dichiarazione inutile. C'è ben qualche cosa da ridire, ma questo dilemma ha il suo peso. Ad ogni modo bramerei per poter agire con più efficacia avere l'opinamento dell'E. V. e riceverlo *direttamente*; e se non l'incomodo, quanto prima giacché l'aspetto prima di parlare con E.mo di Stato.
Mi pareva di avere capito quando Ella si trovava a Roma, che fosse stato convenuto che da Lei si sarebbe scritto una lettera di lode circa « L'Osservatore Cattolico ».
Ora pare che si vogliano contentare delle parole di elogio contenute nella stessa dichiarazione che dal giornale si deve stampare.
Se fosse stata convenuta una lettera spicciola (sul gusto di quella al Vescovo di Crema) avrebbe tutto il diritto di lagnarsi e le conseglierei a farlo senza ritardo, mi potrebbe anche mandare la lettera unita alle spiegazioni che le chiedo in ordine alla dichiarazione.
La ringrazio delle memorie che Ella ha voluto aver di me dimostrandole per mezzo di P. Saccheri. Io parimenti sono ben lieto di aver avuto l'onore di fare la di Lei conoscenza personale.

34.

F. M. de Deckere a Domenico Maria Villa.
AVP, cassetta Villa.

Roma, 14 Novembre 1881

Mi rincresce di dover tornare sopra la lettera che scrissi ieri all'E. V. R.ma.
Avendo oggi saputo che l'Ecc.mo Vescovo Patriarca Ballarini ha ricevuto la missione di esercitare una certa sorveglianza sopra « L'Osservatore Cattolico », non sarebbe forse delicatezza pubblicare al momento la prima parte della dichiarazione che lo metterebbe in un certo imbarazzo.
L'equivoco per me ancora sussiste, tanto più che il Cardinale Jacobini assicura che la prima parte benché vera e reale non fu redatta a Roma. Se questo può dare luogo a lagnanza che nel caso sarebbe giustissima V. E. sola lo può fare. Altri Vescovi di nuovo hanno scritto a favore del nostro foglio ed il Cardinal Parocchi arriverà a momenti.
I Vescovi di Cremona e Piacenza hanno minacciato e minacciano altri scandali di protesta e proibizioni; queste sono state loro proibite e così si crede di aver fatto assai!
Basta credo dover prevenire l'E. V. di questo nuovo prete onde si possa regolare.
Per ora riterrei inopportuna la lettera che consigliavo ieri ma non così lo scrivere francamente al Segretario di Stato le di Lei lagnanze se come credo vi sia luogo il ragguaglio di qualche nuova irruenza dell'altra parte che lavora a tutt'uomo per far cadere il valoroso campione della S. Sede.

35.

Enrico Massara a Domenico Maria Villa [1].
AVP, cassetta Villa.

Milano, 22 Dicembre 1881

Circa le nostre vertenze, nelle quali V. Eccellenza fu per noi benevolo ed efficace Protettore, nulla ho da aggiungere a quanto le scrisse il Bonacina: sto ansiosamente aspettando che il S. Padre compia l'opera incominciata, e ci mandi una parola che sia a noi di conforto, agli altri di lume; e certo non ci vorrà lasciar privi anche di questo aiuto.

36.

Giovan Battista Gabbi a Domenico Maria Villa.
AVP, cassetta Villa.

Bassano, 24 Novembre 1881

Ho letto la preg.ma sua e sono rimasto confuso e commosso alla interrogazione che V. Eccell. mi dirige *se sarei disposto di coadiuvare il povero Vescovo di Parma?* io rispondo con tutto l'affetto del cuore: che pongo a sua disposizione la mia povera persona, la mia canonica e tutto che posso disporre. Fino dai primi anni di sacerdozio l'ho riguardata come mio Padre, ed ho la coscienza d'averla obbedito coll'accettare sempre quell'ufficio ch'Ella mi assegnava. Tengo ancora la sua lettera del diciassette ottobre 1873 in cui mi scriveva: *Domenica festa della Purità di Maria SS. darai senz'altro il nome al concorso come arciprete di Bassano sicuro di fare in ciò la volontà del S. Padre Pio IX.* Queste sue parole mi facevano deporre ogni incertezza ed allorquando veniva per due volte rigettato dal Consiglio Comunale mi animava a rimanere fermo al posto e non abbadare alle dicerie ed agli insulti nel pensiero di non aver agito di mia testa, ma obbedito alla voce di chi mi fu assegnato come Padre e guida dalla moribonda mia mamma. Anche al presente quando mi succedono imbarazzi e cose dispiacenti (che si può dire non mancano quotidianamente) rileggo al mio conforto quelle sue parole, e spero ch'esse mi saranno di giustificazione al tribunale del giudice eterno pei molti errori commessi nel ministero parrocchiale.
Con tutta la sincerità del cuore Le confesso che non desidero né ambisco dignità e sono abbastanza compreso e spaventato per quella che tengo. Dopo il discorso da me tenuto al clero veneto nel pellegrinaggio a Monte Berico avea ricevuta lettera da persona alto locata dove mi si diceva che

[1] La lettera del direttore dell'« Osservatore Cattolico » si riferisce alle polemiche che il giornale aveva avuto coi vescovi di Piacenza e Cremona e con vari giornali cattolici, fra cui « La Luce » di Parma, accusati di essere favorevoli alle tesi del Rosmini.

il S. Padre quanto prima mi avrebbe promosso... ho creduto bene di neppure rispondere. Non desidero, Eccell., che di poter faticare per la chiesa, amare e fare amare Gesù in Sacramento ed apparecchiarmi bene alla morte.
Può immaginarsi se ben volentieri volerei a Parma per soddisfare il suo desiderio e dare la missione con Nardello, ma ciò mi è impossibile. Martedì incomincia la missione a S. Francesco e devo alloggiare in canonica i due predicatori; sarebbe una cosa inconveniente abbandonarli... inoltre la mia assenza sarebbe di scandalo al clero, al popolo ed ai miei confratelli Parrochi vicini. Ella conosce bene la mia posizione ed i riguardi che devo impormi dopo d'aver mancato dieci giorni per la missione di Padova. Ad ogni modo per un'altra volta sono a sua disposizione.
A S. Vito facilmente eleggerò curato D. Pietro Micheli, che per salute ha dovuto rinunciare la Parrocchia di Pozzo.
Affretto la primavera che m'apporterà la consolazione di ospitarla in mia canonica e comunicarle a voce tante cose. Mi continui il suo affetto.

37.

Giovan Battista Scalabrini a Domenico Maria Villa.
AVP, cassetta Villa.

Piacenza, 5 Gennaio 1882

Presa comunicazione della lettera dell'E.mo Arcivescovo di Bologna, la spedii a Mons. di Borgo, dal quale sarà a quest'ora di nuovo trasmessa a V. Ecc. Rev.ma.
Da parte mia non posso che applaudire al nobilissimo pensiero.
Conosciute in modo sicuro, e a mezzo di un confratello, le intenzioni del S. Padre e col sapiente suo indirizzo, mi adoprerò, in quel poco che valgo, per attuarle e per infondere novella vita alle cattoliche associazioni.
Se i Vescovi potranno consultarsi intorno ai mezzi di ottenere lo scopo, sarà tanto di guadagnato.
Iddio le conceda, caro e Ven. Mons., ogni prosperità ad multos annos e mi creda con sincera osservanza.

38.

Il vescovo di Fidenza al vescovo di Carpi.
AVC, filza R, fasc. II.

Borgo S. Donnino, 11 luglio 1882

La ringrazio tanto per la raccomandazione. Il giovine è stato rimandato per ristrettezza toracica; vedremo come andrà alla visita ordinaria del distretto. Se lo potessimo salvare del tutto! Restituisco la lettera del Colonnello.

Ieri sono stato a Parma a trovare l'ottimo mons. Villa aggravatissimo e quasi disperato dai medici. Che perdita per la Chiesa e quella di Parma specialmente. Povera Diocesi! Con 40 parrocchie senza titolari, col materiale del seminario che per condurlo a compimento occorreranno un 300 mila lire!! Con una città così grossa! Ed egli ne muore, muore da Santo! Che calma edificante, che fede cieca, che amore ardentissimo per la Chiesa! Egli è vittima della sua instancabile generosità, ed al suo letto c'è proprio da imparare e da confondersi. Sarà un gran pensiero per il Papa provvedere a quella Chiesa; ci vorrebbe un Santo ed un ricco, altrimenti c'è da morire di dolore ben presto.

ANGELO SINDONI

Giovanni Guttadauro

Un vescovo siciliano dall'Unità ai moti sociali di fine secolo *

1. Mancano finora, in sostanza, dei veri e propri studi, a carattere scientifico, sull'episcopato siciliano nel periodo postunitario. Non mancano, certo, dei validi e documentati cenni in alcuni lavori di studiosi odierni [1]; ci sono anche alcune biografie di vescovi, ma scritte prevalentemente a scopo apologetico come quelle del cardinale Dusmet (arcivescovo di Catania negli anni 1867-1894) e di mons. Arista (vescovo di Acireale, 1907-1920), morti tutt'e due in fama

---

* Abbreviazioni:

ACVC = Archivio della Curia vescovile di Caltanissetta.
ACS = Archivio Centrale dello Stato, Roma.
ASV, SCC = Archivio Segreto Vaticano, Sacra Congregazione del Concilio.
BSVC = Biblioteca del Seminario vescovile di Caltanissetta.
BCSC = Biblioteca comunale « Scarabelli » di Caltanissetta.

Questo lavoro è stato compiuto nell'ambito della ricerca « Vescovi e diocesi dell'Italia meridionale nell'età moderna e contemporanea », diretta dal professor Alberto Monticone, con il contributo del Consiglio Nazionale delle Ricerche. Si è cercato qui soprattutto di tracciare un breve profilo del Guttadauro; si noterà una certa sproporzione fra le varie parti; mi propongo, tuttavia, di dedicare un più ampio lavoro al Guttadauro ed alla diocesi nissena durante il suo episcopato, secondo le prospettive qui delineate.
Ringrazio vivamente mons. Liborio Campione che con grande liberalità mi ha consentito di lavorare presso la biblioteca del seminario e l'archivio vescovile di Caltanissetta; ringrazio anche padre Giovanni Speciale (che lì ha agevolato le mie ricerche) ed il professor Salvatore Gruttadauria, direttore della biblioteca comunale « Scarabelli » di Caltanissetta. Particolare gratitudine ai proff. A. Monticone e F. Fonzi per i preziosi consigli e l'aiuto nella ricerca documentaria.

[1] Si veda soprattutto: P. Alatri, *Lotte politiche in Sicilia sotto il governo della Destra (1866-1874)*, Torino 1954, pp. 127-128, 167-168, 268-271, 466-474 e *passim*; F. Brancato, *La Sicilia nel primo ventennio del Regno d'Italia*, Parte prima della *Storia della Sicilia post-unificazione*, Bologna 1956, pp. 126-128, 177, 266, 299, 395-396 e *passim*; S. A. Sciortino, *Contributo ad una storia del movimento cattolico in Sicilia (1860-1870)*, in *La Sicilia e l'unità d'Italia*, Atti del Congresso internazionale di studi storici sul Risorgimento italiano (Palermo 15-20 aprile 1961), Milano 1962, pp. 562-592 e *passim*; A. Monticone, *I vescovi italiani e la guerra 1915-1918*, in *Benedetto XV, i cattolici e la prima guerra mondiale*, Atti del Convegno di Spoleto (7-9 settembre 1962, Roma 1963), pp. 14, 19, 35 dell'estratto.
Cfr. anche G. Trimarchi, *La formazione del pensiero meridionalista di Luigi Sturzo*, Brescia 1965, pp. 24, 39 e *passim*.

di santità[2]. Tuttavia non può tanto facilmente sfuggire l'importanza di una conoscenza d'assieme — con la sistematicità che può essere garantita da un'ampia ricerca — di numerose personalità, piccole o grandi che siano state, le quali, almeno per la loro funzione istituzionale, hanno inciso in modo non trascurabile sulla storia religiosa ed anche civile, in senso lato, della loro epoca. Non è che qui si voglia trovare una speciosa giustificazione di una ennesima erudita forma di storia 'locale'; ci si vuole piuttosto avviare verso un tipo di ricerca secondo alcune linee proposte da questo Convegno. Lo studio, infatti, di un singolo o di più vescovi — se condotto, è ovvio, in modo non semplicemente biografico, ma integrando parallelamente la ricerca con uno sguardo sull'intera comunità diocesana — può portare ad una più approfondita, più reale conoscenza di un determinato contesto sociale nel suo sviluppo storico.

Si è posta, insomma, l'esigenza di indagare sulla vita delle singole comunità ecclesiali, della Chiesa nelle sue articolazioni locali, che non sono delle entità fittizie, ma si muovono nella realtà storica, in connessione con i problemi del loro tempo. L'attività dell'episcopato e del clero nella società postunitaria, lo sviluppo delle strutture ecclesiastiche, l'azione dei laici nella vita religiosa ed in rapporto ai movimenti politici, la spiritualità, sono alcuni dei problemi che il presente studio, secondo le proposte del Convegno, vuol provare a mettere a fuoco cercando di coglierli in un àmbito locale. Da questo angolo visuale la storia 'locale', come si è fatto per altre regioni, può risultare proficua ed aiutare per una più larga comprensione storica di un periodo e di una società; e questo ci sembra sia abbastanza accettabile per la Sicilia, dove la religione cattolica costituiva uno degli aspetti principali della vita sociale.

---

[2] Ricordiamo principalmente: G. Cristaldi, *Il cuore di un vescovo*, Roma 1950, scritto a beneficio della postulazione in favore di mons. Arista; T. Leccisotti, *Il cardinale Dusmet*, Catania 1962; del Dusmet esistono altre biografie (G. Amadio, *Il card. Dusmet*, Catania 1926; Anonimo, *Un angelo delle anime, il servo di Dio G. B. Dusmet*, Montecassino 1935), superate dall'ampio e documentato lavoro di Leccisotti. Sia di Giuseppe Benedetto Dusmet (1818-1894) che di Giovanni Battista Arista (1863-1920) sono iniziati i processi di beatificazione. A carattere essenzialmente cronachistico, anche se documentato, è un libro che tocca pure il periodo che ci interessa: O. Garana, *I vescovi di Siracusa*, Siracusa 1969, pp. 230-319. Esiste pure un'ampia biografia di un importante vescovo di Palermo (M. Cascavilla, *Sulla vita e gli scritti del cardinale Michelangelo Celesia. Cenni storici*, Palermo 1889), scritta però mentre il Celesia (arcivescovo di Palermo dal 1871 al 1904) era ancora vivo e vegeto. Ampia anche la biografia del successore del Celesia: G. Anichini, *Il Card. Alessandro Lualdi Arcivescovo di Palermo. Ricordi biografici*, Palermo 1928; mons. Guido Anichini fu segretario del Lualdi (arcivescovo di Palermo dal 1904 al 1927) e, in seguito, assistente centrale della FUCI (dal 1933 al 1955). Di altri opuscoli biografici, per lo più a mo' di necrologi, non è qui il caso di dar notizia.

Scrive uno dei più attenti studiosi odierni di storia siciliana, Francesco Brancato, in un suo saggio sull'isola nel primo periodo postunitario: « La Sicilia, rimasta fuori dell'influenza diretta della rivoluzione francese e dell'azione napoleonica, conservò più a lungo che le altre regioni italiane, particolarmente settentrionali, gli effetti della controriforma, resi più duraturi dalla secolare dominazione spagnuola, prima, e da quella borbonica, dopo, che non poco favorirono nell'Isola lo sviluppo degli ordini religiosi e della pratica ascetica. Da qui il carattere eminentemente religioso della cultura siciliana, ed il grande ascendente che il numeroso clero (secolare e regolare) aveva sempre avuto sulle popolazioni dell'Isola [...] »[3].

Specialmente nei comuni rurali dell'interno, per lo più lontani dalle novità dell'epoca, isolati, il clero godeva d'un dominio spirituale incontrastato, « essendo esso anche l'unico depositario dell'istruzione ». I sacerdoti più colti e capaci amavano in genere trasferirsi nelle città più grandi, dove pensavano di trovare maggiori possibilità per lo svolgimento della loro missione. « In ogni modo, nell'ambito dei piccoli centri rurali, il clero costituiva un ceto rispettabile sotto tutti gli aspetti, al quale la popolazione, in tutti i suoi gradi sociali, era affezionatissima ed attaccatissima. Esso, d'altra parte, provenendo, per lo più, da famiglie meno abbienti e quindi più vicine al popolo, svolgeva in generale con grande scrupolo la propria opera di assistenza e di guida spirituale, e, per condividere spesso con le masse popolari gli stenti e la miseria in cui quelle si dibattevano (ostacolo anche questo ad una migliore formazione culturale e spirituale di esso), particolarmente da parte dei ceti più umili conservava la maggiore devozione e benevolenza »[4].

Di solito c'erano, sì, delle differenze tra l'alto clero (che spesso proveniva dalle file dell'aristocrazia), ricco ed opulento, ed il basso clero che, come il popolo, viveva di stenti ed in ristrettezze; c'erano pure degli esempi, poco edificanti, di sacerdoti che in pratica facevano gli amministratori di beni oppure i gabelloti o, addirittura, divenivano degli effettivi proprietari di terre, dei quali alcune opere letterarie ci hanno lasciato incisivi ritratti. Ma, in definitiva, la Chiesa aveva una forte presenza sociale in tutta l'isola; e ci sembra interessante cercar di vedere, al di là di non rari luoghi comuni, quale sia stata la reale incidenza della religione sulla vita delle popolazioni, quale

---

[3] Brancato, *La Sicilia nel primo ventennio...*, p. 36. A proposito di storia ' locale ' religiosa cfr. ora anche la lezione *Storia socio-religiosa e regionalismo storico* tenuta da G. De Rosa nel dicembre 1970 e poi pubblicata nel volume *Vescovi, popolo e magia nel Sud*, Napoli 1971, pp. 295-317.

[4] Brancato, *La Sicilia nel primo ventennio...*, pp. 36-37.

l'atteggiamento del clero, quale, insomma, il comportamento della Chiesa 'locale' di fronte alle novità politico-religiose dell'epoca, secondo le prospettive sopra indicate. Un'analisi del genere può, appunto, risultare più attendibile se viene centrata su di un àmbito abbastanza preciso.
Ci è sembrato, dunque, opportuno soffermare l'attenzione sulla figura di un solo vescovo e nel contempo sulla sua diocesi, che ci sembrano costituire in Sicilia un esempio abbastanza significativo, singolare ma anche tipico, per alcune caratteristiche che ci proveremo di chiarire via via cercando, anche, di dare uno spaccato storico-religioso e sociale della diocesi. L'episcopato di mons. Giovanni Guttadauro si presenta, anzitutto esteriormente, interessante per il periodo che abbraccia; periodo durante il quale, reggendo la diocesi di Caltanissetta (dal 1859 al 1896), il prelato siciliano poté assistere a vari ed importanti avvenimenti di un'epoca: dall'unità d'Italia al concilio ecumenico, ai fermenti dell'età leoniana, ai moti sociali di fine secolo.

2. Nella prima metà del secolo XIX la Sicilia registrò degli ampi mutamenti nelle sue circoscrizioni ecclesiastiche, con ovvie implicazioni di non scarso rilievo nella sua storia religiosa. Infatti, in seguito al concordato di Terracina del febbraio 1818 tra Ferdinando I delle Due Sicilie e Pio VII, si andarono istituendo nuove diocesi restringendo le antiche, i cui confini — e per la vastità e per la conformazione — non di rado mal si adattavano ai bisogni religiosi delle popolazioni, data anche la difficoltà delle comunicazioni in quel tempo[5]. Già il 17 marzo 1816 era stata creata la sede vescovile di Nicosia, antico centro degli altipiani interni, sui Nébrodi occidentali, ripopo-

[5] La scarsità e la poca efficienza di una vera e propria rete stradale sono state a lungo una forte remora per lo sviluppo, non solo economico, della Sicilia. Nel 1834, dei 359 comuni dell'isola (di cui molti comprendevano tre o quattro paesi) solo un'ottantina erano accessibili per strada carrozzabile; qualche anno prima del 1860 l'intera rete stradale siciliana consisteva di appena 1.944 km di strade regie e provinciali (spesso lasciate in abbandono), e di 376 km di strade comunali, mentre la Lombardia ne aveva 2.866 km statali e 24.081 km comunali (cfr. R. Romeo, *Il Risorgimento in Sicilia*, 2ª ed., Bari 1970, pp. 50, 98, 205). Intorno al 1760 era stato l'arcivescovo di Monreale a costruire finalmente una strada carrozzabile di cinque miglia dai pressi di Palermo alla sua cattedrale, usando gli esplosivi per tagliare il fianco roccioso della montagna; nel secolo XVIII nell'isola « le comunicazioni erano probabilmente peggiori che al tempo dei romani » (D. Mack Smith, *Storia della Sicilia medievale e moderna*, Bari 1970, pp. 360-364, 536-538).
Sul problema della viabilità si veda anche: V. E. Sergio - G. Perez, *Un secolo di politica stradale in Sicilia*, a cura di C. Trasselli, Caltanissetta-Roma 1962; nel libro sono contenuti gli scritti del Sergio, *Lettera sulla pulizia delle pubbliche strade in Sicilia* e del Perez, *La Sicilia e le sue strade*, stampati a Palermo rispettivamente nel 1777 e nel 1861.

lato con colonie lombardo-piemontesi durante il periodo normanno; il primo vescovo, lo scolopio Gaetano M. Avarna, vi si insediò nel settembre 1818. Ma la diocesi, per alcuni decenni ancora, non trovò una funzionalità ed un assetto stabile; il suo territorio venne più d'una volta rimaneggiato fino a trovare una delimitazione definitiva con una decretale del 20 maggio 1844 che assegnava alla diocesi complessivamente quattordici comuni. Quasi trent'anni dopo, il vescovo Melchiorre Lo Piccolo nella sua prima relazione *ad limina*, dell'ottobre 1873, lamentava che Nicosia non avesse ancora un palazzo episcopale e, anche per questo motivo, non potesse usufruire di un vero e proprio archivio con gli atti dei suoi predecessori [6].

Più rapidamente, invece, trovarono una certa stabilità d'assetto altre nuove diocesi. Nel 1805, considerato insufficiente per l'aumento della popolazione il numero dei vescovati, re Ferdinando aveva avanzato a Pio VII una prima richiesta d'erigere a Piazza Armerina un nuovo vescovato smembrandolo da Catania. La nuova diocesi venne eretta il 5 luglio 1817 e — stando alle relazioni *ad limina* del primo vescovo, mons. Girolamo Aprile Benzo, insediato nel 1819 — ebbe un discreto avvio, a parte la mancata realizzazione del seminario e di altre opere nei primi anni. Notevole impulso ebbe poi la diocesi piazzese dall'episcopato di mons. Saverio Gerbino, dal marzo 1872, che in seguito sarebbe stato il primo a proteggere ed incoraggiare don Luigi Sturzo a Caltagirone [7].

---

[6] Per il succedersi dei confini della diocesi si vedano, della relazione *ad limina* dell'ottobre 1873 di mons. Lo Piccolo in ASV, SCC, fasc. *Nicosien*, il *Caput I*, *Articulus I* « De Institutione Ecclesiae Nicosien Herbitensis »; *Articulus II* « De Confiniis »; *Articulus IV* « De numero Locorum Episcopatui Nicosiae subiectorum ». Nicosia veniva detta ' Herbitensis ' perché sorge nei pressi dell'antica Herbita.

All'inizio della prima parte della relazione — « De primo Relationis capite pertinente ad Statum Ecclesiae materiale » — mons. Lo Piccolo scriveva: « Praenotandum est in hac civitate ab erectione Episcopatus usque ad praesentem diem numquam extitisse Episcopale Palatium », nonostante gli impegni presi dall'università. « Cum itaque non adsit Palatium Episcopale, nullum bene dispositum Archivium haberi potest. [Parola illeggibile] sub initio rebellionis, cum in alia domo scripturae asservarentur, fere penitus ablatae fuere anno 1860 ». Perciò il prelato, insediatosi a Nicosia nel giugno 1859, non poteva avere alcun elemento delle relazioni dei suoi predecessori.

Nella successiva relazione *ad limina*, del novembre 1876 (*ibidem*), ribadiva la stessa necessità; anzi aggiungeva che l'anno successivo avrebbe dovuto sloggiare dalla casa temporaneamente adattata ad episcopio, perché sarebbe scaduto l'affitto, e « in aliam domum transire »: « conductio enim huius domus expirat mense Augusti 1877 (cfr. « De primo Relationis Capite »).

[7] Si vedano le relazioni *ad limina* di mons. Aprile Benzo del novembre 1823 e del novembre 1825, con le relative osservazioni della Sacra Congregazione del Concilio, in ASV, SCC, fasc. Piazza. All'inizio della prima relazione vengono brevemente accennati i motivi per cui Piazza viene ritenuta degna di sede ve-

Tuttavia più vasti cambiamenti nelle diocesi siciliane si ebbero appunto in seguito al concordato di Terracina del 1818, che fra l'altro doveva meglio regolare le circoscrizioni ecclesiastiche[8]. Da allora, può dirsi, si misero più chiaramente in moto le aspirazioni di vari centri che, per il loro recente sviluppo, per la loro importanza, per le loro tradizioni religiose, ritenevano di poter divenire sedi vescovili. Non di rado motivi di campanile si intrecciavano con le reali necessità pastorali come, per esempio, nel caso di Noto, eterna rivale di Siracusa cui nel 1837 — come punizione per aver partecipato alla rivolta di quell'anno — venne tolto il titolo di capovalle per essere dato a Noto (che però lo era stata anche anticamente); quando, nel 1844, Noto divenne sede vescovile smembrandone il territorio dalla diocesi di Siracusa, quest'ultima (che già in epoca bizantina era stata uno dei più importanti vescovati di Sicilia) contemporaneamente — quasi a ricompensa — veniva elevata a sede arcivescovile e metropolitana. Bisogna comunque dire che non mancavano ragioni che oggettivamente militavano in favore dell'erezione della nuova diocesi netina, nel senso in cui sopra accennavamo in genere per tutte le altre, come bene specificava Giovanni Battista Naselli (vescovo di Noto e, poi, cardinale e arcivescovo di Palermo) in una sua relazione *ad limina*; egli, infatti, con tipico linguaggio curiale scriveva che Gregorio XVI, « Syracusanae Ecclesiae conditionem apostolica sollicitudine inspiciens, animadvertens compertum plane, atque exploratum habuit intra vastum Diocesis Syracusanae ambitum triginta quinque loca concludi, quae biscentum ac triginta ferme incolarum millibus frequentabantur. Longo insuper intervallo invicem haec loca sejungebantur, et pastor vix ac ne vix quidem quibat dispertito gregi ac numeroso, uti convenit, advigilare, ipsius necessitatibus mederi, statisque ab Ecclesia temporibus singulas oves suae fidei traditas praesens invisere, easdem monitis, exemplo, consiliis contra errorum licentiam vitiorumque illecebras peropportunum communire. Hisce positis, necessarium omnino visum est, ut contractis Syracusanae Ecclesiae finibus novus per ea loca Episcopatus constitueretur ». Quindi, su richiesta di Ferdinando II, Gregorio XVI, con una bolla del 1844, creò la diocesi di Noto smembrando 15 comuni da quella di Siracusa[9].

---

scovile. Di mons. Gerbino si vedano le accurate relazioni e gli atti delle sacre visite, maggio 1872 - aprile 1873 - maggio 1874 (*ibidem*). Cenni biografici sul Gerbino in Calatinus, *Il Vescovado ed i vescovi di Caltagirone*, Caltagirone 1957, pp. 63-67.

[8] Sul concordato cfr.: A. Mercati, *Raccolta di concordati*, Roma 1919, pp. 620 ss.; W. Maturi, *Il Concordato del 1818 tra la Santa Sede e le due Sicilie*, Firenze 1929 (alle pp. 11, 130-131 per le diocesi siciliane); R. Romeo, *Mezzogiorno e Sicilia nel Risorgimento*, Napoli 1963, pp. 96-104.

[9] Si veda il primo capitolo della relazione *ad limina* del 19 luglio 1854 del

Ma, dal punto di vista di rivalità campanilistiche, il caso più vistoso fu forse quello della diocesi d'Acireale che, creata nel giugno 1844, poté avere il suo primo vescovo solo nel novembre 1872 soprattutto a causa dell'opposizione della curia catanese [10].

In seguito al concordato di Terracina, mons. Gaetano Trigona (nel 1833 arcivescovo di Palermo, dove morì nel 1837 prestando con abnegazione opera di assistenza durante l'epidemia di colera) poté insediarsi, sul finire del 1818, nella nuova diocesi di Caltagirone, la quale non avrebbe tardato molto a darsi una struttura piuttosto efficiente [11]. Tuttavia, dopo intermittenti trattative fra la Santa Sede e la corte di Napoli, solo nel 1844 si sarebbe avuto un notevole cambiamento nelle circoscrizioni ecclesiastiche dell'isola; fu infatti Gregorio XVI — che durante il suo notevole pontificato affrontò anche il problema della fondazione di nuove diocesi creandone quindici — a dare alla Sicilia un vero assetto che, a parte alcune modifiche (come l'istituzione della diocesi di Ragusa nel 1950), è durato fino ai nostri giorni. Nel 1844 vennero erette ben quattro nuove diocesi (Noto, Caltanissetta, Trapani, Acireale) e due vennero elevate ad arcidiocesi, Siracusa e Catania, quest'ultima però senza suffraganee [12]. Così, secondando anche il desiderio dei Borboni, tutti i sette capovalli — in cui era stata suddivisa amministrativamente la Sicilia durante la restaurazione — divenivano anche sedi vescovili; le sette intendenze (o valli) borboniche, com'è noto, sarebbero poi divenute, senza alcuna variante, le sette province del nuovo regno italiano e (a parte il fatto che nel 1865 Siracusa divenne capoluogo di provincia spodestando Noto) tale divisione amministrativa sarebbe rimasta immutata fino al 1927, anno in cui vennero create le nuove province di Ragusa e di Enna.

Naselli (divenuto arcivescovo di Palermo in quell'anno stesso) in ASV, SCC, fasc. *Neten*. Noto aveva allora 10.949 abitanti. Tra i comuni più grossi della diocesi (che complessivamente faceva 102.402 abitanti): Modica (con 26.999), Scicli (10.908), Avola (9.055), Palazzolo Acreide (9.473).

[10] Cfr. V. Raciti Romeo, *Cronistoria della istituzione del vescovado di Acireale*, « Memorie della R. Accademia di scienze, lettere ed arti degli Zelanti », anno acc. CCLXI-CCLXIII, serie IV, vol. III, 1931-1933, « Memorie della classe di lettere », Acireale 1933, pp. 1-112.

[11] Mons. Luigi Natoli (poi arcivescovo di Messina dal 1867 al 1875), nella relazione *ad limina* del 20 luglio 1859, riferiva che la sua diocesi di Caltagirone « sebbene di recente erezione » racchiudeva « tutto quanto può desiderarsi in una ben ordinata Diocesi ». Cfr. il riassunto della relazione in ASV, SCC, fasc. *Calatayeronen.*

[12] Una prima informazione sulle nuove diocesi (e sui cambiamenti avvenuti nel 1844) si può ricavare dalla lettura delle relative voci nell'*Enciclopedia Cattolica* (Città del Vaticano 1948-1952), nonché dalle voci *Sicilia* e di ogni suo altro vescovato.

Nel 1817 Caltanissetta venne elevata a capovalle; questo fatto diede ai cittadini nisseni la spinta per domandare l'istituzione del vescovado. Nel 1820 uno dei cittadini più rappresentativi, il dottor Giuseppe Cinnirella, deputato al parlamento di Napoli dove fece parte della commissione della pubblica istruzione e di quella del governo interno, presentò in quella sede una mozione diretta a promuovere la divisione della diocesi d'Agrigento per far erigere un nuovo vescovado a Caltanissetta. Il Cinnirella adduceva varie e persuasive ragioni: anzitutto la vastità della diocesi agrigentina [13]. In realtà questa conservava ancora gli stessi confini che le aveva assegnato una bolla di Urbano II nel 1099 quando — cacciati gli arabi dalla Sicilia che, iniziando un processo di rilatinizzazione, necessitava di un ordinamento ecclesiastico — Ruggero d'Altavilla (che fu nominato legato apostolico dal papa) ripristinò, fra l'altro, la diocesi d'Agrigento; essa si estendeva all'incirca dal Salso al Belice e dal mare fin quasi a Petralia e agli inizi del secolo XIX comprendeva sessantacinque tra città e 'oppida' [14].

La vastità della diocesi, la numerosità dei comuni, l'aumento della popolazione (che, già secondo il censimento del 1798, ascendeva a 302.214 abitanti) — a dire del Cinnirella — arrecavano parecchi inconvenienti; l'accesso alla sede vescovile, dove la curia doveva trattare una gran molteplicità di affari, spesso era difficoltoso per parecchi fedeli; la grande lentezza delle comunicazioni, i pericoli del viaggio per le lunghe e disagevoli strade (che, non di rado, non si potevano nemmeno chiamare tali!), interrotte da fiumi spesso intransitabili per la mancanza di ponti, non permettevano neanche che si facessero con regolarità le sacre visite tant'è vero che l'ultima compiuta a Caltanissetta, da mons. Granata, risaliva addirittura a diciotto anni prima. Ed in effetti mons. Granata era stato persino redarguito, nel 1817, dalla Sacra Congregazione del Concilio per non aver eseguito altre visite pastorali dopo quella ultimata nel 1804; obbligo cui, secondo la Sacra Congregazione, il vescovo avrebbe potuto attendere ugualmente, nonostante l'età e l'asprezza dei luoghi, servendosi di convisitatori per le parti più inaccessibili della diocesi [15]. In realtà

---

[13] Cfr. *Mozione del deputato dottor Giuseppe Cinnirella per dividere la vasta diocesi di Girgenti e la sua ricca prebenda, onde stabilire un nuovo vescovado in Caltanissetta, presentata al Parlamento in Napoli nel 1820*; la si legge nell'opuscolo del figlio, canonico Michele Cinnirella, *Brevi cenni sull'erezione della Sede Vescovile in Caltanissetta,* Caltanissetta 1880.

[14] Si veda la parte iniziale della relazione *ad limina* del 19 maggio 1828 del vescovo d'Agrigento Pietro Maria D'Agostino, in ASV, SCC, fasc. *Agrigentum*, parte II.

[15] Nella minuta delle osservazioni fatte dalla Sacra Congregazione (in data 8 gennaio 1817, in ASV, SCC, fasc. *Agrigentum*, parte I) alla relazione preceden-

il buon mons. Granata non aveva tutti i torti se il suo successore, mons. Leone, proprio nel 1820, iniziando la sacra visita a Caltanissetta, veniva colto da grave malore ed in breve si spegneva là stesso! [16]. E tutti gli altri successori, a parte qualche eccezione, avrebbero sistematicamente lamentato l'ampiezza della diocesi, anche dopo lo smembramento, e quindi la difficoltà di compiere la visita pastorale; mons. Domenico Lo Jacono nella sua prima relazione *ad limina*, nel 1848, sottolineava l'impraticabilità delle strade [17]; e persino mons. Domenico Turano — che negli anni tra il 1860 e poco dopo il 1870 era stato uno dei principali animatori del movimento cattolico palermitano, e collaboratore del card. Celesia, distinguendosi nelle polemiche contro il protestantesimo —, pur essendo animato da molta buona volontà, nella sua relazione *ad limina* del 1878, asseriva che la sua diocesi sopravanzava ancora tutte le altre di Sicilia per numero di comuni e che nessuno, anche fra altri addetti, poteva eseguire la visita senza pericolo di vita in qualunque stagione e, anzi, i suoi predecessori, a suo dire, impiegavano perlomeno cinque anni per visitarla in tempi ch'egli giudicava più ' quieti ' (evidentemente dal punto di vista del trattamento che si faceva alla Chiesa) dei suoi [18].

---

temente inviata dal Granata, si legge: « Et quoniam post annum 1804 nullam a te, propter illas quas enumeras causas, peractam fuisse Diocesis tuae visitationem exponis, non potest S. haec Congregatio te non vehementer hortari ut has Pastoralis Ministerii partes omnino non negligas. Quod si propter aetatem tuam, asperitatemque locorum Diocesis ipsius totam percurrere ipse non possis, ut esset optandum in remotiores partes, quaqua essent difficilioris accessus Convisitatores tuos, atque ita partim per te, partim per alios ex auctoritate tua consultum erit tuae Dioeceseos necessitatibus ».

16 Cfr. G. Mulè Bertòlo, *Caltanissetta nei tempi che furono e nei tempi che sono,* Caltanissetta 1906, p. 257.

17 Mons. Lo Jacono così iniziava la sua relazione del 21 agosto 1848 (in ASV, SCC, fasc. *Agrigentum*, parte II): « Cum primum visitationi Agrigentinae dioecesis finem imposuerim, quae, propter eius amplitudinem breviori tempore, quam trium annorum spatio, visitari non potest, praesertim quia difficillimae sunt viae, et prae fluminum multitudine etiam periculis plenae, ad relationem, quam mittere debeo, statim accedendum esse arbitror ». La diocesi d'Agrigento, pur essendo stata smembrata nel secolo XIX, è anche oggi una delle più grandi della Sicilia.

18 Mons. Turano nella relazione *ad limina* del 15 luglio 1878 (*ibidem*) così scriveva: « Quot vero difficultates in visitatione totius Diocesis perficienda mihi obviam fuerint haud facile dixerim. [...] Ad haec itineris difficultates in quampluribus oppidis, qua non semel vitae periculum perpessus sum tum ego, tum adhibiti visitatores; ita ut experentia didicerim quod Visitatio nec hyemali neque aestivo tempore exequi ullatenus possit absque vitae discrimine. Numerus quoque communitatum, qui alias Siciliae Dioceses supergreditur; quapropter Praedecessores mei in Episcopatu ad minus quinquennium pro Visitatione impendebant illis quietis temporibus ».
Unica eccezione, tra le relazioni dei vescovi d'Agrigento, è costituita da mons. Pietro D'Agostino. Questi il 19 maggio 1828 inviava una relazione scritta veramente ampia (*ibidem*), ma che appare piuttosto formalistica e che mostra un eccessivo e un po' artificioso adeguarsi alle disposizioni canoniche citando

Il Cinnirella sosteneva dunque l'opportunità di una divisione della diocesi d'Agrigento e della sua ' ricca ' prebenda [19] per crearne una nuova per l'appunto a Caltanissetta, che si trovava al centro di più comuni, era di già capoluogo di provincia ed aveva le principali magistrature, era pure abbastanza popolosa contando diciassettemila abitanti; secondo il deputato, Caltanissetta meritava la sede vescovile anche per la sua importanza ecclesiastica poiché aveva una collegiata (fondata nel 1746), l'abbazia di Santo Spirito ed il priorato di San Giovanni, sedici chiese secolari, dieci case di religiosi ed un convento di monache, quattro oratori, un collegio della Sacra Famiglia, un orfanotrofio, un ospedale dei Fatebenefratelli, un monte di pietà, sedici confraternite [20].

---

continuamente editti della Sacra Congregazione, bolle papali, statuti del Tridentino; sembra più un trattato che non un'inchiesta, un'indagine su luoghi e fatti identificabili in modo preciso e puntuale. La Sacra Congregazione elogiò molto la relazione, ammirando anche lo zelo con cui mons. D'Agostino adempiva ai suoi obblighi di vescovo, tra cui la visita pastorale che sembrava aver fatto senza particolari difficoltà. In realtà mi sembra che la relazione tenda a dare una visione abbastanza ottimistica della diocesi, quasi come se tutto andasse bene e non ci fosse in sostanza molto da cambiare (nemmeno i confini, dei quali si descrive accuratamente l'origine storica); fra l'altro il vescovo notava con particolare soddisfazione che tra i canonici non c'era nessun affiliato alla setta dei carbonari (la quale, commentava la Sacra Congregazione [*ibidem*], « ha tanto serpeggiato nelle altre diocesi del Regno »): « Et quod maxime nobis fuit gaudio illud prae coeteris quod pauci ex Diocesi nostra in secta extiterint Carbonariorum dicta a Pio VII in Bulla Ecclesiam, et a regnante Leone XII. Quod graviora damnata, nullumque tandem ex nostris Canonicis istius horrenda labe in fatum impavide, ilariterque testamur » (cfr. « De octavo capite » della relazione). Si ha la sensazione, insomma, che nella relazione si volesse esprimere velatamente un'opposizione al già ventilato smembramento della diocesi e alla creazione di quella di Caltanissetta; si tende, infatti, anche a diminuire l'importanza di Caltanissetta, che dalla relazione non viene compresa tra le sei ' Civitates ' della diocesi e, a proposito della collegiata nissena, si sottolinea « ultima tandem Calatanixectae statuta »; in realtà Caltanissetta era già capoluogo di provincia e dagli stessi dati statistici della relazione di mons. D'Agostino (in parte non corrispondenti a quelli del Pulci) risulta che la cittadina per numero di istituzioni religiose era sopravanzata, tra le cinque ' Civitates ' (esclusa Agrigento), solo da Sciacca (che la relazione presenta come la ' civitas ' più importante) e da Licata, che avevano solo qualche chiesa ed oratorio in più.

[19] Nel 1848 mons. Lo Jacono avrebbe scritto che la mensa vescovile, gravata da molti pesi, aveva un reddito « sufficiente »; e temeva anzi, in quei tempi, di perderlo per la massima parte; nella sintesi della stessa relazione, due anni e mezzo dopo, la Sacra Congregazione scriveva che il timore del vescovo « sarà poi cessato del tutto ». Si veda la relazione *ad limina* del Lo Jacono, in ASV, SCC, fasc. *Agrigentum*: « Mensa Episcopalis, etsi maximis onerata sit pensionibus, sufficientes habet redditus. At ob rerum, ac temporum vicissitudines, valde timeo, ne maxima amittantur ».

[20] Un panorama, anche se non del tutto esatto, della situazione ecclesiastica di Caltanissetta in quegli anni si può ricavare dalla *Tabula Civitatum, Parochorum, Ecclesiarum, Oratorium, Domorum Regularium, Monasteriorum, Collegiorum, Hospitalium, Montium Pietatis, et Confraternitatum totius Agrigen-*

Ferdinando I nel 1823 aprì negoziati con Pio VII ed il 31 marzo 1824 un decreto della Sacra Congregazione Concistoriale dispose lo smembramento della diocesi d'Agrigento in tanti comuni quanti sarebbero stati necessari a formare una popolazione di sessantamila fedeli per la nuova diocesi nissena, cui venivano assegnate 1200 onze annue per dote della prebenda del nuovo vescovo, prelevandole dal terzo pensionabile della mensa vescovile d'Agrigento. Delegato apostolico venne nominato il card. Gravina, arcivescovo di Palermo, dove si compilò il processo canonico nel corso del quale gli interessati di Caltanissetta e d'Agrigento fecero sentire le rispettive ragioni. Giuseppe Guadagno, in rappresentanza della sua città, a Napoli, chiese al sovrano che la prebenda del futuro vescovo fosse costituita in modo definitivo sull'abbazia di Santo Spirito, coi proventi della quale si sarebbero potute aumentare le prebende dei Canonici e delle Dignità e si sarebbe potuta costituire la rendita per l'impianto del seminario diocesano; cosa che Francesco I, per il momento, ricusò. Continuarono le trattative tra Napoli, la Santa Sede e il decurionato di Caltanissetta, il quale nel 1838, sulla base del rendiconto dell'ultimo anno, documentò al sovrano che la mensa episcopale d'Agrigento era sufficiente da poterne detrarre annualmente la somma necessaria per il vescovo e per le Dignità e Canonicati di Caltanissetta fino a quando l'abate beneficiario, Guglielmo Moncada duca di San Giovanni, avrebbe continuato a percepire le rendite dell'abbazia di Santo Spirito di Caltanissetta; in seguito alla vacanza di quest'ultima il re avrebbe potuto passarne la rendita alla nuova diocesi. Su questa base continuarono le trattative, fino alla realizzazione.

Nel 1842, infatti, la Santa Sede e la corte di Napoli addivennero all'approvazione di un piano di circoscrizione delle diocesi siciliane[21]. Questo però non trovò immediata esecuzione soprattutto per le difficoltà frapposte da quanti prevedevano divisioni delle proprie diocesi. Nel 1843 il nisseno don Michele Segneri, rettore della congregazione liguorina a Napoli, perorò la causa della sua città presso il card. Lambruschini, segretario di Stato. Intanto si acceleravano i tempi e in quello stesso anno il pontefice ordinò che si facesse l'interpellanza canonica ai vescovi interessati prima di procedere alle divisioni per creare le nuove diocesi; per quanto riguardava Caltanissetta, il Segneri scrisse poi una memoria in cui si confutavano le ragioni avanzate dal vescovo di Girgenti.

Si giunse così al 1844, anno in cui vennero istituite le nuove diocesi;

---

tinae Diocesis, allegata alla relazione *ad limina* di mons. D'Agostino del 19 maggio 1828, in ASV, SCC, fasc. *Agrigentum*.

[21] Tale piano si può leggere nella rivista « La Sicilia sacra », I (1899), 38 ss.

prima di tutte venne redatta la bolla, con data del 15 maggio 1844, per l'erezione della sede vescovile di Noto, che presentava meno difficoltà per le minori opposizioni del vescovato di Siracusa (il quale cinque giorni dopo veniva elevato ad arcidiocesi con Piazza Armerina, Caltagirone e Noto come suffraganee). Il 25 maggio fu la volta della bolla (*Ecclesiae Universalis*) per la diocesi di Caltanissetta; il 31 maggio per Trapani ed ultima, il 27 giugno, per Acireale.
Nella bolla per la diocesi di Caltanissetta, se ne motivava l'istituzione, fra l'altro, per l'antichità delle sue tradizioni cristiane. Veniva dichiarata suffraganea di Monreale e le si assegnavano, oltre Caltanissetta, i comuni di Acquaviva Platani, Bompensiere-Naduri, Campofranco, Delia, Montedoro, Mussomeli, San Cataldo, Santa Caterina Villarmosa, Serradifalco, Sommatino, Sutera, Villalba, staccati dalla diocesi d'Agrigento; Marianopoli e Resuttano da quella di Nicosia, e Vallelunga da Cefalù. A parte Caltanissetta, tra i comuni tolti dalla diocesi agrigentina i più importanti dal punto di vista ecclesiastico erano Mussomeli e San Cataldo, che erano anche fra i più popolosi [22].
La chiesa madre di Caltanissetta, conservando il titolo di Santa Maria La Nova, veniva elevata a cattedrale. Si stabilì inoltre l'erezione del Capitolo cattedrale, formandolo (salvo qualche modifica interna non rilevante) con gli stessi canonicati e prebende secondarie del Capitolo della collegiata fino ad allora esistente. Per la dotazione del vescovato e degli altri istituti ad esso inerenti, si assegnarono le rendite dell'abbazia di Santo Spirito, fondata e dotata dal conte Ruggero I e dalla moglie Adelasia; e precisamente: 1.000 onze (corrispondenti a L. 12.750 del 1862) come prebenda vescovile; 200 onze per il seminario diocesano da fondarsi; 100 per aumento delle prebende canonicali; 121 per la fabbriceria e l'acquisto di suppellettili sacre per il culto; complessivamente 1.421 onze (L. 18.117,75) [23]. Fin tanto che l'abate d'allora avesse goduto del beneficio, la rendita sarebbe stata corrisposta al vescovo dalla cassa dei benefici vacanti per la Sicilia.
Come futura residenza del vescovo si stabiliva l'acquisto del palazzo

[22] I due centri avevano una decina di chiese ciascuno. Brevi statistiche sullo stato religioso dei comuni tolti dalla diocesi d'Agrigento sono nella *Tabula civitatum...*, acclusa alla relazione *ad limina* del 19 maggio 1828, in ASV, SCC, fasc. *Agrigentum*, parte II; su quelli già di Nicosia, vedi la relazione *ad limina* del novembre 1825, ASV, SCC, fasc. *Nicosien.*

[23] Notiamo che, in seguito alla legge di liquidazione dell'asse ecclesiastico, il reddito netto percepito dal vescovo di Caltanissetta, detratte le spese di amministrazione e di quota di concorso, risultava di L. 12.750 annue nel triennio 1895-1897.

più vicino alla nuova cattedrale, con un ampio edificio per il seminario; il tutto da effettuarsi per cura del sovrano[24].
Le bolle pontificie per la creazione delle nuove diocesi ebbero il regio *exequatur* il 18 giugno 1844 ed intanto Ferdinando II passava alla nomina ed alla presentazione dei relativi vescovi. Dopo la rinunzia di Giuseppe Centola, canonico teologo della cattedrale di Salerno, nel concistoro del 20 gennaio 1845 il papa proclamò primo vescovo di Caltanissetta il padre Antonio Maria Stromillo, preposito della Casa dei teatini di Lecce, nato nel 1783 a Gorga nella diocesi di Capaccio (in provincia di Salerno). Questi, il 4 maggio dello stesso anno, fece il suo ingresso a Caltanissetta tra grandi e sentiti festeggiamenti del popolo, di ogni classe sociale, che attendeva molti vantaggi pastorali dalla presenza di un vescovo.
Mons. Stromillo durante il suo episcopato tenne fede alla sua reputazione di mansuetudine e di comprensione dando esempio — secondo quanto aveva promesso nella sua prima lettera pastorale — di bontà e di carità. Si sforzò di organizzare la nuova diocesi, secondo le disposizioni ecclesiastiche, ma incontrò varie difficoltà anche da parte di funzionari governativi e della diocesi di

[24] Tranne diversa indicazione nelle note, ho ricavato le notizie sulla fondazione del vescovato di Caltanissetta soprattutto dal Cinnirella, *Brevi cenni...*, e da F. Pulci, *Fondazione del vescovato*, s. l. , s. d. (quest'ultimo lavoro è rimasto allo stadio di bozze di stampa, delle quali una copia — abbastanza corretta — si trova in BSVC); si veda anche del Pulci, *Notizie storiche del vescovado e dei comuni della diocesi di Caltanissetta*, « La Sicilia sacra », vol. II (1900).
Giovanni Mulè Bertòlo, Francesco Pulci e Biagio Punturo, tra la fine del secolo scorso e gli inizi del nostro, pubblicarono diversi scritti di storia della loro città e provincia; lavori coscienziosi, che oggi risultano utilissimi per conoscere la storia di Caltanissetta nel secolo XIX e che spesso citeremo; da segnalare che Mulè Bertòlo ha lasciato alla BCSC una preziosa raccolta di giornali locali. Il canonico Pulci, com'è immaginabile, scrisse principalmente di storia ecclesiastica: fu in buoni rapporti con storici ed eruditi siciliani del suo tempo, come Isidoro Carini e Giuseppe Pitré, e pubblicò lavori anche sull'« Archivio storico siciliano » e sulla « Sicilia sacra ». Ebbe anche parte nel movimento cattolico nisseno e fu merito suo se per l'iniziativa del comitato romano, promotore di un solenne omaggio al Redentore innalzandogli diciannove monumenti (quanti erano i secoli di Cristo) su altrettante alture dalle Alpi alla Sicilia, il nisseno monte San Giuliano fu prescelto come 19° monumento; fu quello il monumento più saliente del cattolicesimo nisseno e, per l'occasione, nel settembre 1900, venne a Caltanissetta anche il romano Augusto Grossi Gondi, solerte segretario del comitato romano, mentre il Pulci fu l'anima del comitato locale. Su questi fatti cfr. F. Nicotra, *Dizionario illustrato dei comuni siciliani*, I, Palermo 1907, p. 878; sul Grossi Gondi si vedano gli interessanti e documentati articoli di M. Casella, *Mons. Giacomo Radini Tedeschi, l'Opera dei congressi e il movimento cattolico romano (1890-1900)*, « Rivista di storia della Chiesa in Italia », 1970, fasc. I, 129-179; *Lettere di don Angelo Roncalli ad Augusto Grossi Gondi per la commemorazione di mons. Radini Tedeschi (1914-1915)*, « Rivista di storia della Chiesa in Italia », 1971, fasc. I, 214-230. Inoltre, in seguito alla prima guerra mondiale il Pulci promosse attivamente la costruzione di un monumento ai caduti nisseni; un'abbondante documentazione al riguardo (tre cartelle) è in BCSC.

Agrigento che non aveva accettato volentieri il suo smembramento. I maggiori ostacoli furono incontrati per la costruzione del seminario e dell'episcopio (anche Ferdinando II nel corso di una sua visita alla città nel 1847 si era impegnato a sostenerne la realizzazione). Sul finire del 1845 mons. Stromillo dette inizio alla sacra visita; poco tempo dopo, i moti del 1848 segnarono una battuta d'arresto per i suoi programmi. Egli venne nominato presidente del comitato comunale di difesa e di sicurezza pubblica e, successivamente, del comitato dell'amministrazione civile, lavori pubblici e beneficenza, adoperandosi il più possibile per evitare violenze. Nella Camera dei pari del parlamento siciliano, a Palermo, mostrò un atteggiamento fermo in difesa della Chiesa; tornato a Caltanissetta e ripristinato il governo dei Borboni, con una lettera pastorale mise in guardia i suoi fedeli contro le « fallaci dottrine del tempo » messe in voga dalla rivoluzione (come del resto fecero altri vescovi, dietro pressioni dei Borboni che su di loro confidavano per restaurare la legalità e l'ordine).
Durante il colera del 1854-1855 a Caltanissetta prestò sollecitamente anch'egli opera di soccorso, nella quale si distinse soprattutto Giuseppe Dusmet, futuro arcivescovo di Catania, allora priore del monastero benedettino Santa Flavia di Caltanissetta.
Il 7 gennaio 1858 l'anziano mons. Stromillo spirava tra il compianto dei fedeli, lasciando, suo malgrado, molti problemi insoluti nella diocesi [25].
Ferdinando II propose al papa, come nuovo vescovo, Giovanni Guttadauro Reggio che, il 9 gennaio 1859, venne consacrato vescovo a Roma nella basilica dei Santi Apostoli. La domenica 27 marzo il presule faceva il suo solenne ingresso a Caltanissetta.

3. Quando mons. Guttadauro prendeva possesso della diocesi nissena, Caltanissetta aveva incominciato da circa mezzo secolo un graduale, anche se non vistoso, processo di modificazione. « L'anno 1812 comincia l'epoca della rinascenza di Caltanissetta: abolita la feudalità, cessano le giurisdizioni baronali. Così Caltanissetta ottiene il trionfo del diritto sulla prepotenza, per cui da oltre mezzo secolo combatte e lotta con quell'ardore e con quella costanza, che sono ispirati da una causa giusta e santa » [26].
A parte l'enfasi e l'eccessivo ottimismo, bisogna riconoscere al giudizio del Mulè Bertòlo, appassionato storico della propria città, una sostanziale fondatezza. Dal 1754 la nobiltà minore e la borghesia

[25] Per le notizie su mons. Stromillo si vedano: *Esequie di Monsignor Antonino Maria Stromillo, primo vescovo della città di Caltanissetta*, Palermo 1858; Pulci, *Fondazione...*, pp. 18-33.

[26] Mulè Bertòlo, *Caltanissetta...*, p. 254.

colta si erano impegnate in una lunghissima lite per reintegrare al regio demanio la città, infeudata ai Moncada, una delle più importanti famiglie nobiliari di Sicilia, che a Caltanissetta e dintorni aveva alcuni dei suoi migliori feudi [27]. L'abolizione della feudalità, proclamata dalla costituzione siciliana del 1812, anche se non rappresentò per l'isola un effettivo affrancamento dal prepotere baronale ed anzi in seguito sembrò a volte ridursi ad una semplice dichiarazione di princìpi, in non pochi casi preluse ad un reale progresso. Caltanissetta per esempio, nell'anno dell'abolizione della feudalità, facendosi una nuova ripartizione dell'isola (in ventitré distretti o comarche), mentre prima dipendeva dalla comarca di Calascibetta, divenne sede del XXII distretto, che oltretutto — se facciamo il confronto — venne formato da quei comuni [28] che poi, in totale, risulteranno gli stessi con cui venne costituita la diocesi nel 1844.

Iniziò allora, in sostanza, l'ascesa di Caltanissetta, agevolata dal favore dei Borboni. Nell'ottobre del 1817 la cittadina diveniva capovalle riunendo nella propria circoscrizione, oltre allo stesso distretto di Caltanissetta, anche quelli di Piazza Armerina e di Terranova (oggi Gela); Francesco Paternò Castello, che esprimeva il risentimento dell'aristocrazia palermitana, così scriveva: « Il comune di Caltanissetta, che il Ministro Tommasi per far dispetto alla Sicilia da villaggio baronale in capoluogo di provincia avea eretto, forma questo centro all'isola e all'interno commercio della parte più interessante dell'antico val di Mazzara per le provviste annonarie della capitale » [29].

Il 1° settembre 1819 Caltanissetta diveniva anche sede di tribunale civile e di Gran Corte criminale. Oltretutto la creazione di nuovi uffici, come negli altri capivalli, dava maggiori possibilità di impiego ad elementi della borghesia intellettuale e ad avvocati; tutto ciò a scapito dei tradizionali privilegi di Palermo, la capitale.

Quando, nel 1820, scoppiò la rivoluzione separatista capeggiata da Palermo, quasi nessuno dei capoluoghi di provincia solidarizzò con la capitale. Memore dei benefici ricevuti, si schierò « per l'unione con Napoli persino la semifeudale Caltanissetta, fino a qualche anno prima ancora università baronale, che fu la vittima più importante di quegli attacchi delle ' guerriglie ' palermitane che esasperarono al massimo l'ostilità delle altre città verso Palermo » [30]. Nell'agosto del 1820

---

27 Su questa vicenda si veda B. Punturo, *Caltanissetta e il governo baronale nella seconda metà del secolo XVIII*, Caltanissetta 1901.

28 Per i confini del distretto cfr. Mulè Bertòlo, *Caltanissetta...*, p. 255.

29 F. Paternò Castello, *Saggio storico e politico sulla Sicilia dal cominciamento del secolo XIX al 1830*, con introduzione di S. M. Ganci, Palermo 1969 (è una ristampa esemplata sull'edizione catanese del 1848), p. 187.

30 Romeo, *Il Risorgimento in Sicilia*, p. 169, nota 33.

il principe di San Cataldo comandò una ' guerriglia ' (sul modello di quelle spagnole antinapoleoniche) di circa ottocento uomini, che, per piegare Caltanissetta (la quale resisteva anche dopo la fuga dell'intendente con la scarsa truppa), si diedero a massacri e devastazioni. Le autorità di Palermo — sfogando così anche il malcontento aristocratico contro il piccolo capoluogo — plaudirono al San Cataldo[31].

Il, sia pur modesto, favore borbonico nei confronti di Caltanissetta si manifestò anche in seguito. Nel 1821 la città, che soffriva ancora i postumi dell'anno precedente, registrava una grave disoccupazione; per dar lavoro si iniziò la costruzione di una villa, che venne ultimata nel 1828 (Villa Isabella). Nel 1825 Francesco I concede alla città il titolo di ' fedelissima '. Il 17 dicembre 1838 (da notare che Caltanissetta era rimasta fedele ai sovrani durante i moti dell'anno precedente in Sicilia) Ferdinando II, reduce da un viaggio nell'interno dell'isola, decreta la costruzione di una strada da Piazza Armerina a Caltanissetta per Barrafranca e di un'altra da Caltanissetta a Canicattì[32]. Anche l'istituzione del vescovato nel 1844 si può inquadrare in questa politica dei Borboni volta ad incrementare l'importanza di Caltanissetta.

Intanto nell'isola un complesso di riforme antifeudali, iniziato nel quinquennio della restaurazione borbonica (1815-1820), apriva a nuovi ceti (in particolare alla borghesia) l'accesso alla proprietà terriera. Nel 1824 una legge stabilì l'assegnazione forzosa di terre ai creditori soggiogatari in cambio di quanto loro dovevano i nobili possessori; si sperava che, tra questi creditori nei confronti dei patrimoni feudali, sorgessero nuovi proprietari terrieri. « Ne seguì una serie di colossali e dispendiosissimi procedimenti, spesso protrattisi per decenni e interessanti centinaia di creditori, i quali condussero allo smembramento totale o quasi totale dei maggiori patrimoni isolani »; le assegnazioni forzose portarono sì ad una vasta redistribuzione della terra, ma questa rimase « in gran parte circoscritta nell'ambito delle vecchie classi proprietarie, pur favorendone in modo particolare taluni settori, come la Chiesa e, entro limiti più ristretti, la nobiltà minore o provinciale »; « assai modesta » — nota il Romeo — fu

---

31 Una descrizione dettagliata dei fatti di Caltanissetta è in Mulè Bertòlo, *Caltanissetta...*, pp. 257-267.
Sulla rivoluzione del 1820 in Sicilia cfr. soprattutto: N. Cortese, *La prima rivoluzione separatista siciliana (1820-1821)*, Napoli 1951; F. Renda, *Risorgimento e classi popolari in Sicilia (1820-1821)*, Milano 1968 (sulle sommosse popolari e le rivolte contadine che si verificarono anche in provincia di Caltanissetta cfr. le pp. 74-79, 172-173). Vedi anche: Paternò Castello, *Saggio storico e politico...*, introd. di Ganci; G. Aceto, *Il giornale patriottico (1814-1816) e Il giornale patriottico di Sicilia (1820). Antologia*, con introduzione di G. Berti, Palermo 1969.

32 Cfr. Mulè Bertòlo, *Caltanissetta...*, pp. 267-277.

in confronto « la parte toccata alla borghesia » [33]. Anche Caltanissetta venne direttamente interessata da questo fenomeno, soprattutto con la cessione delle terre (in buona parte della contea di Caltanissetta) fatta dal principe Giovan Luigi Moncada di Paternò ai propri creditori soggiogatari in seguito alla legge del 10 ottobre 1824; e poi con l'assegnazione forzosa di ventitré feudi della ducea di Montalto (appartenente pure ai Moncada), distribuiti — oltre che nel territorio nisseno — nei comuni di Petralia, Sottana, Collesano, Adernò.
Ma il Romeo fa osservare che, per esempio, nell'assegnazione dei feudi della ducea di Montalto su un valore di circa tre milioni di lire (riferimento alla lira del 1862) approssimativamente metà andò a nobili, un terzo ad enti ecclesiastici e solo un sesto a borghesi; dell'interessante ricostruzione storica ch'egli fa del patrimonio fondiario dei Moncada dopo l'abolizione della feudalità, val la pena comunque ricordare che delle due assegnazioni ebbero a beneficiare a Caltanissetta anche istituzioni ecclesiastiche ed enti di beneficenza (il collegio gesuitico, la badessa del monastero di Santa Croce, l'ospedale di San Giovanni di Dio) [34].
Tuttavia lo svecchiamento di una società anchilosata, in quella zona, procedeva anche su altri binari. Caltanissetta aveva goduto nel passato, come altri centri rilevati dell'interno, di una invidiabile posizione, ma per lunghi secoli « era rimasta una grossa borgata, di rilievo anche, ma essenzialmente agricola » ed aveva avuto diecimila abitanti nel Cinquecento e poco più di quindicimila nel Settecento; il Pecora, ricordando le date in cui essa divenne capoluogo di provincia e sede diocesana, osserva che « la sua evoluzione, anche funzionale, è di fatto piuttosto recente, poiché risale all'inizio del secolo scorso » [35]. A parte questa evoluzione ' funzionale ' che sin qui si è già cercato di illustrare, nello stesso periodo si avviava un nuovo tipo di trasformazione che interessava anche le strutture economiche e sociali di quella provincia e si collegava ad un ben più vasto fenomeno della storia dell'Occidente.
Anche nei secoli precedenti qualche zolfara era stata attiva in Sicilia e per molto tempo c'era stato un piccolo commercio di zolfo per polvere da sparo e per uso medicinale; ma richieste di una certa importanza giunsero solo alla fine del secolo XVIII. Un vero e proprio movimento di esportazione di zolfo cominciò solo dopo che fu entrato largamente in uso il metodo scoperto nel 1787 da Leblanc per estrarre la soda dal sale marino. Il periodo delle guerre napoleoniche arrestò

33 Romeo, *Il Risorgimento in Sicilia*, pp. 180-181.
34 *Ibi*, pp. 181, 393, 411, 414.
35 A. Pecora, *Sicilia*, Torino 1968, pp. 505-506.

per alcuni anni lo sviluppo del commercio solfifero ma, nello stesso tempo, capitalisti britannici cominciarono ad interessarsi alle zone vicine ai porti siciliani dove si poteva estrarre lo zolfo all'aperto. Nel 1808 Ferdinando rinunciava ai diritti regi di monopolio sulle miniere per ingraziarsi l'aristocrazia siciliana e così si aprivano nuove possibilità di guadagni per molti latifondisti siciliani, ma anche per un discreto numero di piccoli proprietari. Con il ristabilirsi della pace in Europa e contemporaneamente allo sviluppo della grande industria chimica in Inghilterra ed in Francia, si accresceva la richiesta dello zolfo siciliano specialmente qualche anno dopo il 1815. L'acido solforico diveniva uno dei principali prodotti-base necessari alla rivoluzione industriale in Europa e in America e in tal modo i proprietari terrieri di Agrigento e di Caltanissetta vennero a possedere il monopolio di un minerale importante. Ci fu un rapidissimo aumento dell'esportazione di zolfo con alti guadagni che stimolarono una forte crescita di produzione specie dopo il 1831; ci fu una sorta di ' corsa allo zolfo ' che sembrò dare una svolta all'economia siciliana; in pochi anni lo zolfo divenne la voce più attiva dell'esportazione siciliana superando nettamente anche quella del vino. Nel 1836 si contavano 134 zolfare attive, di cui 69 nella provincia di Caltanissetta (con produzione annua di 500 mila cantaia), 56 in quella d'Agrigento (250 mila cantaia), 9 in quella di Catania (60 mila cantaia)[36]. Contemporaneamente, all'incirca dal 1831 in poi, si veniva a creare una crescente sproporzione tra la produzione (favorita dai miraggi di forti guadagni) e la domanda effettiva; quindi crisi dei prezzi, diminuzione del lavoro. Il governo borbonico decise di intervenire concedendo, in sostanza, il monopolio dell'esportazione (dal 1838 al 1840) ad una ditta francese in modo da regolare la produzione; ma l'esperimento fallì e, nel frattempo (soprattutto nel periodo di prezzi proibitivi imposti dal monopolio), si metteva a punto un procedimento (adottato principalmente in Germania) per estrarre zolfo dalla pirite. Tuttavia la produzione e l'esportazione — favorite anche dall'adozione dello zolfo come anticrittogamico per i vigneti sin dal 1848 — continuavano, a parte gli alti e i bassi, a crescere notevolmente: dalle 53 mila tonnellate circa del 1834, l'esportazione arrivò a 172 mila tonnellate nel 1859.

I principali paesi importatori erano anzitutto l'Inghilterra (per la metà circa del totale), poi la Francia e, nel 1859, al terzo posto risultavano gli Stati Uniti. Per parecchi anni ancora lo zolfo siciliano do-

[36] Cfr. G. Arias, *La questione meridionale*, I, Bologna 1921, p. 157, riportato anche da Romeo, *Il Risorgimento in Sicilia*, p. 243.

minò i mercati mondiali ed i proprietari continuarono a trarre consistenti profitti.

Caltanissetta, trovandosi nel cuore dell'altopiano zolfifero, era uno dei centri che potevano trarre maggiori profitti da tale fenomeno. Ed in effetti così fu, tanto è vero che, per esempio, la città (il cui territorio comunale è molto vasto: quasi 417 kmq) ebbe anche un discreto incremento demografico passando dai 17 mila abitanti del 1820 ai 24 mila del 1861. Tuttavia Caltanissetta, come la rimanente parte della Sicilia interessata a queste novità, perse in sostanza una grossa occasione per inserirsi direttamente nella rivoluzione industriale. Pressoché primitiva rimaneva, infatti, la tecnologia dello zolfo sia nella fase dell'estrazione che in quella della commercializzazione del prodotto. A parte qualche tentativo, mancavano raffinerie né si impiantarono fabbriche di acido solforico e così lo zolfo si esportava, per lo più, allo stato grezzo. Il basso costo della manodopera (in genere contadini, nelle stagioni in cui scemavano i lavori dei campi) dissuadeva dall'introdurre migliorie nelle miniere e tuttavia, a causa anche della mancanza di strade sufficienti e di infrastrutture, i costi risultavano abbastanza elevati. Ma il difetto più grave era forse la trasposizione, anche in questo settore, di uno dei mali maggiori dell'agricoltura siciliana: l'uso della ' gabella '. I proprietari delle miniere preferivano vivere di rendita e quindi le affittavano ad altri imprenditori e gabelloti mediante contratti per lo più di breve durata; sicché gli affittuari erano spinti, come avveniva per la terra, a sfruttare quasi in modo piratesco le possibilità di una miniera senza pensare ad una utilizzazione programmata. Si aggiunga l'eccessivo numero di intermediari (e le speculazioni compiute dalle maggiori ditte esportatrici, all'estero) e si avrà un'idea dell'arretratezza dei sistemi, che causava non di rado crisi e fallimenti di miniere e non dava garanzie di lavoro.

Nonostante questi grossi limiti, una nuova fonte di introiti si presentava per una vasta zona della Sicilia e, nel frattempo, si veniva a formare un nuovo tipo di proletariato, non meno sfruttato di quello agricolo [37].

Insomma in questo periodo ci fu una certa evoluzione, anche civile, a Caltanissetta [38] e la cittadina, nella maggioranza ed in ogni ceto, par-

[37] Molto numerosi i lavori sullo zolfo siciliano; per la storia cfr. soprattutto: L. Delabretoigne, *Brevi cenni sulla storia e sulle condizioni del commercio solfifero in Sicilia*, in *L'industria mineraria solfifera siciliana*, Torino 1925, pp. 311-436; F. Squarzina, *Produzione e commercio dello zolfo in Sicilia nel secolo XIX*, Torino 1963 (è questo, finora, il lavoro più completo sull'argomento).

[38] Oltre gli archivi, una fonte di una certa utilità per ricostruire la storia anche economica della provincia nissena è costituita dal « Giornale dell'Intendenza »

tecipò con entusiasmo alla rivoluzione del 1848 tanto più che da qualche tempo colà dimorava l'avvocato Filippo Cordova, democratico, uno dei maggiori protagonisti del 1848 siciliano, il quale poi, con la restaurazione del potere borbonico, fu uno dei quarantatré siciliani cui venne negata clemenza così che fu costretto a rimanere in esilio. A Caltanissetta, dove era stato consigliere d'Intendenza, egli aveva avuto, negli anni precedenti, larga parte nell'applicazione delle leggi eversive della feudalità, acquistando così una diretta esperienza dei problemi sociali dell'isola; ed anche a questa esperienza dovette riferirsi nel periodo rivoluzionario quando, come ministro delle finanze (agosto 1848 - gennaio 1849), propose la vendita dei beni ecclesiastici di regio patronato. Scoppiati i moti a Caltanissetta, il Cordova fu segretario del comitato centrale della valle, istituito nella città alla fine di gennaio del 1848; il presidente e gli altri componenti del comitato erano tutti di estrazione nobiliare. Prima di essere eletto, il 15 marzo, deputato al parlamento siciliano dalla sua città natale, Aidone, Filippo Cordova fondò a Caltanissetta il giornale politico « Il Centro », cui diede inizio con un articolo sugli scopi della guardia nazionale, articolo che ebbe larga diffusione nell'isola. Caltanissetta, come altri centri, dimenticava le tradizionali rivalità con Palermo ed offriva contribuzioni al governo e a Messina, per soccorrerla nella lotta armata contro le forze borboniche; corrispose pure con sollecitudine al mutuo sforzo. Uno degli aspetti più salienti del '48 nisseno fu forse il fatto che la città organizzò efficacemente delle forze e soprattutto la guardia nazionale per mantenere l'ordine (tanto che pure l'intendente della valle, da quando ebbe inizio la sollevazione, poté rimanere a Caltanissetta circa un mese e poi lasciarla senza correre alcun pericolo) e scongiurare episodi di delinquenza (specie a Mazzarino), che però presentavano anche improvvisi risvolti di eversione sociale; pure a Bompensiere (facente parte della diocesi) ci furono degli incidenti e persino nella stessa Caltanissetta fu necessaria la vigile presenza della guardia nazionale come deterrente contro un gruppo di giovani del ' ceto ' dei manovali che, suscitando vivo timore, di propria iniziativa s'erano messi ad addestrarsi negli esercizi militari. A Caltanissetta, in sostanza, nobiltà e borghesia furono alleate nel controllo della situazione e, infatti, degli organismi rappresentativi, con l'eccezione del vescovo e di un parroco, fecero parte quasi esclusivamente esponenti dell'aristocrazia e della borghesia professionale.

---

che, a parte la parentesi del 1848-1849, uscì dal 1818 fino alla caduta dei Borboni. Da notare che in questo periodo a Caltanissetta, nel collegio gesuitico, venne istituita una cattedra di agricoltura, affidata all'abate nisseno Salvatore Li Volsi, sicuro esperto in materia; nel 1831 venne fondata nella città una « Società economica », che incoraggiò la cultura. Gli uomini più colti erano per lo più ecclesiastici.

Mentre Catania ricadeva in mano alle truppe borboniche, venivano istituite sette commissioni da inviare alle sette valli al fine di spingere le popolazioni a prendere le armi. La commissione destinata a Caltanissetta — della quale faceva parte anche l'ardente scolopio Melchiorre Galeotti — redasse un acceso proclama; ma l'autorità municipale, all'appressarsi delle divisioni Pronio e Nunziante, dichiarava di sottomettersi « solo dinanzi alla forza maggiore ed irresistibile ». Così Caltanissetta, come altri centri, si arrese senza combattere e lo stesso cavaliere Calogero Barile, già presidente del comitato centrale della valle, subito riprese le funzioni di sindaco; in testa al decurionato autorizzava le spese necessarie ad accogliere le truppe borboniche ed il generale Filangieri, in onore del quale, il 26 aprile 1849, venne tenuto un suntuoso ricevimento [39].

Il nuovo intendente chiamato a Caltanissetta, il 29 ottobre 1849, si mostrò tollerante verso quanti si erano compromessi nei moti precedenti e successivamente usò una condotta abbastanza prudente; insomma il regime borbonico non ebbe fastidi rilevanti a Caltanissetta che però, ormai, non era più ' fedelissima ' come prima. Sotto l'apparente calma della sonnolenta cittadina, lontana dai più grossi e più attivi centri dell'isola, covavano nuovi orientamenti politici che i rigori polizieschi costringevano nell'ombra senza peraltro riuscire a soffocarli [40]. Oltre al Cordova, a causa della mancata amnistia altri due cittadini della provincia dovettero esulare; ed il nisseno Vincenzo Pugliese Giannone (già esule, prima del 1848, per le sue idee politiche e, quindi, segretario della valle centrale di Caltanissetta nel 1848, e deputato moderato al parlamento siciliano), amico del Crispi e di Michele Amari, fu mandato al domicilio coatto a Palermo. Nono-

[39] Sul 1848 a Caltanissetta c'è una informata ricerca di G. Mulè Bertòlo, *La rivoluzione del 1848 e la provincia di Caltanissetta,* Caltanissetta 1898. Sul « Centro » di Filippo Cordova alcune notizie sono in G. Mulè Bertòlo, *Il giornalismo nella provincia di Caltanissetta durante il secolo XIX,* vol. IV della *Biblioteca della provincia di Caltanissetta,* Caltanissetta 1901, p. 33.
Per una visione dell'opera e della figura intellettuale e politica del Cordova in quel periodo storico cfr. Romeo, *Il Risorgimento in Sicilia,* pp. 317-337 e *ad indicem*; sui fermenti popolari del '48 siciliano: S. F. Romano, *Momenti del Risorgimento in Sicilia,* Messina-Firenze 1952, specie alle pp. 84-87; sulla guardia nazionale e sul carattere sempre più conservatore e reazionario che assunse nel corso della rivoluzione: A. Caldarella, *La Guardia nazionale in Sicilia nel 1848,* Atti del Congresso di studi storici sul '48 siciliano (12-15 gennaio 1848), Palermo 1950, pp. 279-308.

[40] Subito dopo i moti del '48 a Caltanissetta ci fu un certo stagnare della vita civile tanto che l'intendente scriveva al governo di Napoli di non trovare « nel personale dei proprietari facoltosi » della provincia « tutti quei requisiti » che si richiedevano per la nomina di un consultore nella Consulta che doveva istituirsi a Palermo. (Un brano del documento è riportato da F. Brancato, *La dittatura garibaldina nel Mezzogiorno e in Sicilia,* Trapani 1965, p. 28).

stante queste assenze, le esperienze quarantottesche costituirono le basi su cui intessere nuove trame.
Vincenzo Pugliese, da Palermo, era in contatto con molti liberali dell'isola e, in particolare, col barone Vincenzo Di Figlia, già presidente del comitato di sicurezza pubblica nel 1848 a Caltanissetta e deputato al parlamento. Il barone Antonio Lanzirotti, che godeva molto prestigio presso i suoi concittadini, dopo il '48 se ne stava per lo più ritirato in campagna; un frate questuante faceva da anello di congiunzione fra lui e i liberali dell'isola; egli era in amichevoli rapporti con Filippo Cordova, Pasquale Calvi, Francesco Domenico Guerrazzi, L. La Porta, G. Guerzoni (e in seguito anche con Garibaldi) e attorno a lui si raccoglieva il gruppo dei democratici di Caltanissetta, fra cui i fratelli Marrocco che nel 1849 dovettero espatriare a Malta. Attorno al ricco e colto barone Francesco Morillo di Trabonella (che era in relazione con La Farina, Cordova, Raeli, Poerio ed era al corrente delle iniziative dei liberali piemontesi) si raccoglievano gli elementi più moderati, come il dottor Giuseppe Cinnirella (già carbonaro) ed altri professionisti. Al barone Di Figlia, invece, facevano capo gli elementi con posizione intermedia. Una farmacia, due negozi, una bottega, facevano, secondo il Mulè Bertòlo « da vendite di carbonari e da logge di liberi muratori »; tra i simpatizzanti col movimento liberale, si ha notizia anche di quattro falegnami, due ' murifabbri ' ed un sarto; in posizione più solitaria era l'avvocato Nicolò Curcuruto (molto amico del Cordova), che nel 1848 era stato eletto deputato al parlamento dalla città di Caltanissetta (il distretto invece aveva visto l'elezione di due nobili; nei centri più piccoli, infatti, come altrove, l'aristocrazia riusciva meglio a tenere legata a sé la popolazione). Tra i cospiratori più giovani: Filippo Lo Presti, Salvatore Castelli e Michele Tortorici, che emergevano per il loro vivo ingegno [41].
Negli ultimi anni del regime borbonico uscì finalmente a Caltanissetta il primo periodico (se si esclude, ovviamente, il « Giornale dell'Intendenza »): forse non a caso prese il titolo « Il Centro » dal giornale

[41] Sul movimento patriottico liberale a Caltanissetta dal 1849 al 1859 cfr. G. Mulè Bertòlo, *Diario caltanissettese. 26 maggio - 30 giugno 1860. Raccolta di Atti ufficiali*, Caltanissetta 1911, pp. 1-18. Filippo Lo Presti nacque a Caltanissetta nel 1831. Nel 1850 andò a studiare all'università di Palermo, dove si laureò in giurisprudenza con dispensa dalle tasse. Fu anche medico e letterato. Nel 1860 fu tra i più decisi oppositori all'annessione immediata e scrisse sul « Precursore » fondato da Crispi. A Palermo, in seguito, fece parte del gruppo dissidente del partito repubblicano e nel 1865, per essere tra i maggiori sostenitori della divisione dei beni ecclesiastici fra i comuni dell'isola, andò in carcere. Morì nel 1866 a Signa, presso Firenze. Su di lui cfr.: Mulè Bertòlo, *Caltanissetta...*, pp. 459-462; Brancato, *Storia della Sicilia post-unificazione, ad indicem*; G. Cerrito, *Radicalismo e socialismo in Sicilia (1860-1882)*, Messina-Firenze 1958, *ad indicem*.

che nel 1848 aveva avuto vita ad opera di Filippo Cordova. Uscì mensilmente dal maggio 1858 al febbraio 1859 e tra i collaboratori ebbe gli uomini più colti della provincia, fra cui diversi sacerdoti, Vincenzo Cordova (nipote di Filippo) e, di sicuro, almeno un esponente del liberalismo nisseno (l'avvocato Giuseppe Zacco).
Il periodico ebbe carattere essenzialmente letterario e scientifico e risultò abbastanza blando [42] ma, nonostante un suo certo provincialismo, era anch'esso sintomo del nuovo clima della città. Infatti il lavorio politico del periodo risorgimentale a Caltanissetta manifestava, in complesso, l'aspirazione della città — posta al centro della Sicilia nel cuore della zona del ' feudo ' — ad uscire dal suo tradizionale isolamento [43].
Nel 1848 aristocrazia e borghesia nissena s'erano dimostrate sostanzialmente alleate e abbastanza sorde alle esigenze delle altre classi e non avevano faticato molto a riaccostarsi ai Borboni; ma ormai un vivo malcontento sociale serpeggiava nelle campagne e negli ultimi anni del regime dalla provincia proveniva, fra l'altro, un'anonima supplica al sovrano: « Maestà, rivolgete costantemente i vostri sguardi sopra l'umanità che soffre [...]. Vedete che il dolce nome di Ferdinando II vostro degnissimo genitore [...] era, e sarà benedetto per tutte le capanne, tuguri de' poveri ed in mezzo alla mendicità che campeggia nelle ville della provincia che in mezzo all'orgogliosa opulenza ed al lusso insensato del Capo Provincia Caltanissetta, nelle dorate maggioni de' Capi e delle autorità costituite ne' tempi presenti, che come a simulacri dell'empietà, con occhio torvo respingono la ragione nella bocca del misero, per dare il tracollo a chi più dà per averla » [44].
E i « Capi » e le « autorità costituite » riuscirono a neutralizzare, grazie anche all'invio di truppe reali, i tentativi insurrezionali — pur se non molto gravi — che a Caltanissetta e provincia, come altrove, si erano verificati in seguito al moto della Gancia del 4 aprile 1860 a Palermo; e il decurionato del comune inviò al governo e al re un indirizzo di omaggio per esprimere fedeltà e gratitudine per il pronto ristabilimento dell'ordine [45].
Lo sbarco di Garibaldi in Sicilia tolse a Caltanissetta, come negli altri luoghi dell'isola, il ceto borghese dal suo stato d'incertezza (e, in non pochi casi, di ambiguità) nell'appoggiare il moto unitario. L'entusiasmo dei nisseni comincia a diventare incontenibile: la cittadinanza è

---

[42] Sul « Centro » cfr. Mulè Bertòlo, *Il giornalismo...*, pp. 8, 35-38.
[43] L'osservazione è di F. Brancato, *Antiseparatismo risorgimentale*, nell'enciclopedia *Tuttitalia, Sicilia*, II, Milano 1962, pp. 547-549.
[44] Il documento è riportato in Brancato, *La dittatura garibaldina...*, pp. 50-51.
[45] *Ibi*, pp. 63, 75, 103.

estremamente irrequieta in ogni suo ceto e la guarnigione della valle non può certo lasciare la città per andare in aiuto dei combattenti borbonici; nonostante la vigilanza, una mattina appare una bandiera tricolore sui ruderi del medievale castello di Pietrarossa, uno dei monumenti più in vista. Si credeva pure che Garibaldi, messo in fuga, si dirigesse verso l'interno. Un'armata di quattromila uomini (già passata qualche giorno prima dalla città, venendo da Piazza Armerina), agli ordini del generale Afan de Rivera, proveniente da Agrigento (in sommossa) assieme al presidio locale, il 24 maggio si ferma a Caltanissetta (dove, almeno secondo il parere espresso il 15 maggio dal generale Filangieri, avrebbe dovuto radunarsi l'esercito poiché era « posto centrale ed atto a mantenere in obbedienza le altre provincie »); ma la popolazione diventa sempre più baldanzosa e prepara coccarde tricolori; l'intervento del barone Di Figlia vale a moderare gli animi ed evitare scoppi di furore popolare come nella vicina Pietraperzia. A Caltanissetta non si combatte, ma il 26 maggio (addirittura qualche giorno prima della liberazione di Palermo), quando la truppa borbonica lascia la città per concentrare la resistenza a Messina, una folla parte dal collegio dei gesuiti e tutti i cittadini fanno una entusiastica dimostrazione ' patriottica ', mentre si dà assalto agli stemmi del governo borbonico. Si forma subito, per acclamazione, un comitato (con cittadini di tutti i ceti) sotto la presidenza del barone Trabonella; in giornata si manda un ' indirizzo ' di adesione alla dittatura di Garibaldi affermando: « Ordine e libertà è la nostra divisa, unione e indipendenza è il bisogno della patria Italia »; e per mantenere l'*ordine* si costituisce presto un corpo di guardia nazionale; « Ordine e libertà » si chiamò anche un piccolo giornale pubblicato dall'avvocato Giuseppe Zacco, un liberale moderato del partito del barone Trabonella. Ai primi di giugno la città mandava al dittatore ben 100 salme di frumento, 15 mila cartucce, bende e, via via, cavalli, tela, denaro; gli operai delle miniere di zolfo del barone Trabonella mandavano 60 onze; tra i nisseni si contarono pure diverse decine di volontari.

Caltanissetta fu anche una delle primissime città siciliane a votare l'annessione incondizionata all'Italia di Vittorio Emanuele II: il 17 giugno ad opera del Consiglio civico; ed il 29 dello stesso mese quando, in seguito ad una grossa dimostrazione di cittadini d'ogni classe sociale, ci fu una sorta di unanime plebiscito popolare. Ma nella fretta annessionistica di Caltanissetta è forse da ravvisare soprattutto l'azione di Filippo Cordova — già mazziniano ed ora, in seguito alla espulsione di La Farina dall'isola, uno dei maggiori sostenitori della politica cavouriana in Sicilia — che in questo periodo sfruttava tutta la sua influenza nei comuni dell'interno (e sulla piccola nobiltà e borghe-

sia di provincia) per far giungere petizioni chiedenti l'immediata annessione e premere in tal modo contro le impostazioni di Crispi e dei mazziniani [46]. Caltanissetta, insomma, smentì quella sua certa fama di filoborbonismo [47] e, anzi, fu una delle città più ' patriottiche ' dell'interno dell'isola. Alla testa del movimento furono la nobiltà e la borghesia [48] che già avevano capeggiato il '48 nisseno; ma, nonostante la loro intenzione di conservare l'ordine, i vivi fermenti sociali, che accompagnarono l'impresa garibaldina, causarono insurrezioni popolari anche nella provincia di Caltanissetta (si conoscono almeno i casi di Vallelunga, Resuttano e Valguarnera) [49] e le masse contadine rimanevano sempre con la loro fame di terra.

4. Mons. Guttadauro discendeva da antica e nobile famiglia spagnola, un ramo della quale si era trapiantato in Sicilia nel 1439 e nel 1787 da Caltagirone si era trasferito a Catania; nella seconda metà del secolo XVIII questo casato diede due vescovi all'isola. Il Guttadauro era nato

---

[46] Sul 1860 a Caltanissetta cfr. Mulè Bertòlo, *Diario caltanissettese...*; *Caltanissetta...*, pp. 299-306; *Il giornalismo...*, pp. 39-41; L. E. Pennacchini, *Caltanissetta e i suoi volontari garibaldini nel 1860*, « Rassegna storica del Risorgimento », settembre 1934, 1123-1132.
Le ricostruzioni storiche del Mulè Bertòlo, assai scrupoloso e documentato sul piano della veridicità, risultano inadeguate sul piano critico. Utili cenni invece, per una valutazione dell'opera del Cordova nei comuni dell'interno (specie nei mesi successivi; così si spiega anche perché il 22 agosto Caltanissetta si pronunziò di nuovo a favore dell'annessione), sono in Brancato, *La Sicilia nel primo ventennio...*, pp. 84-86; *La dittatura garibaldina...*, pp. 204-205.

[47] Il 2 luglio una colonna di garibaldini, al comando di Eber, giungeva a Caltanissetta; e Giuseppe Cesare Abba (*Da Quarto al Volturno. Noterelle di uno dei Mille*, Bologna 1961, pp. 155-158) tra quella data ed il 7 luglio annotava: « Si calunniano tra loro borghi e città come godessero gli uni del mal degli altri. A sentire, qui dovevano essere schioppettate. Invece trovammo tutto un parato di bandiere e di verde. Ci toccò passare sotto un arco trionfale noi, le autorità, la Guardia Nazionale venuta ad incontrarci. I giovinetti volevano ad ogni costo lo schioppo dai nostri soldati, tanto per alleggerirli l'ultimo tratto [...]. - 3 luglio. Che quella festosa accoglienza di ieri fosse una lustra? Oggi la città è silenziosa; pare che noi non ci siamo più; la gente attende alle cose sue come dicesse: Ho fatto il dover mio e basta. [...] - 7 luglio. Feste da fate. I viali del giardino parevano di fuoco; il verde degli alberi e delle spalliere luccicava di splendori metallici; le donne di Caltanissetta coi mariti, coi fratelli, con noi, parevano una famiglia innumerevole che si rallegrasse là dentro di qualche lieta avventura. Rinfreschi, vini e dolciumi, tanto da satollare per una settimana tutti i poveri della città; si ballò, si conversò, si dissero cose di libertà e d'amore [...] ».

[48] Qualche giorno dopo il 26 maggio giunsero a Caltanissetta Liborio Romano e Pasquale Calvi, i quali si fermarono lì una giornata per prendere contatti con alcuni dei capi locali (fra cui Antonino Spinuzza che, allo sbarco di Garibaldi, si trovava a Caltanissetta a domicilio coatto; suo fratello Salvatore era stato giustiziato nel 1856 a Cefalù per cospirazione antiborbonica) e in particolare col barone Trabonella; sopraggiunse anche Alessandro Dumas.

[49] Cfr. Romano, *Momenti del Risorgimento in Sicilia*, pp. 129-130, 143, 158, 162-170.

a Catania il 14 settembre 1814 da Luigi dei principi di Reburdone e dei baroni Pedagagi e Randazzini e da Dorotea Reggio dei principi di Campofiorito; apparteneva dunque ad un mondo ormai in crisi ma, come vedremo, al pari di altri vescovi siciliani anch'essi nobili, nella sua lunga vita non si adoperò alla difesa di una casta sociale che progressivamente andava perdendo i suoi privilegi, bensì alla salvaguardia ed al potenziamento di quei valori religiosi affidati al suo ufficio pastorale.

Non si hanno notizie sul tipo d'istruzione da lui avuta nella città natale [50]; tuttavia dovette risentire del clima culturale che si respirava a Catania, dove c'era stato un clero dotto liberale [51] e dove il ricco e famoso monastero benedettino di San Nicolò l'Arena costituiva anche un centro culturale abbastanza aperto; proprio nel 1858 il Dusmet lasciava il monastero di Caltanissetta per andare a reggere quello di Catania.

Ordinato sacerdote nel 1838, il Guttadauro si era addottorato in diritto canonico e civile, quindi era divenuto decano del Capitolo cattedrale di Catania; dal 1845 era rettore del seminario vescovile e lì si era dedicato con passione all'opera di formazione dei giovani chierici. Nella sua prima lettera pastorale, non ancora arrivato a Caltanissetta, mostrava come in cima ai suoi pensieri ci fosse la sollecita fondazione del seminario, prima chiesta invano da mons. Stromillo al governo [52].

Ed infatti, giunto nella diocesi, tra i suoi primi provvedimenti ci furono quelli per i chierici che, in mancanza di locali più adatti, fece dapprima raccogliere nella chiesa del collegio gesuitico; per il 1° novembre 1859 stabilì l'apertura del seminario nisseno provvisorio, cui assegnò la chiesa di San Sebastiano.

Il suo primo editto, del 20 luglio 1859, fu inteso a restaurare la disciplina ecclesiastica, dando norme severissime per l'esercizio del sacro ministero [53]. I suoi primi atti pastorali, insomma, dimostravano una

---

[50] Nella BSVC si trovano alcuni libri provenienti dalla biblioteca personale del Guttadauro; risultano per lo più stampati prima della sua ordinazione sacerdotale, riguardano i primi gradi di istruzione e sono a carattere prevalentemente letterario e pertanto poco ci dicono sulle sue letture.

[51] Su alcune esperienze culturali del clero catanese nei primi decenni del secolo XIX si veda la comunicazione presentata a questo convegno da A. Cicala, *Nascita del movimento cattolico a Catania.*

[52] Il Guttadauro venne consacrato vescovo nel 1859 dal cardinale Girolamo d'Andrea assistito da mons. Benedetto D'Acquisto (arcivescovo di Monreale) e da mons. Ferlisi di Casteltermini di Sicilia (patriarca d'Antiochia). Nella stessa data il Guttadauro inviava la pastorale, di cui si trova un riassunto in Pulci, *Fondazione...*, pp. 35-36.

[53] Cfr. *ibi*, pp. 36-37; *Cronaca del vescovado di mons. Guttadauro*, « L'amico del clero », I (1892), n. 1, 6-7.

chiara coscienza dei mali tradizionali della Chiesa meridionale, la cui rinascenza non avrebbe potuto passare che attraverso una riforma del clero, spesso distratto dalle superstizioni del popolo e da preoccupazioni mondane. E non a caso un altro dei suoi primi atti fu l'inizio, il 5 ottobre 1859, della sacra visita, che poté svolgere nelle chiese della città ma che non poté ultimare nella diocesi per i sopravvenuti fatti del 1860.

Il clero di Caltanissetta nella sua generalità, come del resto in tutta la Sicilia (e specialmente il basso clero), aderì senz'altro ai moti del 1860. Molti sacerdoti e frati il 29 giugno andarono, assieme alla moltitudine dei cittadini, a mettere la loro firma alla deliberazione del Consiglio civico che si pronunciava per l'annessione all'Italia[54]. Il sacerdote Sebastiano Frattallone fu cappellano del terzo battaglione « Cacciatori dell'Etna » e quasi tutti i paesi della diocesi (Montedoro, Mussomeli, Resuttano, Serradifalco, Bompensiere, Campofranco, San Cataldo, Sutera) gli diedero contributi per arruolare volontari; il priore del convento dei Fatebenefratelli assicurava la spedalità ai feriti[55]. L'abile politica di Garibaldi, com'è noto, incoraggiava tale atteggiamento del clero; a Caltanissetta, per esempio, le camicie rosse parteciparono il 2 luglio alla processione di san Michele, protettore della città[56]. Ma non mancarono casi di partecipazione più cosciente al moto unitario; insomma vi furono dei veri e propri ' preti liberali '. Già nel 1858, per esempio, il parroco Michele Marrocco, nel dissidio che aveva avuto coi confrati di San Giuseppe, era stato accusato come favoreggiatore dei liberali e dovette andare alla corte di Napoli per scolparsi[57]. Nel 1860 aderirono alla rivoluzione non pochi sacerdoti colti siciliani, che si ispiravano soprattutto a padre Ventura e al Gioberti. A Caltanissetta il caso più vistoso, anche per le implicazioni successive, fu quello del padre Giuseppe Vaccaro; questi era nato nel 1817 a Caltanissetta da padre medico; nel 1832 andò a fare il noviziato presso il convento dei cappuccini a Perugia, ma nel 1840 deponeva il saio dell'ordine e rimaneva sacerdote secolare. Dimorò poi a Palermo dove, data la sua preparazione intellettuale, fu molto richiesto da famiglie patrizie come educatore; tra i suoi allievi ebbe anche il marchese Antonio Di Rudinì, futuro presidente dei ministri del regno d'Italia. Nel 1860 il Vaccaro salutò con gioia la rivoluzione[58].

I vescovi siciliani (con la sola eccezione del Celesia, che costituisce

---

54 Cfr. Mulè Bertòlo, *Diario caltanissettese...*, pp. 40-51.

55 Pennacchini, *Caltanissetta e i suoi volontari garibaldini nel 1860.*

56 Mulè Bertòlo, *Diario caltanissettese...*, p. 55.

57 Cfr. Pulci, *Fondazione...*, p. 33.

58 Su di lui cfr. Mulè Bertòlo, *Caltanissetta...*, pp. 452-455.

un caso a sé), dato anche l'enorme favore ed il successo che circondò l'impresa garibaldina, fecero giungere il loro plauso a « Garibaldi liberatore »; il Guttadauro, tuttavia, non giunse a certi estremi come, per esempio, l'arcivescovo di Monreale, il D'Acquisto (e il giorno dopo anche il Naselli, arcivescovo di Palermo), che il 24 giugno con il suo Capitolo presenziò allo « sbastigliamento » popolare del forte di Castellammare [59]. Egli, insomma, fu tra i primi vescovi siciliani a rendersi conto che il processo d'unificazione italiana portava con sé una forte carica anticlericale [60] anche nell'isola. E Garibaldi, del resto, tenendo fede alla sua fama, con i decreti dittatoriali andò confermando i timori di pericoli anticattolici. Un decreto del 12 luglio, per esempio, metteva un'imposta del 2 per cento sugli immobili posseduti dagli ordini religiosi, dai vescovati, prelature, ecc., che non fossero vacanti; e ciò poteva dare l'impressione che si volessero mettere nuove tasse alla Chiesa ma non ai ricchi, che la dittatura garibaldina non voleva inimicarsi.

L'avvenimento che forse per primo a Caltanissetta fece capire che con l'impresa garibaldina iniziava un clima nuovo per la Chiesa siciliana, fu l'espulsione dei gesuiti e dei liguorini decretata il 17 giugno. Caltanissetta era stata una delle prime città siciliane a riaccogliere i gesuiti — che avevano rimesso piede nell'isola agli inizi del secolo — e con l'andar del tempo era divenuta il secondo luogo per importanza, dopo Palermo, della provincia gesuitica siciliana; nel 1859 il collegio era frequentato da 350 alunni e da 50 convittori [61]. Il 23 giugno il barone Trabonella, governatore della città, comunicava al vescovo il decreto garibaldino, che destò non poca impressione tra il clero anche perché venne eseguito quasi immediatamente (il 25 giu-

---

[59] Sul clero e sui vescovi siciliani nel 1860 cfr. soprattutto F. Brancato, *La partecipazione del clero alla rivoluzione siciliana del 1860*, in *La Sicilia verso l'unità d'Italia*, Memorie e testi raccolti in occasione del 39° Congresso nazionale dell'Istituto per la storia del Risorgimento italiano (Comitato di Palermo), Palermo 1960, pp. 7-33; *La dittatura garibaldina..., passim*; Sciortino, *Contributo ad una storia..., passim*.

[60] Il Guttadauro, per esempio, il 22 febbraio 1860 pubblicava una lettera pastorale con cui difendeva la legittimità del potere temporale del papa e indicava le « fatali conseguenze » che sarebbero venute alla società se quello fosse stato abbattuto; ed esortava i fedeli a pregare per il pontefice e « per la pace degli stati italiani » (si era alla vigilia dei plebisciti nell'Italia centrale); cfr. « L'amico del clero », 2, febbraio 1892, 20. Una cosa analoga faceva mons. Naselli, il 3 marzo.

[61] Cfr. A. Leanza sj, *I gesuiti in Sicilia nel secolo XIX*, Palermo 1914, pp. 167 170, 186. Caltanissetta aveva anche dato alla Compagnia di Gesù degli ottimi docenti: i padri Rosario Parisi (1798-1859), Arcangelo Cordaro (1809-1878), Giuseppe A. Brugnone (1819-1884) (cfr. Mulè Bertòlo, *Caltanissetta...*, pp. 442-451, 455-459).

gno) « con grande apparato di Guardia nazionale »[62]; la loro chiesa venne affidata al vescovo, la scuola venne assegnata al municipio, la casa col convitto alla provincia; i gesuiti, primo bersaglio delle iniziative anticlericali, in diversi casi — secondo l'espressione del Pulci — « dopo aver sofferto vigliacchi insulti da persone che per lo innanzi avevano beneficato, erano costretti ad allontanarsi travestiti per isfuggire l'incontro dei furibondi rivoluzionari, da' quali erano cerchi a morte »[63].

Il Guttadauro, dal canto suo, il 16 dicembre 1860 — in occasione dell'arrivo di Vittorio Emanuele a Palermo — venne fatto segno di una manifestazione anticlericale, nel corso della quale un gruppo di persone più focose assalì la sua residenza[64].

Parecchi altri elementi della rivoluzione siciliana fecero sì che essa apparisse, a molti cattolici, foriera di nuovi pericoli per la Chiesa ed il Guttadauro fu tra i primi vescovi siciliani ad assumere un atteggiamento ' intransigente '. Infatti nel 1861 fu l'unico vescovo dell'isola a non apprestare la funzione religiosa (cosa che non aveva rifiutato nemmeno l'arcivescovo di Palermo, anch'egli certo non molto accondiscendente verso il nuovo governo) per la festa dello Statuto, iniziativa che il luogotenente di Sicilia, il generale Della Rovere, aveva preso per cercare d'attrarre il clero nell'orbita del nuovo Stato; anzi il Guttadauro il 24 maggio 1861 diramò una circolare ai parroci, vietando loro di celebrare funzioni sacre per la nuova festa civile dello Statuto e dell'Unità d'Italia[65]. Questo fatto suscitò non poco scalpore anche sulla stampa[66] ed il Guttadauro il 22 luglio dovette essere a Palermo per spiegare il suo operato di fronte al luogotenente. Questi, tuttavia, sentite le sue franche giustificazioni, lo trattò con grande cortesia e diede disposizioni affinché il vescovo fosse ricevuto a Caltanissetta e trattato, da allora in poi, con tutto il rispetto dovuto alle funzioni del suo ministero pastorale. Né la cortesia del Della Rovere dovette essere disinteressata se si pensa che, pochi giorni dopo, il 30 agosto, mons. Guttadauro inviò un'altra circolare ai parroci, questa volta per invitarli ad interporsi nei probabili torbidi che sarebbero scoppiati tra le popolazioni in occasione della prossima leva militare[67]; né il Della Rovere dové annettere scarsa importanza alla propria mossa politica se si pensa che intorno al 30 settembre — data fissata per l'apertura dei consigli di leva — si profilarono effettivamen-

62 Mulè Bertolo, *Diario caltanissettese...*, p. 32.

63 Pulci, *Fondazione...*, p. 38. V. anche « L'amico del clero », febbraio 1892, 20.

64 Pulci, *Fondazione...*, p. 38 nota.

65 Brancato, *La Sicilia nel primo ventennio...*, p. 177.

66 Sciortino, *Contributo ad una storia...*, p. 571, nota 25.

67 Notizie di questi avvenimenti sono in « L'amico del clero », febbraio 1892, 21.

te nubi minacciose ed il luogotenente, per l'occasione, venne rimosso dall'incarico nell'inquieta regione per essere promosso dal Ricasoli a ministro della guerra. Insomma i contadini siciliani, che si attendevano una distribuzione delle terre, mal sopportavano che lo Stato liberale cominciasse invece a far sentire la propria esistenza con la coscrizione obbligatoria, cosa che non avevano introdotto nemmeno i Borboni; e Caltanissetta fu una delle province più riottose al servizio di leva, tant'è vero che lì, il 17 novembre 1861, ci fu una manifestazione di protesta particolarmente grave [68].

Fu a quel tempo che, a mio avviso, il Guttadauro si acquistò la fama — sostanzialmente mai smentita — di 'moderazione' di fronte agli occhi del governo [69]. E questa opinione governativa assume un significato più pregnante se si pensa che, nel primo decennio postunitario, Caltanissetta fu in pratica la provincia siciliana dove — riallacciandosi in parte alla precedente 'fedeltà' ai Borboni, che avevano agevolato l'evoluzione funzionale della città — più allignarono circoli borbonici legittimisti [70]. Dai documenti governativi del primo decennio postunitario, pubblicati dallo Scichilone, non risulta affatto menzionato il Guttadauro anche se, per Caltanissetta, si parla di partito reazionario borbonico e genericamente di partito borbonico-clericale e di « popolo ignorante e superstizioso » che veniva « pervertito dal confessionale »; mentre, invece, si fanno — a proposito di trame borboniche — nomi di nobili, di ex-funzionari del passato regime, accanto ai quali si parla persino di « affiliati di malcontenti popolari, muranieri, zolfatari, merciaioli »; e soprattutto si fa il nome del barone Francesco Morillo di Trabonella (già tra i capi liberali del 1848 e del 1860 e, poi, governatore della città negli anni iniziali del periodo postunitario), « primo proprietario influentissimo per rapporti, dipendenza e popolarità », come capo virtuale e protettore dei borbonici; di ecclesiastici, invece, si fa solo il nome di un gesuita (peraltro zio del Morillo) [71]. Da

[68] Sulla opposizione di Caltanissetta e provincia (anche a San Cataldo, per esempio, ci furono dimostrazioni) al servizio di leva cfr. Brancato, *La Sicilia nel primo ventennio...*, pp. 193-194 e *passim*. Pure nel 1860 a Caltanissetta c'erano state agitazioni di contadini contro la leva decretata da Garibaldi (cfr. Romano, *Momenti del Risorgimento in Sicilia*, p. 218, nota 213).

[69] E tuttavia rimaneva sempre coerente con gli atteggiamenti che riteneva più giusti: alcuni anni dopo, per esempio, il 1° giugno 1864, nega di nuovo al municipio il permesso di celebrare la festa dello Statuto con cerimonia religiosa, nella chiesa di Sant'Agata (già dei gesuiti), « non avendo quella festa che un carattere puramente civile » (cfr. « L'amico del clero », giugno 1892, 45).

[70] Sull'attaccamento di Caltanissetta ai Borboni dopo l'unità e sulle trame segrete in loro favore cfr. Brancato, *La Sicilia nel primo ventennio...*, pp. 129, 200.

[71] Si vedano soprattutto i rapporti da Caltanissetta, del 6 giugno 1861 da parte di un informatore al Della Rovere e del 7 gennaio 1862 da parte del prefetto,

documenti governativi inediti di un certo rilievo (riguardano, infatti, la missione Tonello), del 1867, il Guttadauro invece è l'unico, tra i vescovi siciliani, a risultare « moderato » *tout court* (assieme a mons. Rubino di Siracusa), mentre per gli altri prelati c'è una gamma di definizioni che vanno dall'« ostile e reazionario » per mons. Ciccolo (vescovo di Trapani) al « dotto e moderato ed uno dei meglio affezionati al governo » per mons. Natoli (vescovo di Caltagirone) [72]. Ed in occasione delle informazioni raccolte dal governo sui vescovi che nel 1869 si accingevano a raggiungere Roma per il Concilio Vaticano, mons. Guttadauro risultava « neutrale » verso il governo (veniva anche definito « attaccatissimo alla Santa Sede ma assai moderato »); degli altri vescovi siciliani di cui giunsero informazioni solo mons. Dusmet di Catania veniva detto « neutrale » (e « capace, morale, irreprensibile ») e mons. Dusmet, anche agli occhi degli avversari, era a tutti noto per la santità della sua condotta, e c'è da rilevare che i vescovi meridionali risultavano quasi tutti « contrari » al governo; tra i ' neutrali ' di tutta Italia val la pena ricordare anche mons. Pecci, arcivescovo di Perugia [73].

Nonostante la sua ' moderazione ' il Guttadauro fu tra quei vescovi che, in Sicilia, non si limitarono a semplici dichiarazioni di ' intransigenza '; anzi si preoccupò di alimentare — iniziando appena qualche anno dopo il 1860 secondo le necessità dei nuovi tempi — la fede nel popolo, la devozione al Papa, preparando adeguatamente il clero e creando organizzazioni che unissero i fedeli in numerose pratiche ed iniziative cattoliche. Il nuovo Stato unitario, nei primi anni, al clero siciliano più consapevole appariva maggiormente negli aspetti negativi che in quelli positivi; e, tra gli aspetti che più sembravano negativi, si collocavano le correnti anticlericali che prendevano corpo un po' dovunque in Sicilia.

Il 10 agosto 1862 Garibaldi (che preparava la sfortunata impresa fermata ad Aspromonte) si fermava a Caltanissetta con un buon numero di volontari, provenienti da Palermo; e il vescovo si allontanava dalla città per evitare inconvenienti che forse potevano derivare soprattutto da un suo rifiuto ad una qualche richiesta di ' officiare ' in onore di un'impresa che intendeva abbattere il potere temporale dei papi. Garibaldi, che pur suscitò entusiasmi e raccolse volontari a Caltanissetta, non incontrò uguali favori presso il popolo quando incominciò a fare

in G. Scichilone, *Documenti sulle condizioni della Sicilia dal 1860 al 1870*, Roma 1952, pp. 75-76, 116-117.

[72] Cfr. ACS, Ministero dell'Interno, Gabinetto Negoziazioni diplomatiche, Missione Tonello.

[73] Si vedano i « Giudizi sui vescovi » dal Diario Minghetti, nelle Carte Minghetti, Biblioteca Comunale di Bologna.

un discorso contro il papa e contro il sacerdozio; ancor peggio andò a fra' Pantaleo, venuto al seguito, quando, in una chiesa affollata da gente che v'era andata ad assistere alla messa, si mise a predicare dicendo che il vescovo era degno di morte per non essere rimasto in città ad accogliere Garibaldi: il popolo cominciò ad urlare contro il frate apostata e tutti uscirono di chiesa lasciandolo solo [74]. L'episodio era abbastanza sintomatico; nella relazione *ad limina* del 1869 il Guttadauro diceva che la fede era viva nel popolo, ma non altrettanto nelle classi « alte e medie »; altri presuli siciliani si rendevano pure conto che le classi umili erano le più fedeli alla Chiesa, ma egli, forse più chiaramente, metteva in evidenza i mali — ed anche i pericoli per la Chiesa — derivanti dallo « indifferentismo » dei ceti più alti e dalla « propaganda settaria ». E mostrava di confidare molto in alcune organizzazioni cattoliche, da lui promosse, come la « San Francesco di Sales » che fu tra i primi vescovi ad accogliere in Sicilia [75].

Né, d'altro canto, Caltanissetta fu una zona priva di organizzazioni a carattere anticlericale. Si ha notizia, per esempio, dell'esistenza (almeno sin dal 1866) della loggia massonica « L'Avvenire » all'Oriente di Caltanissetta, che nel 1868 aderiva all'« Associazione Internazionale dei Lavoratori »; facevano parte della loggia due personaggi che avevano preso parte al moto risorgimentale nisseno: ' venerabile ' era Antonino Spinuzza e segretario Alfonso Porrovecchio [76], un intimo amico del Mulè Bertòlo.

Nella relazione *ad limina* del 1878 il Guttadauro lamentava che il « liberalismo » si diffondesse continuamente dalle « effemeridi », mentre « l'indifferentismo » si propagava pure nelle scuole [77]; nel ginnasio e nel liceo, da tempo, insegnavano anche persone « irreligiose ». Gli ecclesiastici vedevano, infatti, diminuire sempre più la loro influenza nelle scuole. Ma lo Stato aveva anche incominciato ad ingerirsi in settori dell'istruzione che i vescovi siciliani ritenevano di loro esclusiva prerogativa; in virtù della legge Casati, il 14 agosto 1862 il sacerdote

---

74 Cfr. « L'amico del clero », aprile 1892, 29. La notizia venne riportata anche dalla « Civiltà Cattolica ». Cfr. pure Brancato, *La Sicilia nel primo ventennio...*, p. 225.

75 Si veda il Capo 8° della relazione *ad limina* del 2 aprile 1869 in ASV, SCC, fasc. *Caltanissetta*. Utili anche le relazioni coeve degli altri vescovi siciliani in ASV, SCC.

76 Cfr. Cerrito, *Radicalismo...*, pp. 109, 132. Il Cerrito c'informa anche di una società operaia democratica sorta a Caltanissetta sul finire del 1862 (pp. 48-49) e di tre sezioni internazionaliste sorte in città e in provincia nell'autunno del 1876 (p. 319). Il Guttadauro invece, nella relazione *ad limina* del 26 giugno 1878 (in ASV, SCC, fasc. *Caltanissetta*, cap. IX: « De moribus populi »), asseriva: « In hac Diocesi nulla extant Conventicula Massonicorum ».

77 V. la relazione del 1878, in ASV, SCC, cap. IX.

Giuseppe Vaccaro (che in virtù dei suoi princìpi liberali aveva meritato dal governo la carica di ispettore e provveditore agli studi della provincia di Caltanissetta) si presentò al seminario provvisorio al fine di eseguire la visita scolastica per la parte che riguardava le discipline letterarie e scientifiche. Il vescovo si oppose ed il Vaccaro ottenne dal ministro della pubblica istruzione la soppressione del seminario. Il provvedimento colpiva Guttadauro in una istituzione che gli stava molto a cuore, ma fu questa forse l'unica occasione in cui ebbe a subire attacchi da parte di un prete liberale; del resto, il Vaccaro prima di morire (nel 1867) si riconciliò col vescovo, che andò personalmente a visitarlo [78].

5. Gli attacchi più diretti dello Stato unitario alla Chiesa siciliana vennero con la legge del 10 agosto 1862 sull'enfiteusi perpetua redimibile di tutti i beni rurali ecclesiastici dell'isola; e poi con la soppressione delle corporazioni religiose ed il successivo incameramento e la liquidazione del patrimonio ecclesiastico fondiario (legge del 15 agosto 1867). Tali leggi potevano essere un'occasione per liberare la Chiesa da certi impacci e interessi mondani e farla volgere di più alle cure spirituali; ma, soprattutto per il modo con cui vennero eseguite, ebbero non pochi riflessi negativi e causarono l'opposizione di molti cattolici [79]. Dei numerosissimi fondi ecclesiastici esistenti in Sicilia ben pochi erano i veri e propri latifondi; secondo i calcoli del Corleo ben due quinti dei terreni ecclesiastici erano in mano di appena trentacinque titolari, i quali perciò potevano considerarsi dei « veri baroni della Chiesa » [80]. Nella provincia di Caltanissetta, per esempio, un vasto latifondo era posseduto dal monastero benedettino di San Martino delle Scale (vicino a Palermo); ma il Guttadauro non poteva, oggettivamente, essere ritenuto un tal ' barone ' poiché la mensa vescovile di Caltanissetta, essendo anche di recente istituzione, possedeva solo le rendite dell'abbazia di Santo Spirito, che, come abbiamo visto, non erano esorbitanti.
Il Guttadauro da allora iniziò una lunga opera [81] vòlta non tanto alla

[78] Cfr. Pulci, *Fondazione...*, pp. 41-45.

[79] Ci furono anche turbamenti dell'ordine pubblico in seguito alla soppressione delle corporazioni religiose e Caltanissetta fu la provincia dove, per l'occasione, si ebbe il più alto numero di ex frati (ben ottantuno) assegnati al domicilio coatto (cfr. Alatri, *Lotte politiche...*, p. 171). Si intendeva così, con la maniera forte, sedare la profonda impressione e la viva ostilità della popolazione e nello stesso tempo piegare le eventuali resistenze dei religiosi.

[80] Cfr. S. Corleo, *Storia dell'enfiteusi dei terreni ecclesiastici di Sicilia*, Palermo 1871, pp. 383-384.

[81] Un'ampia documentazione in proposito è costituita dalla grossa busta *La Chiesa e il Governo italiano*, in ACVC.

conservazione di beni ecclesiastici, ma piuttosto a salvare le chiese che, in prosieguo di tempo, si volevano chiudere al culto. In parecchi casi egli fece richiesta alle autorità governative di poter mantenere a sue spese alcune chiese dei conventi soppressi piuttosto che farle chiudere [82]. In altre occasioni qualche vescovo siciliano si rivolse a lui per chiedere come comportarsi in seguito alla legge del 10 agosto 1862 [83].

Inoltre, dopo il 1860, anche in Sicilia arrivò il proselitismo protestante e Caltanissetta, sin dal 1863, vide tentativi di penetrazione valdese.

Di fronte a tutti questi avvenimenti il Guttadauro, come si diceva sopra, non rimase spettatore passivo. Egli fu tra i vescovi che più incoraggiarono la « San Francesco di Sales », una delle prime associazioni a carattere intransigente in Sicilia; essa ebbe a Caltanissetta anche un bollettino, « La Campana », che uscì mensilmente dal 15 marzo 1868 all'agosto 1871.

Così veniva delineato lo « spirito dell'Associazione »: « Quest'Associazione è un Apostolato che si esercita dal laicato cattolico; essendo chiamati anche i secolari a diffondere la fede e promuovere la pietà e il buon costume nelle famiglie e nelle società; quantunque per obligo del proprio ministero primariamente incombe ai Vescovi ed ai Sacerdoti la santificazione delle anime.

Evidente, siccome lo è, il moltissimo vantaggio che si può procurare a noi stessi ed al prossimo, col far parte di questa pia associazione, chi non può sentirsi incitato a prendervi parte non solo, ma a muovere eziandio gli altri a concorrere in quest'opera santificatrice?

Chi non vede quante ferite ha ricevuto la fede nelle nostre contrade, specialmente con la inondazione di empî libri o di giornali scritti da uomini senza pudore, demoralizzatori della gioventù, spargitori di empie massime, nemici di G. Cristo e della sua S. Religione?

Or mentre la empietà (organizzata nelle sette ad Apostolato diabolico) fa tutti i suoi sforzi per annientare la fede tra noi; i buoni cattolici non devono starsi inoperosi. Essi possono più facilmente difendere la Religione e conservare il dono prezioso della fede, e la moralità delle famiglie, qualora, aggregandosi all'Associazione dell'Apostolato cristiano, promuovano la buona stampa, il buon esempio, i buoni discorsi, e la frequenza alla predicazione della fede » [84].

---

[82] Si veda la minuta di una sua lettera, del 12 febbraio 1867, al prefetto di Caltanissetta in ACVC, b. *La Chiesa e il Governo italiano*, fasc. *Leggi del Governo italiano riguardo a' benefici.*

[83] Si veda, per esempio, la lettera di mons. Idèo, vescovo di Lipari, del 1° novembre 1863, in ACVC, b. *La Chiesa e il Governo italiano*, fasc. *Censuazione de' beni ecclesiastici.*

[84] Cfr. « La Campana », 3, maggio 1868, 2.

Comunque il Guttadauro ancor di più si adoperò per promuovere la « Pia Unione de' sacerdoti all'altare » (sorta a Caltanissetta il 20 ottobre 1868), che per opera sua si diffuse in tutta la Sicilia sino a raccogliere le adesioni di cinquemila sacerdoti. Pio IX la lodò e, con breve del 17 luglio 1869, ne approvò l'organo ufficiale, « La Tromba sicana », che uscì a Caltanissetta dal gennaio al dicembre 1869. Dalla « San Francesco di Sales » e dalla « Pia unione » nacquero altre associazioni cattoliche.

L'attenzione particolare da lui rivolta ai sacerdoti denota quanto egli si adoperasse per la formazione di un clero nisseno 'zelante', dal quale poi uscirono anche dei prelati. Da un nuovo clero, pio e devoto alla Santa Sede, sperava infatti la riconquista cristiana della società. Per tutta la vita dedicò la sua cura incessante all'edificazione del seminario e solo il 3 aprile 1896, tre giorni prima di morire, gli giunse il dispaccio del governo che ne approvava il progetto [85]. Il compito in cui si impegnò di più, con grande passione, fu l'educazione dei giovani chierici [86]. E fu forse per l'estrema cura con cui seguì il clero e la sua formazione che Pio IX ebbe a considerarlo elemento di spicco tra l'episcopato italiano, specialmente tra quello meridionale [87].

Dal 15 marzo 1867 i cattolici di Caltanissetta avevano già un settimanale, « La Tromba nissena », che il 24 luglio 1867 venne sequestrato per un articolo in cui si diceva che il Guttadauro probabilmente avrebbe rifiutato — per modestia, si riteneva; due volte, infatti, egli in precedenza aveva rinunziato « alla Croce episcopale » — la croce dei Santi Maurizio e Lazzaro che sembrava il governo volesse dargli per l'opera di soccorso da lui svolta nella recente epidemia di colera. Nel giornale si leggeva: « Se il Governo del Re mostrasi tanto proclive a rimunerare il merito dei cittadini benefacienti, dovrebbe rimu-

---

85 Sin dal 1859-1860, prima al governo borbonico e successivamente a quello italiano, inoltrò petizioni e progetti per ottenere la realizzazione definitiva del seminario (che funzionava in locali di fortuna); propose anche di istituirlo nei locali del convento dei frati minori riformati. Si veda la b. *Sezione Episcopio e Seminario*, in ACVC.

86 Ho potuto raccogliere in proposito anche una testimonianza orale. Mons. Giovanni Magrì (che da giovanissimo conobbe il Guttadauro), prevosto della cattedrale di Caltanissetta, nel giugno del 1971 mi diceva testualmente che il Nostro « creò il clero di Caltanissetta » e mi raccontava che il vescovo, durante la passeggiata quotidiana, era solito farsi accompagnare ogni giorno da un seminarista diverso in modo da poterli seguire singolarmente in ogni problema della loro preparazione al sacerdozio.

87 Cfr. G. G. Franco sj, *Appunti storici sopra il Concilio Vaticano*, a cura di G. Martina, Roma 1972, pp. 45, 136-137. Ringrazio sentitamente G. Martina per avermi segnalato, prima della pubblicazione del volume, il giudizio di Pio IX sul Guttadauro. Naturalmente non ho potuto tenere conto di altri lavori, anche importanti, usciti dopo il Convegno della Mendola.

nerare il nostro Vescovo con lasciargli esercitare la potestà di aprire il Seminario, dove sarebbero educati sacerdoti e parrochi secondo lo spirito di carità del Pastore, e il governo otterrebbe molto di più che egli non dona colle sue decorazioni »[88].

Il giornale non ebbe vita facile ed il 16 ottobre 1867 dovette sospendere le pubblicazioni. E tale periodico assume un maggiore significato se si tien presente che ad esso collaborò uno dei maggiori esponenti dell'intransigentismo siciliano, l'ex scolopio Melchiorre Galeotti (che diede la sua collaborazione anche alla « Campana » e alla « Tromba sicana »)[89]. Anche il Galeotti dedicò (tra gli anni 1860-1869) larga parte della sua opera (specie a Palermo) alla formazione di un giovane clero adeguato ai tempi nuovi e, quindi, i suoi rapporti col Guttadauro dovettero svilupparsi sulla base di comuni idealità; del resto l'ex scolopio ebbe una parte certo non trascurabile nell'impulso di rinnovamento che in quegli anni ci fu in altri seminari dell'isola[90].

Qualche mese prima di partire per il Concilio Vaticano, il vescovo chiedeva — ad un suo corrispondente a Roma — notizie su padre Galeotti che lì si trovava convalescente[91]. E questo interesse non denotava forse solo dei sentimenti di amicizia verso il sacerdote siciliano, visto che il Galeotti era stato nominato consultore della Congregazione cardinalizia posta a dirigere i lavori del Concilio, ma anche l'intenzione di non partecipare in modo inerte all'importante consesso. Il Guttadauro al Concilio Vaticano venne eletto nella deputazione della disciplina e non si fece notare per interventi di rilievo; tuttavia mostrò indipendenza di giudizio ed equilibrio tanto che, pur essendo stato prima su posizioni infallibiliste, col voto del 13 luglio divenne uno dei pochissimi vescovi antinfallibilisti dell'Italia meridionale e, comunque, l'unico siciliano. Con il suo *non placet*, però, non voleva negare la dottrina, ma esprimere l'inopportunità della definizione dell'infallibilità in quel momento perché, turbato dall'opposizione che suscitava l'infallibilità, temeva che ne potessero venire altri mali e « scismi »; così scriveva infatti nella lettera di sottomissione che il 28 agosto, poco dopo la sospensione del Concilio, inviò al pontefice per

---

[88] Cfr. *Un diluvio di Croci*, « La Tromba nissena », 24 luglio 1867, 79-80. Nella BCSC esiste una collezione completa del giornale compreso il numero sequestrato (numero che poi uscì senza l'articolo in questione).

[89] Sul Galeotti cfr. il mio articolo *Le Scuole Pie in Sicilia. Note sulla storia dell'Ordine scolopico dalle origini al secolo XIX*, « Rivista di storia della Chiesa in Italia », 25, 2 (1971), 377-421.

[90] A proposito di tale rinnovamento lo Sciortino (*Contributo ad una storia...*, p. 578) osserva anche: « Certo partiva dalle curie quella riforma dei seminari in cui il cattolicesimo intransigente riponeva le sue principali speranze ».

[91] Cfr. la lettera, dell'11 giugno 1869, di Gaetano Lo Cicero al Guttadauro, in ACVC, b. *Chiesa Universale*, vol. I.

riconfermare la sua fede in quel dogma. Il suo fu insomma, per adoperare l'espressione di Maccarrone, « un caso di coscienza » che non sembra fosse provocato da influenze dei vescovi stranieri della minoranza e degli antinfallibilisti italiani e neppure degli emissari del Governo [92].

7. Sin dal primo decennio postunitario Caltanissetta, per impulso del suo vescovo, ebbe numerose associazioni di fedeli e di sacerdoti; si trattava per lo più di organismi con fini spirituali e di preghiera, ma denotanti anche la volontà del clero e della gerarchia di conservare stretti legami col ' popolo ', mentre, come abbiamo visto, lo stesso ordinario si rendeva conto che i ceti più elevati si allontanavano gradatamente dalla religione tradizionale. Rimane l'interrogativo, però, se tale operazione fosse a fine ' reazionario '; occorre verificare, cioè, fino a che punto tale fervore organizzativo potesse celare delle velleità legittimistiche, in qualche modo di restaurazione borbonica.
A chi si occupa delle vicende dell'epoca — bisogna anzitutto osservare — non può sfuggire che la religione come fatto ' sociale ' fosse vissuta in modo piuttosto nuovo nell'isola; la Chiesa perde non poco della tradizionale influenza sulle classi più elevate (che, con le dovute eccezioni, erano state anche il maggior sostegno della monarchia borbonica) e non poco del loro appoggio e quindi volge sempre di più la propria cura verso le classi meno abbienti; per esempio il 12 agosto 1867 il Guttadauro, nel ricevere la commenda dei Santi Maurizio e Lazzaro (che pure la parte più colta del clero nisseno aveva snobbato), si preoccupa di manifestare al ministro per i culti soprattutto « lo stato infelice delle popolazioni, sorprese dal colera in un tempo di comune indigenza ». E non a caso « La Campana » si distribuiva prevalentemente gratis; e un altro giornale cattolico, che vide la luce a Caltanissetta dal 2 novembre 1879 al 25 dicembre 1881 (il settimanale « La Campana di S. Michele »), portava come sottotitolo « foglio religioso popolare ». Assai scarso, comunque, era il peso politico del ' popolo ' e quindi la Chiesa ad esso si rivolge evidentemente più per tramandare il proprio messaggio religioso che per averne sostegno in ipotetiche rivalse borbonico-legittimiste.
Detto questo, non si può comunque escludere che il Guttadauro non avesse nostalgie legittimistiche; anzi, data la sua origine sociale, è assai probabile che non ne fosse esente. Tuttavia mi pare che non si possa intravedere una traduzione pratica di tali nostalgie; e, ad ogni modo, mi pare che la definizione più valida dell'atteggiamento del

92 Cfr. N. Menna, *Vescovi italiani anti-infallibilisti al Concilio Vaticano*, Napoli 1958, p. 52; M. Maccarrone, *Il Concilio Vaticano I e il « Giornale » di mons. Arrigoni*, Padova 1966, I, pp. 180, 450-452, 459; II, p. 144.

Guttadauro verso lo Stato sia quella che le stesse fonti governative davano, come s'è visto, nel 1869 (cioè prima della caduta del potere temporale dei papi e quando il legittimismo borbonico sembrava avere ancora abbastanza mordente): il suo « contegno di fronte al Governo » veniva giudicato « neutrale » ed egli veniva ritenuto « attaccatissimo alla Santa Sede ma assai moderato ». Quest'ultimo giudizio mi sembra estremamente utile per capire anche l'atteggiamento successivo del vescovo nisseno, atteggiamento che sostanzialmente rimase sempre il medesimo.

Il 13 gennaio 1881, infatti, nel corso di una visita dei sovrani a Caltanissetta, il vescovo « ed il clero tutto, che è numeroso, e che ozia tutti i giorni per le vie pubbliche e nelle botteghe, non diedero segno della loro presenza ». Il prefetto, che aveva previsto un simile comportamento, aveva cercato — tramite il canonico Luigi Sciales — di far cambiare decisione al vescovo, ma questi aveva fatto sapere che, « come i Prefetti hanno sopra di loro i Ministri, così i Vescovi hanno sopra di loro chi ha diritto di dettare ai Diocesani la loro regola di condotta nei diversi casi. Monsignor Vescovo di Caltanissetta ha avuto gli ordini superiori, ed obbedisce, senza curarsi di esaminare ciò che facciano i suoi confratelli nell'Episcopato ». Il Guttadauro, faceva sapere lo Sciales, non poteva intervenire pubblicamente a rendere omaggio, ma avrebbe voluto avere un'udienza privata « anche all'oggetto di presentare a Sua Maestà il Re alcuni reclami ». E, nel caso improbabile che ottenesse udienza, c'è da ritenere che avrebbe reclamato in difesa della Chiesa locale (per la chiusura di chiese al culto, ecc.) [93]. Il prefetto fece sapere al Guttadauro che, data la brevità della visita, era impossibile concedergli un'udienza; e intanto — stando all'opinione che il prefetto esprimeva nella sua relazione — « il Clero inferiore » era assai dolente per le determinazioni del vescovo ed anche il prevosto della cattedrale tentò di dissuaderlo, ma il Guttadauro fu irremovibile. Alla fine « l'astensione del vescovo e quella di ogni membro del clero inferiore, del quale non si vide in pubblico, durante la presenza dei Sovrani, un solo individuo, servì a comprimere lo slancio e turbare l'animo delle moltitudini, le quali sono verso il ceto sacerdotale obbedientissime ed oltremodo indulgenti, dominate da quel sentimento di secolare soggezione, che il chiericato sa con tutti i mezzi e accortamente mantenersi ». Ciò aveva scandalizzato la società-bene umbertina: « Nella parte più eletta dei cittadini, e in tutti coloro nei quali è chiara la coscenza del rispetto dovuto

[93] Assai probabile anche che volesse reclamare contro il prefetto Movizzo il quale circa un anno avanti avrebbe fatto « l'apologia dei valdesi » (o meglio aveva propugnato la libertà religiosa in occasione di un loro tentativo di far proseliti a Caltanissetta); cfr. « L'Amico del clero », aprile 1894.

da tutti indistintamente ai Sovrani onde sì altamente si gloria la Italia nostra, la condotta del Vescovo è senza ritegno condannata ». Il prefetto riteneva dunque che « non solo in omaggio ai sentimenti che la intiera nazione tributa alla gloriosa Dinastia di Savoja, ma anche a soddisfazione dei voti apertamente espressi dalla parte più civile e patriottica di questa Città, non debba lasciarsi passare senza provvedimento l'irriverente contegno del Vescovo »; ed il prefetto Movizzo, per l'occasione, rammentava al ministro guardasigilli che il vescovado nisseno era di regio patronato [94].

Il prefetto poi incalzava: « Fra i prelati della Sicilia l'unico che non abbia creduto dover suo rendere omaggio alle Loro Maestà [...] fu il Vescovo di questa Città e Diocesi.

L'astensione di lui, posta a confronto colla condotta tenuta dagli altri Diocesani dell'Isola, è stata severamente giudicata, anche da non pochi individui del basso clero. E [...] nella parte più eletta della cittadinanza, a qualunque colore politico appartenga, questa mancanza di riguardo verso gli Augusti Personaggi ha risvegliato una molto pronunziata irritazione, e vi sono stati anche parlari informati al concetto, che Monsignor Vescovo debba essere richiamato all'ordine ». E, dovendo « argomentare dal contegno degli altri Vescovi », dubitava che al Guttadauro — come aveva riferito il canonico Sciales — fosse pervenuta la proibizione « dalle alte sfere chiesastiche » [95].

Insomma, dietro le informazioni del prefetto, il ministro Villa ordinò all'economato generale di Palermo la cessazione dell'assegno annuo di L. 2.500 che si pagavano al vescovo nisseno per l'abitazione [96].

L'intero episodio è molto significativo e, a parte qualche spunto personale, la narrazione del prefetto ci fa vedere dal vivo anche nelle sfumature i rapporti tra l'autorità dello Stato e la Chiesa locale in un piccolo capoluogo di provincia all'interno della Sicilia. Assai interessante l'atteggiamento ' intransigente ' del Guttadauro ancor più se si considera che fu l'unico nell'isola a tener duro in quest'occasione. Tutti i vescovi siciliani, praticamente, avevano ormai ammorbidito il loro atteggiamento nei confronti dello Stato unitario, persino il Celesia [97]. Unica eccezione, fino a qualche anno prima, era il vescovo d'Agrigento, Turano, che non ottenne mai l'*exequatur* [98].

---

94 La relazione del prefetto, del 17 gennaio 1881, al ministro guardasigilli è in ACS, Presidenza del Consiglio, Cairoli 1881, fasc. 52.

95 Cfr. la lettera del 22 gennaio, al ministro, *ibidem*.

96 Copia della risposta del ministro al prefetto, 5 febbraio 1881, è *ibidem*.

97 Già alla fine degli anni '70 l'arcivescovo di Palermo aveva attenuato la propria opposizione e s'era mostrato più accondiscendente nei confronti del governo; cfr. in proposito la relazione di A. Monticone, nel I volume degli Atti.

98 Sulla questione dell'*exequatur* al Turano cfr. M. Belardinelli, *Il conflitto per gli exequatur (1871-1878)*, Roma 1971, pp. 47, 61-62.

Il Turano, prima di ricevere la dignità vescovile, era stato a Palermo (assieme al Galeotti) uno dei più validi esponenti del movimento cattolico ' intransigente ' nel primo decennio postunitario; ed è interessante notare che, negli anni intorno al 1880, il comportamento del Guttadauro può essere accostato di più a quello del Turano che non a quello del Celesia. Questi infatti (analogamente al Guttadauro) proveniva dall'aristocrazia siciliana ed il suo ' intransigentismo ' (che del resto, come si diceva, fu più accanito solo fino agli anni '70) risentiva in qualche modo, grazie alla sua provenienza sociale, di nostalgie borbonico-legittimiste.
Nella opposizione del vescovo nisseno allo Stato liberale, insomma, la cosciente e continua difesa dei ' diritti ' del papa ha la prevalenza su ogni altro elemento. E fu questo motivo di fedeltà ed assoluta obbedienza alla Santa Sede a spiegare la sua assenza durante la visita del re: « Monsignor Vescovo di Caltanissetta ha avuto gli ordini superiori, ed obbedisce, senza curarsi di esaminare ciò che facciano i suoi confratelli nell'Episcopato ». Ciò non toglie però che il Guttadauro non abbia ricercato il dialogo con l'autorità civile; ma l'eventuale udienza col re era da lui vista solo in funzione di difesa dei ' diritti ' della Chiesa locale [99].
A partire dal 1861 il Turano (sempre assieme al Galeotti) era stato il maggior polemista contro i tentativi di penetrazione valdese a Palermo. Anche a Caltanissetta ci furono, poco dopo, inizi di predicazione protestante che vennero continuati a più riprese; e nella vicina Riesi sorse presto un'attiva comunità [100]. Sul finire del 1879, per opera di un rilegatore di libri — Michele Giordano, « sfegatato garibaldino » — si costituì finalmente a Caltanissetta una cappella valdese; il Giordano, in contatto con la « Società biblica » di Firenze, fece venire il predicatore Giosuè Trono. Ma Caltanissetta non tollerava tali ' attentati ' contro la tradizionale fede dei ' padri '; la reazione popolare confinò col fanatismo religioso, si paventavano dimostrazioni dei cattolici in massa ed il prefetto giunse a minacciare dei sacerdoti. Il vescovo replicava al Movizzo circa le buone intenzioni dei sacerdoti e gli faceva notare che la « protezione » ch'egli accordava, come autorità civile, ai valdesi non era « consentanea al primo articolo dello

[99] Il rifiuto del Guttadauro di partecipare pubblicamente ad una cerimonia in onore del re presenta motivazioni in parte analoghe a quelle addotte dal Sanfelice, arcivescovo di Napoli, un paio d'anni prima; anche il Sanfelice (più moderato del predecessore Riario Sforza), in quell'occasione, aveva richiesto un incontro privato col re. Sull'episodio di cui fu protagonista il Sanfelice cfr. gli interessanti documenti pubblicati dal Belardinelli, *Il conflitto per gli exequatur*, pp. 86-88, 127-135.

[100] Sulla comunità protestante di Riesi cfr. G. Spini, *L'evangelo e il berretto frigio. Storia della Chiesa Cristiana Libera in Italia (1870-1904)*, Torino 1971, pp. 201-203, 207.

Statuto »[101]. Durante tale agitazione, però, il Guttadauro diede prova di equilibrio e di moderazione; non cieca lotta contro i novatori, ' crociata ' antiprotestante, ma richiamo alle verità della fede cattolica e allo studio di esse. Il 26 ottobre 1879 pubblicava una lettera pastorale con cui avvertiva i fedeli a guardarsi dagli errori dei « novatori » e sfuggire quei libri che « gittano il dubbio e l'incredulità nel cuore »; ma aggiungeva: « La Chiesa non teme l'errore; infallibile nella sua dottrina, Essa non paventa la discussione, ma bensì teme sempre pei figli suoi, i quali, non tutti sufficientemente istruiti, possono facilmente restar vittima del sofisma e dell'eresia »; ed esortava i sacerdoti, « cui è affidato il popolo cristiano, a vegliare su di esso per difenderne la fede e ad istruirlo nelle dottrine cattoliche, raccomandando in special modo ad essi l'incauta gioventù, facile ad esser colta nell'errore »[102]. Ed il vicario convocò il clero per concordare un'azione pastorale da ' opporre ' all'opera dei valdesi: preghiera in comune con la recita serale del rosario; ' istruzioni ' al popolo contro « gli errori degli evangelici »; fondazione di un foglio religioso; « procurare di raccogliere la gioventù » in associazione cattolica. Fu per l'occasione che venne fondata « La Campana di S. Michele » e venne costituito il « Circolo cattolico della Gioventù studiosa ».

Due anni dopo il Guttadauro istituiva la « Pia Unione di S. Agnese » allo scopo di formare giovani maestre adatte ad « istruire cristianamente le fanciulle del popolo »; ed il 7 marzo 1881 (un paio d'anni dopo l'uscita dell'enciclica *Aeterni Patris*) fondò nella sua diocesi una « Accademia filosofico-teologica di S. Tommaso » per lo studio del tomismo. Si sforzò, insomma, di tenere aggiornato il clero secondo gli insegnamenti che impartiva la Chiesa ai suoi tempi. Ed anche nei confronti del popolo e dei giovani pensò che il miglior antidoto contro gli errori fosse l'istruzione religiosa; in questo senso non mancarono iniziative e a questo scopo servirono anche i fogli religiosi che, in tempi diversi, uscirono nella sua diocesi e che — pur nella loro importanza in genere modesta — esercitarono una funzione positiva specie tra il clero[103].

Il Guttadauro, in certe occasioni, si adoperò anche per estirpare alcune credenze superstiziose del popolo, abituato generalmente a vivere la propria fede in modo barocco con processioni e culto esteriore. Per esempio, il 25 ottobre 1870 l'aurora boreale suscitò vere e proprie scene di panico tra la popolazione; i più si rifugiarono nel

---

101 Cfr. « La Campana di S. Michele », 9 novembre 1879.

102 Alcune copie della pastorale, che venne stampata in manifesto, sono in ASVC, b. *Circolari e Lettere pastorali.*

103 Dal gennaio 1892 al maggio 1896, per esempio, uscì un mensile che portava il significativo titolo di « Amico del clero ».

duomo e, piangenti, imploravano la misericordia divina. Il vescovo (assieme al prefetto) accorse, spiegò il fenomeno naturale e invitò tutti a tornare tranquilli nelle proprie abitazioni. E pochi giorni dopo il governo faceva giungere 'encomi' per l'opera svolta dal Guttadauro [104]. Ciò avveniva meno di due mesi dopo la breccia di Porta Pia.

Il vescovo cercava di rimanere vicino al popolo non solo per i bisogni religiosi; altre sue premure erano di solito semplicemente a livello assistenziale-caritativo. Ma l'opera che il vescovo (e, assieme a lui, anche il clero) svolgeva, soprattutto in occasione delle varie disgrazie che accompagnavano il lavoro nelle miniere, era assai ben vista; vennero fondati asili infantili, un orfanotrofio ma, per esempio, nel gennaio 1880 anche una cucina economica [105]. Egli, insomma, cercava di adeguare l'azione pastorale e di seguire in qualche modo anche l'evoluzione civile di Caltanissetta. Questa — che nei primi anni dopo l'unità si presentava ancora come un grosso centro contadino, isolato — negli ultimi decenni del secolo conobbe una certa vivacità soprattutto grazie all'aumento di produzione dello zolfo che, prima di cadere in crisi (sul finire del secolo), aveva portato un certo benessere (anche se con gravi squilibri sociali). Era aumentata l'occupazione operaia, c'era un istituto tecnico-minerario e la cittadina ebbe il suo maggior sviluppo urbanistico ed incremento demografico: dai 24 mila abitanti del 1861 saliva ai circa 45 mila sul finire del secolo. E la città si presentava meno isolata di prima, grazie anche alla ferrovia che la collegava con altri centri dell'isola [106].

La Chiesa nissena ed il suo capo cercarono di seguire tale cammino. L'opera del vescovo non fu vistosa, raramente conobbe momenti di clamore, ma quotidiana, continua e, alla fine del lungo episcopato, la diocesi di Caltanissetta, pur essendo istituita da pochi decenni, poteva considerarsi abbastanza organizzata sia nelle strutture esteriori che nei quadri umani [107].

Il momento di maggior notorietà il Guttadauro lo raggiunse in occa-

---

104 Cfr. Pulci, *Fondazione...*, pp. 47-48.

105 Cfr. « L'Amico del clero », 1894, n. 28, 223.

106 Sulle ferrovie cfr. R. Giuffrida, *Il problema ferroviario in Sicilia dal 1860 al 1895*, in *La Sicilia e l'Unità d'Italia*, pp. 779-793.

107 Tra gli ecclesiastici che collaborarono nell'opera del Guttadauro va ricordato almeno il nipote, Giuseppe Francica Nava, che dal 1883 fu vescovo ausiliare di Caltanissetta (e poi nunzio apostolico in Belgio e, quindi, arcivescovo di Catania). Il Guttadauro mostrò molto attaccamento a Caltanissetta; mons. Giovanni Magrì mi ha riferito che una volta corse voce secondo cui il papa avrebbe voluto elevare il vescovo alla porpora cardinalizia trasferendolo a Messina; egli avrebbe accettato il cardinalato, ma a patto di rimanere a Caltanissetta. La voce sembra sia stata verosimile poiché, infatti, fu poi un ecclesiastico originario della diocesi di Caltanissetta (mons. Guarino nativo di Montedoro) ad andare a Messina, dove nel 1893 veniva creato cardinale.

sione dei Fasci siciliani; il 12 ottobre 1893 diramò una circolare ai parroci, che è già stata notata da qualche storico (mi riferisco soprattutto allo Scoppola [108]), ma di cui mi pare non sia stata colta sufficientemente l'importanza, che, a mio avviso, risalta di più se la si confronta con le lettere pastorali scritte per l'occasione dai vescovi siciliani [109]. In nessuna di esse infatti — a parte alcuni passi soprattutto in quelle di monsignor Blandini e del Gerbino — è possibile cogliere una organica, anche se rapida, analisi della realtà socio-economica di una zona della Sicilia; analisi che, nelle sue conclusioni pratiche, si ispirava ai principi della *Rerum Novarum*:

Interessiamo lo zelo dei Reverendi Parrochi ad interporsi, coi modi suggeriti dalla prudenza e dalla carità, tra il ceto dei lavoratori delle terre e tra i gabelloti dei feudi, affinché si compongano tra loro le recenti vertenze cagionate in gran parte dalla ingiustizia di talune condizioni apposte nei contratti delle mezzadrie, colonie parziarie, inquilinaggi: condizioni che effettuano una grave sproporzione tra quello che i gabelloti forniscono ai lavoratori e ciò che questi rendono ai fittaiuoli: tutto il danno e la jattura ridondando sulla classe dei lavoratori.
In vero ragioni del malumore esistono e non si possono dissimulare. Il ricco per lo più abusa della necessità del povero, che viene costretto a vivere di fatica, di stento, di disinganno.
I mestatori Socialisti ne approfittano, ed eccitano le masse a sollevarsi contro coloro che dovrebbero conoscere le regole della giustizia ed osservarle secondo la spirito della carità cristiana.
Reclamino i Reverendi Parrochi, naturali protettori dei poveri, presso i proprietarii ed i gabelloti, che si ristabilisca la giustizia e l'equità nei contratti, che si cessi dall'usura manifesta o palliata: che non si tolleri l'agio del frumento al di là di tumoli due a salma (il che è già troppo; ed anche pei soccorsi che si somministrano di tempo in tempo e si ripigliano nel tempo del ricolto); non si tolleri l'agio del danaro al di là di quello che tollera la Chiesa, tenendo presenti le regole della Teologia Morale; si modifichi il così detto *terraggiuolo* esagerato ed abusivo, e si ristabilisca l'equa proporzione tra il lavoro del contadino ed il capitale apprestato dai gabelloti, sicché il raccolto risulti diviso giustamente.
Che se pel momento per cagione dell'elevato prezzo delle gabelle, i gabelloti non possono al tutto modificare i pesi che gravano sugl'inquilini, è uopo che i medesimi gabelloti si mettano d'accordo a diminuire per

---

108 Cfr. P. Scoppola, *Coscienza religiosa e democrazia nell'Italia contemporanea*, Bologna 1966, pp. 54-55; v. anche Trimarchi, *La formazione del pensiero...*, p. 39.

109 Per la quaresima del 1894 più o meno tutte le pastorali dei vescovi siciliani accennavano ai recenti fatti nell'isola. Le pastorali vennero pubblicate in « La Carità », bollettino dell'associazione « Boccone del povero », diretto in quell'epoca a Palermo da Ignazio Torregrossa uno dei primi democratici cristiani in Sicilia.

quanto equamente si può i pesi suddetti, e così con *equa transazione*, contentare le non ingiuste pretese dei lavoratori. Della qual cosa bisogna che i proprietari dei feudi si persuadano, affine di venire in seguito modificando il prezzo delle gabelle e ristabilire la comune concordia.
Se ciò non vorrà praticarsi, ci converrà assistere al desolante spettacolo della continua emigrazione dei poveri contadini, che vanno a cercar pane nelle lontane Americhe, ove raro è che trovino quel che desiderano.
Giustizia e religione s'invochi dai Reverendi Parrochi, s'inculchi per ogni modo; carità e larghezza si usi pel povero operaio, che, spesso lottando con la miseria e la fame, privo del pane quotidiano per la famiglia che languisce, non sorretto dal sentimento della rassegnazione cristiana, si crede quasi costretto a ribellarsi.
Lo intendano i ricchi, i proprietari, i padroni, i gabelloti dei feudi del vasto territorio della nostra Diocesi; i proprietari e gabelloti delle miniere zolfifere; si uniscano, si accordino in unità di principii; stabiliscano l'equità e la giustizia nei contratti con i loro dipendenti ed operai, secondo che la legge naturale, le dottrine del Vangelo e le lodevoli approvate consuetudini, prescrivono e consentono. I Reverendi Parrochi e Predicatori ricordino in ogni occasione ai padroni ed ai capitalisti l'insegnamento della Chiesa che grida altamente per bocca del Sommo Pontefice, esser loro dovere: *non tenere gli operai in conto di schiavi, rispettare in essi la dignità dell'umana persona* [...]. Noi sappiamo che in alcuni luoghi i fittaiuoli han cominciato a fare delle ragionevoli concessioni, e che i contadini sonosi acconciati a riprendere i lavori della campagna. Che si segua dovunque il loro esempio, e ritornerà la pace nei Comuni della Diocesi [110].

È questo uno dei primi documenti del genere che in Sicilia provenissero da parte cattolica, specie da un prelato. Tutta la stampa cattolica lo elogiò e venne tradotto anche in Belgio. E persino Napoleone Colajanni ebbe ad elogiare il vescovo [111]. Pare che alla stesura di tale documento abbia abbondantemente contribuito il vicario generale della diocesi mons. Diliberto [112]. Ma ciò non toglie molto al merito del vescovo perché fu lui stesso a promuovere e favorire nel clero quel clima di attenzione alle principali iniziative del movimento cattolico nazionale. E nel novembre 1893 il Diliberto, appassionato seguace della « Rivista di studi sociali », fondò a Caltanissetta una società di studi sociali che vi trovò terreno fertile tra il clero. Nello stesso anno a

[110] La pastorale si può leggere in « L'Amico del clero », 1893, n. 21, 161-162.

[111] In un discorso che Colajanni tenne ai suoi elettori a Villarosa nell'ottobre 1893, asserì: « Dunque anche nella nostra provincia della quistione sociale se ne è occupato un vescovo, al quale io, da vero liberale, mando un saluto riverente » (*ibi*, pp. 175-176).

[112] Il dubbio m'è sorto leggendo il manoscritto del Pulci, *Lavori sulla storia ecclesiastica di Caltanissetta*, pp. 43-44 (in BSVC); e ne ho avuto conferma da mons. Giovanni Magrì, il quale mi diceva che il Diliberto era solito dire, confidenzialmente, ch'era stato lui a scrivere la pastorale.

Caltanissetta venne istituita una « Società cattolica di mutuo soccorso » tra i contadini, con granaio economico.
Mi pare quindi che, per capire la realtà religiosa delle popolazioni siciliane al tempo dei Fasci, non possa essere del tutto sufficiente il giudizio di Salvatore Francesco Romano (ripreso da qualche altro): « In Sicilia, malgrado l'estremo cumulo di superstizioni religiose che sopravvivevano nelle campagne, o meglio proprio per questa mescolanza e sovrapposizione di culti contraddittori, dominava una sorta particolare di sincretismo religioso, da cui sostanzialmente esulava ogni reale più profondo conflitto di religione; anche se quel sincretismo poi si alimentava di mille conflitti parziali e di guerre di santi acerbissime » [113].
In Sicilia c'era, sì, il fenomeno della superstizione tra le masse ma, in materia, bisogna a mio avviso fare la distinzione che Gabriele De Rosa — anche se questi affronta un'epoca e luoghi diversi dalla presente indagine, ma ugualmente connessi con una realtà meridionale — opera nel suo studio sull'Anzani: « Un fenomeno di ibridismo o di sincretismo magico-religioso rimane sempre circoscritto a una storia del folklore, rimane elemento secondario anche se suggestivo rispetto alla realtà storica e istituzionale della Chiesa militante. [...] C'è insomma una storia del sincretismo pagano-cattolico nel Sud, che appartiene al folklore, e una storia istituzionale della pietà, che muove da una concezione religiosa e cristiana dell'uomo [...] » [114].
La circolare del Guttadauro, insomma, non fu uno scritto astratto, elucubrazione di un dotto ecclesiastico; si inserisce nello sforzo che una Chiesa locale, tramite il suo vescovo ed i suoi sacerdoti, faceva per calarsi in una più globale realtà umana, per rimanere vicino al popolo. Tant'è vero che di lì a pochi anni la diocesi di Caltanissetta — nella quale, a San Cataldo, nacque la prima cassa rurale cattolica di Sicilia — sarebbe divenuta uno dei più vivi centri della democrazia cristiana nell'isola; il sacerdote nisseno Angelo Gurrera fu uno dei più attivi esponenti del movimento cattolico-sociale siciliano.
Il clero ed i fedeli nisseni insomma, grazie anche all'opera di un vescovo, si ispirarono ai fermenti più vivi ed attuali del cattolicesimo, sia che venissero da Roma, dalle encicliche, sia che lievitassero in movimenti culturali e sociali cattolici.

---

113 S. F. Romano, *Storia dei Fasci siciliani*, Bari 1959, p. 108; cfr. anche Trimarchi, *La formazione del pensiero...*, pp. 20-21. Il lavoro del Romano è il più importante sui Fasci siciliani.

114 G. De Rosa, *Problemi religiosi della società meridionale del Settecento attraverso le visite pastorali di Angelo Anzani*, in *Vescovi, popolo e magia nel Sud*, p. 11.

ISABELLA SUPERTI FURGA

Le 'relationes ad limina' dei vescovi lombardi

dalla vigilia dell'Unità al 1878

1. *Il materiale documentario*

L'interesse per la documentazione contenuta nelle relazioni inviate alla Santa Sede dai responsabili di un organismo complesso quale una diocesi non si limita all'ambito ecclesiale e religioso, ma si estende al piano socio-politico. Queste relazioni[1] dovrebbero essere in grado di offrire, proprio per la posizione di chi le stese, una sintesi valida della vasta ed articolata problematica diocesana e, pur senza scendere nel dettaglio di singole questioni, fare risaltare la varia importanza, il peso e l'incidenza delle diverse componenti in una scala di valori che chi era preposto alla diocesi era il più idoneo ad individuare.
La periodicità triennale imposta per l'invio delle relazioni avrebbe dovuto consentire all'insieme della documentazione di presentare una visione dinamica della realtà della vita lombarda in un periodo di rapida evoluzione. In pratica, però, tali fini appaiono scarsamente realizzati, mancano in buona parte delle *relationes ad limina* inviate dai vescovi lombardi sotto il pontificato di Pio IX sia un giudizio sull'importanza degli eventi e dei dati presentati, sia una visione dinamica della realtà.
Un primo essenziale limite è dovuto alla mancanza di regolarità nelle relazioni stesse, carenza di materiale per molte diocesi assai grave perché coincidente con i momenti più significativi di rivolgimenti politici, di polemiche e di scontri con le autorità civili, ma soprat-

[1] La costituzione *Romanus Pontifex*, emanata da Sisto V il 10 dicembre 1585, sanciva l'obbligo grave per i vescovi di compiere la visita *ad limina* e di presentare una *relazione sullo stato della diocesi* da essi retta, con una periodicità, per l'Italia, di tre anni. Sulla visita *ad limina* e sulle relazioni cfr. J. J. Carroll, *The Bishop's quinquennial report*, Washington D.C. 1956. Le relazioni sono conservate nell'Archivio della Congregazione del Concilio, depositato presso l'Archivio Segreto Vaticano, suddivise in cartelle non numerate, ma ordinate secondo il nome latino della diocesi. Esse si presentano in fogli sciolti, raccolti in ordine cronologico. Saranno qui citate indicando il nome della città sede vescovile e l'anno d'invio a Roma.

tutto anche di difficoltà, crisi, contrapposizioni violente di gruppi e di idee nello stesso ambito ecclesiastico. A queste carenze si aggiunge un difetto, che, già di per sé consueto alla maggior parte di ogni documentazione ufficiale, la tendenza al formalismo e alla genericità delle risposte, sembra accentuarsi nelle relazioni di quei vescovi che si trovavano in posizione più delicata per essere meno rigorosamente legati alle direttive di Roma. Sintomatiche le relazioni del liberaleggiante vescovo di Mantova, Corti, pur di una certa ampiezza e ricchezza di dati, ma estremamente generiche e sfuggenti nelle notizie sulla condotta ' politica ' e gli orientamenti ideologici del proprio clero, oggetto di preoccupazione e di critica da parte della curia romana[2]. Atteggiamento simile nel vescovo di Pavia, Angelo Ramazzotti, che, nell'unica relazione da lui presentata[3], taceva sull'accusa di simpatie per i principi del giansenismo mosse al seminario di Pavia per ricordare solo i buoni costumi e la serietà dei sacerdoti a lui affidati[4].

Questa problematica più viva sembra del resto non aver interessato eccessivamente, almeno attraverso questa fonte ufficiale di informazione, lo stesso dicastero romano destinatario delle relazioni, la Congregazione del Concilio[5]; nelle sintesi delle relazioni[6] raramente si sottolineavano argomenti attinenti a dibattiti dottrinari e a movimenti spirituali; erano invece posti in rilievo i dati che riguardavano la situazione economica, il movimento organizzativo e l'attività pastorale, per quanto prevalentemente presa in considerazione sotto il profilo burocratico. Le domande di schiarimenti avanzate talora da parte della Congregazione vertevano per lo più su situazioni di fatto; non erano in genere richieste personali valutazioni dei vescovi sui vari

---

[2] Cfr. relazione Mantova 1854, in cui si tace sulla partecipazione del clero mantovano ai moti liberali che portarono alle esecuzioni di Belfiore.

[3] Del 1853.

[4] Sul permanere di tendenze giansenisteggianti nel seminario di Pavia cfr. P. Stella, *I « macolatisti » pavesi e il tramonto del portorealismo in Lombardia*, « Rivista di Storia della Chiesa in Italia », XIX (1965), 38-85.

[5] La costituzione *Immensa Dei* emanata sempre da Sisto V nel 1588 affidava alla Sacra Congregazione del Concilio il compito di vigilare sull'adempimento dell'obbligo della visita *ad limina* da parte degli ordinari e di ricevere le relazioni. Spettava ancora alla Congregazione del Concilio rispondere ai quesiti presentati nelle relazioni stesse e inviare direttive generali per l'amministrazione delle diocesi. Cfr. N. Del Re, *La Curia romana*, Roma 1952, p. 67. Cfr. anche *La Sacra Congregazione del Concilio. Quarto centenario della fondazione (1564-1964). Studi e ricerche*, Città del Vaticano 1964, particolarmente pp. 402 ss.

[6] Allegati alle relazioni si trovano spesso dei riassunti, redatti da un funzionario della Congregazione, in cui venivano esposte le questioni più importanti e sottolineati i punti sui quali la Congregazione doveva una risposta al vescovo relatore o intendeva chiedere informazioni più dettagliate.

problemi. Le risposte che la Congregazione inviava loro, dopo un lasso di tempo che variava nella maggior parte dei casi da sei mesi ad un anno e mezzo, talvolta anche due, non mancavano di lodi, di apprezzamenti, di consigli, di esortazioni riguardo all'attività dell'ordinario, del clero, della vita diocesana; mostravano interesse per le pratiche di pietà, di culto, per l'esistenza di associazioni religiose e di opere pie, ma il tipo di problematica puntualizzata dalla congregazione del Concilio era sempre attinente agli aspetti più esteriori, codificati e facilmente controllabili dell'operato del clero e alla osservanza delle leggi canoniche nell'organizzazione diocesana. Le relazioni si limitarono ad essere documenti burocratici attraverso cui l'autorità superiore poteva trarre i dati per un controllo e quindi impartire direttive nell'ambito dell'ordinaria amministrazione.
Nella valutazione di questi documenti è giusto chiedere ad essi ciò per cui erano compilati o su cui gli stessi organi ai quali erano rivolti ponevano più viva attenzione: la visione generale di uno *status ecclesiae* quale può apparire da una buona fotografia, ricca di dati interessanti, unici talvolta, utili se uniti ad altri per una valutazione che le relazioni non volevano né sembra fosse loro richiesto fare.
Il taglio delle relazioni risentì necessariamente del clima post-tridentino in cui erano divenute obbligatorie: la tematica in esse contenuta, in parte sempre valida, non coglieva gli aspetti più vivaci ed attuali del complesso dibattito religioso, spirituale ed ecclesiale che si era svolto nella Lombardia del Risorgimento. Lo schema, per molti aspetti preciso e puntualizzante, non stimolava certo ad allargare la problematica proposta, ma non era tale tuttavia da impedire che le notizie potessero toccare nuovi e più essenziali motivi di interesse [7].

Nel capitolo *De statu materiali Ecclesiae* sono richiesti dati sulle origini delle diocesi; si dà modo così di presentare lunghi excursus storici, ben poco impegnativi per l'autore della relazione e che pertanto non mancano mai. Ad essi si aggiungono notizie sull'estensione territoriale, sui beni adibiti al culto e sulle istituzioni ecclesiastiche e civili [8].

---

[7] La *instructio* del 1725 emanata dal segretario della Congregazione del Concilio proponeva uno schema ben preciso per la compilazione della *relatio*. Schema che senza essere strettamente vincolante viene generalmente seguito dai vescovi lombardi anche nel secolo XIX.

[8] Sono generalmente riferiti i confini della diocesi, il numero delle parrocchie, chiese e luoghi di culto, talvolta è indicato il numero dei sacerdoti che in essa vivono. Altri dati riguardano la cattedrale e la composizione del suo capitolo, la condizione delle chiese e degli oggetti di culto, degli edifici appartenenti a comunità religiose e l'esistenza di monasteri, seminari, collegi episcopali, ospedali, luoghi pii, monti di pietà e confraternite.

Nel capo successivo *De Episcopo* il questionario puntualizzava, in omaggio alle direttive tridentine, l'attività dell'ordinario: i primi paragrafi formulavano richieste sull'impegno pastorale[9], gli altri sui compiti amministrativi e giurisdizionali dell'ordinario nell'ambito dell'organizzazione diocesana. I quesiti sul clero secolare riguardavano i doveri e gli obblighi imposti dallo *status* sacerdotale. Una parte toccava il momento morale, religioso, pastorale e caritativo, l'altra quello più propriamente burocratico e organizzativo dell'attività del clero, aspetto che per l'insistenza delle domande risultava più documentato[10]. La problematica sul clero regolare era delineata nei quesiti sui rapporti tra vescovo e regolari, sulla loro eventuale attività di cura d'anime, sulla condotta morale, sull'impegno religioso ed assistenziale ed infine sulla fedeltà alle regole dell'ordine. Ma anche a questo proposito sia la Congregazione che i presuli, dominati dalla preoccupazione di contenere ed evitare scandali che potessero danneggiare i religiosi presso la pubblica opinione e dare appiglio alle critiche anticlericali, rivolgevano l'attenzione più ai particolari di modesta portata, quali le deviazioni di singole persone, che ai vasti e complessi motivi di crisi che investivano gli ordini religiosi. Del tutto simile l'approccio ai problemi dei conventi femminili: sia nel questionario che nelle risposte i dati rimasero essenzialmente nella sfera del controllo formale.

L'attenzione al rigore e alla precisione formale si accentuò dopo il '59 parallelamente all'acuirsi delle difficoltà nei rapporti con il potere politico, non solo nei confronti delle comunità religiose, ma in generale di tutti gli organismi ecclesiastici. L'insistenza cadeva sulla necessità di una costante e scrupolosa verifica dei redditi, della regolarità amministrativa, dell'adempimento degli oneri assunti e di una perfetta corrispondenza con la regola o lo statuto di fondazione.

Puntualizzato, ma anch'esso di una certa elasticità a cui in parte faceva riscontro una più sottile attenzione nelle risposte, il capitolo sui seminari. L'interesse dell'episcopato per la preparazione del clero, già vigile nello spirito tridentino, aumentò e si precisò nei primi anni post-unitari sia per la generale crisi religiosa che colpì la società e il clero ottocenteschi, sia in particolare per l'acuirsi, sulla spinta degli avvenimenti politici, dei contrasti nello stesso ambito ecclesiale, che

[9] Ottemperamento dell'obbligo di residenza, visite alla diocesi, sinodi, predicazione.

[10] Per i canonici: assiduità al coro, obblighi beneficiali, messe, compiti di penitenzieria; per i parroci: residenza, amministrazione dei sacramenti, celebrazione della messa, predicazione del Vangelo e tenuta dei libri parrocchiali. Per i chierici: fedeltà ai propri compiti e all'obbligo di vestire l'abito talare. Un gruppo di questioni è accentrato intorno agli aspetti morali e spirituali della figura del sacerdote.

in alcune diocesi lombarde, e soprattutto nella stessa chiesa metropolitana, all'inizio della seconda metà del secolo stava assumendo la dimensione di una chiara scissione, di uno scontro frontale tra due generazioni, tra due scuole i cui motivi superavano il puro momento politico e la tematica temporalista.

Nell'ultimo capo *De Populo* lo schema era più duttile, venivano poste domande generiche sui costumi dei fedeli, sulla pietà, sui possibili ostacoli ad una adesione più viva e partecipe al credo cristiano. In questo campo, dove studio e approfondimento dei problemi erano lasciati essenzialmente alla sensibilità e iniziativa dell'ordinario, le relazioni presentano profonde divergenze di valore, ma nel complesso esse offrono un materiale povero, scarsamente approfondito con giudizi per lo più generici e stereotipati nella contrapposizione tra cattolici e anticlericali. Venivano fornite informazioni sulla pietà, sulla devozione, adesione a nuove forme di culto, particolarmente al nuovo culto mariano. I giudizi sulla religiosità della popolazione sono positivi nelle zone di più radicata tradizione cattolica, il bergamasco, il bresciano, il cremasco; sono carichi di maggiori riserve nella bassa Lombardia dove i presuli di Pavia, Lodi, Mantova lamentano la presenza di nuove idee devianti.

Il mondo cattolico è ben poco analizzato. Nessuna eco, nel periodo tra il 1848 e il 1859, dell'emozione suscitata dalla partecipazione di folti gruppi di sacerdoti ai movimenti liberali e insurrezionali, dall'urto con le gerarchie ecclesiastiche, dalla reazione post-quarantottesca che aveva allontanato dalle loro sedi parroci, coadiutori, regolari, religiosi ben conosciuti e spesso molto amati dalla popolazione o dalla condanna a morte di sacerdoti liberali.

Mancanza totale di notizie, negli anni post-unitari, sulle ripercussioni tra i fedeli della scissione all'interno del clero lombardo, di polemiche e battaglie aspre, talvolta diffamanti tra liberali e intransigenti, urti che indubbiamente generarono perplessità, dubbi, rivolte di coscienze tra larghi strati di credenti e non solo tra i *pauci* o addirittura i *perpauci* che affiorano qua e là nelle relazioni. La carenza e superficialità d'informazioni sui fedeli, sull'oggetto primo delle cure del clero, colpisce anche per la brevità materiale della documentazione su questo punto, poche righe generalmente, e accentua i limiti propri delle relazioni stesse.

Si è detto che la documentazione è incompleta. La mancanza di relazioni nel ventennio tra il 1850 e il 1870 è rilevante; gli sconvolgimenti politici, ostacolando le visite pastorali o impedendo al vescovo liberi movimenti nell'ambito della diocesi, rendevano più difficile la raccolta dei dati e permettevano agli ordinari di addurre giustificazioni sufficientemente valide per il non adempimento di un ob-

bligo considerato « grave » dal diritto canonico. Nell'ultimo periodo a partire dal 1870 le relazioni divennero più regolari. Indubbiamente la situazione storica ha avuto un peso rilevante. Mediante accomodamenti tesi a soluzioni di fatto tra la Santa Sede e il governo italiano, si giungeva lentamente ad una normalizzazione della vita diocesana e alle progressive rioccupazioni delle sedi episcopali da parte di ordinari dopo vacanze che per alcune diocesi erano state assai lunghe. Cessarono così i vicariati capitolari[11] a Milano, Cremona, Mantova, Pavia, Lodi con la nomina del Calabiana, del Bonomelli, del Rota, del Parocchi, del Gelmini. Agiva nello stesso senso il progressivo accentuarsi della pressione accentratrice di Roma e dell'imposizione del primato papale, che implicavano una completa adesione ai dettami tridentini e in particolare all'obbligo delle *visitationes* e delle *relationes ad limina*, simboli tangibili della sottomissione dell'episcopato alla potestà del pontefice[12].

Nella cartella per il secolo XIX delle relazioni sulla diocesi di Milano vi sono grosse lacune: la prima relazione presentata, o conservata, è del 1870[13].

Le relazioni del Nazari di Calabiana[14] si susseguirono regolarmente

---

[11] È questo, credo, uno dei motivi per cui mancano molte relazioni: i vicari capitolari erano esenti dall'obbligo di inviare le relazioni. Cfr. Carrol, *The Bishop's...*, pp. 84-85.

[12] Sul ' movimento verso Roma ' cfr. A. Gambasin, *Gerarchia e laicato in Italia nel secondo Ottocento*, Padova 1965, pp. 28-31.

[13] La mancanza di relazioni nel periodo tra il 1859, anno di morte dell'arcivescovo Romilli, e il 1867, fine del vicariato del Caccia Dominioni, è giustificata appunto dalla situazione anomala in cui si trovava la chiesa ambrosiana, sede vacante per il mancato riconoscimento da parte del governo italiano del preconizzato vescovo mons. Ballerini, nominato dall'imperatore d'Austria. L'unico documento del secolo XIX rintracciato nell'Archivio Vaticano e precedente al 1870 contiene una richiesta presentata dal Romilli nel 1853: egli chiedeva di poter adempiere all'obbligo della visita *ad limina* per mezzo di un procuratore, il vescovo di Pavia Angelo Ramazzotti, e contemporaneamente sollecitava una ulteriore proroga per la presentazione della relazione. Di questa relazione non vi è traccia tra le cartelle esaminate. Mancano anche totalmente minute di relazioni nell'Archivio di Curia: in una lettera inviata dal Romilli a Pio IX (Arch. Curia Arc. Milano, sezione IX, cart. 437, fasc. VI), per ottenere la nomina di un vescovo ausiliare, l'ordinario milanese esponeva per grandi linee l'estensione e la complessità dei problemi che la diocesi presentava per dimostrare la necessità di un vescovo ausiliare, istituzione tradizionale ambrosiana. Questa esposizione di un paio di fogli offre dati comunemente contenuti nelle relazioni *ad limina* e potrebbe essere considerata il riassunto di una di esse: vengono toccati problemi di apostolato soprattutto in riferimento alla penetrazione di idee ereticali di provenienza piemontese e svizzera e si accenna ad un riordinamento diocesano in relazione a nuove forme di rapporti con il potere civile. Sono gli anni di preparazione del Concordato del 1855.

[14] Luigi Nazari dei conti di Calabiana, arcivescovo di Milano dal 1867 al 1893. Sulla sua politica moderata e tendente ad appianare le tensioni con il go-

ogni tre anni. Lunga e precisa quella del 1870[15], molto concisi e sbrigativi i documenti degli anni successivi[16]. Anche la risposta della Congregazione del Concilio alla prima relazione del Calabiana presenta ampiezza e ricchezza di osservazioni e suggerimenti in numero superiore alla prassi ordinaria, forse per l'eccezionalità della ripresa di rapporti ufficiali e regolari con la sede milanese, dopo il periodo burrascoso del vicariato Caccia[17].

Molto ampio e completo il materiale per Bergamo, Brescia e Mantova. Le relazioni che vengono inviate dallo Speranza[18], dal Corti[19] e

---

verno italiano cfr. C. Castiglioni, *Luigi Nazari dei conti di Calabiana e i suoi tempi*, Milano 1942. Tra il 1847 e il 1859 la diocesi di Milano fu retta da Carlo Bartolomeo Romilli. Accolto con entusiasmo a Milano in quanto italiano, dopo l'austriaco Gaysruck, egli fu nel complesso una figura piuttosto scialba, non priva di doti morali ed apostoliche, ma debole ed acquiescente alle imposizioni governative. Il che gli fece presto perdere la popolarità di cui godette nei primissimi anni di episcopato. Una buona biografia del Romilli in C. Castiglioni, *Gaysruck e Romilli arcivescovi di Milano*, Milano 1938.

15 La prima di ogni ordinario è in genere la più diffusa ed è quella a cui le seguenti fanno riferimento.

16 Cfr. relazioni 1873 e 1876; in quella del 1879 viene addirittura abbandonato lo schema formale: essa consiste in un brevissimo sunto delle visite diocesane, tanto da provocare l'invito da parte della Congregazione ad una stesura più regolare. Le successive relazioni del Calabiana saranno sempre sbrigative, ma seguiranno lo schema della *Ordinatio* di Benedetto XIII. L'Archivio Segreto Vaticano, come è noto, è aperto e a disposizione degli studiosi fino al pontificato di Pio IX, ma per la diocesi di Milano ho potuto scorrere le relazioni degli anni successivi fino ai primi del 900 contenute in un'unica cartella insieme alle poche dell'epoca di Pio IX. Esse non presentano caratteristiche particolari fino a quella del 1903 del Cardinal Ferrari.

17 Gli anni del vicariato del Caccia Dominioni (1859-1867) segnarono un periodo tormentato della chiesa milanese. Le tendenze schiettamente intransigenti del Caccia lo misero in violento contrasto con la corrente del clero liberale e con l'autorità civile. Una biografia laudativa e di parte intransigente in C. Bonacina, *Mons. Carlo Caccia e i suoi tempi*, Milano 1908.

18 Mons. Luigi Speranza, vescovo di Bergamo dal 1854 al 1879, fu uno degli esponenti più rappresentativi dell'intransigentismo lombardo; egli resse la diocesi con mano autoritaria ed inflessibile sia nei confronti del clero a lui sottoposto che dell'autorità civile con cui fu in aperto contrasto. Per notizie biografiche si veda: E. Massara, *Mons. Pier Luigi Speranza Vescovo di Bergamo dal 1854 al 1879. Memorie e Documenti*, Brescia 1915; F. Vistani, *Mons. Guindani nei suoi tempi e nella sua opera*, Bergamo 1943. Il suo predecessore Carlo Gritti Morlacchi, vescovo di Bergamo dal 1831 al 1852, fu oppositore dell'ultramontanesimo dei « preti del Sacro Cuore » o « Collegio Apostolico », congregazione di sacerdoti legati ad uno speciale voto di obbedienza al vescovo e al pontefice che ricalcava le posizioni dei Gesuiti e dalle cui file usciranno i futuri vescovi di Bergamo, Speranza, di Brescia, Verzeri, di Como, Carsana. Notizie sul Morlacchi: G. M. Finazzi, *Orazione detta nei solenni funerali di Mons. Ill.mo e Rev.mo Carlo Gritti Morlacchi, Vescovo di Bergamo*, Bergamo 1853. Sul Collegio Apostolico e sul Gritti Morlacchi: L. Dentella, *Il Conte canonico Benaglio e un secolo di storia ecclesiastica bergamasca*, Bergamo 1930. Cfr. L. Dentella, *I Vescovi di Bergamo*, Bergamo 1939; B. Belotti, *Storia di Bergamo e dei Bergamaschi*, VI, Bergamo 1959, pp. 131-133.

19 Su mons. Giovanni Corti, vescovo di Mantova dal 1846 al 1869, non vi sono

dal Rota [20] sono i documenti più ricchi di dati; un poco generiche ma nel complesso metodiche e diligenti quelle del bresciano Verzeri [21]. Grosse lacune anche nelle documentazioni di Cremona. Nella cartella riferentesi a Cremona non vi sono relazioni tra il 1836 [22] e il 1888 [23].

---

monografie di una certa ampiezza. Notizie biografiche in: Mons. Luigi Martini, *Il Confortatorio di Mantova*, introduzione e note storiche di Albany Rezzaghi, Mantova 1952, p. 337. Il Confortatorio del Martini è ricco di notizie sull'azione del Corti presso Roma a favore del clero mantovano implicato nei moti liberali. Si vedano in particolare, nell'edizione sopra citata, le pp. 175-184. Alcuni documenti sul clero mantovano negli anni 1848-1854 e sui rapporti del Corti con le autorità austriache sono pubblicati in *Mantova, La Storia*, vol. III, Appendice III a cura di R. Salvatori, Mantova 1963. Si veda anche M. Vismara, *Giovanni Corti. A proposito di un diario inedito*, « Rassegna Nazionale », vol. CLXXXVII, XXXIV (1912), 192-208. L'articolo riporta anche ampi brani dell'*Orazione dell'Arciprete Lucido dottor Parocchi, letta in S. Barnaba nel solenne Ufficio di trigesimo per l'anima di mons. Giovanni Corti, Vescovo di Mantova.*

20 Ancora più scarsi gli studi sul Rota. Notizie in *Pietro Rota, arcivescovo di Tebe, memorie raccolte e pubblicate dal suo segretario* M. Franzini, Roma 1903. Sulla posizione del Rota, cfr. Federico Chabod, *Storia della politica estera italiana. Le premesse*, Bari 1951, pp. 251-252.

21 Mons. Girolamo Verzeri fu vescovo di Brescia dal 1850 al 1883. Intransigente e legato allo Speranza, fu meno battagliero del vescovo di Bergamo ed ebbe più facili rapporti con le autorità civili. Sul Verzeri si veda: A. Fappani, *La Chiesa Bresciana nei secoli XIX e XX*, in *Storia di Brescia*, vol. IV, Brescia 1964, pp. 586-636; P. Guerrini, *Il Vescovo del '59 Mons. Gerolamo Verzeri*, « Memorie Storiche della Diocesi di Brescia », XXVI (1959), 27-39.

22 Anno dell'ultima relazione firmata da Carlo Emanuele Sardagna. Mancano totalmente relazioni del liberaleggiante mons. Novasconi, che coprì la cattedra cremonese dal 1850 (dopo i brevi episcopati del Casati e del Romilli) fino al 1867. Filo-italiano, fu criticato e osteggiato dagli intransigenti. La sua linea politica fu seguita durante il vicariato del Tosi. Il governo della diocesi subì invece un radicale mutamento sotto il Bonomelli. Sul Novasconi si può vedere: L. Tosi, *Orazione funebre detta il 17 dicembre 1867 nelle solenni esequie di mons. A. Novasconi, Vescovo di Cremona, senatore del Regno e grand'uff. dell'ordine dei SS. Maurizio e Lazzaro*, s.l., s.d.; C. Mondaini, *Biografia di Mons. Antonio Novasconi, Vescovo di Cremona*, Milano 1869; P. Lombardini, *Contributi alla biografia dei Vescovi di Cremona (1718-1864)*, a cura di C. Bonetti e U. Gualazzini, Reggio Emilia 1945; P. Salomoni, *Pensiero ed Azione di un Vescovo di Cremona nel Risorgimento: Mons. Antonio Novasconi*, « Bollettino Storico Cremonese », XX (1954), 54-137. Mons. Tosi fu vicario capitolare dopo la morte del vescovo mons. Novasconi, dal 1867 al dicembre del 1871. Per una prima biografia del liberale mons. Tosi si veda B. Spezia, *Nelle solenni esequie di Mons. L. Tosi*, Cremona 1872. Sulla figura del Tosi uno studio è stato compiuto da Francesca Motta, *Mons. Luigi Tosi, vicario capitolare di Cremona*, tesi di laurea discussa presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano, anno accademico 1968-1969. Sulle posizioni antitemporaliste del Tosi e il suo contributo alla rivista fiorentina « L'Esaminatore », cfr. anche: M. Maccarrone, *Il Concilio Vaticano I e il « Giornale di Mons. Arrigoni »*, Padova 1966, v. I, pp. 228-231; R. Mori, *Il tramonto del potere temporale (1866-1870)*, Roma 1967, pp. 228 ss.

23 Di questo anno è la prima relazione ivi conservata del Bonomelli. Gli studi su mons. Geremia Bonomelli sono numerosi. Si veda: C. Bellò, *Geremia Bonomelli, con documenti inediti*, Brescia 1961; P. Guerrini, *Saggio di una biobibliografia bonomelliana*, in Autori Vari, *Geremia Bonomelli Vescovo di Cre-*

Precedenti relazioni sono sicuramente state inviate dal Bonomelli: un riferimento ad esse infatti si trova nel riassunto della relazione del 1888[24].

Dalla vicina diocesi cremasca le relazioni a Roma furono inoltrate con regolarità: le risposte erano precise su tutte le questioni del formulario, ma la loro costante uniformità, che non si interruppe nemmeno con il mutare dell'ordinario, ne rende un poco sospetta l'attendibilità[25]. La documentazione sulla diocesi di Lodi è quasi completa, salvo qualche lacuna in corrispondenza ai due momenti bellici del 1848-49 e del 1859[26]. Le più interessanti per una maggior puntualizzazione nelle risposte e un più preciso impegno nella rilevazione dei dati sono le due relazioni di mons. Gelmini, rispettivamente del 1873 e del 1876[27].

---

mona nel XXV anniversario della morte. Miscellanea di studi commemorativi, Milano 1949, pp. 243-270.

[24] Non è stato finora possibile reperire questo materiale all'Archivio Vaticano né controllare l'esistenza di minute presso l'Archivio Vescovile di Cremona, perché lo stato attuale di questo archivio non permette una ricerca proficua.

[25] Le relazioni considerate sono degli anni 1849, 1852 — redatte da mons. Carlo Giuseppe Sanguettola, vescovo di Crema dal 1846 al 1854 — e degli anni 1858, 1861, 1864, 1873, firmate da mons. Pietro Maria Ferré, vicario capitolare fino al 1857, anno in cui divenne vescovo di Crema. Il Ferré, come è detto nel documento del 1861, dopo che nel Concistoro segreto del 20 giugno 1859 fu nominato vescovo di Pavia, ma non riconosciuto dal Governo italiano, proseguì a reggere la Chiesa cremasca sia ' in spiritualibus ' che ' in temporalibus ' a titolo e nome di ' administrator apostolicus ' per il decreto dell'8 giugno 1859 della S. Congregazione preposta agli affari ecclesiastici. Nel 1867 passò a Casale, quando il Calabiana divenne arcivescovo di Milano. La relazione del 1876 oltre alla firma del vescovo « Franciscus » [Sabbia] porta quella del compilatore « Sacerdos Silvius Della Noce, vice gerens cancellarius Episcopalis ». Notizie sul Sanguettola in B. F. Sforza, *Dizionario biografico cremasco*, Crema 1888. Egli appare figura piuttosto debole, sopraffatta, come altre, dagli avvenimenti quarantotteschi e dalla successiva reazione austriaca. Personalità di maggior rilievo Pietro Maria Ferré, di tendenze rosminiane, i cui scritti miravano a conciliare le tesi del Rosmini con quelle di san Tommaso. Sulle posizioni assunte dal Ferré in favore dell'infallibilità del pontefice cfr. F. Traniello, *Cattolicesimo conciliatorista*, Milano 1970, p. 309. Per note biografiche cfr. Sforza, *Dizionario biografico cremasco*. Sul Sabbia, salito alla cattedra episcopale nel 1871, cfr. G. Pecora, *Mons. F. Sabbia vescovo di Crema*, Milano 1942.

[26] Di mons. Gaetano Benaglio si hanno relazioni del 1845, 1854, 1856. Sul Benaglio, vescovo di Lodi dal 1838 al 1868, si può vedere: A. Bignami, *Elogio funebre in morte di Gaetano Benaglio Vescovo di Lodi*, Codogno 1868; G. Polenghi, *Per le solenni esequie del Vescovo di Lodi conte Gaetano Benaglio, epigrafi*, Lodi 1868; L. Samarati, *I vescovi di Lodi*, Milano 1964, pp. 308-322.

[27] Su mons. Domenico Maria Gelmini, vescovo di Lodi dal 1871 al 1888: A. G. Riboldi, *Elogio funebre di Mons. Domenico Maria Gelmini*, Lodi 1888; G. Comizzoli, *Monsignor Domenico Maria Gelmini Vescovo di Lodi*, « Archivio storico per la città e i comuni del circondario e della diocesi di Lodi », XLVII (1928), II semestre, 139-158. Sulla diocesi di Lodi in questo periodo si veda anche M. D. Contri, *Sulle condizioni di vita dei contadini della diocesi di Lodi*

Carente è invece il materiale per Pavia e Como. Per quanto riguarda la diocesi di Pavia dopo il 1834, data dell'ultima relazione del vescovo Luigi Tosi, si conserva una relazione di Angelo Ramazzotti del 1853 [28], poi un vuoto fino al 1874 [29]. Anche per Como un lungo intervallo: nessun documento appare tra quello di Carlo Romanò del 1847 e quello del Carsana del 1876 [30], che in compenso è uno dei più lunghi e meticolosi.

Nel complesso il materiale documentario presenta lacune riferibili a vari motivi: discontinuità nell'invio delle relazioni, talora dovuta ad avvenimenti politici, vacanze di sedi vescovili, o inadempienza più o meno volontaria dei presuli stessi; inoltre, come si è accennato, è possibile che si siano verificate numerose dispersioni di materiale di archivio. Esso presenta anche limiti intrinseci connaturali al tipo di documentazione e all'uso cui il rendiconto era destinato. Ciò nonostante le relazioni, anche se non consentono una completa ricostruzione della vita della Chiesa lombarda, offrono interessanti notizie ed elementi di valutazione.

2. *Il patrimonio ecclesiastico*

Le relazioni si aprono con lo *status materialis Ecclesiae*: un primo gruppo di notizie, che ha per oggetto il patrimonio ecclesiastico nelle sue diverse componenti (dati sui beni della Chiesa o sui redditi, patrimoniali e non, appaiono anche nei capitoli successivi: sul vescovo, sui seminari, sul clero).

---

nel corso del secolo XIX (sino al primo ventennio unitario), « Bollettino dell'Archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia », I (1966), 60-62. Samarati, *I vescovi di Lodi*, pp. 323-332.

[28] Angelo Ramazzotti resse la diocesi di Pavia dal 1850 al 1858 quando divenne patriarca di Venezia.

[29] Nel 1874 fu inviata la prima relazione da mons. Lucido Maria Parocchi, vescovo di Pavia dal 1871 al 1877. Egli fu in seguito vescovo di Bologna e poi cardinale. Maggior interesse per la spiccata personalità del vescovo avrà la relazione inviata nel 1883 da parte di Agostino Riboldi. Essa lo testimoniò attento alla riorganizzazione delle attività diocesane con l'erezione di circoli studenteschi cattolici e di associazioni operaie, ma questa relazione supera il periodo qui considerato e rispecchia mentalità e programmi nuovi. Sull'attività di mons. Agostino Gaetano Riboldi, vescovo di Pavia dal 1877 al 1901, si veda: A. Robbiati, *Il Comitato diocesano pavese e le sue realizzazioni*, « Bollettino dell'Archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia », II (1967), 73-97. Notizie biografiche dei tre vescovi pavesi in M. F. Mangani, *Cronotassi dei vescovi di Pavia*, Pavia 1894, pp. 124-133.

[30] Dei tre ordinari che in questo periodo ressero la diocesi di Como, Carlo Romanò (1834-1855), Giuseppe Marzorati (1857-1865) e Pietro Carsana (1872-1887), solo quest'ultimo appare dotato di una personalità di un certo rilievo. Per accenni biografici cfr. G. Turazza, *La successione dei vescovi di Como dal 379 al 1930*, Como 1930, pp. 205-211.

Avvenimenti storici, quali le guerre del 1848-1849 e del 1859 e ancora più l'intervento 'eversivo' della legislazione italiana nel 1866-1867 [31], portarono in primo piano il vasto problema dei beni e delle fonti di reddito degli enti ecclesiastici. Furono questi gli anni in cui le sollecitudini e le ansie dell'episcopato lombardo si polarizzarono intorno al momento economico dell'organizzazione diocesana. Le relazioni appaiono su questo punto una monotona sequela di lamentele contro gli abusi dell'autorità civile, una ripetuta denuncia di crescenti difficoltà finanziarie, purtroppo solo di rado accompagnate da dati quantitativi sulla reale situazione economica.

Anche nelle relazioni del periodo precedente si trovano accorate segnalazioni delle difficoltà economiche in cui versavano le diocesi, ma le distruzioni e gli sperperi creati dalle guerre e, soprattutto, la rivoluzione portata dalla 'messa in liquidazione' del patrimonio degli enti ecclesiastici mutarono in modo sostanziale i dati del problema e lo resero di scottante attualità.

Meno carico di conseguenze sotto il profilo economico era stato il Concordato con l'Austria del 1855 [32]. Parimenti poco aveva inciso sulle diocesi della Lombardia la legislazione piemontese relativa alle soppressioni degli ordini religiosi: i trattati di Zurigo del 1859 si

---

[31] Legge 7 luglio 1866, n. 3036, sulla soppressione degli ordini, corporazioni e congregazioni religiose e secolari e sulla conversione dei beni immobili degli enti ecclesiastici; legge 15 agosto 1867, n. 3848, per la soppressione di enti secolari e per la liquidazione dell'asse ecclesiastico. Per il testo delle leggi si veda: G. Saredo, *Codice del diritto pubblico ecclesiastico del regno d'Italia*, 4 voll., Torino 1887-1891; V. Del Giudice, *Codice delle leggi ecclesiastiche*, Milano 1952; tra gli studi di diritto ecclesiastico si può ricordare: G. D. Tiepolo, *Leggi ecclesiastiche*, Torino 1881; F. Scaduto, *Diritto ecclesiastico esistente in Italia*, 2 voll., Napoli 1889; E. Friedberg - F. Ruffini, *Trattato del diritto ecclesiastico cattolico ed evangelico*, Torino 1893 (in particolare l'appendice: « Stato e Chiesa in Italia », I, pp. 90-127; M. Falco, *Il riordinamento della proprietà ecclesiastica*, Torino 1910 e *La politica ecclesiastica della destra*, Torino 1914; C. A. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, Milano 1948; G. D'Amelio, *Stato e Chiesa, la legislazione ecclesiastica fino al 1876*, Milano 1961. Per una completa bibliografia cfr.: D. Veneruso, *Stato e Chiesa*, in *Bibliografia dell'Età del Risorgimento*, II, Firenze 1972, pp. 603 ss.

[32] La brevità del periodo in cui il Concordato è rimasto in vigore per la Lombardia, eccettuata la parte orientale della diocesi di Mantova, e le difficoltà per il passaggio della gestione dei beni ecclesiastici dal Fondo per il Culto agli enti religiosi, accentuate dagli ostacoli posti dagli organi statali, annullavano praticamente sul piano economico le conseguenze dell'accordo. Circa la scarsa importanza pratica del Concordato, interessante l'articolo del canonico liberale Tiboni: *Risposta ai Farisei*, pubblicato nel giornale bresciano « La Sentinella » del 17 gennaio 1860. Sugli ostacoli posti dalle autorità di Finanza all'applicazione del Concordato cfr. N. Raponi, *Politica e Amministrazione in Lombardia agli esordi dell'unità*, Milano 1967, pp. 344-345. Per il testo del Concordato si veda la *Raccolta di Concordati su materie ecclesiastiche tra la Santa Sede e le Autorità Civili*, a cura di A. Mercati, Città del Vaticano 1954, I, pp. 8-21 ss. Sul Concordato nella diocesi di Milano si può vedere Castiglioni, *Gaysruck e Romilli arcivescovi di Milano*, pp. 200-202. Decisamente positivo il giudizio dell'intransigente Bonacina in *Mons. Carlo Caccia e i suoi tempi.*

erano preoccupati di salvaguardare lo status quo della Chiesa lombarda [33].

Il patrimonio ecclesiastico adibito al culto variava sensibilmente, come naturale, secondo l'ubicazione e l'importanza degli edifici religiosi e risentiva della condizione economica dei fedeli: in contrasto con la ricchezza delle cattedrali e delle chiese cittadine era segnalata la povertà di alcune chiese di borghi rurali e soprattutto di montagna, povertà che tuttavia, in genere, non giungeva ad incidere negativamente sul ' decoro ' del luogo sacro.

Purtroppo l'attenzione dei presuli era rivolta prevalentemente alla descrizione, non priva di una punta di orgoglio, di opere d'arte della cattedrale o di templi cittadini, e solo qualche accenno essi dedicavano alle altre chiese. Segnalazioni della necessità di restauri per il mantenimento del patrimonio artistico e dell'urgenza di opere di muratura per ovviare al naturale deperimento degli edifici avevano indubbio fondamento [34]. Nel complesso tuttavia, immobili e arredi risultavano ben curati. In diverse zone del territorio lombardo le opere di miglioria e ampliamento assunsero crescente importanza, andando al di là dell'ordinaria manutenzione. Lo slancio devozionale che caratterizzò la religiosità di larghi strati della popolazione lombarda nella seconda metà del secolo si manifestò anche nell'erezione di nuove chiese e nel rifacimento di più antiche. Il vivace fiorire di nuove associazioni laicali e di confraternite è testimoniato da nuove cappelle, nuovi altari, statue della Vergine o di Santi: un insieme di realizzazioni, che si aggiungeva o sostituiva, con risultati estetici più o meno felici, al patrimonio esistente.

Indicative in questo senso le notizie della diocesi di Bergamo. Mons. Speranza segnalava rifacimenti e riparazioni di chiese in rovina e ingenti spese sostenute dalla religiosissima popolazione, nonostante l'estrema povertà, per dimostrare in modo tangibile la profonda devo-

---

[33] I trattati di Zurigo del 1859 stabilirono che le corporazioni religiose della Lombardia, delle quali la nuova legislazione italiana non avesse autorizzato l'esistenza, avrebbero potuto disporre liberamente delle loro proprietà mobiliari e immobiliari. Si assicurava così la sottrazione dei beni da esse posseduti all'incameramento e alla conversione, beni che non saranno invece esonerati dalla tassa straordinaria del 30 per cento imposta dal governo italiano con la legge del 1867. Sui trattati di Zurigo e l'interpretazione da darsi ad essi cfr. Friedberg - Ruffini, *Trattato del diritto ecclesiastico cattolico ed evangelico*, p. 351; e Scaduto, *Diritto ecclesiastico...*, I, p. 474.

[34] Nel 1883 la cattedrale di Pavia era già da due anni chiusa al culto con soffitto e tetto pericolanti; il continuo rinvio di interventi che avrebbero dovuto essere compiuti negli anni precedenti aveva condotto alla inagibilità della chiesa e la lentezza del potere civile nel concedere il necessario permesso per opere di riattamento bloccava i lavori per i quali il vescovo aveva raccolto offerte tra i fedeli.

zione verso la Vergine e i Santi protettori e l'attaccamento al Cattolicesimo.
Egli ricordava con ammirazione le grandiose manifestazioni di giubilo in occasione di una visita pastorale [35].
Altrettanto rassicurante la situazione nella diocesi di Como: le chiese erano ben dotate, il vescovo nelle visite che aveva compiuto ne aveva trovate pochissime prive di sufficienti suppellettili. Particolarmente adorne erano le chiese della Valtellina e del Canton Ticino, grazie soprattutto alle offerte dei valligiani emigrati. Il vescovo elogiava la ricchezza dei templi abbelliti ed adornati dalla generosità dei fedeli [36].
Meno positive le indicazioni sullo stato materiale della diocesi bresciana. Già nei primi anni dopo il 1850 affioravano difficoltà non sempre superate. Negli anni successivi, tuttavia, non si parlò di peggioramenti: il generale depauperamento della Chiesa e del clero non sembra aver inciso negativamente sul patrimonio adibito al culto e le apprensioni dell'ordinario in materia economica e finanziaria furono causate, come si vedrà, da altri più sostanziali motivi.
Le segnalazioni che si possono ricavare nei documenti delle altre diocesi lombarde delineano situazioni non molto diverse da quella bresciana, ma in ogni caso non si presentavano problemi di tale ampiezza da non poter essere affrontati con risorse locali. L'eccezione più marcata riguardava il mantovano, e questo non è il solo punto in cui tale diocesi presentava la nota più negativa nell'ambito della provincia ecclesiastica lombarda. Le relazioni di mons. Corti, forse proprio per le maggiori difficoltà esistenti nella sua diocesi, offrono una documentazione più particolareggiata. Il quadro delinea non poche deficienze: lo stato di accentuata povertà che caratterizzò la vita del contado mantovano durante il periodo della Restaurazione non aveva permesso il reperimento dei fondi necessari per riassestare il patrimonio ecclesiastico. Tuttavia si sente in chi ne parla una grande fiducia

[35] « Incredibile dictu est, quod in tanta paupertate fideles poterint nova tot opera explere, suppellectilibus sacris Ecclesias exhornare, uti factum est, ardor vero populi in festis in honorem Beatae Mariae Verginis vel Sanctorum Patronum celebrandis cum omni genere apparatuum quotidie crescit, ita ut ad parsimoniam potius est exhortandus, quam ad augendas oblationes pro ipsis festivitatibus. Ipse Episcopus etiam hoc triennio aliquas Ecclesias et altaria consecravit » (Relazione Bergamo 1870).

[36] A proposito dello stato materiale delle chiese nella relazione del 1876 si afferma: « Periucundum mihi est asserere paucissimas reperiri quae sufficientem saltem suppellectilem non habebant comparatam, multasque contra existere quae praetiosis abundant, nec solum in civitatibus et maioribus locis, sed in minimis etiam Vallis Tellinae in primis, et quarundam Ticinensis regionis vallium, illorum speciatim pia liberalitate, qui per aliquod tempus Venetiis, Romae, Neapoli, Liburni, vel alibi, negotiationis, industriae causa, vel bajulatores agentes, immorantur ».

nella buona volontà e generosità dei fedeli, anche se l'ottimismo andò decrescendo con il trascorrere degli anni. Il Corti insisteva più di altri anche sui danni subiti per eventi bellici, sia nel 1848-1849 che nel 1859[37]. A questi dati negativi egli cercava di contrapporre notizie più rassicuranti elencando le opere di restauro che venivano compiute[38]. Il Corti sottolineava con compiacimento come la povertà di mezzi economici non avesse impedito realizzazioni di una certa importanza: ricostruzione di chiese parrocchiali distrutte, lavori di ampliamento sempre di chiese o di conventi, costruzione di oratori a cui si accompagnavano progetti per ospedali ed ospizi, che avrebbero dovuto essere realizzati con capitali in parte provenienti da laici e in parte dalla Congregazione di Carità[39].

Lo slancio già appare affievolito nell'ultimo periodo austriaco; l'attuazione di tali costruzioni tende a ristagnare e le successive relazioni le indicano sempre allo stato di progetti non realizzati. La stessa edilizia religiosa, che negli anni precedenti sembrava avviata ad uno sviluppo non trascurabile, subì una battuta d'arresto[40]. Lo *status Ecclesiae* fu giudicato, poi, dal nuovo vescovo Rota sotto una luce più cupa. La relazione del 1874 anche in questa materia presentò un quadro assai deludente. Vi era sottolineata la miseria di numerose parrocchie, ai cui bisogni non facevano più fronte le offerte dei fedeli, depauperati — egli sottolineava — dalla pressione fiscale. Anche il Rota, come prima il Corti, insisteva nell'attribuire la modestia delle oblazioni più a ragioni esterne che a un declino della fede[41].

---

[37] Edifici religiosi occupati dalle truppe, furti di arredi ed oggetti sacri, tra i più gravi quello dei vasi del Cellini per le reliquie del Sangue di Cristo, trafugati dai soldati austriaci nel 1848 e non più ritrovati: questa perdita rimase nel cuore dei mantovani come una spina.

[38] Vi è l'annuncio della promessa da parte dell'Imperatore del rifacimento dei famosi vasi, come segno di riparazione all'oltraggio inferto alla pietà mantovana, vi è il resoconto dei lavori di muratura nella cripta di Sant'Andrea, dove le reliquie sarebbero state collocate; vi è infine la segnalazione di numerose opere di edilizia religiosa compiute nella diocesi: cfr. la relazione 1856. La volontà del principe non sembra invece aver prevalso su considerazioni di utilità militare: nella relazione 1862 cade infatti la speranza di far riaprire al culto la chiesa dei Filippini, usata come arsenale militare.

[39] Cfr. relazione Mantova 1865.

[40] Nella provincia di Mantova ingigantirono le difficoltà per la costruzione di una terza chiesa parrocchiale; chiaramente i lavori ristagnavano per mancanza di fondi, la cui causa era fatta risalire ai troppo pesanti oneri fiscali, con la conseguente diminuzione di offerte, ma anche ad una certa povertà di senso religioso nel ceto dirigente: « adversantur publica onera pergranda, adversatur et religionis defectus in quibusdam administratoribus ». Relazione Mantova 1867.

[41] Nella relazione del 1874 si accentuò ulteriormente il distacco tra le parrocchie di città sufficientemente dotate di paramenti e suppellettili e quella di

Il divario tra le diverse diocesi lombarde si delineava dunque già evidente, e non solo nella diversità dello *status Ecclesiae*, ma per la diversa intensità della pietà religiosa, di cui esso era testimonianza.

Non è possibile determinare, in base ai dati offerti dalle relazioni, il reale stato economico e finanziario delle diocesi lombarde. Qui le opinioni personali di chi ha steso il resoconto e il gioco degli interessi si fanno ancor più determinanti; la carenza di elementi obiettivi non permette, d'altra parte, di ricostruire un pur embrionale bilancio economico delle varie diocesi, o di stabilire un confronto che abbia un minimo di attendibilità statistica tra le situazioni delle diverse diocesi in uno stesso momento e di una stessa diocesi in momenti successivi: i dati quantitativi sono scarsi ed incompleti, e forniscono un insieme inadeguato per un giudizio complessivo.
Quanto all'attendibilità stessa dei pochi dati riportati è necessario porre precise riserve. Si può tuttavia tentare di cogliere la tendenza generale del variare della situazione economica con il passare degli anni e delineare, sempre in modo molto generico, le disparità tra le diverse diocesi della regione. Va tuttavia tenuto presente che se i resoconti poco aiutano alla ricostruzione di un quadro obiettivo, essi sono interessante testimonianza della valutazione dei vescovi circa la condizione della chiesa lombarda prima e dopo le leggi del 1866. Anche in questa materia l'impostazione delle risposte è fortemente influenzata dai tradizionali schemi del formulario. L'aspetto prettamente economico del problema sfugge quasi completamente. Le relazioni prescindono da ogni informazione sulle forme di investimento e sulla redditività del patrimonio. I dati riportati non sembrano rispondere alla necessità di riorganizzazione richiesta, non solo dalla nuova normativa italiana sull'asse ecclesiastico, ma soprattutto dall'evoluzione generale dell'economia, che avrebbe ad ogni modo implicato mutamenti nelle strutture, nei rapporti, negli investimenti stessi. Non si sente alcuna eco di studi sulla economicità della gestione, sulla possibilità di impieghi diversi e più redditizi dei capitali posseduti, sull'incidenza sociale negativa o positiva del permanere di vecchie strutture. È assente tutta la grossa problematica economica e sociale

alcune zone di campagna: « In Diocesi multae sunt Parochiales Ecclesiae omnibus suppellectibus ad divina peragenda necessariis instructae, sed multae etiam, quae illarum indigent, vel habent laceras, sordidas, obsoletas nec tamen media suppetunt ad illas comparandas vel reficiendas. Sunt enim plerumque tenui fabricae redditus et a fisco nunc magna ex parte usurpati. Fideles publicis vectigalibus onerati et paene exhausti oblationes consuetas imminuere. Quapropter squallidae multae Ecclesiae et multis ad divini cultus decentiam necessariis carentes ».

ed in particolare agraria che agitava i dibattiti del momento a livello sia dottrinario che politico.

I vescovi si attestarono sulla linea di una pura difesa di posizioni acquisite. L'atteggiamento generale fu passivo, rinunciatario per alcuni aspetti: le manifestazioni attive si ridussero per lo più a contese giuridiche con l'autorità politica o alla ricerca di mezzi per sottrarre, in pratica, alcuni beni alla liquidazione. Non sembra possibile individuare alcun atteggiamento che non rimanesse ancorato solo a posizioni giuridiche, ormai non più riconosciute dallo Stato moderno, ma che sostenesse il diritto alla proprietà da parte della Chiesa sulla base di quello stesso ordine di ragioni economiche e sociali in nome delle quali esso era negato.

Tra i dati riportati, uno spazio sproporzionato all'entità degli introiti era riservato alle « entrate straordinarie »: fondamentalmente tasse di cancelleria e proventi da pene pecuniarie. Sul primo punto era ripetuta l'assicurazione che le norme per la riscossione venivano scrupolosamente applicate. L'originaria preoccupazione che questi servizi non implicassero un onere finanziario troppo gravoso per la comunità dei fedeli era ancora presente. La Congregazione del Concilio ne teneva nota nei riassunti delle relazioni e ne sottolineava la ' modicità '[42]. Il problema degli introiti delle pene pecuniarie non si poneva per le diocesi lombarde: la risposta era sbrigativa: « *non est* ».

L'interesse si rivolgeva anche al momento dell'utilizzazione degli introiti ottenuti: al vescovo di Brescia venne richiesto persino un dettagliato ragguaglio sulle spese sostenute con i non elevati proventi di cancelleria[43].

Il timore di prestare motivi a facili critiche, nel clima di sospettosi e tesi rapporti con l'autorità civile e di continue polemiche con i gruppi laicisti, rese vigile la gerarchia su particolari di non grande peso, ma che avrebbero potuto offrire appigli alla propaganda anticlericale. In un campo diverso, questo stesso ordine di preoccupazioni suggerì il controllo sistematico, pedante, sull'attività dei sacerdoti: perché si attenessero alla scrupolosa applicazione dei lasciti e delle offerte ai fini a cui erano stati destinati, la celebrazione delle Messe soprattutto. E, pur di non offrire motivi a censure, sembrava consigliabile non esporre le tabelle delle Messe nei casi in cui il numero eccessivo

---

42 Per i diritti di cancelleria veniva applicata, secondo abitudini diverse da diocesi a diocesi, o la ' tassa innocenziana ' o una ' tassa diocesana '.

43 Risposta della Sacra Congregazione del Concilio al vescovo di Brescia, 18 febbraio 1863.

di queste non consentisse di rispettare tutti gli impegni annotati [44]. Al di fuori dei proventi di cancelleria poco mutati nel tempo e di scarso rilievo economico, è impossibile valutare, attraverso gli scarni dati forniti dalle relazioni, la consistenza del patrimonio della Chiesa lombarda. In mancanza di dati quantitativi ci si deve limitare a prendere in considerazione le valutazioni, sovente opinabili e generiche, fornite dai presuli. Esse tracciano un quadro della situazione nel suo complesso; quadro che tuttavia ha un valore in quanto inserito in una veduta di insieme, in cui trovano riscontro altri aspetti della vita diocesana [45].

Le notizie offerte dalle relazioni si riferiscono per lo più alle mense vescovili o alle entrate dei capitoli delle cattedrali. Del primo periodo si hanno indicazioni sull'ammontare della mensa vescovile di Lodi, che è calcolato in circa 5 mila lire nel 1845, che salgono a 6 mila nel 1856; mancano dati successivi, non è annotata l'entità della rendita assegnata dal governo italiano in seguito alla liquidazione; mentre sono riportati gli stipendi percepiti da nove canonici e sei cappellani — rispettivamente di 800 e 600 lire ciascuno — agli altri canonici e cappellani era stato assegnato un « aliquantulus » ricavato dai redditi della cattedrale ampiamente decurtati dal governo.

Sull'entità delle perdite economiche subite dalla mensa vescovile si ha un'indicazione per Crema: le entrate prima della conversione erano valutate intorno alle 20 mila lire, mentre al vescovo fu conferita una rendita di solo 11 mila lire che, detratte le tasse, si ridusse ad un introito netto di circa 8 mila lire [46].

La diocesi in maggiori difficoltà economiche era quella di Mantova. Ivi il patrimonio edilizio presentava uno stato di deterioramento superiore a quello delle altre diocesi lombarde, ma soprattutto il clero e lo stesso vescovo apparivano in una situazione di obiettiva penuria di mezzi, penuria che si accentuò dopo il 1866, ma che era già gravissima nel periodo austriaco. Mons. Corti, nel 1854 dichiarava di trovarsi egli stesso ed il suo clero in gravi ristrettezze per l'esiguità dei redditi, resi ancor più scarsi dagli avvenimenti storici; i fatti del 1848-1849 con l'assedio intorno a Mantova e il concentramento nella

---

[44] Cfr. Relazione Lodi 1876.

[45] Per esempio, le ristrettezze economiche denunciate in alcune diocesi incisero su forme di attività apostolica e caritativa, che effettivamente in quelle zone appaiono meno sviluppate che altrove.

[46] Relazione 1873. Sulle mense vescovili era imposta una quota annuale di concorso a favore del Fondo per il culto. Sulla tassa gravante la mensa vescovile, i criteri di applicazione della quota di concorso e la tassa straordinaria del 30 per cento prevista dalla legge del 1867 si veda: Scaduto, *Diritto ecclesiastico...*, pp. 142 ss.

fortezza di un grosso contingente di truppe austriache non avevano certo favorito l'economia locale: i proventi di questue e di offerte dei fedeli erano in continua diminuzione. Negli anni successivi non si poté parlare di miglioramenti, anzi la situazione si presentò sempre più deteriorata: il vescovo aveva serie difficoltà di natura economica anche per lo svolgimento di una visita pastorale; la tradizione e la povertà delle chiese di campagna esoneravano il clero locale dal partecipare alle spese per le visite pastorali, ma anche le finanze della curia non sembravano in grado di sostenere il peso di un viaggio ufficiale del vescovo attraverso la diocesi [47]. Queste stesse segnalazioni di impedimenti di ordine finanziario per realizzare una visita pastorale furono ripetute nel 1874 dal nuovo vescovo di Mantova, mons. Pietro Rota. Mantova tuttavia è l'unica diocesi lombarda in cui si parlò di ostacoli di tale natura frapposti alla realizzazione delle visite pastorali.

Il Concordato austriaco del 1855 non portò alcun miglioramento per il territorio mantovano; non solo cadde la speranza di una equiparazione al livello delle congrue del resto dell'impero d'Austria, ma anzi il distacco di Mantova dalla Lombardia e la sua unione a Venezia dopo il 1859 avrebbero coinciso con una ulteriore diminuzione delle già poco consistenti congrue ai parroci e ai coadiutori [48].

Le imposizioni delle leggi italiane si innestavano dunque su di una situazione già molto compromessa, per cui la diocesi non era assolutamente in grado di sopportare ulteriori diminuzioni di entrate. Le preoccupazioni maggiori erano destate dai bassissimi redditi dei sacerdoti coadiutori, un numero troppo esiguo dei quali aveva ottenuto uno stipendio fisso dall'autorità comunale, mentre la maggioranza si trovava in uno stato di vera indigenza e viveva gramamente di carità pubblica, sempre più scarsa per la povertà degli strati più modesti della popolazione, ancora legati alla vita parrocchiale, e il progressivo allontanamento dalla Chiesa dei ceti abbienti la cui religiosità, tradizionalmente piuttosto superficiale, li rendeva disponibili alle nuove correnti positiviste ed inclini ad atteggiamenti anticlericali [49].

Il problema finanziario, che si pose in termini assillanti nel 1867

[47] Nella relazione del 1862 a questo proposito il Corti così scriveva: « Omnes pauperes, ego pauperrimus ». Nella relazione del 1867, sono accentuate le difficoltà economiche per una visita pastorale: « Si vita dabitur et media non deerunt, desiderium fervens est perficiendi quam primum visitationem pastoralem Diocesis. Hic enim adest consuetudo, nec victualia, nec pecuniam, nec quidpiam aliud a visitatoribus exigendi, et in plerisque parochis, si Episcopus expensas non suppleret, visitationem redderet odiosam ».

[48] Relazione 1867.

[49] Relazione 1867.

al momento dell'applicazione della nuova legge, era ancora tra i predominanti negli anni successivi, quando la negazione dell'*exequatur*, privando mons. Rota delle temporalità, rese ancor più difficile la situazione economica dell'ordinario [50]. Le relazioni del 1874 e 1876 accentuarono le notazioni allarmanti, anche se per qualche particolare aspetto del problema, come quello che riguardava il clero curato, le preoccupazioni di ordine economico passarono in secondo piano, non tanto per un miglioramento quanto per una diminuzione così notevole di vocazioni religiose da privare molte parrocchie della possibilità di ottenere un sacerdote coadiutore. L'attenzione a questioni economiche, pur necessariamente ancora vigile, sembra attenuarsi nella relazione del 1876 per Mantova, come altrove in Lombardia in generale negli anni dopo il 1870, anche per l'emergere di una nuova problematica di fondo che investiva più direttamente aspetti religiosi e pastorali.

Il quadro delle altre diocesi lombarde appare meno grigio anche se le difficoltà erano gravi e i vescovi non cessavano di lamentarle con un crescendo continuo. Brescia si presenta come una diocesi povera, di scarsissime risorse sia nella fascia pianeggiante, che nella zona montana, con un numero di parrocchie superiore alla media lombarda, alcune delle quali piccolissime e dotate di benefici insufficienti al sostentamento del clero; quivi però la popolazione, più profondamente religiosa che non nel mantovano, era nel complesso più disposta ad intervenire in aiuto dei propri sacerdoti. In più relazioni il vescovo di Brescia insisté per ottenere la dispensa per i parroci dall'applicare le messe « pro populo » nei giorni feriali per consentire loro di raccogliere offerte per la celebrazione di altre funzioni sì da alleviare la miseria del clero particolarmente nelle zone di montagna [51]. La stessa richiesta è presentata anche per la diocesi di Pavia; le offerte dei fedeli

[50] I vescovi privi di *exequatur* vivevano con un assegno pontificio di entità modesta, in media di circa seimila lire. Tale era almeno il reddito presunto dell'erario per l'applicazione dell'imposta di ricchezza mobile. Cfr. Scaduto, *Diritto ecclesiastico...*, p. 160.

[51] La richiesta era già stata presentata prima dell'applicazione delle leggi eversive, ma fu ripetuta come ancor più urgente nelle relazioni del 1867 e 1870. La relazione del 1867 insistette a lungo su questa necessità per la « miseram complurium parochorum, praesertim in locis alpestribus, temporalem condicionem; qui ita tenues praebendas possidunt, ut earundem redditus publica quibus gravantur onera, non semel vix coequare inveniuntur ». La dispensa dalle messe « pro populo » era richiesta per quei parroci i cui benefici parrocchiali non raggiungevano i duecento scudi annui. Le prebende di molti parroci di montagna, dedotti i contributi prediali, le tasse sul clero, ecc. a stento raggiungevano i cento scudi, e per alcuni neppure questo reddito era sicuro.

tendevano dunque ad attenuare le pesanti conseguenze delle nuove leggi ed a sopperire almeno in parte ai bisogni del clero [52].

Nel complesso la situazione economica della Chiesa lombarda era raffigurata dai presuli come una parabola discendente senza possibilità di invertirne la tendenza e sembrava aver raggiunto il livello di allarme dopo le leggi del 1866-1867, quando la mancanza di mezzi finanziari apparve così grave per alcune diocesi da creare difficoltà per la stessa vita della comunità ecclesiale. La protesta per l'intollerabilità delle leggi imposte dal governo italiano fu unanime: tutte le relazioni degli anni immediatamente successivi al 1866 sottolinearono i danni subiti dalle Chiese locali e denunciarono l'avvenuta spoliazione degli enti ecclesiastici. Ogni intervento dell'autorità civile fu come tale considerato un abuso, ma le denunce dei vescovi si facevano più precise quando riferivano le pressioni esercitate dal governo sugli amministratori di legati e di opere pie e la distrazione dei patrimoni dagli originari scopi di natura religiosa [53].

Alle proteste generali e di principio si aggiungevano due motivi specifici di opposizione: l'inadeguatezza della rendita attribuita dal governo come corrispettivo della liquidazione dei beni ecclesiastici e la mancanza dell'effettiva corresponsione di tale rendita. Il vescovo di Brescia calcolava l'ammontare della rendita assegnatagli pari alla metà o poco più del reddito tratto dai beni liquidati [54]. Il vescovo di Bergamo dichiarava di non aver percepito alcun compenso fino al 1870 [55].

Una ricerca puntualizzante l'effettiva diminuzione di reddito subita dagli enti ecclesiastici non è stata ancora sufficientemente approfondita [56], ma non sembrano utilizzabili in tal senso le troppo generiche

---

52 Cfr. relazione 1874.

53 Cfr. relazione Brescia 1865, in cui si sottolineava l'esistenza di questo fenomeno: « Praefecti Fabricae qui patrimonium singularum ecclesiarum administrant ab Ordinari auctoritate fere omnino avulsi, civili magistrati qui oeconomus generalis nuncupatur, rationem reddunt et obediunt. Exinde fit, ut plurima missarum onera non solvantur: patrimonium legatorum piorum in chyrografa crediti publici convertantur, ejusdemque redditus annuales non raro ad aliam contra vel preter piorum fundatorum voluntatem insumantur ».

54 Relazione 1867.

55 Relazioni 1867 e 1870.

56 La storiografia recente ha visto nelle linee generali le ripercussioni della vendita dei beni ecclesiastici sull'economia agraria lombarda, ma ancora non approfondita rimane l'entità del recupero da parte degli enti spogliati di una percentuale del patrimonio espropriato; carenti sono anche gli studi sui gruppi sociali che maggiormente approfittavano della vendita di tali beni. Si veda M. Romani, *Un secolo di vita agraria in Lombardia (1861-1961)*, Milano 1963, pp. 94-95. Il Romani mette in guardia sulle valutazioni di una grande quantità di beni ecclesiastici messi in vendita dallo Stato, almeno per la Lombardia. Egli calcola che: « innanzi tutto per il quarantennio dall'avvio delle operazioni (26 ottobre 1867) a tutto il giugno 1907 solo l'8 % circa in valore dei

annotazioni contenute nelle relazioni *ad limina*. In esse mancano dati sia sull'entità dei beni liquidati, sia sulle quote di rendita ascritte ad enti lasciati sussistere, sia su quelle ascritte al Fondo per il culto. Una valutazione era resa più difficile dalla fluidità della questione, per un gran numero di controversie e di contestazioni, che si protrassero per più anni e offrirono abbondante materia al contenzioso amministrativo.

Non è possibile approfondire attraverso le relazioni l'entità del recupero da parte degli enti spogliati di una quota del patrimonio espropriato né ricavare quali gruppi sociali abbiano maggiormente approfittato della vendita di tali beni[57]. In tutte le diocesi vennero segnalati acquisti da parte di privati « in propriam utilitatem »; alcuni di questi chiesero in seguito venia alla Santa Sede e ne accettarono le condizioni, altri trascurarono completamente le censure ecclesiastiche.

Una segnalazione di riacquisti realizzati dagli enti ecclesiastici per interposta persona si trova nella relazione su Bergamo del 1870. Questi beni furono poi almeno in parte rivenduti dagli enti stessi con operazioni economicamente favorevoli[58]. Sembra dunque che la

---

beni alienati risulta di pertinenza della regione. Se si considera poi che nei primi tredici anni (ossia sino al 1880) già il 90 % circa delle vendite risulta effettuato e se si tiene conto dello stato delle vendite a tutto il dicembre 1881 si giunge ad un movimento annuo medio per provincia a tale data di ha. 308, per meno di mezzo milione di Lire. Il Romani riporta le tabelle sulla « Superficie e prezzi medi dei beni rustici ecclesiastici venduti in Lombardia a pubblici incanti ed a private trattative a tutto il dicembre 1881, in esecuzione delle leggi 15 agosto 1867, 30 maggio 1872 e 30 giugno 1876 ».

[57] Alcune indicazioni sono offerte dalle monografie contenute negli atti dell'inchiesta Jacini in parte riportate dal Romani, *Un secolo di vita agraria...*, pp. 94-95.

[58] « Ut dictum est in superiori relatione, R. Demanius omnia fere bona vendidit, et multis ex praefectis Fabricae Ecclesiarum ad publica edicta concurrentes bona ipsa vindicaverunt in utilitatem Ecclesiae, sub nomine tamen privatarum personarum, annuente ecclesiastica auctoritate et remoto scandalo Fidelium. Istorum autem bonorum non pauca a Praefectis Fabricae Ecclesiarum iterum vendita sunt, obtenta prius ab ista Sancta Sede opportuna facultate, tum ut solverentur R. Demanio impensae factae in emptione bonorum; tum ut bona empta eriperent a discrimine in quo versabantur, ne scilicet ab heredibus earum personarum privatarum, quae coram lege civili realium emptorum speciem pro se ferebant, usurparentur, quod facile eveniret posset quando heredes sunt sub tutoria potestate tribunalium civilium; tum etiam ob ingentem utilitatem, quae in earundem venditione in Ecclesiam vertebat. Ne vero pecunia in istiusmodi venditione proveniens dissiparetur, in hac Curia Episcopali ex ipsius S. Sedis consilio opportuno ex viris spectata omnino fide et probitate claris Societas constituta est, a promotione Legatorum Piorum fiduciariorum noncupata, cui officium incumbit administrandi bona Legatorum jurispatronatus, quae vi legum civilium exempta fuerint, et capitalium, supradicta venditione veniunt; quorumquidem capitalium summa, ad plura iam libellarum milia pertingens, nominibus certis expenditur in utilitatem Ecclesiarum, ad quas seipsa capitalia pertinent » (Relazione Bergamo 1870).

popolazione bergamasca, disapprovando la politica 'eversiva' fosse più disposta ad acquistare possedimenti venduti dall'autorità religiosa che direttamente dall'erario con un atto contrario alle norme della Chiesa, anche se le offerte governative erano più allettanti. Le censure ecclesiastiche non mancavano almeno per queste diocesi di costituire un valido freno morale. Non è specificato nelle relazioni come avvenisse il reperimento dei capitali (se con proventi di sottoscrizione di fedeli o con mezzi finanziari di cui il clero disponeva) con cui fu realizzato il riacquisto di parte dei beni messi in liquidazione. Anche a questo proposito indicazioni di qualche interesse affiorano tra le parole di mons. Speranza. Questi poté ricomprare dal governo ad un prezzo « modico » gli ingenti beni della mensa episcopale: egli prevedeva di poterli pagare in un breve giro di pochi anni con le rendite delle proprietà stesse [59]. Gli incameramenti operati dallo Stato, con la rottura di una situazione ormai cristallizzata da lungo tempo, favorirono una più attenta amministrazione del patrimonio superstite da parte del clero e lo stimolarono a controlli più precisi sulla conduzione delle aziende, sensibilizzandolo ad una problematica economica, a cui in buona parte era impreparato.

Dopo il 1870 le relazioni segnalarono la formazione di nuovi organismi per la gestione delle proprietà possedute e il proposito di costituire, seguendo le direttive della Santa Sede, società di cui facessero parte uomini scelti non solo per la fede e la probità loro, ma anche perché esperti in materia economica ed in grado di operare con criteri amministrativi più moderni e razionali.

La relazione del 1876 sulla diocesi di Bergamo riferiva particolari sulla fondazione di una di queste società, realizzata al duplice scopo di intestare ad essa, e non più a privati, i beni e nello stesso tempo di affidarle la gestione di questi beni per evitare abusi da parte di amministratori privati, rei talora di conduzioni irregolari, vantaggiose per l'amministratore stesso o per persone a questo legate [60].

I problemi relativi ai beni dei seminari costituiscono un capitolo a parte. In esso compare qualche annotazione di maggior significato. La vigilanza sugli istituti di educazione del giovane clero diventava, proprio in questi anni di crisi anche religiosa, uno dei compiti prin-

[59] Cfr. relazione Bergamo 1876.

[60] Ne è un esempio quanto enuncia mons. Speranza nel 1876: « At sub finem elapsi anni, Administrator ipsius Episcopi ab eadem delegatione antea ad omnia munitus, offensum se tenens quod Episcopus exactam administrationis rationem expetulasset, delegatione abusus, maiorem bonorum Mensae partem in vico Morongi positam, locavit fratri suo, modico pretio, ad decem et octo annos. Episcopus, legisperitis consultis, tribunalia adiit pro annullatione fraudolenti contractus, confiditque brevi omnia in ordinem redactum iri ».

cipali dell'attività episcopale. Tale settore della più vasta materia attinente la proprietà ecclesiastica risentì delle generali crescenti difficoltà economiche: anche per esso le punte più acute coincisero con i due periodi di guerra.

I sintomi di normalizzazione che comparvero nel giro di pochi anni dopo la crisi del '48, furono più lenti dopo il '59. L'introduzione della legislazione italiana compromise per alcune diocesi la possibilità di una ripresa regolare delle attività dei seminari. (Solo verso gli anni '80, già sotto il pontificato di Leone XIII si cominciò a parlare di un migliore riassetto, di nuove fonti di finanziamento e di una riorganizzazione più efficiente). L'occupazione degli edifici, la confisca dei beni, a cui si aggiungeva il diritto di visita e di ispezione da parte delle autorità civili, che mettevano in difficoltà la vita dei seminari rientravano in quel piano di controllo giurisdizionale della Chiesa che era perseguito dallo Stato Italiano in questi anni[61].

La scarsità dei redditi dei seminari nel periodo dopo il 1866 fu un dato costante, mai smentito. Essa causò la forte riduzione del numero dei posti gratuiti e contribuì, parallelamente alla diminuzione di vocazioni religiose, allo spopolamento degli istituti. Il fenomeno del marcato calo di allievi è chiaramente individuato dopo il 1860, con minimo di presenze intorno al 1870; il momento di ripresa variò secondo le diocesi e coincise con miglioramenti finanziari ed organizzativi; l'aumento numerico dei convittori non si riportò, tuttavia, sulle quote degli anni preunitari[62].

Questa tendenza di massima, valida per tutta la Lombardia, presenta particolare gravità in quelle diocesi che si trovavano in maggiori difficoltà economiche o spirituali: Mantova, Pavia, Brescia, Lodi; meno precaria appare la situazione nelle altre: Bergamo, Crema, Como, Milano.

Il seminario mantovano superò la crisi che dal 1848-1849 si protrasse per qualche anno, ma non resse all'urto degli eventi del 1859. Nel 1863 a stento raggiungeva i due terzi degli allievi del 1858; le cause di questa sensibile diminuzione erano fatte risalire, oltre che ad un allontanamento dagli studi religiosi dei giovani sollecitati da ideologie positiviste, a motivi di natura economica in quanto il seminario non era più in grado di mantenere gratuitamente gli alunni indigenti e ben poche erano le famiglie che potevano far fronte alle spese per le rette. Le istanze inoltrate dal vescovo per sovvenzioni straordinarie che contribuissero a sanare il bilancio dell'istituto non furono accolte

---

[61] Su questa ' politica ' si veda B. Ferrari, *La soppressione della Facoltà di Teologia nelle Università di Stato in Italia*, Brescia 1968.

[62] La problematica dei seminari è stata studiata da M. Guasco, *Fermenti nei seminari del primo '900*, Bologna 1971.

dal governo imperiale [63]. Le condizioni precipitarono dopo la morte di mons. Corti; chiuso nel 1870 per ordine della Sacra Congregazione del Concilio in quanto sospetto di deviazioni dottrinarie, il seminario mantovano fu sottoposto all'amministrazione governativa, amministrazione giudicata dal vescovo Rota particolarmente infelice, in quanto causa dell'inaridimento delle fonti di reddito dell'istituto per vendite antieconomiche di fondi rustici. La gravezza degli oneri fiscali finì con l'assorbire completamente i già falcidiati introiti [64].
Mantova, come sempre, costituiva il caso limite. La vita degli altri seminari lombardi non si presentava invece altrettanto triste, pure se caratterizzata da momenti di crisi e di difficoltà non trascurabili. Il seminario di Pavia subì grosse perdite sia per cause d'ordine generale [65] sia soprattutto per l'imperizia, se non la cattiva fede, di un amministratore che, oltre ai danni diretti di una cattiva conduzione fece sì che la gestione dell'istituto fosse assunta da un commissario governativo [66].
A differenza di quanto avvenne a Mantova dove mancarono le sovvenzioni statali (la situazione di questa diocesi era aggravata dall'essere dal 1859 al 1866 in parte soggetta all'Austria, in parte al governo italiano), a Pavia i danni provocati dall'occupazione da parte delle truppe piemontesi furono attenuati dalle riparazioni pagate dal governo italiano che permisero la riorganizzazione dei corsi in altra sede. A Pavia il momento iniziale della crisi finanziaria coincise con l'applicazione della legge sulla conversione del patrimonio eccle-

63 Nessuna valutazione positiva perciò sull'amministrazione austriaca. Anzi il seminario mantovano risentì negativamente dell'annessione al Veneto. Cfr. relazione 1862.

64 La relazione del 1874 annota: « Iam cum in Diocesim perveni, ex Decreto istius Sacrae Congregationis Concilii vacuum illud inveni, et quod praevisum non fuerat, reditibus et per detractionem a legibus civilibus impositam et per inconsultam administrationem, seu potius dissipationem, ita imminutis, ut vix paucis clericis alendis sufficiant. Accedit quod administratio a Civili Gubernio ad se advocata fuerit, quod maiorem reddituum diminutionem importat; qua de causa ne ego illorum utatum exponere hic valeam cum tantum mihi constet bona immobilia ruralia a civilibus magistratibus alienata fuisse, et eius valorem vix sufficere ad taxam a Gubernio impositam solvendam, centumvigintiquinque libellarum millibus ex censibus et aliis mobilibus reditibus extintis et dispersis; viginti et amplius millibus, quae ex suppretatione facta et ex confessione illius debitoris, scilicet precedentis administratoris in area Seminarii; existere debebant, dispersis et evasis; ita ut iuxta praecedens systema si administratio per triennium ad summum continuata fuisset, totum Seminarii patrimonium profecto evanuisset ».

65 Notizie sull'occupazione e i danni subiti dal seminario di Pavia nel periodo 1848-1849 e tra il 1859 e il 1862 in L. Valle, *Il Seminario Vescovile di Pavia dalla sua fondazione al 1902*, Pavia 1907, pp. 185-187 e 196-199.

66 La voce di gravi irregolarità e di grosse perdite ingigantite dall'opinione pubblica avevano fatto intervenire l'autorità statale e provocato la nomina di un regio prefetto come amministratore del seminario. Relazione Pavia 1874.

siastico. Ma anche dopo il 1870 la vita delle istituzioni ebbe diversa evoluzione. Pavia[67] poté mantenere una organizzazione scolastica, mentre Mantova dovette affidare l'educazione delle giovani leve alle cure di singoli prelati per lo più scelti tra i sacerdoti di curia, rinunciando ad ogni forma di istituto regolare[68].

Il seminario lodigiano, per il quale non sono segnalati elementi di rilevanza straordinaria, passò da un numero di posti gratuiti che si aggirava intorno al centinaio nel 1845 a solo quarantacinque convittori (di cui non è specificato se paganti o no) nel periodo tra il 1867 e il 1873, per risalire poi a novanta, secondo i dati riferiti nel 1876.

L'istituto cremasco risentì in maniera più negativa dei nuovi tempi: negli anni dopo il 1850 lasciti speciali per allievi poveri permisero la costituzione di nuovi posti gratuiti[69]. Fino al 1864 il numero dei seminaristi rimase pressoché immutato. Le relazioni del 1873 e 1876 segnalavano invece una forte diminuzione di redditi, di alunni e di insegnanti. Il seminario fu costretto a licenziare alcuni insegnanti per motivi economici, nonostante venissero loro corrisposti stipendi assai esigui[70].

Le vicende sui due seminari della diocesi di Bergamo hanno avuto rilievo più per l'aspetto giuridico che per quello economico. Le preoccupazioni finanziarie passavano qui in secondo piano rispetto a quelle giurisdizionali; l'intransigente mons. Speranza, meno assillato, sembra, dal problema di reperire fondi per far funzionare gli istituti e più di altri prelati convinto sostenitore dei diritti episcopali, cercò di contrastare l'ingerenza governativa sull'insegnamento impartito in seminario, dando così origine ad un braccio di ferro tra le due potestà

---

[67] Anche all'insegnamento impartito nel seminario di Pavia come in quello di Mantova la Santa Sede guardava con notevole apprensione.

[68] Relazione 1874.

[69] Nella relazione del 1849 i posti gratuiti erano 7 su 40 allievi circa. Nel 1850 un altro lascito aumentò i posti gratuiti. Cfr. relazione 1858.

[70] L'impossibilità per un buon numero di seminari di pagare adeguatamente gli insegnanti è un problema effettivamente molto grave e che non appare solo dopo il 1866, ma era presente già nei primi anni dopo il 1860. Esso trova piena conferma nella relazione presentata dal ministro della Pubblica Istruzione al Re il 10 novembre 1865 accompagnata dalle relative tavole statistiche, compilate sui dati dell'anno scolastico 1863-64, raccolti durante l'ispezione governativa sui seminari e contenuta in *Statistica del Regno d'Italia. Istruzione primaria e secondaria classica data nei Seminari*, Firenze 1865. Per il periodo successivo valgono le stesse considerazioni secondo i dati riportati nella relazione: *Dei Seminari del Regno. Relazione a S. E. il Ministro per l'Istruzione Pubblica del Provveditore Capo per l'Istruzione secondaria G. Barberis*, Roma, 5 febbraio 1879, « Bollettino Ufficiale della Pubblica Istruzione », 1879, 155-190. Si veda a questo proposito: Scaduto, *Diritto ecclesiastico...*, pp. 303-304 e, sempre dello Scaduto, *L'abolizione della Facoltà di Teologia in Italia (1873). Studio storico-critico*, Torino 1886, p. 15.

— civile e religiosa — che si tradusse nella chiusura delle classi medie e ginnasiali [71]. L'ordinario bergamasco non sembrava tuttavia in forti difficoltà per assicurare, con corsi di istruzione privati a livello parrocchiale o con corsi tenuti nei collegi episcopali, la preparazione di futuri sacerdoti. La situazione ancora salda nel 1864 si deteriorò per l'esproprio dei beni del seminario compiuto in seguito alla chiusura dei corsi della scuola secondaria [72]. Ripercussione di questi provvedimenti fu una forte diminuzione nel numero degli allievi che da duecentotrentaquattro convittori e centocinquantaquattro alunni esterni nel 1861 passarono nel 1867 rispettivamente a centoventicinque e trentacinque, mentre i ricchi possedimenti del seminario, con un reddito che si aggirava sui diecimila scudi, furono incamerati dal governo con la promessa della corresponsione di un terzo della rendita, il che avvenne solo dopo il 1870 e in base ad una stima ritenuta dal vescovo di gran lunga inferiore all'effettivo valore del patrimonio espropriato [73].

3. *I rapporti con il potere civile*

L'autorità politica compare nelle relazioni nella veste di potestà antagonista e limitatrice dei diritti ecclesiastici. I motivi di urto con essa costituivano una delle tematiche basilari di questi resoconti; tuttavia i contrasti venivano presi in considerazione quasi unicamente per le ripercussioni e le contestazioni di carattere giuridico che essi provocavano. Le questioni più propriamente politiche e tali da non presentare immediate implicazioni di natura giuridica non trovavano invece rispondenza adeguata. Questa problematica infatti appare poco evidente nel periodo austriaco, quando meno frequenti furono i ricorsi all'autorità giudiziaria e scarsi gli accenni ad essa nei reso-

[71] Nella relazione del 1864 viene riferito il motivo del contrasto: « ... currenti hoc anno dum Episcopus a Civitate aberat in Visitationi Pastorali occupatus, Curator laicus ad Seminarium Diocesanum se contulit ibique declaravit se velle scholas visitare, discipulos interrogare eaque omnia imponere quae saepius nominatis collegiis Seminarii Rector praevidens mala quae ex hoc studiis ecclesiasticis, disciplinae, clericis et immunitati Ecclesiae essent obventura, existimavit tali visitationi sibi esse obsistendum. Propterea Gubernium, idibus Iulii ann. curr., decrevit ut Seminarii Bergomensis scholae omnes exceptis theologicis, illico clauderentur, praecepitque parentibus ut filios e Seminario in termino octo dierum educerent ».

[72] Il R. Decreto 1° settembre 1865 sanciva la laicizzazione delle scuole secondarie dei seminari che si trovassero chiuse per disposizione del governo o per volontà di ordinari e il sequestro di parte dei locali, dei beni e di due terzi dei redditi degli istituti.

[73] Nel periodo in cui il governo non corrispose alcuna rendita il seminario era finanziato principalmente dalle offerte dei fedeli. Cfr. relazione 1873.

conti alla congregazione romana. Ciò nonostante non mancarono allusioni a conflitti e tensioni con le autorità austriache che lasciavano indovinare una serie di contrasti non violenti, ma continui su problemi giurisdizionali; questi attriti si attenuarono senza scomparire del tutto, con la stipulazione del Concordato [74].

La povertà di documenti tra il 1855 e il 1859 non permette di rilevare i giudizi dei presuli sulla reale portata delle norme concordatarie, sull'applicazione di esse da parte delle autorità locali e sull'effettiva sostanziale modificazione dei rapporti tradizionali. La stessa brevità del periodo in cui l'accordo rimase in vigore per buona parte delle diocesi lombarde è alla base della scarsità di valutazioni, sia positive che negative, contenute nelle non numerose relazioni che si posseggono [75].

Nel complesso i vescovi lombardi furono propensi a giudicare normali o addirittura, per alcuni, « buoni », i rapporti con il governo austriaco, anche in quelle diocesi dove la lotta politica e i fermenti risorgimentali avevano fatto schierare su posizioni non certo legittimiste alcuni prelati ed esponenti religiosi non alieni dall'intervenire a favore di sacerdoti liberaleggianti implicati nei moti rivoluzionari [76].

Mancano notizie sulla vasta e difficile questione del reinserimento dei sacerdoti allontanati dalle loro sedi dopo i moti del 1848, sugli ostacoli opposti per un loro ritorno agli uffici originari, sui tentativi compiuti dai vescovi lombardi per cercare di riportare la situazione alla normalità. Forse appunto perché questi fatti non causarono liti giudiziarie esulavano dall'ambito del resoconto burocratico. Avvenimenti del resto perfettamente conosciuti a Roma e come tali il ripeterli sarebbe stato un inutile appesantimento della relazione. Indicative in

---

[74] Ricorrenti furono le lamentele degli ordinari per gli ostacoli al libero svolgimento della vita ecclesiastica ed alle interferenze dell'autorità civile in materie che essi rivendicavano alla propria giurisdizione. Alcuni esempi si possono trarre dalle relazioni per la diocesi di Brescia del 1854 e di Bergamo del 1856, dove venivano segnalate difficoltà per adunare il sinodo diocesano. Nella relazione del 1854 per la diocesi di Lodi era riferito con evidente rammarico come anche il seminario non fosse « immunis a servitute laicali » e il governo pretendesse oltre al controllo delle scuole anche di revisionare le tesi di teologia insegnate in seminario.

[75] Motivo di contrasti con l'autorità e di una protesta collettiva dell'episcopato sarà invece l'abolizione del Concordato, con la legge 27 ottobre 1860, n. 4381, che riportava in vigore le leggi e i regolamenti abrogati in applicazione del Concordato stesso.

[76] Nella relazione per la diocesi di Bergamo del 1856 si considerano « buoni » i rapporti con l'autorità e si assicura la sincera devozione dei sacerdoti all'imperatore. Anche nel mantovano le relazioni con l'autorità civile, nonostante le vicende del '48 e la congiura che portò ai capestri di Belfiore, si mantennero su di un piano di formale correttezza. Cfr. relazione Mantova 1854.

quest'ultimo senso le parole di mons. Corti: egli, nel comunicare la nomina del canonico Avignone a rettore del seminario di Mantova (nomina contrastata dal governo), accennò ai fin « troppo noti avvenimenti » che avevano colpito la sua diocesi nel periodo rivoluzionario e negli anni immediatamente successivi [77].
Qualche breve nota sottolineava però anche gli aspetti positivi della collaborazione tra i due poteri: l'intervento della potestà civile, visto per lo più con un certo sospetto e come indebita interferenza in affari prettamente ecclesiastici, fu considerato in alcuni casi un utile baluardo dell'ortodossia cattolica. Il vescovo di Lodi che si era adoperato con successo per prevenire con sanzioni canoniche l'applicazione di pene civili a sacerdoti colpevoli di reati di scandalo [78] di fronte all'impossibilità di un efficace intervento per « far tacere le voci discordi » non era alieno dal ricorrere all'autorità civile contro religiosi che rivendicavano una inammissibile libertà di discussione [79].
Nel complesso durante il periodo austriaco la problematica sui rapporti tra le due autorità, anche dopo la svolta fondamentale del Concordato, è scarsamente affrontata: essa appare quasi solo nelle attestazioni di speranza per un migliore avvenire, che da una parte sottointendevano un giudizio negativo sulle posizioni passate e dall'altra il convincimento della positività della nuova legislazione, nonostante precise riserve da parte di larghe correnti del clero.

La formazione del regno d'Italia mutò i termini della questione. I problemi posti dal nuovo ordine politico e i cambiati rapporti con l'autorità governativa causarono una accentuazione della tematica istituzionale e giuridica e le conferirono una posizione preminente tra i problemi presi in esame dall'episcopato. Dopo il 1859 nelle relazioni compaiono rilievi più significativi che non quelli del periodo precedente.
Motivo di fondo insuperabile che determinò la contrapposizione fra le

[77] Cfr. relazione del 1854. Il carteggio particolare del Corti conservato all'Archivio Vescovile di Mantova è fonte di notizie ben più dettagliate sul contrasto tra il vescovo e l'autorità austriaca per la nomina di Gian Battista Avignone prima a direttore spirituale nel 1853, poi, nel 1854, a rettore del Seminario. Cfr. su questo e sull'importanza del carteggio Corti nei confronti dell'attività dell'Avignone a Mantova, Traniello, *Cattolicesimo conciliatorista*, pp. 259-260. Le relazioni tacciono anche gli sforzi compiuti dal Corti in difesa dei sacerdoti implicati nella congiura antiaustriaca, i tentativi presso l'autorità governativa per evitare le condanne capitali e presso la Santa Sede per ottenere la dispensa dal dovere di comminare ai sacerdoti condannati dal potere politico le pene infamanti previste dal Codice Canonico. Non appare alcun accenno ai faticosi approcci con le autorità locali per far riammettere nelle proprie sedi i sacerdoti condannati a pene minori ed in seguito graziati dall'imperatore.

[78] Relazione 1854.

[79] Relazione 1857.

due autorità fu l'allinearsi della maggioranza dell'episcopato lombardo sulle posizioni di intransigenza secondo le direttive romane ed il trionfo delle forze integriste sulle correnti conciliatoriste prima al vertice delle istituzioni ecclesiastiche, poi, con gli anni 1863-1864, anche fra il clero minuto.

Alla presa di posizione in senso negativo nei confronti del nuovo assetto politico da parte della gerarchia ecclesiastica, nel campo opposto si rispose — si sa — con una legislazione diretta a colpire le istituzioni cattoliche e tale da confermare l'episcopato nella convinzione dell'impossibilità di un qualsiasi accordo con lo stato liberale. Nel primo decennio unitario le sole diocesi rette da presuli liberaleggianti rimasero Mantova con mons. Corti e Cremona durante l'episcopato Novasconi e il vicariato Tosi.

Le relazioni annotano, come si è visto, prevalentemente le conseguenze sul piano giuridico ed economico degli avvenimenti, trascurando quei motivi di natura più squisitamente politica, che incisero profondamente sulla vita religiosa, sull'opinione pubblica, sulla formazione delle coscienze, sugli schieramenti e sulle posizioni ideologiche del clero e del laicato lombardo. Non compaiono notizie delle richieste, sovente suffragate da movimenti di piazza, alle autorità ecclesiastiche di adesione alla nuova realtà politica e di riconoscimento pubblico di questa.

Non si trovano accenni ai numerosi moti popolari o agli atti del pubblico potere che si ricollegavano ai tumultuosi avvenimenti genericamente indicati come la « guerra dei Te Deum » né agli strascichi inevitabili di questi scontri, che, se causarono le più dolorose lacerazioni nell'ambito della Chiesa ambrosiana, furono motivo di tensioni e crearono ostacoli non facilmente superabili anche in gran parte delle altre diocesi lombarde. Si può sentire una eco indiretta delle polemiche di quegli anni negli atti di protesta presentati dall'episcopato al governo o negli scoraggianti accenni ai « mala tempora » e alle « iniquae doctrinae » origini della corruzione e della deviazione degli animi [80].

[80] Mons. Speranza nella relazione del 1861 tace sugli insulti e maltrattamenti di cui fu oggetto nel 1859 in seguito all'interdetto da lui comminato alla chiesa di San Bartolomeo dove, alla fine di un ufficio funebre per i Caduti, un professore del liceo pubblico era salito sull'altare per leggere un elogio funebre in onore dei patrioti bergamaschi, di cui si stava compiendo la commemorazione. I fatti ebbero forti ripercussioni. Cfr. gli opuscoli dell'epoca: P. Locatelli, *Nella solenne commemorazione dei prodi che morirono per l'indipendenza italiana*, Bergamo 1859; Bonaldi, *Genuina esposizione dei fatti accaduti in Bergamo nella giornata del 3 settembre 1859*, Bergamo 1859. I giornali locali ne fecero oggetto di lunghe polemiche. Si veda anche E. Massara, *Mons. Pier Luigi Speranza, Vescovo di Bergamo dal 1854 al 1879, Memorie e Documenti*, Brescia 1915, pp. 123-179; B. Bellotti, *Storia di Bergamo e dei Bergamaschi*, Bergamo 1959, vol. VI, pp. 170-173.

La posizione ufficiale di intransigenza e di contrasto con l'autorità civile era confermata costantemente nella maggioranza delle relazioni, e si può sospettare che talvolta venisse sottolineata con enfasi particolare per via del destinatario di esse; ma le annotazioni in queste contenute, di natura prevalentemente giuridica, non offrono materiale per individuare in modo sufficientemente articolato e preciso quali furono nella realtà di ogni giorno i rapporti tra le due autorità.
Nell'arido elenco di motivi di attrito in cui si risolsero per lo più le descrizioni dei contatti con il potere pubblico, perdevano rilievo le personalità dei protagonisti e l'influenza che potevano avere esercitato atteggiamenti, convinzioni, capacità di valutazioni delle singole persone, elementi tutti che concorsero a caratterizzare in modo talora assai diverso l'approccio tra le due potestà.
Diventa in questo modo difficile sia l'individuare le peculiarità delle diverse situazioni, sia valutare l'incidenza che assunsero, in questi rapporti, la posizione giuridica del clero e i molti rifiuti da parte dello Stato di *exequatur* e *placet*.
Il più grave episodio della ' guerriglia ' tra le due autorità fu — com'è noto — il mancato riconoscimento dell'arcivescovo di Milano mons. Ballerini [81].
Tuttavia la posizione giuridica di chi reggeva la diocesi non sembra essere stato l'elemento discriminante nel determinare intensità e violenza degli scontri tra potere ecclesiastico e potere civile. L'accostamento di due diocesi rette entrambe da ordinari nel pieno possesso delle temporalità, quella di Bergamo e quella di Brescia, mostra la rilevanza precipua della personalità dei vescovi: lo Speranza di carat-

[81] Mons. Ballerini, designato dall'imperatore Francesco Giuseppe nello stesso giorno della battaglia di Magenta e subito confermato da Roma, non fu riconosciuto dal governo piemontese. Il successivo irrigidimento da entrambe le parti mantenne la sede ambrosiana in una posizione giuridicamente controversa e di fatto retta con difficoltà dal vicario mons. Caccia dal 1859 al 1867. Molto discussa rimane la posizione giuridica di mons. Carlo Caccia Dominioni, arcivescovo di Famagosta, vicario generale dell'arcivescovo mons. Romilli, nominato vicario capitolare alla morte di questo e come tale sempre designato dal governo, che considerava la sede milanese ' sede vacante ', non avendo riconosciuto la nomina del Ballerini, mentre per Roma egli sarebbe stato ' vicario generale ' appunto del Ballerini, arcivescovo di una ' sede impedita '. La diversa posizione per i due ordinamenti, il canonico e il civile, fu alla base di una serie di contese suscitate dall'ostilità al vicario sia del prefetto Villamarina che del clero liberale, appoggiato dall'autorità governativa. L'opposizione liberale alla politica intransigente del Caccia rivendicava al capitolo metropolitano un'autorità superiore a quella del vicario e quindi la possibilità della destituzione di questo; da ciò la nutrita discussione sui poteri del capitolo metropolitano in una serie di opuscoli di parte liberale e di parte intransigente, che ben rappresentano la battaglia condotta con argomentazioni di ogni genere tra i due gruppi del clero milanese. Cfr. Traniello, *Cattolicesimo conciliatorista*, pp. 267-268.

tere battagliero, tale da assurgere a modello dell'intransigentismo più combattivo, si trovò in continui aperti contrasti con il potere politico, il Verzeri più mite, più duttile e diplomatico, pur attestandosi su posizioni di assoluta intransigenza, riuscì ad evitare scontri frontali con le autorità bresciane e lombarde. Due figure in posizione giuridicamente diversa come lo Speranza e il Caccia Dominioni, ordinario l'uno, vicario l'altro, assunsero il ruolo di radicali oppositori allo Stato italiano. Per entrambi il rifiuto di ogni forma di collaborazione fu alla base della costante violenza di polemiche e scontri.
Nella diocesi di Pavia con decreto 30 giugno 1859 era stato nominato ordinario mons. Ferrè, allora vescovo di Crema, e, come il Ballerini, non riconosciuto dal governo di Vittorio Emanuele. Il Ferrè, rimasto a Crema come ' amministratore apostolico ', pur non trovando facile collaborazione con il potere civile, riuscì qui a non creare una situazione di permanente contrasto.
In alcune diocesi lo spirito più conciliante di prelati e magistrati civili indusse entrambe le parti a cercare sul piano dei rapporti personali un *modus vivendi* che le posizioni ufficiali assunte dalla Chiesa e dal governo italiano avevano reso difficile. Altrove, e si tratta del caso più comune, il clima di reciproco sospetto tra clericali e laicali, che rispecchiava quello tra Stato e Chiesa, fece sì che ogni atto, che richiedesse collaborazione fra l'autorità civile e quella religiosa potesse dare adito a nuovi contrasti. Il potere civile, avvalendosi dei propri diritti di concessione di *placet* ed *exequatur*, poneva il peso della propria autorità a favore dei gruppi conciliatoristi ancora forti fra il clero lombardo.
Nomine nelle parrocchie, nei seminari anche manifestazioni dell'ordinaria attività del vescovo o del clero, ponevano problemi e generavano nuovi motivi di attrito, che spesso si tradussero in interventi governativi lesivi della potestà episcopale [82].
Da questo stato di cose derivò anche una certa tendenza all'immo-

[82] La linea di condotta seguita dai vescovi lombardi mirava ad arginare la possibilità di interventi del potere politico. Un significativo esempio è offerto dalla relazione sulla diocesi di Brescia del 1865: « ... adhuc scilicet vacare Archiprebendam Canonicalem et Parochialem in Cathedrali, cuius tamen munera parochialia Canonicus Oeconomus implet. Cum enim per Conventionem Apostolicam Sedem inter et Imperatorem Austriae initam anno 1855, collatio Archiprebendae Summo Pontifici spectet, timendum est ne, si concursus indicatur, Gubernium Sardiniae collationem impediat, vel contra praefatam Conventionem sibi audeat vindicare. Aliae duae prebendae canonicales vacant in Cathedrali, sed Civilis Auctoritas vetuit Ordinariis concursum ad eas indicere, sibique usurpavit ». Che questa fosse la prassi seguita in diverse diocesi si trova conferma per Milano in una lettera di mons. Carcano a mons. Prevosti del 28 febbraio 1867 in cui si riferisce della richiesta alla Congregazione del Concilio di lasciare vacanti le parrocchie senza procedere a nuovi concorsi (Bibl. Ambr. Milano, Carte Calabiana n. 64).

bilismo da parte del clero, che procrastinò decisioni nel timore che il potere civile rivendicasse a sé il diritto di nomina o cercasse di impedire nuove collazioni di benefici, incamerando i beni. Ne è un esempio la lentezza nell'indire concorsi per posti vacanti, la rinuncia a compiere visite pastorali, a radunare i sinodi sia diocesani che regionali per non presentare richieste di autorizzazione e limitare così ogni rapporto con l'autorità governativa. I vescovi non si nascondevano le gravi conseguenze delle vacanze, ma in questi momenti era per loro prevalente la preoccupazione di non compromettere la questione giuridica di principio. La grossa diatriba sulla scelta di tre canonici del Capitolo metropolitano milanese suggerì particolari cautele in questa materia [83].

Il maggior numero delle dispute fu causato dal rifiuto da parte dell'autorità civile di immettere nel godimento della temporalità coloro che erano stati proposti dalla potestà religiosa, in quanto considerati antitaliani e, come contropartita, dalla negazione da parte del vescovo della investitura canonicale di sacerdoti scelti dal governo, prescindendo per lo più entrambe le parti dal valore e dalla figura morale delle singole persone.

L'entità numerica delle ' vacanze ' non è ricavabile dalle relazioni; il problema si presentava ovunque e con intensità crescente con il trascorrere del tempo per il naturale venir meno dei vecchi prelati di nomina austriaca. Gli anni immediatamente precedenti la legge delle Guarentigie segnarono il momento di maggiore carenza sia di ordinari sulle cattedre vescovili, che di canonici e parroci. Dopo la soluzione della vicenda milanese, il metropolita lombardo segnalava che su otto diocesi suffraganee sei erano prive del loro pastore [84]. Solo la sede di Milano e quelle di Brescia e Bergamo erano coperte da un ordinario. Dai riferimenti riportati sui canonicati e le parrocchie scoperte si ha l'impressione che le vacanze incidessero in proporzione più sui primi che sulle seconde: forse la consapevolezza delle conseguenze più gravi in ordine religioso e sociale della mancanza del parroco specialmente nelle campagne, facilitava gli accordi per la scelta delle persone da immettere nei posti vacanti. Le reciproche riserve risultavano invece insolubili nelle questioni dei canonicati e

[83] La nomina di tre canonici del Duomo portò ad un conflitto giurisdizionale tra il vicario Caccia e il prefetto di Milano Pes di Villamarina. Il Caccia presentò candidati intransigenti, respinti dal governo, che ne scelse e nominò tre di tendenze liberali, i quali a loro volta non ottennero l'investitura canonica. La questione fu lunga e finì davanti al Consiglio di Stato. Su tutta la ' questione ' si veda: Castiglioni, *Monsignor Calabiana Arcivescovo di Milano e i suoi tempi*, pp. 42-46 e pp. 54-55; Traniello, *Cattolicesimo conciliatorista*, p. 261.

[84] Cfr. relazione Milano 27 aprile 1870.

cappellanie del capitolo cattedrale, complicate anche dalla discussione, creatasi in seguito alla legge del 1867, che ne riduceva il numero ad un massimo rispettivamente di dodici e sei [85]. Un avvio alla soluzione del problema si delineò dopo il 1870 con la rinuncia da parte del governo al diritto di nomina e di proposta di collazione dei benefici; si chiuderà in questo modo un buon numero di contese per la nomina delle sedi vacanti. Nel 1873, gli « acta provisionis » per la nomina di alcuni canonici a Bergamo furono dall'autorità civile inviati al vescovo, che poté finalmente provvedere alla scelta tre anni dopo l'inizio della pratica [86].

Ufficialmente abolito dalla legge delle Guarentigie permaneva in questi anni, sia pure a carattere transitorio, l'uso di *placet* e di *exequatur*; l'azione di governo oscillava tra una rigorosa applicazione del principio di separazione tra Chiesa e Stato e rivendicazioni giurisdizionaliste. Parimenti oscillante era la giurisprudenza nelle varie zone e ai suoi diversi livelli. Tutto questo ostacolò non poco la normalizzazione della vita ecclesiale e rese molto cauto l'episcopato di fronte a prospettive di nuovi controlli e interferenze statali [87].

Ancora nel 1877 la possibilità che, valendosi del diritto di regio patronato, il governo nominasse a canonico arciprete della cattedrale di Mantova un sacerdote di « non sicuro sentire », faceva desistere mons. Rota dall'indire il concorso, non trovando egli tra il suo clero la persona a cui ' tuta conscientia ' affidare un incarico così delicato e che contemporaneamente fosse in una posizione politica tale da far ricadere su di sé la scelta governativa [88]. Ad evitare il rifiuto del riconoscimento governativo che gli sembrava scontato di fronte ad una qualunque sua proposta, egli avrebbe preferito che le autorità civili provvedessero alla nomina *motu proprio*, riservando a sé la possibilità di bocciare il candidato scelto, negandogli l'investitura canonica.

Sempre nella diocesi di Mantova scoppiò il caso più noto e grave nell'ambito dei problemi di nomine degli anni 1870: la elezione popolare di alcuni parroci contrappose in modo talmente violento

---

[85] Legge 15 agosto 1867. Sulla riduzione dei canonicati e cappellanie del capitolo cattedrale, l'abolizione o meno di quelli di regio patronato e i criteri da applicare cfr. Ruffini-Friedberg, *Diritto ecclesiastico...*, p. 696 e Scaduto, *Diritto ecclesiastico...*, I, pp. 62-63.

[86] Cfr. relazione Bergamo, 1873.

[87] Sul valore e i criteri di applicazione dell'*exequatur* e del *placet* dopo la legge delle Guarentigie si può vedere Friedberg-Ruffini, *Trattato del diritto ecclesiastico cattolico ed evangelico*, p. 398; Scaduto, *Manuale*, II, pp. 597 ss.; M. Belardinelli, *Il conflitto per gli Exequatur 1871-1878*, Roma 1972.

[88] La prima dignità capitolare era stata coperta dal liberale mons. Luigi Martini, lo scrittore del Confortatorio, tenuto in sospetto dalla Santa Sede e promosso, forse « ut amoveatur », abate di Santa Barbara.

sacerdoti e laici contro i gradi superiori della gerarchia ecclesiastica da richiedere l'intervento del potere civile, pur ormai piuttosto restio a prese di posizione in materia religiosa [89]. Anche per un episodio di tanta risonanza non compare nella relazione del 1874 alcun accenno alle motivazioni che spinsero i fedeli a questo atto; la questione è menzionata unicamente per le implicazioni di ordine ecclesiastico e disciplinare che presentava. La ribellione al potere gerarchico dei sacerdoti implicati nella vicennda li fece accomunare, nella censura del vescovo, a religiosi sospesi a divinis per ragioni morali [90].

Appoggi al clero liberale, pressioni dell'autorità politica per ottenere l'adesione delle gerarchie ecclesiastiche alla nuova realtà statuale, manifestazioni di anticlericalismo, la stessa questione del potere temporale e la presa di Roma costituiscono i motivi di fondo del reciproco irrigidimento, che caratterizzò l'azione della Santa Sede e, di riflesso, di buona parte dell'episcopato lombardo di fronte allo stato italiano, ma non compaiono nelle relazioni se non in forma indiretta nelle attestazioni di devozione e di solidarietà verso il pontefice.

In questi documenti assume un rilievo ben maggiore la problematica suscitata dalla nuova legislazione in materia ecclesiastica. Questa appare all'episcopato distruggitrice della vita stessa della Chiesa e dei valori del cattolicesimo con un furore di laicizzazione dissacrante che essi non esitavano a definire demoniaca [91]. Di fronte all'abrogazione del Concordato austriaco, che ai decreti ripristinava i diritti di interferenza dello Stato in materia giurisdizionale e limitava quella libertà d'azione che la Chiesa lombarda aveva da poco acquistato, contro una legislazione, che prevedeva il matrimonio civile, la laicizzazione delle scuole, le interferenze nell'insegnamento nei seminari e

---

89 L'episodio è noto: nell'autunno del 1873 i fedeli di San Giovanni del Dossi e di Frassine rifiutarono di accogliere i parroci nominati dal vescovo perché non ben visti e procedettero all'elezione di parroci di loro fiducia; in seguito nel gennaio del 1874 i fedeli di Palidano, alla vista del vecchio parroco, elessero il nuovo senza attendere l'intervento del vescovo. Per una sintesi sui fatti e successivi interventi governativi e l'appoggio dato alla Camera da parte soprattutto del Guerrieri Gonzaga ai parroci eletti, nonché sull'atteggiamento del potere politico e dell'opinione pubblica di fronte al problema si veda F. Chabod, *Storia della politica estera italiana dal 1870 al 1896*, I, *Le Premesse*, Bari 1951, pp. 252-258; cfr. anche Raponi, *Politica e amministrazione in Lombardia*, pp. 321-322.

90 « Undecim habeo in Diocesi sacerdotes qui sponte, vel ut liberius vitiis, indulgeant, vel a me suspensi, a celebratione Missae cessarunt; praeter quinque alios, qui suspensi et excommunicati Missam nihilo minus celebrare, et Sacramenta administrare non horrescunt, suntque illi qui paroecias populari electione tracti illegitime et sacrilege, ut Sacrae Concilii Congregationi jam notum est, usurpaverunt ».

91 Cfr. relazioni Lodi 1873, Como 1876.

culminava nello scioglimento delle associazioni e degli enti ecclesiastici e nella liquidazione dei beni della Chiesa cattolica, l'episcopato svolse un'opposizione costante su due direttive: una immediata protesta collettiva portata avanti con la redazione di documenti comuni ed una continua, sistematica negazione della legittimità della legge del nuovo Stato e riaffermazione della prevalente validità della normativa canonica. Questa presa di posizione veniva ribadita ogni volta che singole questioni opponevano il diritto civile al canonico e fu alla base delle numerose contese giuridiche, che finirono con l'assorbire una parte non trascurabile delle energie del clero.

Le testimonianze di questi atti di protesta collettiva contenute nelle relazioni [92] indicano una partecipazione quasi unanime dell'episcopato lombardo. Non figurano sempre schierati sulle posizioni intransigenti mons. Novasconi, mons. Corti, meno combattivi quando si trattava di contese puramente giurisdizionali.

Soppressione degli enti religiosi e liquidazione dell'asse ecclesiastico, strettamente collegate l'una con l'altra, diventarono in seguito alla promulgazione delle leggi ' eversive ' l'oggetto preponderante dei contrasti con il potere civile. Le segnalazioni più numerose riguardavano le discussioni circa la posizione giuridica degli enti secolari; meno abbondante la documentazione che si riferiva agli ordini religiosi, particolarmente a quelli maschili.

Le diverse interpretazioni nell'applicazione delle leggi, che si espressero in ricca e discordante giurisprudenza, avevano contribuito a moltiplicare i già prevedibili motivi di attrito e a dare origine ad una serie infinita di contestazioni sulla valutazione di quegli elementi che il legislatore considerava discriminanti per la sussistenza o meno degli enti e il diverso trattamento che ne discendeva sul piano economico e fiscale. Di questa massa non trascurabile di contenzioso, nelle relazioni compaiono solo le questioni che si protrassero più a lungo o che ebbero maggior risonanza [93]. Attori appaiono di volta in volta vescovi, capitoli, cattedrali, parroci, singoli prelati o anche laici; la tematica trattata, prevalentemente di natura fiscale e rivendicativa di patrimoni incamerati, implicò la discussione di numerose fon-

---

92 Rappresentative di queste note che compaiono anche in altre relazioni le parole di mons. Verzeri del 1865: « Contra leges... de clericis militiae conscribendis, de religiosis familiis ac monasteriis delendis, de patrimonio ecclesiastico in Regium Aerarium absumendo, nec non contra ceteras civilis auctoritatis ordinationes Catholicae Ecclesiae jurium et istitutionum laesivas, una cum Episcopis Comprovincialibus, vocem extuli, ac literas protestationis edidi, quas publicae ephemerides evulgarunt ». Relazione Brescia 1865.

93 Anche un rapido spoglio del *Monitore dei Tribunali* degli anni dopo il 1867 è sufficiente per mostrare la ben maggior mole delle cause intentate tra enti ecclesiastici lombardi e autorità civili. Una ricca e particolareggiata giurisprudenza è riportata anche in Scaduto, *Diritto ecclesiastico.*

damentali premesse: la natura giuridica di patrimoni e di enti, le priorità nella soppressione dei canonicati e delle cappellanie, la possibilità di sussistenza dei canonicati di regio patronato, i compiti, anch'essi determinanti, spettanti ai titolari di benefici; elementi che richiesero una puntualizzazione dottrinaria e che originarono complesse e lunghe discussioni e sovente sentenze discordanti.
Segnalazioni di liti pendenti per motivi di questa natura si ripetono più volte nelle relazioni senza che alcuna di esse abbia acquistato un rilievo particolare o meritato una speciale sottolineatura [94].
Un problema a sé presentavano i rapporti con le autorità svizzere per le zone delle diocesi di Milano e Como appartenenti alla Confederazione Elvetica. La segnalazione della pratica impossibilità di giurisdizione in quei territori toccava una questione ancora sul tappeto anche se ormai il distacco di quelle zone dalle diocesi italiane era considerato inevitabile [95].
Al di fuori del campo patrimoniale, un grave motivo di attrito era costituito dalle reciproche interferenze in materia di istruzione. La laicizzazione dell'insegnamento, l'abolizione di privilegi alle scuole religiose, i controlli statali colpivano la Chiesa in punti di tale importanza da suscitare inevitabilmente la reazione cattolica. Il tentativo di arginare l'opera di progressiva sostituzione dello Stato alla Chiesa nel campo a lei tradizionalmente riservato dell'insegnamento, si tradussero spesso a livello locale in una serie continua di scontri. Da una parte presidi e rettori dei seminari cercavano con ogni mezzo di sottrarre i loro istituti all'ispezione governativa, dall'altra si rispondeva con misure anche gravi che giungevano all'ordine di chiusura delle scuole. Ciò che è accaduto a Bergamo può essere esemplificativo del tipo di rapporti che si erano instaurati: prima la forzata chiusura delle scuole superiori del seminario, poi un'ispezione [96]

[94] Nella relazione Como 1876 è riportato un esempio significativo del tipo di questioni portate in tribunale: la richiesta presentata dall'arcipresbiterio e da due canonici di una parte della rendita dei beni già della cattedrale, in quanto essi svolgevano compiti di cura d'anime.

[95] Cfr. relazioni diocesi di Como 1876 e Milano 1870. Alla soluzione della vertenza delle tre valli ambrosiane del Ticino si giunse nel 1884. Le valli Leventina, Riviera e di Blenio, la prepositurale di Brissago e quattro parrocchie della valle Capriasca facevano parte dell'archidiocesi milanese, mentre altre terre ticinesi dipendevano ecclesiasticamente da Como. Con gli atti risolutivi della vertenza, che risaliva ancora all'epoca napoleonica e alla costituzione di un Cantone autonomo del Ticino, contenuti nella Convenzione del 1° settembre 1884 fra il Consiglio Federale Elvetico e la Santa Sede e nella Convenzione del 23 settembre dello stesso anno fra Canton Ticino e Santa Sede, le terre ticinesi venivano sottratte alla giurisdizione di Milano e Como. Cfr. Castiglioni, *Mons. Calabiana arcivescovo di Milano e i suoi tempi*, pp. 169-171.

[96] Nella relazione del 1876 è indicata la prassi seguita nei casi di ispezioni governative: la negazione per principio del diritto di visita da parte del funzio-

alle inferiori, a cui il preside aveva tentato di opporsi, ma che in un secondo momento era stato costretto ad accettare, la richiesta, infine, da parte delle autorità provinciali per permettere la riapertura del liceo nel seminario che ne venisse sostituito il rettore [97]. Altre questioni furono suscitate dalle ispezioni nelle scuole tenute da monache; alle pretese governative, l'autorità religiosa opponeva l'inviolabilità della clausura [98].

Nell'ambito delle battaglie tra forze cattoliche e laiciste per il controllo dell'istruzione, a Bergamo il vescovo segnalò una propria vittoria che contribuì ad accrescere, secondo il suo stesso giudizio, l'animosità dell'autorità governativa contro i ' clericali '. Mons. Speranza era riuscito a boicottare lo sviluppo di un collegio laico per studi commerciali inducendo i genitori bergamaschi a ritirare da esso i propri figli. Questo istituto fu poi fatto acquistare da una società anonima da lui creata ed affidato a educatori cattolici, estendendo così il campo dell'istruzione impartita da religiosi anche agli studi non umanistici [99].

La soppressione degli ordini religiosi sembra offrire meno numerosi motivi di contrasto tra l'ordinario diocesano e le autorità politiche locali. La scarsa partecipazione del clero regolare ai compiti di cura d'anime (sono rare le segnalazioni di parrocchie rette da regolari [100]), ha sottratto alla giurisdizione vescovile buona parte delle controversie sull'applicazione delle leggi di dissoluzione. Alla tutela degli interessi dei conventi erano legittimati, secondo i singoli statuti, i generali o i rappresentanti legali degli ordini. Una annotazione di rilievo riguarda l'opposizione degli amministratori dei monasteri femminili all'applicazione della tassa straordinaria del 30 per cento e alla successiva composizione della vertenza sulla base del pagamento da

---

nario laico, salvo consentire poi all'ispezione qualora questi insistesse: « Notum est isti Sacrae Congregationi initio huius anni Deputatum Ministri Publicae Instructionis, nulla suffultum lege, ne mala quidem, sed presidio fretum Gubernii, cuius ratio in vi sita est, Scholas Inferiores omnium Seminariorum visitasse. Hoc circum cum Instructiones a S. Penitentiaria datas habere potuerit Episcopus tempore utili, ad eas ipse se omnino conformavit. Deputato igitur Ministri Publicae Instructionis, Scholas Inferiores Seminarii huius diocesis visitare poscenti, per Rectorem Seminarii Episcopus Ecclesiae iura protestatus est, at persistente Deputato, vim subiit, visitationemque passus est ».

97 Cfr. relazione 1876 in cui il vescovo dichiara di essere stato costretto dall'autorità provinciale a sostituire il rettore del seminario, mons. Alessandro Valsecchi, anch'egli di stretta osservanza intransigente, suo vescovo coadiutore, perché solo a queste condizioni essa avrebbe permesso la riapertura delle scuole superiori del seminario.

98 Anche su questo soggetto la posizione assunta è delineata nel modo più chiaro nella relazione Bergamo 1876.

99 Cfr. relazioni 1873 e 1876.

100 Cfr. relazioni Milano 1870 e Mantova 1874.

parte degli ordini lombardi del 20 per cento su tutti i beni in loro possesso. Per dirimere le successive controversie sorte tra i diversi monasteri sulla percentuale di tassa da pagare da ciascuno, in proporzione ai propri redditi, furono eletti arbitri l'arcivescovo di Milano e i vescovi di Brescia e Bergamo [101].

4. *Clero regolare e comunità religiose*

Lo spazio dato nelle relazioni ai problemi degli ordini religiosi assume una certa ampiezza nel momento dell'applicazione delle leggi 'eversive'. Erano riportati dati sugli elementi che potevano avere ripercussioni sulla vita diocesana: la presenza di ordini religiosi e la dispersione dei regolari; ma non vi erano riferimenti ai problemi interni degli ordini stessi. Veniva così esclusa tutta la questione dei beni da questi posseduti. Negli anni precedenti il 1866 le poche righe per lo più riservate ai capitoli *de clero regulari* e *de monialibus* si limitavano a notizie sulla presenza di ordini a cui si aggiungevano quasi esclusivamente giudizi generici sulla rispondenza o meno della attività dei religiosi alla regola di fondazione e alcune denunce di 'scandali' da essi provocati.

La Lombardia aveva visto nel periodo della Restaurazione e fino al 1860 la riapertura di antichi conventi, colpiti dalla legislazione giuseppina prima e dalla francese poi, ma accanto ad essa anche un rigoglioso sviluppo di nuovi e vitali istituti.

La legislazione italiana colpiva organismi non immuni da qualche pecca e non risparmiati dalla generale crisi religiosa del secolo, ma che in molti casi mostravano una forte vitalità e capacità di proselitismo. Inoltre, come si è detto, le leggi di soppressione ebbero in Lombardia, grazie alla garanzia dei Trattati di Zurigo, conseguenze economiche meno rilevanti che altrove. Tale situazione facilitò il perdurare sotto forme giuridiche diverse delle comunità religiose. L'allontanamento dai conventi si ridusse qui ai soli ordini « mendicanti », mentre i « possidenti », come gli ordini femminili, poterono continuare a vivere nelle loro case (le relazioni non parlano della sorte dei gesuiti). Gli ordini « mendicanti », tuttavia, subirono gravi ripercussioni; duramente colpiti furono soprattutto i francescani, i cappuccini ed i certosini. Ovunque si parla dell'allontanamento di questi

[101] Cfr. relazione Bergamo 1876, le relazioni Milano e Brescia non ne parlano. In seguito alla perdita della personalità giuridica delle comunità i beni venivano intestati alle singole monache e così pure le doti delle novizie. Il reddito veniva devoluto in comune per i bisogni del monastero. Cfr. relazione Bergamo 1873. La prassi è riferita come comune a tutta la provincia ecclesiastica lombarda.

dai conventi; solo in alcune diocesi fu possibile, durante il primo decennio dopo la dispersione, trovare nuove case dove ricreare le comunità religiose [102].

Dai dati riportati nelle relazioni il numero dei regolari viventi in Lombardia appare vario e con discrepanze di notevole portata tra diocesi e diocesi. Quelle stesse diocesi, che già per molti aspetti presentavano situazioni più difficili erano anche quelle con inferiore densità di religiosi, esse, inoltre, sembravano risentire in modo preoccupante delle nuove difficoltà. Milano, Bergamo e Brescia, oltre a denunciare una più rilevante presenza iniziale di ordini appaiono meno colpite dagli effetti della legislazione italiana, mentre a Mantova, a Como, a Pavia, la dispersione dei religiosi fu quasi totale. Queste ultime diocesi registrarono anche più numerosi casi di abbandono definitivo della vita in comune, di sbandamenti, di trasferimenti di piccoli gruppi in altre zone, che offrivano maggiori opportunità per ricostituire le comunità disciolte.

La Chiesa milanese riuscì in buona parte a fronteggiare la situazione: francescani e cappuccini allontanati dai loro conventi poterono fondare case fuori città [103]. Gli altri ordini, ripristinati all'epoca dell'arcivescovo Romilli, furono tutti in grado di superare i nuovi ostacoli, anzi le comunità femminili apparivano in sviluppo [104]. Il vescovo di Brescia non parlava di allontanamenti di ordini, il cui numero era cospicuo nella zona di sua giurisdizione [105]. Nella diocesi di Bergamo, che già vantava la più elevata presenza di regolari di tutta la Lombardia, si segnalava il costante permanere di case o addirittura la fondazione di nuove comunità [106]. Qui la diffusione delle Suore di San

---

102 Cfr. relazioni Milano 1870 e Bergamo 1870.

103 Cfr. Milano 1870 e 1873.

104 La relazione del 1870 riporta indicazioni sui monasteri di più recente istituzione: nel 1856, le Vergini del Buon Pastore per donne e fanciulle derelitte e nel 1862, a Monza, le Sacramentine o Adoratrici perpetue del Santissimo Sacramento. È inoltre annotata la presenza delle Figlie del Sacro Cuore con una nuova grandiosa sede per opera del sacerdote Giuseppe Prada, delle Terziarie francescane a Settala, delle Ancelle della Carità, di cui sette occupate nell'ospedale di Varese, delle suore di San Vincenzo presso gli ospedali civili e militari. In quanto agli ordini maschili, oltre ai due allontanati dai conventi milanesi, la relazione parla di due case di chierici regolari di San Paolo. Notizie sulla consistenza degli ordini sotto l'episcopato del Romilli in Castiglioni, *Gaysruck e Romilli...*, pp. 190-194.

105 Prima della formazione del Regno d'Italia erano presenti sette conventi maschili e sei monasteri femminili, tre case di religiose del Sacro Cuore, due delle Figlie della Carità, due delle suore di Santa Dorotea, una delle suore di San Vincenzo. Cfr. relazione 1855. Nelle successive non sono indicati mutamenti.

106 Nel periodo preunitario vi erano cinque monasteri maschili e sette femminili. Cfr. relazione 1856. Nel 1870 il numero è aumentato. L'elenco contenuto nella relazione del 1870 per Bergamo è il più preciso e completo di quanti

Vincenzo era notevole: nel 1870 possedevano due case e prestavano la loro opera in tredici istituti tra ospedali, manicomi e orfanotrofi [107]. Una nuova sede in San Pellegrino accolse fanciulle, per lo più orfane, impiegate in un grande opificio locale. È questo l'unico caso in cui si menzioni un intervento di religiose in risposta ai bisogni creati dalla società industriale [108]. Anche gli ordini maschili, contrariamente a quanto appare altrove, erano in ripresa: una nuova comunità di gesuiti si installò a Bergamo e i minori conventuali, che dopo la legge di soppressione avevano dovuto abbandonare la loro sede,

---

compaiono in questi documenti e come tale lo si riporta qui a titolo di esempio: « Monasteria sive virorum sive mulierum adhuc perdurant, non obstante suppressionis lege; imo numero aucta sunt. Quare nunc extant partim in Urbe, partim in Diocesi ea quae sequuntur sive virorum sive mulierum monasteria.

1. Fratrum Capucinorum Monasterium unum in civitate: duo in Diocesi, scilicet alterum in pago Albini, alterum in pago Soveris.
2. Fratrum Minorum Riformatorum S. Francisci duo in Diocesi, alterum in pago Cividino, alterum in pago Serinae.
3. Clericorum Regolarium a Somasco unum in pago Paratici.
4. Fratrum S. Ioannis a Deo hospitium unum in pago Paratici.
5. Fratrum S. Iosephi, recentis institutionis, qui pueros agris colendis instruunt, domus una in oppido Martinengo.
6. Monialium, quae regulam sequuntur Sancti Benedicti, monasteria duo in Civitate.
7. Monialium, quae S. Dominici regulam sequuntur, monasterium unum in Civitate.
8. Monialium Clarissarum monasterium unum in pago Boccaleonis.
9. Item earum, quae sequuntur regulam S. Francisci tertii ordinis monasterium unum in oppido Zonii.
10. Item earum quae sequuntur regulam S. Francisci Salesii, monasterium unum in oppido vulgo Alzano Maggiore.
11. Sororum SS. Vincentii a Paulo domus tres, altera in Civitate, altera in oppido Caleppii, altera in oppido Transcherii. Illae sorores operam suam quam utilissimam prestant in plurimis locis sive Civitatis, sive Diocesis, scilicet in Hospitalibus, Nosocomiis ac praesertim in puellis educandis.
12. Filiarum Charitatis domus tres in Civitate, plures in Diocesi, scilicet in oppido Martinengo, Romano, Platea, Alzano Maiori.
13. Filiarum S. Cordis domus tres, quarum una in Civitate, alia in pago Endinis, tertia in oppido Albini.
14. Filiarum Sacrae Familiae domus tres, quarum una in pago Comontis, alia in pago Leffe, tertia in oppido Leminis S. Salvatoris.
15. Virginum, quae dicuntur a S. Dorothea, domus una in pago Calcinate.
16. Ursulinarum domus duae, alia in pago Somaschae, alia in pago Gandini.
17. Filiarum quae dicuntur ab Immaculata, plures societates tum in Civitate, tum in Diocesi.
18. Plures item piae sodalitates Matrum familias.
19. Mulierum Paenitentium domus duo, quarum una a plurimis iam annis extat in hac civitate sub titulo ' delle Convertite ', et a Monialibus S. Vincentii supra nominatis regitur, altera constituta est a Sororibus ' del Buon Pastore ' praeterito anno, pro puellis, sive quae in periculo versantur, sive quae lapsae sunt: haec domus, quae a materna Mediolanensi originem duxit, ab eadem quodammodo pendet ».

107 Cfr. relazione Bergamo 1870.

108 Cfr. relazione Bergamo 1876. Un altro orfanotrofio di recente fondazione apparteneva alle Canossiane.

poterono in seguito ricuperarla e continuare in essa la vita in comune [109]. A Crema i cappuccini, unico ordine maschile della città, recuperarono nel 1870 il convento sequestrato dal governo; mentre, in campo femminile, alla comunità delle Figlie della Carità, fondata nel 1840 [110] per l'educazione gratuita delle fanciulle, si erano aggiunte quelle delle Ancelle della Carità, dedite alla cura dei malati e all'educazione, e delle Dame Inglesi con un collegio per signorine [111]. Nella diocesi di Lodi, invece, il problema delle nuove sistemazioni di religiosi espulsi non fu facilmente risolto; ancora nel 1873 « numerosi » regolari mancavano di case che li accogliessero. Barnabiti e Dame Inglesi potevano tuttavia continuare l'opera di educazione, entrambi, nel giudizio di mons. Gelmini, non completamente immuni da « spirito di liberalismo moderno ». Anche qui era segnalata la presenza « sempre benefica » in ospedali ed ospizi delle suore di San Vincenzo [112].

Preoccupante il quadro tracciato dai vescovi di Pavia, Como e Mantova. Allontanato l'unico ordine esistente a Pavia, i certosini, venne dal potere pubblico lasciato a custode della Certosa proprio l'elemento peggiore, l'ex procuratore del convento, che era stato scomunicato ed espulso per vita disordinata e disonestà amministrativa. In campo femminile unica presenza di religiose le Figlie della Carità [113].

Nel comasco la relazione del 1876 segnalava l'esistenza di due soli ordini: le salesiane e i francescani minori riformati: questi ultimi, ridottissimi di numero, non erano neppure da considerare una comunità, praticamente si limitavano alla funzione di custodi del monastero. Il vescovo Carsana lamentava le gravi conseguenze della legge italiana e denunciava la completa dispersione dei regolari [114]. Diverso il discorso per la parte della diocesi in territorio svizzero. Anche

---

109 Cfr. relazione Bergamo 1876.

110 Cfr. relazione Crema 1846.

111 Cfr. relazione Crema 1873.

112 Cfr. relazione Lodi 1876.

113 Cfr. relazione Pavia 1874. La situazione non mutò sostanzialmente neppure negli anni successivi. La relazione del 1883 riporta analoghe notizie diversamente da altre diocesi, come Milano, Bergamo e Cremona, dove era segnalato un forte sviluppo degli ordini.

114 Il Carsana rimpiangeva una situazione passata, che però egli stesso faceva risalire a più di un secolo prima, quando paragonava le misere condizioni presenti con quelle descritte *minutatim* nella relazione del 1767 dal vescovo Giovanni Battista Mugiasca. In realtà i monasteri sopravvissuti alla riforma di Giuseppe II erano già stati tutti soppressi all'epoca napoleonica. I due esistenti prima dell'Unità, ripristinati sotto Francesco I nel 1840, accoglievano rispettivamente cinquanta salesiane e quattordici francescani. Cfr. relazione Como 1876.

dopo le soppressioni del 1848 e 1852 il numero dei conventi era ancora rilevante, ma la legislazione civile proibendo di accogliere nuove vocazioni, ne impediva la sopravvivenza futura ed ostacolando i controlli dell'ordinario diocesano promuoveva forme di indipendenza che mons. Carsana temeva potessero tradursi in deviazioni disciplinari o, peggio, dottrinarie [115].

Altrettanto modesta la presenza di religiosi nel mantovano e pesanti le conseguenze delle leggi 'eversive'. Mons. Corti segnalava l'allontanamento dalla città di due ordini, Cappuccini e Camilliani, e prevedeva che presto sarebbe venuto a mancare anche l'apporto, pur così apprezzato, dei pochi frati di San Giovanni di Dio, operanti negli ospedali mantovani [116]. Negli anni successivi non intervennero miglioramenti; gli unici regolari segnalati a Mantova nel 1874 erano pochi, « duo vel tres » cappuccini nel convento di Santo Spirito, a cui si aggiungevano altrettanto pochi gesuiti [117]. Migliore la sorte delle due case femminili: le Ancelle della Carità e le Orsoline poterono rimanere a compiere la loro missione. Queste ultime anzi ottennero dal governo, ed è l'unica affermazione in questo senso che compaia nelle relazioni, pensioni annue superiori ai redditi del patrimonio incamerato, tanto questo era esiguo. Nella provincia mantovana solo due nuclei di Sorelle della Carità erano addetti agli ospedali. La sorte del Collegio delle fanciulle e l'Ordine delle Vergini di Gesù in Castiglione delle Stiviere appariva nel 1867 incerta. Le successive relazioni non ne menzionano l'esistenza.

Per la diocesi di Cremona, come si è visto, mancano le relazioni del periodo; quella del 1888 parla di un notevole incremento di conventi femminili avvenuto nei precedenti venti anni. Essa non accenna a fondazioni di case maschili; vengono solo ricordati lo zelo e gli ottimi costumi dei regolari.

I vescovi nelle relazioni non tacevano le dolorose conseguenze del nuovo stato di cose; le loro ansie andavano essenzialmente alle ripercussioni d'ordine morale e spirituale che l'abbandono della vita in comune poteva avere sui religiosi stessi, in un'epoca in cui tanto forti erano le sollecitazioni anti-cattoliche del mondo esterno. Di fatto però, segnalazioni di apostasie e di abiure non coincisero prevalentemente con il forzato abbandono dei monasteri. Le crisi di co-

115 Cfr. relazione Como 1876. Mancando le relazioni tra il 1847 e il 1876 non si hanno da questi documenti dati circa le ripercussioni delle leggi ticinesi del 30 giugno 1848 e 28 maggio 1852. Notizie in Castiglioni, *Gaysruck e Romilli*, pp. 177-178. Si veda anche D. Sesti, *Il Seminario di Pollegno nel Canton Ticino*, « Humilitas, Miscellanea storica dei Seminari milanesi », fasc. 21 (nov. 1930 - febb. 1931), 831.

116 Relazione Mantova 1867.

117 Relazione Mantova 1877.

scienza che colpirono singoli religiosi apparivano agli stessi presuli di origine più profonda e radicata, esse si ricollegavano più a motivi spirituali o morali che a circostanze esterne.

Il mondo delle religiose appariva esente da questi problemi. Le apprensioni degli ordinari si rivolsero qui essenzialmente alle difficoltà per il futuro sviluppo dell'ordine. I problemi maggiori che riguardavano gli ordini femminili oltre a quelli in campo economico o organizzativo (carenze finanziarie, tasse, intestazioni di beni e doti alle singole persone e non più alla comunità) si riferirono alle difficoltà di ammissione di novizie nei monasteri [118]. Alcuni ordini riuscirono in parte ad eludere il divieto governativo con sotterfugi vari, giocando sulla possibilità di accogliere nuove converse o addirittura col nascondere materialmente le novizie e coll'ostacolare ogni ispezione delle autorità laiche nei chiostri, opponendo anche a questo proposito l'inviolabilità della clausura [119]. Non si sentono invece nelle parole spesso tanto accorate dei vescovi preoccupazioni per gli effetti negativi che la diminuita presenza dei religiosi avrebbe avuto sulla società civile sia in campo religioso-morale che più genericamente sociale. Anzi, a controbilanciare i pochi dati in questo senso (come la mancata realizzazione di un progetto di un piccolo ospedale a Mantova per la soppressione dell'ordine che doveva gestirlo [120]), venivano sottolineati l'utilità dell'opera che i religiosi riuscivano a compiere e lo spirito umanitario che li animava e li spingeva a superare gli ostacoli esterni e veniva posta in evidenza l'abnegazione lodevole e l'insostituibile loro presenza là dove si rendeva necessaria: in ospedali, in ospizi, in istituti di educazione.

Questa costante partecipazione attiva alla vita della società civile era vista dall'episcopato lombardo come una sicura testimonianza dei valori sempre attuali del pensiero e dell'operato della Chiesa cattolica e come un mezzo valido per controbilanciare i limiti opposti alla giurisdizione vescovile e all'attività del clero secolare.

Il giudizio complessivo sui religiosi e le religiose è positivo. Anzi, di fronte a ribellioni, simpatie liberaleggianti e conciliatoriste di un'ala del clero lombardo, più geloso della propria tradizionale autonomia, i regolari sembravano ad alcuni presuli assicurare una più completa

---

[118] La legge non proibiva espressamente il reclutamento di novizie, ma ad essa fu data un'interpretazione, in senso restrittivo, che vietava ai monasteri di accogliere nuove vocazioni.

[119] Un esempio nella relazione Bergamo 1876, in cui il vescovo a tutela delle monache di un convento cittadino ricorre al Tribunale civile contro l'autorità amministrativa locale per garantire i diritti di inviolabilità della clausura.

[120] Relazione Mantova 1867.

adesione alle direttive integraliste [121]. Poche le riserve di carattere ideologico, dottrinario: quelle formulate sull'insegnamento non del tutto alieno da simpatie per la filosofia moderna, impartito, come si è visto, nel collegio dei Barnabiti di Lodi e, sempre a Lodi, su qualche tendenza liberaleggiante insinuatasi tra le Dame Inglesi [122]. Nel complesso non compaiono nelle relazioni dubbi circa l'ortodossia degli ordini e la loro adesione alle direttive della Chiesa.
Le note negative colpiscono singole persone e piccoli gruppi, non una intera comunità. Sono casi dolorosi di deviazioni morali, di apostasie, indicativi di uno stato di disagio, di inquietudine da cui i religiosi non erano immuni ma che non coinvolgevano l'intero ordine e neppure la comunità a cui essi appartenevano. Ne sono esempio le parole di mons. Verzeri, che, mentre lodava l'attività dei regolari, segnalava tre casi di abbandono del convento che avevano suscitato molto scalpore tra i fedeli [123].
Anche nei confronti degli ordini femminili il giudizio nell'epoca postunitaria è sempre elogiativo; rigore morale e adesione completa ai compiti del proprio stato erano gli elementi che caratterizzarono la vita delle comunità. Mentre ancora nel decennio tra il 1850 e il 1860 compaiono segnalazioni di interventi dell'ordinario diocesano per disordini nei monasteri [124], in seguito le uniche preoccupazioni furono suscitate dagli ostacoli governativi all'operato, sempre meritorio, delle religiose.

5. *Il clero secolare*

La sollecitudine dell'episcopato si rivolge naturalmente vigile e attenta al clero secolare. Di fronte a una notevole diminuzione delle vocazioni, la cui origine, come si è visto, veniva attribuita a cause di natura composita (sollecitazioni laiciste, scristianizzazione della società e difficoltà economiche), si presentava sempre più evidente la necessità di rafforzare le file diradate dei sacerdoti e soprattutto di mantenere o meglio creare compattezza, unità di condotta, di scelta, di ideali per convogliare le nuove energie verso l'unico fine: l'afferma-

121 Tale la valutazione di mons. Romilli e del Caccia nei confronti degli ordini religiosi e dell'apporto di questi nella vita lombarda di fronte ai due attacchi mossi al 'fratismo' dal clero liberale, di cui è un ben noto documento il *pamphlet* del 1863: *Le piaghe della Chiesa Milanese*, edito quello stesso anno a Milano. Purtroppo le relazioni sono su questo punto di poco aiuto.

122 Cfr. relazione Lodi 1873.

123 Cfr. relazioni Brescia 1864 e 1867.

124 Cfr. relazione Lodi 1854.

zione del regno di Dio, attraverso il rafforzamento della Chiesa e la difesa dei diritti del Romano Pontefice.
In questa prospettiva l'ordinario sente il dovere di controlli rigorosi volti ad eliminare ogni fenomeno di opposizione alla gerarchia, ogni tendenza divergente anche solo in parte dalle direttive centrali, ogni aspirazione a rinnovamenti in senso più democratico dell'ordinamento ecclesiale e a rivendicazioni di più aperte discussioni in campo dogmatico. La piena adesione ad una precisa impostazione teologica ed ecclesiologica doveva essere garantita innanzitutto dalla uniformità di preparazione nei seminari, e rafforzata, durante il sacerdozio, dall'opera continua di guida dell'episcopato, attraverso documenti ufficiali, lettere, consigli, ammonimenti, contatti diretti durante le visite alla diocesi o le riunioni di curia. Il controllo toccava la vita parrocchiale e la pastorale, ma anche e soprattutto l'attività e la condotta morale del clero, di cui la regolare partecipazione agli esercizi spirituali appariva un elemento garante. Senza con ciò anteporre nell'azione dell'episcopato il fine disciplinare a quello di indirizzo e di guida, o sottovalutare la preoccupazione di arricchire spiritualmente il clero attraverso meditazioni e preghiere in comune, è indubbio tuttavia che gli esercizi spirituali erano additati come mezzo efficace per riportare all'unità di sentire e all'obbedienza religiosi, che avevano momentaneamente deviato dalla linea indicata dalla gerarchia. L'imposizione di partecipare ad esercizi spirituali ai firmatari dell'indirizzo passagliano può essere indicativa in questo senso [125].
L'azione dell'episcopato si fece progressivamente più penetrante, portando all'affievolirsi delle tendenze liberali-conciliatoriste, in concomitanza della nomina alle cattedre lombarde di schietti campioni dell'intransigenza. Il processo di emarginazione delle correnti meno strettamente legate a Roma e, parallelamente, dei filoni del pensiero cattolico che potevano offrire la base ideologica ad atteggiamenti innovatori nell'organizzazione ecclesiale a posizioni conciliatoriste ed antitemporaliste (e questo secondo appare il motivo più ricorrente nelle censure espresse nelle relazioni), ha uno svolgimento costante. Esso fu meno accelerato solo nelle diocesi ancora rette da esponenti della corrente liberale moderata, il che si riduceva alle diocesi di Mantova e di Cremona.
È estremamente difficile cogliere, per la frammentarietà dei documenti rimasti, i momenti essenziali di questa azione di allineamento, in senso intransigente, del clero, iniziata con la ' reazione ' postquarantottesca e portata avanti con l'attenta riorganizzazione dei seminari. In questo campo, la riforma dei seminari milanesi del 1853 appare

[125] Cfr. relazioni Brescia 1865, Bergamo 1864.

l'episodio di maggior risonanza e di più vaste dimensioni, ma non un fatto isolato e soprattutto non difforme dalle tendenze ormai prevalenti tra l'episcopato lombardo. Questo atteggiamento rientra del resto nel clima di ' restaurazione ' imposto dalla curia romana e si accorda con l'involuzione della politica di Pio IX dopo le sconcertanti esperienze degli anni rivoluzionari. Il non possedere alcuna *relatio ad sacra limina* del periodo Romilli costituisce anche sotto questo profilo una grave lacuna: cade così la possibilità di valutare le motivazioni presentate dall'ordinario milanese a sostegno di decisioni di grande importanza, quale il ripristino della congregazione degli oblati di San Carlo, che lo speciale voto di obbedienza al vescovo differenziava dal restante clero diocesano. Ad essi furono conferiti gli incarichi alle cattedre fino allora tenute da esponenti del clero liberale, compromesso sul piano politico con i moti rivoluzionari e su quello dottrinale con la teologia rosminiana [126]. Di tali decisioni, oggetto di aspre critiche, contrasti, polemiche che avrebbero offerto uno dei maggiori motivi alla successiva lacerazione della Chiesa ambrosiana [127], non si trovano accenni nelle relazioni delle diocesi suffraganee, che pure parteciparono a questa svolta e ne subirono le ripercussioni [128].

Infatti la presa di posizione assunta dalla gerarchia, favorevole alla prevalenza della ' scuola romana ', colpiva posizioni ideologiche, aspirazioni, scuole filosofiche che formavano una realtà culturale

---

126 Sulle cause della sterzata imposta dal Romilli alla vita della Chiesa milanese e in particolare sulle pressioni esercitate dall'Austria per ottenere il pieno appoggio della gerarchia ecclesiastica ad una politica di conservazione, prospettandole in cambio i vantaggi che le sarebbero derivati da un Concordato, cfr. Castiglioni, *Gaysruck e Romilli*, pp. 183-185.

127 Le più violente accuse de *Le Piaghe della Chiesa Milanese* al Romilli e agli uomini di curia che lo circondavano si riferiscono proprio alla ricostituzione dell'ordine degli Oblati e all'epurazione avvenuta nei seminari nel 1853. Cfr. Bonacina, *Mons. Carlo Caccia*, pp. 220-222; Castiglioni, *Gaysruck e Romilli*, pp. 184-187, in particolare sulla lotta tra Oblati e Somaschi per il seminario di Gorla le pp. 188-189; Traniello, *Cattolicesimo conciliatorista*, pp. 152-153; C. Marcora, *Insegnamento della filosofia rosminiana e tomistica nei seminari milanesi del primo ottocento*, « Memorie storiche della Diocesi di Milano », VII (1960), 85-92; L. Vitali, *Religione e Patria*, Milano 1903; si vedano anche gli opuscoli anonimi: *La Diocesi di Milano negli ultimi 15 anni*, Milano 1862; *Il Seminario di Milano e gli Oblati*, per Demofilo Lombardo, Milano 1862.

128 L'allontanamento dai seminari del clero liberale non rimase un fatto isolato alla diocesi di Milano; anche a Brescia nel 1852 fu esonerato dalla cattedra di Sacra Scrittura il canonico liberale Pietro Emilio Tiboni. Cfr. A. Fappani, *Il clero liberale bresciano negli anni dell'Unità d'Italia*, Brescia 1968 e *Un prete liberale dell'800, il canonico P. E. Tiboni*, « Commentari de l'Ateneo di Brescia » per il 1962. La nomina a vescovo di Bergamo dello Speranza ha coinciso con le ' dimissioni ' dagli incarichi nel seminario del canonico Giovanni Maria Finazzi, esponente del clero liberale. Egli, di formazione rosminiana, era reso ancor più sospetto dalla fiducia a lui dimostrata da mons. Tosi durante il suo soggiorno pavese.

composita, ma sostanzialmente orientata in senso antiscolastico. Superate in larga misura le istanze del neo-giansenismo giurisdizionalista, che avevano trovato la loro ultima espressione nel gruppo pavese del vescovo Luigi Tosi [129], nella prima metà del diciannovesimo secolo si erano affermate, quali correnti di maggior presa sul clero lombardo, da una parte l'eclettismo a sfondo cristiano e riconducibile per alcune aspirazioni al cristianesimo illuminato di matrice settecentesca, dall'altra le dottrine ben più sistematiche e di maggior presa della filosofia rosminiana [130]. Entrambe queste scuole, l'una per l'avversione ad ogni commistione tra filosofia e teologia, l'altra all'opposto per la preoccupazione di creare un nuovo sistema filosofico cristiano sulle basi di una metodologia speculativa moderna, si ponevano nei confronti della scolastica in una posizione critica, che le accomunerà nella condanna e causerà la messa in disparte degli esponenti con esse più compromessi al momento del prevalere dell'ultramontanesimo curialista.

Le ragioni del silenzio su questa svolta della vita ecclesiale lombarda, di cui è impensabile venisse sottovalutata l'importanza, sono probabilmente attribuibili alla sottomissione da parte dei sacerdoti colpiti e alla loro accettazione, senza aperte ribellioni, delle imposizioni episcopali, il che eliminava la necessità di interventi disciplinari delle autorità romane nei loro confronti.

Dell'indirizzo seguito nella scelta delle persone con compiti di responsabilità nell'educazione del clero, unica eccezione rimase la nomina a rettore del seminario di Mantova del liberale Avignone [131]. Questa nomina era perfettamente coerente con l'orientamento liberale del vescovo Corti, figura che rimase sempre più isolata nell'ambito della Chiesa lombarda.

Spigolando dalle varie relazioni è possibile ricostruire per intero l'iter scolastico dei giovani chierici, analogo in tutte le diocesi, anche se non va sottovalutata una maggiore o minore intransigenza ortodossa da luogo a luogo. Nel seminario minore durante le classi ginnasiali le discipline studiate appaiono: catechesi, aritmetica, storia civile, geografia, grammatica greca, latina e italiana; nel liceo si proseguiva l'approfondimento di queste tre lingue oltre alla religione, filosofia, fisica, matematica, storia civile e naturale. Nel seminario mag-

---

[129] Cfr. Stella, *I « macolatisti » pavesi e il tramonto del portorealismo in Lombardia*, pp. 38-85.

[130] Su la cultura religiosa prevalente in Lombardia nel periodo preunitario e sull'importanza del rosminianesimo nella formazione del clero cfr. Traniello, *Cattolicesimo conciliatorista*, particolarmente pp. 76 ss.; Raponi, *Politica e Amministrazione in Lombardia...*, pp. 313 ss.

[131] Sulle difficoltà opposte dal governo austriaco al vescovo Corti per la nomina si è già detto.

giore gli studi comprendevano le due teologie, morale e dogmatica, l'esegesi biblica, il diritto canonico, la sacra eloquenza e la storia ecclesiastica. Sacri riti e canto gregoriano completavano la preparazione [132].

Alle esigenze di una formazione più approfondita rispondeva la fondazione a Milano nel 1855 di un istituto di studi superiori intitolato, significativamente, alla Beata Vergine Immacolata, a cui si iscrivevano giovani che già avevano terminato gli studi teologici. L'istituzione non sembra aver avuto grande sviluppo; nel 1870 solo sei alunni la frequentavano [133]. Del seminario lombardo aperto a Roma tra il 1860 e il 1870, dichiaratamente allo scopo di creare i quadri dirigenti del futuro clero con una sicura impostazione, non si ha notizia nelle relazioni [134].

Nel primo periodo non figuravano indicazioni sui testi usati o sulla impostazione filosofica prevalente. Solo dopo l'enunciazione del Sillabo comparvero precisi riferimenti al tomismo come indirizzo dominante negli studi. Un elenco di testi, tutti di ortodossa adesione alle direttive della ' scuola romana ', è presentato dalla *relatio* per Como del 1876: per la teologia morale era usato il manuale del Gury, che seguiva la dottrina di sant'Alfonso de' Liguori, per la teologia dogmatica il Perrone, per la filosofia il Liberatore [135], per il diritto canonico era adottato il libro di un professore del liceo romano, Giuseppe Ferrante, per la sacra eloquenza erano spiegate le lezioni di Guglielmo Audisio [136]. Gli insegnanti del seminario fornivano appunti per l'ermeneutica biblica e per la storia ecclesiastica studiata *plane modo* [137]. A Como, dei quattro professori che insegnavano le sei di-

---

132 Cfr. relazioni Como 1876 e Pavia 1874.

133 Cfr. relazione Milano 1870. Sulla fondazione, grazie alle elargizioni di Giovanni Vimercati, cfr. Castiglioni, *Mons. Calabiana e i suoi tempi*, p. 73; cfr. anche: A. Rimoldi, *L'Istituto ecclesiastico di perfezionamento « Maria Immacolata ». Appunti per una storia dell'Istituto dal 1855 al 1892*, « Archivio Ambrosiano », XXI (1970), 120-157.

134 Su questo istituto si veda: A. Bernareggi, *Il Seminario lombardo a Roma avanti il 1870*, « Humilitas. Miscellanea storica dei Seminari milanesi », n. 12-13, pp. 379-403.

135 Quegli stessi testi di dogmatica e filosofia che l'opuscolo *Il Seminario di Milano e gli Oblati* indicava come opere « purtroppo » introdotte a sostituire gli scritti del Rosmini in seguito alla ' riforma ' del 1853.

136 Sulle simpatie per le tesi rosminiane di Guglielmo Audisio, cfr. Traniello, *Cattolicesimo conciliatorista*, pp. 58-70. Nelle sue opere didattiche tuttavia e in particolare nelle ampiamente diffuse *Lezioni di Eloquenza sacra* l'influenza rosminiana è assente.

137 Anche su questo punto si addensarono le critiche all'indirizzo di studio imposto dagli Oblati accusato di portare ad un regresso degli studi biblici e patristici e ad un abbandono della storia ecclesiastica. Cfr. Demofilo Lombardo, *Il Seminario di Milano*, pp. 5-21 e Traniello, *Cattolicesimo conciliatorista*, p. 153.

scipline fondamentali, nessuno era dotato di attestato accademico in tali materie, ma veniva assicurato che essi erano esperti e « purioribus Romanis doctrinis imbuti »[138]. La scelta dei docenti soprattutto in base alla loro adesione alla dottrina tomista rispondeva alle raccomandazioni, che a questo proposito provenivano dalla Congregazione del Concilio; nella risposta del 1872 all'arcivescovo di Milano essa sottolineava l'importanza di formare un nuovo clero intransigente e la necessità che nelle scuole fosse insegnata la dottrina della Chiesa di Roma e nelle facoltà filosofiche e teologiche si seguissero gli insegnamenti di san Tommaso[139]. Si direbbe che era ancora presente una certa diffidenza nei confronti dell'impostazione data nei seminari lombardi, nonostante l'azione di controllo e di emarginazione delle correnti non del tutto allineate sulle posizioni della curia romana durasse già da anni; i sospetti di simpatie liberali coltivate da alcuni gruppi di sacerdoti non erano completamente svaniti, come dimostra la chiusura del seminario di Mantova alla morte del Corti[140]. Benché dopo il 1870 i seminari lombardi appaiano governati con mano intransigente, non tutte le vecchie aspirazioni conciliatoriste e di riforma erano completamente cadute.

Un ostacolo alla preparazione del clero era individuato nell'obbligatorietà del servizio militare per i chierici. La ricerca di mezzi che ne permettessero l'esonero fu attuata ovunque e raccomandata continuamente dalla Congregazione del Concilio. Si paventava il pericolo, i cui effetti si erano palesati nei periodi di forzata chiusura dei seminari, di abbandono della vocazione, di sbandamenti dovuti alle sollecitazioni laiciste, anticlericali del mondo esterno, che avrebbero colpito i giovani in un momento estremamente delicato della loro formazione.

---

138 Il problema della mancanza di titoli accademici per i professori del seminario era di piena attualità. Il seminario comasco di Sant'Abbondio venne chiuso dal governo perché gli insegnanti non erano dotati di titoli legali. Cfr. Turazza, *Vescovi di Como...*, p. 211.

139 Cfr. risposta della Congregazione al Calabiana del 21 febbraio 1872, in cui è esplicitamente raccomandato: « Philosophicae vero et theologicae facultates ad D. Thomae placita, quantum fieri potuerit, exigantur ».

140 Cfr. relazioni Mantova 1874 e 1877 già citate a questo proposito. Cfr. anche sulle cause della chiusura del seminario R. Aubert, *Il pontificato di Pio IX*, traduzione italiana a cura di G. Martina, Torino 1964, p. 777. Ancora durante l'episcopato Corti le apprensioni per il seminario mantovano erano ben chiare, la risposta alla relazione del 29 giugno 1865, inviata con straordinaria sollecitudine rispetto ai tempi comunemente impiegati dalla Congregazione del Concilio, il 1° ottobre dello stesso anno, ripeteva la raccomandazione, già una volta fatta, di inviare due canonici tra i più anziani e provati a vigilare sulla disciplina in seminario e di nominare quattro sacerdoti scelti tra i canonici e il clero per le questioni amministrative secondo le disposizioni del diritto canonico.

Oggetto dell'attenzione dei presuli e della curia romana [141] era innanzitutto il clero in cura d'anime e particolarmente i parroci. Le note più attente ed insistenti erano dedicate a tracciare il quadro morale e disciplinare dei parroci. Ad essi erano richiesti irreprensibilità di condotta, dedizione completa alla propria missione ed anche assoluta precisione nell'adempimento dei compiti di carattere organizzativo e burocratico: tenuta di registri parrocchiali, libri dei battesimi, cresime, matrimoni.

L'importanza crescente attribuita a questo ultimo gruppo di impegni è in chiara correlazione a due ordini di motivi. Innanzitutto agiva l'accresciuto controllo da parte della pubblica amministrazione su compiti che superavano l'ambito puramente ecclesiastico e comportavano anche un servizio anagrafico civile. Inoltre la riorganizzazione e la scrupolosa tenuta degli archivi nasceva da una esigenza di non minore importanza per la Chiesa di questi anni: l'utilità di avere pronta la documentazione su beni parrocchiali, comprovanti diritti acquisiti, origine e natura di fondazioni, oneri gravanti sui benefizi, un insieme di dati indispensabili per sviluppare una linea di difesa contro le pretese statuali.

La descrizione e le notizie riguardanti l'Archivio di curia di Bergamo, contenute nella *relatio* del 1864 [142], sono indicative dell'opera di riordino degli archivi intrapresa in questo periodo e dello stato di disordine e di inutilizzabilità in cui essi erano tenuti. L'interesse per i documenti del passato è qui sottolineato, al di là di una possibile utilizzazione contingente, e sembra rispecchiare anche un vivace amore per gli studi storici, a cui probabilmente la presenza nel capitolo della cattedrale di un cultore di ricerche erudite come il canonico Gian Maria Finazzi, non fu del tutto estranea [143].

I giudizi sulla condotta morale e l'adesione ai doveri propri del clero, in generale sono positivi, le segnalazioni di disordini rimangono sporadiche. Nell'insieme esso sembra adempiere con scrupolo alla missione a cui è chiamato. Per quanto riguardava i canonici, si assicurava la loro assiduità al coro, l'ottemperanza agli obblighi inerenti ai benefici e ai compiti che essi comportavano; le eccezioni erano giustificate da circostanze particolari, e per lo più riguardavano le conferenze teologali, che il canonico teologo non teneva sempre con re-

---

141 Lo attestano le risposte inviate dalla Congregazione del Concilio negli anni intorno al 1870.

142 Cfr. relazione 1864.

143 Sul Finazzi vi è una letteratura piuttosto abbondante. Uno studio sui rapporti di questi con mons. Speranza, contenente lettere inedite e un elenco delle pubblicazioni del Finazzi è stato compiuto nella tesi di laurea di Marilena Marcabruni, *Un sacerdote liberale bergamasco: il canonico Gian Maria Finazzi*, Milano, Università Cattolica del Sacro Cuore, 1969.

golarità [144]. Anche i parroci erano giudicati fedeli ai propri obblighi pastorali: residenza in parrocchia, predicazione, insegnamento della dottrina ai fanciulli, celebrazione delle Messe ' pro populo ' nei giorni festivi, partecipazione alle conferenze sui casi di coscienza. La maggioranza era attiva e si prodigava per il bene dei fedeli con l'organizzazione di confraternite devozionali, di esercizi spirituali, missioni per il popolo.

Una nota discordante era rappresentata dal clero mantovano. Il numero di apostati era quivi più alto che altrove: nel solo 1864 ne erano segnalati cinque. Ad accentuare l'aspetto negativo non compaiono indicazioni del rifiorire dello zelo sacerdotale quale si delinea in altre diocesi lombarde: il vescovo stesso dichiarava che, nelle circostanze del momento, la mancanza di peggioramento nei costumi del clero era già un sintomo positivo. È chiaramente riscontrabile in mons. Corti il desiderio di coprire le manchevolezze dei propri sacerdoti; egli ne giustificava i difetti, di cui trovava le cause nelle traversie subite, nei pochi mezzi a disposizione, negli attacchi violenti da parte sia delle autorità politiche che degli anticlericali. Le successive due relazioni del Rota hanno un tono ancora più amaro: non pochi parroci, anche prescindendo dalla ribellione dei cinque sacerdoti eletti con voto popolare, pur non venendo meno all'obbligo di residenza, trascuravano ormai per vecchia consuetudine i compiti pastorali della predicazione e del catechismo per i fanciulli. Sempre nella relazione del 1874 sono contenute numerose testimonianze della ribellione del clero mantovano e dei disordini anche di carattere morale: alcuni sacerdoti ancora indossavano la veste talare solo durante le cerimonie religiose, tre di essi preferirono abbandonare il sacerdozio di fronte all'imposizione vescovile di vestire sempre l'abito sacerdotale [145]. Un ex sacerdote aveva contratto matrimonio civile [146]. Altri vivevano in concubinato. Inoltre undici sacerdoti erano stati sospesi dalla messa. Il caso più clamoroso fu peraltro l'abiura di Roberto Ardigò.

Nell'insieme i dati presentati formano un quadro piuttosto sconfortante della realtà mantovana; non tutto il clero appare possedere quelle doti morali e spirituali di abnegazione, attaccamento ai propri compiti, adesione alle norme ecclesiastiche, ubbidienza e fedeltà ai superiori che venivano richieste al buon sacerdote. La situazione non

144 Cfr. relazioni Brescia 1855 e 1870, dove il teologo non era stato nominato, e relazioni Mantova 1855 e 1874: in quest'ultima veniva ricordata l'impossibilità di far tenere le conferenze teologali al troppo vecchio canonico.

145 L'obbligo di indossare sempre la veste talare è di questo periodo e rientra nel generale ' giro di vite ' in fatto di disciplina di cui il Rota è interprete, poco seguito da un clero abituato a una guida più tollerante.

146 Il caso non è isolato, anche in altre diocesi il fenomeno è presente. Cfr., per esempio, relazione Brescia 1870.

era migliore dal punto di vista dell'istruzione e della preparazione al ministero sacerdotale; dai pur semplici esami, a cui di malanimo si sottoponevano per imposizione episcopale, i confessori risultavano privi delle più elementari nozioni di teologia morale [147].
Il giudizio del Rota è dunque ben più severo di quello del suo predecessore; motivo di questo inasprimento, oltre la profonda diversità di criteri valutativi, era l'aperta ribellione di non pochi elementi insofferenti dell'indirizzo intransigente imposto dal nuovo vescovo, che reggeva la diocesi con un autoritarismo poco rispettoso della personalità dei sacerdoti.
La differenza tra queste due figure di prelati è quella che più di ogni altra emerge nelle relazioni; mons. Rota stesso lascia chiaramente intendere il dissenso dal suo predecessore, lo taccia di simpatie verso il giansenismo ed insiste sulla difficoltà di raddrizzare abitudini ormai inveterate nel clero [148]. Già vivente il Corti d'altronde i suoi atteggiamenti avevano provocato disapprovazione nell'ambiente lombardo, se il Verzeri aveva visto proprio nell'influenza esercitata dagli esempi che venivano da due diocesi confinanti, quelle di Cremona e di Mantova dunque, uno dei motivi dell'insubordinazione di parte del clero bresciano [149].

Il nucleo più consistente di notizie, come s'è visto, è quello relativo ad una prospettiva religioso-ecclesiale; in secondo piano rimangono le considerazioni sull'orientamento politico del clero, scarsissimi i dati sugli atteggiamenti del clero liberale e di quello conservatore, sulla partecipazione al movimento risorgimentale sia nel 1848 sia nel momento unitario. Nella cortina di silenzio calata sul dissenso sorto nell'ambito ecclesiastico lombardo (un dissenso tanto vasto e profondo da giungere ad accreditare voci di minacce scismatiche accarezzate da folti gruppi di sacerdoti) [150]; si apre solo una breccia: i pochi ac-

147 Cfr. relazione Mantova 1874.

148 Sempre nella relazione 1874 si legge: « Equidem mala haec remotiorem habent originem. Fuerunt enim in hac Diocesi Jansenianae haeresis semina... introducta praesertim in scholis, quae civilis auctoritas ipsa his provinciis imperans, specie studia theologica ad altiorem gradum provehendi, fovebat, clericos ingenio ex pluribus Diocesibus potentiores in Mediolanensi Seminario coadunando, ut doctrinis Gubernio gratis imbuerentur. Non semper qui illa semina extinguere debuerat, illa... adversatus est, sed forsan contrario fovit. Quos autem fructus protulerint nunc videmus. Accessit nimia forsan benegnitas in tolerandis errantium vitiis, ex quo factum ut fraenum nunc tolerare recusent. Speramus tamen agrum hunc spinis ac vepribus occupatum paulatim purgatum iri ».

149 Cfr. relazione Brescia 1865.

150 Sul ' mito ' della possibilità di uno scisma della Chiesa lombarda cfr. Traniello, *Cattolicesimo conciliatorista*, p. 255, che fa risalire l'origine della « supposta minaccia » ad un articolo della « Civiltà Cattolica » apparso nel 1862. Che la situazione della Chiesa ambrosiana preoccupasse il Pontefice è dimo-

cenni al movimento passagliano. Ma il più largo spazio dato nelle relazioni al movimento sfociato nella petizione del Passaglia trova probabile motivo, oltre che nell'estensione e nella gravità di esso, nella decisa presa di posizione da parte della Sacra Penitenzieria nei confronti dei sottoscrittori dell'indirizzo al Pontefice. Infatti le notizie che a questo proposito venivano fornite sono evidenti risposte a specifiche domande giunte da Roma.

Le relazioni, nel segnalare l'esistenza di gruppi passagliani, ne sottolinearono il notevole ridimensionamento in seguito alla condanna ecclesiastica e alle pressioni della gerarchia. Da Bergamo mons. Speranza già nel 1864 poté annotare che quasi tutti i venti sacerdoti che avevano firmato il famoso indirizzo avevano sottoscritto la formula di ritrattazione [151]. In questa relazione, che abbraccia il periodo dal 1859 in avanti, non comparve invece alcun accenno alla formazione e all'attività della liberaleggiante « Unione Ecclesiastica di San Bartolomeo » o ai pesanti interventi disciplinari dello Speranza contro esponenti anche qualificati del clero bergamasco, che avevano assunto posizioni e sostenuto tesi in contrasto con le direttive episcopali. Tale silenzio non può essere dovuto all'intenzione di limitare eventuali ingerenze del potere centrale, perché mons. Speranza era in stretti e costanti rapporti con Roma. Esso indica piuttosto la convinzione diffusa della inutilità di affrontare una problematica di tale genere nelle relazioni *ad limina* [152].

---

strato dall'accenno ad essa in due occasioni solenni: nel Concistoro segreto del 22 luglio 1861 e nell'allocuzione del 25 luglio 1862 per la canonizzazione dei martiri giapponesi. Cfr. P. Balan, *Continuazione della Storia Universale della Chiesa Cattolica dell'ab. Rohrbacher*, vol. II, Torino 1876, p. 412. Numerosi opuscoli di parte liberale ed intransigente negli anni intorno al 1860 rispecchiano l'asprezza della polemica. Oltre a questi si veda A. Stoppani, *Gl'intransigenti alla stregua di fatti vecchi, nuovi e nuovissimi*, Milano 1886. Su tale situazione, sulla formazione e condanna della Società Ecclesiastica e sul legame tra passagliani e clero liberale cfr. G. Spadolini, *L'opposizione cattolica da Porta Pia al '98*, Firenze 1954, pp. 43 ss.; M. L. Trebilian, *Indicazioni su alcuni gruppi del Clero nazionale italiano nel decennio 1860-70*, « Rassegna Storica del Risorgimento », XLIII (1956), 561-575; E. Passerin d'Entrèves, *Il clero lombardo dal 1848 al 1870*, in *Il movimento unitario nelle regioni d'Italia*, Bari 1962, pp. 44-61; L. Ambrosoli, *Profilo del movimento cattolico milanese*, « Rivista storica del Socialismo », III (1960), 677-724 e *Rosminiani ed intransigenti in Milano dopo il 1840*, « Bollettino Storico Mantovano », nn. 11-12 (1958), 209-216; F. Traniello, *Il clero lombardo dell'Ottocento in alcuni articoli delle « Memorie storiche della diocesi di Milano »*, « Rivista di Storia della Chiesa in Italia », XVI (1962), 485-491; R. Mori, *La questione romana (1861-65)*, Firenze 1963, pp. 308 ss.; C. Castiglioni, *La Società Ecclesiastica di Milano (1860-1863)*, « Memorie storiche della diocesi di Milano », vol. IX (1962), 9-39.

151 Cfr. relazione Bergamo 1864.

152 Sull'Unione Ecclesiastica di San Bartolomeo e la immediata presa di posizione di mons. Speranza contro di essa fino al decreto di soppressione del 18 giugno 1861 cfr. E. Massara, *Mons. P. Luigi Speranza, Vescovo di Bergamo, Memorie e documenti*, Brescia 1915, pp. 129 ss. e M. Dolci, *L'Unione Ecclesiastica di San Bartolomeo*, Bergamo 1862.

La sottoscrizione all'indirizzo del Passaglia era stata più ampia nel Lodigiano. Secondo le segnalazioni della relazione del 1865 i firmatari sarebbero stati oltre 450, la maggioranza dei quali in seguito aveva ritirato l'adesione, ma ne rimanevano ancora più di venti, tra cui un canonico del capitolo della cattedrale, che rifiutavano di rinnegare le posizioni assunte, nonostante le esortazioni e le sanzioni ecclesiastiche e pecuniarie. Il più colpito risulta il basso clero: esso venne multato, sospeso dalla confessione e dalla predicazione. Le inevitabili ripercussioni sui fedeli impedivano invece la sospensione dei parroci, ma anche a questi fu vietata la predicazione fuori dalle proprie parrocchie.

Delle tre relazioni [153] che presentano dati sul fenomeno passagliano la più interessante è quella di mons. Verzeri, l'unica che colleghi i firmatari dell'indirizzo con il movimento cattolico-liberale ed accenni alle forti correnti antitemporaliste e a quelle decisamente orientate verso prospettive di conciliazione serpeggianti tra il clero bresciano, correnti che, pur in declino, non avevano perso completamente la vivacità polemica degli anni 1859-1862 [154]. È da notare che, anche in questo caso, il problema è accennato in riferimento all'ampia adesione all'indirizzo del Passaglia da parte del clero bresciano e alla renitenza di una minoranza, non troppo esigua, a ritirare il proprio assenso. I tre sacerdoti ricordati nella relazione erano considerati i capi della rivolta contro l'autorità papale ed episcopale e i principali animatori e sostenitori della corrente passagliana: il canonico Tiboni, l'arciprete di Gavardo, Giovannelli e il meno noto parroco di Toscolano, Pietro Grana, indicato come politicante fanatico, che mescolava alle spiegazioni del Vangelo l'esposizione delle proprie personali idee antitemporaliste. Non compare nella segnalazione del vescovo una figura di primo piano del movimento liberale, l'abate Antonio Salvioni, anch'egli sottoscrittore dell'indirizzo Passaglia; il suo allontanamento da Brescia nel 1863 in seguito alla nomina a provveditore agli studi di Macerata sembra aver concluso per mons. Verzeri una difficile e dolorosa vicenda.

La pubblicazione da parte del Tiboni, canonico della cattedrale di

---

153 Le relazioni di Mantova e Crema non ne parlano. Da Milano, Pavia e Cremona non ne sono state inviate negli anni della questione passagliana. L'elenco dei sottoscrittori milanesi si trova alla Biblioteca Ambrosiana, Fondo Pergamene, nn. 9839-88. Per la diocesi di Pavia, secondo la stima del Guderzo, più di metà del clero avrebbe aderito alla petizione. Vi furono 140 firmatari su 249 sacerdoti secolari. Cfr. Passerin d'Entrèves, *Il clero lombardo*, p. 58.

154 Sui firmatari bresciani dell'indirizzo Passaglia e sul Salvoni e il tentativo, poi non portato a termine, di realizzare una associazione del clero liberale bresciano cfr. P. Guerrini, *Il movimento passagliano, Uomini e polemiche* e *Appello al Clero bresciano dell'arciprete Salvoni*, « Memorie Storiche della Diocesi di Brescia », XXVI (1959), 41-53 e 61-64.

Brescia, di opere contro il potere temporale e a difesa della politica italiana aveva destato grosso scalpore soprattutto tra il 1860 e il 1862 e suscitato polemiche ancora ben vive e che rendevano assai significativa la sua adesione al movimento passagliano. Ancora più problematica appariva la posizione del Giovannelli, il vescovo sottolineava che egli era stato e rimaneva tuttora l'animatore della ribellione nella Val Trompia; il notevole ascendente che godeva sui sacerdoti valligiani e l'appoggio a lui accordato dall'autorità politica rendevano impossibile un efficace intervento disciplinare da parte del vescovo [155]. Tuttavia la maggioranza del clero bresciano, immediatamente aderendo all'invito del vescovo, aveva partecipato agli esercizi spirituali ed era puntualmente rientrata nelle file degli obbedienti [156].

Ancora nel 1870 l'episodio non appariva completamente concluso; alcuni sacerdoti non avevano ancora ritrattato l'adesione, ma il loro numero si era ridotto a poche unità; verso questi renitenti si appuntava la sospettosa attenzione sia del vescovo che della curia romana. Nella risposta a mons. Verzeri, inviata dalla Congregazione nel 1872, era ancora raccomandato di fare ogni tentativo perché gli ultimi passagliani riconoscessero il loro errore. È chiaro tuttavia che il problema ormai non era più considerato di primaria importanza.

Spentosi l'attacco dei passagliani e, per lo più, dispersi o messi in condizione di non poter agire gli esponenti del cattolicesimo liberale, i contrasti all'interno del clero si appianarono e persero sia l'aggressività che l'estensione degli anni precedenti. In tale contesto ormai placato, la pubblicazione della *Mirari vos* e del *Sillabo*, accolti dalla maggioranza dell'episcopato come la conferma di già assunte posizioni, non costituì materia di aperte discussioni tali da sollecitare una puntualizzazione sulle posizioni assunte dal clero nei confronti delle asserzioni contenute in questi documenti. Il Concilio Vaticano I venne ricordato nelle relazioni assai raramente e solo per presentare la rassicurante visione dei fedeli uniti nella preghiera per la Chiesa cattolica radunata a Roma; fu assente ogni considerazione sull'atteggiamento e le discussioni di sacerdoti o di laici di fronte alle deci-

---

155 I tre casi citati apparivano così gravi da meritare una segnalazione particolare anche alla Congregazione del Concilio, oltre che alla Sacra Penitenzieria a cui appunto era già stato inviato l'elenco dei sacerdoti che non avevano voluto rivedere le proprie posizioni.

156 Le lunghe liste di ritrattazioni vennero pubblicate dall'« Osservatore Lombardo », il principale organo cattolico regionale di decisa intonazione intransigente, edito proprio a Brescia. Cfr. gli editoriali del 9 agosto 1862 e 5 settembre, 28 e 30 ottobre, 6 e 8 novembre sempre del 1862. Sul clero liberale bresciano e sui passagliani cfr. anche A. Fappani, *La Chiesa bresciana nei secoli XIX e XX*, in *Storia di Brescia*, Brescia 1964, vol. IV, pp. 586-636, e, sempre del Fappani, *Il clero liberale bresciano negli anni dell'Unità d'Italia*, Brescia 1968.

sioni conciliari. L'attenzione dei presuli apparve rivolta principalmente alla diffusione e alla chiarificazione delle definizioni promulgate dal Concilio e tra queste l'accento era posto sul dogma della infallibilità del Pontefice [157].

Nel 1873-1874, infine, la ribellione dei parroci e dei fedeli mantovani, che sembrava riprendere e realizzare vecchie aspirazioni, rimase un fenomeno transitorio e circoscritto; esso non suscitò soverchie preoccupazioni nelle diocesi circostanti. Le relazioni ancora una volta non registrano alcun dato sulla reazione del clero o dell'opinione pubblica di fronte a questi avvenimenti, che pur avevano destato tanto scalpore ed emozione.

6. *Il popolo fedele*

Ogni pur superficiale e generica analisi sociologica e ogni ricerca su tendenze, aspirazioni, posizioni ideologiche dei fedeli esulavano dagli interessi delle relazioni. In esse il popolo dei fedeli viene considerato come oggetto passivo di sollecitazioni esterne, negative quelle di origine laicista, positive quelle che provenivano dal magistero ecclesiastico. La preoccupazione dominante fu di contrapporre alla diffusione delle dottrine moderne, influenze più penetranti, in senso cristiano cattolico.

La società era in modo estremamente semplicistico divisa tra buoni, una maggioranza ancora legata alle tradizioni cattoliche, e traviati. Questi erano stati allontanati dal retto sentiero dalle suggestioni delle filosofie moderne, dal desiderio di potenza, dal disprezzo della tradizione, dalla massoneria e in genere da tutte le opere di natura ' diabolica ' che caratterizzavano la vita del secolo ed erano messe in atto per insidiare il gregge di Cristo [158]. Spettacoli, pubblicistica, insegnamento e atteggiamenti del pubblico potere, tutto concorreva ad allontanare le coscienze dal cattolicesimo, a corrompere i costumi, a far trionfare la menzogna e a combattere con ogni mezzo la Chiesa [159].

Non poca apprensione destava l'opera di proselitismo compiuta da sette ereticali, in prima linea la valdese; penetrazioni valdesi e casi

---

157 Cfr. relazioni Bergamo 1870 e Brescia 1870; nella relazione inviata su Pavia nel 1874 mons. Parocchi si preoccupava della possibilità che tutti i parroci possedessero il testo del Concilio Vaticano.

158 Cfr. relazioni Lodi 1873 e Como 1876.

159 Un accenno ai gruppi sociali, tra cui l'anticlericalismo era più diffuso, compare nella relazione per la diocesi di Mantova del 1873, quando mons. Rota sottolinea i danni inferti alla religiosità della cittadinanza mantovana dall'anticlericalismo dei pubblici funzionari e degli insegnanti delle scuole pubbliche.

di abiura e di affiliazione a gruppi protestanti erano segnalati in quasi tutte le diocesi a cominciare dagli anni 1850, anche se il fenomeno era per lo più giudicato di ridotta consistenza numerica [160]; con preoccupazione era visto soprattutto il passaggio al protestantesimo di religiosi, secolari e regolari: ulteriore convalida di sintomi di irrequietezza e di insoddisfazione presenti nel clero [161].

Ma la preoccupazione fondamentale, quasi ossessiva, rimase quella dell'offensiva anticlericale. Una costante di tutte le relazioni è la deprecazione per il diffondersi del pensiero laicista tra i ceti cittadini più abbienti e della sua tendenza a penetrare nelle campagne e tra strati di popolazione tradizionalmente legati alla vita parrocchiale [162]. Nelle relazioni compaiono lunghi elenchi delle « iniquae » dottrine che dominavano la società e ne minavano le fondamenta; in essi si risente l'eco della condanna del *Sillabo* [163]. A queste si aggiungeva l'effetto corruttore degli spettacoli e della stampa di impostazione anticlericale ed inneggianti a valori materialistici, che aveva come immediata conseguenza un rilassato atteggiamento morale e un peggioramento dei costumi, più palese tra la popolazione cittadina che nel contado, ancora ubbidiente alle direttive del clero. Il nesso tra fede ed etica, religiosità e prassi di vita era una premessa indiscutibile e basilare nei giudizi sulla società civile.

Ad accentuare il divario tra diversi ambienti sociali era segnalata la costituzione di logge massoniche, « diabolicae malorum officinae » a cui aderiva quel ceto borghese più critico nei confronti della cultura tradizionale, presente negli agglomerati urbani [164].

Nonostante sollecitazioni anticlericali sempre più diffuse e aggressive, la maggioranza della popolazione appariva ancora fedele al cattolicesimo ed alla morale cristiana: lo attestavano la frequenza ai Sacramenti, alla Messa, l'adempimento dei precetti della Chiesa, la partecipazione alle funzioni religiose ed a tridui di preghiere, processioni, missioni, l'accoglienza positiva da parte di larghi strati di fedeli alle nuove manifestazioni di culto suggerite dalla pietà alfonsina. Ulteriore prova dell'attaccamento alla morale cristiana era la scarsa

160 La relazione di Bergamo del 1856 parla della presenza in diocesi di circa trecento eretici. Di professione commercianti, non compivano alcuna opera di proselitismo.

161 Cfr. relazione Brescia 1867, in cui viene messa in connessione la crisi del frate minore Angelo Gelmini con le infiltrazioni valdesi, e relazione Lodi 1876, in cui si segnala l'affiliazione di due sacerdoti a sette ereticali.

162 Cfr. soprattutto le relazioni Mantova dal 1867 in avanti.

163 Tra le dottrine deprecate notevole peso sembrano aver avuto le teorie indifferentiste più che non quelle propriamente atee. Cfr. relazione Lodi 1876.

164 Cfr. relazioni Lodi 1876 e Bergamo 1876. Sul nesso tra posizione economica, preparazione culturale ed anticlericalismo, cfr. relazione Mantova 1874.

incidenza del tanto temuto matrimonio civile: il fenomeno nelle stesse relazioni era giudicato trascurabile e marginale. I casi menzionati, assai ridotti, si riferiscono per lo più a situazioni anomale [165]. Le indicazioni di carenze nella vita religiosa e i disordini morali più vistosi, erano rilevati nelle città e in particolare nelle diocesi di meno solida tradizione cattolica. Un più marcato assenteismo dalle pratiche religiose è segnalato nel mantovano, nel pavese, nel comasco, dove tra l'altro una campagna contro la bestemmia venne portata avanti con esiti non troppo soddisfacenti dal clero locale e da gruppi di laici [166]. Tuttavia anche per queste diocesi non erano considerati necessari od utili interventi straordinari da parte della congregazione; il problema era ricondotto a quello generale di una più profonda penetrazione del cristianesimo nella società civile e di una riconquista dei ceti dirigenti.

Era ripetuta, quasi fino alla monotonia, la distinzione tra ' società ' e ' stato ', tra una maggioranza fedele alla Chiesa ed una minoranza facinorosa che deteneva il potere, una classe dirigente che il grosso delle popolazioni sentiva estranea, anzi in contrasto con le proprie convinzioni più profonde e radicate.

Quale indice di questa confortante realtà si insisteva nel ricordare la venerazione per il Papa; ogni ricorrenza era un'occasione per dimostrargli l'attaccamento dei fedeli, la fiducia riposta in lui, nelle sue parole, nel suo magistero; preghiere, celebrazioni di messe, erano manifestazioni di un affetto che voleva riparare e controbilanciare le ingiurie dei nemici e che trovava occasione di intensificarsi proprio nell'accanirsi dell'anticlericalismo e negli attacchi della società laicista alla Chiesa ed al Pontefice [167].

Da qui anche la fiducia nella capacità di persuasione e di presa sulle coscienze attraverso la parola della Chiesa, che animava sempre più intensi programmi di predicazioni straordinarie, quaresimali, missioni ' pro populo ', esercizi spirituali, cicli di spiegazioni della Sacra Scrittura, in cui tutto il clero più attivo si trovava impegnato [168].

La stessa ricerca di più penetranti contatti con la società sollecitava l'attenzione verso la stampa. A partire dal 1870 le relazioni offrono notizie sulla fondazione o diffusione di periodici cattolici. La pub-

---

165 La relazione Brescia 1870 parla di tre o quattro casi, dei quali uno si riferisce ad uno spretato.

166 Cfr. relazione Como 1876.

167 Cfr. relazione Bergamo 1876, indicativa dell'atteggiamento di devozione per Pio IX, che animava profondamente i fedeli lombardi.

168 L'organizzazione di missioni ' pro populo ' e di cicli di esercizi spirituali è continuamente raccomandata dalla stessa Sacra Congregazione. Cfr. la risposta della Congregazione del Concilio al vescovo di Brescia del 1872 e, sempre del 1872, quella all'arcivescovo di Milano.

blicazione de « Il Vessillo Cattolico » per impulso dello stesso vescovo Rota a Mantova [169], come l'azione tesa a divulgare nel comense « L'Osservatore Cattolico » e « Il Credente Cattolico » [170] da parte di mons. Carsana, furono poste in diretta antitesi alla diffusione della pubblicistica locale di indirizzo contrario. In entrambi i casi si parlò specificatamente della necessità di un antidoto ai veleni versati negli animi della popolazione dai quotidiani anticlericali.

A Pavia la preoccupazione per la difesa della fede cattolica e della morale aveva fatto assumere personalmente dal vescovo la direzione del mensile « La Scuola Cattolica » [171].

Dalle relazioni delle altre diocesi, non furono fornite indicazioni precise sulle testate di indirizzo cattolico, ma il problema non era taciuto, anzi comparvero con sempre maggiore insistenza nei primi anni dopo il 1870 accenni all'opera svolta per favorire la diffusione delle buone letture [172].

Non sono riportate invece notizie sulla ricca stampa che si rivolgeva al clero per fornire sussidio all'attività pastorale, come, ad esempio, il periodico « Il Buon Pastore » pubblicato a Lodi a partire dal 1863 [173]. L'accentuarsi dell'ansia per il progressivo affermarsi delle dottrine anticattoliche non mutò il tradizionale tipo di approccio con cui venne affrontata la problematica riguardante la società. Le organizzazioni sempre più numerose in cui veniva raccolto il laicato erano viste in larga misura come strumenti per rinvigorire il legame alla Chiesa più che indirizzate a creare nuove forze con capacità di penetrazione

---

169 Cfr. relazione 1874. Il « Vessillo » voleva controbattere la propaganda de « La Favilla », « La Gazzetta di Mantova », « Il Satiro ». Sulla tendenza intransigente del foglio e sulla derivazione dei suoi assunti da « La Civiltà Cattolica » cfr. R. Giusti, « *Il Vessillo Cattolico* » *e il movimento cattolico a Mantova (1866-78)*, « Bollettino Storico Mantovano », n. 5-6, gennaio-giugno 1957.

170 Nella relazione 1876 mons. Carsana sottolinea l'utilità della diffusione del quotidiano cattolico milanese e di quello elvetico per controbilanciare la propaganda dei quattro giornali anticlericali italiani e degli altrettanti svizzeri diffusi nella diocesi di Como. Una bibliografia generale sulla stampa cattolica è contenuta nell'indice dei periodici e delle associazioni in G. De Rosa, *Il movimento cattolico in Italia*, Bari 1966, v. II, pp. 627-644. Per « L'Osservatore Cattolico » cfr. in particolare p. 630. Sull'impostazione intransigente ed antirosminiana del periodico cfr. G. Grabinski, *Storia documentata del giornale « L'Osservatore Cattolico » di Milano e i suoi tempi*, Milano 1887, e G. Pecora, *Don Davide Albertario, campione del giornalismo cattolico*, Torino 1934; sul periodico « La Scuola Cattolica » si vedano in particolare le pp. 16-18. Brevi notizie su « Il Credente Cattolico », pubblicazione di minor rilievo e diffusione de « L'Osservatore Cattolico » in A. Ferrandina, *Censimento della Stampa Cattolica in Italia*, Asti 1893, pp. 113-114.

171 Cfr. relazione 1874.

172 Associazioni per la diffusione della buona stampa sono segnalate a Milano nella relazione del 1870 e a Bergamo nella relazione del 1873.

173 Su queste opere ad uso del clero cfr. l'articolo di Corti, *Vita dei contadini della diocesi di Lodi*, p. 63.

nella società civile. La presenza delle numerose confraternite e congregazioni a fine di culto era sentita come garanzia di partecipazione alla vita religiosa, come incitamento alla pietà e al progresso sulla via della perfezione cristiana, ma nello stesso tempo esse apparivano efficace mezzo per rafforzare l'unità dei cattolici, la fedeltà alla Chiesa e la sottomissione alla guida del clero.

Tra le confraternite più diffuse appaiono, oltre alle tradizionali del SS. Sacramento e della Dottrina Cristiana, quelle del Santissimo Rosario [174] in buona parte ripristinate o erette in concomitanza con la proclamazione del dogma dell'Immacolata Concezione di Maria e l'intensificarsi della devozione mariana e quelle del Sacro Cuore, legate al rinnovato culto cristologico, da cui era permeata la religiosità popolare dell'epoca [175].

Ancora una volta trovava conferma il divario tra le diverse diocesi: più vivaci ed attive nelle zone di forte tradizione cattolica, le confraternite e le congregazioni erano numericamente scarse e poco organizzate là dove era più fievole il senso religioso. Nel mantovano, per esempio, ad eccezione della Confraternita dal SS. Sacramento, presente in ogni parrocchia, qui come in tutta la Lombardia, le poche altre esistenti erano circoscritte per lo più al capoluogo e a qualche borgo di maggiore importanza. Queste carenze si ripercuotevano anche sulla difficoltà di creare nuove associazioni laiche, quali stavano organizzandosi nelle diocesi vicine, ed erano considerate un grave limite alla possibilità di penetrazione e di riconquista cattolica nei confronti della società civile. Esse venivano fatte risalire da mons. Rota a lacune nelle capacità di apostolato del clero e al senso di sfiduciata rinuncia che ne guidava le azioni, più che a reale mancanza di sentimento religioso tra i fedeli [176].

I dati forniti dalle relazioni si limitano in linea di massima all'indicazione dell'esistenza di nuove forme associative, istituite a scopo di culto e di incitamento ad un più profondo sentire religioso.

Tuttavia anche i laconici elenchi sono indicativi. Si assiste ad una vera fioritura di sodalizi, per lo più sotto l'egida dell'Immacolata. Essi abbracciavano capillarmente tutta la società cristiana; i fedeli erano raggruppati secondo le età e lo 'stato'. Sorsero così associazioni quali le Madri Cristiane, Padri Cristiani, Sacra Famiglia, Figli e Figlie di Maria, Opere per la Gioventù, i cui fini erano di rafforzare il senso

174 Nella relazione Bergamo 1870 si garantisce la presenza delle due congregazioni del SS. Sacramento e della Dottrina Cristiana in tutte le chiese parrocchiali e una buona attività di quelle del SS. Rosario.

175 Cfr. relazioni Milano 1870, Bergamo 1866 e 1870, Lodi 1873.

176 Relazione 1876.

della morale e della compattezza familiare, di incitare a pratiche di pietà, di tenere legata al 'sentire' cristiano la gioventù, la cui educazione appariva compromessa dalla laicizzazione della scuola e dal fascino deleterio delle nuove dottrine materialistiche [177].
La presenza di questi sodalizi è segnalata in più diocesi: essi compaiono a Milano, Bergamo, Brescia, Crema: ma la mancanza di indicazioni per le altre diocesi non ne attesta l'inesistenza anche altrove; il criterio con cui venivano fornite le notizie appare estremamente empirico e legato alla disponibilità e scrupolosità dell'ordinario o del segretario che stendeva la relazione, più che a precise scelte valutative. Molto vaghi rimangono gli accenni alle associazioni promosse dal laicato cattolico; l'opera di proselitismo condotta da questo sembra esulare dagli interessi delle relazioni. Esse tacciono, per esempio, sulla fondazione della Società cattolica italiana per la libertà della Chiesa, che pure aveva avuto la protezione e l'appoggio dell'episcopato [178], sull'opera dell'Obolo di San Pietro, sulla Società della gioventù cattolica italiana; non compare la costituzione del Circolo Universitario di Pavia, promosso dallo stesso vescovo, mons. Parocchi; un unico breve accenno all'esistenza di una sezione della Società per gli interessi cattolici vi è nella relazione per la diocesi di Bergamo del 1873, e dell'esistenza di un circolo giovanile cattolico si parla nella relazione bresciana del 1870 [179].
Ancora più ignorate le realizzazioni cattoliche a contenuto più specificatamente sociale: casse rurali, società di mutuo soccorso, circoli operai, opere di assistenza, patronati scolastici, società di San Vincenzo, con le quali la Chiesa si inseriva alla guida delle classi popolari precedendo o controbilanciando le iniziative socialiste, al momento del critico trapasso verso una società industrializzata [180].

Conclusione

Tra il copioso materiale documentario messo a disposizione degli studiosi con l'apertura dell'Archivio Segreto Vaticano per il periodo

---

177 Esemplificative in tal senso le relazioni Mantova 1874 e 1876.

178 A Milano la fondazione della direzione locale avvenne nella sagrestia di S. Fedele alla presenza dello stesso vicario Caccia Dominioni. Una sezione era stata aperta anche a Crema. Cfr. Spadolini, *L'opposizione cattolica...*, p. 54.

179 Cfr. relazione Brescia 1870 e la risposta a questa della Congregazione del Concilio del 1872.

180 Per una prima bibliografia sul movimento sociale cattolico si veda l'*Elenco di pubblicazioni sul Movimento sociale cattolico edite in Italia dal 1945 al 1963*, a cura di Sergio Zaninelli, « Bollettino dell'Archivio per la Storia del Movimento sociale cattolico in Italia », I (1966), 248-266.

del pontificato di Pio IX, anche le *relationes ad limina* hanno suscitato vivo interesse.
Tuttavia l'aspettativa degli storici è stata in parte delusa, le relazioni si palesarono per diversi aspetti assai meno indicative di quanto si fosse sperato. Anche l'esame delle relazioni inviate dai vescovi lombardi conferma sotto molti profili il giudizio comune di una certa povertà di contenuto.
Utili per una ricerca sulla presenza e consistenza delle forze ecclesiastiche e sulle loro strutture, le relazioni offrono un limitato apporto per una ricostruzione approfondita della vita diocesana nel suo effettivo quotidiano realizzarsi. I dati sono su troppi punti generici e frammentari, la saltuarietà dell'invio di questi resoconti è aggravata dalle ampie dispersioni di materiale, che accentuano l'incompletezza della documentazione. A ciò si aggiungono i limiti dovuti alla quasi totale assenza di un'analisi della società e alla tendenza ad insistere sulle caratteristiche generali e costanti della realtà religiosa più che sulle peculiarità proprie del periodo preso in esame. Ne scaturisce una rappresentazione della Chiesa e del mondo cattolico impegnati, in prevalenza, in una stereotipata continuità d'azione ben poco articolata e non sempre rispondente alle istanze del momento.
Tuttavia, trarre la conclusione di una scarsa utilità del materiale fornito dalle relazioni sarebbe superficiale ed errato. Esse rimangono documenti ampi, che contengono notizie importanti e di grande interesse, anche se non delineano in modo completo la molteplice problematica del mondo diocesano. Riportano dati integrativi di altre fonti, particolarmente ricchi sia sotto il profilo burocratico-amministrativo, sia sotto quello dell'impegno caritativo e pastorale.
Ad una lettura attenta, si può intuire, sottinteso più che chiaramente indicato nelle parole dei prelati, il quadro delle diverse situazioni locali, che emerge dall'insieme delle notizie, in cui si riverberano problemi e preoccupazioni generali. Le relazioni sono anche documento dello stato d'animo dei vescovi e dei sacerdoti intransigenti e più pronti a rispondere alle direttive romane (una maggioranza, ma non la totalità, nella Lombardia degli anni sessanta-settanta); rivelano il disorientamento e i timori della Chiesa di fronte agli attacchi anticlericali sul piano dottrinale e filosofico e su quello giurisdizionale e temporalista, la cui violenza sembrava aver travolto in poco più di un decennio le tradizionali strutture della società e del Cattolicesimo. Infine, le relazioni rendono testimonianza delle ansie di apostolato e dello zelo pastorale che animarono episcopato e clero, e delle aspirazioni ad un risveglio spirituale nel clero stesso e nei cattolici più consapevoli.

ANNA TALAMANCA

La scuola tra Stato e Chiesa nel ventennio dopo l'Unità

1. *Rilevanza della problematica scolastica nel quadro del conflitto tra Stato e Chiesa dopo l'Unità*

Negli anni che seguono l'unificazione italiana l'inestricabile intrecciarsi di motivi ideologici e politici acuisce il conflitto tra Chiesa e liberalismo; il fallimento del tentativo neoguelfo determina il radicalizzarsi delle posizioni della società religiosa e di quella civile su alcuni irrinunciabili presupposti; tra i cattolici sembra prevalere quella linea intransigente che costituisce, soprattutto nel decennio anteriore alla presa di Roma, l'indirizzo assunto ufficialmente dalla gerarchia ecclesiastica.

Come esattamente rileva lo Scoppola, « il problema della posizione dei cattolici di fronte alle nuove idee portate dalla Rivoluzione, che ovunque aveva dato luogo a contrastanti correnti, reazionaria la prima, tendenzialmente liberale la seconda, si complica e si arricchisce in Italia di nuovi aspetti per l'incontro con il problema dell'unificazione nazionale e della posizione fatta al Pontefice nell'Italia unita » [1].

In tale contesto politico non c'è alcuna speranza o possibilità di avvicinamento con il liberalismo e di tale aperta condanna e recisa indisponibilità è lo stesso pontefice a farsi promotore: « Multis gravibusque vel ab ipso suo exordio iactata procellis, Ecclesia miserrima hac nostra aetate tot tantisque hostium aggressionibus petita est, ut conceptum iampridem ab ipsis odium omnisque furoris maturitas in Nostri Pontificatus tempus erupisse videatur » [2].

Queste le accorate e vibranti parole con le quali Pio IX apre l'allocuzione tenuta nel concistoro segreto del 17 dicembre 1860.

In quello stesso giorno dal quale prende data il decreto di annessione

---

[1] Cfr. P. Scoppola, *Dal neoguelfismo alla Democrazia cristiana*, Roma 1963 [2], p. 20.

[2] Cfr. Pio IX, *Allocutio habita in Consistorio secreto*, die XVII dec. MDCCCLX, in *Pii IX Acta*, Romae 1864, I, 3, p. 206.

delle Marche e dell'Umbria al regno di Sardegna, e che altri e ben più inneggianti accenti aveva sentito pronunciare da quanti, avendo operato per l'unità, si avviavano a vedere coronata la loro azione, il pontefice denuncia dunque le 'usurpazioni' operate ai danni della Chiesa e sollecita la concorde e compatta azione dell'episcopato, del clero, dei cattolici tutti.

Non può quindi darsi che una risposta negativa a quanti « postquam vero ita religioni insultaverint, quam per hypocrisim invitant ut cum hodierna civilitate conveniat, non dubitant pari cum hypocrisi Nos excitare ut cum Italia reconciliamur »[3]. E tale risposta viene data dallo stesso Pio IX con accenti fermi e inequivocabili nel concistoro segreto del 18 marzo 1861, all'indomani della proclamazione del regno d'Italia. Non è possibile, afferma il pontefice, addivenire, « sine gravissimo conscientiae piaculo, et maximo omnium scandalo », ad un'intesa con quella civiltà « cuius opera tot numquam deploranda eveniunt mala, tot teterrimae opiniones, errores et principia promulgantur, quae catholicae religionis eiusque doctrina omnino adversantur »[4].

Il rifiuto è quindi quanto mai reciso e non suscettibile di ripensamenti o di compromessi. Di fronte ad una civiltà i cui gravissimi inconvenienti sono in primo luogo, secondo le testuali parole del pontefice, quelli dovuti al fatto che « dum acatholico cultui favet, ipsosque infideles a publicis muneribus abeundis minime prohibet, et catholicas scholas illorum filiis recludit, irascitur adversus Religiosas Familias, adversus Instituta catholicis scholis moderandis fundata », di fronte ad una tale civiltà, dunque, Pio IX assume solennemente, al cospetto di Dio e degli uomini, un impegno di assoluta intransigenza affermando: « cum porro ita se res habeant, coram Deo et hominibus clare aperteque declaramus, nullam prorsus adesse causam quare cum quopiam Nos reconciliari debeamus »[5].

I motivi di preoccupazione sono molteplici, ma nell'elencazione che di essi fa il papa, e che pure include problemi scottanti, come la sottoposizione del matrimonio all'esclusiva potestà dello Stato, la soppressione degli ordini religiosi, le lesioni patrimoniali conseguenti alle leggi eversive e la stessa contestazione della tradizionale concezione della « potestas Ecclesiae in temporalibus », uno dei primi posti è costantemente tenuto dalla difesa della morale, dalla rivendicazione dei poteri della Chiesa sulla formazione della gioventù e, in parti-

[3] Pio IX, *Allocutio habita in consistorio secreto* die XVIII mar. MDCCCLX, in *Pii IX Acta*, I, 3, pp. 220 ss.

[4] *Ibi*, p. 221.

[5] *Ibi*, p. 228.

colare, dalla salvaguardia del patrimonio culturale tradizionale, ancorato agli immutabili princìpi della religione.
L'analisi tracciata dal pontefice all'indomani dell'unificazione mette in evidenza la difficile situazione del momento che vede « disseminatae quaquaversus perversae librorum interpretationes ad fidem corrumpendam, diffusa ad contaminandos iuventutis mores turpissimorum libellorum colluvies, invecta quocunque effraenis vivendi licentia, despecta, proculcata Ecclesiae potestas, sacra immunitas violata, subducta ab auctoritate et vigilantia Episcoporum publica iuventutis institutio omnisque doctrinae morumque disciplina, proepositi docendo homines de religione prave sentientes » [6].
Queste, secondo il pontefice, le principali cause del movimento di scristianizzazione della società, questi gli effetti contro i quali vengono mobilitate le forze cattoliche le quali non rimasero sorde all'appello del papa e furono compatte, come non mai, in un'azione capillare che rese molto più difficili i già gravi e molteplici problemi che il legislatore italiano si trovò a dovere affrontare dopo il 1860.
La compattezza e l'unità d'intenti nell'ambito della gerarchia [7] divengono elementi caratterizzanti la storia della Chiesa nell'Ottocento, secolo che lo Jemolo qualifica come contraddistinto dal « contrasto delle ideologie politiche » e del quale rileva, invece, l'uniformità d'indirizzi dottrinari, nonché l'emergere ed il graduale affermarsi di una tendenza centralizzatrice che, pur nella polemica e nel contrasto che ne accompagnerà la consacrazione, porterà la Chiesa, nel Concilio

---

[6] Cfr. la già citata allocuzione del 17 dicembre 1860.

[7] Tale sostanziale uniformità dell'azione e degli indirizzi dell'episcopato non può ritenersi smentita dalla constatazione di alcuni casi di vescovi dissenzienti dalla linea intransigente indicata dal vertice gerarchico. Tali casi, seppure significativi per la risonanza suscitata in un contesto politico teso a cogliere gli indizi di una scissione nello schieramento ecclesiastico, e sebbene suscitatori di un largo seguito di polemiche, rimasero tuttavia abbastanza isolati e non ebbero una diffusione analoga a quella che, nelle file del basso clero o del laicato cattolico, ebbero quei movimenti che, pur con diverse impostazioni e articolazioni politiche e ideologiche, si orientarono su posizioni di transigenza e di attesa nei confronti delle ideologie moderne e dei mutamenti politici e costituzionali che di tali movimenti furono il portato.
Tra i più noti esempi di dissenso quello facente capo a mons. Caputo nei confronti del quale, il 28 febbraio 1861, venne emanato un Monitorio della Sacra Congregazione del Concilio che stigmatizzava il fatto che il suddetto prelato non si fosse rifiutato di celebrare una funzione religiosa a Napoli in occasione di una celebrazione patriottica e che denunciava come lo stesso mons. Caputo, nell'accettare la carica di cappellano maggiore, avesse inviato al clero palatino una « notificazione a stampa » di accenti liberali.
La « Civiltà Cattolica » dà ampio rilievo a tale provvedimento ecclesiastico (cfr. « Civiltà Cattolica », s. IV, vol. XII (1861), 109) e riprova inoltre la successiva accettazione da parte del Caputo della presidenza delle associazioni clerico-scismatiche-liberali, conferitagli dall'assemblea del 31 dicembre 1861 (cfr. « Civiltà Cattolica », s. V, vol. I (1862), 354).

Vaticano I, a ribadire solennemente l'unità della propria struttura, il primato del proprio Capo [8].

Tale compattezza ed uniformità d'intenti si esplicano attraverso l'azione costante dei vescovi, dei vicari capitolari e del clero di tutta Italia. Ne sono testimonianza significativa le numerose e ferme pastorali che denunciano all'opinione pubblica i danni della situazione politica e ideologica del tempo, provocando in tal modo la reazione drastica dell'autorità statale [9], ed ancora le proteste collettive dell'episcopato, in una reazione a catena che determina un clima di sospetto e di incomprensioni in ogni settore della vita nazionale.

La lotta condotta agli ' errori del secolo ' risente quindi i contraccolpi della situazione politica, cosicché, se si vogliono individuare le linee dell'azione dei cattolici nel periodo in esame, pur con la necessaria approssimazione propria di tali periodizzazioni, si possono distinguere due momenti: il primo, costituito dal decennio che prelude alla presa di Roma, caratterizzato dalla più assoluta intransigenza che raggiunge le punte più ferme ed autorevoli in alcuni documenti pontifici e soprattutto nella condanna operata nel 1864 dal *Sillabo*, il secondo che prende l'avvio dopo il tramonto del potere temporale e

---

[8] « Non grandi controversie teologiche », scrive lo Jemolo, « non aspri dibattiti dottrinali, non contrapposizione di scuole a scuole; neppure lotte tra Ordini religiosi e tra clero secolare e clero regolare. In seno alla Chiesa, un lento ma sicuro realizzarsi della tendenza centralizzatrice; sempre più stretta dipendenza dei Vescovi dal Pontefice e dagli organi della Santa Sede, crescente importanza della posizione dei nunzi rispetto agli episcopati nazionali, instaurazione di una sempre più severa disciplina nell'interno, resistenze passive di professori di seminari o di parroci alle direttive del loro ordinario in tema di programmi d'insegnamento o d'istruzione religiosa del popolo o di criteri per l'amministrazione dei sacramenti. In nessuno di questi campi la storia della Chiesa dell'Ottocento avrebbe presentato episodi emozionanti, aspri contrasti, com'eransi dati in altri secoli. La vita della Chiesa avrebbe incontrato invece le sue ore difficili nell'ambito dei rapporti con gli Stati, nello stabilire regole dottrinali relative ai sistemi e all'attività politica. Di fronte alle ideologie politiche, ai partiti che le incarnano e alle leggi per realizzarle, la Chiesa si sarebbe trovata costretta a prendere posizione; e qui avrebbe dovuto affrontare battaglie, qui avrebbe forse toccato dure sconfitte » (cfr. C. A. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, Torino 1963, p. 13).

[9] Prova di tale atteggiamento è la circolare Miglietti del 26 ottobre 1861, che rinnova e intensifica i controlli sull'attività dei vescovi anche attraverso un più attento e diffuso esercizio dell'istituto della placitazione. La reazione e l'irrigidimento dell'episcopato è ferma e generale e si manifesta con immediatezza soprattutto dall'ottobre al gennaio 1862. Protesta il vescovo di Fossombrone (cfr. « Civiltà Cattolica », s. IV, vol. XII (1861), 741), protestano i vescovi dell'Umbria (*ibi*, p. 741), i vescovi della Romagna (*ibi*, p. 742), l'arcivescovo di Napoli (*ibi*, p. 748), quello di Salerno, il vescovo di Orvieto (cfr. « Civiltà Cattolica », s. V, vol. I (1862), 105), il vescovo di Sora (*ibi*, p. 112) i vescovi del Piemonte e della Lombardia (*ibi*, p. 120), quelli delle Marche (*ibi*, p. 227), quelli di Modena, Reggio, Carpi, Guastalla, Massa Ducale (*ibi*, p. 230), i vescovi napoletani (*ibi*, p. 236), i vescovi di Genova e Vercelli (*ibi*, p. 236), i vescovi di Toscana (*ibi*, p. 358). Sul punto cfr. di G. Feliciani il lavoro pubblicato in questi Atti.

delle speranze di restaurazione ed è contrassegnato da un più costruttivo atteggiamento facente capo alle associazioni cattoliche le quali mirano ad esplicare un'azione capillare all'interno della società [10].
Una tale evoluzione, che comporta il ripiegamento graduale e costante dalle posizioni iniziali, cui però non si affianca un parallelo ripiegamento sul piano dei princìpi, determina un'azione volta ad inserire e adattare le realtà nuove alle esigenze e agli obiettivi supremi dell'ordinamento, ma non implica rinuncia ai postulati della dottrina tradizionale, primo tra tutti quello generale della superiorità della Chiesa sullo Stato, in ragione della gerarchica superiorità del proprio fine o, per quanto attiene al problema educativo, quello della strumentalità della cultura rispetto allo scopo soprannaturale dell'uomo.
Anche il settore scolastico riflette tali indirizzi e diviene anzi uno degli indici più sensibili, utile a cogliere le variazioni riscontrabili negli orientamenti dell'opposizione cattolica. Dopo la battaglia svolta a sostegno del proprio monopolio sulla scuola, si vede infatti la Chiesa recedere di fatto da tale posizione ripiegando sulla difesa di una impostazione religiosa dell'insegnamento pubblico, nonché sul mantenimento dell'istruzione religiosa tra le materie di studio; dopo la decisa resistenza opposta alla libertà d'insegnamento, si assiste ad un ribaltamento di posizione che porta l'autorità ecclesiastica a servirsi proprio della libertà scolastica quale strumento essenziale al fine di consentire alle scuole confessionali di svolgere la propria funzione in condizione di parità con quelle statali; dopo il polemico svolgimento di quel conflitto sulle competenze che vedeva lo Stato e la Chiesa arroccati sulle proprie rispettive posizioni e che era destinato a cristallizzarsi e a naufragare sugli scogli degli immodificabili principi teologici e dell'acquisita coscienza dell'autonomia e completezza nonché del rifiuto di ogni autorità trascendente da parte dello Stato, si assiste all'inserimento della famiglia e delle società intermedie quali ulteriori elementi che, rappresentando gli anelli di collega-

[10] Di tale fenomeno si trova eco in un articolo dal titolo *Del risvegliamento cattolico nell'Italia,* pubblicato nella « Civiltà Cattolica », s. VIII, vol. VI (1862), 384 ss.
Il periodico dei gesuiti sottolinea infatti come « l'irreparabile divorzio tra l'Italia *reale* e l'Italia *legale,* cioè tra la Nazione e il Governo Subalpino si compiè sopra le macerie della breccia di Porta Pia ». A sostegno di tale assunto esamina la situazione italiana ed adduce la constatazione del rinnovato fervore religioso del popolo, e soprattutto il fiorire delle associazioni cattoliche laicali che saranno lo strumento politico della futura azione della Chiesa.
L'utilità della funzione di tali associazioni fu perfettamente valutata, fin dalle origini, dallo stesso Pio IX. A tale proposito è significativo il Breve di incoraggiamento e di lode, che il 23 febbraio 1872 il pontefice indirizzò alla federazione piana delle società cattoliche, in cui erano confluite le numerose associazioni costituitesi nella capitale soprattutto dopo la caduta dello Stato della Chiesa.

mento con il costume e la tradizione cattolica del paese, erano destinati a fare spostare a favore della Chiesa il difficile equilibrio tra istanze della società civile e istanze della società religiosa.
Tutto ciò non poteva che indurre le autorità ecclesiastiche a recedere dall'atteggiamento di fatalistica attesa di fronte all'incalzare degli eventi politici, nonché spingerle ad abbandonare quella recisa direttiva che poteva essere un efficace gesto di protesta, ma che finiva per ritorcersi a danno degli stessi interessi della Chiesa.
Rispetto allo svilupparsi di tali indirizzi il problema scolastico, proprio negli anni oggetto di esame, dovette a mio parere giocare un ruolo abbastanza decisivo.
Di fronte al ripetersi e al realizzarsi delle iniziative legislative volte alla laicizzazione della scuola, iniziative sulle quali torneremo nell'esame specifico delle riforme scolastiche, era stata quasi irrilevante l'azione dei cattolici in parlamento.
Scarse infatti erano state le voci che nell'assemblea legislativa italiana si erano levate a difesa delle istanze e delle posizioni cattoliche. Se si eccettuano il Cantù e il d'Ondes Reggio, che il 17 gennaio del 1865 avevano presentato un'interpellanza in relazione alla destituzione di trentacinque professori i quali all'università di Bologna avevano rifiutato di prestare giuramento di fedeltà alle nuove istituzioni [11], e se si eccettua inoltre l'elevato ed appassionato dibattito che precedette nel 1873 l'abolizione delle facoltà teologiche [12] (entrambi problemi che del resto avevano base su questioni di principio, delle quali gli elementi liberali erano i primi difensori), sporadici sono gli interventi dei cattolici in materia. Se poi dal piano delle interpellanze ed interrogazioni, che hanno a presupposto la denuncia di situazioni specifiche e l'esplicazione di una linea di opposizione all'attività riformatrice liberale, si passa a quello più concreto delle iniziative legislative, l'attività dei cattolici è quasi del tutto assente, dovendosi richiamare la proposta di legge sulla libertà di insegnamento presentata dal d'Ondes Reggio nel 1869, e successivamente bocciata dal Comitato della Camera,

[11] La notizia è riportata sulla « Civiltà Cattolica » (s. VI, vol. I (1865), p. 364), ed è anche citata criticamente una frase della risposta che il ministro Natoli aveva dato al parlamento.
Nell'indicare le direttive da seguirsi nell'applicazione della legge, il ministro della pubblica istruzione aveva infatti affermato « che nell'applicare la detta legge si può essere benigni se chi rifiuta il giuramento è liberale, ma si deve essere inflessibili se, come nel caso di specie, il rifiuto è motivato dalla fedeltà al Pontefice ».

[12] Sul punto cfr. Scaduto, *L'abolizione delle facoltà di teologia in Italia*, Torino 1886. Da ultimo cfr. Lazzari, *Le facoltà teologiche universitarie tra il sillabo e l'abolizione*, in AA.VV., *Un secolo da Porta Pia*, Napoli 1970, pp. 249 ss. e B. Ferrari, *La soppressione delle facoltà di teologia*, Milano 1970.

quale il più rilevante esempio di iniziativa cattolica in materia scolastica [13].

Più confortante invece il bilancio, per la Chiesa, se dal piano politico e legislativo l'analisi si sposta a quello sociale.

Anche da tale punto di vista non mancavano però alla Chiesa serie preoccupazioni.

Di fronte al peso sempre più determinante che nella società assumevano le istanze portate avanti dalle correnti ideologiche e politiche del tempo, di fronte al moltiplicarsi delle iniziative facenti capo a quelle sette massoniche verso le quali si volgeva la vigile attenzione della Chiesa, di fronte all'affacciarsi di organizzazioni democratiche che vantavano tra i propri adepti nomi prestigiosi e dal largo seguito, come, ad esempio, quello di Garibaldi, e che si facevano sostenitrici di programmi tra i cui punti essenziali figurava immancabilmente « l'istruzione laicale, obbligatoria e gratuita » [14], di fronte ad un movimento che non era proprio solo dell'Italia, ma rispondeva a quelle istanze generali che, presenti in tutt'Europa, si erano irradiate dalla Francia ed avevano trovata la prima realizzazione nell'esperienza politica della Comune di Parigi [15], di fronte a tali tendenze ed affermazioni, non si aveva alcuna concreta iniziativa o resistenza che non

---

[13] La proposta di legge di d'Ondes Reggio sulla libertà scolastica è ampia e articolata. Ad essa dà rilievo « La Civiltà Cattolica » che ne riporta integralmente il testo (cfr. « Civiltà Cattolica », s. VII, vol. VI (1869), 234-238).

[14] Garibaldi fu uno dei più convinti aderenti alle associazioni democratiche. Egli stesso infatti, il 3 agosto 1872, inviò al re una lettera in cui venivano esposti i punti del programma democratico. Tra gli obiettivi dell'associazione ve ne erano alcuni afferenti alla politica ecclesiastica e che erano costituiti dall'abolizione dell'art. 1 dello Statuto, dall'abolizione totale degli ordini religiosi, dall'istruzione laicale, obbligatoria e gratuita.

[15] Pur nell'estrema brevità dell'esperienza della Comune e nella conseguente limitatezza delle realizzazioni pratiche, le riforme di politica ecclesiastica furono tra i primi provvedimenti presi. Nell'introduzione allo scritto di Marx, *La guerra civile in Francia,* scritta da Engels nel ventesimo anniversario della Comune, si legge: « Il giorno seguente *(n.d.r.* 2 aprile 1871), la Comune decretò la separazione della Chiesa dallo Stato e la cessazione di tutti i versamenti dello Stato a scopi religiosi, come pure la trasformazione di tutti i beni ecclesiastici in patrimonio nazionale; in seguito a ciò, l'8 aprile fu deciso di bandire dalle scuole tutti i simboli religiosi, immagini, dogmi, preghiere, insomma « tutto ciò che rientra nel campo della coscienza individuale » e la misura venne a poco a poco attuata » (cfr. C. Marx, *La guerra civile in Francia*, trad. di P. Togliatti, Roma 1947, pp. 14-15). Lo stesso Marx nell'*Indirizzo del Consiglio generale dell'Associazione internazionale sulla guerra civile in Francia*, mette in evidenza le riforme operate nella scuola. Rilevato infatti come la Comune si fosse preoccupata « di spezzare la forza di repressione spirituale », « il potere dei preti », il filosofo afferma: « Tutti gli istituti furono aperti gratuitamente al popolo e liberati in pari tempo da ogni ingerenza della Chiesa e dello Stato. Così non solo l'istruzione fu resa accessibile a tutti, ma la scienza stessa fu liberata dalle catene che le avevano imposto i pregiudizi di classe e le forze di Governo » (cfr. p. 74).

fosse quella facente capo ai genitori o all'opinione pubblica. Tale forma di opposizione si esplicava concretamente o attraverso una manifestazione di sfiducia nei confronti delle scuole statali, che induceva i genitori a farle disertare dai propri figli, o attraverso polemiche che non mancarono di raggiungere talora punte estremamente acute e di dare luogo a gravi episodi di intolleranza religiosa [16].

Sotto tale profilo non doveva essere caduta nel vuoto la critica incessante e martellante che dai fogli cattolici veniva rivolta ai metodi, agli insegnanti, ai programmi, e allo scarso profitto che si traeva dalla istruzione pubblica [17]. E che tale critica avesse dato i suoi frutti e trovato rispondenza nell'opinione pubblica, lo dimostrano i ripetuti richiami che in parlamento mettono in evidenza le condizioni negative della scuola di Stato e, cifre alla mano, rilevano l'enorme sproporzione tra il numero di studenti che affluiva agli istituti privati confessionali e quello che invece frequentava le scuole di Stato [18].

---

[16] È significativa a tale proposito una notizia riportata nella rubrica « Cronaca contemporanea », in « Civiltà Cattolica », s. IV, vol. IX (1861), 742. In una corrispondenza dal titolo *Frutti della propaganda protestante* si ricorda come i protestanti avessero aperto alcune scuole sia a Firenze che nei sobborghi. Di tali scuole una aveva avuto un buon numero di alunni ma, secondo quanto osserva con compiacimento il redattore della nota, « tutto questo era stato di breve durata perché o per *buon senso*, o per le istruzioni del clero, le ragazze erano state tutte ritirate dai genitori e mandate all'istituto delle Dorotee ». Si riferisce inoltre un episodio di intolleranza nei confronti delle scuole protestanti avvenuto a Pisa, città in cui il popolo aveva « manifestato la propria fede rompendo cristalli e menando non so che altro romore ».
Più grave infine l'episodio di intolleranza verificatosi a Napoli il 15 marzo 1862 ed originatosi da una turbativa di predica di un sacerdote che esortava i genitori a non mandare i figli alle scuole protestanti. La reazione alla predica aveva infatti indotto i fedeli a cacciare dalla Chiesa i dissenzienti. A questi avevano dato man forte altri studenti e ciò era degenerato in una grave zuffa proseguita poi all'università dove si era avuto uno scontro a fuoco e un tentativo di incendio. Bilancio: venti tra morti e feriti.

[17] È sufficiente scorrere la « Civiltà Cattolica » di quegli anni per avere una riprova di tale affermazione. Cfr., ad esempio, gli articoli *Gli studi classici nel Regno d'Italia*, in cui si deplora e documenta lo stato degli studi (cfr. « Civiltà Cattolica », s. VII, vol. III (1868), 143 e 263); *Gli esami nei licei e il sistema dell'istruzione pubblica in Italia* (s. VII, vol. II (1868), 128); *Scuole liberali e scuole clericali* (s. VIII, vol. IV (1871), 36); *Dell'insegnamento religioso* (s. VIII, vol. VII (1871), 512); *Dell'insegnamento religioso nelle scuole* (p. 678); *Dell'istruzione primaria obbligatoria* (s. VIII, vol. VIII (1872), 5).

[18] Era stata esplicita la critica sollevata nel 1872 dal deputato Lioy alla situazione dell'istruzione in Italia (cfr. *Atti Parlamentari Camera dei deputati*, XI Legislatura, tornata del 4 marzo 1872, pp. 909 ss.). Nello stesso senso le critiche sollevate in Senato dal Menabrea (cfr. *Rendiconti del Parlamento italiano, Discussioni del senato del Regno*, XI Legislatura, tornata del 1° maggio 1872, pp. 539-544). Nel suo intervento il suddetto senatore aveva messo in rilievo la scarsa affluenza di studenti alle scuole pubbliche ed aveva fornito alcune cifre significative: su 4136 studenti che avevano sostenuto la licenza liceale, 1461 venivano dalle scuole pubbliche, 2670 dai seminari e scuole private. A sottolineare la sproporzione tra gli alunni dei due diversi tipi di scuole il Menabrea

Era questo per i cattolici un vantaggio da non sottovalutare, ma che tuttavia poteva essere destinato a perdere rilievo con il sostituirsi, alla scuola di classe, di una scuola di massa obbligatoria e gratuita.
Non è perciò privo di significato che proprio nei giorni in cui alla Camera si svolgeva il dibattito sulla legge Coppino, che segna il momento in cui il processo di laicizzazione della scuola raggiunge la massima estensione, e proprio dalle pagine della « Civiltà Cattolica », che era stato uno strenuo baluardo delle posizioni intransigenti, si possano individuare evidenti indizi di tale mutato atteggiamento.
Una delle tante circolari emanate da una loggia massonica di Milano, per propagandare un giornale dal titolo « La famiglia e la scuola », offre occasione al manifestarsi di tale diverso orientamento. « È evidente — afferma la suddetta circolare — che finché nei consigli comunali non avremo assessori e sopraintendenti scolastici che si ispirino a principi massonici, il clericalesimo regnerà sovrano massime nelle scuole pubbliche elementari » [19].
Di fronte a tale intento indicato dal foglio massone, il commento del redattore della « Civiltà Cattolica » è deciso, perché senza mezzi termini egli osserva: « E perciò è necessario che i cattolici accorrano alle elezioni amministrative » e, anche in vista degli interessi religiosi sulla scuola, scelgano i propri rappresentanti nelle amministrazioni comunali [20].
È dunque sulla difficile linea di demarcazione tra la costanza dei princìpi e il pratico graduale adattamento alla realtà, che va condotta l'analisi sull'istruzione, cosicché il problema ideologico che sta alla

---

ricorda l'esempio di una città (che non precisa) in cui un liceo statale contava da 500 a 600 alunni, una scuola privata da 2500 a 3000.
Dati analoghi risultano anche da altre fonti, quali un sondaggio fatto dal Circolo Cavour (dal quale risultava che a Roma nelle elementari 9500 alunni frequentavano scuole religiose, 3000 scuole statali) e lo stato d'anime stampato dal Vicariato nel 1870. (Di questi ultimi sondaggi dà notizia la « Civiltà Cattolica », s. VIII, vol. VII (1872), 373).

[19] È interessante riportare anche qualche passo successivo di tale circolare che, dopo avere affermato la necessità di rinnovare i consigli comunali con l'elezione di persone che si battano per la scuola laica, osserva: « Combattuto su questo terreno, quel principio (clericale) funesto al vivere libero e civile resterebbe però sempre trionfante nelle scuole e nei collegi convitti tenuti da corporazioni monastiche ». Tali collegi hanno una grande diffusione poiché, come si osserva in un altro passo, gli inconvenienti propri degli stessi « non bastano ancora a distogliere moltissimi genitori dal mandare i loro figli in tali istituti, i quali perciò appunto *vivono* di vita rigogliosa e vanno ogni dì più acquistando influenza nelle famiglie, aiutati anche da giornali scolastici di tendenza reazionaria ». È quindi anche in questo senso che per i massoni va combattuta l'ingerenza della Chiesa nella scuola: attraverso un'azione capillare di propaganda condotta nelle famiglie e soprattutto nelle campagne. (La circolare citata è riportata in « Civiltà Cattolica », s. X, vol. VIII (1877), 103-104).

[20] *Ibidem.*

base del conflitto sulla scuola va trattato preliminarmente e separatamente da quello che ha attinenza ai problemi contingenti legati alle specifiche riforme legislative.

2. *L'autonomia della scienza e la libertà dell'insegnamento quali termini fondamentali dell'antitesi ideologica tra Stato e Chiesa*

Per quanto attiene al profilo ideologico del conflitto tra Stato e Chiesa sulla scuola, si deve in primo luogo rilevare come la laicizzazione della scuola sia un fenomeno comune a tutti quei paesi d'Europa, rispetto ai quali « la religione della libertà », caratterizzante il secolo XIX, ha fatto sentire il suo impulso innovatore delle vecchie strutture [21].

Di fronte a tale « religione dell'era nuova », si manifestava, come rileva il Croce, la resistenza delle « religioni rivali e nemiche », prima delle quali la Chiesa di Roma, che rappresentò « la più netta e logica negazione dell'idea liberale » [22], alla quale si oppose in maniera particolarmente ferma e recisa, soprattutto quando ne constatò la diffusione all'interno di quelle correnti cattoliche più avanzate, pronte a difendere, ad opera di alcuni autorevoli ed illuminati rappresentanti, la possibilità di conciliare tradizione e innovazione, cattolicesimo e libertà, nonché pronte a farsi paladine dell'idea liberale sostenendone l'applicazione e l'operatività in tutti i campi e soprattutto in quello della cultura [23].

---

[21] Le espressioni sono di B. Croce, *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, Bari 1965 (1ª ed. ec.), p. 22. Cfr. in particolare l'analisi storica tracciata nei capitoli I e II.

[22] *Ibidem.*

[23] La critica, operata all'interno stesso delle correnti cattoliche, toccava anche i problemi educativi e scolastici. Basti a tale proposito ricordare il Rosmini e il Gioberti che sulla matrice cristiana avevano elaborato una filosofia dal contenuto talora fortemente innovatore. Il filosofo roveretano si occupò largamente anche dei problemi educativi, e nei suoi scritti sono delineati con completezza i princìpi del pensiero cattolico in materia scolastica. Al riguardo cfr. *Del bene del matrimonio cristiano e del modo di educare la gioventù*, Roma 1848; *Della educazione cristiana*, Milano 1856; *Sulla libertà dell'insegnamento*, Roma 1912 (scritto che, sebbene incompiuto, presenta un vivo interesse poiché tratta proprio il problema centrale del conflitto tra Stato e Chiesa sulla scuola); *Sull'unità dell'educazione*, Roma 1913.
Del Gioberti, cfr. *Prolegomeni del Primato morale e civile degli italiani*, a cura di B. Crivelli, Torino 1926. Alcune pagine di tale opera (vol. I), che contengono una serrata critica all'educazione dei gesuiti, suscitarono la reazione degli appartenenti a tale ordine di altri esponenti del cattolicesimo. Si ebbero così le confutazioni del Taparelli d'Azeglio, quelle di Silvio Pellico, quelle di Francesco Pellico e infine il padre C. M. Curci nell'opera *Fatti e argomenti, in risposta alle molte parole di Vincenzo Gioberti intorno ai Gesuiti nei Prolegomeni del Primato*, Modena 1846.

Primi tra tutti sono da confutare i princìpi che mirano a disancorare lo Stato dalla tradizionale impalcatura confessionale, cosicché è necessario ribadire il concetto della gerarchia delle società, riaffermare l'utilità di una cooperazione tra le stesse, sostenere infine la necessità che la legislazione dello Stato si ispiri ai princìpi del cattolicesimo [24].
Di fronte alle istanze volte a conseguire l'affermazione della laicità dello Stato, rispetto alla quale la laicità della scuola è a sua volta legata da un nesso di causa ed effetto, non c'è possibilità di intesa, cosicché è necessario per la Chiesa elaborare una propria precisa teoria, nonché confutare, punto per punto, i capisaldi che costituiscono il cardine delle dottrine liberali e socialiste.
Rispetto al primo punto la dottrina teologica si articola su alcuni fondamentali princìpi che sono: *a*) l'affermazione della sussidiarietà del compito educativo attribuito allo Stato, contrapposta al diritto prioritario che, attraverso la procreazione, deriva ai genitori; *b*) la stretta compenetrazione tra *ius et officium* caratterizzante i poteri dei genitori sull'educazione; *c*) la già rilevata strumentalità che le società intermedie e il principio di libertà scolastica assumono al fine della realizzazione di tale scopo.
A chi abbia presenti le conseguenze che scaturiscono dalla costruzione canonistica non può sfuggire quanto sia profondo il solco che ha diviso il magistero della Chiesa dalle ideologie del secolo XIX, solco politicamente più difficilmente colmabile nei confronti del liberalismo, ma ideologicamente più profondo nei confronti del socialismo.
Se infatti la sostanziale adesione ai presupposti del laicismo non impedisce che all'interno del liberalismo siano presenti posizioni anticipatrici di quello che sarà il terreno di incontro tra Stato e Chiesa, più profondo è, come già detto, il contrasto con le correnti socialiste che sostengono la necessità che i diritti dell'individuo vengano assorbiti dalla società e sottratti alla competenza della famiglia e che, nel rifiuto di ogni dogmatismo religioso caratterizzante l'istruzione e la educazione, escludono che nella formazione dell'individuo possa ammettersi l'ingerenza della Chiesa ritenuta lo strumento più valido a difesa della tradizione [25].

---

[24] Ciò segna l'antitesi più netta rispetto ai postulati dello Stato etico che, secondo quanto osserva lo Jemolo, non potrebbe « senza un proprio codice morale... dettare la più gran parte delle sue norme », né può « ancorare ad una confessione religiosa le sue concezioni morali senza rendere queste estranee ad un notevole numero dei suoi cittadini, senza creare una distinzione tra cittadini di primo e di secondo ordine, i partecipi alla società religiosa, cui lo Stato si è ancorato e gli estranei a quella società » (cfr. C. A. Jemolo, *Premesse ai rapporti tra Stato e Chiesa*, Milano 1969², p. 14).

[25] Nel *Manifesto del Partito Comunista* (citato in « Nuova collana di economisti stranieri e italiani », vol. XII, a cura di Michels, Torino 1934, p. 70) il problema

La stretta connessione che nel pensiero marxista lega materia e spirito, termini interdipendenti e inscindibili di un unico binomio che trova nella materia l'elemento basilare e nella storia l'elemento dinamico, non poteva che postulare la riforma dell'educazione e dell'istruzione, primi ed insostituibili strumenti di rottura degli schemi tradizionali. È quindi necessario che dalla formazione morale e spirituale degli individui vengano eliminati gli elementi sui quali si basa la tradizionale impalcatura della società, recidendosi ogni collegamento con le leggi eterne di natura e di ragione che tolgono efficacia alla visione dinamica conseguente all'evoluzione dei rapporti storici ed economici.

Quali i mezzi e quale la via politica per il conseguimento di questo scopo? Non è difficile dare una risposta unitaria a tale interrogativo. Il criterio che costituisce il cardine della politica riformistica della scuola può individuarsi, oltre che nella diffusione e gratuità dell'istruzione, anche nel radicale spostamento di competenze sull'educazione al fine di sottometterla « all'influenza della società... strappandola alla influenza della classe dominante ».

Le soluzioni proposte dai socialisti concordano infatti nel muovere su una quadruplice direttrice:

a) *limitare l'influenza dello Stato* che, essendo custode dell'ordine costituito, si pone anch'esso come strumento di conservazione e di oppressione da parte delle classi dominanti;

b) *limitare l'influenza della famiglia* i cui poteri, riconosciuti solo in quanto si esplichino nell'appagare i bisogni essenziali dei primi anni di vita del bambino, divengono anch'essi elemento frenante

---

dell'educazione è considerato come uno dei punti più essenziali ai fini del sovvertimento della società borghese, non mancandosi di rilevare come, proprio rispetto a tale questione, più ferme siano le obiezioni sollevate contro la nuova teoria rivoluzionaria.

« Le stesse obiezioni che sono mosse alla teoria comunista di appropriazione e creazione materiale, vengono mosse pure all'appropriazione e creazione dei prodotti spirituali ».

Egualmente distruttive sono, secondo il giudizio critico borghese richiamato da Marx, le conseguenze che dalla teoria comunista derivano e nel campo economico e in quello spirituale, poiché come la cessazione della proprietà di classe determina la cessazione della produzione, « così la fine dell'educazione di classe equivale... alla fine di ogni cultura ».

La validità della suesposta critica viene contestata dal filosofo tedesco, negandosi persino la possibilità di quella comune intesa sul piano concettuale che costituisce l'indispensabile piattaforma per una costruttiva polemica: « ... È perfettamente inutile polemizzare con noi, finché non saprete considerare l'abolizione della proprietà borghese che alla stregua dei concetti di libertà, di educazione e di diritto *borghesi*. Sappiate che le vostre idee sono anch'esse un prodotto dei rapporti borghesi di produzione di proprietà, come il vostro diritto non è che la volontà della vostra classe convertita in legge, volontà che, a sua volta, è una conseguenza delle vostre condizioni materiali ».

dell'evoluzione sociale in quanto la società familiare, che nella concezione cattolica trae ragione e giustificazione giuridica al proprio operare nel diritto naturale, trova, secondo la concezione marxista, nel capitale e nell'industria la propria base politica e di conseguenza si fa portavoce e tramite di una educazione borghese e tradizionale;
c) *annullare l'ingerenza della Chiesa* che, gelosa custode di una tradizione intangibile e inalienabile, viene riguardata nella visione marxista come uno dei più efficaci strumenti di conservazione e, come tale, va esautorata dai poteri finora esercitati da demandarsi alla autorità pubblica, unica garante della libertà individuale e di coscienza;
d) *conferire ai Comuni e alle Province ampi ed articolati poteri* anche in materia di educazione e di istruzione, poiché è nell'ambito degli enti locali che « deve svolgersi liberamente l'attività intellettuale, morale, materiale... religiosa della nazione ».
In questo senso il programma del Pisacane[26], in questo senso il programma dell'associazione « Libertà e giustizia », che del pensiero audacemente rivoluzionario del Pisacane si fece portatrice un decennio dopo la morte del riformatore napoletano[27], in questo senso, infine, la linea politica adottata dalla Comune di Parigi e sintetizzata nel *Manifesto della Comune* del 19 aprile 1874.
Tre diversi momenti che, derivanti da una comune matrice, ed avvicinabili per le evidenti analogie nella costruzione teorica e nelle prospettive e modalità di attuazione[28], stanno a dimostrare la presenza attiva, anche in Italia, e proprio negli anni di maggiore tensione con la Chiesa, di quei princìpi che erano in profonda antitesi con le basi stesse del magistero ecclesiastico.
Si accrescevano così le preoccupazioni della Chiesa, si riproponevano con maggiore drammaticità quei problemi che avevano già indotto Gregorio XVI a denunciare con veemenza le conseguenze derivanti dall'ideologia liberale alla quale si era mossa l'accusa di determinare

---

[26] C. Pisacane, *La Rivoluzione*, a cura di Pintor, Torino 1942.

[27] L'associazione, che venne fondata il 27 febbraio 1867, delineò il proprio programma nel *Manifesto elettorale* (del quale interessano direttamente o indirettamente il tema in esame i punti V, XII, XVI); nel programma del giornale « Libertà e giustizia »; nel programma dell'associazione « Libertà e Giustizia ». I detti documenti sono riportati in Romano, *Storia del movimento socialista in Italia*, II, Milano 1954, pp. 27, 355-368.

[28] Nell'ampia e documentata analisi che, nell'opera citata, il Romano traccia del movimento socialista in Italia, sono messi in evidenza i tratti comuni del programma napoletano del 1867, elaborato sulle orme del pensiero del Pisacane e di quello della Costituzione parigina del 1871. A tale proposito il suddetto studioso rileva che, pur non essendo possibile documentare un rapporto di dipendenza diretta tra i due programmi, tuttavia la coincidenza tra gli stessi è tale da non poter essere fortuita.

l'affermazione di una scienza « impudens », il pervertimento della sana dottrina, la diffusione di errori di ogni genere [29].
Se, come si è visto, sul piano ideologico l'opposizione della Chiesa opera sia nei confronti del socialismo che del liberalismo, tuttavia il peso politico di quest'ultimo fa sì che durante il pontificato di Pio IX esso rimanga al centro dell'attenzione del magistero ecclesiastico che rimane fermo sulla linea intransigente già seguita da Gregorio XVI. E se la veemenza e la drammaticità che caratterizzano talora il linguaggio del pontefice della *Mirari vos* vengono sostituite dal tono più pacato che viene assunto di fronte ad un fenomeno ormai consolidatosi, e perciò a lungo meditato, tuttavia la condanna non è meno ferma ed anzi si inquadra in un più completo ed organico esame di tutti e singoli i problemi e prelude a quella più ampia precisazione che sarà demandata ad un concilio di imminente convocazione.
Non può accettarsi da parte della Chiesa la concezione di quanti « numquam desinunt humanae rationis vim et excellentiam appellare, extollere contra sanctissimam Christi fidem, atque audacissime blaterant, eam humanae refragari rationi » [30]. È questo infatti un assunto che si basa su un presupposto erroneo poiché, sebbene sia indubbia la superiorità della fede sulla ragione, tuttavia tra fede e ragione, che promanano entrambe da Dio [31], non può darsi ipotesi di contrasto ed anzi si riscontra un intimo legame ed una reciproca strumentalità « ut recta ratio fidei veritatem demonstret, tueatur, defendat; fides vero rationem ab omnibus erroribus liberet eamque divinarum rerum cognitione mirifice illustret, confirmet atque perficiat » [32].
La confutazione dei princìpi del razionalismo non sarebbe stata così ferma e reiterata [33], se tale movimento filosofico non si fosse inne-

---

29 Enciclica *Mirari vos*, 18 settembre 1832, in *Acta Gregorii P.P. XVI*, I, p. 170.

30 Cfr. enciclica *Qui pluribus*, 9 novembre 1846, in *Pii IX Acta*, I, 1, pp. 6 ss.

31 Nella citata enciclica si afferma infatti: « Etsi enim fides sit supra rationem, nulla tamen vera dissensio nullumque dissidium inter ipsas invenire unquam potest, cum ambae ab uno eodemque immutabilis aeternaeque veritatis fonte, Deo optimo maximo, oriantur ». Tale principio sarà testualmente ribadito dalla Sacra Congregazione dell'Indice nel decreto dell'11 giugno 1855, in cui si condanna il filosofo Agostino Bonnalty.

32 Cfr. enciclica *Qui pluribus*, citata.

33 Tra i documenti pontifici espressione della reazione della Chiesa al razionalismo in genere e agli altri princìpi che ispiravano le istanze laiciste, ricordiamo a titolo esemplificativo, oltre la già ricordata enciclica *Qui pluribus*, l'allocuzione *Singulari quadam* del 9 dicembre 1854 (in *Pii IX Acta*, I, 1, pp. 620 ss.), l'allocuzione *Maxima quidem* del 9 giugno 1862 (in *Pii IX Acta*, I, 3, pp. 451 ss.), l'epistola *Gravissimas inter*, in data 11 dicembre 1862 (*ibi*, p. 548), l'enciclica *Quanto conficiamur moerore*, del 10 agosto 1863 (*ibi*, p. 609), l'epistola *Tuas libenter*, del 22 dicembre 1863 (*ibi*, p. 636), l'enciclica *Quanta cura*, dell'8 dicembre 1864 (*ibi*, p. 687).

stato in un contesto ideologico e culturale tale da renderne di più larga presa i princìpi e da configurare un reale pericolo di pervertimento per la società in genere e per la gioventù in particolare.
Occorre perciò una denuncia generale che metta in luce agli occhi del mondo i princìpi che determinano la scristianizzazione della società. È il momento del *Sillabo*. E, quando ancora l'eco di questo drammatico documento non si è sopita, è l'annuncio della convocazione del Concilio Vaticano I.
Le precisazioni del magistero, che assumono un contenuto sempre più ampio, sembrano fare da contrappunto all'affermarsi degli ' errori del secolo ', in un crescendo drammatico che acuisce le tensioni, rende più difficilmente risolvibili i conflitti tra società religiosa e società civile, approfondisce il dramma delle coscienze individuali.
Gli effetti delle dottrine del tempo sono equiparati alle più gravi calamità che possano colpire l'umanità: « Teterrimum sane bellum contra re catholicam universam », aveva infatti affermato Pio IX nella *Maxima quidem* del 1862 [34], e lo stesso pontefice, al momento di indire il Vaticano I, aveva messo in evidenza nella *Aeterni Patris* la drammaticità dell'ora attraversata dalla Chiesa e sottolineato la necessità di una definizione conciliare relativa a quelle correnti che « ipsam Ecclesiam si fieri unquam posset, et civilem societatem funditus evertere connitantur », rilevando inoltre come il mondo cattolico si fosse ormai reso conto « qua horribili tempestate nunc iactetur Ecclesia, et quibus quantisque malis civilis ipsa affligatur societas » [35].
Non è facile isolare la problematica scolastica dalle questioni di carattere generale che il magistero prende in esame al fine di rilevare l'incidenza negativa derivante, nei diversi settori della vita pubblica, dalle ideologie condannate. Detta problematica è infatti strettamente connessa e conseguenziale sia a quei princìpi che limitano i diritti della Chiesa, ne demandano la definizione alla potestà civile, ne negano la *potestas directa* o *indirecta in temporalibus* o infine limitano l'obbligatorietà del suo magistero [36], sia a quelle affermazioni

---

[34] Cfr. l'allocuzione *Maxima quidem*.

[35] Cfr. la lettera apostolica *Aeterni Patris* (con la quale viene indetto il Concilio Vaticano I), in *Acta et decreta sacrorum conciliorum recentiorum. Collectio Lacensis*, VII, Friburgo 1890, col. 3.

[36] Tali princìpi sono espressamente condannati nel *Syllabus* (cfr. ASS, 3 (1867), 168 ss.) nel paragrafo V dal titolo *Errores de Ecclesia eiusque iuribus* (proposizioni 19-38). Di tale paragrafo sono fondamentali le proposizioni 19, 20, 22 e 24 le quali affermano:
Prop. 19: « Ecclesia non est vera perfectaque societas plane libera nec pollet suis propriis et constantibus iuribus sibi a divino suo fundatore collatis, sed civilis potestatis est definire quae sint Ecclesiae iura ac limites, intra quos eadem iura exercere queat ».

che sottolineano l'estensione del diritto dello Stato « omnium iurium origo et fons » e che di conseguenza sostengono che « in conflictu legum utriusque potestatis ius civilis praevalet », che la società temporale avendo una « potestas indirecta negativa in sacra » possa « se immiscere rebus, quae ad religionem, mores et regimen spirituale pertinent » [37].

Tra i problemi da affrontare, sui quali si pone l'accento al fine di determinare una presa di coscienza del mondo cattolico, la scuola ha un posto centrale.

Basti a tale proposito ricordare come Pio IX, nel denunciare attraverso l'enciclica *Quanta cura* gli aspetti caratterizzanti del mondo moderno, che venivano a minare le fondamenta della religione cattolica e della società civile, sottolinei tra gli effetti più deleteri delle moderne dottrine quello del traviamento della inesperta gioventù che viene corrotta, invischiata nell'errore e strappata dal seno della Chiesa cattolica [38]; basti inoltre ricordare come lo stesso pontefice dedichi quattro proposizioni del *Sillabo* ai problemi fondamentali del conflitto sulla scuola e quindi si opponga alle riforme che escludono l'ingerenza dell'autorità ecclesiastica nella scuola stessa, estendendo la competenza dello Stato anche ai seminari, e in particolare critichi il carattere neutro dell'insegnamento che non sia informato ai principi cattolici e che « rerum dumtaxat naturalium scientiam ac terrena socialis vitae fines tantummodo vel saltem primario spectet » [39].

Prop. 20: « Ecclesiastica potestas suam auctoritatem exercere non debet absque civilis gubernii venia et assensu ».

Prop. 22: « Obligatio, qua catholici magistri et scriptores omnino adstringuntur, coarctatur in iis tantum, quae ab infallibili Ecclesiae iudicio veluti fidei dogmata ab omnibus credenda proponuntur ».

Prop. 24: « Ecclesia vis inferendae potestatem non habet neque potestatem ullam temporalem directam vel indirectam ».

[37] Per gli errori relativi ai poteri dello Stato cfr. il paragrafo VI del *Sillabo* dal titolo « Errores de societate civili tum in se tum in suis ad ecclesiam relationibus spectata » (prop. 39-55). Particolarmente interessanti le prop. 39, 41, 42.

[38] Cfr. enciclica *Quanta cura*, in *Pii IX Acta*, I, 3, pp. 687 ss.

[39] Per il problema della competenza in materia, spettante rispettivamente allo Stato e alla Chiesa, cfr. la prop. 45 che afferma: « Totum scholarum publicarum regimen, in quibus iuventus christianae alicuius reipublicae instituitur, episcopalibus dumtaxat seminariis aliqua ratione exceptis, potest ac debet attribui auctoritati civili, et ita quidem attribui, ut nullum alii cuicumque auctoritati recognoscatur ius immiscendi se in disciplina scholarum, in regimine studiorum, in graduum collatione, in delectu aut approbatione magistrorum »; la prop. 46 che denuncia il principio secondo il quale « Immo in ipsis clericorum seminariis methodus studiorum adhibenda civili auctoritati subicitur »; ed infine la prop. 47: « Postulat optima civilis societatis ratio, ut populares scholae, quae patent omnibus eiusque e populo classis pueris, ac publica universim instituta, quae litteris severioribusque disciplinis tradendis et educationi iuventutis curandae sunt destinata, eximantur ab omni Ecclesiae auctoritate, moderatrice vi et ingentia, plenaque civilis ac politicae auctoritatis arbitrio subiciantur ad imperantium placita et ad communium aetatis opinionum amussim ».

Il magistero di Pio IX non lascia in ombra alcuno dei problemi che, direttamente o di riflesso, tocchino la scuola. È una denuncia, un grido d'allarme che non poteva lasciare indifferente l'opinione pubblica cattolica né la gerarchia ecclesiastica, cosicché rappresentano la logica conseguenza di tali diffuse preoccupazioni i risultati del sondaggio effettuato preliminarmente alla convocazione del concilio per ricercare quali dovessero essere gli obiettivi da perseguirsi nella assise ecumenica. Numerosi sono infatti i vescovi che, consultati al riguardo, sottolineano la necessità che la Chiesa rivendichi « i suoi sacri diritti contro l'usurpazione del potere civile », indicando in maniera specifica tra tali diritti quelli che hanno attinenza all'istruzione della gioventù cattolica. Né manca chi, come il vescovo di Rouen, nel sottolineare l'indipendenza e l'autonomia del potere ecclesiastico, e nell'indicare tra i diritti da esercitarsi dalla Chiesa quello dell'insegnamento, ritenga come l'obiettivo del concilio debba essere non solo la definizione di tale questione ma soprattutto la condanna delle proposizioni opposte [40].

Gli schemi elaborati per il Vaticano I si pongono sulla stessa scia del *Sillabo*: essi, perseguendo infatti il medesimo scopo di fronteggiare i fenomeni negativi di un'epoca che vede tra l'altro « miserae iuventutis institutio ubique fere a clero amota, et quod peius est, non paucis in locis iniquitatis et erroris magistris commissa », si propongono di conseguenza di regolare quei problemi che « maiorem Dei gloriam, et fidei integritatem, divinique cultus decorem, sempiternamque hominum salutem, et utriusque cleri disciplinam, eiusque salutarem solidamque culturam, atque ecclesiasticarum legum observantiam, morumque emendationem et christianae iuventutis institutionem, et communis omnium pacem respiciunt » [41].

È un programma molto ampio la cui integrale realizzazione sarà resa impossibile dalle circostanze storiche e dalle difficoltà politiche che, aggravando i già tanto tesi rapporti tra la Chiesa e lo Stato italiano, determineranno la sospensione del concilio [42]. E forse non a caso i la-

---

Quanto al problema dell'indirizzo neutro dell'insegnamento cfr. la prop. 48 che afferma: « Catholicis viris probari potest ea iuventutis instituendae ratio, quae sit a catholica fide et ab Ecclesiae potestate seiuncta, quaeque rerum dumtaxat naturalium scientiam ac terrenae socialis vitae fines tantummodo vel saltem primario spectet ».

[40] Di tale sondaggio redasse una relazione mons. Jacobini consultore e segretario della commissione per gli affari di disciplina ecclesiastica. Cfr. *Summarium responsorum ab Episcopis datorum ad illas litteras de materia Concilii celebrandi*, in Mansi, *Amplissima collectio conciliorum*, vol. IL, coll. 201-238.

[41] *Concilium Vaticanum I - Acta et decreta sacrorum Conciliorum recentionum. Collectio Lacensis*, t. VII, col. 3.

[42] Il Concilio Vaticano I venne infatti sospeso ad un mese dalla presa di Roma

vori conciliari saranno interrotti proprio al momento di toccare la parte terza dello schema *De Ecclesia Christi*, riguardante le relazioni con gli Stati, e cioè il problema più scottante e dibattuto del secolo XIX. Verranno pertanto definiti i problemi più strettamente teologici relativi al rapporto tra fede e ragione. La Costituzione dogmatica *Dei filius*, che confuterà i principi derivanti dal razionalismo, colpirà in tal modo il presupposto ideologico della scuola laica ribadendo l'appartenenza alla Chiesa dell'*auctoritas magisterii* nei riguardi della scienza, nonché formulando una ferma proposizione di condanna nei confronti di chi sostenga « disciplinas humanas ea cum libertate tractandas esse, ut earum assertiones, etsi doctrinae revelatae adversentur, tanquam verae retineri, neque ab Ecclesia proscribi possint »[43].
Il concilio ha in tal modo raggiunto uno dei suoi più importanti obiettivi che si accompagnerà all'altro, egualmente fondamentale, del realizzarsi della tendenza centralizzatrice attraverso l'affermazione sempre più netta dei poteri del papa.
Nessun dibattito e nessuna definizione invece rispetto agli schemi del *De Ecclesia* che ribadiscono la necessità della concordia tra Chiesa e società civile e che condannano i princìpi agnostici e separatisti; nessuna affermazione conciliare rispetto alla rivendicazione dei poteri della Chiesa sulla scuola o alla necessità dell'istruzione religiosa nelle scuole statali; nessuna contestazione del potere di vigilanza e di controllo dello Stato sui seminari, punti questi sui quali si sarebbe dovuta soffermare l'attenzione dei padri conciliari[44].
Nonostante la mancata trattazione da parte del concilio, i capisaldi della dottrina cattolica sulla scuola sono nettamente enunciati. Ad essi la Chiesa rimarrà fedele, pur nell'attenuarsi degli antagonismi e nella necessità di doversi adeguare a situazioni ormai consolidatesi. Strumenti utili a perseguire tale linea di azione i tradizionali istituti canonistici della *dissimulatio* e del *tolerari potest*, la cui operatività sarà tanto più efficace in quanto l'atteggiamento della Chiesa non aveva mai precluso la possibilità di mutamenti futuri dato che, come giustamente osserva lo Jemolo, essa « seguendo la sua tradizione di condannare alcuna forma di governo, e d'indicarne qualsiasi

---

con il Breve *Postquam Dei munere* (cfr. Mansi, *Sacrorum conciliorum*, vol. LIII, pars III, coll. 155-158).

[43] Cfr. *Acta et decreta Sacrorum Conciliorum recentionum. Collectio Lacensis*, t. VII, col. 254.

[44] Cfr. *Schema Constitutionis dogmaticae de Ecclesia Christi*, in *Acta et decreta...* In particolare cfr. il cap. XIII, « De Concordia inter ecclesiam ac societatem civilem » (col. 572) e il cap. XV, « De specialibus quibusdam Ecclesiae iuribus in relationem ad societatem civilem » (col. 575).

come perfetta... aveva conservato la sua libertà di atteggiamento rispetto ai programmi politici » e, per quanto la *Mirari vos* fosse una violenta presa di posizione nei confronti del liberalismo e delle componenti di indifferentismo e di libertà di coscienza, tuttavia non « rappresentava una barriera a diversi atteggiamenti avvenire » [45].

3. *La legislazione ecclesiastica sulla scuola: momenti e problemi della politica riformistica liberale*

Nell'arco di tempo che va dal 1860 al 1880 i problemi di legislazione scolastica presentano il più vivo interesse, poiché nei detti anni si verifica l'emanazione di alcune tra le più importanti disposizioni in materia e, a seguito dell'unificazione legislativa, si riapre il dibattito su alcune leggi, come la Boncompagni e la Casati, che costituiscono il fondamento della disciplina sulla scuola.
Nell'ininterrotta polemica che si accende tra autorità religiosa e autorità statuale, nell'eco costante che tale polemica suscita nell'opinione pubblica e nella stampa, è dato tuttavia individuare alcuni momenti in cui l'attrito sembra apparire più profondo. Primo di tali momenti, quello immediatamente successivo all'unificazione, segno evidente dei riflessi di un'acuta tensione politica, nonché dei problemi nuovi che si proponevano al legislatore.
Chi esamini le numerose pastorali che, raccolte in un unico volume, costituirono il significativo omaggio recato nel 1867 al pontefice dall'episcopato italiano [46], vede i problemi dell'educazione e dell'istruzione ricorrere continuamente nelle proteste volte a denunciare la laicizzazione dell'insegnamento, l'esclusione di ogni ingerenza dei vescovi sulle scuole, la sottoposizione dei seminari ai controlli statali, la soppressione di scuole cattoliche, l'ammissione all'insegnamento di persone che si erano discostate dall'ortodossia, lo svolgimento del compito dell'istruzione religiosa da parte di sacerdoti o ex sacerdoti, invisi agli ambienti di curia per i propri sentimenti liberali.
I più attivi nel movimento di resistenza ad oltranza, che rappresenta l'immediata reazione all'unità, sono, com'è naturale, i vescovi degli ex Stati pontifici.
Sgretolato ormai lo Stato della Chiesa, e in un contesto ideologico che, secondo i ripetuti rilievi del pontefice, mira a sovvertire i fondamenti stessi della religione, lo Stato si accinge ad estendere anche alle regioni sottratte alla sovranità territoriale del papa una legisla-

---

45 Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia...*, p. 17.
46 Cfr. G. T. Ghilardi, *L'episcopato e la rivoluzione in Italia*, Mondovì 1867.

zione che la Chiesa riteneva profondamente lesiva dei propri diritti, a propagandare ovunque quella « immoderata libertas opinionum » contro la quale, come abbiamo visto, Gregorio XVI, già dall'ormai lontano 1832 aveva levato la sua voce [47].

L'originaria indipendenza della Chiesa « all'ombra tutrice del pontificale regime non ebbe mai a soffrire quegli ostacoli ed inceppamenti che la politica del secolo, e sospettosa, e scredente, altrove le impose » [48]. Da tale constatazione trae motivo di maggiore fermezza la denuncia collettiva che i vescovi dell'Umbria, con in testa il Pecci, allora arcivescovo di Perugia, sollevano contro una serie di decreti che prendono di mira *le persone, le cose, e le istituzioni* e che, tra l'altro, prevedono « la proscrizione di ogni cura e ingerenza dei Vescovi dagli istituti di educazione e di insegnamento » [49].

È questo un tasto sul quale si batte ripetutamente, richiamando sul problema scolastico l'attenzione dell'autorità e dell'opinione pubblica.

« Nel giorno 28 settembre 1860 — sono queste le parole di una lettera di protesta del vescovo di Orvieto — per un nuovo decreto udimmo tolta ogni Autorità e sorveglianza su tutti gli Istituti, sì pubblici che privati, risguardanti l'educazione, ai vescovi abbenché insigniti del divino magistero su tutta la terra »; anche per tale provvedimento si sollecita la preghiera dei fedeli per invocare Dio affinché « tuteli il diritto e il decoro della sua Chiesa e de' sacri suoi Ministri, illuminando e volgendo a migliori consigli chi mostra disconoscere i più sacrosanti doveri » [50].

A più di un decennio dall'emanazione della legge Boncompagni dell'ottobre 1848, e quando erano già sopiti gli echi della legge Casati del 1859, si rinnovavano dunque le proteste nei confronti di una legislazione che, negli Stati piemontesi, si era ormai consolidata.

I temi di attrito sono gli stessi che nell'allocuzione concistoriale dell'ormai lontano 1850 avevano indotto Pio IX a pronunciarsi contro la 'funesta legge' che affidava allo Stato la direzione delle scuole pubbliche e private d'insegnamento superiore e medio, escludendo l'ingerenza di ogni altra autorità dalla direzione delle scuole e degli studi, dal conferimento dei gradi, dalla scelta e approvazione dei mae-

---

47 Cfr. enciclica *Mirari vos*.

48 Cfr. *Protesta collettiva dei Vescovi dell'Umbria*, del gennaio 1861, pubblicata in « Civiltà Cattolica », s. IV, vol. IX (1861), 355 ss.

49 *Ibidem*.

50 Lettera del vescovo di Orvieto pubblicata in « Civiltà Cattolica », s. IV, vol. IX (1861), 350.

stri[51]. Era stato motivo di recriminazione da parte del pontefice il dover constatare che in uno Stato cattolico come il regno di Sardegna « le scuole di ogni grado, e in conseguenza anche le cattedre di scienze sacre... e l'insegnamento degli elementi della fede cristiana ai fanciulli, che la legge elenca tra gli obblighi dei maestri », fossero sottratte all'autorità dei vescovi; ancora più grave era il fatto che gli stessi direttori spirituali fossero annoverati tra i funzionari che dovevano essere scelti ed approvati dall'autorità statale, cosicché era giustificato il giudizio negativo dato su una legge attraverso la quale « i pastori non sono soltanto assai ingiustamente privati della principale autorità che da secoli godevano sopra numerosi istituti di educazione in virtù delle Costituzioni pontificie e reali, ed in virtù dei primitivi statuti di fondazione, ma non è neppure più loro permesso di vigilare, nella direzione scolastica, ciò che riguarda la dottrina della fede, i cristiani costumi ed il divino culto »[52].

Il problema fondamentale della delimitazione delle rispettive competenze, che società civile e società religiosa hanno nella scuola, torna quindi di scottante attualità, soprattutto nelle regioni in cui viene estesa la legislazione piemontese sarda[53]. Tale motivo tuttavia non è il solo elemento di attrito poiché spunti polemici, con maggiore o minore intensità, si accendono ovunque nelle diverse diocesi italiane, traendo radice da situazioni o problemi peculiari ai singoli territori, rappresentando strascichi di antiche polemiche, ponendo sul tappeto problemi legati alla cessazione, a seguito dell'unificazione legislativa, di situazioni di privilegio proprie della legislazione dei singoli ex Stati.

L'attrito derivante dall'abrogazione delle norme che, concordate nel 1851 tra il governo granducale e la Santa Sede, regolavano la materia ecclesiastica, l'essere la Toscana sede del governo, e soprattutto una tradizionale posizione avanzata nei confronti dei problemi di libertà religiosa suscitavano il vivo interesse della stampa delle opposte correnti su tale regione che diviene teatro di quanto mai attive diatribe di carattere religioso.

Non potevano infatti non avere lasciato tracce i movimenti autono-

---

51 Pio IX, *Allocuzione concistoriale*, 1 novembre 1850, in *L'Educazione. Insegnamenti Pontifici*, p. 37.

52 *Ibidem*.

53 Nello stesso senso sono infatti le lettere degli arcivescovi di Toscana, dell'agosto 1860, indirizzate al presidente del Consiglio, riportate in « Civiltà Cattolica », s. IV, vol. VII (1860), 325; la lettera del card. arcivescovo di Benevento indirizzata, nel gennaio 1861, al governatore della città (*ibi*, p. 359); la protesta collettiva dei vescovi degli ex Stati pontifici (« Civiltà Cattolica », s. V, vol. I (1862), 106).

mistici nei confronti della Chiesa di Roma che avevano caratterizzato la vita religiosa della Toscana, la cui legislazione si era modellata su quei principi giurisdizionalisti che avevano ispirato la politica ecclesiastica giuseppinista, né poteva essere rimasta priva di conseguenze la tradizionale apertura di tale regione ai nuovi fermenti ideologici e culturali, che l'avevano resa centro attivissimo di quei cenacoli di rinnovamento religioso, intorno ai quali si erano raccolti i cattolici liberali. I princìpi di libertà religiosa e una larga tolleranza nei confronti delle minoranze acattoliche trovavano perciò in Toscana terreno fecondo per attecchire e diffondersi, non solo in un ambiente di *élite*, ma anche in più larghi strati sociali, rendendo più attive nel nuovo clima di libertà religiosa quelle minoranze che, anche attraverso la scuola, miravano a fare opera di proselitismo, rendendo più vigile e rigida l'attenzione della gerarchia ecclesiastica, alimentando nel laicato vivaci reazioni che talora danno luogo ad episodi di intolleranza ampiamente sottolineati dalla stampa cattolica [54].

Tutto ciò trova riscontro anche nel settore scolastico.

In un articolo del « Giornale di Roma », in cui si denunciano « le usurpazioni » operate in Toscana dal governo italiano, si critica infatti la situazione della scuola, sottolineando come a Pistoia si lasciasse « all'apostata Gavazzi libertà di insegnare l'errore » e rilevando inoltre come « negli istituti destinati all'educazione scientifica e letteraria ogni licenza di dottrina fosse permessa » e come « nelle università si adottassero per libri di testo, opere e dottrine condannate dalla S. Sede » [55].

Quanto poi all'attività scolastica dei protestanti, è la « Civiltà Cattolica » che in alcune note di « Cronaca contemporanea » accenna alla « istituzione a Firenze e a Pisa di scuole protestanti che sono fatte oggetto della reazione più ferma da parte del clero, che determinano anche atti di intolleranza da parte di gruppi cattolici intransigenti, e che fanno sì che vengano assunte, da parte della gerarchia, concrete iniziative dirette ad una migliore organizzazione dell'attività catechistica al fine di arginare la propaganda ideologica contrastante con i princìpi del cattolicesimo [56].

---

[54] Cfr. *supra*, nota 16.

[55] Articolo del « Giornale di Roma » sulle condizioni della Toscana e dell'Umbria, sintetizzato in « Civiltà Cattolica », s. IV, vol. V (1860), 507.

[56] Cfr. *supra* nota 16. Quanto all'attività svolta dal clero cfr. le notizie riportate in « Civiltà Cattolica », s. IV, vol. IX (1861), 745. Nella stessa rivista (s. IV, vol. IX (1861), 492) viene riferita un'iniziativa del cardinale, arcivescovo di Pisa il quale aveva istituito per tutti i giorni festivi una conferenza catechistica da tenersi « in una delle Chiese primarie, adoperando ogni industria per condurvici dotti personaggi del clero secolare e regolare, a combattervi gli errori che irrompono oggidì ».

Alle questioni sulle quali comunemente si impernia il dibattito sulla scuola, si aggiunge negli anni immediatamente successivi all'unificazione un problema contingente legato alla vigilanza e ai controlli statali sui seminari, problema intorno al quale si sviluppa una polemica particolarmente accesa soprattutto nel napoletano.
In data 5 novembre 1862, l'allora ministro di grazia e giustizia e dei culti, Rattazzi, inviava agli ordinari diocesani nelle province napoletane una circolare volta ad ovviare alla situazione dei seminari locali, alcuni dei quali risultavano essere stati chiusi, altri « arbitrariamente convertiti ad usi repugnanti alla loro destinazione, altri sprovveduti di Rettori, di Maestri e di necessari assegnamenti, altri infine sottratti ad ogni norma di regolare amministrazione »[57]. Premessa la causa del provvedimento, e manifestato il proposito di accordarsi con il ministro della pubblica istruzione, per quanto di competenza di tale dicastero, il Rattazzi estendeva anche ai seminari la legislazione richiamata in vigore dal decreto luogotenenziale 17 febbraio 1861 e faceva inoltre espressa richiesta ai vescovi e ai rettori dei seminari di alcune precise informazioni, essenziali per potere procedere al riordinamento dei seminari stessi[58]. A seguito di tale richiesta è nulla la rispondenza o collaborazione da parte dell'episcopato che si trincera dietro l'affermazione che « i seminari non sono scuola aperta a tutti, ma case religiose per chi voglia dedicarsi alla vita religiosa e pertanto sottoposte dal Concilio di Trento alla disciplina ecclesiastica »[59].

---

[57] Circolare del ministero di grazia e giustizia e dei culti, 5 novembre 1862, n. 82527 agli ordinari delle province napoletane, in *Collezione celerifera delle leggi, decreti, istruzioni e circolari,* pubblicate nell'anno 1863, anno XLII.

[58] Le informazioni richieste ai singoli ordinari venivano sintetizzate in sei punti: 1. « Quanti seminari vi siano in cotesta Diocesi, dove siano collocati, quali alunni accolgano, se adatti solo agli studi teologici o anche ai secondari ed elementari, e se tra gli addetti agli ultimi si ammettono non solo chierici ma anche laici; 2. Come sia provveduto alla direzione ed all'insegnamento del Seminario o dei seminari di cotesta Diocesi? 3. Quali ne siano le rendite e come costituite? 4. Quale pensione paghino gli alunni? Se ve ne siano a piazza franca, ed a carico ed a nomina di chi? 5. Quale sia lo stato presente del seminario o dei seminari di cotesta diocesi? Chi ne tenga la direzione? Quante cattedre o scuole e quanti insegnanti vi siano? Quale il numero degli allievi e come diviso nelle varie scuole? 6. In che condizione vi siano la disciplina e gli studi massime teologici ».

[59] Cfr. la protesta che in data 1° novembre 1862 vescovi e arcivescovi del regno di Napoli inviarono al ministro della pubblica istruzione. Motivando il rifiuto opposto all'autorità statale, i vescovi ribadiscono la propria esclusiva competenza sulla formazione del clero e aggiungono: « Or chi non sa che i libri, il metodo d'insegnamento, i maestri, sono la parte più essenziale della educazione? Quale ingiustizia pertanto non è che mentre a nome della libertà e del progresso si permette ad ogni setta di eretici di aprire pubbliche scuole a rovina e vituperio della fede de' nostri padri; si proibisca poi alla Chiesa cattolica di disciplinare a suo modo i giovani suoi leviti? ».

Coerentemente a tale premessa i vescovi affermano « di non potere per niuna guisa ottemperare alle richieste che i Consigli della Pubblica Istruzione saranno per farci... cotalché, laddove il Governo adoperasse la forza noi saremmo nella durissima necessità di non riguardare più i nostri seminari come collegi clericali, e di non ammettere o promuovere agli ordini sacri quelli che ne farebbero parte »[60].
Di fronte a tale reazione dell'episcopato, che, se si manifesta in maniera particolarmente ferma nelle diocesi napoletane, non manca anche in altre diocesi[61], l'operato del governo si indirizza su un triplice binario, quello di ribadire attraverso ulteriori provvedimenti la disciplina dettata, quello della più rigida interpretazione delle disposizioni legislative, che induce ad intensificare i controlli e ad assumere una serie di provvedimenti di chiusura di vari seminari d'Italia[62] e quello, infine, della pacata chiarificazione attraverso le ordinarie vie amministrative.
A quest'ultimo intento è volta la circolare del 20 marzo 1863 emanata dal ministro Pisanelli e diretta agli ordinari diocesani, ai prefetti e all'economo delle province napoletane. Partendo dalla constatazione che parte dell'episcopato aveva « interpretato poco favorevolmente la disposizione governativa » e che, « invece di porgere al Governo tutte quelle notizie che avrebbero potuto metterlo nella condizione di con-

---

[60] *Ibidem.*

[61] Cfr., ad esempio, la protesta dei vescovi delle Marche e dell'Umbria, in data 2 ottobre 1864, sollevata nei confronti di una successiva circolare del 13 febbraio 1864 con cui il ministro Pisanelli ribadisce l'obbligo dei vescovi di fornire informazioni sullo stato dei seminari (citata in « Civiltà Cattolica », s. v, vol. XII (1864)). Nello stesso senso la protesta collettiva di 98 prelati del regno delle due Sicilie, indirizzata al guardasigilli Vacca. La protesta ha ad oggetto l'operato del ministro Natali che per reagire alla chiusura dei seminari disposta dagli ordinari del regno delle Due Sicilie i quali si erano opposti all'ispezione governativa, ha incaricato un commissario governativo di aprire scuole statali nei seminari non più funzionanti di quelle città in cui non vi fossero stati altri istituti statali, o di assegnare le rendite degli ex seminari a scuole già esistenti. La « Civiltà Cattolica », (s. VI, vol. I (1865), 365), nel dare notizia di tale provvedimento riferisce alcuni esempi di applicazione dello stesso, ricordando come il seminario di Materano fosse diventato liceo con convitto, e come invece a Bitonto fossero stati aperti una scuola tecnica e un ginnasio, e dedotto un terzo per le scuole dei seminari di Cosenza, Chieti e Amelia, si fosse disposto del restante sussidio destinandolo alle scuole di istruzione classica ginnasiale di quelle città ».

[62] A titolo di esempio basti ricordare qualche caso. Il 19 novembre 1863 viene ordinata la chiusura del seminario vescovile di Caltanissetta e il trasferimento dei seminari nel liceo statale, vietandosi inoltre ai professori di aprire scuole private. La motivazione del provvedimento si basa sul rifiuto opposto dall'ordinario di affidare l'insegnamento della morale ad un ispettore seguace di padre Passaglia (cfr. « Civiltà Cattolica », s. v, vol. IX (1864), 228-229). Il rifiuto del vescovo di consentire un'ispezione nel proprio seminario provoca la chiusura del seminario di Bergamo ordinata il 19 luglio del 1864 (*ibi*, p. 496).

correre alla restaurazione dei seminari », la maggior parte degli ordinari si era limitata a fornire « dati statistici poco rilevanti o non conducenti allo scopo che dal Governo si voleva lealmente conseguire », il ministro smentisce categoricamente l'interpretazione data alla circolare citata da parte dell'autorità ecclesiastica, escludendo che lo Stato intendesse « secolarizzare l'istruzione che si appresta nei seminari, tramutare i seminari in Licei, e peggio ancora pigliare ingerenza nella stessa teologica istruzione ». Allo scopo di eliminare tale errata interpretazione, il Pisanelli chiarisce invece come « il sopraddetto provvedimento non avesse inteso che adempiere a quel dovere che ha per ufficio di vegliare, cioè che i vescovi corrispondano all'obbligo che hanno di tenere aperti i seminari, né intese attribuirsi altri diritti che quelli che dalla legge gli sono conferiti sulla pubblica istruzione, anche in riguardo ai seminari e per i casi in cui della istruzione si abusasse in danno dello Stato » [63].

Si tocca in tal modo il punto centrale della polemica sui seminari che si può spiegare solo tenendo presente come ai motivi addotti pro o contro l'introduzione dei controlli sugli istituti per la formazione del clero facciano da reale sottofondo gravi problemi di natura politica, primo tra tutti il clima di sospetto che, da parte dello Stato, circondava i seminari che si consideravano un centro di propaganda antiliberale e di resistenza antigovernativa, e la ferma intenzione, da parte della Chiesa, di resistere alle esorbitanze del potere statuale.

Le riforme sui seminari muovono infatti sulla difficile linea di confine tra l'attuazione piena dei princìpi di sovranità dello Stato, alla cui regolamentazione nessun settore deve essere sottratto, e dalla cui tutela nessun cittadino, qualunque ne sia lo stato liberamente eletto, può esimersi, e le esigenze contingenti che inducono lo Stato ad esorbitare da tale linea e a mettere in atto controlli che, incidendo sullo stesso insegnamento della teologia e sulla stessa formazione del clero, configurano un'ingerenza di tipo giurisdizionalistico contrastante con l'indirizzo agnostico e separatista cui si ispira il legislatore liberale.

A giustificazione di tale atteggiamento si può addurre la situazione che, a quel tempo, presentava l'istruzione in Italia, situazione che dimostra come il dibattito sui seminari non sia una questione marginale rispetto alla scuola, ma costituisca un momento importante del conflitto tra Stato e Chiesa in materia.

Non si può infatti non tenere presente come, soprattutto in alcune località italiane, i seminari rappresentassero l'unico veicolo d'istru-

---

63 Circolare 20 marzo 1863, del ministro di grazia e giustizia e dei culti (Pisanelli) agli ordinari diocesani, ai prefetti ed all'economo nelle province napoletane, in *Collezione celerifera delle leggi, decreti, istruzioni e circolari pubblicate nell'anno 1863*, anno XLII, p. 1218.

zione, cosicché solo un limitato numero degli alunni che li frequentava era effettivamente avviato alla carriera ecclesiastica.
Ciò aveva come conseguenza che l'autorità statale si trovasse nella necessità di controllare, in particolare per quanto si riferiva ai corsi inferiori, non solo ciò che toccava l'igiene, il nutrimento, i mezzi di sostentamento e le condizioni degli edifici, ma anche le materie d'insegnamento, i libri di testo, la qualità e competenza degli insegnanti, estendendo quindi il proprio interesse anche a questioni rispetto alle quali, in un istituto che fosse stato destinato esclusivamente alla formazione del clero, non avrebbero dovuto esserci altri giudici se non l'autorità ecclesiastica. Ciò inoltre spiega l'ulteriore sviluppo della legislazione in materia e dà ragione del fatto che, a seguito della chiusura di molti seminari operata per provvedimento statale o per iniziativa dello stesso episcopato, l'autorità governativa si trovasse a dover sopperire all'assoluta carenza di scuole ed ovviasse a tale deficienza disponendo di aprire scuole secondarie nei seminari, non più funzionanti, di quelle città in cui non vi fossero stati istituti statali, o di devolvere alle scuole pubbliche le rendite anteriormente assegnate ai seminari [64].
Era questo un provvedimento che, oltre ad essere giustificato dalle condizioni del tempo, si inquadra in maniera armonica con la politica ecclesiastica regolante la materia patrimoniale; esso tuttavia contribuì ad approfondire il solco tra Stato e Chiesa in un settore, come quello scolastico, in cui, soprattutto nel decennio successivo al Settanta, i provvedimenti tendenti alla laicizzazione dell'istruzione si susseguirono gradualmente e senza ripensamenti.
In attuazione di tale indirizzo sarà emanata la già ricordata legge per l'abolizione delle facoltà teologiche.
Per quanto riguarda il problema centrale del conflitto tra Stato e Chiesa sulla scuola è interessante l'attività riformatrice svolta dal Correnti. È infatti a firma sua la circolare del 12 luglio 1871 che modifica la legge Casati, trasformando l'insegnamento religioso da obbligatorio in facoltativo, e fa inoltre capo al Correnti un disegno di legge che, prevedendo all'art. 1 l'abolizione dei direttori spirituali nei licei e ginnasi, determinerà la ferma presa di posizione di alcuni deputati capeggiati dal Bonghi e le conseguenti dimissioni del Correnti seguite dalla votazione sulla fiducia al governo, ulteriore prova questa di come, nelle discussioni sui problemi scolastici, l'interesse e le reazioni suscitate trascendano l'importanza delle questioni di volta in volta dibattute per investire delicate questioni di principio.
La curva ascendente della sconfessionalizzazione della scuola culmi-

64 Cfr. la nota 61.

nerà infine con la legge Coppino del 15 luglio 1877, n. 3968, che renderà obbligatoria l'istruzione elementare e che, all'art. 2, nell'elenco delle materie oggetto d'insegnamento non comprenderà l'istruzione religiosa, prevedendo invece lo studio delle « prime nozioni dei doveri dell'uomo e del cittadino ».

Questo articolo, che ebbe una vasta eco nell'opinione pubblica e fu ampiamente dibattuto in parlamento, aprì difficili problemi interpretativi dubitandosi che una norma contenuta in una legge avente lo scopo specifico di estendere l'obbligo delle elementari valesse ad abrogare le disposizioni di una legge generale sull'istruzione, quale la Casati, che prevedeva invece l'insegnamento della religione.

Rispetto all'interpretazione di tale norma si esplicherà l'azione frenante del Consiglio di Stato e da questo momento inizierà, seppure in maniera discontinua e non senza ulteriori ripensamenti, una stasi nell'indirizzo volto alla laicizzazione della scuola, preludio alla successiva tendenza verso la riconfessionalizzazione dell'istruzione [65].

Tale revisione di posizioni sarà ancora una volta legata alla spinta operata dal costume, alla reazione delle forze cattoliche che prenderanno iniziative concrete per arginare le conseguenze sulla scuola laica e, in sede politica, alla crisi del sistema liberale che determinerà la necessità di fare ai cattolici concessioni proprio sul piano ideologico e in settori, come quello scolastico, cui si volgevano le cure più costanti della Chiesa.

Alla radice di tali nuovi indirizzi il mutato atteggiamento del magistero pontificio.

Già Pio IX aveva abbandonato la rigida posizione di intransigenza nei confronti dei problemi scolastici e aveva indicato nella libertà di insegnamento lo strumento essenziale per raggiungere le aspirazioni dei cattolici, precisando di rivendicare tale libertà « non come principio che non ammetto, ma come vera necessità » [66]. Si fa così ancora una volta leva, come già abbiamo rilevato, su istituti tipici del diritto canonico, come la *dissimulatio* o la *tolerantia*, per giustificare riforme che vengono accettate in quanto rispondenti alle esigenze dei tempi e, anticipando pur nella tensione e nell'irrigidimento che caratterizzano il lungo pontificato di Pio IX, quella linea di condotta che sarà adottata da Leone XIII e che si baserà sulla necessità da parte della Chiesa di addivenire a quelle ragionevoli condiscendenze che, « ove non si tratti

---

65 Cfr. Consiglio di Stato, parere 17 maggio 1878; Consiglio di Stato I sezione, parere 13 maggio 1891. I due pareri sono citati in « La Legge », 1891, I, 817. In senso difforme cfr. il parere dell'8 maggio 1903, in « Giur. amm. », 1903, 111 ss.

66 Cfr. Pio IX, *Allocuzione alla Gioventù italiana*, 6 gennaio 1865, in *L'educazione. Insegnamenti pontifici*, p. 60.

di cose e dottrine introdotte da corruttela di costumi o da false opinioni, possano indurre la Chiesa a piegarsi a quelle maggiori larghezze applicate dalla moderna politica al governo dei popoli », a mettere in atto quelle « ragionevoli condiscendenze, conciliabili con la verità e la giustizia », ad avere come mira quell'*utilitas Ecclesiae* « secondo la quale è opportuno che la Chiesa stessa si mostri indulgente e conceda ai tempi quanto può nei limiti dei suoi doveri » [67].

All'alba del suo pontificato, e prendendo atto con rammarico di una legislazione che rende facoltativo l'insegnamento religioso, Leone XIII indica il senso di marcia dell'azione della Chiesa nella formazione della gioventù, senso di marcia che parte dalla realistica constatazione della condizione delle cose « che non è in Nostro potere mutare » e nei confronti della quale « è però debito nostro fare ogni sforzo per addolcirle e perché tornino meno sensibili i danni ». Ciò determina la necessità di una più accurata preparazione catechistica dei fanciulli da parte dei parroci e di una più attiva e capillare azione da parte delle associazioni cattoliche [68].

È, anche nel settore scolastico, un ulteriore indice della futura via che porterà alla « conciliazione silenziosa fra Stato e Chiesa ».

---

67 Leone XIII, Enciclica *Libertas*, in *L'educazione. Insegnamenti pontifici*, p. 116.

68 Lettera *In mezzo*, 26 giugno 1878, al cardinale vicario, in *L'educazione. Insegnamenti pontifici*, p. 72.

XENIO TOSCANI

Per una storia del reclutamento sacerdotale in Lombardia nel secolo XIX

Indicazioni di metodo, primi risultati e bibliografia *

Le indagini sul clero: impostazione e storiografia

1. *La genesi del problema in Italia e in Francia nel decennio 1870-1880* – Gli studi sulla storia della vocazione sacerdotale, e specialmente delle vocazioni al clero secolare, sono iniziati quasi un secolo fa, anche se solo da quarant'anni si moltiplicano con ritmo serrato. L'interesse per questi studi nacque (e rinasce) in momenti di crisi e di difficoltà di comunità cristiane, per le quali il sacerdozio è cosa vitale; gli inizi e il progredire degli studi hanno quindi avuto, in buona parte, la caratteristica di un forte impegno, e di una stretta connessione con situazioni precise, senza che ciò abbia impedito loro di prendere ben presto largo respiro.

Le difficoltà delle comunità cristiane in Italia e in Francia nel decennio 1870-1880 provocano una presa di coscienza del problema delle vocazioni. In Francia, la diminuzione del clero e delle ordinazioni, che in meno di un decennio si riducono di oltre il 30 per cento, e le difficoltà create alla Chiesa dalla nuova situazione politica (dopo la caduta di Napoleone III) preoccupano vescovi e laici, già seriamente impegnati a contrastare il laicismo e il radicalismo, e la legislazione antiecclesiastica dibattuta (e varata) in quel decennio. L'abbé Bougaud (vicario di mons. Dupanloup a Orléans) pubblica un libro che vuol essere un segno di allarme [1]; dopo avere esposto la situazione delle ordinazioni per il recente passato, fa previsioni per l'immediato avvenire, e chiede ai cattolici un grande sforzo di preghiera e di studio. In Italia, per ragioni analoghe, la situazione è vista come drammatica: la diminuzione del clero, in quegli anni abbastanza brusca e generale, si aggiunge alle difficoltà fatte dalla nuova classe dirigente liberale ai seminari (confisca di beni, esproprio di locali, ispezioni scolastiche, noie varie). Non sono rari i sinodi diocesani in cui si fa

* Il presente lavoro è nell'ambito delle ricerche, dirette dal prof. Fausto Fonzi, su « Associazioni Cattoliche e Vescovi in Italia dal 1846 al 1903 », con il contributo del CNR.

[1] P. Bougaud, *Le grand péril de l'Église de France*, Paris 1878.

espressa menzione della diminuzione del clero, e della ostilità del 'mondo moderno' alla Chiesa[2]. Nel 1874 i cattolici, che si andavano organizzando ed erano alla vigilia del I Congresso cattolico, mettono allo studio la questione dei seminari e delle vocazioni[3].
L'impostazione e il tono sono tipici dell'Opera dei Congressi: raggio nazionale, prospettiva di lotta al liberalismo soffocatore della Chiesa, chiamata a raccolta delle forze cattoliche. La crisi del reclutamento sacerdotale è sentita come crisi della Chiesa, le vocazioni sono percepite come indice ed espressione della vitalità della Chiesa, e come fattori di incremento della vita religiosa.
La progettata inchiesta fallì, ma non vennero meno l'urgenza del problema e l'interesse. Il sacerdote G. Bertolotti lo riprese e fece un grande quadro statistico della situazione del clero nelle diocesi italiane, per gli anni 1880-1885[4]. Per ogni diocesi, dopo l'elenco delle parrocchie, è dato il numero dei nuovi ordinati, e quello dei sacerdoti defunti nel quinquennio, con la 'deficienza', o decremento. Le nude cifre, che presentano forti diminuzioni in quegli anni cruciali, sono assai eloquenti, ma una grande serenità accompagna l'autore, il cui scopo, dichiarato nella prefazione, è quello di servire alla chiarezza: dalla conoscenza lucida della congiuntura in cui versa la Chiesa uscirà certamente uno stimolo per le comunità e per i pastori. Anche l'opera del Bertolotti sembra sottendere la stessa convinzione, che la frequenza delle vocazioni sia segno di vitalità religiosa.
In Francia, intanto, il problema non si era spento; dopo alcuni anni fervidi di proposte e iniziative, si impostò una organica pastorale delle vocazioni con la costituzione dell'« Oeuvre des Vocations »[5] e non si trascurarono indagini che, facendo riferimento al passato, contribuissero ad illuminare il presente[6]. Si fondò la rivista « Le Recrutement Sacerdotal » di carattere essenzialmente teologico e pastorale, ma che ogni tanto pubblicò articoli di argomento storico-statistico su questa o quella diocesi, o sulla situazione francese nel suo complesso[7].
All'inizio del secolo XX anche in Germania si avvertì il problema.

---

[2] Cfr. A. Gambasin, *Gerarchia e laicato in Italia nel secondo ottocento*, Padova 1969. Alle pp. 159-212 uno studio sui contenuti dei sinodi diocesani italiani degli ultimi tre decenni del secolo XIX.

[3] Cfr. S. Tramontin, *Una fallita inchiesta sui Seminari Italiani per il I° Congresso cattolico (1874)*, « Studia Patavina », 2 (1969), 291-304.

[4] G. Bertolotti, *Statistica ecclesiastica*, Savona 1885.

[5] Cfr. H. Rousseau, *L'Oeuvre des Vocations et la question vitale du recrutement*, Paris 1901.

[6] Sintesi del lavoro dell'Oeuvre in Delbrel, *Pour repeupler nos Séminaires*, Paris 1907.

[7] Cfr. P. Dudon, *Les Séminaires sous le premier empire*, « Le Recrutement Sacerdotal », mars 1903, 46-58.

Compaiono i primi lavori tedeschi di storia del reclutamento sacerdotale, che ebbero subito un carattere di notevole ampiezza: si prese in esame una regione [8] e si estese l'esame alle ordinazioni di tutto un secolo [9].

2. *Gli studi francesi e italiani del periodo 1930-1945* – Nel decennio successivo alla fine della prima guerra mondiale si avvertì una notevole scarsità di sacerdoti (aggravata dalla morte in guerra di parecchi preti e seminaristi); si ripropose quindi all'attenzione il problema del reclutamento sacerdotale.
Le discussioni furono riassunte e rielaborate dal padre Doncoeur in un importante studio, che segna l'inizio dell'impostazione moderna della questione [10]. Con franchezza, Doncoeur misura la profondità della crisi, inizia ad esaminarne la natura, abbandonando la tradizionale lamentela contro la ' malizia dei tempi ' e contro il liberalismo e il laicismo nemici della Chiesa. Si abbozza una spiegazione attraverso categorie sociologiche, si pone l'accento sulla scarsa sensibilità delle comunità al problema, sulla deficiente formazione nei seminari, e soprattutto si insiste sul forte peso e sulla grande incidenza di situazioni storiche e socio-economiche concrete sul reclutamento e sulle vocazioni; è indiscussa la convinzione che la scarsità di clero sia segno di crisi [11].
Un anno dopo Lanfrey pubblicava un dettagliato studio sulla diocesi di Grenoble, ad esempio di quanto un lavoro, anche puramente statistico, poteva insegnare sulla vita religiosa di una chiesa [12].
In quegli anni G. Le Bras pubblicava alcuni tra i suoi lavori più importanti, gettando i fondamenti metodologici che saranno alla base di molti lavori successivi [13]. Dopo notevoli spunti e anticipazioni, nel 1945, delineando il programma e il metodo di lavoro per un'ampia ri-

---

[8] K. Harms, *Die örtliche Herkunft der evangelischen und katholischen Geistlichkeit in Württemberg*, Tübingen 1905.

[9] P. Hartmann, *Die zeitliche, örtliche und soziale Herkunft der Geistlichkeit der Diözese Augsburg von der Säkularisation bis zur Gegenwart 1804-1917*, München - Augsburg 1918.

[10] R. P. Doncoeur, *La crise du Sacerdoce*, Paris 1932.

[11] La prefazione esprime queste convinzioni e il nuovo impegno di lucida diagnosi: « Aux aveux précis qu'ils liront en ces pages, certains connaîtrons peut-être une joie mauvaise. Qu'ils prennent garde qu'une société qui ose mesurer ses faiblesses témoigne qu'elle porte en elle une secrète vertu. C'est parce que nous sommes sûrs de renaître que nous ne craignons pas de mettre en pleine lumière notre mal ».

[12] P. Lanfrey, *Essai de statistique. Clergé des paroisses... de Grenoble du XVII^e au XX^e siècle*, Grenoble 1933.

[13] Bibliografia cronologicamente ordinata in G. Le Bras, *Études de sociologie religieuse*, Paris 1955, pp. XI-XIX.

cerca volta a misurare la vitalità religiosa di una regione[14], afferma che il clero, come la pratica religiosa, e come numerosi altri fattori, è un elemento per misurare la vitalità religiosa di una regione, ed è anche probabilmente un indice più significativo di quanto non sia la frequenza alla messa delle popolazioni. Si impostano le ricerche storico-sociologiche sul clero, come parte del programma di storia e sociologia religiosa. Si avvia la riflessione sui condizionamenti sociologici della vocazione ponendo l'accento sulle motivazioni della scelta dello stato sacerdotale, sulla loro complessità, e sul carattere terreno, o quanto meno ' incarnato ' di esse, anticipando per certi aspetti quanto scriverà F. Boulard.

In Italia T. Salvemini e G. Filograssi[15] si occupano della storia e della statistica delle vocazioni, ma sono ben lontani dall'impostazione metodologica di Le Bras; presentano le cifre del clero dal 1881 al 1941, e commentano la curva, facendo previsioni per l'immediato futuro, ma non accennano ad alcuna ricerca delle cause della evoluzione che indagasse tutti quei fattori storici e sociologici, su cui Doncoeur prima, e poi Le Bras richiamarono l'attenzione. Il lavoro di Salvemini ha, inoltre, un serio difetto: presentando le cifre del clero negli ultimi quarant'anni del secolo XIX, non tiene conto del fatto che i membri di istituti o congregazioni regolari soppresse entrarono in buona parte nelle file del clero secolare, i cui effettivi pertanto crebbero ' artificialmente '. Per la stessa ragione venendo a morire queste persone dopo circa venti o trent'anni, e non essendo sostituite da nuovi apporti di ex regolari, i decessi di sacerdoti risultano numerosi, mentre le ordinazioni non crescono in proporzione. Si ha dunque l'impressione di una vistosa ' deficienza ' che è invece notevolmente più limitata.

3. *I primi anni del dopoguerra in Francia: il volume di Fernand Boulard* – Nei primi anni del dopoguerra il problema delle vocazioni sacerdotali si fece grave, e l'interesse di questi studi balzò in primo piano: si studiano la funzione, le motivazioni, il radicamento concreto della vocazione, e si cercano le cause della crisi che non era soltanto nel diminuito numero dei preti, per cui qua e là si udivano gridi

[14] G. Le Bras, *La vitalité religieuse de l'Église de France*, « Revue d'Histoire de l'Église de France », 31 (1945), 277-306.

[15] T. Salvemini, *La statistica ecclesiastica con speciale riguardo al clero in Italia secondo i censimenti generali della popolazione*, in Società Italiana di Statistica, *Atti della seconda Riunione Scientifica*, Ferrara 1941; *Il clero regolare, i religiosi e le religiose in Italia dal 1881 al 1931 per compartimenti*, Società Italiana di Statistica, *Settima Riunione della Società Italiana di Statistica*, Roma 1943; G. Filograssi, *Statistica del clero in Italia*, « Civiltà Cattolica », dicembre 1943, 292-304.

di allarme [16]. Il gruppo di « Economie et Humanisme » del padre Lebret se ne occupa, riprendendo e sviluppando gli spunti di Le Bras, e invitando all'applicazione di metodi di sociologia e di geografia religiosa. Come manifesto ed esempio viene pubblicato lo studio di mons. Perrin sulle vocazioni in Ille-et-Vilaine [17]. Vicariato per vicariato, regione per regione, si mostra il diverso andamento dei tassi di vocazione, e lo si connette con fattori sociali e strutturali (numero di scuole, natalità, emigrazione, ecc.).

Nel 1950 esce *Essor ou déclin du Clergé français?* [18] col quale Fernand Boulard risponde alle attese dell'episcopato, dei fedeli, e di quanti, studiosi o anche politici, percepivano l'importanza del problema.

Il libro prende in esame gli ultimi centocinquanta anni di ordinazioni sacerdotali in Francia, e, contrariamente all'opinione di alcuni che il campo delle vocazioni sia per definizione un campo insondabile, aperto alla libera chiamata di Dio e alla libera risposta dell'uomo, afferma che il fenomeno, ad un tempo umano e divino, della vocazione e della sua frequenza in un paese dipende da cause precise, e le variazioni dipendono da cause umane.

Non è alla sola grazia di Dio che si devono imputare le variazioni, ma anche alla cooperazione dell'uomo. La libertà umana che risponde alla chiamata è influenzata in parte larga e osservabile da circostanze sociali: lo scarto delle cifre delle ordinazioni da luogo a luogo e da periodo a periodo è dovuto a ragioni storiche e sociali. Il numero delle vocazioni è in dipendenza diretta dall'ambiente sociologico, e occorre dunque studiare le leggi umane della frequenza e del numero delle vocazioni; più precisamente ciò che si dovrebbe studiare « ce n'est pas, à proprement parler, les causes de diminution des vocations sacerdotales; on voudrait élargir le problème. Puisqu'il y a des milieux géographiques et des milieux sociaux qui demeurent riches en vocations ou même en voyent croître le nombre, pendant que d'autres déclinent, il paraît utile de rechercher d'après l'expérience inverse des uns et des autres, les lois humaines de la fréquence des vocations » (p. 93).

La curva delle vocazioni in Francia dal 1810 al 1945, con la sua estrema sensibilità, mostra: *a*) che c'è un forte legame tra la mentalità diffusa, l'evento politico, e il numero delle ordinazioni; *b*) che c'è pure

---

[16] P. Malendier - H. Heuschen, *La crise des vocations dans le Diocèse de Liège*, « Revue Ecclésiastique de Liège », 1947, 353-377.

[17] P. Perrin, *Un exemple de géographie religieuse: les vocations sacerdotales en Ille-et-Vilaine de 1910 a 1945*, « Economie et Humanisme », 6 (1947), 523-529.

[18] Paris 1950.

legame tra legislazione scolastica, la politica del governo nei confronti della Chiesa, e il reclutamento sacerdotale; *c*) che tuttavia gli eventi politici favorevoli o sfavorevoli non spiegano tutto: in Francia non sempre l'aumento di vocazioni si accompagna con la creazione di borse di studio statali, né sempre la diminuzione di ordinazioni è preceduta da leggi antiecclesiastiche.

Al di là dell'apprezzabile influenza dei fatti politici singoli, o dei fatti amministrativi, sembra che le ordinazioni dipendano da condizioni di vera libertà per la Chiesa, e dal clima generale del paese.

I tassi di ordinazione, più che i numeri assoluti, possono costituire una prova della tesi che il movimento generale dipende dal clima globale del paese e della cultura: anche quando la legislazione non cambia, cambia la mentalità delle persone, e ne viene influenzato il reclutamento. Secondo il Boulard, si può affermare che è tutto un popolo quello che è rappresentato nelle scelte di Dio, e di tutto un popolo porta qualità e debolezze.

L'origine sociale degli aspiranti al sacerdozio cambia notevolmente nel corso del secolo: dopo la Rivoluzione, e per quasi tutto il secolo scorso, la campagna forniva più preti; con la prima metà del secolo XX, pare che le città riprendano il sopravvento e si assista ora al crollo del mondo rurale e alla stabilità o al progresso delle città. Naturalmente, ci sono sfumature e varietà locali: nelle regioni tradizionalmente cristiane, le campagne danno più delle città, nelle altre è il contrario. In tutta la Francia, però, in qualsiasi zona sia in atto una ripresa, le città riprendono più che non le campagne.

Le classi sociali di provenienza sono assai significative. Nel corso della prima metà del secolo XIX la nobiltà diminuisce assai il proprio contributo, che restò notevole solo nei primi anni della Restaurazione. Acquista una forte preminenza la classe agricola, mentre la borghesia mantiene livelli assai bassi. Nella prima metà del secolo XX la borghesia accresce di molto il proprio contributo (percentuale), mentre flette sensibilmente il contingente del mondo agricolo; questo pare attribuibile almeno in parte a vari motivi quali: 1. il poco clero in campagna non può prendersi cura adeguata delle vocazioni in germe; 2. lo spettacolo dell'isolamento psicologico e intellettuale, e della povertà qualche volta disperata di molti curati di campagna non è la cosa più adatta a favorire il sorgere di vocazioni; 3. lo spopolamento delle campagne non crea condizioni demografiche di favore; 4. il diminuito peso sociale del sacerdozio non lo fa più considerare come una forma di promozione sociale.

La classe operaia, dopo un periodo di grande assenza, fornisce, dalla prima metà del secolo XX, un debole contingente. L'aristocrazia, col diffondersi di una religione personale, orienta in misura maggiore i

propri figli al sacerdozio, ma, volendo studi intensi e impegno totale, fornisce vocazioni agli ordini religiosi più che al clero diocesano.

Lo studio dell'origine geografica del clero permette di affermare: *a*) che le vocazioni provengono nella loro maggioranza da regioni di alta pratica religiosa; *b*) che diminuiscono prima che diminuisca la pratica religiosa; *c*) che costituiscono un indice, più sensibile che non sia la frequenza alla messa, della vitalità religiosa di una regione.

L'alto livello di pratica religiosa è necessario perché ci sia un alto livello di ordinazioni, ma ciò accade perché il clero viene da tutto un popolo, o perché occorre un clima di favore verso il sacerdozio e una larga fruizione dei suoi servizi, affinché poche famiglie cristiane inviino il loro figliolo al sacerdozio? Pare che, a fornire preti in una diocesi, siano sempre quelle certe parrocchie, e che aumenti il numero delle parrocchie che non danno più preti da molto tempo.

In molte diocesi, nel corso dell'ultimo secolo, si sono capovolti i rapporti tra vicariati: i più sterili sono diventati i più fertili. Occorre vederne le ragioni: emigrazione? mutamenti socio-economici? cause strutturali (inadeguatezza di strutture pastorali o educative che non hanno tenuto il passo con l'incremento demografico e i mutamenti sociali)?

Il libro invita infine a studiare le strutture, e a vederne l'incidenza sulla pratica religiosa e il numero delle vocazioni: la carenza o l'abbondanza di chiese o di scuole, la loro equa ripartizione, la polverizzazione o l'accentramento dei luoghi di culto che favorisce o sfavorisce l'evangelizzazione.

Il volume (la prima ampia e solida indagine storico-sociologica) suscitò molto scalpore, e fu oggetto di vive critiche e appassionate difese. A Boulard si rimproveravano da taluni un naturalismo pericoloso, una tendenza alle spiegazioni deterministiche, col rischio di non considerare la ' parte di Dio ' nel fatto della vocazione, e di deprimere assai la libertà umana della risposta alla chiamata di Dio. Già mons. Feltin, arcivescovo di Parigi, nella prefazione si preoccupò di difendere il volume e il metodo del Boulard [19]; ma questo non bastò a dissolvere le

[19] « Depuis trente ans maintes brochures ont cité et reproduit, d'année en année, des chiffres inexacts, mis en avant des causes insuffisantes pour expliquer la chute des vocations. Ce genre littéraire péchait par excès de sentiment, voire de passion, alternant les accusations avec les plaintes vaines. Resolument vous avez rompu avec cette habitude prise. Entre les impropères et les lamentations vous avez opté pour l'analyse objective des faits et la recherche inductive des causes » (pp. 5-6). « Vous prouvez que le nombre des vocations est en dépendence directe du milieu sociologique » (p. 6). « Certains croiront flairer dans vos recherches un naturalisme périlleux: que devient la souveraine liberté de l'Esprit Saint si l'appel de Dieu est soumis à des lois? Mais cela ne

preoccupazioni di ' positivismo ', non solo per il libro in oggetto, ma per tutti i lavori di sociografia e sociologia religiosa, cui si muovevano le stesse accuse [20].

A queste voci preoccupate rispose il padre Chenu con due brevi importantissimi interventi [21], nei quali precisò la posizione teologica della sociologia religiosa, esprimendo un deciso giudizio di fondamentale validità: la sociologia religiosa è una espressione dottrinale e pastorale della teologia della fede in atto nella Chiesa. È la natura stessa della fede che richiede la considerazione scientifica della dimensione sociale del credente [22].

4. *Il decennio 1950-1958: le reazioni al volume del Boulard e l'estendersi delle ricerche* – Il libro di Boulard ebbe tre principali effetti: in primo luogo stimolava i teologi ad approfondire il contenuto teologico

---

veut pas dire que ce choix mystérieux réduise à néant les lois que le créateur lui même a instaurées dans le monde et en particulier les lois de l'homme vivant en société » (p. 7).

20 Cfr. B. Häring, *Introduzione alla sociologia religiosa e pastorale*, Roma 1965.

21 M. D. Chenu o.p., *Position théologique de la sociologie religieuse*, « Paroisse et mission », 5 (1950) (ristampato in *La parole de Dieu, I. La foi dans l'intelligence*, Paris 1964, pp. 59-62 con *Sociologie de la connaissance et théologie de la foi*, ibi, pp. 63-68).

22 « La foi en effet, assentiment à la Parole de Dieu enseignée dans l'Église, n'est pas un acte qui, sous un impératif extérieur, se poserait en quelque sorte sur la surface de notre esprit, au-delà de ses structures psychologiques, de ses comportements généraux et individuels, délié en quelque manière des complexes instinctifs et rationnels de l'action et de l'intelligence. La foi se plante dedans l'esprit, s'enracine dans ses tissus les plus profonds, s'énonce selon ses lois, constitutives ou mineures, s'alimente de ses ressources individuelles et collectives, se proclame, en elle-même et au dehors, selon ces mêmes ressources individuelles et collectives » (p. 60). « Si donc aujourd'hui, sous la convergence de conjonctures sociales et de réflexions pastorales, on discerne, on analyse, on classe les facteurs collectifs de la foi, assentiment strictement personnel, mais intérieurement tenu dans la communauté ecclésiale et conditionné en sous-oeuvres par les phénomènes sociaux, — si, dans une psychologie collective plus élaborée, on observe les lois de son témoignage, de sa profession, de sa transmission, il importe de déclarer que ce n'est pas là un simple appendice pratique à une thèse scolairement abstraite; c'est un enrichissement interne procuré à la connaissance doctrinale et pratique de la vertu théologale de foi. La ' sociologie religieuse ', discipline appliquée à la connaissance de ces comportements, trouve son principe, sa lumière, ses lois majeures, sa grandeur propremente religieuse et autentiquement chrétienne, dans la théologie de la foi. C'est donc dedans la foi, dedans la vie théologale de la théologie... que nous devons nous livrer à la sociologie religieuse... ceux qui jadis l'incriminèrent d'un naturalisme qui mettrait en échec l'absolue surnaturalité de la foi et du ministère apostolique, cédaient à une fausse théologie... » (p. 61). « C'est la nature même de la foi qui requiert la considération scientifique de cette dimension sociale du croyant. La sociologie religieuse... doit émaner des principes radicalement établis dans l'analyse de la vertu théologale de foi. Nous y verrons la mise en oeuvre, dans cette conjoncture, de la loi interne et structurale de la foi, dans ses énoncés dans sa transmission, dans son institution ecclésiale ».

della vocazione; in secondo luogo (specialmente in seguito all'intervento di Chenu e alle indicazioni di Le Bras) invitava i sociologi a individuare tecniche e metodi per indagare gli aspetti umani, sociologicamente accostabili, della vocazione; in terzo luogo spingeva gli storici alla ricostruzione della storia delle vocazioni nelle singole diocesi, a partire dagli inizi del secolo XIX. Il lavoro del Boulard, infatti, ricostruiva la curva delle ordinazioni sulla base dei totali generali per tutto il paese forniti dal ministero del culto, ma restava aperto il problema se la curva generale rispecchiasse l'andamento delle singole diocesi, o fosse una astrazione statistica, risultante dalla elisione delle differenze locali di segno opposto.

Il periodo 1950-1958 fu ricchissimo di studi[23] che si mossero nelle tre direzioni di cui sopra. Per quanto riguarda l'aspetto storico, di moltissime diocesi fu studiato il periodo 1900-1950, ma per non poche si risalì fino al periodo napoleonico, mettendo in luce significative interessantissime varietà regionali, con profondi contrasti, e stupefacenti analogie, che, come ebbe a notare il Rémond[24], misero sulla strada di una migliore impostazione dello studio del fenomeno della scristianizzazione. Si studiano le diocesi di Nîmes, Tournai, Rouen, Troyes, Montpellier, Grenoble. Per il Belgio e per l'Olanda si studiano non solo i secolari ma anche i regolari, e appaiono studi che impostano il problema per vari altri paesi come Spagna, Stati Uniti e Svezia, fornendo alcune cifre globali per l'ultimo secolo, o per gli ultimi centocinquanta anni[25].

Gli studi italiani sono abbastanza scarsi: solo Burgalassi, Brunetta e

---

[23] Cfr. H. Carrier - E. Pin, *Sociologie du Christianisme. Bibliographie internationale*, I, Roma 1964; II, Roma 1968.

[24] R. Rémond, *Recherche d'une méthode d'analyse historique de la déchristianisation depuis le milieu du XIX^e siècle*, in *Colloque d'histoire religieuse*, Grenoble 1963.

[25] A. Durand, *La relève sacerdotale depuis 1821 au diocèse de Nîmes*, « Vocations sacerdotales et religieuses », luglio 1956, 146-153; L. Parent, *L'évolution des vocations sacerdotales dans le diocèse de Tournai (1850-1949)*, Tournai 1955; R. Eude, *Histoire religieuse du diocèse de Rouen au XIX^e siècle*, Rouen 1955; J. Roserot de Melin, *Le diocèse de Troyes des origines à nos jours*, Troyes 1957; G. Cholvy, *Le recrutement des religieux dans le diocèse de Montpellier 1830-1956*, « Revue d'Histoire de l'Église de France », 141 (1958), 56-73; J. Perrot, *Grenoble, essai de sociologie religieuse*, Grenoble 1954; L. Dingemans, *Un siècle de developpement des instituts religieux masculins en Belgique*, Bruxelles 1957; J. Dellepoort, *Statistiques concernants les vocations sacerdotales en Hollande*, « Lumen Vitae », 6 (1951), nn. 1-2; *Die Priesterroeping in Nederland. Proeve van een statistich - sociographische analyse*, La Haye 1955; P. Martinez, *Algunas cifras sobre el clero español*, « Sal terrae », Junio 1955; J. Crottogini, *Une enquête sur les vocations sacerdotales*, « Documentation catholique », n. 1247, 17 marzo 1957, 361-370 (Vocazioni USA dal 1790); W. Menges, *Die geistlichen und religiösen Verhältnisse Schwedens und der schwedische Katholizismus*, « Social Compass », 2 (1956-1957), 234-273.

Leoni danno contributi di rilievo (sulla linea di quanto si andava facendo specialmente in Francia) per una diocesi toscana [26], una lombarda [27] e per alcuni aspetti della situazione globale del paese [28]. I lavori di Fonseca e Valente sul meridione [29] non specificamente sociologico-religiosi presentano tuttavia dati di molto interesse.

L'aspetto teologico e psicologico della vocazione (l'altra fondamentale direzione di ricerca cui invitavano sia la pressione della situazione concreta, sia gli stimolanti spunti del Boulard) fu trattato in molti articoli e volumi (che dal 1954 al 1958 si succedettero a ritmo abbastanza serrato) [30]. Vennero studiati il ruolo dei singoli preti nel risveglio delle vocazioni, l'influenza della scuola, il peso dei vari fattori psicologici, dell'attività e della personalità dei vescovi e dei rettori di seminario, l'importanza dell'ideale di prete che si propagandava, e dell'effettivo ruolo sociale o ecclesiale svolto dal sacerdote, e la rilevanza di certi ostacoli alla vocazione derivanti dallo stato in cui volta a volta veniva a trovarsi il clero; non si trascurarono le motivazioni a livello inconscio.

Benché la maggior parte degli studi si riferisse alla realtà contemporanea, i loro suggerimenti e conclusioni potevano almeno in parte essere utilizzati per indagare ed interpretare il passato, permettendo agli storici di formulare nuove ipotesi e suggerendo di tener conto di fattori prima non considerati nella impostazione delle ricerche e nella interpretazione dei dati. Soprattutto gli studi sulle motivazioni psico-sociologiche della vocazione hanno permesso di approfondire

---

[26] S. Burgalassi, *Il problema delle vocazioni religiose e del clero secolare in una diocesi toscana*, « Orientamenti sociali », luglio 1954, 312-316.

[27] A. Leoni, *Sociologia e geografia religiosa di una diocesi (Mantova)*, Roma 1952.

[28] G. Brunetta, *Statistica religiosa in Italia*, « Sociologia religiosa », 1957, 103-118.

[29] G. Valente, *Il clero di Calabria citra nel risorgimento*, « Rassegna Storica del Risorgimento », 1956, 526-581; C. D. Fonseca, *La formazione del clero a Napoli nel sec. XIX* (tesi alla Facoltà Teologica S. Luigi di Posillipo, 1955).

[30] Si citano solo i lavori che sono parsi di maggiore interesse per gli studi storico-sociologici: P. Mattez, *Quelques aspects du contexte sociologique de la vocation religieuse*, Louvain 1955; J. A. Nabais, *La vocation sacerdotale à la lumière de la théologie et de la psychologie*, Ottawa 1956; AA.VV., *Les sources des vocations*, « Vocations sacerdotales et religieuses », gennaio 1956 (l'intero numero); *Problèmes de la vocation religieuse d'aujourd'hui. Le Rôle du prêtre dans l'éveil des vocations*, Paris 1958; M. Bolon, *Obstacles aux vocations de l'état actuel du clergé*, « Recrutement sacerdotal », 1950, 170-178; AA.VV., *Studi sulla vocazione. Contributo ad una analisi storico-critica sul problema della vocazione religiosa*, a cura di E. Valentini, Torino 1953; Van Den Broeck, *Priesterroeping en familiaal milieu*, « Vlaams oproeukundig tijdschrift », 1951, 18-33, 80-95; P. I. Toggart, *Obstacle to vocation*, « Bulletin of NCEA », 1960, 484-488; D. Szabo, *Essai sur quelques aspects sociologiques de la crise du recrutement sacerdotal en France*, « Bulletin de l'Institut de recherches ecclésiastiques et sociologiques de l'université de Louvain », 1958, 635-646.

l'ipotesi del sacerdozio quale funzione di una percezione collettiva di valori e hanno fatto prendere in maggiore considerazione l'influenza sulle vocazioni del ruolo sociale attribuito al sacerdote (idea di prete proposta e diffusa) o di fatto esercitato (« statut social »).
L'urgenza e l'ampiezza del problema delle vocazioni (crisi numerica, problema della formazione seminaristica, disagio diffuso in diversi settori del clero e in vari paesi) e il notevole contributo, che lo studio di questo fenomeno sembrava poter apportare alla conoscenza della storia religiosa e sociale di un paese, fecero sì che al problema delle vocazioni e del reclutamento sacerdotale fossero dedicati tre congressi internazionali di sociologia religiosa. Si apre così una nuova fase degli studi ricca di notevoli contributi metodologici.

5. *Il periodo 1958-1963: i congressi internazionali di sociologia religiosa sul tema della vocazione* – Il periodo si apre con il v Congresso internazionale di sociologia religiosa, tenuto nel 1958 sul tema: *Vocation de la sociologie religieuse: sociologie des vocations*[31], che segnò una importante tappa nella elaborazione del metodo per le indagini sociologiche sul clero, e costituì anche un invito rivolto agli storici perché fossero utilizzati i contributi e i suggerimenti dei molti studi sociologici e psicologici sulla vocazione. Il reclutamento sacerdotale fu presentato come elemento assai indicativo della vitalità religiosa di una regione. Pur con precisazioni e sfumature, si affermò abbastanza chiaramente che la curva del clero è molto chiaramente ' parlante ' sullo stato religioso di una diocesi o quanto meno su una certa percezione sociale di valori.
Il contributo di Dellepoort[32], presentando un'analisi sociografica e statistica delle vocazioni in Olanda, dà alcune fondamentali indicazioni di metodo. Dopo uno sguardo generale sui seminari e sulla consistenza numerica delle vocazioni dal 1850 al 1950, viene esaminato il problema dell'abbandono del seminario da parte dei giovani e si forniscono dati sulla provenienza geografica e sociale del clero. L'autore nota in primo luogo l'importanza della presenza della dislocazione e del numero delle case di formazione e dei seminari. Queste case in Olanda passarono nel corso di un secolo da quattordici a centoventicinque, con prevalente collocazione in regioni cattoliche, e presso la frontiera con la Francia e la Germania. La presenza di case di formazione, collocate in regioni praticanti, ha contribuito a far aumentare il numero delle vocazioni, e, per il fatto che queste case sono

[31] Gli Atti furono pubblicati, sotto lo stesso titolo, a Tournai nel 1958.

[32] J. Dellepoort, *Analyse sociographique et statistique des vocations sacerdotales aux Pays-Bas*, in *Vocation de la Sociologie religieuse, Sociologie des Vocations*, Tournai 1958, pp. 118-131.

per lo più di regolari, ha contribuito a orientare diversamente le vocazioni, invertendosi il rapporto tra ordinazioni secolari e regolari. Nel 1850 su tre secolari si ordinava un regolare, ora è il contrario; viene dimostrata l'importanza del numero e della ubicazione dei seminari, e il loro ruolo nel suscitare vocazioni.

L'esame dei dati numerici degli ingressi in seminario e delle ordinazioni dà luogo a una seconda fondamentale osservazione. Durante il secolo 1850-1950 varia l'indice di perseveranza (ossia il rapporto tra il numero degli ingressi in seminario e il numero delle ordinazioni). Attualmente in Olanda sono diminuite le ordinazioni, ma non perché ci siano meno giovani che entrano in seminario, bensì perché è aumentato il numero di coloro che abbandonano prima dell'ordinazione. La diminuita perseveranza pone problemi: si è di fronte a una latente crisi di fede, o si tratta di crisi del sacerdozio, o meglio di una sua forma storica poco adatta alle esigenze della mentalità e cultura moderna, per cui un numero crescente di giovani, che pure entrano in seminario, non giungono fino all'ordinazione? Gli abbandoni vanno studiati nel loro variare nel tempo, e di ciascuno va esaminata l'estrazione sociale. Se infatti ad abbandonare il seminario fossero più i giovani di una certa classe che quelli di un'altra, ciò potrebbe tradire un dimorfismo sociale rilevante, una modificazione della percezione del valore ' sacerdozio ' in una certa classe. (È necessario sottolineare quanto lo studio degli ' abbandoni ' da parte di figli della borghesia lombarda dell'Ottocento potrebbe dire sulla sensibilità di tale classe nei confronti della Chiesa?).

A parere di Dellepoort, l'aumento delle ordinazioni, notevole tra le due guerre, può essere spiegato anche con lo sviluppo dell'insegnamento cattolico primario, la migliore istruzione catechistica, il movimento missionario (p. 122). Si invita pertanto a studiare l'incidenza che un rinnovamento della scuola cattolica, e iniziative di catechesi e di risveglio delle coscienze possono avere sull'incremento delle vocazioni. La storia delle singole diocesi, della personalità dei vescovi, delle loro iniziative, della fondazione di istituti di istruzione è chiamata in causa. La spiegazione del calo delle ordinazioni dopo il secondo dopo-guerra dovrebbe essere cercata in vari fattori tra i quali l'apertura di moltissime scuole superiori cattoliche, le esigenze assai più elevate della formazione sacerdotale, certe lacune e difetti di adattamento della formazione seminaristica, la disaggregazione spirituale del seminario per certi aspetti e della famiglia per altri. Si esprime così l'ipotesi che l'assenza di scuole superiori cattoliche (o l'assenza di scuole superiori *tout-court*) possa determinare l'ingresso in seminario per ragioni di studio di giovani di certe zone, alcuni dei quali, una volta in seminario, giungono fino all'ordinazione, per convinzione ivi

maturata, o per ragioni sociali e psicologiche. Altra ipotesi è che la qualità elevata degli studi seminaristici e la loro natura ' umanistica ' facciano barriera alle vocazioni di ambienti tecnici, o di persone meno provviste di cultura, per le quali si renderebbe necessario uno sforzo o una vera e propria acculturazione. Dellepoort sottolinea pertanto l'importanza che, per spiegare il fenomeno degli abbandoni, può avere lo studio della formazione religiosa e dell'istruzione che si dava nei seminari.

Fernand Boulard, in una densa nota [33], propone di analizzare « les vocations sacerdotales comme signe de la foi ». La storia e la geografia del reclutamento sacerdotale indicano che talune regioni ora scristianizzate e poverissime di preti, da due secoli non sono mai state ' paesi di fede ' anche se sono state praticanti (naturalmente occorre verificare l'assenza di fattori ' estrinseci ' quali mancanza di istruzione e povertà ad impedire l'accesso al sacerdozio). È possibile in parecchi casi rilevare che regioni, da sempre unite nella stessa diocesi, e sottoposte allo stesso regime politico, hanno non di meno diversissimi tassi di vocazione. Sembra che l'osservazione delle vocazioni sacerdotali attraverso la storia e nei diversi ambienti sociali sia uno dei migliori segni esteriori della fede di una popolazione o di una sotto-popolazione, e dunque uno dei primi segni da osservare per svelare le debolezze interne di una popolazione totalmente praticante (sempre che si siano prima eliminate le cause umane, non attribuibili alla volontà dei singoli, che potrebbero fare barriera all'accesso al sacerdozio).

In un secondo intervento, Boulard suggerisce criteri per lo studio del movimento delle vocazioni [34]: questo va studiato tenendo conto dell'impegno pastorale del clero, e delle caratteristiche della cura d'anime in rapida trasformazione: così l'aggravamento della cura pastorale non dovrebbe essere espresso in semplici rapporti preti-abitanti, ma dovrebbe essere calcolato in funzione del numero dei preti ' attivi ' al servizio della diocesi. Questo criterio è particolarmente adatto all'analisi della situazione contemporanea, e, applicato alla situazione delle diocesi lombarde nell'Ottocento, permette di vedere, sceverando i preti in cura d'anime o dediti all'insegnamento da quelli che non lo erano, l'effettivo impiego delle forze sacerdotali rendendo conto della non utilizzazione pastorale di buona parte degli ordinati.

Madame Perrot dà in seguito importanti indicazioni di metodo [35]: oc-

---

33 F. Boulard, *Quelques problèmes relatifs à l'étude des vocations sacerdotales*, ibi, pp. 142-147.

34 F. Boulard, *Les vrais critères de l'étude du mouvement des vocations sacerdotales*, ibi, pp. 144-147.

35 J. Perrot, *Problèmes et méthodes d'une étude systématique des vocations*, ibi, pp. 148-157.

corre analizzare le vocazioni vicariato per vicariato, o zona umana per zona umana, per vedere dettagliatamente il diverso andamento nelle parrocchie che si industrializzano e crescono di popolazione, e in quelle che restano rurali, e non di rado vedono diminuire la popolazione. Nel caso di Grenoble, studiata con questo metodo e molto dettagliatamente, si sono messi in evidenza il calo (percentuale) del mondo rurale, e l'inaspettato, anche se lieve, incremento dei cantoni industriali.

M. Kauffmann [36] richiama l'attenzione sull'importanza del tipo di studi imposto ai giovani per diventare sacerdoti. Spesso la formazione umanistica e il livello degli studi allontanano dal seminario alcuni soggetti. Occorre vedere, quindi, l'incidenza dei programmi e dell'educazione impartita, che varia nel tempo.

Paolo Tufari [37] ha sostenuto che la storia del clero è la storia stessa della vita religiosa di un popolo, o almeno di una comunità cristiana che ha per base la vita sacramentale e la predicazione vivente della parola di Dio. Le vocazioni ecclesiastiche possono essere viste sotto un duplice aspetto: come causa o come risultato della vitalità religiosa. Una comunità con un notevole grado di impregnazione cristiana dà molte e buone vocazioni; a sua volta un clero numeroso e ben formato apporta un vero arricchimento alla vita spirituale di un popolo; per il rapporto assai stretto tra clero e vita religiosa, le vocazioni sacerdotali hanno un posto di primo piano nella sociologia religiosa e sono percepite come un indice assai caratteristico per conoscere la vita religiosa di un popolo.

Lo studio delle vocazioni intese come segno di vitalità religiosa e fede richiede particolare metodologia: occorre non trascurare coloro che hanno abbandonato il seminario, oltre a vederne la provenienza geografica, l'estrazione sociale, la provenienza scolastica. I dati numerici e geografici vanno correlati con altri indici quali la pratica religiosa, il numero e la vitalità delle associazioni cattoliche, le scuole e gli istituti di istruzione privati. Non potrà essere trascurato il contesto economico, politico, intellettuale, psicologico: la storia delle vocazioni va collocata nella storia globale della comunità cristiana (p. 130).

Altri contributi, con dati sull'andamento (recente) delle vocazioni secolari e regolari, in Italia, Paesi Bassi, Stati Uniti e Portogallo, completano il panorama dei lavori del Congresso [38], cui l'anno dopo

---

36 M. Kauffmann, *Note sur l'étude des vocations en France*, ibi, pp. 158-163.

37 P. Tufari, *Introduction méthodologique à l'étude des vocations ecclésiastiques dans le diocèse de Naples*, ibi, pp. 175-189.

38 J. Labbens, *Pour une étude de la crise du recrutement sacerdotal sous ses aspects sociologiques*, pp. 164-174; S. Burgalassi, *Hypothèse de travail pour l'étude des vocations au clergé diocésain en Italie*, pp. 190-198; T. J. Harte, *Les*

fece seguito, a Vienne, un secondo incontro internazionale di sociologia religiosa, dedicato al problema sacerdotale in Europa [39].
La situazione dei paesi europei, soprattutto per gli anni 1900-1950, è passata in rassegna sulla base delle indicazioni di metodo sopra esposte. I precedenti, la situazione nel secolo XIX, non sono studiati (qualche accenno per qualche regione). Particolare attenzione è rivolta al problema della formazione nei seminari e delle vocazioni tardive.
Questi due Congressi danno il via ad una importante fioritura di articoli e di monografie sulla vocazione, di carattere teologico e sociologico, accompagnati da una nutrita serie di studi storici su singole diocesi o regioni. Il bilancio di questo momento particolarmente fervido è fatto, nel 1961, a Roma, a un nuovo Congresso internazionale [40].
Non sarebbe in crisi il sacerdozio, ma piuttosto una sua forma storica. Abbandoni e rifiuti sarebbero motivati, più che da una crisi di fede, dalle condizioni storiche del sacerdozio, dal suo essere in un certo modo; si sottolinea l'importanza del ruolo ecclesiale o sociale del sacerdote nel suscitare o nel non favorire le vocazioni. Molti rifiuterebbero il sacerdozio perché a loro parere inadatto al 'mondo moderno'; ci sarebbero, per i giovani, notevoli componenti psicosociologiche e culturali che ostacolano la comprensione della natura e della funzione del prete, con conseguente calo di vocazioni. Nello stesso seno delle comunità cristiane andrebbe riscoperta e approfondita la funzione e la dimensione del sacerdozio: una profonda e nuova teologia del sacramento dell'ordine e della vita sacerdotale deve stare alla base di una rinnovata presenza del prete nella comunità, e di una nuova organizzazione degli studi e della formazione sacerdotale. Occorre vedere chiaramente che cosa è storicamente contingente e che cosa è necessario e imprescindibile.
La fioritura di studi di teologia del sacerdozio e della vocazione, nonché di spiritualità sacerdotale, amplissima, non può evidentemente essere passata tutta in rassegna; si citano solo alcuni lavori che sembrano più ricchi di spunti per una storia e sociologia delle vocazioni [41].

---

recherches sur les vocations sacerdotales aux États Unis, pp. 132-141. Questi i principali lavori.

[39] *Le problème sacerdotal en Europe*, a cura di J. Dellepoort, Vienne 1959.

[40] Cfr. F. Houtart, *Sociologie des Vocations*, Actes du Congrès international de Rome, 10-16 décembre 1961, Paris - Fribourg 1963, pp. 29-43.

[41] J. Fichter, *Religion as an occupation*, South Bend 1961; J. Leclercq, *Les médiations humaines dans la vocation*, « Vocation », 1960, 121-136 (numero straordinario); J. Kerkhofs, *Aspects sociologiques du sacerdoce*, « Nouvelle Revue Théologique », 92 (1960), 289-299; Y. Congar, *Vocazione sacerdotale e vocazione cristiana*, « Seminarium », 1961, 7-16; M. Delabroye - R. Izard, *Jalons pour une théologie de la vocation*, « Vocations sacerdotales et religieuses », marzo 1960, 137-173; R. Matignon, *Motivations de la vocation*, « La vie spirituelle », supplemento 1961, 60-74.

La storia del reclutamento sacerdotale di singole diocesi o di intere regioni o paesi ebbe un notevole incremento, e sempre più numerosi furono i lavori che presero in esame anche il secolo scorso, o parte di esso. La Francia, il Belgio e l'Olanda sono i più studiati [42], ma anche la Germania, la Spagna, l'Inghilterra, l'Irlanda e la Svizzera vedono moltiplicarsi articoli e volumi, mentre compaiono i primi studi su paesi dell'America latina [43].

La fioritura esuberante di lavori di sociologia religiosa (o, più spesso, di sociografia) e non tanto sul clero, quanto soprattutto sulla pratica religiosa, con la presenza, accanto a buoni studi, anche di opere di minor rigore e valore, ridiede vita (e qualche giustificazione) alle critiche di troppo ' positivismo ' che già erano state mosse alla sociologia religiosa. Alain Birou, di « Economie et Humanisme », pose la questione [44] se l'applicazione della sociologia al fenomeno religioso non sembri un'accettazione della tesi della scuola positiva, tendente

---

[42] A. Tihon, *Les ordinations du clergé diocésain dans le diocèse de Malins (1802-1961)*, « Collectanea Mechliniensia », 1963, 334-367; J. Poeisz, *Déterminants sociaux des inscriptions dans les séminaires et des ordinations de nouveaux prêtres aux Pays-Bas*, « Social Compass », 10 (1963), 491-524 (clero dal 1850); P. Barral, *Le département de l'Isère sous la III république: 1870-1940*, Paris 1962 (capitolo sul reclutamento sacerdotale); A. Delobelle, *Charleroi et son agglomération. Sociologie historique et structures religieuses*, Bruxelles 1962 (clero dal 1840). Le vocazioni sono poste in rapporto con le strutture parrocchiali); Ch. Marcilhacy, *Le diocèse d'Orléans sous l'épiscopat de M. Dupanloup*, Paris 1962; *Le diocèse d'Orléans à la moitié du XIX^e siècle*, Paris 1964; J. Ieannin, *Visages religieux de l'Anjou*, Angers 1961; G. Cholvy, *Les vocations sacerdotales et religieuses du diocèse de Montpellier (1801-1956)*, « Annales du Midi », 1959, 160-193; L. Dingemans, *Le mouvement des vocations sacerdotales et religieuses en Belgique*, « Evangéliser », 15 (1960-1961), 424-450; A. M. Charue, *Problèmes du clergé diocésain: sa relève dans le diocèse de Namur*, « Mandements », n. 22, 136-143; *Vocations (les) au clergé diocésain du diocèse de liège*, Bruxelles 1960.

[43] J. Dellepoort - P. Greinache - H. Menges, *Die Deutsche Priesterfrage. Eine soziologische Untersuchung über Klerus und Priesternachwuchs in Deutschland*, Mainz 1961; F. Groner, *Statistick der Klosternachwuchs in Deutschland*, « Kölner, Aachener und Essener Pastoralblatt », 1959, 163-192; Id., *Der Weltpriesternachwuchs in Deutschland, Statistich gesehen*, ibi, 1959, pp. 62-69; *Priesternachwuchs und Klerus in Erzbistum Paderborn. Pastoralsoziologische- Institut Paderborn und Essen. Essenwerden*, Bericht n. 10, 1962; il fascicolo n. 6 dello stesso Istituto, edito nel 1963, riguarda la diocesi di Essen; D. McClatchey, *Oxfordshire clergy 1777-1869. A study of the established Church and of the role of its clergy in local Society*, Oxford 1960; M. J. Woolgard, *The development of the anglican and roman catholic clergy as a profession since the eighteenth century*, Leicester 1961; J. Newman, *Socioreligious survey of the numbers and pattern of priestly vocations in Ireland*, Dublin 1962; *The priests of Ireland*, « The Irish Ecclesiastical Record », 98 (1962), 1-27, 65-91; J. M. Vasquez, *Las vocaciones en Galicia*, Madrid 1963; R. Duocastella, *Problemas sacerdotales en España*, Madrid 1959; *Diocèses de suisse romande: aspects sociologiques et religieux*, Lausanne 1960; R. Ramos - I. Alonso - D. Garre, *La Iglesia en Mexico*, Friburgo 1963 (clero dal 1826); G. Perez - I. Wust, *La Iglesia en Colombia*, Friburgo-Bogotà 1961 (clero dalla metà del secolo XIX).

[44] A. Birou, *Sociologie et religion*, « Economie et Humanisme », Paris 1959.

a negare le iniziative della libertà umana, e la trascendenza della religione.

Il problema era in buona parte un problema di intelligenza e di misura; inoltre, come ebbe a dire Roger Mols [45], nella rigorosa contrapposizione di qualità con quantità, di caratteristiche spirituali e imponderabili con numeri e statistiche di cose, rischiava di essere un falso problema: « È anche troppo evidente che la quantità non è tutto. È così, del resto, in tutti i campi. Ma tanto più in un campo il cui carattere essenziale trascende i pesi e le misure. Coloro che si occupano di situazioni religiose, odierne o passate, faranno bene a non perdere di vista questo aspetto preternumerale del loro oggetto. La storia religiosa, per il solo fatto che è religiosa, possiede una dimensione che nessuna statistica perverrà mai a cogliere...; è evidente che la quantità non fa tutto, e che le esigenze qualitative si pongono a un livello superiore. Da questo punto di vista è più importante avere buoni cristiani che averne molti. Tuttavia è altrettanto evidente che per avere buoni cristiani è necessario in primo luogo averne... Qualità e quantità non sono rigorosamente antinomiche. Una qualità non può essere realizzata che in un essere esistente e quantificabile. Da questo punto di vista la prima esigenza è di quantità... Si potrebbe aggiungere che le attitudini interne si esprimono attraverso atti esterni e che questi sono perfettamente suscettibili di osservazioni quantitative. Alla fine dei conti la presenza inevitabile del quantitativo nella storia religiosa, risulta dal carattere incarnato di quest'ultima ».

La legittimità e la fecondità dell'accostamento sociologico-statistico alla storia religiosa sono affermate dal Soboul, dallo Chaunu, e dallo Cholvy.

Chaunu [46] nota come « de moins en moins l'histoire sérielle sera cantonnée au seul secteur oeconomique ». È tutto un campo alla apparenza il più lontano che sta compiendo la propria conversione. La storia religiosa sta diventando una « histoire sérielle ».

Soboul e Cholvy sostengono recisamente che nella storia religiosa non c'è opposizione o distanza, ma stretta correlazione tra aspetto quantitativo e aspetto qualitativo [47]: « Il y a un ajustement nécessaire à faire entre les données quantitatives de base et la recherche qualitative qui seule permet d'affiner notre connaissance de la vie religieuse d'une région (Soboul) ».

---

[45] R. Mols s.j., *Emploi et valeur des statistiques en histoire religieuse*, « Nouvelle Revue Théologique », 1964, 388-410.

[46] P. Chaunu, *Une histoire religieuse sérielle*, « Révue d'histoire moderne et contemporaine », 1965, fascicolo 1.

[47] A. Soboul, *Description et mesure en histoire sociale*, « Information historique », maggio-giugno 1966.

« Des doutes se firent jour quant au caractère significatif de la pratique à elle seule (noi potremmo dire il numero dei preti) [48]. Saine réaction contre une utilisation partielle des suggestions de G. Le Bras... La pratique n'apparaît plus maintenant que comme un des éléments prenant place parmi les signes de vitalité religieuse. L'intérêt se porte vers les différences qualitatives de la vie religieuse. Le raisonnement le plus élémentaire demande de ne pas prendre pour object principal de la sociologie du catholicisme l'interprétation statistique de taux de pratique dominicale... L'objectif est donc la vitalité religieuse, dont les nombres ne donnent qu'une idée superficielle. Mais l'étude du catholicisme militant ou de la religiosité est à notre avis le couronnement de recherches patientes portant sur les comportements extérieurs du plus grand nombre. ... Il est vrai qu'une présence a moins de signification qu'une attitude, et que les statistiques de pratique recensent des présences; il est vrai qu'il faut... accorder la place que elles méritent aux minorités ferventes. Il serait cependant dangereux de négliger pour autant l'étude des données élémentaires de la pratique générale, car les minorités, les fondateurs d'oeuvres ou de congrégations, les saints eux-mêmes, ne surgissent et n'agissent pas de la même manière en pays de pratique majoritaire... ou en région déchristianisée ».

È per lo più abbandonata la diffidenza di fondo nei confronti delle ' misure ' in storia religiosa, ma si moltiplicano le attenzioni e le cautele rivolte al come ben misurare gli ' atti esterni ' in cui, a parere di molti, si esprimerebbero le attitudini interne: quale è la parte, in essi, di motivazioni non religiose ma umane? Si richiedeva un atteggiamento più critico nei confronti del carattere significativo delle statistiche e dei numeri, che non venivano destituiti di ogni validità, ma che si volevano considerare in un contesto più ampio; inoltre, poiché la storia del clero appare strettamente connessa con la storia religiosa di un popolo, di cui sarebbe capitolo assai significativo, essa viene inquadrata nel disegno più ampio della storia delle comunità cristiane nei secoli XIX e XX, e nella storia del processo detto di ' decristianizzazione '. È questa la prospettiva nella quale si muovono gli studi di questi ultimi anni.

6. *Il periodo 1963-1970: la vocazione al sacerdozio come percezione collettiva di valori, e la storia del clero come capitolo della storia delle comunità cristiane* – All'87° Congresso delle Società Scientifiche francesi, tenuto a Poitiers nel 1962, Louis Pérouas e M. J. Rousseau si

[48] G. Cholvy, *Géographie religieuse de l'Herault contemporain*, Paris 1968, p. 25.

chiesero: « l'étude des vocations sacerdotales est-elle un critère valable en sociologie religieuse historique? »[49]. E. Pérouas esamina, per i secoli XVII e XVIII, il valore del ' criterio-spia ' vocazioni sacerdotali nell'esame della situazione religiosa francese. Contrariamente all'opinione comune che in quei secoli le vocazioni fossero ovunque numerose, Pérouas constata grandi disuguaglianze regionali. Ci sono diocesi povere e diocesi ricche, diocesi con clero autoctono e altre con clero immigrato. Questi squilibri e la loro localizzazione geografica delineano già la carta attuale della geografia delle vocazioni. Le coincidenze non sono perfette, ma, naturalmente, occorre tenere conto di molti fattori: 1. La base del reclutamento, da un punto di vista sociale, era molto ristretta: le classi superiori o medie erano assolutamente prevalenti, perché praticamente solo esse potevano fornire ai propri figli il ' beneficio ' o dote che si richiedeva. I figli delle classi umili potevano sperare in cappellanie, ma, anche a questo proposito, esistevano difficoltà essenzialmente dipendenti dalla diffusione del giuspatronato e dal carattere spesso ' familiare ' del reclutamento. 2. I vescovi avevano quasi sempre un ruolo ridottissimo nel nominare i beneficiati: la grande maggioranza era nominata dai detentori del giuspatronato. Così spesso la parrocchia passa da zio a nipote. Presso lo zio, il desiderio di assicurare una successione; presso il nipote la possibilità di una sistemazione, potevano influire seriamente nella scelta di una vocazione. Chiarito questo grave limite, Pérouas fa notare che, tuttavia, i numeri possono assumere qualche significato: non è detto che in questa o quella diocesi i preti ci siano, perché ci sono rendite; spesso ci sono più preti che benefici, o più rendite che sacerdoti. Fatta attenzione a tutti questi aspetti, Pérouas dichiara possibile istituire qualche relazione tra le vocazioni, la vitalità religiosa e la pratica: la Bretagna e l'Auvergne, ricche di preti allora, sono oggi tra le regioni più praticanti, e con clero più numeroso. La Charente e il Beauvaisis, poveri allora, sono oggi regioni scristianizzate.
A confermare la relativa validità del criterio ' vocazioni sacerdotali ' nella misura della vitalità religiosa non sta solo la notevole corrispondenza o continuità storica, per cui regioni un tempo tra le più ricche di clero sono ancora oggi tra le più fertili in vocazioni, ma concorrono anche fenomeni per così dire collaterali: le regioni che nel secolo XVIII avevano più vocazioni erano anche quelle in cui erano più fiorenti le confraternite o le pie unioni. L'approfondito lavoro che

[49] L. Pérouas, *Le nombre des vocations sacerdotales est un critère valable en sociologie religieuse historique aux XVII^e et XVIII^e siècles?*, Actes du 87° Congrès National des Sociétés savantes, Poitiers 1962, Section de histoire moderne et contemporaine, Paris 1963, pp. 28-40; M. J. Rousseau, *L'étude des vocations sacerdotales est-elle un critère valable en sociologie religieuse historique?*, ibi, pp. 41-48.

Pérouas ha dedicato alla diocesi di La Rochelle [50], con l'accuratissima analisi della vita religiosa, delle vocazioni e delle confraternite, dimostra come in una stessa diocesi taluni dimorfismi, anche vistosi, tra vicariato e vicariato confermino quanto sopra.
M. J. Rousseau, pur riconoscendo allo studio delle vocazioni e della curva delle ordinazioni una certa validità, nel senso già detto da Pérouas, sfuma e limita ulteriormente il giudizio, prendendo in esame la situazione francese nei secoli XIX e XX.
Lo studio delle vocazioni è un criterio di portata limitata per conoscere lo stato religioso di una regione, perché il reclutamento è strettamente legato a questioni di persone, di istituzioni, e di congiunture: solo estendendo l'analisi a lunghi periodi, o a un territorio abbastanza vasto si possono ottenere risultati di una certa validità.
Si possono trarre conclusioni valide sullo stato religioso della Francia nei secoli XIX e XX dalle curve di ordinazione? Per rispondere occorre fare paragoni tra le carte delle ordinazioni e le carte della pratica religiosa. Se queste coincidessero, si potrebbero con più ragione ritenere significative le ordinazioni.
All'esame delle carte, una fondamentale corrispondenza non nasconde però alcune divergenze che vanno spiegate. La nascita e lo sviluppo delle vocazioni sono in primo luogo questioni di persone e sono assai più indipendenti dall'ambiente di quanto non lo sia la pratica, molto più gregaria. Spesso si dà il caso di parrocchie a pratica simile, ma a diverso tasso di vocazioni. Queste infatti risentono molto più dell'influenza di alcune spiccate personalità: un parroco eccellente suscita rapidamente vocazioni, ma non altrettanto rapidamente ricristianizza la parrocchia. Lo stesso avviene per gli scandali, che hanno un immediato riflesso sulle vocazioni, e un riflesso meno rigido e forte sulla pratica. Un grande ruolo è esercitato da istituzioni come le scuole: la presenza o la buona conduzione di scuole cattoliche fa crescere le vocazioni in modo talvolta brusco, e non certo corrispondente al grado di miglioramento della pratica in una certa parrocchia. La congiuntura politica, nazionale o locale, si ripercuote con immediatezza sulle vocazioni, e meno sulla pratica. Tutto questo spiega la non perfetta coincidenza delle carte della pratica con quelle delle vocazioni; tuttavia, purché si faccia attenzione a certe condizioni di tempo e di spazio, si può rilevare una soddisfacente corrispondenza. Occorre studiare le vocazioni su periodi abbastanza lunghi e per zone abbastanza vaste; allora la corrispondenza si delinea nettissima, appianandosi i particolari locali o temporali. La grande tendenza non inganna.

---

[50] L. Pérouas, *Le diocèse de La Rochelle de 1648 à 1724*, Paris 1964.

Le considerazioni di Rousseau (che ci sembrano molto utili per uno studio sulla situazione lombarda durante tutto il secolo XIX) precisano, collocandolo nei suoi limiti, il valore e il carattere significativo dello studio delle vocazioni. L'accento va messo sui fattori locali condizionanti, di carattere psicologico, economico, politico, culturale; tuttavia, proprio questa attenzione ai limiti, se da una parte non permette di vedere nel numero delle vocazioni una diretta espressione della vitalità religiosa, perché troppi fattori vi concorrono intersecandosi, rende d'altra parte il quadro e la curva delle vocazioni estremamente significativo di una determinata situazione psico-sociologica. Tutto ciò, a nostro parere, non diminuisce, ma accresce l'importanza degli studi sul reclutamento sacerdotale.

Questa prospettiva è stata chiarita dagli interventi di Houtart e di Rémond, che hanno considerato l'uno la vocazione al sacerdozio come percezione collettiva di valori [51], l'altro la problematica relativa alla decristianizzazione, e il problema del sacerdozio in questo quadro [52].

Secondo Houtart, il reclutamento sacerdotale è funzione di una percezione sociale di valori. Il sacerdozio è un ruolo e un valore socialmente percepito, inteso cioè in un certo modo da un gruppo determinato, in altro modo da altri gruppi. Le ' diffuse opinioni ' o ' modi di sentire ' o ' atteggiamenti mentali ' delle varie classi sociali influenzano in modo determinante il numero di vocazioni che ciascuna offre. Questa ipotesi non intende vanificare ogni considerazione teologica sulla vocazione come chiamata di Dio rivolta alla libertà umana, ma cerca di precisare i canali sociologici della chiamata. Non si escludono i casi eccezionali, ma non ci se ne occupa a livello sociologico, in quanto, appunto, eccezionali.

La percezione *collettiva* si può studiare: 1. per la collettività o gruppo familiare (la pratica della famiglia, il suo modo di sentire la Chiesa, l'atteggiamento di favore o sfavore nei confronti del sacerdozio); 2. per il gruppo dei cristiani di una parrocchia che partecipano attivamente alla vita della chiesa; 3. per la società di piccolo formato (il paese. Posto e considerazione del prete nel paese); 4. per la società globale (atteggiamento del potere politico e degli uomini di cultura nei confronti della Chiesa).

Nel considerare le vocazioni come funzione di quanto sopra, occorre però valutare il peso di ostacoli strutturali allo sviluppo del sacerdozio, che possono essere: *a*) politici (quando lo stato impedisce o

---

[51] F. Houtart, *La vocation au sacerdoce comme perception collective de valeurs*, « Archives de sociologie des religions », 1963, n. 16, 39-44.

[52] Rémond, *Recherche d'une méthode...*, pp. 122-156.

rende difficile l'accesso all'ordinazione); *b*) familiari e sociali (dopo il Concilio di Trento con la richiesta di legittimità dei natali e di un livello discreto di cultura).

Particolare cura va posta nel delineare la percezione del valore sacerdozio nella società globale: si deve descrivere il « posto della religione nella società ». Talune società mettono in valore la religione, altre no. Ciò sembra incidere sul reclutamento: i casi assai diversi degli Stati Uniti, America latina, Irlanda e Francia sembrano dimostrarlo.

Lo ' statut social ' del prete sembra essere di molta importanza e non minore rilievo si dà al ruolo del prete e alla sua funzione nella società. In parrocchie di tipo rurale (e spesso non solo rurale) il clero rappresenta una *élite* culturale dotata di prestigio sociale. Il sacerdozio si configura dunque anche come una possibilità di promozione sociale, tanto più che il prete spesso esercita anche ruoli sussidiari, non essenziali alla sua missione religiosa, ma legati alla sua preminenza di fatto (ad esempio, insegnante nelle scuole). Quando per una certa classe sociale si rendono possibili ruoli da cui essa era stata esclusa fino ad allora, e quando certe funzioni sociali, già assolte dal clero, vengono coperte da altre persone, può accadere che vengano meno alcune ' vocazioni ', probabilmente da connettersi a quelle motivazioni di ruolo sociale, ora venute meno.

La percezione collettiva di valori, essenzialmente determinata dall'atteggiamento delle classi nei confronti della religione, dal ruolo sociale ed ecclesiale svolto dal prete, e dal suo ' statut social ', stanno alla base dei lavori di D. Julia [53], il quale sottolinea e approfondisce un aspetto, già notato da Houtart: la grande importanza che ha per il reclutamento sacerdotale l'' idea di prete ' che si condivideva dai vescovi e dai rettori di seminario e la teologia del sacerdozio e del suo ruolo ecclesiale.

Julia afferma che la storia del sacerdozio riflette la storia delle mentalità e quella delle strutture di una società: a ogni crisi strutturale della società corrisponde una crisi della Chiesa nel suo insieme e di conseguenza una crisi del sacerdozio.

Nel corso del secolo XIX pare che la Chiesa, ad ogni scossa, si sia trovata impreparata, e si sia arroccata sulle strutture della situazione precedente: « Elle rêve, tout au long du XIX siècle, du vieil ordre social chrétien disparu, seul capable de résoudre la crise sociale: d'où l'obsession de former une élite chrétienne... d'où cette défense des

[53] D. Julia, *La crise des vocations. Essai d'analyse historique*, « Etudes », 1967, 238-251, 378-396 e *Le clergé paroissial dans le diocèse de Reims à la fin du XVIII^e siècle*, « Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine », 1966, 195-216.

institutions chrétiennes qui se manifeste par la véhémence de la querelle scolaire » (« Etudes », p. 392).

I ritardi nella percezione delle nuove realtà sociali volta a volta costituitesi determinerebbero da parte dei responsabili del reclutamento una inadeguata presentazione della figura del prete, una definizione errata del suo ruolo (concepito per una società che non esiste più perché la realtà si è già modificata), un *cursus studiorum* arretrato, una spiritualità non sempre adeguata al mondo circostante. Ciò ha un notevole peso sulle vocazioni.

Lo studio del reclutamento sembrerebbe mettere in luce, più che una crisi di fede, una crisi del sacerdozio. Un ripensamento della teologia del sacerdozio, tenendo conto della situazione nuova fatta alla Chiesa e al clero, non sarebbe senza influenza sulle vocazioni, « car la théologie du sacerdoce telle qu'elle a été fondée par l'école française n'est pas née in abstracto, mais dans un système de relations sociales donné. Le ' bon prêtre ' du XVIII et du XIX siècle n'est pas un modèle culturel mythique forgé par les philosophes, mais l'expression d'une réalité vécue, issue de la formation donnée dans les séminaires: le curé est le chef d'une communauté à la fois spirituelle et temporelle; ' religieux de Dieu ', homme de l'oraison et du retrait du monde, il a une auctorité incontestée par la mediation qu'il exerce entre naturel et surnaturel, par son pouvoir ' sacral ': la séparation (del prete dalla gente) est le signe accepté par tous que l'histoire quotidienne est aussi eschatologie. Mais à partir du moment où les actes les plus fondamentaux de la vie, naissances, mariages, décès, ne sont plus actes religieux, mais actes civils, à partir du moment où les services sociaux de charité deviennent des services publics d'assistance ou d'éducation, le prêtre voit son rôle social entamé et le curé ' pape ' dans sa paroisse va disparaître peu à peu ».

Il prete ricavava notabilità da una funzione che impegnava l'insieme della collettività: venendo meno questa, il ruolo sociale del prete si trasforma, e diviene anacronistica la formazione religiosa data nei seminari, che separa radicalmente il prete dal mondo. La storia del reclutamento sacerdotale e della formazione seminaristica mostrerebbe che la Chiesa è vissuta « più della prudenza dell'istituzione che non dell'audacia dello Spirito Santo ».

A tempi nuovi occorrerebbero nuovi preti. A illustrazione di questa tesi Julia e Frijhoff abbozzano la storia della figura e del ruolo del prete in Francia nell'epoca moderna[54]. L'ipotesi che la storia del reclutamento sacerdotale risenta in amplissima misura dell'inade-

[54] D. Julia - H. Frijhoff, *Le prêtre français à l'époque moderne*, « Concilium », 47 (1969), septembre, 123-131.

guato ripensamento del ruolo e della funzione del sacerdozio, riconduce in linea teorica all'ipotesi di Houtart della vocazione al sacerdozio come funzione di una percezione collettiva di valori: in questo ambito andrebbe dato il massimo rilievo alla presentazione del significato teologico del sacerdozio e del suo ruolo pastorale, in quanto valori propagandati e percepiti [55].

Gli studi degli ultimi sei o sette anni si muovono in buona parte su questa linea, anche se non mancano lavori che non utilizzano gli ultimi spunti metodologici sopra riferiti, e presentano dati numerici (pure utili) senza correlarli con altri dati. Le contemporanee ricerche sulla teologia e psico-sociologia della vocazione hanno fornito spunti e preziosi suggerimenti [56].

J. Flint, studiando la situazione norvegese [57], ha mostrato tutta l'utilità dello studio della evoluzione numerica dei sacerdoti per un accostamento quantitativo del fenomeno della secolarizzazione; l'autore esamina la validità di questo criterio istituendo un rapporto tra tasso di vocazioni, pratica religiosa e radicalismo politico di sinistra. R. M. Goodridge ha dedicato particolare attenzione al fenomeno dell'inurbamento [58] e alla sua incidenza sulla pratica religiosa e sulle vocazioni, specialmente tenendo conto dell'adeguamento o non adeguamento delle strutture pastorali nelle periferie in espansione. G. Cholvy [59] distingue la provenienza delle vocazioni secondo le ' zone umane ' in cui si divide una diocesi. Zone a diversa economia, cultura e pratica religiosa vanno studiate distintamente.

Importanti lavori di Houtart, Boulard, Remy e Hambye [60], non dedicati allo studio delle vocazioni, ma a quello della pratica religiosa,

---

55 Per l'Italia cenni a ciò in P. Stella, *Problemi, realizzazioni e figure sacerdotali nell'Ottocento piemontese*, in *I problemi dei Seminari*, Torino 1970, pp. 91-111.

56 H. Carrier, *La vocation: dynamismes psychosociologiques*, Roma 1966; *Psychosociologie de l'appartenance religieuse*, Roma 1966; *La vocation religieuse et sacerdotale* (a cura di Congar, Chenu, Garrone, Charrier, Léger), Paris 1969; J. Dellepoort, *Fattori che influiscono sulla vocazione*, in *Vocazioni ecclesiastiche e mondo moderno*, pp. 87-121; Y. Congar, *Le sacerdoce chrétien: celui des laics et celui des prêtres*, « Vocation sacerdotale », 1966.

57 J. Flint, *Historical role analysis in the study of secularization. The laity-clergy ratio in Norway, 1800-1950*, « Journal of the scientific study of religion », 1968, 272-285.

58 R. M. Goodridge, *Nineteenth Century urbanisation and religion: Bristol and Marseille, 1830-1880*, « A sociological Yearbook of religion in Britain », 1969, 123-136.

59 Cholvy, *Géographie religieuse de l'Hérault contemporain.*

60 J. Remy - H. Hambye, *L'appartenance religieuse comme expression de structures culturelles latentes*, « Social Compass », 16 (1969), 327-342; Boulard-Remy, *Pratique religieuse urbaine et régions culturelles*, Paris 1968, Houtart-Remy, *Milieu urbain et communauté chrétienne*, Tours 1968.

forniscono tuttavia notevolissimi spunti. Ampie ricerche di sociologia religiosa urbana inducono a formulare l'ipotesi che un paese si divida in subculture, o in regioni culturali, e che l'appartenenza religiosa di questa o quella regione o classe sia espressione di strutture culturali latenti. Probabilmente analogo discorso potrebbe essere impostato per la fertilità in vocazioni, dato lo stretto parallelismo che si rileva fra pratica e vocazioni, e data l'ipotesi di Houtart della vocazione al sacerdozio come percezione collettiva di valori.

La Francia resta sempre il paese più studiato: si hanno monografie e articoli su varie diocesi e seminari come Besançon, Angers, Nantes, Orléans e Marseille, ecc.[61].

L'America Latina è al centro dell'attenzione[62], mentre appaiono nuovi lavori sulla Spagna, la Polonia, il Canada[63].

Gli studi su diocesi italiane, o sul clero italiano in generale, sono alquanto scarsi e, tranne che in alcuni casi, di cui si dirà, non affrontano specificamente il problema. Già si è detto dei lavori di Salvemini, Filograssi e Brunetta, e dei loro limiti, non solo cronologici (Salvemini risale al massimo al 1860) quanto soprattutto metodologici. Studi riguardanti il clero per il secolo XIX, e simili per il metodo a quelli francesi, sono stati condotti solo per due diocesi: Bergamo e Piacenza[64]. Altri lavori, non specificamente sociologico-statistici, forniscono indicazioni più o meno ricche e preziose, per alcune regioni quali il Veneto (e sono tra gli studi migliori)[65], la Lom-

---

61 P. Huot-Pleuroux, *Le recrutement sacerdotal dans le diocèse de Besançon de 1801 à 1960*, Paris 1966; *Diocèse de Angers, reflections..., perspectives*, s.l. (Angers) s.d. (1964); M. Faugeras, *Le diocèse de Nantes sous la monarchie censitaire, 1813-1849*, Paris 1964; Marcilhacy, *Le diocèse de Orléans à la moitié du XIX siècle*; J. R. Palanque, *Le diocèse de Marseille*, Paris 1967; Y. Beaudoin, *Le grand séminaire de Marseille (et le scolasticat oblat) sous la direction des oblats de Marie Immaculée (1827-1878)*, Ottawa 1966; I. R. Chotard, *Le collège ecclésiastique de Guerande au XIX^e siècle*, « Annales de Bretagne », 1969, 445-460.

62 W. Promper, *Priesternot in lateinamerika*, Lovanio 1965; Perez-Ramirez-Labelle, *El problema sacerdotal en America Latina*, Friburgo-Bogotà 1964; Perez-Gregory-Leparnieur, *O problema sacerdotal no Brazil*, Bruxelles 1965; R. Duocastella, *Analisis sociologico del Catolicismo Español*, Madrid 1968.

63 J. Hamelin, *Evolution numérique séculaire du clergé catholique dans le Québec*, « Recherches sociographiques », 1967, 259-273; W. Zdaniewicz, *Le problème des vocations religieuses en Pologne*, « Social Compass », 1968, 209-234.

64 X. Toscani, *Indicazioni sul clero bergamasco, sulla sua estrazione sociale e su talune condizioni pastorali nel sec. XIX*, « Rivista di Storia della Chiesa in Italia », 1967, 411-453; G. Boiardi, *Il clero della diocesi di Piacenza nell'Ottocento e nel Novecento*, in *Il seminario vescovile di Piacenza e il suo fondatore*, Piacenza 1969, pp. 231-271.

65 Bertoli-Tramontin, *La visita pastorale di Ludovico Flangini alla diocesi di Venezia (1803)*, Roma 1969; L. Pesce, *La visita pastorale di Giuseppe Grasser alla diocesi di Treviso (1826-1827)*, Roma 1969; M. Piva, *La visita pastorale di Mons. Federico Maria Manfredini Vescovo di Padova (1856-1882)*, Roma 1970.

bardia[66], il Mezzogiorno[67].
Particolare importanza, infine, hanno gli studi di Giacomo Martina[68] e P. Stella[69], che, oltre a fornire notevoli dati anche sociologico-statistici, sono utilissimi per l'ampia trattazione dedicata alla formazione spirituale e intellettuale dei chierici nei seminari italiani durante il secolo scorso, che ci permette di cogliere, attraverso l'esame delle più significative e diffuse opere di teologia del sacerdozio e di spiritualità sacerdotale, quale ideale di prete guidasse l'azione di molti vescovi e rettori di seminari.

Indicazioni di metodo

Gli studi di storia del reclutamento sacerdotale, di cui si è tracciato un breve profilo, hanno lentamente elaborato e precisato alcune indicazioni metodologiche, che si vorrebbero esporre in forma sistematica, giustificandole.

A) Per ogni diocesi si devono innanzitutto fornire alcuni dati quali: il numero delle ordinazioni anno per anno; il numero dei sacerdoti diocesani anno per anno; il numero delle presenze in seminario, degli ingressi e degli abbandoni; la cifra della popolazione, non solo il totale, ma anche i dati relativi ai singoli vicariati; l'estrazione sociale degli ordinati, decennio per decennio; la provenienza geografica degli ordinati, ripartita per vicariati, e pure distinta decennio per decennio; il tasso di vocazione (rapporto ordinazioni-popolazione), stabilito su base quinquennale e distinto per vicariato o per zona umana (area con determinate caratteristiche sia religiose che socio-economiche).

B) Alcuni di questi dati, specialmente il tasso di vocazioni e la provenienza geografica, vanno messi in relazione con altri dati, che permet-

66 Leoni, *Sociologia e geografia religiosa...*; G. Bonicelli, *Rivoluzione e restaurazione a Bergamo*, Bergamo 1961 (riporta le ordinazioni fino alla metà del secolo xx); G. Bonomelli, *Note della visita pastorale alla diocesi di Cremona (1872-1879)*, a cura di G. Astori, « Annali della Biblioteca Governativa e Libreria Civica di Cremona », 1965, 11-106.

67 P. Borzomati, *Aspetti religiosi e storia del movimento cattolico in Calabria (1860-1919)*, Roma 1967; S. Bruno, *Ordini religiosi e clero in Basilicata dopo l'Unità (1861-1870)*, Matera 1964; R. Colapietra, *Notizie sul clero meridionale durante la restaurazione*, Scritti in onore di Rosario Trifone, Sapri 1963; R. Giuralongo, *Clero e borghesia nella campagna meridionale*, Matera 1967; F. Lazzari, *Studi e ricerche socio-religiosi nel mezzogiorno d'Italia*, « Rivista di storia e letteratura religiosa », 1969, 218-224.

68 G. Martina, *Sguardi al clero italiano e alla sua azione pastorale verso la metà dell'Ottocento*, « Humanitas », 1964, 445-461, ristampata in appendice a R. Aubert, *Il pontificato di Pio IX*, Torino 1964, pp. 751-782.

69 P. Stella, *Problemi, realizzazioni e figure sacerdotali nell'Ottocento piemontese*, in *I problemi dei seminari*, Torino 1970, pp. 91-111.

tano di precisare il rapporto tra zona umana e fecondità in vocazioni. In particolare si porranno a confronto con: i dati sulla divisione della proprietà agraria e sul tipo di coltura prevalente; i dati sull'insediamento e lo sviluppo delle attività industriali e manifatturiere; la carta delle ferrovie e delle strade, e i dati sullo sviluppo delle comunicazioni; la carta della diffusione di istituti scolastici elementari e superiori, laici e cattolici, e i dati sullo sviluppo dell'istruzione; i dati della immigrazione ed emigrazione, con particolare attenzione alle zone in forte incremento, e a quelle in sensibile decremento demografico; i dati e la carta del tipo di insediamento umano (popolazione accentrata in villaggi o sparsa in case isolate) e delle strutture pastorali (parrocchie, chiese, oratori, cappelle).
Nell'ipotesi che le vocazioni al sacerdozio siano funzione di una percezione collettiva di valori, e che risentano in notevole misura del clima religioso, politico, culturale e sociale del paese, nonché delle azioni e iniziative di singole personalità, sarà necessario prendere in esame:

1. *Il diverso livello della pratica religiosa, nelle varie zone* – Il confronto tra zone ad alta pratica religiosa e zone ricche di vocazioni permetterà di verificarne la coincidenza o meno.

2. *La condizione e il ruolo sociale del clero* – Il sacerdote in una comunità può coprire, oltre al proprio ruolo ecclesiale, anche numerosi altri ruoli; venendo meno alcuni di questi, o modificandosi il modo di essere presente del clero nella società, possono venir meno talune motivazioni alla scelta del sacerdozio, e ne risulta influenzato il reclutamento. In particolare si esamineranno: la generale condizione economica del clero: le cospicue rendite possono suscitare ' vocazioni alimentari ' o configurare il sacerdozio come promozione sociale; il ruolo del clero nell'insegnamento e nella cultura: il clero può avere nelle proprie mani l'insegnamento o esserne escluso; la parte del clero nella assistenza e nella beneficenza: luoghi pii, ospedali, orfanatrofi, enti vari possono essere diretti dal clero (che in questo caso gode del prestigio, favore ed importanza che si attribuiscono a chi svolge tali funzioni) o possono essergli sottratti da una legislazione che tenda alla completa laicizzazione di tali servizi; la parte del clero nelle operazioni di stato civile: al clero può in parte essere affidata l'anagrafe: nascite, morti e matrimoni. Può darsi che la figura del prete sia diversamente percepita se al clero si dà un riconoscimento anche civile, statale, o se invece si osserva un regime di rigorosa separazione dello Stato dalla Chiesa.

3. *La congiuntura politica e l'atteggiamento dello Stato* – Sommosse, guerre, mutamenti di governo; l'atteggiamento dello Stato nei con-

fronti dei seminari (concessioni di aiuti, di borse di studio, di esenzioni di chierici dal servizio militare o, al contrario, legislazione eversiva, esproprio di beni, confische di locali, coscrizione obbligatoria per i chierici); atteggiamento delle classi dirigenti nei confronti del clero: clima generale di favore o sfavore.

4. *L'atteggiamento e le iniziative dei vescovi e di altri responsabili* – Occorre vedere se i vescovi o i rettori dei seminari si occupano del problema delle vocazioni, con particolari cure dedicate alla organizzazione degli studi e alla qualità della formazione spirituale e degli insegnamenti, con la costituzione di « Opere per le Vocazioni », di borse di studio gratuite, di « Leghe per la redenzione dei chierici dal servizio militare », e di altre simili iniziative; particolare attenzione va data alle eventuali campagne di sensibilizzazione di parroci e fedeli ai problemi del reclutamento sacerdotale; occorre infine prendere in esame, a un livello più profondo, quale concezione del sacerdozio e del suo ruolo ecclesiale o sociale guidi le scelte e le attività dei responsabili (specialmente vescovi); occorre vedere le basi teologiche e culturali del reclutamento, esaminare quale ' ipotesi ideale ' di prete abbiano i vescovi, che cosa si proponga e si divulghi presso i fedeli, chiamandoli ad aderirvi. Le fonti potrebbero essere lettere pastorali, scritti vari sul clero, suoi doveri, uffici, funzioni, studi, scritti di teologia pastorale su natura e scopo del sacerdozio.

La curva delle ordinazioni, con il numero degli ordinati ogni anno, e le medie quinquennali, permette già di cogliere alcuni aspetti importanti della situazione, e costituisce un sintomo prezioso: che a Bergamo [70] nel decennio 1840-1850 ci fossero quarantatré ordinazioni l'anno, mentre nel decennio 1870-1880 ce ne fossero solo ventisette, indica una notevole modificazione della situazione: se non altro il clima psicologico, la somma di percezioni e impressioni, opinioni e sentimenti relativi al sacerdozio e al seminario si sono alquanto modificate, e a sua volta la scarsità di ordinazioni concorre a modificarle. La curva del totale del clero diocesano, magari in rapporto alla popolazione, è pure espressiva: quando a Mantova si vede il clero dimezzarsi nel breve volgere di diciotto anni [71] ci si può agevolmente immaginare a quale complesso sconvolgimento sia stata sottoposta la cura pastorale della diocesi: parrocchie lasciate senza prete residente, e servite dal parroco della chiesa vicina; culto ridotto, assistenza spirituale più faticosa e sbrigativa; abitudini religiose decadute, parrocchie moribonde; istituti di istruzione chiusi per mancanza di sacerdoti a insegnarvi, e, oltre a tutto ciò, si consideri che un clero che

[70] Cfr. Toscani, *Indicazioni sul clero bergamasco...*

[71] Cfr. Leoni, *Sociologia e geografia religiosa...*, pp. 186-188.

diminuisce è un clero la cui età media sale, cioè un clero che invecchia. Non sono da trascurare gli effetti psicologici sulla popolazione della diminuzione dei sacerdoti; un clero più anziano, più solo, più oberato di lavoro, spesso dà di sé una immagine meno adatta a suscitare vocazioni.

La curva della popolazione, sia nel suo totale generale, che nei dati distinti per zona umana, ci dice la vitalità demografica, o la stazionarietà di una popolazione. L'analisi dettagliata zona per zona e periodo per periodo ci mostra in quali zone la popolazione ha avuto un aumento esplosivo (per il sorgere di industrie o per l'apertura di vie di comunicazione, per l'immigrazione dalle diocesi vicine o da fuori) e in quali invece è magari diminuita. È chiaro che questo crea nuove condizioni pastorali, e grandi necessità di rapido adattamento delle strutture ecclesiastiche. Si pensi ai problemi della fascia attorno a Milano, specie al nord della città, in continua crescita, e alla diversa situazione della campagna cremonese o mantovana, che verso la fine del secolo conosce un notevole fenomeno migratorio, cui l'opera di Bonomelli e Scalabrini [72] prestò attenzione, sia per quanto riguarda l'aspetto economico e sociale, che per quanto riguarda le necessità più strettamente pastorali. Si pensi pure alle montagne, dove il fenomeno migratorio è più antico e si potrebbe dire abituale.

Le zone con forte flusso migratorio vedono partire soprattutto le persone giovani, e vedono un progressivo invecchiamento della popolazione (condizioni assai poco favorevoli al reclutamento) [73]; le zone con forte immigrazione conoscono il problema di un certo disadattamento dei nuovi venuti, di una notevole povertà diffusa, e spesso di inadeguate strutture pastorali [74] o addirittura di una carenza di sacerdoti e di nuovi luoghi di culto e di una evangelizzazione che non arriva a tutti.

È noto come un tempestivo adattamento concorra a creare condizioni pastorali migliori, e come invece una malaccorta condotta di responsabili poco lungimiranti, cui sfuggiva il senso e la direzione del loro tumultuoso presente, abbia preparato le disperate condizioni pastorali odierne di certe periferie [75].

La curva delle presenze in seminario indica quanto sia fiorente o in decadenza l'istituto, con conseguenze spesso di non lieve portata, almeno a livello psicologico. Il seminario di Pavia prima della venuta

---

[72] C. Bellò, *Geremia Bonomelli*, Brescia 1962 e *Le origini del movimento cattolico cremonese*, Cremona 1961.

[73] Huot-Pleuroux, *Le recrutement sacerdotal...*

[74] Goodridge, *Nineteenth century urbanisation and religion...*

[75] Delobelle, *Charleroi et son agglomération...*

di mons. Tosi [76], costretto in meschina e malsana sede, uscito da tristi e lunghe vicende di chiusure e di indigenza, aveva venti alunni; un decennio dopo in seguito agli sforzi di Tosi, protratti per sei o sette anni, raggiungeva quasi il centinaio di allievi, con un corpo insegnante rinnovato, in locali assai più adatti, e si presentava come una prestigiosa istituzione culturale.

Il seminario di Cremona [77], che poco prima della venuta di mons. Bonomelli aveva conosciuto anni di profonda depressione, toccando un minimo di trentadue alunni, vede quasi decuplicate le presenze nel penultimo decennio del secolo, ed è il vanto della diocesi; molti motivi concorsero alla crisi dei seminari: legislazione eversiva, occupazioni militari in occasione di guerre o epidemie, esproprio di beni [78], e non di rado anche una certa trascuratezza dei responsabili (a Cremona sotto mons. Dragoni; a Pavia nel 1855-1870 per la vacanza della sede e le difficoltà politico-militari). La fluttuazione, quindi, nel numero dei presenti non va rigidamente interpretata come indicativa del tasso di vocazioni. La si presenta nella convinzione che un seminario fiorente e numeroso sia un fattore, per quanto secondario, adatto a favorire le vocazioni, esercitando una certa attrattiva, e che invece un seminario spopolato, con pochi professori, senza prestigio, possa avere effetti controproducenti. È noto come mons. Dupanloup [79] annettesse importanza al prestigio del proprio seminario, e alla reputata qualità dell'insegnamento, anche in funzione di un ' richiamo ' che così si potesse esercitare sui giovani.

La curva degli abbandoni ci permette di evidenziare gli anni di maggiore disagio o malessere psicologico, quando non rare si facevano le crisi di coscienza [80]: effetto dell'ambiente e del clima psico-sociologico, o sostanziale inadeguatezza del seminario, con metodi e criteri di formazione insufficienti? In ogni caso, anche per questo sono certamente assai diversi i richiami esercitati da un seminario con parecchie crisi ogni anno, e da un altro con una fondamentale stabilità di vocazioni, e chiarezza di orientamenti.

L'estrazione sociale dei sacerdoti (e di coloro che hanno abbandonato il seminario prima dell'ordinazione) sarà indicata, per quanto le fonti

---

76 L. Valle, *Il seminario di Pavia*, Pavia 1901.

77 L. Berenzi, *Il Seminario vescovile di Cremona*, Cremona 1921.

78 Per rimanere in ambito lombardo cfr. E. Massara, *Mons. P. L. Speranza vescovo di Bergamo*, Brescia 1905.

79 Marcilhacy, *Le diocèse de Orléans sous l'épiscopat de M. Dupanloup.*

80 Il seminario di Cremona, poco prima che giungesse mons. Bonomelli, e quello di Mantova nel periodo 1870-1880 sono, da questo punto di vista, in condizioni disperate: cfr. Bellò, *Le origini del movimento cattolico cremonese*, p. 18, e Leoni, *Sociologia e geografia religiosa...*, pp. 182-188.

lo concederanno, decennio per decennio. L'interpretazione dei dati e degli eventuali dimorfismi fra classe e classe, con le sovrarappresentazioni o le carenze che si troveranno, sarà cosa estremamente delicata: non solo entra nel bilancio l'attaccamento alla Chiesa, e la pratica religiosa, la percezione collettiva di valori di una certa classe, e l'immagine sociale del prete condivisa in certi strati della popolazione, tutte cose di difficilissima percezione [81], ma anche occorre apprezzare in giusta misura tutti quei fattori che possono essere stati barriera all'ingresso in seminario di giovani di una certa estrazione: se il seminario non può mantenere gratuitamente (o quasi) giovani agli studi, sarà costretto a rimandare a casa i giovani poveri [82].

Se la severità degli studi e il livello della cultura che si richiede sono molto alti, ne vengono scoraggiate le vocazioni di certi ambienti, sociali o geografici, particolarmente sfavoriti. È noto come mons. Dupanloup esigesse dal ginnasio del seminario un livello altissimo e un estremo rigore: egli ricevette parecchie ' querelles ' di vicari foranei di zone lontane e sprovviste di scuole, i quali lamentavano che, per dislivello culturale, i ragazzi delle proprie parrocchie non potessero sostenere il ritmo, e si ritirassero, e la fama diffusa della severità degli studi facesse sì che da certi vicariati non osasse presentarsi più alcuna vocazione [83].

Esiste dunque un problema di spiegazione dei dati, e di individuazione delle cause: ma anche senza ciò, i dati stessi, per così dire bruti, hanno un preciso valore: ci indicano la prevalente composizione o coloritura sociale del clero. Lasciando aperto il problema delle cause per cui aristocrazia e borghesia non danno più preti, resta il fatto che il clero ha tra i suoi membri pochi figli di aristocratici e borghesi, e questo può pesare nell'attività pastorale: un clero di estrazione popolare sarà più estraneo alla borghesia, e, al contrario, un clero prevalentemente aristocratico o borghese o cittadino avrà più difficoltà nell'apostolato con le classi popolari o rurali. La prevalente composizione sociale del clero di una diocesi, ancorché non spiegata, è un fatto ricco di conseguenze, prima ancora di essere un problema e un sintomo assai indicativo di ordine storico-sociologico.

Si è deciso di presentare tabelle di estrazione decennali, per poter mettere in evidenza l'eventuale variazione del contributo di ogni

---

[81] Notevole esempio di ricostruzione, attraverso le fonti, della mentalità dei vari gruppi sociali è dato da Marcilhacy, *Le diocèse de Orléans à la moitié du XIX^e siècle*, capp. IV-VI, pp. 172-410.

[82] Cfr. Toscani, *Indicazioni sul clero bergamasco...*, pp. 411-453. A Bergamo, nel 1820, si rimandarono molti giovani poveri per impossibilità di mantenerli gratis.

[83] Marcilhacy, *Le diocèse de Orléans à la moitié du XIX^e siècle*, p. 86.

classe, seguendone il comportamento negli otto decenni presi in considerazione (1820-1900). Si potrà sperare così di fare un po' più di luce sul distacco o sul riaccostamento (relativi) di una classe dalla Chiesa [84], sul variare della immagine sociale del sacerdote presso la borghesia delle professioni o presso i fittabili e i braccianti, sul mutare della percezione collettiva di valori di un determinato gruppo (funzione della quale sembra essere il reclutamento).

La provenienza geografica delle vocazioni (i soli ordinati, per l'impossibilità di condurre per ogni diocesi un completo studio sugli 'abbandoni') verrà fornita attraverso quadri decennali [85]: per ogni decennio si farà una geografia delle ordinazioni, distinte per 'zona umana' (vicariati o gruppi di vicariati) di provenienza.

Emergeranno così le zone con intensa frequenza di vocazioni, e quelle dove le vocazioni sono un fenomeno sporadico [86]. Prima ancora della ricerca di una spiegazione, questi dati sono molto indicativi di un certo 'clima' che si respira in una determinata plaga; la ricchezza in vocazioni, la frequente 'scelta del sacerdozio' sono una componente psico-sociologica dell'ambiente.

Questa componente verrà messa a confronto con i dati sulla pratica religiosa, per verificare la coincidenza o meno tra zone di elevata pratica, e zone di molte vocazioni [87]. Le carte della pratica e dei tassi di vocazione saranno confrontate con alcuni dati di carattere socio-economico: in particolare si vorrà verificare se le zone a proprietà frazionata, con molti piccoli proprietari e mezzadri, hanno un comportamento diverso da quelle in cui predominano la grande proprietà e il bracciantato [88], o da quelle caratterizzate da economia montana

---

84 Sulla situazione francese, sul diverso atteggiamento delle classi nel corso del secolo XIX, cfr. Boulard, *Essor ou déclin du clergé français?*; F. A. Isambert, *Cristianesimo e classe operaia*, Bologna 1964.

85 I quadri decennali intendono mettere in evidenza le eventuali variazioni nel tempo dei contributi dei vari vicariati. Pare che in alcune diocesi, in seguito ai mutamenti sociali dell'ultimo secolo, i vicariati un tempo più fertili in vocazioni non siano più tali. Per l'Italia esempio di ciò in Boiardi, *Il clero della diocesi di Piacenza...*, pp. 231-271. Per la Francia cfr. Perrin, *Un exemple de géographie religieuse...*, pp. 523-529; Huot-Pleuroux, *Le reclutement sacerdotal...* La geografia delle vocazioni è in relazione con demografia e economia.

86 Per la Lombardia dell'Ottocento cenni a ciò in Leoni, *Sociologia e geografia religiosa...*, e Toscani, *Indicazioni sul clero bergamasco...*

87 Per la grande utilità di questi raffronti, e la ricchezza di indicazioni che ne deriva, cfr. Rousseau, *L'étude des vocations sacerdotales...*, pp. 40-48; Boulard, *Essor ou déclin du clergé français?*; Pérouas, *Le diocèse de La Rochelle de 1648 à 1724.*

88 Indicazioni a questo proposito per la Lombardia dell'Ottocento, in Bonomelli, *Note sulla visita pastorale...*, pp. 11-106; A. Sartini, *Il movimento cattolico cremonese*. Tesi alla Facoltà di lettere di Pavia (relatore professor Bendiscioli), anno accademico 1963-1964.

di pascolo e bosco con altra struttura economica e altra mentalità. Lo stesso per il confronto tra zone in cui si è sviluppata l'attività manifatturiera, e zone rimaste invece agricole, distretti a forte incremento demografico, e distretti stazionari o in decremento, regioni a intenso sviluppo delle vie di comunicazione, e zone rimaste relativamente isolate [89].

Spesso questi fenomeni si presentano connessi: una plaga pedemontana a proprietà frazionata, e con la presenza di una numerosa borghesia, vede sorgere attività manifatturiere, incrementarsi la popolazione anche per l'immigrazione, e svilupparsi la rete delle comunicazioni. Una zona della 'bassa' agricola, con molti braccianti e pochi grandi proprietari, non conosce industrie, vede diminuire la popolazione per l'emigrazione, resta relativamente isolata per mancato intenso sviluppo delle comunicazioni.

È tuttavia possibile cogliere questi fenomeni anche 'isolati'; così talune zone a prevalente mezzadria o piccola proprietà non conoscono lo sviluppo delle manifatture; alcune plaghe bracciantili della bassa vengono attraversate da una ferrovia o da una strada, collegate più direttamente ai capoluoghi e esposte alla influenza immediata dei medesimi; zone apparentemente omogenee da un punto di vista socio-economico, hanno diversa pratica religiosa. Anche il tipo di insediamento umano ha rilevanza: dove la popolazione vive accentrata in paesi (anche se piccoli) si ha diverso comportamento rispetto alle terre dove le case sono sparse e isolate (si pensi all'Oltrepò mantovano, con alto indice di dispersione, e invece alla bassa bergamasca, con dispersione molto minore) [90]. L'istruzione e la sua diffusione, la presenza da diverso tempo o l'istituzione recente di scuole [91] vanno pure studiate, e non solo perché la scuola dello Stato poteva essere focolaio di laicismo e anticlericalismo (come spesso è stata nella seconda metà del secolo), mentre la scuola confessionale poteva svolgere un ruolo opposto, ma anche e soprattutto perché, con la loro presenza, le scuole (fossero laiche o religiose) consentivano a giovani desiderosi di stu-

[89] Per questo tipo di correlazione (oltre a Huot-Pleuroux), cfr. Tufari, *Introduction méthodologique...*, pp. 175-189; Perrot, *Grenoble...*; Lanfrey, *Essai de statistique...*

[90] Cfr. per la Lombardia la *Mappa di popolazione della Lombardia indicante per ogni distretto il numero assoluto degli abitanti e la loro densità relativa per ogni chilometro superficiale... nell'anno 1836 redatta a corredo del primo volume del Politecnico*, Milano, Raccolta Bertarelli, carta n. 1166. Per Mantova, cfr. Leoni, *Sociologia e geografia religiosa...*; per Lodi cfr. M. D. Contri, *Sulle condizioni di vita dei contadini della diocesi di Lodi nel corso del secolo XIX*, « Bollettino dell'Archivio per la Storia del Movimento Sociale Cattolico in Italia », 1966, 60-62.

[91] Cfr. D. Secco Suardo, *I cattolici intransigenti*, Brescia 1964 (esamina la diversa diffusione delle scuole al nord e al sud della Lombardia).

diare di farlo, e senza entrare in seminario; pare, ad esempio, che in diverse diocesi, o in vari vicariati, il numero di ingressi in seminario sia notevolmente calato in seguito all'insediamento in taluni centri di istituti di istruzione [92], e che, nello stesso tempo, sia diminuito il numero di coloro che uscivano dal seminario prima degli studi teologici [93].

Le scuole sono estremamente importanti per l'orientamento e la formazione dell'opinione pubblica intorno ai problemi religiosi o al sacerdozio: ostilità o favore, cultura ' laica ' o permeata di cristianesimo, insegnanti praticanti o ostili, sono tutti fattori da considerare. Oltre a tutto ciò, occorre prendere in esame la ' politica ' dei vescovi nei confronti del problema delle vocazioni e del reclutamento, e le iniziative dei responsabili, specialmente dei rettori di seminario. Occorre vedere se e come i vescovi si sono occupati del problema, se costituiscono organismi (opere per le vocazioni) se lanciano campagne, se mettono in pratica programmi speciali, se agitano il problema estendendolo e coinvolgendovi il clero e il popolo di Dio, chiamato a sostenere il seminario, e a fornire alunni. Questi tentativi vanno accuratamente esaminati. È noto, ad esempio, come mons. Bonomelli, giunto a Cremona, abbia trovato il seminario in condizioni disastrose (trentadue chierici per una diocesi di 350 mila abitanti) e come in pochi anni i chierici siano saliti a 270, crescendo ancora, in seguito, dopo la costruzione del nuovo seminario. Ma il vescovo aveva fatto una vigorosa politica di reclutamento, imponendo ai sacerdoti di essere sensibilissimi al problema, di predicare la necessità del sacerdozio, di inviare a Cremona coloro che sembrassero avere buone disposizioni al ministero sacerdotale. Il vescovo, per parte sua, fece un grande sforzo economico per mantenere i chierici poveri, riorganizzò l'insegnamento e organizzò la lega per la redenzione dei chierici dal servizio militare [94].

Mons. Speranza a Bergamo reclutò e ordinò un gruppo di sacerdoti, di umilissima origine e di pochi e tardivi studi, ma di provata onestà e calda pietà, cui era vietato predicare e in taluni casi anche confessare, ma che assicuravano la celebrazione della messa alle piccole comunità di montagna, altrimenti prive di cappellano. La cultura di questi preti era poca, ma l'umile servizio era assicurato [95].

---

92 Cfr. J. Dellepoort, *Analyse sociographique et statistique des vocations sacerdotales aux Pays-Bas*, in *Voc. de la Soc. relig., Soc. des Vocations*, Tournai 1958, pp. 118-131, specialmente l'analisi sul numero e l'ubicazione delle scuole.

93 Cfr. X. Toscani, *Il clero pavese nel secolo XIX: Aspetti storico-sociologici*, « Bollettino della Società pavese di Storia Patria », 1971, 178-238.

94 Cfr. G. Astori, Prefazione a Bonomelli, *Note sulla visita pastorale...*, pp. 1-10.

95 Massara, *Mons. P. L. Speranza vescovo di Bergamo.*

Della politica del reclutamento occorre in primo luogo vedere le radici teologiche e culturali [96]: quale idea del sacerdote possedevano i vescovi e i responsabili dei seminari? Quale immagine sociale del prete si diffondeva? Di quali virtù doveva essere armato il prete, e quali qualità gli si richiedevano? Quale ruolo sociale o ecclesiale gli si attribuiva? Tutto ciò è estremamente importante, non solo perché gli studi e la formazione spirituale del clero dipendono dall'idea che vescovo e professori del seminario hanno del prete e del suo ruolo, ma anche perché la predicazione di un ideale di sacerdote piuttosto che di un altro ha notevole importanza nel suscitare o nel non suscitare vocazioni in un determinato ambiente o in una data classe sociale. Alcuni esempi: mons. Speranza a Bergamo non poneva l'accento sulla cultura del prete, ma sulla sua attività di amministratore di sacramenti, e predicava un ideale di prete molto diverso da quello che poteva esser predicato da mons. Pagani a Lodi [97], per il quale il prete doveva essere il più possibile colto, e di ricchissima spiritualità. Mons. Pagani non avrebbe né ordinato né reclutato i ' preti pifferi ' di mons. Speranza (di cui sopra). L'ideale di sacerdote delineato da Carlo Ravizza in *Un curato di campagna* (Milano 1842) — elevata formazione culturale e spirituale, studi teologici all'università, tinta giansenistica, attività di promozione religiosa e civile delle popolazioni della parrocchia, attenzione per i ritrovati delle tecniche agrarie, per i progressi dell'igiene, ruolo di stimolo in ciò, e di tutela insieme dei sani principi di etica individuale e sociale — prevede studi molto più intensi e seri, e un ruolo sociale diverso, rispetto a quanto scrive Antonio Riccardi, bergamasco, in *Dei doveri e dell'ufficio del sacerdote* (Brescia 1825).

È noto come il livello di studi che si esigeva potesse costituire barriera per le vocazioni di certe classi o di certe regioni [98]; è noto anche come la divulgazione di un ruolo sociale piuttosto che di un altro potesse svolgere analoga funzione di stimolo o barriera: l'ideale di un prete a servizio delle popolazioni, e quasi alla loro testa nella marcia verso una promozione sociale ed economica, e nell'affrancamento dalle più dure forme di schiavitù (ideale dell'ala ' contadina e fisiocratica ' del movimento cattolico) [99] poteva fare leva su altre moti-

---

[96] Julia-Frijhoff, *Le prêtre français à l'époque moderne*, pp. 123-131; Martina, *Sguardi al clero italiano...*, pp. 751-782; Stella, *Problemi, realizzazioni e figure sacerdotali...*, pp. 91-111.

[97] Cfr. L. Samarati, *I vescovi di Lodi*, Milano 1970.

[98] Cfr. il caso, già citato, di mons. Dupanloup, che voleva altissimo livello culturale, e che in tal modo vedeva scoraggiate alcune vocazioni.

[99] Nelle diocesi di Bergamo e di Brescia, saldamente organizzate da Rezzara e Tovini, spesso il clero assumeva queste posizioni; cfr. Secco-Suardo, *I cattolici intransigenti*.

vazioni, e rivolgersi ad altro pubblico, che non l'ideale di un prete coltissimo e spiritualissimo, ma non direttamente impegnato in un'azione sociale.

All'atteggiamento dello Stato nei confronti della Chiesa e del sacerdozio in particolare si attribuisce da molti [100] una influenza notevole sull'andamento delle ordinazioni, anche se recenti lavori correggono alquanto la tendenza precedente [101].

La ricchezza dei benefici ecclesiastici può suscitare vocazioni ' alimentari ' [102], la pochezza delle rendite può giocare in senso opposto. L'istituzione di borse di studio per i chierici, o, al contrario, l'incameramento da parte dello Stato dei beni dei seminari, crea condizioni di favore o sfavore.

Secondo alcuni questa ragione economica è di molto peso nel determinare incremento o decremento di vocazioni, specialmente per regioni povere o per periodi di difficile situazione economica; altri invece (come il citato Huot-Pleuroux, ma già anche il Boulard), dopo aver osservato che talvolta le ordinazioni restano numerose anche in periodi in cui viene meno l'aiuto dello Stato, e che al contrario possono verificarsi flessioni nelle vocazioni anche in periodi di accordo Chiesa-Stato, tendono a non porre in stretta relazione le due cose; resta però il fatto che scarse disponibilità economiche non consentono ai rettori o ai vescovi di aiutare chierici poveri [103], e che una politica di durezza da parte dello Stato, volta deliberatamente a creare difficoltà, produce effetti vistosi, almeno a breve scadenza, prima che i vescovi possano correre ai ripari. A Pavia la requisizione del seminario nel 1860-1861, per asserite ragioni militari, e la mancata autorizzazione all'acquisto di nuovi locali, costrinsero i chierici ad alloggiare in episcopio, tra comprensibili disagi, per alcuni anni, e ne vennero scoraggiate numerose vocazioni di chierici, soprattutto di campagna, giacché quelli di città potevano alloggiare a casa loro [104].

Occorre dunque tener conto della istituzione di borse, o della loro soppressione, e della situazione fatta alle finanze dei seminari, ma soprattutto occorre portare l'attenzione sulla condizione sociale del prete (« statut social du clergé »); questa, più che l'istituzione di borse per gli studi, sembra avere rilevanza, dal momento che da essa dipen-

---

100 Cfr. Rémond, *Recherche d'une méthode...*, pp. 122-156.

101 Huot-Pleuroux, *Le recrutement sacerdotal...*

102 Julia, *La crise des vocations...*, pp. 238-251 e 378-396; Rousseau, *L'étude des vocations sacerdotales...*, pp. 28-40.

103 Cfr. il caso di Bergamo, nel 1820, dove si dovettero respingere numerosi giovani poveri di vicariati montuosi, per povertà del seminario. Cfr. Toscani, *Indicazioni sul clero bergamasco...*, p. 421.

104 Cfr. Valle, *Il seminario di Pavia.*

de in buona parte l'immagine sociale del prete presso le varie classi e persone.
Per fare solo un esempio, il curato cui sono attribuite funzioni civili (registrazioni di matrimoni, nascite e morti, ad esempio) o a cui è affidata l'istruzione elementare, e che lo Stato si preoccupa magari di mantenere, facendone quasi una figura ufficiale, dà di sé ben altra immagine rispetto al curato cui lo Stato non riconosce ufficialmente alcuna funzione, cui spesso è dichiaratamente ostile. Boulard non cessa di sottolineare l'importanza di tali fenomeni, la cui complessità e profondità per altro impongono la limitazione prudente a un accostamento introduttivo e di natura problematica: quali ruoli svolgeva il sacerdote, non solo nella comunità religiosa, ma anche nella vita della comunità civile? La presenza, nella figura del sacerdote, di questi ruoli, può aver suscitato (o respinto) vocazioni in una classe? Il venir meno di alcuni ruoli (poniamo il ruolo di insegnante, o quello di proprietario di molti beni) può avere influito, e come, sulle vocazioni, intese come tendenza verso (e scelta di) un compito o una funzione e posizione da ricoprire?
A formare l'immagine sociale del prete e la percezione collettiva del valore ' sacerdozio ', cui sembra essere legata la vocazione, concorrono dunque vari fattori di difficile valutazione, ma soprattutto la figura di prete proposta o propagandata da vescovi o da altri responsabili, la realtà del sacerdozio, ossia il ruolo effettivamente ricoperto nella Chiesa e nella società dal clero secolare, l'atteggiamento delle popolazioni nei confronti della religione, e la mentalità delle varie classi sociali [105], il livello di pratica religiosa delle popolazioni, con la fruizione più o meno larga dei ' servigi ' offerti dal sacerdote. Tutto ciò ricolloca, come si è detto, la storia del clero nella storia della comunità religiosa e civile.

Alcune indicazioni e primi risultati sulla Lombardia

Il metodo ora indicato viene applicato in uno studio (attualmente in corso) sul reclutamento sacerdotale in Lombardia nel secolo XIX a partire dal 1820 (quando, dopo il periodo rivoluzionario napoleonico, i seminari si riorganizzano) fino a fine secolo.

---

[105] Si consideri l'atteggiamento spesso opposto delle varie classi sociali: vi possono essere masse contadine cattoliche opposte a una borghesia liberale, o una borghesia cattolica che si contrappone a operai (e contadini) socialisti. Per la Lombardia la diversa situazione nelle diocesi della montagna e in quelle della ' bassa ' è un fenomeno di estremo interesse. Per la situazione francese a questo proposito cfr. Isambert, *Cristianesimo e classe operaia*, Bologna 1965 e Marcilhacy, *Le diocèse d'Orléans à la moitié du XIX^e siècle.*

Lo stato di elaborazione del lavoro permette di anticipare qui solo qualche indicazione e alcuni primi risultati sull'andamento delle ordinazioni in Lombardia nel periodo 1861-1878, oggetto del Convegno, che si presenta come un periodo a fisionomia e con caratteristiche nettamente distinte rispetto ai periodi precedente e successivo. Per situare il ventennio nel contesto del secolo si presentano alcuni dati per il periodo 1820-1900.

Le tabelle che seguono mostrano: *a*) il numero degli ordinati anno per anno, e diocesi per diocesi, con le medie quinquennali. Dal momento che il caso può giocare nel determinare variazioni anche sensibili da un anno all'altro, la media quinquennale sembra un dato più significativo. *b*) I numeri assoluti dicono poco se non sono messi in rapporto con la popolazione; si è quindi cercato di stabilire, decennio per decennio, il tasso di ordinazione, mediante il rapporto ordinati-popolazione. Sarebbe opportuno esprimere sia le medie diocesane, che le medie particolari delle città e delle campagne, per mettere in luce le eventuali differenze di comportamento tra le popolazioni delle città e quelle delle campagne; occorrerebbe pure ricavare un indice, oggetto di una terza tabella, che mostri (sempre su base decennale) quanti ordinati si ebbero ogni 10 mila abitanti: si spera di poterlo fornire; *c*) Un grafico esprime in modo evidente l'andamento.

Dall'esame di questi dati sembra risultare abbastanza chiaramente che la storia del reclutamento sacerdotale in Lombardia conobbe tre fasi ben distinte: il periodo 1820-1849; il periodo 1850-1880; il ventennio di fine secolo.

La prima delle tre fasi vede l'amministrazione austriaca estesa a tutta la Lombardia: è la fase della società della restaurazione e del romanticismo, caratterizzata almeno all'inizio da un clima psicologico e culturale di interesse per la religione e di favore verso le istituzioni religiose, trascorsa in anni di assenza di guerre, dopo il periodo rivoluzionario e napoleonico, lievitata verso la fine dalle istanze liberali espresse da gruppi sempre più numerosi, chiusa dalla rivoluzione lombarda del 1848 e dalla guerra del 1848-1849. Alla Chiesa non si fa ancora carico, in linea generale, come dopo il 1850, di essere tagliata fuori dalla 'cultura moderna'. Questo trentennio, quanto ad ordinazioni, vede le punte più alte, e le medie più elevate, del secolo. Sembra che, dopo la parentesi rivoluzionaria, si sia avuto un prolungamento nel secolo XIX della precedente situazione di compattezza sociologica della Chiesa.

Nel decennio 1840-1848 andavano maturando le istanze e le tensioni che esploderanno poi con la rivoluzione del 1848; il biennio 1848-1849 chiude una fase e ne apre un'altra, con caratteristiche ben diverse, che comprende, dopo un decennio di brusca transizione (il

TABELLA I - *Ordinazioni*

Anni	Milano	Bergamo	Brescia	Lodi	Crema	Cremona	Mantova	Pavia
1820	35	—	34	6	4	—	—	1
1821	43	—	28	5	2	13	—	3
1822	65	—	52	6	4	15	—	2
1823	61	—	50	7	2	21	—	6
1824	60	—	33	8	5	18	—	6
1825	74	—	43	18	4	17	—	6
1826	81	—	70	5	7	19	—	11
1827	105	—	30	8	8	36	23	11
1828	102	22	73	19	9	29	12	13
1829	106	29	81	20	5	32	20	7
1830	111	32	62	12	5	35	30	8
1831	84	17	58	11	6	19	26	13
1832	89	15	93	15	4	30	26	16
1833	88	12	76	20	3	17	15	9
1834	85	21	72	14	6	26	12	5
1835	79	58	37	8	9	18	—	7
1836	89	48	39	10	8	16	14	17
1837	71	47	50	8	8	23	12	9
1838	90	46	56	23	12	10	9	9
1839	75	30	55	12	12	17	16	6
1840	89	50	56	14	5	21	14	7
1841	74	48	38	16	10	20	10	9
1842	65	41	54	12	7	19	8	8
1843	60	40	48	13	5	—	7	13
1844	65	36	36	9	9	19	12	6
1845	58	38	49	6	8	19	7	3
1846	52	28	—	18	9	25	16	8
1847	55	25	—	18	9	22	15	9
1848	61	33	71	15	10	22	13	7
1849	61	46	—	10	5	25	9	15
1850	62	41	—	14	6	23	12	1
1851	57	29	45	11	6	14	11	11
1852	56	17	42	7	4	13	12	10
1853	49	41	46	6	9	22	5	6
1854	57	40	33	3	4	16	11	0
1855	41	28	36	5	7	15	12	12
1856	53	36	50	7	2	18	12	6
1857	32	32	22	8	6	9	8	4
1858	48	34	29	8	9	14	11	1
1859	46	20	24	9	3	16	16	4
1860	54	16	21	5	4	14	8	3
1861	48	27	31	3	9	22	16	7
1862	49	40	22	9	6	6	9	6
1963	39	31	24	5	5	13	7	2
1864	36	19	33	8	4	20	12	3
1865	34	23	24	5	2	21	11	4
1866	38	28	18	6	7	16	12	4
1867	40	20	28	4	10	—	6	3
1868	49	22	28	7	5	12	8	3

(segue)

segue TABELLA I

Anni	Milano	Bergamo	Brescia	Lodi	Crema	Cremona	Mantova	Pavia
1869	37	33	28	11	4	11	7	3
1870	29	30	22	7	7	23	4	3
1871	43	19	24	4	5	9	9	6
1872	37	34	24	5	5	5	9	6
1873	32	16	14	3	3	6	1	4
1874	46	25	15	2	2	11	6	1
1875	48	31	13	6	6	7	1	5
1876	44	36	14	4	5	6	—	1
1877	35	31	19	6	7	4	2	3
1878	36	35	12	7	3	6	2	3
1879	43	27	19	5	1	9	2	4
1880	53	29	29	5	5	8	—	5
1881	48	31	20	4	2	19	3	2
1882	35	39	21	12	6	8	1	8
1883	51	24	27	6	5	15	2	2
1884	64	39	17	12	7	21	1	8
1885	67	37	24	9	5	18	2	11
1886	64	33	23	6	4	15	5	5
1887	59	49	16	12	7	23	0	11
1888	69	27	29	3	3	21	3	5
1889	71	26	28	7	6	21	6	6
1890	73	36	22	8	6	16	9	6
1891	67	26	50	6	5	18	7	8
1892	77	26	26	10	5	—	11	1
1893	56	26	14	6	6	21	8	7
1894	65	12	29	9	6	20	9	8
1895	55	40	41	6	4	21	8	6
1896	66	45	29	11	3	21	15	11
1897	58	25	33	12	7	25	12	5
1898	73	30	20	14	2	18	9	8
1899	64	43	38	5	6	22	7	6

1850-1860), il ventennio che va dalla proclamazione del regno d'Italia alla morte di Pio IX e alla elezione di Leone XIII. In questo secondo capitolo si assiste al crollo dei precedenti livelli di ordinazioni (crollo che avviene per lo più nel primo decennio, il 1850-1860, e qua e là si protrae fino al 1865) e allo stabilizzarsi della situazione sui livelli più bassi del secolo. Il periodo 1861-1878 è perciò quello durante il quale le ordinazioni conoscono livelli minimi, che saranno abbondantemente superati nella ripresa dell'ultimo ventennio del secolo (1880-1900); si noti però che la fase di crisi, il periodo della flessione, si colloca nel quindicennio precedente. Questo (il periodo 1848-1860) vede la crisi del neoguelfismo e il tramonto del mito di Pio IX quale 'papa liberale', il formarsi e il consolidarsi del dissidio Chiesa-Stato, e cattolicesimo-liberalismo, insieme con la mentalità di accusa alla

Chiesa di essere ormai lontana dalla ' cultura moderna '. Dopo il 1860, un susseguirsi rapido di avvenimenti rese acutissima la tensione: la proclamazione del dogma della Immacolata Concezione, la redazione del *Sillabo*, il Concilio Vaticano I e la proclamazione della infallibilità pontificia, la presa di Roma, la legislazione eversiva che fu massima appunto dal 1865 al 1880. Le ordinazioni, in rapidissima flessione durante il periodo 1850-1860 (o 1865), toccano i livelli minimi di tutto il secolo. Il periodo 1861-1878 è dunque il periodo peggiore, quello in cui la crisi delle istituzioni e di numerose coscienze sembra più acuta (nella sola diocesi di Cremona ' apostatarono ' circa trenta sacerdoti, in quella di Mantova lo stesso, e il fenomeno non era assente neppure nelle altre); tuttavia va notato che i tassi di ordinazione si vanno stabilizzando, e che il momento di più agitata transizione (il crollo più marcato) si è verificato prima. Nel ventennio della depressione (1861-1878) si realizzò l'adattamento di fatto allo Stato liberale, e si iniziò ad elaborare da parte di cerchie sempre più numerose una nuova concezione della presenza e del ruolo dei cattolici di fronte alla società e alla cultura, con importanti riflessi nella concezione della Chiesa e nella spiritualità, con una progressiva valorizzazione del laicato e una nuova concezione dell'apostolato (intransigentismo, Opera dei Congressi, movimento cattolico). Anche il problema delle vocazioni viene messo allo studio, essendosi resa a tutti evidente la crisi; da alcuni anni voci isolate ma autorevoli avevano posto il problema [106], che anzi si era pensato di portare all'attenzione di un con-

[106] In questi anni ci fu una certa produzione di scritti sul sacerdozio e sul problema della ' deficienza ' di vocazioni allo stato sacerdotale. Cfr. la bibliografia cronologicamente ordinata presentata in appendice al presente lavoro. Si segnalano qui solo le opere più importanti: A. Guerra, *L'ecclesiastico nella società, lettere*, Lucca 1862; G. Frassinetti, *Il religioso al secolo*, Genova 1864; *Sulla deficienza delle vocazioni allo stato ecclesiastico*, Lucca 1867; A. Guerra, *Le vocazioni allo stato ecclesiastico quanto alla necessità e al modo di aiutarle*, Roma 1869; Anonimo, *Della vocazione ecclesiastica dei giovinetti e della loro prima educazione*, Bologna 1874. Quanto alle ' apostasie ' di sacerdoti, alla crisi di numerose coscienze, e alla presentazione, spesso brutalmente derisoria e caricaturale del sacerdozio presso i propagandisti liberali di più basso livello e di tono più acceso cfr. *Il seminario e il clero, memorie di un ex-seminarista* (Milano 1861); S. Bissolati, *Esposizione di una coscienza*, Cremona 1861 (il padre di Leonida Bissolati traccia in una seria ed acuta sintesi il proprio itinerario spirituale dal sacerdozio al laicismo); L. Verati, *Della tirannide sacerdotale antica e moderna e del modo di frenarla*, Firenze 1861; P. Poce, *Il sacerdozio, guasto universale del mondo*, 1869; A. De La Porte, *Gli uomini neri*, Venezia 1866; A. Dal Canto, *Gli eterni nemici dell'umanità*, Livorno 1874; R. Leoni, *La sacra bottega dei preti*, Lugano 1864; G. G. Gaume, *Morte al clericalismo, risurrezione del sacrificio umano*, Prato 1878; *Gli Ordini segreti di Roma e il clero*, Milano 1860; A. Ghisleri, *Il prete e la donna*, Cremona 1877; *Il prete, il carabiniere e la vittima, romanzo sociale*, Milano 1874; *Preti nemici d'Italia: il Papa-re, la confessione, i frati e le monache. Dialogo*, Torino 1863; *I preti di Roma. Scene contemporanee di un emigrato romano*, Fi-

gresso cattolico [107]. Dopo il 1880 muta il clima, compare una certa ripresa: le ordinazioni divengono più numerose dovunque in Lombardia, e in numerose diocesi si ritorna ai tassi di ordinazione della metà del secolo, che sono inferiori a quelli degli anni '30, ma che sono tuttavia abbastanza elevati. L'ultimo ventennio sembra delinearsi come una situazione in certo senso più stabile, e da un punto di vista ecclesiale, almeno in Lombardia, ricca di tentativi di esprimere nuove strutture e nuova spiritualità, in un clima di notevole impegno e di maggior fiducia. Ora i vescovi lombardi sembrano impegnarsi in una più decisa e organica attività di promozione e sostegno delle vocazioni [108], mentre il clero, o larga parte di esso, è notevolmente impegnato nelle varie attività del movimento cattolico e nei comitati parrocchiali dell'Opera dei Congressi (in Lombardia molto diffusi, come testimoniano le statistiche del Gambasin) [109]. Sembra anche, parallelamente, diffondersi una nuova concezione del clero e del suo ruolo: i manuali e i testi di fine secolo la testimoniano [110].

---

renze 1866; di parte cattolica, ma come testimonianza del clima, si veda F. Moriconi, *Il galateo e gli insulti ai sacerdoti, o uno schizzo apologetico del clero cattolico al cospetto del sec. XIX*, Roma 1873.

107 Cfr. S. Tramontin, *Una fallita inchiesta sui seminari italiani per il I° Congresso cattolico (1874)*, « Studia Patavina », 2 (1969), 291-304.

108 Per l'attività di Bonomelli a Cremona cfr. Bellò, *Geremia Bonomelli; Le origini del movimento cattolico cremonese*; Berenzi, *Il seminario vescovile di Cremona*. Per l'opera di Riboldi a Pavia cfr. A. Codara, *Il cardinale Agostino Gaetano Riboldi*, Pavia 1905; Valle, *Il seminario vescovile di Pavia*. Per Bergamo cfr. F. Vistalli, *Mons. Gaetano Camillo Guindani*, Bergamo 1952; per Lodi cfr. il manoscritto di mons. Gelmini (*Storia del seminario di Lodi*) presso la biblioteca dello stesso seminario.

109 Cfr. A. Gambasin, *Il movimento sociale nell'Opera dei congressi*, Roma 1958. Per la diffusione dell'Opera in Lombardia, e il diverso accoglimento avuto nelle varie diocesi si possono vedere anche singole monografie, su personaggi o diocesi; ad esempio, per Bergamo, B. Belotti, *Nicolò Rezzara*, Bergamo 1962; C. Brezzi, *Il conte Stanislao Medolago Albani*, Roma, in corso di pubblicazione; Secco Suardo, *I cattolici intransigenti*; per Brescia, Cistellini, *G. Tovini*, Brescia 1955; O. Cavalleri, *Il movimento operaio e contadino nel Bresciano*, Roma 1973; per Milano, G. De Rosa, *Filippo Meda e l'età liberale*, Firenze 1959; per Pavia, A. Robbiati, *Il comitato diocesano pavese e le sue realizzazioni*, « Bollettino dell'Archivio per la storia del Movimento sociale cattolico in Italia », 2 (1967), 73-97; per Cremona, cfr. la tesi di Anna Sartini, *Il movimento cattolico Cremonese*, Università di Pavia, anno accademico 1963-1964, relatore professor Bendiscioli. Cfr. pure Bellò, *Le origini del movimento cattolico cremonese*; per le altre diocesi e per quelle qui sopra citate cfr. la bibliografia sistematica degli studi sul movimento cattolico pubblicata da S. Zaninelli sul « Bollettino dell'Archivio per la storia del Movimento sociale cattolico in Italia », 1967, n. 1.

110 Segnaliamo qui alcuni tra i numerosi scritti che si potrebbero elencare, scegliendoli tra quelli pubblicati in Lombardia (ma nelle biblioteche dei seminari lombardi è presente gran parte della produzione nazionale): G. Frassinetti, *Gesù Cristo regola del sacerdote*, Milano 1881; G. Riva, *Conferenze sui*

Dopo la crisi del ventennio di formazione dello Stato nazionale e liberale (1848-1870) e la fine del potere temporale (prete nemico della libertà e del progresso, della unità della patria, ecc.), nel nuovo clima socio-economico di fine secolo, con le tensioni sempre più vive nel mondo operaio e nelle campagne, il clero, per lo più vicino al paese reale e in lotta col paese 'legale', individuò non di rado il proprio ruolo in un'attività di promozione anche sociale delle popolazioni, quale necessaria incarnazione del fermento religioso, e ciò spesso nell'ambito del movimento cattolico dell'Opera dei Congressi, la cui diffusione ed influenza, se non vanno sopravvalutate, vanno però attentamente considerate nella Lombardia che, dopo il Veneto, era la regione a più forte diffusione dei comitati parrocchiali e delle opere sociali (circoli operai, casse rurali, cucine economiche, ecc.) [111].
Quanto sopra consente di formulare talune osservazioni:

1. L'andamento sopra descritto è abbastanza generale, e si osserva 'grosso modo' un poco in tutte le diocesi lombarde: dopo la grave crisi rivoluzionaria e napoleonica, alti livelli fino al 1850, quindi flessione e livelli bassi fino al 1880, cui fa seguito un ventennio di ripresa. La spiegazione dei fatti deve essere cercata dunque in cause 'generali'.

2. L'entità delle oscillazioni, e talvolta i tempi di queste, sono diversi: ci sono varietà locali, anche di non piccola portata, che vanno attentamente studiate (e che si tenterà di analizzare nello studio in corso): queste, come ebbe a dire il Rémond [112], possono mettere sulla via di una comprensione del fenomeno, e della sua complessità e varietà di motivazioni a seconda dei vari contesti, non tutti e non nello stesso

doveri degli ecclesiastici, Milano 1875, ristampato poi numerose volte; A. Rizzi, *L'amico del chierico, ossia brevi e salutari avvisi al giovane che aspira al sacerdozio*, Lodi 1892, Milano 1895; L. Rossi, *Ai superiori dei seminari, suggerimenti e massime*, Milano 1897; G. Scurati, *Sull'altezza della dignità sacerdotale*, Milano 1879; G. Ugazio, *Ragionamento sui ministri della religione di Gesù Cristo*, Milano 1881; Id., *Necessità dei ministri della religione di Gesù Cristo per salvarci*, Milano 1886; F. Pelli, *Il sacerdozio cattolico. Discorso*, Lodi 1888; Marcellino da Agnadello, *Il prete e i suoi nemici*, Treviglio 1877; L. Marinoni, *I preti difesi dai loro nemici*, Bergamo 1885; E. De Felice, *Il chierico guidato al sacerdozio*, Treviglio 1898; L. Meregalli, *Le vocazioni, discorso*, Milano 1895; *L'Ordine, discorso*, Milano 1895; A. Fontanabona, *Alcune parole ai giovani sacerdoti*, Lodi 1890; F. Faber, *Il ritratto del vero sacerdote. discorso*, Parabiago 1882; G. Gusmini (il futuro cardinale), *Il ritiro mensile del clero, considerazioni sulla missione sacerdotale*, Bergamo 1888. Cfr. pure tutti gli accenni al clero e alla sua missione che nei vari congressi cattolici venivano fatti, specialmente per invitare il clero a porsi a capo delle varie attività sociali e organizzative; una sintesi di ciò in G. Gusmini, *La missione sociale del clero, conferenze agli ordinandi*, Bergamo 1900.

111 Cfr. Gambasin, *Il movimento sociale nell'Opera dei Congressi*.

112 Rémond, *Recherche d'une méthode d'analyse historique...*, pp. 122-156.

modo 'toccati' dagli eventi: si paragonino ad esempio la diocesi di Crema e quella di Lodi, così vicine (Crema dista da Lodi 16 km.) e a così diverso tasso di vocazioni (altissimo per Crema, basso per Lodi); si osservi la diversa ampiezza della flessione e della ripresa: Bergamo ha una flessione minore e una ripresa anticipata (anche se di minore vivacità) rispetto a Brescia o a Mantova; in talune diocesi si osservano bruschi sbalzi, in altre oscillazioni molto dolci. Lodi e Pavia dopo il 1850 hanno notevoli cadute, Crema e Cremona hanno un andamento più sfumato; Cremona e Mantova vedono un improvviso acuirsi della crisi in un certo decennio (per Cremona il 1870-1880, per Mantova il 1880-1890), mentre Pavia, Lodi e Milano sono assai più stabili e alla vigilia della ripresa.

3. Si osservano, dunque, notevoli dimorfismi; questi, se si osservano la tabella II e la tabella III, si possono leggere sia orizzontalmente che verticalmente: letti orizzontalmente manifestano la differenza esistente, in un dato momento, tra le diocesi (nel 1830-1840, ad esempio, a Bergamo si ebbe un ordinato ogni 707 abitanti, a Cremona uno ogni 1255, quasi la metà dunque); letti verticalmente rendono evidente il diverso comportamento delle diocesi nel corso del secolo (Pavia nel 1870-1880 ha un indice di 3,41, meno di un terzo di quello del 1830-1840, Bergamo invece è quasi a due terzi del proprio indice del 1830-1840).

4. Si può abbozzare una tipologia; le diocesi si possono dividere in: *Diocesi della Lombardia ex-veneta* (Bergamo, Brescia, Crema), a tradizioni religiose differenti dal resto della Lombardia, con notevole somiglianza con le diocesi venete, resa evidente anche dalla forte diffusione

TABELLA II - *Tassi di ordinazione* *

Anni	Pavia	Milano	Bergamo	Brescia	Crema	Cremona	Mantova	Lodi
20-30	5,58	8,50	—	13,88	13,42	9,10	—	6,41
30-40	9,53	9,60	13,81	16,07	14,55	7,77	8,29	8,34
40-50	8,71	6,52	14,04	11,63	16,66	7,33	5,09	8,16
50-60	5,06	4,59	10,45	9,74	11,93	4,55	4,91	4,12
60-70	3,66	3,50	8,17	5,74	10,76	4,89	4,09	3,50
70-80	2,84	3,01	8,37	3,95	8,13	2,34	1,44	2,60
80-90	5,09	3,98	9,15	5,02	9,19	4,55	0,90	3,95
90-900	5,50	4,03	7,88	6,25	8,74	5,14	3,65	4,08

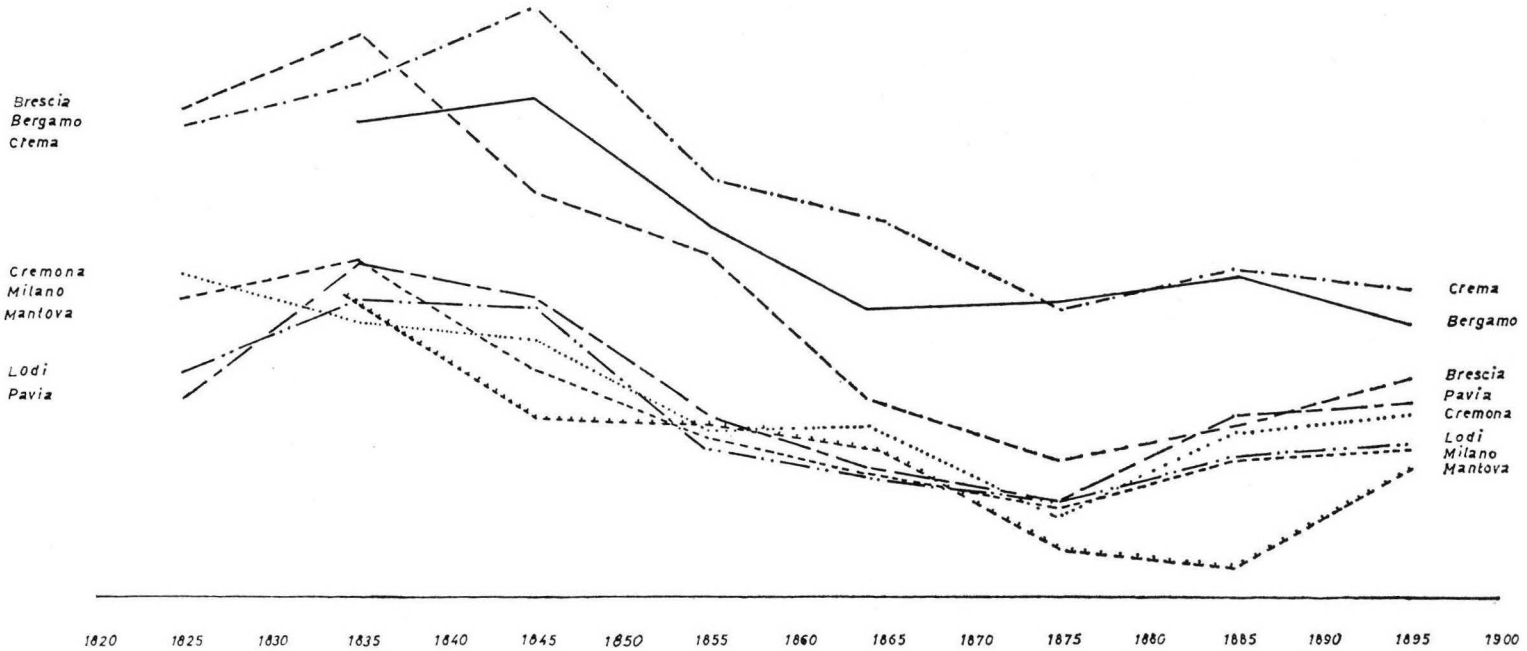
* Il tasso indica quanti ordinati si ebbero, in un certo decennio, ogni 10.000 abitanti. Così a Pavia, dal 1830 al 1840, si ebbero 9,53 ordinati ogni 10.000 abitanti.

TABELLA III - *Numero di abitanti per ogni ordinato*

Anni	Milano	Como	Pavia	Lodi	Crema	Bergamo	Brescia	Cremona	Mantova
1820-1830	1176	—	1323	1573	—	—	—	1096	—
1830-1840	1025	—	893	1125	—	707	—	1255	—
1840-1850	1531	—	1092	1262	—	693	—	1352	—
1850-1860	2175	—	1780	2397	898	927	1184	1867	—
1860-1970	2830	—	2677	2877	890	1223	1741	2006	2435
1870-1880	3314	—	2928	3502	1179	1194	2531	3716	6605
1880-1890	2547	—	1741	2494	1083	1082	1867	2011	12736
1890-1900	2477	—	1727	2383	1147	1277	1592	1710	3246

delle organizzazioni cattoliche e dell'Opera dei Congressi, analoga a quella che si ebbe nel Veneto, con strutture sociali ed economiche che le distinguono da quelle del sud lombardo (diversa orografia e condizioni agrarie, piccola proprietà e mezzadria più diffusa, attività industriali manifatturiere e commerciali più sviluppate).
Diocesi della pianura e della vecchia Lombardia austriaca (Pavia, Lodi, Cremona, gran parte del milanese, cui si può aggiungere la diocesi di Mantova) a tessuto socio-economico ben diverso, maggiore concentrazione della proprietà, diffusione del lavoro salariato, minore sviluppo industriale e commerciale, tradizioni religiose diverse dalle diocesi ex-venete, che si manifestano anche in una meno pronta e meno generale adesione all'Opera dei Congressi e al movimento cattolico.
La diocesi di Como vastissima, tutta o pressoché montuosa (l'alto lago, la Valtellina e parte della Svizzera); a questa va aggiunta la parte più a nord del milanese (il lecchese, la valassina).

Altro criterio di divisione può essere dato dalle caratteristiche del grafico esprimente i tassi di ordinazione:
Diocesi a deboli contrasti: queste hanno un tasso di ordinazioni elevato; sono anche le diocesi più stabili, con oscillazioni di ampiezza relativamente minore, in sostanza le meno ' sensibili '.
Diocesi a forti contrasti: sono le diocesi che risentono più fortemente e bruscamente delle crisi e delle riprese, sono quelle con oscillazioni anche notevolmente brusche, con i tassi di ordinazione meno elevati.
Diocesi intermedie: è notevole il fatto che queste diverse tipologie sembrano potersi sovrapporre: le diocesi ex-venete sono anche quelle a tassi più elevati e a maggiore stabilità (tranne per certi aspetti Brescia); le diocesi della pianura lombarda sono anche quelle a più forte instabilità e con i tassi di ordinazione sensibilmente più bassi.



[Evoluzione dei tassi di ordinazione nelle diocesi Lombarde, esclusa Como].

Il grafico mette in evidenza come una banda bianca separi nettamente le diocesi di Bergamo e Crema da quelle della pianura e come Brescia, agli inizi allo stesso livello di Bergamo e Crema, se ne sia scostata temporaneamente per riaccostarsi poi.

5. Se ora non ci si dovesse limitare a una prima nota informativa che si fonda sulle unità diocesane anziché sulle ' zone umane ', il quadro risulterebbe più sfumato e anche più significativo; tre esempi: *a*) si potrebbe vedere come l'alto cremonese ai confini con Bergamo e Crema sia più ricco in vocazioni del basso cremonese (il casalasco). L'alto cremonese è anche la zona a più fitta rete di comitati cattolici, casse rurali, associazioni, ecc., e dove poi si ebbe il movimento dei contadini cattolici (Miglioli); *b*) si potrebbe vedere come l'alto milanese e specialmente la zona del lecchese, collinare o montuosa, e a tessuto socio-economico molto diverso dalla ' bassa ' milanese, abbia comportamento differente; *c*) la diocesi di Mantova, nel ventennio più difficile, fruì di un discreto aiuto da parte delle diocesi vicine: numerosi preti, specie veronesi, esercitarono per un certo numero di anni il ministero in parrocchie mantovane.

6. Le iniziative di singoli vescovi particolarmente attivi e preoccupati delle necessità pastorali delle diocesi e specialmente dell'incremento delle vocazioni, hanno avuto qua e là dei successi anche notevoli forse in parte aiutati dal mutamento del ' clima generale '. Bonomelli a Cremona, Riboldi a Pavia e Sarto a Mantova sono esempi significativi.

7. Non è ancora possibile presentare dati generali sulla estrazione sociale degli ordinati; anche qui però si possono dare indicazioni che testimoniano di una notevole varietà locale: a Bergamo [113] non sembra che vi siano vistosi dimorfismi tra classe e classe e che la borghesia delle professioni abbia diminuito nel corso del secolo il proprio contributo; a Pavia invece, paragonando i dati del periodo 1830-1850 a quelli dell'ultimo decennio del secolo, si osserva una brusca diminuzione dei figli di professionisti (dal 10 per cento al 3 per cento) e un notevole incremento dei figli di artigiani e piccoli commercianti (dal 17 per cento al 27 per cento), con una importante riduzione del contingente dei ' possidenti ' (dal 33 per cento al 20 per cento) cui fa riscontro un maggior contributo dei fittabili (dall'8 per cento al 14 per cento).

[113] Cfr. Toscani, *Indicazioni sul clero bergamasco...*, 411-453.

8. Per quanto riguarda poi lo studio dei criteri di formazione dei sacerdoti, la teologia o le teologie del sacerdozio e la spiritualità sacerdotale presenti nei seminari lombardi, e la loro possibile incidenza sull'andamento delle ordinazioni, il lavoro è ancora agli inizi. Si può però dire che la produzione di scritti sul sacerdozio, la funzione e la spiritualità del prete, la sua educazione, formazione e cultura, è stata in Lombardia notevolmente ricca ed è tuttora sostanzialmente inesplorata [114].

[114] Cfr. la bibliografia sistematica in appendice.

APPENDICE

Contributo ad una bibliografia sul sacerdozio e le ordinazioni dal 1850 al 1900

ANNO 1850

Cossart L., *Specchio del clero*, Milano 1849-1850
De Castres P., *Il genio del sacerdote*, Siena
Di Carlo N., *Del progresso e dell'ufficio sociale degli studi ecclesiastici*, Palermo
Cenno di alcune riforme agli studi ecclesiastici, Palermo
Forte G., *Del clero cattolico nei tempi presenti*, Napoli
Luquet F. O., *Dei pericoli presenti della società e della parte speciale che deve prendere il clero onde impedirne la minacciata ruina*, Roma
Michelet G., *Il prete, la donna e la famiglia*, Torino
Zigarelli D., *Meditazione sullo stato sacerdotale*, Napoli
Preti canonici parroci e prelati, Genova
Statistica del clero secolare e regolare esistente a carico della presente società italiana, Genova

ANNO 1851

Bajo P., *Alcuni pensieri sul clero*, Udine
Cesari A., *Del frequentare e trattare col mondo che fanno i preti*, Milano
Compiano G., *Il cristianesimo e il sacerdote considerati nei rapporti sociali*, Casale

ANNO 1852

Del Monte B., *Gesù al cuore del sacerdote* (ennesima edizione), Milano
Lombroso G., *Confronto tra il sacerdozio dell'antica legge e il clero cattolico*, Torino
Martini L., *Il seminarista e il sacerdote*, Mantova
Pilati C. A., *Riflessioni sopra la chiesa in generale, sopra il clero, i vescovi ed i pontefici romani*, Torino
Rini G., *Ieratinsia, ovvero l'essenza e la natura del sacerdozio*, Napoli

ANNO 1853

Misteri (I) del clero romano, o rilevazioni e memorie sulla teocrazia cattolica, per un cittadino romano, Torino

ANNO 1854

Bianco N., *Il sacerdozio. Discorso*, Palermo
Crescioli L., *Il clero e la nazione*, Firenze

ANNO 1855

Sala A., *Sui diritti dei vescovi circa le scuole clericali e i seminari. Memoria storica*, Milano

ANNO 1856

Raibaudi M. A., *Sul sacerdozio cattolico*, Palermo
Riccardi A., *Dei doveri e dello spirito degli ecclesiatici*, Milano
Zigarelli D., *Guida del chierico ordinando*, Napoli
Carattere dei sacerdoti ebraici descritto da Gesù Cristo e passi dei s. Padri sulla corrotta morale dei clerchi del loro tempo, Milano

ANNO 1857

Turquais P. A., *Il prete e il sacerdozio cattolico considerato in tutte le sue glorie*, Napoli

ANNO 1858

Magnani G. F., *Il progresso materiale ed il clero cattolico*, Recanati
Prete (Un) fatale, memoria di un processo ad integrazione della storia della diocesi ambrosiana nel quadriennio 1848-49-50-51, Milano

ANNO 1859

Fiorenza G., *Il clero e la sua morale in relazione alle potestà civili*, Firenze
Prezzolini F., *L'Italia e il partito clericale*, Firenze
L'Assemblea toscana e il clero. Parole di un sacerdote, Firenze
La condotta del clero toscano dopo il 27 Aprile 1859, Firenze
Clero (Il) e il governo costituzionale. Parole di un prete, Milano

ANNO 1860

Bianciardi S., *Porro unum*, Firenze
Castillo I., *Napoleone III e il clero*, Firenze
Crescioli L., *Della società di mutuo soccorso per ecclesiastici. Discorso*, Firenze
Dini F., *Del clero toscano. Riflessioni*, Firenze
Della costituzione civile del clero e dell'incameramento dei beni ecclesiastici, Firenze
Martini L., *Il sacerdozio, il sacerdote e il parroco*, Mantova
Bonfiglio Mura, *Il clero e la società moderna*, Roma
Salvoni A., *Appello al clero italiano*, Brescia
Ordini (Gli) segreti di Roma e il clero, Milano

ANNO 1861

Comucci E., *Il prete ed il Vangelo. Discorso*, Sansepolcro
Finazzi G., *I preti e la politica. Dialogo*, Genova (poi Bergamo 1869)
Martinelli A., *Il sacerdote e la patria. Discorso*, Napoli
Neumayr F., *Il sacerdote rinomato nello spirito della sua vocazione*, Roma
Monforte L., *Della devozione dei sacerdoti a Maria SS.ma*, Modena

Verati L., *Della tirannide sacerdotale antica e moderna e del modo di frenarla*, Firenze
Clero (Il) e l'istruzione elementare, Torino
Clero (Il) e Garibaldi del dottor A. P., Milano
Seminario (Il) e il clero. Memorie di un ex seminarista, Milano

ANNO 1862

Bernardi I., *I seminari*, Genova
Catalano A., *La questione romana ed il basso clero italiano*, Napoli
Cusa G., *La provvidenza divina nella rivoluzione italiana e gli errori del clero*, Torino
Lombardo Demofilo, *Il seminario di Milano e gli oblati*, Milano
Guerra A., *L'ecclesiastico nella società. Lettere*, Lucca
Lodigiani L., *Del ministero ecclesiastico*, Milano
Perfetti F., *Il clero e la società, ossia della riforma della Chiesa*, Firenze
Stagni A. L., *Il clero cattolico in Italia*, Bologna
Steccanella V., *Il clero negli ultimi rivolgimenti politici*, Venezia
Volpe A., *La questione romana e il clero veneto*, Venezia
Zamboni C., *Il clero e l'istruzione in Italia*, Bologna
Religione e sacerdozio cattolico. Massime e pensieri raccolti da vari autori ed esposti al popolo, Siena

ANNO 1863

Arrigoni G., *Orazioni inaugurali nella riapertura del seminario lucchese*, Lucca
Capecelatro G., *Discorso storico-politico dell'origine, progresso e decadenza del potere dei chierici sulle signorie*, Napoli
Crisafulli La Monaca M., *I papi e i sacerdoti cattolici in ogni tempo maestri delle vere scienze, difensori della vera libertà*, Palermo
Sacchi G., *Religione, preti e gli anonimi scrittori dell'Eco*, Bologna
Celibato (Sul) del clero. Lettere di due ecclesiastici ad un uomo di stato, Torino
Che cosa fanno i preti?, Modena
Disposizioni e requisiti pel sacerdozio cattolico, Firenze
Esame ragionato o decisioni teologiche sui doveri dei sacerdoti, Parma
Preti nemici d'Italia. Il papa re, la confessione, i frati e le monache, Torino

ANNO 1864

Allasia F. G., *Guida ai venerandi sacerdoti del clero secolare*, Torino
Arr-Dubron E., *S'io fossi vescovo*, Venezia
Bernardi A., *Una lezione al clero nemico della causa italiana*, Milano
Frassinetti G., *Il religioso al secolo*, Genova
Leoni R., *La sacra bottega dei preti*, Lugano
Saitta-Lanza A., *Tre grandi verità e dottrine importantissime della Chiesa cattolica: sacramento, martirio e sacerdozio*, Catania

ANNO 1865

Balan P., *I clericali, i liberali e l'enciclica dell'8 Dicembre 1864. Pensieri*, Padova
Lombardini G., *Il clero e l'istruzione nei tempi presenti*, Verona

ANNO 1866

Cantù C., *La libertà dei seminari. Discorso*, Milano
Delaporte A., *Gli uomini neri*, Venezia
Preti (I) di Roma; scene contemporanee di un emigrato romano, Firenze

ANNO 1867

Dieulin, *Il buon pastore nel sec. XIX*, Milano
Frassinetti G., *Sulla deficienza delle vocazioni allo stato ecclesiastico. Lettera al sac. Almerico Guerra*, Lucca
Mauro G., *Il sacerdote novello guidato all'esercizio del suo sacro ministero*, Firenze
Ammaestramento delli semplici sacerdoti, Modena
Difesa degli ecclesiastici diritti sui seminari clericali, per un prete della missione, Roma

ANNO 1868

Brinciotti G., *Il sacerdote in contatto con la civil società. Discorso*, Roma

ANNO 1869

Carminati T., *Del prete, del vescovo diocesano, del vescovo di Roma. Studio storico-giuridico*, Bergamo
Guerra A., *Le vocazioni allo stato ecclesiastico quanto alla necessità ed al modo di aiutarle*, Roma
Poce P., *Il sacerdozio, guasto universale del mondo*, Firenze
Segattini L., *I preti di fronte all'odierna civiltà*, Venezia

ANNO 1870

Carnevali R., *Il clero e il parlamento italiano dal 1860 al 1870*, Foligno
Gasoni F., *Il sacerdozio cattolico. Omelia*, Verona
Palmigiani S., *Dissertazione sull'educazione nei seminari d'Italia*, Jesi
Concilio (Il) vaticano ed il giovane clero. Saggio sulla educazione ecclesiastica, Firenze
Costituzione (Sulla) civile del clero emanata dall'assemblea nazionale di Francia, Torino

ANNO 1871

De Siena G., *Il celibato ecclesiastico difeso*, Napoli
Frati S., *Sugli studi del clero. Lettera*, Parma
Guarino G., *Il sacerdozio cattolico. Discorso*, Palermo
Lavia D., *Discorso sul sacerdozio cattolico*, Cosenza
Siotto-Pintor E., *Sulla disciplina ecclesiastica. Lettera*, Cagliari
Collegi (I) e i seminari, per F.L.D.G., Parma

ANNO 1872

Erra P., *La missione del clero cattolico nelle crisi sociali*, Brescia
Farina V., *Il sacerdozio cattolico. Discorso sui doveri di questo stato*, Sciacca
Murino A., *Il prete. Discorso*, Roma
Sicca F., *Libertà e giustizia per tutti anche per i preti*, Milano
Valio E. C., *Il prete all'urna*, Napoli

ANNO 1873

De Fazio G. A., *La clerofobia antica e moderna al cospetto della ragione e della storia*, Lecce
Moriconi F., *Il galateo e gli insulti ai sacerdoti, o uno schizzo apologetico del clero cattolico al cospetto del sec. XIX*, Roma
Nicora L., *Sull'intervento del clero nella politica. Osservazione*, Milano
Prota D., *I seminari ai nostri tempi*, Torino
Reyntiens N., *Le parti clérical et l'enseignement public*, Firenze

ANNO 1874

Banchieri F., *Il secolo XIX e il sacerdozio*, Lucca
Dal Canto A., *Gli eterni nemici dell'umanità*, Livorno
Pierleoni A., *Conforti e doveri del prete cattolico nell'età presente*, Cesena
Tinti L., *Il sacerdozio difeso al tribunale della ragione. Discorso apologetico polemico*, Portogruaro
Prete (Il), il carabiniere e la vittima. Romanzo sociale, Milano
Vocazione (Della) ecclesiastica dei giovinetti e della loro prima educazione, Bologna

ANNO 1875

Riva G., *Conferenze sui doveri degli ecclesiastici*, Milano

ANNO 1876

Crivelli M., *A proposito del 18 Marzo: moderati e preti in Italia*, Milano
De Risio A., *Conversazioni istruttive sopra gli obblighi ecclesiastici*, Roma
Gaetani S., *Il sacerdote di Cristo al cospetto dell'art. 104 del codice di procedura penale*, Palermo
Macchi G., *Tesoro del sacerdote*, Torino
Mauro G., *Il Giovane guidato al Santuario per le sacre Ordinazioni*, Roma
Treherne G., *La nature et non l'église notre commune mère. Protestation*, Roma

ANNO 1877

Ghisleri A., *Il prete e la donna*, Cremona
Guerra A., *La via del santuario. Considerazioni proposte ai buoni giovani*, Lucca
Marcellino da Agnadello, *Il prete e i suoi nemici*, Treviglio

Nicora L., *Allarme dei cattolici ossia sulla condotta prudente e generosa dei cattolici nella presente lotta della rivoluzione contro la religione*, Milano
Rizzoli E., *Degli offici di gentilizze convenienti agli ecclesiastici nei loro vari rapporti*, Roma

ANNO 1878

Cann T., *False prophets*, Firenze
De Persiis L., *Il clero e la bandiera di una società operaia*, Roma
Franchini A. M., *L'unione del clero. Discorso*, Ferrara
Gaume G. G., *Morte del clericalismo o resurrezione del sacrificio umano*, Prato
Merra E., *A che serve il sacerdote? Discorso*, Andria
Pierleoni A., *Il prete cattolico salvezza degli stati. Conferenza*, Ferrara
Svidercoski-Gru G., *Ragionamento sull'eccellenza del sacerdozio cristiano*, Ancona

ANNO 1879

Barberis G., *Relazione sui seminari del regno*, Roma
Carli, *Le astuzie dei nemici di Dio e della Chiesa*, Genova
Cossu A., *Il prete, la messa ed il popolo*, Roma
Doublet G., *Il sacerdozio cattolico e le lettere di S. Paolo*, Napoli
Grassi G. M., *Clericali, liberali, conservatori nazionali. Studi e dichiarazioni*, Firenze
Grignani L., *Briganti e preti del circondario di Gaeta (1860-1865)*, Milano
Liverani A., *Il prete moderno. Considerazioni di un ragazzaccio livornese*, Livorno
Marcelletti C., *Il prete. Discorso*, Macerata
Scurati G., *Sull'altezza della dignità sacerdotale*, Milano
Sacerdote (Il) nel secolo XIX, Orvieto
Soldati (I) della religione, Firenze

ANNO 1880

Chiari A., *Il clero*, Rimini
Vicentini A. A., *Il clero e la sicurezza*, Bari

ANNO 1881

De Dominicis S., *I seminari, o la concorrenza clericale nell'istruzione pubblica*, Milano
Privitera S., *Sopra l'origine ed i vantaggi dei seminari. Discorso*, Siracusa
Ugazio G., *Ragionamento sui misteri della religione di Gesù Cristo*, Milano

ANNO 1882

Alimonda G., *I problemi del sec. XIX. Conferenze*, Genova
Apicella S., *La civiltà ed il sacerdozio cattolico*, Cava dei Tirreni
Cicognani M., *Esortazioni a Teotimo sopra alcuni doveri dell'ecclesiastico. Lettere*, Roma

Faber F., *Il ritratto del vero sacerdote. Discorso*, Parabiago
Fani E., *L'educazione del giovane clero nei seminari e i nuovi tempi*, Firenze
Ferrini G., *Il sacerdozio cristiano. Parole*, Roma
Pozzi P., *Sullo spirito cattolico che gli ecclesiastici devono diffondere nei fedeli. Discorso*, Mondovì

ANNO 1883

Cinquemani G., *L'opera del chiericato. Conferenza*, Palermo
Marchese V., *La riforma del clero secondo il concilio di Trento*, Torino
Ondei G., *Cattolici e clericali; soliloqui*, Bergamo
Padoan L., *Il sacerdote in rapporto alla civiltà del sec. XIX*, Venezia
Pavan G., *Dei doveri del sacerdozio verso la patria*, Bassano
Rosmini A., *Conferenze sui doveri degli ecclesiastici*, Torino
Rossi R., *Delle cause dell'odierna mancanza di sacerdoti*, Pisa
Schevicavio A., *De ecclesiasticorum vita, moribus et officiis*, Torino
Volpi E., *Religione e sacerdozio traverso la storia e davanti la scienza*, Milano
Cattolici e clericali. Osservazioni ai soliloqui dell'avvocato Ondei, Bergamo

ANNO 1884

Bignelli L., *Il clero alla sposizione nazionale di Torino 1884*, Napoli
Guerra A., *Conforti al sacerdote novello chiamato alla cura delle anime*, Torino
Manning E. E., *L'eterno sacerdozio*, Roma
Marinangeli D., *Del sacerdozio. Omelia*, Foggia
Melis G., *Clericalismo e democrazia; appello alla nazione italiana*, Padova
Mineo J. M., *Conferenza sopra il clericalismo*, Milano
Russo-Giliberti A., *I più grandi nemici dell'umanità. Discorso*, Palermo

ANNO 1885

Alimonda G., *I seminari*, Torino
Ciolli A., *Del chierico ordinando, ragionamento teologico-canonico*, Firenze
Marinangeli D., *Del sacerdozio*, Milano
Marinoni L., *I preti difesi dai loro nemici*, Bergamo
Speranza B., *Frammenti storici raccolti a trionfo del prete cattolico cotanto bersagliato dagli increduli del sec. XIX*, Porto Ferraio
Stoppani A., *Gli intransigenti alla stregua dei fatti vecchi nuovi e nuovissimi*, Milano
De clero proxime sacris ordinibus initiando: animadversiones nonnullae

ANNO 1886

Braggio G., *La società ed il prete. Sermone*, Verona
Calabrò G., *Il più bel giorno della mia vita, ossia il sacerdote cattolico sul triplice campo del sangue, dell'eresia e della scienza*, Piacenza

Milella P., *Considerazioni storico-letterarie sulla odierna agitazione reazionaria della setta anarchica nera*, Bari
Quartini L., *Liberalismo clericalismo e democrazia*, Firenze
Stoppani A., *Il dogma e le scienze positive ossia la missione apologetica del clero nel moderno conflitto tra la ragione e la fede*, Milano
Ugazio G., *Necessità dei ministri della religione di Gesù Cristo per salvarci*, Milano
Vigo I. M., *Perché vi son sempre preti? Ossia l'origine dei veri amici del popolo*, Torino

ANNO 1887

Boccaccino F. - Caucino A., *I seminari delle diocesi e la tassa straordinaria del 30 %*, Torino
Buscaino-Campo A., *Sul clericalismo e il potere temporale dei Papi*, Firenze
Guerra A., *Il trionfo della vocazione. Dramma storico*, S. Benigno Canavese
Jager J., *Il prete cattolico. Discorso*, Venezia
Mareri G., *Riflessioni morali e istruttive sui doveri principali degli ecclesiastici*, Porto Maurizio
Saporiti G., *Pastorali avvertimenti proposti al suo clero*, Genova
Legge (La) Casati e i seminari di Toscana. Questione, Siena

ANNO 1888

Alimonda G., *Giovanni Bosco e il suo secolo*, Torino
Barruel A., *Storia del clero in tempo della rivoluzione francese*, Roma
Felloni A., *I doveri del clero verso il proprio vescovo*, Ferrara
Franco S., *Il clero e il cuore di Gesù. Trattatello*, Torino
Frassinetti G., *Gesù Cristo, regola del sacerdote*, Milano
Gusmini G., *Il ritiro mensile dei sacerdoti*, Bergamo
Pelli F., *Il sacerdozio cattolico. Discorso*, Lodi
Russo G., *Vantaggio dei seminari chiusi e superstizioni e pregiudizi. Dialogo*, S. Benigno Canavese

ANNO 1889

Alimonda G., *I diritti dell'uomo nel 1789 e i diritti di Dio nel 1889*, Torino
Bertolini L., *Osservazioni sopra la statistica ecclesiastica generale per l'Italia*, Bibbiena
Bruni N., *Le glorie di nostra Signora e le glorie del sacerdozio cattolico. Discorso*, Rocca S. Casciano
Coulin, *Lettera ad un giovane sacerdote*, Torino
Dubois S., *La guida dei seminaristi e dei giovani preti*, Torino
Filodemo, *I clericali e gli anticlericali in Italia*, Firenze
Fontanabona L., *Alcune parole ai giovani sacerdoti*, Lodi
Formisano G., *Istituzioni per gli ordinandi*, Napoli
Nadiani G., *Il sacerdozio. Discorso*, Castrocaro

Pini C., *Il sacerdozio dalla primitiva sua origine fino al presente*, Prato
Pulcini G., *Il sacerdote novello nel sec. XIX*, Lanciano
Riccardi E., *Il sacerdote cattolico. Discorso*, Mortara
Santoni C., *Monasteri e seminari. Rivelazioni sulla turpe educazione pretina*, Genova
Girolamo (s.), *Della vita sacerdotale. Lettere a Nepoziano*
Clero (Il) e le sue funzioni. Considerazioni pratiche di un parroco missionario, Torino
Enchiridion pro ordinandis excerptum ex ephemeride Il buon pastore, Lodi
Prete (Il). Discorso di un giovane artista romano, Modena

ANNO 1891

Morino G., *Il sacerdote santificato nelle sue azioni quotidiane*, Torino
Susanna F., *L'apostolo della odierna società, ovvero il chierico per l'uso della conferenza formato allo spirito di sua vocazione ecc.*, Siena
Teloni G., *Ai chierici che aspirano al sacerdozio: ammonimenti utilissimi*, Treviso
Terreno G. A., *La questione sociale ed il clero*, Torino
Vinelli F., *La vita sacerdotale. Ricerche e conclusioni*, Genova

ANNO 1892

Corica M. A., *Il clero educatore*, Catania
Fiorenza G. - Millunzi G., *Dieci questioni riguardanti i seminari italiani nelle attuali condizioni. Studio*, Siena
Guerra A., *Il chierico secondo il cuore di Gesù*, Torino
Rizzi A., *L'amico del chierico ossia brevi e salutari avvisi al giovane che aspira al sacerdozio*, Lodi
Traversa P., *La missione del sacerdote cattolico nei bisogni della mente e del cuore. Discorso*
Zaballi A., *Il sacerdote cattolico e la civiltà. Il sacerdote cattolico e il progresso. Conferenze*, Siena
Pregiudizi (I): preti e religione, Savona

ANNO 1893

Cerasetti A., *Il prete e la sua missione*, Lucca
Guindani G. C., *La questione operaia e il clero*, Bergamo

ANNO 1894

Bancale A., *Raccolta di pensieri sul sacerdozio cattolico*, Benevento
Capecelatro A., *Gli studi del clero. Discorso*, Siena
Di Pietro S., *La didattica cattolica nei seminari al cospetto della razionalistica. Discorso*, Milano
Lodovico da Varazze, *La missione del sacerdote cattolico*, Genova
Roggeri N., *Meditazioni ed istruzioni per gli esercizi spirituali dei chierici e ordinandi*, Savona
Scutari P., *Questione vecchia e sempre nuova*, Napoli
Todisco E., *La missione del sacerdote cattolico. Discorso*, Trani

Vecchietti F., *Il prete cattolico nel sec. XIX. Conferenza*
Prete (Il) e la situazione attuale della chiesa, Chiavari

ANNO 1895

Baratta C., *Di una nuova missione del clero davanti alla questione sociale*, Parma
Brunetti E., *Istruzione religiosa, logica ed antipatriottismo del clero*, Arezzo
Dubois S., *Il santo prete, ossia mezzi per ottenere la santità sacerdotale*, Torino
Gagliò B. S., *I doveri del sacerdote e i doveri del popolo. Discorso*, Palermo
Il sacerdote e il popolo. Conferenza, Palermo
Guelfieri O., *Il celibato degli ecclesiastici nella chiesa romana*, Spoleto
Meregalli L., *Le vocazioni. Discorso*, Milano
Napoli F., *Il sacerdozio cattolico. Discorso*, Palermo
Rizzi A., *L'amico del chierico ossia brevi e salutari avvisi al giovane che aspira al sacerdozio*, Milano
Tinti L., *Il sacerdozio cattolico al tribunale del sec. XIX. Discorso*, Cividale
Manuale della vita sacerdotale al tempo presente, traduzione da F. Boriero, Padova

ANNO 1896

De Nardis G., *Il sacerdozio cattolico. Discorso*, Napoli
Ferrari L. P., *Lo svolgimento del pensiero umano e gli studi del clero*, Genova
Mammano R., *La stella dei secoli, ossia il sacerdozio cattolico. Discorso*, Palermo
Pedrotti A., *Guida del seminarista nelle vacanze*, Brescia
Vicenzi B., *Il sacerdozio cattolico nei tempi antichi e moderni. Discorso*, Bologna

ANNO 1897

Ardy L., *Cattolicesimo e clericalesimo. Conferenze*, Chiavari
Coletti F., *Clericalismo e religione. Lettera aperta*, Macerata
Cornelius G., *Clericalismo; la religione e la civiltà dell'avvenire*, Milano
Gargiulo B., *Pedagogia seminarile*, Napoli
Masnara A., *Sopra la veneranda dignità del sacerdozio cattolico. Discorso*, Genova
Rossi L., *Ai superiori dei seminari. Suggerimenti e massime*, Milano

ANNO 1898

Berardinelli G. M., *Della necessità del presente di un rinvigorimento degli studi sacri nel clero*, Monza
Clerici C., *I preti. A vecchie calunnie nuove difese*, Como
Corvi V., *Pensieri sul sacerdozio cattolico*, Piacenza
De Nardis G., *Apologia del sacerdote. Discorso*, Napoli

Millet G. N. T., *Gesù vivente nel sacerdote. Considerazioni*, Venezia
Sanseverinati S., *La persecuzione attuale contro la chiesa e la missione del sacerdote*, Senigallia
Tanner C., *Degli uffizi del sacerdote*, Genova

ANNO 1899

Bertocco M., *Chi sono i clericali?*. Treviso
Felloni A., *Esame dei principi fondamentali del clericalismo e del liberalismo in ordine al cattolicismo*, Ferrara
Fontana A., *Il sacerdote cattolico*, Genova
Guibert J., *I doveri del seminarista*, Roma
Marini L., *Le vocazioni religiose. Discorso*, Vicenza
Rossi L., *Procuriamo alla S. Chiesa dei preti e buoni preti per soddisfare al vivissimo desiderio del cuore di Gesù*, Torino
Scalabrini G. B., *Il socialismo e l'azione del clero*, Piacenza
Tanner C., *Il sacerdote in peccato. Considerazioni*, Genova
Il sacerdote nella sua vita privata. Considerazioni, Genova
La vocazione al sacerdozio, Genova
Delle sacre ordinazioni, Palermo

Stampato
nello Stab. Grafico Scotti
Milano
nel mese di luglio 1973